

ks. Jan Żelazny

 <https://orcid.org/0000-0003-3653-0639>
jan.zelazny@upjp2.edu.pl

Dariusz Kasprzak

 <https://orcid.org/0000-0003-0137-3514>
dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Zarys koncepcji świętości i kultu świętych w Kościele okresu patrystycznego

 <https://doi.org/10.15633/ps.29411>

Ks. Jan Witold Żelazny – dr hab., pracownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Dariusz Kasprzak OFMCap – prof. dr hab., pracownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Article history • Received: 4 Jul 2025 • Accepted: 8 Sep 2025 • Published: 31 Dec 2025

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstrakt

Zarys koncepcji świętości i kultu świętych w Kościele okresu patrystycznego

W okresie patrystycznym (wieki I–VIII) świętość w teologii chrześcijańskiej odnosiła się przede wszystkim do Boga, a ludzie stawali się świętymi przez udział w Jego łasce dzięki Chrystusowi i Duchowi Świętemu. Początkowo wszyscy wierni byli nazywani „świętymi” jako członkowie uświęconej wspólnoty. Z czasem (od III do IV wieku) termin ten zaczęto odnosić głównie do wybitnych jednostek, takich jak męczennicy, mnisi, asceci i biskupi. Teologia patrystyczna wyróżniała pięć koncepcji świętości: przebóstwienie, uświęcenie przez Ducha Świętego, uświęcenie przez łaskę, moralna doskonałość oraz świętość jako normatywny wzór życia. Kult świętych rozwijał się stopniowo, a od IV do V wieku przyjął formę oficjalną – święci zostali uznani za orędowników u Boga. Świętość przestała być utożsamiana wyłącznie z męczeństwem, obejmując także cnotliwe życie. Wizerunki świętych zaczęły odzwierciedlać potrzeby i aspiracje wspólnot, a ich kult wzbogaciła hagiografia. Ostatecznie to świętość jako wzór życia uznawana była za podstawę oficjalnego kultu w Kościele.

Keywords: koncepcje świętości, kult świętych, okres patrystyczny

Abstract

An overview of the concepts of holiness and the cult of saints in the Church during the patristic period

During the patristic period (1st–8th centuries), holiness in Christian theology primarily referred to God, and individuals became holy through participation in His grace through Christ and the Holy Spirit. Initially, all the faithful were called “saints” as members of a sanctified community. Over time (from the 3rd to the 4th century), the term began to be applied mainly to prominent individuals, such as martyrs, monks, ascetics, and bishops. Patristic theology distinguished five concepts of holiness: deification (theosis), sanctification through the Holy Spirit, sanctification through grace, moral perfection, and holiness as a normative model of life. The cult of saints developed gradually, and between the 4th and 5th centuries, it took an official form—saints were recognized as intercessors before God. Holiness ceased to be identified solely with martyrdom, encompassing also a virtuous life. Representations of saints began to reflect the needs and aspirations of communities, and their cult was enriched by hagiography. Ultimately, holiness as a model of life was recognized as the foundation for the official cult within the Church.

Słowa kluczowe: concepts of holiness, cult of saints, patristic period

W roku 2014 Arkadiusz Baron wydał w Wydawnictwie WAM w Krakowie dysertację profesorską pt. *Świętość a ideały człowieka* (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych, ss. 424. Dokonał w niej analizy teologicznej pojęcia biblijnej świętości, osadzając ją w szerokim kontekście religijno-filozoficznym starożytnego świata i ukazując ewolucję wspomnianego pojęcia, poczynając od religii mezopotamskich, egipskich, greckich, rzymskich, poglądów judaistycznych, a skończywszy na różnych szkołach filozoficznych. Pozwala to zrozumieć intelektualne tło, w jakim kształtowały się ideały świętości autorów chrześcijańskich pierwszych wieków. Baron wykazał, jak chrześcijański ideał świętości, rozumiany jako efekt inkulturacji Ewangelii, wyrasta z istniejących tradycji, ale je zarazem przekracza. Jeśli w Starym Testamencie świętość zarezerwowana jest przede wszystkim dla Boga – jest Jego istotą i pełnią, to człowiek zostaje wezwany do uczestnictwa w tej świętości. Baron podkreślił, że ludzka świętość nie wynika zatem z moralności, lecz z Bożego wyboru i relacji z Nim. W Nowym Testamencie – według Barona – następuje pogłębienie idei świętości. Jej centrum stanowi Chrystus, który uosabia boską świętość. Świętość staje się dostępna dla każdego człowieka przez relację z Jezusem, naśladowanie Go, miłość do Boga i bliźniego oraz pełnienie woli Bożej. Jezus ukazuje świętość jako styl życia oparty na autentyczności, miłosierdziu i służbie, przekształcając prawo zewnętrzne w wewnętrzne zobowiązanie serca.

Analizując obecne we współczesnej polskiej patrologii prace syntetyczne dotyczące zagadnienia świętości, można dojść do wniosku, że są one opracowywane w dwóch zasadniczych perspektywach, wspomnianej filozoficzno-religioznawczej oraz tej lingwistyczno-kulturowej (np. Dariusz Kasprzak¹, Wojciech Prus², Marcin Wysocki³).

Ujęcie filozoficzno-religioznawcze wskazuje, że w Starym Testamencie pełnia świętości przysługuje tylko Bogu, który jako źródło świętości

1 Por. D. Kasprzak, *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I–VIII w.)*, „Itinera Spiritualia” 3 (2010), s. 45–49.

2 Por. W. Prus, *Spór o „Ecclesia sancta” w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych III i IV wieku*, praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny, Poznań 2014.

3 Por. M. Wysocki, *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym. Zarys problematyki*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 421–448.

powołuje człowieka do relacji z sobą. Świętość człowieka przejawia się w przestrzeganiu Prawa Bożego i rytualnej czystości. W nurtach prorockich i mądrościowych podkreślana jest moralna świętość, oparta na nawróceniu, sprawiedliwości i posłuszeństwie Bogu. W Nowym Testamencie świętość nabiera głębszego znaczenia – objawia się w osobie Jezusa Chrystusa, który przez wcielenie staje się źródłem świętości. Jego życie i nauka wyznaczają nowy ideał człowieka. Świętość związana jest z nawróceniem, miłością do Boga i bliźniego, pokorą oraz pełnieniem woli Bożej. W teologii patrystycznej Baron postrzega świętość jako ideał moralny, realizowany przez zachowanie przykazań i naśladowanie Chrystusa.

W ujęciu lingwistyczno-kulturowym wskazuje się, że już na poziomie semantycznym hebrajskie, ale też greckie czy łacińskie pojęcia świętości, oznaczają nie tylko „oddzielenie”, ale przede wszystkim „przynależność” i „relację” z Bogiem. Świętość wyraża bliskość Boga z człowiekiem i opiera się na wzajemnym przymierzu, nie zaś na samym wypełnianiu rytuałów. Czystość rytualna i przykazania stanowią środki, a nie cel sam w sobie. Ujęcie lingwistyczno-kulturowe akcentuje relacyjny i duchowy charakter świętości, przeciwstawiając się jej etycznemu idealizmowi, zwraca uwagę na językowe i kulturowe (w tym historyczne) uwarunkowania biblijnego i teologicznego rozumienia świętości. Niewątpliwie obie perspektywy uzupełniają się, ukazując świętość jako wielowymiarowy fenomen. Natomiast paradoksalnie nie zestawia się rozmaitych ujęć koncepcji świętości w okresie patrystycznym z początkami kultu świętych w Kościele tamtej epoki, a istniejące opracowania naukowe ukazują najczęściej prawnohistoryczny aspekt zagadnienia kultu świętych⁴.

4 Por. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w.*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 9 (1966) nr 3–4, s. 225–254; E. Piacentini, *Il martirio nelle causae dei santi. Concetto teologico-giuridico. Morte psicologica e martirio blanco. Procedura antica a moderna. Riforma paolina. Fermenti per ulteriori aggiornamenti*, Roma 1979; H. Misztal, „*Causae historicae*” w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym, Lublin 1981; G. Dalla Torre, *Santità e diritto. Sondaggi della storia del diritto canonico*, Torino 1999; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003; S. Ryłko, *Historia praktyki kanonizacji i beatyfikacji kultu świętych i błogosławionych*, w: *Postępowanie kanonizacyjne*, t. 1: *Świętość kanonizowana*, red. S. T. Prażkiewicz, Kraków 2008, s. 63–71; A. Lis, *Prawo kanonizacyjne w rozwoju historycznym*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 31 (2015) nr 2, s. 37–51.

Dlatego w niniejszym artykule, posługując się metodologią patrystyczną, pragniemy syntetycznie ukazać kształtowanie się koncepcji świętości w Biblii i w epoce patrystycznej (1), by następnie przejść do omówienia kształtowania się kultu świętych w pierwszych ośmiu wiekach Kościoła (2) oraz wniosków końcowych.

1. Rozwój biblijnej idei świętości w okresie patrystycznym

W klasycznym rozumieniu świętości w religii Izraela, przedstawionym w Starym Testamencie (Wj 3; 19–20; 2 Sm 6, 6–8; Rdz 2, 3) pierwsza koncepcja świętości jest związana z hebrajskim pojęciem *קדוּשָׁה* (*kâdôsz*), którego podstawowe znaczenie etymologiczne odnosi się do fundamentalnej cechy tajemniczej doskonałości Boga. W konsekwencji wszystko, co jest związane z Bogiem, jest „uświęćcane”⁵. Druga klasyczna etymologia *kâdôsz* sugeruje „oddzielenie” lub „zerwanie”, co odnosi się do Bożej niedostępności i transcendencji, wzbudzając strach przed Bogiem (Wj 33, 18–23; Oz 11, 9; Iz 6, 1–5). U ludzi i rzeczy termin ten oznacza wszystko, co jest oddzielone od świeckiego i związane z *sacrum*. Oznacza to rytualną czystość, wyraźnie odseparowaną od codzienności i poświęconą Boskim aspektom⁶. Trzecią – nowatorską koncepcję świętości w Starym Testamencie wypracowała współczesna lingwistyka komparatystyczna i badania kulturowe, według tego ujęcia wyrazy związane z rdzeniem *kâdôsz* odnoszą się w Starym Testamencie nie tyle do pojęcia „oddzielenia”, ile do „przynależności” i „relacji”. Formuła *kâdôsz* wskazuje na Boga, który zasługuje na to, aby się do Niego zbliżyć, posiadać z Nim relację, i oddawać mu ludzi, miejsca i przedmioty, które On następnie uświęca⁷.

Podobny proces, jak ten dotyczący ewolucji znaczenia hebrajskiego *kâdôsz*, miał miejsce w kształtowaniu się chrześcijańskiego pojęcia „święty”, związanego z greckim terminem *ἅγιος* oraz łacińskim *sanctus*.

5 Por. H. P. Müller, *קדוּשָׁה*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, Hrsg. E. Jenni, C. Westermann, München–Zürich 1994, s. 589–609.

6 Por. M. Gilbert, *Le sacré dans l'Ancien Testament*, w: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, vol. 1: *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*, éd. J. Ries, Louvain-la-Neuve 1978, s. 205–289.

7 Por. W. Kornfeld, H. Ringgren, *qđš/holy*, w: *Theological dictionary of the Old Testament*, vol. 12, ed. G. J. Botterweck, Grand Rapids 2003, s. 521–545.

Terminy te odnoszone do Boga, posiadały znaczenie „boski”, „będący Bogiem”. Natomiast gdy odnosiły się do człowieka, nabierały znaczenia „przynależący do Boga”, „pozostający w relacji z Bogiem”. Nowy Testament wywodzi koncepcję świętości ze Starego Testamentu, lecz zawiera także istotne różnice⁸. „Świętym” jest Bóg Ojciec, choć rzadko określany bywa tym tytułem; Chrystus, jako „Święty Boży”, oraz Duch Święty. Duch jest postrzegany jako moc uświęcająca, manifestująca się podczas Pięćdziesiątnicy i w sakramentach takich jak chrzest i Eucharystia. Przez te misteria wierzący doświadczają duchowej odnowy i stają się świętymi. W Nowym Testamencie zgodnie z przesłaniem Jezusa następuje przejście od legalistycznych struktur starotestamentalnych do osobistego dążenia do doskonałości i miłosierdzia. „Lud święty” to w Nowym Testamencie – Kościół Chrystusa, wolny od ograniczeń narodowych, zjednoczony przez ofiarę Chrystusa i Ducha Uświęcenia. Poprzez uświęcenie przez Ducha Świętego, chrześcijanie stają się „świątyniami Ducha Świętego” oraz „świątyniami Boga” (1 Kor 6, 11. 20; 3, 16). Utrzymują oni autentyczną wspólnotę z Bogiem (2 Kor 13, 13) i są uznawani za przybrane dzieci Boże, gdyż Duch Święty ich ożywia (Rz 8, 14–17; Ef 3, 6; Ga 3, 28). Świętość chrześcijan wynika z ich wybrania przez Boga (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 2). Dlatego powinni żyć zgodnie ze świętością Boga (2 Kor 1, 12; 1 Kor 6, 9; Ef 4, 30–5, 1; Tt 3, 4–7; Rz 6, 19). Nowotestamentalne uświęcenie chrześcijan odnosi się do relacji z Duchem Świętym, co jest widoczne w pierwszym określeniu chrześcijan jako „świętych” (Dz 9, 13. 31–41, 1 Kor 16, 1; Ef 3, 5; Rz 16, 2; 2 Kor 1, 1. 13, 12)⁹.

Zbawcza ofiara Chrystusa obdarza chrześcijan rzeczywistą świętością, uświęcając wiernych w prawdzie (J 17, 19). Dzieje się to poprzez wiarę, chrzest oraz namaszczenie, które pochodzi od Jedyne go Świętego – Boga (1 Kor 1, 30; Ef 5, 26; 1 J 2, 20). Chrześcijanie są świętymi nie z natury, lecz dzięki bożemu wezwaniu do takiego stanu. Nowym

8 Por. E. Zocca, *Dai „santi” al „Santo”: un percorso storico linguistico intorno all’idea di santità* (Africa Romana secoli II–V), Roma 2003 (Verba Seniorum, 13).

9 Por. J. Czerski, *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 14 (1967) z. 1, s. 65–80.

elementem chrześcijańskim, porównywalnym ze starotestamentalną czystością rytualną, jest czystość moralna chrześcijan¹⁰.

W teologii patrystycznej wypracowanej od I do VIII wieku można wyróżnić pięć zasadniczych koncepcji świętości i uświęcenia człowieka: przeobstwienie, uświęcenie w Duchu Świętym, uświęcenie poprzez łaskę, dążenie do doskonałości moralnej oraz świętość rozumianą jako normatywny model życia proponowany przez Kościół¹¹.

Koncepcja świętości jako przeobstwienia, rozwijana w refleksji ojców Kościoła, osadzona była głęboko w misterium wcielenia i odkupienia. Choć elementy hellenistycznej filozofii oraz greckiej tradycji misteryjnej dostarczyły języka i kategorii wyrazu, zasadnicze fundamenty tej doktryny opierały się na objawieniu chrześcijańskim, szczególnie na chrystologii oraz antropologii biblijnej. Kluczowe znaczenie miała biblijna idea człowieka jako obrazu Boga (por. Rdz 1, 26–27; Mdr 9, 6; Ps 82[81], 6) oraz sakramentalne rozumienie chrztu i Eucharystii jako misteriiów trynitarnych (por. Mt 28, 19), które wprowadzają człowieka w ontologiczną relację z Trójcą Świętą. Przeobstwienie ujmowane jest jako dynamiczny proces partycypacji człowieka w Boskiej naturze (por. 2 P 1, 4), inicjowany i podtrzymywany przez łaskę, mający charakter zarówno etyczny (realizowany w życiu doczesnym), jak i eschatologiczny – w pełni urzeczywistniający się po śmierci, w zmartwychwstaniu i ostatecznym zjednoczeniu z Bogiem¹².

Koncepcja świętości jako rezultatu uświęcenia człowieka przez Ducha Świętego stanowi istotny temat Nowego Testamentu, szczególnie w pismach św. Pawła. Duch Święty prowadzi wierzącego od momentu chrztu, poprzez wewnętrzną przemianę, ku duchowej wolności i dojrzałości (por. 1 Kor 12, 13; 2 Kor 1, 21–22; Ef 1, 14; Ga 5, 25; Rz 8). Orygenes jako pierwszy usystematyzował tę ideę, przedstawiając świętość jako efekt działania Ducha w człowieku. Ireneusz z Lyonu widział ją w charyzmatach obecnych w Kościele, Hipolit Rzymski – w świadectwie męczenników, a Metody z Olimpu – w życiu ascetycznym. W efekcie

¹⁰ Por. A. Jankowski, Biblijne pojęcie świętości człowieka, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) nr 2, s. 109–118.

¹¹ Por. D. Kasprzak, Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I–VIII wiek), s. 49–69.

¹² Por. A. Eckmann, Przeobstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich, Lublin 2003, s. 225–236.

wykształciła się tradycja teologiczna, która utożsamiała obecność Ducha Świętego głównie z osobami prowadzącymi życie ascetyczne, a nie z całą wspólnotą wierzących¹³.

Koncepcja świętości jako uświęcanie człowieka w łasce. Greccy i wschodni ojcowie Kościoła rozwijali biblijną koncepcję łaski jako trynitarnego działania Boga, który podtrzymuje świat i zbawia człowieka. Łaska była dla nich równoznaczna z działaniem Ducha Świętego i obejmowała całe wydarzenie zbawcze. Realizuje się ona w Kościele poprzez chrzest, odpuszczenie grzechów i charyzmaty, a wierzący współpracuje z nią w różnorodnych formach. W tradycji zachodniej, zwłaszcza u Tertuliana, Cypriana z Kartaginy i Augustyna z Hippony, łaska ujmowana była w ramach prawnych i moralnych. Augustyn sformułował kluczowy paradygmat: łaska Boża i wolność człowieka pozostają w napięciu, gdzie wzrost jednej oznacza ograniczenie drugiej. Według niego to Bóg jest głównym sprawcą działania zbawczego, a rola człowieka sprowadza się do proszenia o łaskę, by móc wypełnić Boże przykazania¹⁴.

Koncepcja świętości jako doskonałości. Stary Testament ukazuje człowieka jako stworzonego na obraz Boga (Rdz 1, 26–27), istotę obdarzoną wyjątkową godnością (Ps 8; Syr 17, 1–24), której celem jest płodność, zaludnienie ziemi i jej podporządkowanie (Rdz 1, 28–29). Nowy Testament kontynuuje motyw sprawiedliwego, wiernego normom religijnym i moralnym. Metody z Olimpu utożsamiał dziewictwo z doskonałością chrześcijańską, a autor biografii Pachomiusza – życie cenobickie. Od przełomu III i IV wieku idea doskonałości została w Kościele związana z życiem monastycznym i ascezą. Augustyn wprowadził nawet hierarchię stanów dla świętości, w kolejności zstępującej: dziewictwo,

13 Por. J. Guillet, *Esprit Saint*. I. Dans L'Écriture, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 4, publié sous la direction M. Viller, F. Cavallera, J. Guibert, Paris 1961, s. 1246–1257; J. Gribomont, *Esprit Saint chez les Pères*. 2: *L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères*. A. Pères grecs, w: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, s. 1268–1269.

14 Por. Y. Spiteris, *Salvezza e grazia come divinizzazione nella tradizione d'Oriente e Occidente*, w: *La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*. Atti del VII Simposio intercrisiano, Reggio Calabria, 2–4 settembre 2001, a cura di P. Zilio, L. Borgese, Venezia–Mestre 2008, s. 21–37.

wdowieństwo, małżeństwo, która następnie została przyjęta przez teologię średniowiecznego Zachodu¹⁵.

Koncepcja świętość rozumianej jako normatywny model życia proponowany przez Kościół. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa wszyscy ochrzczeni byli uznawani za świętych. Z czasem pojęcie świętości zaczęło dotyczyć wybranych jednostek, ogłaszanych oficjalnie przez Kościół. Proces ten, trwający od III do V wieku, przebiegał w kilku etapach: wzrost liczby i różnorodność wspólnot; utrata tożsamości męczeńskiej po 313 roku; pogłębianie się dystansu między duchowieństwem a świeckimi; potrzeba nowych pośredników wobec rosnącego kultu boskości Chrystusa; rozwój eschatologii ukierunkowujący pobożność na świętych jako orędowników. Od III wieku rozwijał się kult męczenników, który w IV wieku rozszerzył się na biskupów, ascetów i mnichów. Od IV wieku święci byli ogłaszani oficjalnie, reprezentując wspólnoty i promowane przez nie ideały. Świętość zaczęła ujmować w kategoriach kanonicznych i kościelnych. Na Zachodzie świętość utożsamiano z doskonałością moralną, wyrażaną przez konkretne wzorce: męczenników, biskupów, ascetów i mnichów. W V wieku pojawił się zwyczaj poprzedzania imion świętych przymiotnikiem „święty”. We wschodnim chrześcijaństwie świętość rozumiano ontologicznie, jako przejaw obecności Ducha Świętego w osobie. Kościoły bizantyjski i rosyjski również rozwinęły klasyfikację świętych według określonych modeli duchowości¹⁶.

We wczesnym chrześcijaństwie nie wykształcono zatem jednolitego modelu świętości wierzącego. W Kościele Zachodnim próby ujednolicenia pojawiły się dopiero w teologii scholastycznej i średniowiecznej teologii kanonizacyjnej. W tradycji patrystycznej do VIII wieku świętość w pełnym znaczeniu przysługiwała wyłącznie Bogu. Każda koncepcja świętości była relacyjna – wyrażała udział człowieka w boskości: zbawieniu, odkupieniu, usynowieniu. Świętość odczytywano jako relację

15 Por. J. Gribomont, *Perfezione*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, a cura di G. Rocca, vol. 6, Paris 1980, s. 1439–1440.

16 Por. C. Leonardi, *Dalla „monastica” alla santità „politica”*, „*Concilium*” 15 (1979) n. 9, s. 85–97; M. Van Uytenghe, *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, w: *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di Studi dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, a cura di G. Luongo, Roma 1998, s. 17–47; E. Zocca, *Santo e santità*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, a cura di A. Di Berardino, vol. 3, Roma 2008, s. 4697–4699.

miłości Boga i człowieka, odpowiadającego miłością bliźniego. Uświęcenie było rozumiane jako efekt działania Boga i współpracy człowieka. Bóg stworzył człowieka wolnym, a Chrystus przez odkupienie przywrócił tę wolność jako drogę do Boga. Uświęcenie to także stopniowe upodobnianie się do obrazu Bożego obecnego w każdym człowieku – wątek obecny u ojców greckich i łacińskich. Łaska Boża była postrzegana jako trynitarnie działanie Boga: na Wschodzie – jako działanie Boga, na Zachodzie – jako współdziałanie człowieka. Łaska prowadzi do usynowienia, budując osobistą więź z Bogiem przez działanie Syna i Ducha. Z perspektywy ludzkiej uświęcenie to proces: początek, rozwój, doskonałość.

2. Kult świętych w Kościele

Na początku istnienia wspólnot chrześcijańskich nie było kanonizacji w dzisiejszym rozumieniu, choć istniał kult świętych, który kształtował się w zależności od kontekstu religijno-kulturowego. Wspólnoty chrześcijańskie funkcjonowały w środowisku zarówno semickim, jak i tym grecko-rzymskim. Oprócz biblijno-teologicznej tradycji na chrześcijański kult świętych wpłynęły pośrednio także grecko-rzymskie tradycje: apoteozy, rozumianej jako ubóstwienie wybitnych jednostek¹⁷, kultu cnót¹⁸ i kultu herosów¹⁹.

17 Por. S. Skowronek, *O początkach kultu jednostki w świecie greckim*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny – Prace Historyczne” 158 (1993) nr 16, s. 7–25; A. Wypustek, *Apoteoza władców a grecka poezja nagrobna epoki hellenistycznej i grecko-rzymskiej*, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mrozewicz, K. Balbuza, Poznań–Gniezno 2011, s. 271–285 (*Studia Europaea Gnesnensia* – seria monografie, t. 4); D. Spychała, *Chrześcijaństwo a „kult cesarza” za panowania Konstantyna Wielkiego i jego synów w latach 306–361*, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, s. 469–487.

18 Por. J. R. Fears, *The cult of virtues and Roman Imperial ideology*, w: *Teilband Religion (Hedentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt, Bd. 17/2*, Hrsg. W. Haase, Berlin–Boston 1981, s. 827–949.

19 Por. A. D. Nock, *The cult of heroes*, „Harvard Theological Review” 37 (1944) no. 2, s. 141–174; C. P. Jones, *New heroes in antiquity: From Achilles to Antinoos*, Cambridge (MA) – London 2010 (*Revealing Antiquity*, 18); D. J. Lunt, *Athletes, heroes, and the quest for immortality in ancient Greece*, dissertation, The Pennsylvania State University, Pennsylvania 2010; J. N. Bremmer, *From heroes to saints and from martyrological to hagiographical discourse*, w: *Sakralität und Hedentum*, Hrsg. F. Heinzer, J. Leonhard, R. von den Hoff, Würzburg 2015, s. 35–66 (*Helden, Heroisierungen, Heroismen*, 6).

Kult męczenników. Pierwszym przejawem chrześcijańskiego kultu jednostek było oddawanie czci męczennikom, widoczne już w okresie formowania się wspólnoty wierzących w zmartwychwstałego Chrystusa. Osoby określane mianem świadków (gr. *μάρτυρες*) były tymi spośród wiernych, którzy ponieśli śmierć za wyznawaną wiarę i przynależność do Chrystusa. Najwcześniejszy opis takiego wydarzenia znajduje się Dz 7, 54–60, przekazujących opis śmierci Szczepana – pierwszego chrześcijańskiego męczennika. Jego ciało, jako świadka wiary, zostało otoczone czcią przez ówczesną wspólnotę wierzących. Pochowanie ciała męczennika przez pobożnych ludzi było pierwszą formą jego czci i odróżniało go od innych zmarłych. To wspólnota Kościoła, a nie rodzina, dbała o jego pamięć²⁰.

Za najstarszą potwierdzoną formę kościelnego zainicjowania nowego kultu uznaje się powiadomienie o męczeńskiej śmierci przez wspólnotę wiernych. Wskazują na to pierwsze pisma, które stanowią źródła informacji o ówczesnej praktyce Kościoła. Spośród nich najstarszym pozabiblijnym świadectwem jest *Martyrium Polycarpi*, list skierowany do jednej ze wspólnot chrześcijańskich, w którym opisana została męczeńska śmierć Polikarpa, biskupa Smyrny, który zginął 23 lutego 155 roku. Znaczenie pozostawionego po tym wydarzeniu tekstu podkreśla się nie tylko ze względu na opis męczeńskiej śmierci, lecz również za to, co miało miejsce po niej. Z tekstu bowiem można odtworzyć sposób postępowania wspólnoty zarówno w czasie ówczesnych prześladowań, jak i w późniejszych wiekach. Do cech charakterystycznych należały: pochówek dokonany przez wspólnotę Kościoła, miejsce pochowania męczennika stawało się miejscem szczególnego kultu, celebracja pogrzebowa odbywała się w atmosferze radości, liturgii pogrzebowej przewodniczył biskup lokalnej gminy, dzień śmierci stawał się dniem narodzin dla nieba, w którym wspólnota zbierała się każdego roku, by celebrować wspomnienie męczennika. Celem tego dnia było upamiętnienie odwagi i wytrwałości w prześladowaniu oraz dodanie odwagi

²⁰ A. Amore, *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, „*Antonianum*” 52 (1977) nr 1, s. 39.

w czasie prześladowań; wysyłano również i kopiowano listy, aby wieść o wydarzeniu dotarła do odległych wspólnot chrześcijańskich²¹.

Innym kluczowym źródłem z tego okresu jest list św. Cypriana z Kartaginy, skierowany do podległego mu duchowieństwa w kontekście prześladowań za czasów cesarza Decjusza, które miały miejsce w latach 250–251. W tym czasie kult męczenników był już stałą praktyką Kościoła a zjawisko spontanicznego oddawania czci męczennikom bezpośrednio po ich śmierci było powszechnym elementem kultu religijnego. Jako biskup, Cyprian zachęcał lokalne wspólnoty kościelne do zapisywania daty śmierci męczenników, aby móc ich później wspominać podczas nabożeństw, a także składać ofiarę w rocznicę śmierci w trakcie sprawowania Eucharystii.

Hippolyte Delehaye²², Stephan Kuttner²³ i Eric Waldram Kemp²⁴ odrzucili hipotezę o istnieniu w III czy IV wieku dochodzenia procesowego przeprowadzanego przez biskupa, mającego potwierdzić świętość kandydata poprzez wieńczące proces uznanie (*vindicato*) lub nie (*non vindicato*). Natomiast Antoni Stankiewicz dopuszczał istnienie możliwej formy procesu typu *vindicatio* / *non vindicatio* w Kościele afrykańskim w IV wieku, który musiał weryfikować akty ogłaszania świętych przez donatystów²⁵. Hippolyte Delehaye i Agostino Amore wskazują, że kanonizacja w okresie prześladowań polegała na umieszczaniu imion i dat śmierci męczenników w dyptykach liturgicznych oraz kalendarzach przez wspólnoty z biskupem. Kościoły dowiadywały się o męczeństwie z listów autoryzowanych przez lokalnego biskupa. Wspomnienie świętego i wpisanie jego imienia do kalendarium i kanonu stanowiło pełnoprawną kanonizację. Kryterium świętości była pewność co do męczeństwa, przelanie krwi za Chrystusa, ogólnie znany fakt popierany głosem

21 Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, w: *Le cause dei santi: sussidio per lo studium*, a cura di V. Criscuolo, D. Ols, R. J. Sarno, Città del Vaticano 2018, s. 168–169.

22 Por. H. Delahaye, *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, s. 169.

23 Por. S. Kuttner, *La réserve papale du droit de canonisation*, „Revue Historique de Droit Français et Étranger” 17 (1938), s. 173.

24 Por. E. W. Kemp, *Canonization and authority in the Western Church*, London 1948, s. 8.

25 Por. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji*, s. 230–231.

ludu (*vox populi*), oficjalnie potwierdzony przez obecność biskupa na celebracji liturgicznej²⁶.

Czasy wyznawców. Na początku IV wieku, po edyktie mediolańskim (313), chrześcijaństwo na terenie *Imperium Romanum* zostało ogłoszone *religio licita*. Dało to zagwarantowaną prawem rzymskim możliwość odzyskania przez Kościół miejsc kultu i swobodnego praktykowanie wiary. Groby męczenników stały się celami pielgrzymek, a wokół nich budowano martyria, kościoły i bazyliki. Kult męczenników obchodzono uroczystości (*dies natalis*), czytając *acta martyrum*, *passiones* i *miracula*. Zaczęto też czcić relikwie, przenosząc je do innych regionów. Pokój i przywileje doprowadziły do powstania nowej grupy świętych – wyznawców (*confessores*), których świętość opierała się nie na męczeństwie krwi, lecz na wiernym, codziennym życiu według Ewangelii. Termin *confessor* (wyznawca) w pierwotnym znaczeniu odnosił się do osób, które doświadczyły cierpienia i prześladowań ze względu na wiarę chrześcijańską, lecz nie poniosły śmierci męczeńskiej. W pismach ojców Kościoła wyznawcy byli często stawiani na równi z męczennikami, zarówno pod względem zasług duchowych, jak i w kontekście czci oddawanej im przez wspólnoty wiernych²⁷. Termin *sanctus* pierwotnie odnosił się do męczenników oraz biskupów. Z biegiem czasu jego zakres został rozszerzony na osoby, których kult publiczny został oficjalnie zatwierdzony przez Kościół. Z kolei określenia *beatus* oraz *beatissimus* stosowano w odniesieniu do męczenników oraz innych chrześcijan, którzy byli otaczani czcią ze względu na prowadzenie życia uznawanego za wzorcowe pod względem moralnym i duchowym²⁸.

Pierwsze przejawy kanonizowanej świętości odnajdujemy u Orygenes, który w *Zachęcie do męczeństwa* podkreślał wartość tzw. „białego męczeństwa” – życia radykalnie ascetycznego. W literaturze patrystycznej często zrównywano takie życie z męczeństwem. Metody z Olimpu uznawał dziewictwo dla Boga za formę męczeństwa, Atanazy z Aleksandrii ukazał życie Antoniego Pustelnika jako duchowe męczeństwo, Jan Chryzostom podkreślał wartość cierpienia z miłości do Boga,

26 Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 170.

27 Por. A. Amore, *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, s. 41–42; V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 172–173.

28 Por. J. Gaudemet, *L'Église dans L'Empire Romain*, Paris 1958, s. 693.

a Augustyn z Hippony widział wyraz świętości w radośnie przeżywanej chorobie. Tego typu postawy przyczyniły się do powstawania spisów wyznawców – biskupów, mnichów, dziewic i ascetów – oddających życie radykalnej służbie Bogu. Dokumenty te, jak *depositio episcoporum*, z czasem przybrały formy hagiograficzne (*vitae*, *biographiae*), idealizując postacie i podkreślając cudowność jako dowód świętości. W przeciwieństwie do męczenników, których kanonizacja opierała się na fakcie śmierci za wiarę, w przypadku wyznawców konieczne było szczegółowe badanie ich życia jako świadectwa radykalnego naśladowania Chrystusa. Wydaje się, że w IV wieku motyw religijnej czci wyznawców był zbliżony do tego, jaki towarzyszył wcześniej kultowi męczenników²⁹.

Kościelne świadectwo świętości wyznawców obejmowało zarówno ocenę chrześcijańskiej nadzwyczajności działalności duszpasterskiej biskupów, jak i ascetycznego życia mnichów, co budziło szacunek i uznanie współczesnych. Analiza praktyk zatwierdzania kultu wyznawców ukazuje, że już za życia cieszyli się oni kościelną renomą świętości, co przejawiało się w pielgrzymkach, prośbach o modlitwę i błogosławieństwo, a niekiedy także w budowie miejsc przeznaczonych na przyszły pochówek. Relikwie owych świątobliwych biskupów i ascetów stawały się przedmiotem kultu, co wymagało ich ochrony. Powszechny podziw dla cnót i cudów – zarówno za życia, jak i po śmierci – stanowił wyraz oddolnego dążenia wiernych do kanonizacji. Formalne uznanie świętości wymagało jednak aprobaty duchowieństwa, szczególnie lokalnego biskupa, który potwierdzał kult swoją obecnością i autorytetem. Kluczowym elementem takiego kościelnego uznania świętości danej osoby było publiczne oddanie czci zmarłemu przez biskupa i wspólnotę wiernych. W miarę upływu czasu hierarchowie Kościoła coraz bardziej angażowali się w ten proces, co od VI do początku XIII wieku przybrało formę tzw. kanonizacji biskupiej – praktyki uznawania świętości na poziomie lokalnym z inicjatywy biskupa³⁰.

²⁹ Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 174–177.

³⁰ Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 177–182; zob. także: W. Mruk, *Homo sanctus. Wzorce świętych w Europie łacińskiej w średniowieczu*, Warszawa 2018; J. Seehusen, *Schützende Heilige des lateinischen Westens (370–600 n. Chr.)*, Stuttgart 2021 (*Beiträge zur Hagiographie*, 24).

Kanonizacje biskupie. Kult świętych rozwijał się w ramach wspólnoty Kościoła, inicjowany przez trzy współistniejące głosy: Boga, hierarchię kościelną i lud. Z czasem dominującą rolę w procesie kanonizacji przejęła hierarchia kościelna – początkowo biskupi lokalni, a od późniejszego okresu biskup Rzymu. Od VI do X wieku chrześcijaństwo, rozprzestrzeniając się poza granice Cesarstwa Rzymskiego, przyjmowało nowe formy wyrazu świętości. Świętymi uznawano biskupów gorliwie pełniących posługę duszpasterską, mnichów prowadzących misje, a także władców nawracających swoich poddanych. Miejsca pielgrzymkowe stawały się ważnymi ośrodkami kultu, a świętość była utożsamiana z heroicznym życiem i cudami. Biskupi pełnili rolę weryfikatorów autentyczności lokalnych kultów, a ich udział w procesach kanonizacyjnych stopniowo się formalizował. Kanonizacje biskupie wiązały się z praktykami *elevatio corporis* (ekshumacji i przeniesienia relikwii do bardziej godnego miejsca) oraz *translatio corporis* (umieszczenia relikwii w obrębie ołtarza). Obie praktyki podkreślały szczególny status zmarłego i nadawały miejscu kultu jego imię. Zjawiska te były powszechne w kontekście czci oddawanej męczennikom. W połowie IV wieku pojawiło się zjawisko *inventio*, czyli odnalezienie relikwii męczenników, po którym następowały ekshumacja i translokacja. Była to praktyka obecna zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim. Papież Damazy I (366–384) dokumentował te wydarzenia w formie epigramatów nagrobnych, gloryfikujących odnalezienie szczątków świętych³¹.

W okresie sprawowania urzędu biskupa przez Ambrożego, w 386 roku dokonano w Mediolanie odkrycia relikwii męczenników Protazego i Gerwazego, które zostały uroczystie translokowane do bazyliki w Mediolanie. Analogiczna praktyka miała miejsce na Wschodzie, gdzie za panowania cesarza Teodozjusza odnaleziono relikwie męczennika Szczepana. Tego typu działania były zatwierdzane przez biskupów – bezpośrednio lub pośrednio – w celu uniknięcia nadużyć. W granicach swojej diecezji biskup posiadał kompetencje do rozstrzygania autentyczności męczeństwa oraz wartości życia i cudów danej osoby.

³¹ Por. L. Hertling, *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, „Gregorianum” 16 (1935), s. 170–173; J. L. Gutiérrez, *Le cause di beatificazione e di canonizzazione*, w: *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali*. XXV Incontro di studio, Villa S. Giuseppe, Torino, 29 giugno–3 luglio 1998, Milano 1999, s. 269–271 (Quaderni della Mendola, 7).

Wyjątkiem pozostawał Kościół afrykański, w którym takie decyzje należały do prymasa Kartaginy. W odpowiedzi na wzrastającą liczbę ołtarzy dedykowanych męczennikom, sobór w Kartaginie (398/401) nakazał ich likwidację w przypadkach, gdy brakowało relikwii. Odpowiedzialność za realizację tego postanowienia spoczywała na biskupach lokalnych³².

Punktem zwrotnym w ewolucji procedur kanonizacyjnych był dekret synodu frankfurckiego (794), który zabronił oddawania czci osobom niezatwierdzonym na podstawie pisemnych świadectw (*vitae, passionis*). Od tej chwili kanonizacja nie mogła już opierać się wyłącznie na opinii biskupa lub głosie ludu, lecz wymagała oparcia o zebrane i udokumentowane dowody. Praktyka ta zapoczątkowała tworzenie specjalistycznych biografii na potrzeby przyszłych procesów kanonizacyjnych. Synod określił również, że samo przeprowadzenie *elevatio* lub *translatio* nie wystarczało do uznania świętości, ponieważ działania te mogły być inspirowane interesem książąt, mnichów czy wiernych. Dlatego wprowadzono wymóg wystawienia dekretu kanonizacyjnego (*per decretum*), publikowanego po konsultacji z lokalnym klerem. Od VIII wieku kanonizacja biskupia została związana z obowiązkiem wydania takiego dokumentu, po uprzednim zbadaniu życia i cudów kandydata³³.

Postanowienia synodu frankfurckiego promowały kolegialne rozstrzyganie spraw kanonizacyjnych podczas synodów, ograniczając wpływ biskupów lokalnych i umożliwiając szersze rozprzestrzenienie wiadomości o nowych świętych. Obecność hierarchów i decyzje podejmowane w ramach zgromadzeń synodalnych były wyrazem jedności i łączności z Kościołem powszechnym. Ostateczne usankcjonowanie praktyki kanonizacji *per decretum* miało miejsce na synodzie w Moguncji (813), gdzie podkreślono konieczność posiadania stosownego dokumentu zatwierdzonego przez synod. Model ten stanowił końcowy etap rozwoju biskupiej procedury kanonizacyjnej, a choć *elevatio* i *translatio* nadal miały znaczenie, odtąd musiały być poprzedzone dekretem kanonizacyjnym³⁴.

³² Por. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji*, s. 233–235.

³³ Por. A. Stankiewicz, *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji*, s. 240.

³⁴ Por. V. Criscuolo, *Evoluzione storica del culto*, s. 183–185; R. Paciocco, *The canonization of saints in the Middle Ages. Procedure, documentation, meanings*, w: *A companion to medieval miracle collections*, eds. S. Katajala-Peltomaa, J. Kuuliala, I. McCleery, Leiden–Boston 2021, s. 55.

Wnioski

W teologii biblijnej i patrystycznej określenie „święty” w pełnym znaczeniu odnosi się wyłącznie do Boga. W Biblii termin ten nie tyle oznacza „oddzielenie”, ile raczej „przynależność” i „relację”. Świętym jest Bóg – to On zasługuje na to, by człowiek zbliżał się do Niego, nawiązywał z Nim więź, a także oddawał Mu ludzi, miejsca i przedmioty, które On sam później uświęca. Dzięki zbawieniu dokonанemu przez Chrystusa obdarza On wierzących weń prawdziwą świętością, co dokonuje się poprzez wiarę, chrzest oraz namaszczenie pochodzące od Jedyne go Świętego – Boga. Chrześcijanie nie są święci z natury, lecz zostają uświęceni przez Boga. Nowym aspektem, który pojawił się wraz z chrześcijaństwem i odpowiada dawnej, starotestamentalnej czystości rytualnej, jest moralna czystość życia. Dlatego w pierwszych wiekach Kościoła rozumienie świętości miało wymiar chrystologiczny (związany z Chrystusem), pneumatologiczny (związany z Duchem Świętym) i wspólnotowy. „Świętymi” byli nazywani wszyscy wierni, którzy zostali usprawiedliwieni przez Chrystusa i uświęceni przez Ducha Świętego.

Teologia patrystyczna, od I do VIII wieku, wypracowała kilka koncepcji świętości i uświęcenia człowieka: przebóstwienie, czyli udział w boskiej naturze; uświęcenie przez Ducha Świętego; uświęcenie dzięki łasce Bożej; dążenie do moralnej doskonałości oraz świętość rozumianą jako normatywny model życia proponowany przez Kościół.

Od przełomu wieków III i IV termin „święty” zaczęto odnosić w Kościele przede wszystkim do wybitnych jednostek, które normatywnie uznawano za wyróżniające się poprzez swe postawy i cnoty – najpierw męczenników, a następnie mnichów, ascetów i biskupów. Ten proces nie był gwałtowny ani jednolity, lecz długotrwały i zróżnicowany regionalnie. Przemiany objęły m.in. sposób postrzegania świętych oraz formy kultu. Początkowo oddawano cześć męczennikom jeszcze za życia, a po śmierci – w czasie liturgii – wspominano ich pamięć.

Jednak dopiero na przestrzeni wieków IV i V kult świętych został oficjalnie uznany i ugruntowany, kiedy w Kościele Zachodnim zaczęto przedstawiać świętych jako orędowników u Boga. W tym okresie świętość zaczęto postrzegać nie tylko jako wynik męczeństwa, ale także jako owoc życia pełnego cnót chrześcijańskich, takich jak miłość, pokora

czy pokój. Wraz z tym rozszerzeniem pojawiła się nowa typologia świętych – biskupów, mnichów, ascetów – której towarzyszył rozwój literatury hagiograficznej. Święci nie tylko kształtowali wspólnoty, ale byli przez nie również „tworzeni” – ich wizerunki odpowiadały oczekiwaniom i potrzebom wiernych. Święty stawał się zwierciadłem zbiorowych pragnień, lęków i duchowych aspiracji społeczeństwa. W efekcie tych przemian wykształciły się zróżnicowane koncepcje świętości, która odzwierciedlały refleksję teologiczną, ale i potrzeby chrześcijan w zmieniającym się świecie. Co ciekawe, dla formalnego ogłaszania świętymi na potrzeby kultu eklezjalnie przyjęto tylko jedną koncepcję świętości rozumianej jako normatywny model życia proponowany przez Kościół.

Bibliografia

- Amore A., *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, „*Antonianum*” 52 (1977) nr 1, s. 38–80.
- Baron A., *Świętość a ideały człowieka* (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych, Kraków 2014.
- Bremmer J. N., *From heroes to saints and from martyrological to hagiographical discourse*, w: *Sakralität und Heldentum*, Hrsg. F. Heinzer, J. Leonhard, R. von den Hoff, Würzburg 2015, s. 35–66 (*Helden, Heroisierung, Heroismen*, 6).
- Criscuolo V., *Evoluzione storica del culto e delle procedure di canonizzazione*, w: *Le cause dei santi: sussidio per lo studium*, a cura di V. Criscuolo, D. Ols, R. J. Sarno, Città del Vaticano 2018, s. 165–224.
- Czerski J., *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 14 (1967) z. 1, s. 65–80.
- Dalla Torre G., *Santità e diritto. Sondaggi della storia del diritto canonico*, Torino 1999.
- Delahaye H., *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.

- Fears J. R., *The cult of virtues and Roman Imperial ideology*, w: *Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt, Bd. 17/2, Hrsg. W. Haase, Berlin–Boston 1981, s. 827–949.*
- Fears J. R., *The cult of virtues and Roman Imperial ideology*, w: *Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt, Bd. 17/2, Hrsg. W. Haase, Berlin–Boston 1981, s. 827–949.*
- Gaudemet J., *L'Église dans L'Empire Romain*, Paris 1958.
- Gilbert M., *Le sacré dans l'Ancien Testament*, w: *L'expression du sacré dans les grandes religions, vol. 1: Proche-Orient ancien et traditions bibliques, éd. J. Ries, Louvain-la-Neuve 1978, s. 205–289.*
- Gribomont J., *Esprit Saint chez les Pères. II. L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères. A. Pères grecs*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, t. 4, publié sous la direction M. Viller, F. Cavallera, J. Guibert, Paris 1961, s. 1268–1269.*
- Gribomont J., *Perfezione*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione, vol. 6, a cura di G. Rocca, Paris 1980, s. 1439–1440.*
- Guillet J., *Esprit Saint. I. Dans L'Écriture*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, t. 4, publié sous la direction M. Viller, F. Cavallera, J. Guibert, Paris 1961, s. 1246–1257.*
- Gutiérrez J. L., *Le cause do beatificazione e di canonizzazione*, w: *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali. XXV Incontro di studio, Villa S. Giuseppe, Torino, 29 giugno–3 luglio 1998, Milano 1999, s. 269–310 (Quaderni della Mendola, 7).*
- Hertling L., *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, „Gregorianum” 16 (1935), s. 170–195.
- Jankowski A., *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) nr 2, s. 109–118.
- Jones C. P., *New heroes in antiquity: From Achilles to Antinoos*, Cambridge (MA)–London 2010 (Revealing Antiquity, 18).
- Kasprzak D., *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym (I–VIII wiek)*, „Itineria Spiritualia” 3 (2010), s. 45–69.
- Kemp E. W., *Canonization and authority in the Western Church*, London 1948.
- Kornfeld W., Ringgren H., *qdś/holy*, w: *Theological dictionary of the Old Testament, vol. 12, ed. G. J. Botterweck, Grand Rapids 2003, s. 521–545.*

- Kuttner S., *La réserve papale du droit de canonisation*, „Revue Historique de Droit Français et Étranger” 17 (1938), s. 172–228.
- Leonardi C., *Dalla santità „monastica” alla santità „politica”*, „Concilium” 15 (1979) n. 9, s. 85–97.
- Lis A., *Prawo kanonizacyjne w rozwoju historycznym*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 31 (2015) nr 2, s. 37–51.
- Lunt D. J., *Athletes, heroes, and the quest for immortality in ancient Greece*, dissertation, The Pennsylvania State University, Pennsylvania 2010.
- Misztal H., „*Causae historicae*” w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym, Lublin 1981.
- Misztal H., *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003.
- Mruk W., *Homo sanctus. Wzorce świętych w Europie łacińskiej w średniowieczu*, Warszawa 2018.
- Müller H. P., שִׁדְדָה, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 2, Hrsg. E. Jenni, C. Westermann, München–Zürich 1994, s. 589–609.
- Nock A. D., *The cult of heroes*, „Harvard Theological Review” 37 (1944) no. 2, s. 141–174.
- Paciocco R., *The canonization of saints in the Middle Ages. Procedure, documentation, meanings*, w: *A companion to medieval miracle collections*, eds. S. Katajala-Peltomaa, J. Kuuliala, I. McCleery, Leiden–Boston 2021, s. 54–77.
- Piacentini E., *Il martirio nelle causae dei santi. Concetto teologico-giuridico. Morte psicologica e martirio bianco. Procedura antica a moderna. Riforma paolina. Fermenti per ulteriori aggiornamenti*, Roma 1979.
- Prus W., *Spór o „Ecclesia sancta” w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych III i IV wieku*, praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny, Poznań 2014.
- Ryłko S., *Historia praktyki kanonizacji i beatyfikacji kultu świętych i błogosławionych*, w: *Postępowanie kanonizacyjne*, t. 1: *Świętość kanonizowana*, red. S. T. Prażkiewicz, Kraków 2008, s. 63–71.
- Seehusen J., *Schützende Heilige des lateinischen Westens (370–600 n. Chr.)*, Stuttgart 2021 (Beiträge zur Hagiographie, 24).
- Skowronek S., *O początkach kultu jednostki w świecie greckim*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny – Prace Historyczne” 158 (1993) nr 16, s. 7–25.

- Spiteris Y., *Salvezza e grazia come divinizzazione nella tradizione d'Oriente e Occidente*, w: *La salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale. Atti del VII Simposio intercrystiano, Reggio Calabria, 2-4 settembre 2001*, a cura di P. Zilio, L. Borgese, Venezia-Mestre 2008, s. 21-37.
- Spychała D., *Chrześcijananie a „kult cesarza” za panowania Konstantyna Wielkiego i jego synów w latach 306-361*, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mrozewicz, K. Balbuza, Poznań-Gniezno 2011, s. 469-487 (*Studia Europaea Gnesnensia*—seria monografie, 4).
- Stankiewicz A., *Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w.*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny” 9 (1966) nr 3-4, s. 225-254.
- Van Uytfanghe M., *La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité*, w: *Scrivere di santi. Atti del II Convegno di Studi dell'Associazione Italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia*, a cura di G. Luongo, Roma 1998, s. 17-47.
- Wypustek A., *Apoteoza władców a grecka poezja nagrobna epoki hellenistycznej i grecko-rzymskiej*, w: *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mrozewicz, K. Balbuza, Poznań-Gniezno 2011, s. 271-285 (*Studia Europaea Gnesnensia*—seria monografie, 4).
- Wysocki M., *Koncepcje świętości w okresie patrystycznym. Zarys problematyki*, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 421-448.
- Zocca E., *Dai „santi” al „Santo”: un percorso storico linguistico intorno all'idea di santità (Africa Romana secoli II-V)*, Roma 2003 (*Verba Seniorum*, 13).
- Zocca E., *Santo e santità*, w: *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 3, a cura di A. Di Berardino, Roma 2008, s. 4697-4699.

