

Dariusz Spychała, Monika Ożóg

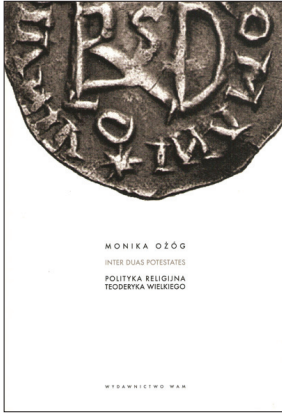
O roli estetyki w historii późnego antyku, czyli Moniki Ożóg opisanie polityki religijnej Teoderyka Wielkiego

Studia Europaea Gnesnensia 9, 268-280

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Dariusz Spychała
(Bydgoszcz)

**O ROLI ESTETYKI W HISTORII PÓŹNEGO
ANTYKU, CZYLI MONIKI OŻÓG OPISANIE
POLITYKI RELIGIJNEJ TEODERYKA
WIELKIEGO**

DOI 10.14746/SEG.2014.9.18

Monika Ożóg, *Inter Duas Potestates. Polityka religijna Teoderyka Wielkiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, 314 s.

W krakowskim jezuickim wydawnictwie WAM wyspecjalizowanym w wydawaniu popularnych książek religijnych, ale publikującym także prace naukowe z szeroko pojętej historii Kościoła, ukazała się kolejna pozycja dr Moniki Ożóg, poświęcona tym razem Teoderykowi Wielkiemu¹. W zamysle autorki pozycja ta miała za zadanie przedstawić politykę religijną Teoderyka, którą prowadził on wg tytułu książki i wyjaśnień zawartych we wstępie na s. 7, między dwiema potęgami, jakimi w tym wypadku miały być: papieństwo i cesarz rzymski rezydujący w Konstantynopolu. M. Ożóg powołuje się przy tej okazji na list papieża Gelazego I do cesarza Anastazjusza, w którym tenże biskup Rzymu zauważa, że „Dwie są [władze], o czcigodny Imperatorze, którymi ten świat rządzi się przede wszystkim: autorytet świętego papieństwa i władza królewska”². Jeżeli nie ma wątpliwości co do znaczenia na początku VI wieku władzy cesarskiej, to inaczej wygląda sprawa z pozycją biskupa Rzymu. Autor tychże słów, biskup Rzymu św. Gelazy, był jednym z najwybitniejszych papieży w V wieku, którego cały czteroletni pontyfikat był naznaczony walką o ugruntowanie roli następców św. Piotra w Kościele i świecie³. Przytoczone

¹ W tym samym wydawnictwie ukazała się w 2009 roku w serii Biblioteka Historii Kościoła praca tejże autorki zatytułowana: *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*. Na temat tej pozycji zob. moją recenzję: *Wykrzywiony obraz, czyli współczesne rozumienie stosunku Kościoła w starożytności do świątyń pogańskich*. M. Ożóg, *Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw*, *StEurGn* 4/2011, s. 345–357.

² Gel., Ep. 12, *Ad Anastasium Augustum*, 2: „Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur”. Nie podano osoby tłumacza, wnoszą więc, że zdanie to przetłumaczyła M. Ożóg.

³ A. Demandt, *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr.*, München 1989, s. 449: „Nach Damasus haben Leo der Große und Galasius zum Primat des Papsttums entscheidend beigetragen, Leo 445 im Schutz durch den Kaiser (Nov.

wyżej poglądy są jednak przede wszystkim wyrazem jego wizji kształtowania się stosunków państwo–Kościół, a nie rzeczywistym ukazaniem znaczenia papieżstwa pod koniec V wieku i w pierwszej połowie VI⁴. Nie należy mylić postulatów z ich realizacją. Trudno sobie wyobrazić, że istotnie Teoderyk traktował biskupa Rzymu (papieżstwo) jako samodzielny byt polityczny. O tym, że tak nie uważał, świadczą liczne przykłady ukazane w samej pracy M. Ożóg, co powoduje, że przyjęty przez nią tytuł dysertacji jest z merytorycznego punktu widzenia mocno dyskusyjny, jeżeli nie bezsensowny. Znaczenie religijne i moralne stolicy Piotrowej w omawianym okresie nie było jeszcze tak wielkie, by rekompensowało braki siły politycznej. Jednak ostatecznie to autorka decyduje o tytule swojej pracy, ale recenzent może mieć swoje zastrzeżenia.

Omawiana pozycja składa się ze wstępu, dziewięciu rozdziałów, wniosków końcowych, streszczenia w języku angielskim, wykazu skrótów, bibliografii, indeksów: osób, miejsc i nazw geograficznych oraz cytowanych tekstów źródłowych. Z podanych części zadziwia nazwa jednego z indeksów, trudno bowiem autorowi recenzji zrozumieć, czym w historii miejsce wydarzeń różni się od nazwy geograficznej. Recenzentem tej pracy, jak podaje wydawca, był prof. Jerzy Strzelczyk, jeden z najwybitniejszych polskich znawców zagadnień związanych z późnym antykiem i wczesnym średniowieczem. Na okładce książki umieszczono fragmenty jego recenzji, z których możemy się dowiedzieć, że „praca jest wartościowa i może wytrzymać porównanie z monografiami zagranicznymi”, co powinno gwarantować wysoki poziom merytoryczny omawianej dysertacji, choć już sam wspomniany problem z dyskusyjnym tytułem każe być w tej sprawie ostrożnym.

Problem funkcjonowania powstałych na terenie zachodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego państw germańskich budzi wielkie zainteresowanie badaczy przedmiotu, których dzieła koncentrują się zwłaszcza na sprawach politycznych, militarnych czy gospodarczych⁵. W tej sytuacji sprawa wzajemnych relacji między

Val. 17). Gelasius 494 im Trotz gegen ihn (ep. 12)”; J.N.D. Kelly, *Gelazy I*, [w:] idem, *Encyklopedia papieży*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1997, s. 72–74; K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004, s. 80, 86.

⁴ J.N.D. Kelly, *Gelazy*, s. 75; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, Kraków 2007, s. 52.

⁵ Zob. np.: R. Collins, *Hiszpania w czasach Wizygotów 409–711*, Warszawa 2007; R. Kasperki, *Teodoryk Wielki i Kasjodor. Studia nad tworzeniem „tradycji dynastycznej Amalów”*, Kraków 2013; J. Moorhead, *Spojrzenie na Zachód (500–600)*, [w:] J. Shepard (red.), *Bizancjum ok. 500–1024*, tłum. K. Pachniak, J.S. Partyka, R. Piotrowski, Warszawa 2012, s. 201–224; F. Prinz, *Niemcy — narodziny państwa. Celtowie, Rzymianie, Germanie*, tłum. D. Fałkowska, Warszawa 2007, s. 43–75; M. Rouche, *Attyła i Hunowie. Ekspansja barbarzyńskich nomadów IV–V wiek*, tłum. J. Jedliński, Warszawa 2011, s. 40–44, 59–88; H. Wolfram, *Historia Gotów*, tłum. R. Darda-

ludnością pogańską, wciąż najliczniejszą grupą wyznaniową w tej części dawnego Imperium, a odłamami chrześcijaństwa: nicejczykami (Rzymianami-katolikami) i arianami (Germanami-homejczykami), pozostawia jeszcze wiele problemów badawczych do rozwiązania⁶. Tym bardziej braki występują w polskiej literaturze naukowej, dlatego poświęcenie przez M. Ożóg monografii właśnie polityce religijnej Teoderyka Wielkiego wydaje się godne pochwały nawet bez usytuowania jej między tytułowymi dwiema potęgami. Niestety w pracy naukowej nie liczą się tylko chęci; ważny jest także, a może przede wszystkim, rezultat, a z tym bywa w przypadku tej pozycji momentami źle.

We wstępie autorka informuje, że przyjęła zasadę, iż głównym źródłem jej pracy jest *Liber Pontificalis*, księga powstała w Rzymie prawdopodobnie w VI wieku⁷. Jak wiadomo, praca ta skoncentrowana jest przede wszystkim na takich elementach życia papieży, jak: pochodzenie, działalność wewnątrzkościelna, administracja dóbr, budowa kościołów, święcenie duchownych różnych szczebli, zwoływanie synodów. Natomiast stosunki z władzą państwową o tyle wchodzi w zakres zainteresowania jej autorów, o ile mają wpływ na działalność biskupów Rzymu⁸. M. Ożóg, jak wynika ze s. 9 wstępu, cieszy fakt, że ma do czynienia ze źródłem „wysoce nieobiektywnym”, za jakie uważa *Liber Pontificalis*, gdyż, jak stwierdza: „niewątpliwie prawdą jest bowiem, że są wydarzenia, które zmieniają bieg historii, jednak w większej mierze zmieniają go wiadomości o tych wydarzeniach, im bardziej zmanipulowane, tym skuteczniej”. Specjalnie zacytowałem dłuższy fragment tej wypowiedzi, bo jak na skromnego recenzenta głębia myśli autorki jest wręcz porażająca, choć mówiąc łagodnie, nie do końca jasna. Zaskoczenie jest dla czytelnika duże, ale już na następnej 10 stronie ta sama, miejmy

-Staab, I. Dębek, K. Berger, *Narody i cywilizacje*, Warszawa–Gdańsk 2003; I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza — społeczeństwo — kultura, 450–751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009, s. 17–45; K. Zakrzewski, *Historia Bizancjum*, s. 7–87.

⁶ K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła, 1: Starożytność chrześcijańska*, tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971, s. 225–239; R. Collins, *Hiszpania*, s. 18–34, 54–58; E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, Stuttgart–Berlin–Köln 1996, Kohlhammer Studienbücher Theologie, 11, 1, s. 98–99, 149–150; F. Prinz, *Niemcy*, s. 141–151; M. Rouche, *Attyla i Hunowie*, s. 55–57; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 93, 191; H. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 96–107; I. Wood, *Królestwa Merowingów*, s. 33–45, 85–87.

⁷ R. Davis, *Introducion*, [w:] *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis). The Ancient Biographies of the First Ninety Roman Bishops to AD 715*, ed. R. Davis, Liverpool 2000, s. 11–48.

⁸ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 608, 614; R. Davis, *Introducion*, s. 27–48.

nadzieję, twórczyni tegoż dzieła objawia się nam jako zwolenniczka symetrii i porządku. Omawiając bowiem poszczególne księgi wspomnianej pracy o rzymskich papieżach, zauważa, że „poszczególne rozdziały są bardzo różnej objętości, co może się wydawać komuś wręcz nieestetyczne”. Po kilkukrotnym przeczytaniu tego stwierdzenia recenzent postanowił przejrzeć kolejne pozycje źródłowe zawarte w bibliografii na s. 249–258 i w rezultacie dokładnych badań nad zebranymi pozycjami doszedł do dość prostego wniosku, że nic z tego nie rozumie, gdyż także pozostałe podane tytuły nie mają rozdziałów o równych objętościach. Pozostało jedynie współczucie dla przeżywanego przez M. Ożóg bólu przy pracy nad także tymi pozycjami, gdyż filologowie opracowujący od średniowiecza do czasów współczesnych pozostałości literatury antycznej bez litości dzielili je na mniejsze i większe rozdziały i podrozdziały, prowadząc do zaburzenia naturalnej estetyki wspomnianych dzieł, co w rezultacie wywołało takie skojarzenia u jakże delikatnej autorki. Mając przez chwilę nadzieję, że chociaż sama pani Ożóg nie zafunduje swoim czytelnikom problemów estetycznych, spojrziałem na spis treści, by ze zdziwieniem zauważyć, że wstęp liczy stron 22, rozdział pierwszy — 21, drugi — 17, trzeci — 6, czwarty — 3, piąty — 53, szósty — 21, siódmy — 10, ósmy — 3, dziewiąty — 36. Oznacza to, iż autorka nie oszczędziła swoim wiernym czytelnikom konieczności obcowania z nieestetycznym dziełem.

Praca jest oparta na dość bogatej bazie źródłowej i zawiera także, co jest dosyć rzadkie w pracach polskich autorów, zbiory ustawodawstwa soborowego i synodalnego⁹. Dziwi jednak brak w bibliografii jakichkolwiek prac Aniciusa Maniliusa Severinusa Boethiusa (Boecjusza), którego działalność przypada właśnie na okres wpływów gockich w Italii i panowanie Teoderyka Wielkiego¹⁰. Pominięcie to jest

⁹ Zob. niezamieszczone przez autorkę pozycje, np.: *A New Eusebius. Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*, ed. J. Stevenson, London 1987; *Creeds, Councils and Controversies. Documents Illustrating the History of the Church A.D. 337–461*, ed. J. Stevenson, London 1976; a także pozycje przez nią umieszczone: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, tomus alter, ed. E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1936; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku, Synodi et Collectiones Legum*, 1; oprac. A. Baron, H. Pietras, *Źródła Myśli Teologicznej* 37, Kraków 2006; *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, SCL 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 52, Kraków 2010; *Acta Synodalia ann. 431–504. Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, SCL 6, oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 62, Kraków 2011; *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, 1. (325–787), oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 24, Kraków 2001; *Kanony Ojców Greckich. Canones Patrum Graecorum*. SCL 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 49, Kraków 2009; *Księgi pokutne. Tekst łaciński, grecki i polski*, SCL 5, oprac. A. Baron, H. Pietras, *ŹMT* 58, Kraków 2011.

¹⁰ Zob. następujące prace Boecjusza: *Philosophiae consolatio*, PL 63, col. 581–862, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Kęty 2006; *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, PL 64,

o tyle znaczące, że wspomniany autor był zaangażowany w spory religijne swojej epoki i na przykład jego krytyka doktryny Ariusza świadczy o klimacie tolerancji Teoderyka lepiej niż grube tomy polemicznych prac, czego jednak M. Ożóg nie zauważyła. Boecjusz, pisząc pod rządami Teoderyka, unika pisania wprost, polemizuje jednak w swoich pracach teologicznych, np. w „Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii” oraz w „De fide catholica”, z podstawowymi poglądami zaczerpniętymi z nauki Ariusza i z doktryny homejskiej¹¹. Osoba o podstawowej wiedzy teologicznej, czy to w starożytności, czy obecnie, mogłaby na podstawie poglądów Boecjusza stwierdzić, że nie uważał on arian (wyznających doktrynę Ariusza, nie mylić z homejczykami) za chrześcijan, gdyż by tak kogoś sklasyfikować, osoba ta musi wierzyć w bóstwo Chrystusa. Oznaczałoby to, że Kościół Teoderyka, który oficjalnie głosił swój chrześcijański, katolicki charakter, nie miał do takich nazw żadnych podstaw, chyba że, czego autorka nie udowodniła, jego doktryną byłby homeizm. Często się zapomina, niestety szczególnie w pracach historyków związanych ze współczesnym katolicyzmem, ale i w pracach autorów nawiązujących do szczytnych idei oświecenia, że na terenie Italii w V i VI wieku mamy do czynienia, zgodnie z deklaracjami zainteresowanych stron, z dwoma Kościołami katolickimi, które nawzajem zarzucają sobie herezje: ariańską czy sabeliańską, a nie z Kościołem ariańskim i katolickim, jak chce tego M. Ożóg¹². Te

col. 1247–1255, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, [w:] Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, Traktaty teologiczne, Kęty 2007, Ad Fontes 3, s. 50–81; Quomodo substantiae in eo Quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, PL 64, col. 1311–1332, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, [w:] Boecjusz, Traktaty, s. 82–93; De fide catholica, PL 64, col. 1333–1338, tłum. R. Bielak, [w:] Boecjusz, Traktaty, s. 94–111; Contra Eutychem et Nestorium, PL 64, col. 1337–1354, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, [w:] Boecjusz, Traktaty, s. 112–161; do tego należy dodać komentarze do Topiki Cyserona, PL 64, col. 1040–1174; Isagoge Porfiriusz, PL 64, col. 1–158, przekłady i komentarze dzieł Arystotelesa, PL 64, col. 159–640, oraz dzieła filozoficzne Institutio arithmetica, i De institutione musica, a także samodzielne prace o logice: Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismo hypothetico, De divisione, De differentiis topicis, PL 64, col. 761–1100; na temat twórczości Boecjusza zob. np. B. Altaner, A. Stuiber, Patrologia, s. 627–630; Boecjusz, [w:] J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 97–98.

¹¹ Boec. Quo. Trin. I-III: „Deus vero adeo nullo differt, ne vel accidentibus vel substantialibus differentis in subiecto positus distent”; idem, Fid.: „ut Arrius qui licet deum dicat filium, minorem tamen patre multipliciter et extra patris substantiam confiteatur”.

¹² J. Vogt, Upadek Rzymu, tłum. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, s. 230: „Wandalowie przyjęli formułę wyznaniową Ariusza, inne ludy zaś wyznanie homoios Wulfila, które znamy z przekazów”; E. Wipszycka, Kościół, s. 91: sądzi, że Wulfila był arianinem; H. Wolfram, Historia Gotów, s. 90: zauważa, że „Wulfilę jedynie warunkowo można zaliczyć do arian, nie działał on w duchu katolicyzmu”, na s. 94: podaje zaś, że „Wulfila był homozjańskim biskupem katolickim”.

podstawowe braki pojęciowe wychodzą na jaw przy podejmowaniu przez autorkę takich problemów, jak: poglądy teologiczne Wulfilii, zasady doktrynalne Kościoła skupiającego Ostrogotów, Wizygotów i Wandalów oraz jego organizacja. Zagadnienia te budzą w M. Ożóg prawdopodobnie wiele wątpliwości, gdyż na ich temat podaje sprzeczne informacje. Przykładowo na s. 32 do 34 autorka stwierdza, że wspomniany wyżej ewangelizator Gotów, przyjął postanowienia synodu w Konstantynopolu z 360 roku, który opowiedział się za podobieństwem Syna do Ojca, czyli tzw. homeizmem — jak wiadomo, to sformułowanie do soboru w Nicei mieściło się w szeroko pojętej ortodoksji Kościoła Powszechnego¹³. Na s. 34 M. Ożóg zauważyła niebezpieczeństwo polegające na posługiwaniu się przy pisaniu pracy nieprecyzyjnymi pojęciami. W rezultacie — prawdopodobnie po zapoznaniu się z literaturą przedmiotu — podała, że polski autorytet w tej dziedzinie prof. Henryk Pietras stoi na stanowisku, iż dla Atanazego z Aleksandrii arianami byli nie tylko przeciwnicy Nicei, ale także i ci, którzy nie zgadzali się z jego działaniami¹⁴. W tej sytuacji autorka powinna wyłożyć, kim dla niej są arianie. Odpowiedź, że są to uczniowie Ariusza, jest zbyt ogólna, gdyż w źródłach i prawodawstwie z epoki mianem tym określa się albo szeroki obóz przeciwników soboru nicejskiego, czyli homejczyków, homojużjan, macedonian, anomejczyków i eunomian, albo — co jest doktrynalnie błędne — samych homejczyków¹⁵. Mówiąc wprost, co należałoby

¹³J. Daniélou, *Od początków do końca trzeciego wieku*, [w:] idem, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, 1: *Od początków do roku 600*, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 172–176; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 110–126, 171–231; H.I. Marrou, *Od prześladowań za Dioklecjana do śmierci Grzegorza Wielkiego (303–604)*, [w:] J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, s. 197–199.

¹⁴H. Pietras, *List Konstantyna do Kościoła Aleksandrii oraz list soborowy do Egipcjan (325) — falsyfikaty nieznanne Atanazemu?*, *VoxP* 52/2, 2008, s. 855–869. Na s. 856 H. Pietras podaje, iż „z tekstu wynika, że biskupi przyjęli do jedności Kościoła zwolenników Ariusza, a nie, że sami nimi byli”. Jak na wydawcę tekstów synodalnych stanowisko H. Pietrasa jest zadziwiające, gdyż zdaje się on nie wiedzieć o konsekwencjach prawnych, jakie były rezultatem przyjmowania do wspólnoty Kościoła osób wyznających heretyckie poglądy. Biskupi tacy sami stawali się heretykami.

¹⁵Na temat problemów doktrynalnych wywołanych wystąpieniem Ariusza zob. np.: H.Ch. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen 1988; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy* 318–381, s. 116–117, 125, 127, 328, 346, 370, 439, 586–588, 598–636; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, s. 171–231; T.A. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, Cambridge 1979, s. 1–543; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 11, s. 46–55, 253–266; D. Spychała, *Cesarze rzymscy a arianizm od Konstantyna Wielkiego do Teodozjusza Wielkiego (312–395)*, Poznań 2007, s. 17–36; M. Wiles, *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*, Oxford 1996, s. 1–47.

zapamiętać, homeizm nie był arianizmem, ale tradycyjną nauką Kościoła, która po sprecyzowaniu w Nicei została przez Kościół odrzucona. Wyznawcą tejże doktryny był cesarz Walens, który w związku z tym nie był arianinem¹⁶. Informacje na temat poglądów religijnych brata Walentyniana I mamy zawarte np. w dziełach Sokratesa Scholastyka, Hermiasza Sozomena czy biskupa Teodoret¹⁷. Nie jest to żadna tajemnica, ale dlatego że w źródłach kościelnych i państwowych z interesującej nas epoki homejczycy są z reguły nazywani arianami, autorka bezrefleksyjnie powtarza taką błędną identyfikację. Nie zawsze jej wykład jest zrozumiały. Przykładowo, na s. 36 M. Ożóg podaje, że „arianizm Gotów był spowodowany przez cesarza Walensa, a nie płynął z ich świadomego wyboru”. Można więc z tego cytatu wyciągnąć dość dziwny wniosek, że niebędący arianinem cesarz — zdaniem autorki — doprowadził do przyjęcia przez Gotów arianizmu, co logicznie jest nonsensem i ma się nijak do wierzeń misjonarza Gotów, Wulfli. Po wyżej przedstawionym stwierdzeniu na temat przyczyn przyjęcia tejże odmiany religii Chrystusa przez interesujących nas barbarzyńców M. Ożóg na s. 38 podaje, że „chrześcijaństwo Gotów przybrało charakter Kościoła narodowego, z własnym językiem liturgicznym, z Biblią we własnym języku i z wyznaniem wiary interpretowanym w sposób nieznany nam do końca. Z tego fragmentu możemy zdziwieni wnosić: po pierwsze, że związek wojowników, nie tylko Germanów, połączonych ze sobą przeświadczeniem o wspólnym pochodzeniu i występujących w nauce pod nazwą plemienia Gotów¹⁸ staje się dla pani Ożóg właściwie narodem, po drugie stoi ona na stanowisku, iż przyjęcie przez rządzące elity jakiejś religii oznacza nawrócenie całego plemienia, co jest ahistorycznym uproszczeniem, i po trzecie nagle nasza autorka nie wie, w co wierzyli tak naprawdę ci barbarzyńcy, o których pisze. Czasami niejednoznaczne podejście autorki do omawianego tematu wynika z jej braków warsztatowych.

Z podstawowych prac na temat arianizmu M. Ożóg korzysta tylko z pracy M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*. Zadziwia brak w jej bibliografii przetłumaczonej na język polski pracy J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*.

¹⁶S. Bralewski, Walens, [w:] J. Prostko-Prostyński, S. Bralewski, M.J. Leszka, M. Kokoszko, *Słownik cesarzy rzymskich*, Poznań 2001, s. 284: uważa, że cesarz ten był arianinem; H.Ch. Brennecke, *Studien*, s. 60, 72: sądzi, że był on homejczykiem, co wydaje się zgodne z przekazami źródłowymi.

¹⁷Soc. IV. 2–3, 6; Soz. VI. 6, 8; Teod. HE, IV. 12.

¹⁸Enn. Paneg. VI. 26: „tunc a te conmonitis longe lateque viribus innumeros diffusa per populos gens una contrahitur”; R. Kasperski, *Teodoryk Wielki i Kasjodor*, s. 153; Ch. Rohr, *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius*, MGH, *Studien und Texte*, 12, Hannover 1995, s. 1–11; H. Wolfram, *Historia Gotów*, s. 30–95.

Na s. 41 i 42, przedstawiając tzw. Testament Wulfili zawarty w liście biskupa Auksencjusza z Durostorum zatytułowanym „De Fide, vita et bitu Ulfilae”, podkreśla, że „credo jest jednoznacznie subordynacjonistyczne, nie jest jednak heretyckie w tym, co odnosi się do Syna Bożego (tłum. I. Lewandowski) oraz „w tym wyznaniu wiary nie ma jednak mowy, by Syn był uważany za stworzenie”. Odnośnie do pierwszego z tych cytatów w drugiej połowie IV wieku określenia jednoznacznie subordynacjonistyczne są bez wątpienia heretyckie, jeżeli chodzi zaś o drugi z fragmentów, to w tymże liście Auksencjusza możemy kilkanaście linijek dalej przeczytać, iż jego mistrz, czyli biskup Wulfila, głosił, że „Ojciec jest stwórcą Stwórcy”, co oznacza głoszenie poglądów zbliżonych do rzeczywistych nauk Ariusza i głoszących je anomejczyków, które niewątpliwie były heretyckie¹⁹. Jako że takie wiadomości znajdują się w tym samym tekście Auksencjusza, wyciąganie wniosków jedynie z testamentu gockiego biskupa bez uwzględnienia dodatkowych informacji wydaje się warsztatowo nieuzasadnione. Niewątpliwie należy wyjątkowo przyznać rację M. Ożóg, że wiara Wulfili, jak wynika z tekstu Auksencjusza w znanej nam formie, to nie poglądy homejskie. Natomiast nie wiadomo skąd zaczerpnęła ona informację, że taka właśnie, jak ją głosił wspomniany biskup, była doktryna wyznawana przez chrześcijańskich Gotów. Sama zauważyła bowiem kwestionowanie przez Wulfilę boskości Ducha Świętego, co logicznie oznaczałoby, że Trójca Św. nie była w jego rozumieniu jedną istotą (substancją) Jednego Boga w trzech Osobach, ale jednym Bogiem i dwoma stworzeniami. Jeszcze raz można podkreślić, że w takim wypadku arianie nie byli chrześcijanami w rozumieniu nauki Kościoła w IV wieku. Trudno powiedzieć, jak Wulfila i Auksencjusz łączyli takie poglądy z podpisaniem postanowień synodów propagujących homeizm, czyli podobieństwo natury Chrystusa do Boga Ojca²⁰. Poglądy te były całkowitym zaprzeczeniem tez stawianych przez Ariusza, choć zachowywały pewne elementy subordynacjonizmu. Tłumacząc stanowisko doktrynalne biskupa Gotów, Richard P.C. Hanson zasugerował, że był on skrajnym homejczykiem, co także niewiele wyjaśnia²¹. Niezależnie od

¹⁹Aux. Ep. De fide, 304; E. Dassmann, Kirchengeschichte II/1, s. 17, 31, 52, 53–56, 71, 113, 120–121, 133, 150, 153, 156, 160, 172, 186, 189; R.P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God, s. 104–106.

²⁰E. Dassmann, Kirchengeschichte II/1, s. 149–150; R.P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God, s. 104–106, 380, 584.

²¹R.P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God, s. 584: „Ulfilas, as we have seen from his creed and other profession, was a drastic Homoian, but no Eunomian”. Tego typu określenia niezbyt dobrze świadczą o logicznym rozumowaniu uczonego anglikańskiego pastora, autora tychże słów.

dogmatycznych etykietek Wulfila potępiał także, zgodnie z przekazem Auksencjusza, homouzjan i homojużjan, czyli nicejczyków i wyznawców podobieństwa we wszystkim Boga Ojca do Boga Syna, czyli zwolenników Bazylego z Ancyry, natomiast nie krytykował doktrynalnie homejczyków²². Jednak w tym ostatnim przypadku byłoby to trudne, gdyż utrzymywał on z biskupami tego odłamu jedność kościelną²³. Ten ostatni fakt powoduje, że tożsamość doktrynalna chrześcijan gockich nawróconych na doktrynę Wulfila budzi dalej wątpliwości. W latach osiemdziesiątych czy dziewięćdziesiątych IV wieku, nie mówiąc już o wiekach V i VI, nie istniały na dłużej Kościoły grupujące w jednej wspólnocie anomejczyków i homejczyków²⁴. Możliwe jest więc istnienie albo Kościoła anomejskiego, albo homejskiego, innego wyjścia nie ma. Ostatecznie mimo wspomnianych zastrzeżeń M. Ożóg nie wiadomo dlaczego uznała Gotów za wyznawców homeizmu. Z kolei na s. 44 autorka dokonała niespodziewanego odkrycia, imputując, że drugi kanon soboru konstantynopolińskiego I z 381 roku, stwierdzający „Co się tyczy kościołów Bożych znajdujących się wśród ludów barbarzyńskich, należy nimi zarządzać zgodnie z obyczajem przyjętym przez naszych ojców” odnosi się do Gotów i to także tych wyznających homeizm²⁵. Jak wynika z objaśnień autorki, nie ma ona pojęcia, że barbarzyńcy to dla Rzymian także poddani królów Persji, Gruzji, Armenii, Etiopii i to dla nich przede wszystkim wydano wspomnianą decyzję soboru, a nie — jak ona sądzi — tylko dla Germanów²⁶. Kościół mający swoją własną doktrynę wiary nie wydawał, o czym pani doktor prawdopodobnie też nie wie, a powinna, żadnych zarządzeń dotyczących funkcjonowania wspólnot wyznających inną naukę (wiarę), a tym bardziej nie wtrącał się do ich struktury terytorialnej czy plemiennej. Sama M. Ożóg tłumaczy na kolejnych stronach pracy, że sobór konstantynopoliński nie został, mówiąc delikatnie, dobrze przyjęty na Zachodzie, jego recepcja na tych obszarach trwała wieki. Trudno się więc spodziewać, że akurat homejczycy czy arianie germańskiego pochodzenia, jak chce autorka, realizowali jego postanowienia. W samym Konstantynopolu na obradach soborowych wśród zebranych trudno było znaleźć kogokolwiek z biskupów zachodnich, jak podaje H. Pietras

²² Aux. Ep. De fide, 304; Epiph. Haer. 73, 16; Hier. Vir. ill. 89; Bazyli z Ancyry, [w:] SWP, s. 86–87; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 788: „Basil of Ancyra speaks of the Spirit as ‘given to the faithful from the Father through the Son’, and as ‘the Holy Spirit whom the divine Scripture calls a Paraclete subsisting from the Father through the Son’”.

²³ R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, s. 584–585, 588–591, 596.

²⁴ Ibidem, s. 584–585, 588–591, 596; T.A. Kopecek, *A History*, s. 416–543.

²⁵ Const. I. (381), can. 2.

²⁶ E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/1*, s. 85–88, 149–150.

i A. Baron, był to właściwie synod biskupów wschodnich²⁷. Tym bardziej wyjaśnienia autorki na ten temat wydają się być absurdalne. Podobny szczyt ignorancji osiągnęła M. Ożóg na tej samej 44 stronie swojej pracy, gdzie informuje o tym, że „kontynuując tę samą politykę, Teodozjusz wydał prawo pronicejskie, jak też już widzieliśmy, ale w roku 386 wydał następujące prawo: Imperatorzy Walentynian, Teodozjusz i Arkadiusz, Augustowie, do Eusigniusza prefekta pretorium. Dajemy pozwolenie zbierania się tym, którzy mają poglądy zgodne z tym, co zostało uchwalone [...] na synodzie w Rimini [w 359], a potwierdzone w Konstantynopolu [w 360], [...] a ci, którzy uważają, że tylko im zostało przyznane prawo zbierania się, niech wiedzą, że jeśli usiłowałiby czynić jakieś zamieszanie [...] jako sprawy zamieszek [...] zapłacą głową”²⁸. Prawo to zostało wydane, jak informuje Kodeks Teodozjański, w Mediolanie w 386 roku, co jednak nie robi na autorce żadnego wrażenia i dalej na kolejnej stronie poszukuje ona przyczyny wydania tego edyktu w inicjatywie Teodozjusza²⁹. Zapomniała widać, co napisała w swojej pierwszej książce, zatytułowanej „Kościół starożytny wobec świątyń oraz posągów bóstw”, w której na s. 105, przyp. 427, 106 i 114 wspomina o panowaniu Walentyniana II nad prowincjami zachodnimi, a szczególnie Italią. Gdyby sięgnęła dalej do jakiegokolwiek historii Rzymu lub prac poświęconych Kościołowi w starożytności, a szczególnie św. Ambrozemu, dowiedziałaby się, że w 386 roku w Mediolanie panował piętnastoletni Walentynian II, a nie Teodozjusz I, i to on samodzielnie wydał przypisywane błędnie Teodozjuszowi prawo³⁰. M. Ożóg widać nie wie, że

²⁷ A. Baron, H. Pietras, DSP, s. 67.

²⁸ CT XVI, 1, 4.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Zob. Ambr. Ep. 25, 2; Aug. Conf. IX, 7; Ruf. HE, II, 15; Theod. HE, V, 13; M. Banaszak, Historia Kościoła Katolickiego, 1: Starożytność, Warszawa 1986, s. 136, 143, 203; K. Bihlmeyer, H. Tüchle, Historia Kościoła, s. 215; H.Ch. Brennecke, Studien, s. 126–127, 216–232; E. Das-smann, Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike, Stuttgart–Berlin–Köln 1999, s. 24–46; G. Haendler, Von Tertullian bis zu Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 3, Berlin 1986, s. 104–106; R.P.C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God, s. 668; T. Gacia, Analiza hymnu „Agnes Beatae Virginis” św. Ambrożego, VoxP 36–37, 2000, s. 259–260; M. Jaczynowska, M. Pawlak, Starożytny Rzym, Warszawa 2008, s. 377–378; B. Kumor, Historia Kościoła, 1: Starożytność chrześcijańska, Lublin 2001, s. 114–115; L. Małunowiczówna, Ambroży, [w:] EK, 1, Lublin 1989, col. 412; PRLE I, s. 488; S. Mazzarino, Storia sociale del voscovo Ambrogio, Roma 1989, Problemi e ricerche di storia antica 4, s. 24–25; M. Sordi, La concezione politica di Ambrogio, [w:] I Cristiani e L’Impero nel IV secolo, Colloquio nel Cristianesimo nel mondo antico. Atti del Convegno (Macerata 17–18 XII 1987), ed. G. Bonamente, A. Nestori, Macerata 1988, s. 151; M. Zelzer,

w okresie współrządów władcy Rzymu, utrzymując zasadę podkreślania jedności Cesarstwa, wydawali prawa mające w tytułaturze odniesienie do wszystkich w danym momencie legalnie panujących, co sugerowało, iż są oni nie tylko jego twórcami, ale i akceptują jego treść. Taka była prawna fikcja, najczęściej cesarz z drugiego krańca Imperium nie miał nic wspólnego z prawodawstwem swego kolegi na urzędzie. W tym wypadku nastoletni Walentynian figurował obok trzyletniego Arkadiusza i czterdziestoletniego Teodozjusza, a i tak prawdopodobnie faktyczną inspiratorką tego edyktu była wdowa po Walentynianie I, znana z sympatii prohomejskich, Justyna³¹. Adresat listu Walentyniana, Flavius Eusignius, jak podaje Raban Haehling von Lanzenauer, był z nominacji tegoż cesarza prefektem pretorium Italii od 23 stycznia 386 roku do 19 maja 387 r.³². Wspomniany prefekt miał doprowadzić na podstawie tych przepisów do odebrania biskupowi Ambrożemu bazyliki w Mediolanie i do zaprowadzenia w tym mieście całkowitej wolności kultu dla homejczyków³³. Jak wiadomo, akcja ta zakończyła się niepowodzeniem, ale jest na tyle znana, że M. Ożóg powinna o niej wiedzieć, a nie przypisywać rolę inicjatora tego działania Teodozjuszowi Wielkiemu³⁴. Problemy z interpretacją tekstu źródłowego ma autorka także na s. 162 i 162 swojej pracy, kiedy przy okazji opisywania stosunku Teoderyka do Żydów analizuje teksty z Kodeksu Teodozjańskiego i do jednej kategorii zalicza trzy edykty cesarskie, z których jednak jeden z 24.12.416 nie dotyczy wbrew sugestii autorki tego samego, co edykty Konstantyna Wielkiego z 18.10.315 i 22.10.335 roku. Właściwie trudno taki przypadek komentować, może chodzi o brak koncentracji, co byłoby w tym wypadku najlepsze dla autorki recenzowanego dzieła, albo o nieumiejętność czytania ze zrozumieniem, co zbyt pochlebne już nie jest.

„Imperator intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est” (Ambrosius, Epistula 75 a, 36), VoxP 34–35, 1999, s. 219–220; D. Spychała, Cesarze rzymscy, s. 128–129; A. Ziolkowski, Historia Rzymu, Poznań 2005, s. 550.

³¹Paul. Vita, 15: „Tamen intra palatium multitudo Arianorum cum Iustina constituta deridebat tantam Dei gratiam, quam Ecclesiae catholicae Dominus Iesus meritis martyrum suorum conferre dignatus est”.

³²R. Haehling von Lanzenauer, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n. Chr.), Bonn 1978, Antiquitas, 3. 4: Abhandlungen zur vor und Frühgeschichte, zur klassischen und provinzial-römischen. Archäologie und zur Geschichte des Altertums, 23, s. 286, 302.

³³R. Haehling von Lanzenauer, Die Religionszugehörigkeit, s. 302–303; S. Mazzarino, Storia, s. 22.

³⁴R. Haehling von Lanzenauer, Die Religionszugehörigkeit, s. 302–303.

Nim przejdę do podsumowania, zajmę się jeszcze dwoma co najmniej kontrowersyjnymi stwierdzeniami autorki, które tym razem są natury merytorycznej. Przedstawiając na s. 61 dojście Teoderyka do władzy, podała ona, że władca Gotów „wyeliminował Odoakra z życia publicznego i zmusił go do ucieczki”. Na kolejnej stronie zauważyła, że zabił on go własnoręcznie w 493 roku, a następnie jego żonę i po pewnym czasie syna. W ten sposób podzieliła jedno wydarzenie, czyli pokonanie Odoakra i jego zabicie w trakcie pojednawczej uczty, na dwa, co nie oddaje faktycznego biegu wypadków, do których doszło w Rawennie³⁵. Następne, co najmniej uproszczenie, jeśli nie błąd, popełniła M. Ożóg, opisując karierę Kasjodora, gdy na stronie 17 stwierdziła, że tenże dostojnik dworu Teoderyka „pracę kancelisty przerywał podróżami, a także wyprawami wojennymi w obronie królestwa gockiego przed Justynianem i jego wodzem Belizariuszem”. W jednym zdaniu nasza autorka popełniła co najmniej dwa błędy: urzędnika pełniącego urząd *magister officiorum* i *praefectus praetorio Italiae* zakwalifikowała do pozycji skryby, a do tego z niewiadomych powodów kazała Kasjodorowi brać udział w walkach z wojskami cesarza³⁶. Na nieszczęście akurat to zdanie jest pozbawione przypisu, co uniemożliwia dyskusję na ten temat z M. Ożóg. Przypis jest umieszczony przy dacie śmierci Kasjodora, choć dyskusyjnej, to niebudzącej jednak aż tylu problemów. W gąszczu błędów i przekłamań ucieka podstawowa myśl autorki, iż polityka religijna Teoderyka miała na celu zachowanie dystansu między papieżem a cesarstwem, czemu sprzyjała schizma akacjańska i rządy cesarzy takich jak Zenon czy Anastazjusz, sprzyjających monofizytyzmowi³⁷. Wraz z dojściem do władzy Justyna oba te ośrodki znalazły oparcie w takiej samej wierze, co spowodowało, że mogły się one porozumieć i wspólnie przystąpić do walki z „ariańskimi heretykami”. W tym momencie należy przyznać, że M. Ożóg niespodziewanie dla recenzenta od strony 83 potrafiła zapanować nad własnym tekstem i jej praca zaczęła wyglądać poprawniej, co nie znaczy, że dobrze. Dalej mamy bowiem takie kwiatki

³⁵ A. Kokowski, Goci. Od Skandzy do Campi Gothorum. (Od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego), Warszawa 2007, s. 293–294; J. Strzelczyk, Goci-Rzeczywistość i Legenda, Warszawa 1984, s. 126–127.

³⁶ R. Browning, Justynian i Teodora, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Warszawa 1996, s. 133; A. Demandt, *Die Spätantike*, s. 370, 372–373; M. Jaczynowska, M. Pawlak, *Starożytny Rzym*, s. 315; M. Lohr, Kasjodor, [w:] SWP, s. 245; S. Longosz, Kasjodor, Flavius Magnus Aurelius, [w:] EK, 8, Lublin 2000, col. 946; A. Kokowski, Goci, s. 302; J. Mantke, Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius, [w:] A. Świderkówna (red.) *Słownik pisarzy antycznych*, Warszawa 1982, s. 126;

³⁷ A. Demandt, *Die Spätantike*, s. 184, 191, 392, 421, 434, 459; S. Koczwara, Wokół sprawy Akacjusza, Lublin 2000, s. 41–213.

jak ten ze s. 152: „Jeśli w tym kontekście chcielibyśmy znaleźć przyczynę przedłużonej podróży Gratusa z Konstantynopola do Rzymu, moglibyśmy pozwolić sobie na taką oto hipotezę: Justyn chciał rozpocząć swoje rządy, zapisując się w historii jak najdosłowniej”. Jako że należy szanować tradycję, recenzent po raz kolejny stwierdza, że niewiele z tego rozumie. Ukazanie wszelkich błędów, uproszczeń czy niedokładności oraz stylistycznych wpadek autorki wymagałoby zapisania kolejnych kilku stron, ale nie zmieniłoby oceny recenzowanej pozycji, w związku z tym poprzestaną na już omówionych przykładach.

Omawiana praca nie jest także wolna od błędów wydawniczych. Podstawowym jej brakiem jest styl autorki, który powinien być tematem wielokrotnych narad z osobą odpowiedzialną za korektę w szacownej oficynie jezuickiej. Po raz kolejny jednak WAM pokazuje, że praca redakcyjna w tym wydawnictwie właściwie nie funkcjonuje. Wydanie książki z taką ilością błędów merytorycznych i stylistycznych potworków rodzi pytanie o sens pracy historyka. Inna sprawa, czy normalnie pracujące wydawnictwo wydałoby dzieło pani Ożóg. Recenzja drugiej monografii tejże autorki, jaką napisałem, pokazuje małą sensowność poświęcania czasu na tworzenie tego typu krytycznych opracowań. Jedynym sensownym rozwiązaniem dla doktora nauk humanistycznych w dziedzinie starożytności M. Ożóg byłoby po przeczytaniu tychże słów przepracowanie wydanej już pozycji albo danie sobie spokoju z nieszczęsną starożytnością i np. zajęcie się historią sztuki, byle z innej epoki. Prawdopodobnie jednak z tą recenzją się nie zapozna albo nie wyciągnie z niej żadnych wniosków i będzie pisała dalej dla chwały nauki polskiej i zakonu jezuitów.