

# VOX PATRUM

**KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II**  
**Sekcja Historii Kościoła i Patrologii**

**Rada Naukowa**

ks. dr hab. Stanisław Longosz, emerytowany prof. KUL – redaktor założyciel (KUL, Lublin)  
prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)  
o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)  
o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)  
bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)  
ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL, Lublin)  
prof. dr Ana Maria Castelo Martins Jorge (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)  
ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL, Lublin)  
prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)  
ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)  
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)  
bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

**Komitety Redakcyjny**

ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (redaktor naczelny)  
dr Dawid Mielnik (sekretarz)

**Redaktorzy tematyczni:**

dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (archeologia i historia sztuki)  
dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)  
dr hab. Ewa Osek (przekłady)  
ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)

**Redakcja „Vox Patrum”**

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 81 445 30 80  
e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

Wszelkie materiały do publikacji w „Vox Patrum” prosimy zgłaszać za pośrednictwem strony internetowej.

# VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

72  
2019

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja drukowana czasopisma jest wersją podstawową

Część zadań związanych z procesem edytorskim czasopisma „Vox Patrum”  
finansowana jest w ramach programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
„Wsparcie dla czasopism naukowych”  
na podstawie umowy nr 125/WCN/2019/1

Projekt okładki i stron tytułowych  
DOROTA WOŹNIAK

Opracowanie techniczne i skład komputerowy  
KS. MARCIN WYSOCKI - DAWID MIELNIK

Wydano na podstawie tekstu przygotowanego  
przez Komitet Redakcyjny „Vox Patrum”

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2019

ISSN 0860-9411

Wydawnictwo KUL  
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin  
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50  
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812-09-08, e-mail: druk@volumina.pl

# Artykuły



Ks. Paweł Wygralak<sup>1</sup>

## **Rola ojców Kościoła w budowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego w Afryce Prokonsularnej (I-V wiek)**

### **1. Wprowadzenie**

Jezus Chrystus przed swoim wniebowstąpieniem rozesłał Apostołów, aby głosili światu Ewangelię: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Apostołowie, po zesłaniu Ducha Świętego, wypełniają nakaz Zbawiciela. Rozchodzą się po wszystkich zakątkach ówczesnego świata, głosząc słowo Boże. Czynią to zapewne także wszyscy, którzy byli świadkami zesłania Ducha Świętego i przyjęli chrzest. Pośród nich św. Łukasz wymienia mieszkańców Egiptu i Libii (por. Dz 2,10). Czy więc świadkowie wydarzeń w Jerozolimie jako pierwsi głosili Ewangelię w Afryce Prokonsularnej? Jak przebiegała ewangelizacja tej części Imperium? W jaki sposób tworzyło się na tych terenach społeczeństwo chrześcijańskie? W niniejszym opracowaniu postaramy się na te pytania odpowiedzieć w oparciu o zachowane wypowiedzi Ojców Kościoła działających na terenach Afryki Prokonsularnej. Skorzystamy również z uchwał odbytych tam synodów.

### **2. Działalność misyjna**

Trudno jest, na podstawie dostępnych źródeł, podać szczegółowe informacje na temat początków ewangelizacji Afryki Prokonsularnej. Z pewno-

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0001-7790-7864.

ścią pierwsi wyznawcy Chrystusa musieli pojawić się tutaj już w I wieku. Autor *Dziejów Apostolskich* wspomina o obecności przedstawicieli diaspor z całego ówczesnego świata w chwili zesłania Ducha Świętego (por. Dz 2,9-11). Wiele wskazuje, że świadkowie jerozolimskich wydarzeń, którzy pochodzili z Afryki, jako pierwsi zanieśli tam słowo Boże. Tak twierdzi Tertulian przekonany, że pierwsi wyznawcy Chrystusa to judeochrześcijaństwo, którzy przybyli z Jerozolimy poprzez Aleksandrię i Cyrenajkę<sup>2</sup>. Tezę tę wydają się potwierdzać liczne powiązania i zbieżności w liturgii oraz w architekturze, które łączą Kościół afrykański z Kościołem wschodu<sup>3</sup>. Teorię o przybyciu chrześcijaństwa do Kartaginy ze wschodu potwierdza również św. Augustyn<sup>4</sup>. Ale są na ten temat także tezy odmienne. Ich zwolennicy podkreślają znaczącą rolę Kartaginy w Imperium Rzymskim. Można być zatem pewnym, że do tak ważnego ośrodka przybywali z Rzymu wszelkiego rodzaju imigranci, wśród których zapewne nie brakowało chrześcijan nastawionych na głoszenie Ewangelii<sup>5</sup>. Pierwsze nawrócenia na nową religię miały miejsce wśród kartagińskich Żydów<sup>6</sup> zamieszkałych tam od dawna, jak również pośród uciekinierów z Jerozolimy po zwycięstwie Tytusa<sup>7</sup>. Działalność ewangelizacyjna ludności zamieszkującej terytorium Afryki zapewne nie miała charakteru instytucjonalnego, a więc przygotowanej odgórnie działalności misyjnej. Było to dzieło jak najbardziej spontaniczne, oparte na świadectwie codziennego życia. Taka działalność przynosiła jednak wspaniałe owoce, co poświadcza Tertulian, pisząc: „Od wczoraj jesteśmy, a wszystko, co macie, już zapelniliśmy: miasta, wyspy, kasztele, miasteczka, rady miejskie, nawet wojskowe obozy”<sup>8</sup>, a w dziele *Do Skapuli* napisze o tysiącach osób „obojsza płci, każdego wieku i wszelkiej godności”<sup>9</sup>, którzy przyjęli Ewangelie. Przyjęli ją także przedstawiciele plemion getulskich i mieszkańców Mauretanii<sup>10</sup>, co świadczyłoby o dotarciu Dobrej Nowiny w głąb terytorium Afryki. I choć świadectwa Tertuliana mogą być

<sup>2</sup> Por. Tertullianus, *Adversus Judeos* 7. Por. F. Decret, *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2009, s. 14.

<sup>3</sup> Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, tł. A. Guryń – U. Sudolska, Warszawa 1990, s. 23.

<sup>4</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistolae* 43, 7; 52, 2. PL 33, 163; 194.

<sup>5</sup> Por. Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 12-13.

<sup>6</sup> Por. Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 14.

<sup>7</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, s. 23.

<sup>8</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XXXVII 4, CCL 1, 148, tł. J. Sajdak, Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947, s. 152.

<sup>9</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* 5, CCL 2, 1132, tł. W. Myszor, Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 115.

<sup>10</sup> Por. Tertullianus, *Adversus Judeos* 7.



niewielko przesadzone, to potwierdzają one szybki wzrost liczby wyznawców Chrystusa. Zdaniem A. Hammana ewangelizacja nie napotykała na poważne trudności ze względu na cechującego mieszkańców tych rejonów Afryki ducha tolerancji i otwartości<sup>11</sup>. Trudno natomiast uznać głoszone przez niektórych historyków teorie, jakoby rdzenni mieszkańcy tej części Afryki w swoich wierzeniach już wcześniej skłaniali się do wyznawania monoteizmu. Znamyca tematu T. Kotula jest przekonany, że pojęcie monoteizmu było zupełnie obce mentalności starożytnego społeczeństwa. Znane były natomiast postawy wyznające henoteizm, a więc rodzaj politeizmu, ale z jednym bóstwem dominującym. Dostępne są źródła wskazujące na kult bogini Caelestis, nazywaną *Africae Caelesetis*, a więc bóstwem całej Afryki. Rozpowszechniony był również kult Saturna, nazwanego *Afrorum Saturnus*, o czym zresztą wspomina także Tertulian<sup>12</sup>. Należy też pamiętać, że dzieło ewangelizacji napotykało także na trudności, o których pisał m.in. Tertulian, kiedy na przykład wypominał poganom, że w czasie uroczystości ku czci Bachusa zbezczeszcili zwłoki pochowanych na cmentarzu chrześcijan<sup>13</sup>. Tym niemniej liczba wyznawców Chrystusa systematycznie wzrastała. Bez wątplenia było to owocem codziennego życia chrześcijan, a przede wszystkim świadectwa męczenników. Autentyzm postawy chrześcijan, ich gotowość na śmierć w obronie wiary budziły podziw i zainteresowanie pogan, a w konsekwencji ich nawrócenie. Przykładem takiego oddziaływania chrześcijan na pogan było nawrócenie Tertuliana, który wychowany w rodzinie pogańskiej jeszcze jako młody człowiek kpił sobie z wyznawców Chrystusa<sup>14</sup>. Przemiana nastąpiła najprawdopodobniej pod wpływem świadectwa ewangelicznego życia chrześcijan, ich braterstwa, postawy w czasie prześladowań<sup>15</sup>. On sam starał się w swoich dziełach szerzyć przyjętą Ewangelię. Podkreślał, że przewyższa ona wszystkie systemy filozoficzne<sup>16</sup>. Swoim czytelnikom ukazywał wspaniały obraz życia chrześcijan<sup>17</sup>. Czynił to przekonany na podstawie własnego doświadczenia,

<sup>11</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, s. 25.

<sup>12</sup> Por. T. Kotula, *Nurty monoteistyczne w pogaństwie „wieku niepokoju” (III w. n.e.) a polemika chrześcijańska*, w: *Rzymska Afryka Północna. Scripta Tadeusza Kotuli*, Kraków 2016, s. 248. Por. Tertullianus, *Scorpiace* 7.

<sup>13</sup> Por. Tertullianus, *Apologeticus* XXXVII; Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 18-23.

<sup>14</sup> Por. Tertullianus, *Apologeticum* 18, 4.

<sup>15</sup> Por. Tertullianus, *Ad Scapulam* 5; Tertullianus, *Apologeticum* 1, 6; 15, 6; 22, 7; 39. Por. także: J. Sajdak, *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, s. 131.

<sup>16</sup> Por. W. Turek, *Wprowadzenie*, w: *Tertulian*, opr. W. Turek, Kraków 1999, s. 124. Por. Tertullianus, *Apologeticum* 46, 2.

<sup>17</sup> Por. Tertullianus, *Apologeticum* 39, 1-21.

że świadectwo życia jest najlepszą i najbardziej skuteczną formą ewangelizacji. Jednocześnie pełen podziwu dla postawy męczenników uświadamiał prześladowcom, że skazując uczniów Jezusa Chrystusa na śmierć z powodu wyznawanej wiary, przyczyniają się do wzrostu ich liczby. Pisał: „Nic jednak nie pomoże wszelka wasza więcej niż wyszukana srogość. Jest raczej propagandą dla naszego stowarzyszenia. Jest nas coraz więcej, ilekroć nas ścinacie: nasieniem jest krew chrześcijan (*Semen est sanguis christianorum*)”<sup>18</sup>.

O skuteczności działalności ewangelizacyjnej świadczy również historia dwunastu męczenników z Scillium (siedmiu mężczyzn i pięciu kobiet). Ich radykalnie jednoznaczna postawa w czasie przesłuchania, odpowiedzi pełne zaufania Bogu dowodzą głębi, a jednocześnie ugruntowania przeżywanej wiary. Musieli więc przyjąć ją znacznie wcześniej<sup>19</sup>. Do dzisiaj nie ustalono, gdzie leżała miejscowość, z której pochodzili, co potwierdzałoby tezę o dotarciu Ewangelii nie tylko do wielkich miast, ale i do małych, nic nie znaczących miejscowości<sup>20</sup>. Ponadto fakt zauważenia przez władze rzymskie wspólnoty chrześcijańskiej i wytoczenie procesu jej przedstawicielom świadczy również o sile chrześcijaństwa na tamtych terenach u końca II wieku.

Ważne w procesie nawrócenia było nie tylko świadectwo życia chrześcijan, ale też i nauczanie duchownych. Potwierdza to historia nawrócenia Cypriana, który, podobnie jak Tertulian, urodził się w Kartaginie i pochodził z rodziny pogańskiej. Przyszły biskup Kartaginy poznał Ewangelię dzięki świadectwu życia i nauczaniu kapłana Cecyliana. Autor żywota Cypriana zapisał: „Pozostawał [Cyprian] w zażyłych stosunkach spośród nas z Cecylianem, mężem prawym i chwalebnej pamięci, z wieku i urzędu naówczas kapłanem, który go od błędów świata przywiódł do uznania prawdziwego Bóstwa”<sup>21</sup>.

Nawrócony Cyprian, już jako kapłan i biskup, w duszpasterskiej gorliwości troszczył się zarówno o pogłębienie wiary wśród powierzonych sobie wiernych, jak i o głoszenie Ewangelii poganom. Starał się również przywieźć do jedności wiary schizmatyków. Poncjusz, autor biografii Cypriana, wiele miejsca w swoim dziele poświęcił opisowi heroiczej po-

---

<sup>18</sup> Tertullianus, *Apologeticum* 50, 13, CCL 1, 170, ed. E. Dekkers, tł. J. Sajdak, POK 20, s. 202. Por. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 69-114.

<sup>19</sup> Por. *Acta martyrum scilitanorum*. Por. Decret, *Early Christianity in North Africa*, s. 10.

<sup>20</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, s. 25.

<sup>21</sup> Pontius Carthaginiensis, *Vita Cypriani* 4, PL 3, 1483, tł. J. Czuj, Poncjusz Diakon, *Żywot Cecyliusza Cypriana*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 2015, s. 60.

stawy biskupa w czasie zarazy, która dziesiątkowała ludność Kartaginy (252 rok). Wówczas to biskup angażujący się w pomoc wszystkim chorym, niezależnie od wyznawanej wiary, zyskał sobie przychylność nie tylko chrześcijan, ale również pogan. Do wspólnoty wiernych w tym trudnym czasie Cyprian mówił:

Nic dziwnego, jeżeli z poczucia należyj miłości swoim tylko przychodzimy z pomocą; ten zaś może być doskonałym, kto coś więcej uczyni celnikowi lub poganinowi, kto zło dobrem zwyciężając (Rz 12,17), za wzorem boskiej łaskawości i nieprzyjaciół miłuje; kto się modli o zbawienie dla swych prześladowców, jak Pan zachęca i napomina<sup>22</sup>.

Taka postawa biskupa, ofiarna i otwarta na potrzeby innych ludzi, wrażliwość na ludzkie cierpienia poparta postępowaniem całej kartagińskiej wspólnoty chrześcijan z pewnością miała wpływ na decyzję nawrócenia jakiejś grupy pogan. Warto zwrócić uwagę, że Cyprian był świadomy, jak ważna w szerzeniu Ewangelii jest postawa duchownych. Domagał się więc od kandydatów do biskupstwa wysokich kwalifikacji duchowych i moralnych, o których mieli obowiązek zaświadczyć dobrze ich znający ludzie świeccy. W liście zredagowanym w czasie obrad synodu w Kartaginie, odbytym w 254 roku, zapisano między innymi:

[...] winniśmy przy ustanawianiu kapłanów wybierać tylko nieskazitelnych, nieposzlakowanych zwierzchników, którzy by święcie i godnie składając ofiary Bogu, mogli być wysłuchani, gdy się modlą o pomyślność ludu Pańskiego: napisane jest bowiem: „Bóg grzesznika nie słucha, jednakże słucha tego, kto czci Boga i spełnia jego wolę” (J 9,31)<sup>23</sup>.

Na podstawie korespondencji Cypriana nie wydaje się, jakoby zajmował się organizacją systematycznej działalności misyjnej wśród pogan. Ważny był osobisty kontakt, świadectwo życia biskupa, prezbiterów, wiernych świeckich. Rozwój Kościoła przed edyktem tolerancyjnym ułatwiała także w miarę otwarta postawa władz państwowych. Wyrazem tego jest fakt, że na synodach odbywanych w Kartaginie w III wieku mogło zgromadzić się nawet ok. 100 biskupów. Uważa się, że w tym okresie w Kościele Zachodnim chrześcijaństwo w Afryce było najlepiej zorganizowane<sup>24</sup>. Jest oczywiste, że najwięcej

<sup>22</sup> Pontius Carthaginiensis, *Vita Cypriani* 9, PL 3, 1489, tł. J. Czuj, POK 19, s. 65.

<sup>23</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 67, 2, CSEL 3/2, s. 736-737, tł. W. Szołdrski, *Listy* 67, w: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, s. 228.

<sup>24</sup> Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 178.

nawróceń miało miejsce po uzyskaniu przez Kościół pełnej wolności działania. Owocem tego był również rozrost struktury organizacyjnej Kościoła. Za życia św. Augustyna na terenie Afryki było już ok. 430 biskupstw, a więc prawie czterokrotnie więcej niż w tym samym czasie w Galii<sup>25</sup>. To zapewne dlatego Sylwian z Marsylii mógł powiedzieć, że Afryka jest chrześcijańska<sup>26</sup>. Dokładniejsza analiza zachowanych źródeł nie pozwala jednak na potwierdzenie tej wypowiedzi. Wydaje się, że została ona sformułowana na wyrost, może dla podniesienia na duchu samych chrześcijan. Św. Augustyn zdawał sobie z tego sprawę, że duszpasterzy czeka ogrom pracy. Wiedział na przykład, że rdzenni mieszkańcy Afryki Prokonsularnej potrzebowali kapłanów znających język punicki. Starał się więc odpowiednio przygotować duchownych. To dlatego stworzył „pierwsze seminarium” – klasztor episkopalny, w którym formował duszpasterzy. Znane są jego liczne wypowiedzi, w których sięgając do biblijnych obrazów dobrego pasterza, wyjaśniał kapłanom, jak powinna wyglądać ich postać. Jednocześnie przestrzegał ich przed przyjęciem postawy najemnika<sup>27</sup>. Niestety, mimo podejmowanych starań więcej biskupi w zdecydowanej większości reprezentowali bardzo niski poziom wykształcenia<sup>28</sup>. Nie wydaje się, aby biskup Hippony, podobnie jak wcześniej Cyprian, organizował wyprawy misyjne. Ciągłe bowiem jako najlepszy sposób szerzenia Ewangelii uważano oddziaływanie osobiste wszystkich chrześcijan. Należy też pamiętać o nowo stanowiących po 313 roku prawach rzymskich cesarzy, zgodnie z którymi zabraniano praktykowania wielu zwyczajów pogańskich<sup>29</sup>.

### 3. Walka z religią i zwyczajami pogańskimi

Chrześcijańscy duszpasterze, podejmując działalność ewangelizacyjną, starali się wykorzenić wyznawaną przez pogan religię, jak i związane z nią zwyczaje oraz zabobony. Proces był trudny, a jego wyniki nie zawsze zadowalające. Codziennosc pokazywała bowiem, jak powierzchownie wielu wiernych traktowało przyjętą wiarę. W dalszym ciągu mimo przyjętego

<sup>25</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, s. 278.

<sup>26</sup> Por. Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei* VIII 9-13; VII 52-108.

<sup>27</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 46; P. Wygralak, *Obraz duszpasterza w kointerzach św. Augustyna do J 10, 1-17 i 21, 15-17*, VoxP 60 (2013) s. 492-493.

<sup>28</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, s. 293-296.

<sup>29</sup> Por. J. Grzywaczewski, *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy. Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, VoxP 61 (2014) s. 30-32.

chrzta chętnie uczestniczyli w pogańskich świętach i festynach organizowanych od wieków na cześć rzymskich bogów. Ciągłe szerzyła się wiara w zabobony, nadal wielu ochrzczonych korzystało z usług najrozmaitszych magów<sup>30</sup>. Chrześcijańscy autorzy, aby wykorzenić dawne wierzenia i zwyczaje, starali się w swoich pismach wykazywać bezsensowność pogańskich wierzeń. Usiłowali przekonać swoich słuchaczy, że kult pogański jest kultem samego diabła. Tertulian w swoim radykalizmie, szczególnie po przejściu na montanizm, wymagał od chrześcijan całkowitego zerwania z wszelkimi zwyczajami pogańskimi, nawet z wykonywaniem prac na rzecz kultu pogańskiego, np. przy budowie świątyń, ich zdobieniu itp. Był bowiem przekonany, że w ten sposób chrześcijanin pośrednio czci pogańskie bóstwa, ofiarując im otrzymane od Boga zdolności<sup>31</sup>. Dla kartagińczyka było zupełnie oczywiste, że bałwochwalstwo jest zdradą Boga (łac. *fraudem deo facit*)<sup>32</sup>. Wszak chrześcijanin wyrzekł się diabła i jego spraw w sakramencie chrztu. Kiedy więc powraca do czczenia bóstw pogańskich, zdradza samego Boga. Laktancjusz zarówno powstanie kultu bożków pogańskich, jak i praktyk magicznych oraz wróżbiarstwa przypisze demonom, które robią wszystko, aby człowiek zapomniał o prawdziwym Bogu. „Tak oszustwami swymi spowily rodzaj ludzki w ciemności, by po stłumieniu prawdy, imię jedyne i najwyższego Boga poszło w zapomnienie”<sup>33</sup>. Podobną opinię wyraził Cyprian z Kartaginy w swoim niewielkim dziele *Że bałwany nie są bogami*<sup>34</sup>. Wiele miejsca w swojej twórczości problemowi praktyk zabobonnych, pozostałościom kultów pogańskich poświęcał św. Augustyn. W *De doctrina christiana*, jak również w innych wypowiedziach<sup>35</sup>, odnajdziemy sporządzony przez biskupa Hippony katalog zabobonów praktykowanych przez Afrykańczyków. Spośród wielu można wspomnieć o radach ponownego wejścia do łóżka, jeśli ktoś wkładając obuwie, kichnął, albo o konieczności powrotu do domu, gdy przy wyjściu ktoś się potknął<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 20, 30-31; 21, 32; 22, 33-34.

<sup>31</sup> Por. Tertullianus, *De idololatria* 6; P. Wygalak, *Życie zawodowe chrześcijan a wierność Chrystusowi. Opinia Tertuliana* († ok. 220), w: *Światło Chrystusa darem dla świata*, red. T. Siuda, Poznań 2019, s. 136.

<sup>32</sup> Por. Tertullianus, *De idololatria* 1, 3.

<sup>33</sup> Lactantius, *Epitome* XXVIII, CSEL 19, 697, tł. J. Czuj, w: Laktancjusz, *Pisma wybrane*, POK 16, Poznań 2013, s. 102.

<sup>34</sup> Por. Ps. Cyprianus Carthaginensis, *Quod idola dii non sint* 7.

<sup>35</sup> Por. J. Słomka, *Opisy wróżb i praktyk magicznych w „Państwie Bożym” Augustyna*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opole 2013, s. 139-151.

<sup>36</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 20 31.

Wśród chrześcijan Afryki bardzo popularne były również najrozmaitsze praktyki magiczne. Biskup Hippony zwracał uwagę na wiarę w moc pogańskich amuletów. Mogły być nimi kapsułki z kośćmi strusia noszone na palcach, wybrane kamienie i metale (np. agat, żelazo bądź złoto), rośliny (np. głóg, drzewo laurowe), części zdechłego czy zabitego zwierzęcia (np. uszy szczura, które należało włożyć do różowej tkaniny)<sup>37</sup>. Osobną grupę stanowiły talizmany, które zawierały elementy związane z chrześcijaństwem. Umieszczano więc na nich imię Chrystusa, Jego monogram bądź też imiona archaniołów Gabriela i Michała<sup>38</sup>. Jako amuletów używano również umieszczanych w woreczkach odpowiednio dobranych tekstów biblijnych. Augustyn wspomina o amulecie z tekstem z J 19,36: „Żadna kość nie będzie złamana”<sup>39</sup>. Jego podejście do tego rodzaju praktyk, jako biskupa, człowieka głębokiej wiary, było jednoznacznie negatywne. Uważał, że takie praktyki należy uznać jako złorzeczenie Bogu<sup>40</sup>. Wiele miejsc w swoich wypowiedziach poświęcił problemom związanym z astrologią. Uważał, że teorie uzależniające los człowieka od układu gwiazd w chwili narodzin prowadzą do negacji wolności woli, a tym samym do zakwestionowania odpowiedzialności za popełnione czyny. Biskup, który, jak sam wspominał, sam ulegał kiedyś wpływowi astrologów, starał się logicznym wywodem myślowym udowodnić oszustwo takich teorii. W swojej argumentacji odwołał się do losów dwojga dzieci urodzonych w tym samym momencie, a więc pod tym samym układem gwiazd. Okazało się, że ich życie potoczyło się zupełnie inaczej<sup>41</sup>. Podkreślał ponadto, że wiara w fatum prowadzi do braku poczucia winy za własne czyny. Człowiek pozostaje zniewolony swoim przeznaczeniem. Augustyn, poruszając te zagadnienia w czasie wygłaszania kazań, uciekał się niekiedy do kpiny i napiętnowania hipokryzji astrologów:

[...] zatem sam wróżbita, jeśli zobaczy, że jego żona nieco swawolniej sobie poczyna [...] czyż jej nie chwyta, nie obje i nie da jej nauczki w swoim domu? Niech mu odpowie żona: Jeśli możesz, zabij Wenus, a nie mnie. Czy

<sup>37</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 20 30.

<sup>38</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, s. 195.

<sup>39</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, s. 195.

<sup>40</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 133, 2; P. Wygralak, *Duszpasterskie inicjatywy ojców Kościoła skierowane do osób uwikłanych w magię*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ożóg – N. Widok, Opole 2013, s. 156.

<sup>41</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* VII 6; Wygralak, *Duszpasterskie inicjatywy ojców Kościoła skierowane do osób uwikłanych w magię*, s. 157-159.



on nie odpowie: Ty głupia, co innego przystoi woźnicy, a co innego pokazuje się nabywcy<sup>42</sup>.

Tym samym biskup wskazywał swoim słuchaczom na bezsens przyjmowania teorii astrologów, tym bardziej, że i oni sami w codziennej praktyce życia je ignorują. Augustyn uważał, że wszyscy, którzy wierzą w tego rodzaju praktyki, są po prostu biednymi głupcami<sup>43</sup>. Wydaje się jednak, że mimo jednoznacznego potępienia takich praktyk i wskazywania płynących z nich zagrożeń dla wiecznego zbawienia<sup>44</sup> biskup Hippony dopuszczał pewne zachowania, które z dzisiejszego punktu widzenia uznalibyśmy jako nie do przyjęcia, sprzeczne z praktykowaną wiarą. Przykładem może być praktyka przykładania do głowy księgi Pisma Świętego w celu uśmierzenia bólu. Augustyn dopuszczał takie zachowania, podkreślając, że akceptuje je, ponieważ chory zaufał bardziej Chrystusowi i mocy Jego słowa aniżeli jakiejś czarodziejskiej metodzie<sup>45</sup>. Możemy poznać tu biskupa Hippony jako psychologa i dydaktyka, który wie, że z zakorzenionymi pogańskimi zwyczajami należy walczyć systematycznie, choć na szybkie efekty nie zawsze można liczyć. W pracy ewangelizacyjnej trzeba być wymagającym od siebie, a jednocześnie mieć sporo cierpliwości, wyrozumiałości, ale też duszpasterskiej „przebiegłości”. Zdolnościami tymi wykazał się Augustyn w 418 roku, kiedy to święto zaślubin Kybele i Attysa wypadło w niedzielę. Biskup, aby zapobiec uczestnictwu wiernych w pogańskich obchodach, przetrzymał ich dłużej w kościele. Na końcu nabożeństwa wyznał zebranym z całkowitą szczerością, że jeśli trochę przedłużył liturgię, to uczynił to celowo, aby uchronić ich wiarę od grożącego im niebezpieczeństwa<sup>46</sup>.

#### 4. Formacja chrześcijan

Pierwszym i fundamentalnym etapem formacji chrześcijan w Kościele starożytnym był katechumenat. Ojcowie Kościoła, zdając sobie z tego

---

<sup>42</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 140, 9, CCL 40, 2032, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów (Ps 124–150)*, PSP 42/1, Warszawa 1986, s. 220.

<sup>43</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 22, 33.

<sup>44</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus* VIII 11; W. Kamczyk, *Tota paschalis solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, Katowice 2012, s. 60-64.

<sup>45</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus* VII 12.

<sup>46</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium tractatus* VII 24.

sprawę, przykładali wielką wagę do treści wygłaszanych w jego ramach katechez. Z zachowanych pism Tertuliana<sup>47</sup>, Augustyna<sup>48</sup> można odtworzyć cały proces formacji przedchrzcielnej i pochrzcielnej<sup>49</sup>. Przede wszystkim starano się zwracać uwagę na motywacje kandydatów do chrztu, które, jak zauważa biskup Hippony, nie zawsze były szczerze<sup>50</sup>. Dlatego każdy z pragnących przyjąć chrzest musiał stanąć przed biskupem i przedstawić mu swoje racje za przyjęciem go do grona katechumenów. Jeśli wypowiedź kandydata świadczyła o jego czystych intencjach, biskup naznaczał go znakiem krzyża i przyjmował do dalszych etapów formacji<sup>51</sup>. Dla Augustyna przygotowanie kandydatów do chrztu było tak ważne, że opracował specjalny podręcznik zatytułowany *Początkowe nauczanie katechizmu (De catechizandis rudibus)*. Zawarł w nim odpowiednio opracowane teksty pouczeń adresowanych do różnych grup słuchaczy, z których mogli korzystać kapłani przygotowujący ich do chrztu. Czas katechumenatu był okresem niezwykle ważnym dla katechumenów. Musieli oni podejmować niekiedy bardzo radykalne decyzje życiowe, włącznie ze zmianą wykonywanych zawodów, całkowitą przemianą swego sposobu życia<sup>52</sup>. Stąd pierwszy egzamin przed biskupem był tak istotny dla całej dalszej formacji i życia kandydatów. Po przyjęciu ich do grona katechumenów następował intensywny okres formacji trwający z zasady przez cały Wielki Post. Musieli oni uczestniczyć w katechezach, w czasie których biskup wprowadzał ich w praktykę modlitwy, wyjaśniał szczegółowo treść i znaczenie kolejnych prośb Modlitwy Pańskiej<sup>53</sup>, a także artykułów Credo<sup>54</sup>. Katechumen, zanim przyjął chrzest, musiał przed biskupem wyrecytować z pamięci wyznanie wiary (*redditio symboli*). W ramach katechez mistagogicznych, wygłaszanych dla neofitów, wprowadzano ich w tajemnicę sakramentów.

<sup>47</sup> Por. Tertullianus, *De baptismo*.

<sup>48</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus*; Augustinus Hipponensis, *Sermones* 213, 214, 215, 216.

<sup>49</sup> Przygotowanie do chrztu w Kościele starożytnym dokładnie opisuje: A. Żurek, *Katechumen-chrześcijanin wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017. Autor opracowania sięga do wypowiedzi wielu autorów starochrześcijańskich, także do Tertuliana i Augustyna.

<sup>50</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* XVII 26.

<sup>51</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* XXVI 50.

<sup>52</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, s. 255; Żurek, *Katechumen-chrześcijanin wierny*, s. 51.

<sup>53</sup> Por. Tertullianus, *De oratione*; Cyprianus Carthaginensis, *De Dominica oratione*; Augustinus Hipponensis, *Sermo* 58, 2-6.

<sup>54</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 58, 11; Żurek, *Katechumen-chrześcijanin wierny*, s. 71-75.



Przykładem takiej katechezy jest kazanie św. Augustyna o sakramentach wygłoszone w dniu Paschy, w której starał się uświadomić neofitom, że uczestniczenie w liturgii, przede wszystkim w Eucharystii, oraz przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej jest budowaniem wspólnoty wiernych, której głową jest Jezus Chrystus. Punktem wyjścia w refleksji biskupa Hippony były słowa z listu św. Pawła do Koryntian (1Kor 10,17): „Jeden jest chleb – wszyscy jesteśmy jednym ciałem”. Należy zauważyć, że w ten sposób biskup starał się wyjaśnić wiernym znaczenie jedności w Kościele. Temat ten był w Afryce tamtego okresu szczególnie ważny ze względu na działalność donatystów. Nowo ochrzczeni, stanowiąc członki jednego ciała – Kościoła, powinni uświadomić sobie, że jego głową jest Chrystus, który, zgodnie z wyznaniem wiary wypowiedzianym przez nich w czasie liturgii chrztu, siedzi po prawicy Ojca. Dla zachowania jedności ważny był również przekazywany sobie w czasie liturgii znak pokoju. Symboliczny znak pocałunku pokoju miał przekładać się na postawę wobec braci: „Jak usta twoje zbliżają się do ust twego brata, tak i serce twoje od serca jego niech się nie oddala”<sup>55</sup>. Eucharystia miała zatem umacniać wiernych w jedności i uświadomić im, że wspólnotę buduje się na co dzień poprzez konkretne postawy i zachowania. Tak więc ważnym elementem formacji wiernych było wskazanie im sposobów zachowania w świecie, kształtowania cnót i postaw w pełni chrześcijańskich. Akcenty wypowiedzi pisarzy i ojców zależały od czasu i środowiska, w którym przyszło im działać. Tertulian musiał więc zmierzyć się z obecnością chrześcijan w świecie, w którym dominowali poganie<sup>56</sup>. Cyprian stanął przed podobnym zadaniem, choć okoliczności sprawiły, że przyszło mu najpierw umacniać kapłanów i wiernych w czasie prześladowań<sup>57</sup>, a potem zabiegać o właściwą postawę wobec apostazji<sup>58</sup> i w konsekwencji walczyć o jedność wspólnoty wiernych<sup>59</sup>. Musiał też zachęcać wiernych do praktykowania przykazania miłości, także wobec nieprzyjaciół, w czasie trudnego czasu zarazy. Niełatwo było bowiem wytłumaczyć chrześcijanom, którzy przeżyli prześladowanie ze strony pogan, że i oni, zgodnie z nauczaniem Pana Jezusa, są bliźnimi, którym należy pomóc. Jak zaświadcza autor *Vita Cypriani*, biskup miał zebrać wiernych i pouczać ich

---

<sup>55</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 227, PL 38, 1101, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Kazanie* 231, 2, w: *Starożytne teksty chrześcijańskie*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, s. 201.

<sup>56</sup> Por. Tertullianus, *Apologeticum*; Tertullianus, *De spectaculis*.

<sup>57</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistulae* 5, 6, 10.

<sup>58</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De lapsis*.

<sup>59</sup> Por. Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae unitate*.

o pożytkach miłosierdzia, wykazując na przykładach Pisma Świętego, ile zasługują u Boga obowiązki wzajemnej miłości. Następnie dodawał, że nie dziwnego, jeżeli z poczucia należynej miłości swoim tylko przychodzimy z pomocą: ten zaś może być doskonałym, kto coś więcej uczyni celnikowi lub poganinowi, kto zło dobrem zwycięża (por. Rz 12,17), za wzorem boskiej łaskawości i nieprzyjaciół miłuje; kto modli się o zbawienie dla swoich przesładowców, jak Pan zachęca<sup>60</sup>.

W ten sposób biskup wskazywał wiernym drogę do doskonałości. Szczególną okazją do bardziej intensywnej formacji wiernych był czas przygotowania do uroczystości Pańskich. W tych okresach duszpasterze w swoich kazaniach wyjaśniali znaczenie nadchodzących świąt, a jednocześnie przekonywali wiernych do podjęcia konkretnych praktyk moralno-ascetycznych, nierzadko wymagających sporego wyrzeczenia, które miały ich przygotować do owocnego przeżycia zbliżających się uroczystości. Augustyn zachęcał swoich słuchaczy, aby przygotowując się do świąt paschalnych, szczególną uwagę zwrócili na wartość postu i jałmużny. Te dwie praktyki według niego są ze sobą tak nierozdzielnie związane, że można bez żadnej wątpliwości stwierdzić, iż post bez miłosierdzia nie ma dla poszczącego żadnej wartości<sup>61</sup>. Chrześcijanin winien podjąć te wszystkie praktyki ze względu na treść przeżywanego tajemnic wiary: śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Biskup Hippony uświadamiał te prawdy m.in. w kazaniu wygłoszonym w Poniedziałek Wielkanocny: „Zmartwychwstanie Pana naszego Jezusa Chrystusa jest nowym życiem dla tych, którzy w Jezusa wierzą. Na tym właśnie polega tajemnica Jego męki i zmartwychwstania; powinniście ją dobrze poznać i nią żyć”<sup>62</sup>.

Nauczanie wiernych trwało przez cały rok, przede wszystkim w czasie niedzielnej i świątecznej Eucharystii. Zapewne kapłani wspierali radą wiernych także w czasie codziennych spotkań. Wyjątkową okazję mieli ku temu biskupi, którym powierzano obowiązki sędziowskie<sup>63</sup>. Augustyn, pełniąc urząd sędziego, rozstrzygał sprawy cywilne nie tylko wśród chrześcijan, ale i zwracających się do niego pogan. Posługa ta przyniosła mu powszechne uznanie wśród całej społeczności Hippony. Znając duszpasterską gorliwość Doktora Łaski, możemy być pewni, że wykorzystał także

<sup>60</sup> Pontius Carthaginiensis, *Vita Cypriani* 9, PL 3, 1489, tł. J. Czuj, POK 19, s. 65.

<sup>61</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 207, 1.

<sup>62</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 231, 2, PL 38, 1104, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Kazanie* 231, 2, w: *Starożytne teksty chrześcijańskie*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, s. 204.

<sup>63</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, s. 282.

ten urząd, aby głosić ewangeliczne zasady dotyczące kwestii społecznych i moralnych.

## 5. Organizowanie synodów

Specyfiką Kościoła afrykańskiego było bardzo bogate życie synodalne, które w dużej mierze przyczyniło się do budowania społeczeństwa chrześcijańskiego<sup>64</sup>. Zachowane postanowienia synodów pozwalają na poznanie problemów, z którymi borykał się w ciągu wieków Kościół afrykański, i jednocześnie metod, jakimi próbował te trudne sytuacje rozwiązać. W sumie między rokiem 220 a 427 w samej tylko Kartaginie odbyło się 37 synodów. Ponadto synody gromadziły się m.in. w Hipponie (393 oraz 427 rok) i Milewe (402 oraz 416 rok). Wiele uchwał synodalnych dotyczyło dyscypliny kleru. Wśród problemów, jakie poruszono, warto zwrócić uwagę na kilka. Na synodzie w Kartaginie, odbytym w sierpniu 397 roku, m.in. zakazywano duchownym zamieszkania z kobietami<sup>65</sup>, odwiedzania przez nich wdów i dziewic<sup>66</sup>, a także nabywania dóbr materialnych po przyjęciu święceń<sup>67</sup>. Bogacenie się duchownych było omawiane również na synodzie w Kartaginie odbytym w 419 roku<sup>68</sup> oraz w Hipponie w 427 roku<sup>69</sup>. Uczestnicy synodów podejmowali także decyzje dotyczące regulacji życia dziewic konsekrowanych. Tematykę tę omawiano wielokrotnie m.in. na synodach w Kartaginie odbytych w ok. 348 roku<sup>70</sup> i w 397 roku<sup>71</sup>. Zasady postępowania z upadłymi (*lapsi*) dyskutowano na synodach w Kartaginie w latach 252 i 253<sup>72</sup>. Znaczącą rolę odegrały tam zasady postępowania wypracowane przez św. Cypriana.

---

<sup>64</sup> Por. T. Kotula, *Zgromadzenia prowincjonalne w Rzymskiej Afryce w epoce późnego cesarstwa*, Wrocław 1965.

<sup>65</sup> Por. Concilium Carthagenensis (397), c. IV 16, 24, *Acta synodalia*, t. 4, Kraków 2010, s. 77-77\*, 78-78\*.

<sup>66</sup> Por. Concilium Carthagenensis (397), c. VI 38, *Acta synodalia*, t. 4, s. 84-84\*.

<sup>67</sup> Por. Concilium Carthagenensis (397), c. VII 49, *Acta synodalia*, t. 4, s. 98-98\*.

<sup>68</sup> Por. Concilium Carthagenensis (419), c. 16, *Acta synodalia*, t. 4, s. 264-264\*.

<sup>69</sup> Por. Concilium Hipponensis (427), c. 5, *Acta synodalia*, t. 4, s. 313-313\*.

<sup>70</sup> Por. Concilium Carthagenensis (348), c. 3, *Acta synodalia*, t. 1, Kraków 2006, s. 195-195\*.

<sup>71</sup> Por. Concilium Carthagenensis (397), c. IV 31; VII 33, *Acta synodalia*, t. 4, s. 79-79\*, 96-96\*.

<sup>72</sup> Por. Concilium Carthagenensis (252), c. I-III, *Acta synodalia*, t. 1, Kraków 2006, s. 9-10\*.

W związku z szerzącym się donatyzmem, który rozbił jedność Kościoła, biskupi przypominali nauczanie o niepowtarzalności ważnie udzielonego sakramentu chrztu (Kartagina ok. 348 oraz 401 rok)<sup>73</sup>, a także o właściwie rozumianym i praktykowanym kulcie męczenników (Kartagina ok. 348 rok)<sup>74</sup>. Zagadnienia dotyczące pelagianizmu, z którego tezami polemizował św. Augustyn, podejmowano na synodach w Kartaginie w 411<sup>75</sup>, 416<sup>76</sup> i 418 roku<sup>77</sup> oraz w Milewe w 416 roku<sup>78</sup>. Ich postanowienia miały decydujące znaczenie dla ustalenia prawowiernego nauczania o łasce. Wiele przepisów dotyczyło również osób świeckich. Na przykład dla dobra ich życia duchowego zakazywano im, podobnie jak duchownym, uczestniczenia w przedstawieniach teatralnych. Zebrani w Kartaginie ojcowie synodalni wyrazili to jednoznacznie: „Aby synowie biskupów i duchownych nie wystawiali przedstawień świeckich i nie oglądali ich, jako że także świeckim oglądanie jest zabronione; zresztą wszystkim chrześcijanom zawsze było to zakazane, aby nie chodzili tam, gdzie jest bluźnierstwo”<sup>79</sup>.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że ówczesne przedstawienia teatralne postrzegane były jako z gruntu złe, w swej treści i formie całkowicie niezgodne z moralnością chrześcijańską przede wszystkim w zakresie etyki seksualnej. O gorszącej roli takich przedstawień pisał Tertulian<sup>80</sup>, przeciwstawiał im się jednoznacznie także św. Augustyn<sup>81</sup>. Na synodzie w Kartaginie w 407 roku podjęto również problem małżonków rozwiedzionych. Powinni oni dążyć do pojednania. Jeśli było to niemożliwe, zakazywano im zawierania kolejnego związku<sup>82</sup>.

Można zatem powiedzieć, że prawo kościelne stanowiące na synodach miało za zadanie troszczyć się o duchowe dobro wszystkich stanów w Kościele, o jedność Kościoła, a także o zachowanie prawowiernej nauki.

<sup>73</sup> Por. Concilium Carthagenensis (348), c. 1, *Acta synodalia*, t. 1, s. 194-194\*; Concilium Carthagenensis (401), c. 57, 66-69, *Acta synodalia*, t. 4, s. 135-135\*, 138-140\*.

<sup>74</sup> Por. Concilium Carthagenensis (348), c. 2, *Acta synodalia*, t. 1, s. 195-195\*.

<sup>75</sup> Por. Concilium Carthagenensis (411), *Acta synodalia*, t. 4, s. 185-192\*.

<sup>76</sup> Por. Concilium Carthagenensis (416), *Acta synodalia*, t. 4, s. 220-224\*.

<sup>77</sup> Por. Concilium Carthagenensis (418), *Acta synodalia*, t. 4, s. 246-249\*.

<sup>78</sup> Por. Concilium Milevitanum (416), *Acta synodalia*, t. 4, s. 224-228\*.

<sup>79</sup> Concilium Carthagenensis (397), c. VII 11, *Acta synodalia*, t. 4, s. 93-93\*.

<sup>80</sup> Por. Tertullianus, *De spectaculis* XXI, XXVI.

<sup>81</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 9, 10, 17.

<sup>82</sup> Por. Concilium Carthagenensis (407), c. 102, *Acta synodalia*, t. 4, s. 161-162\*.

## 6. Podsumowanie

Mimo działalności takich gorliwych pisarzy i ojców Kościoła, jak Tertulian, Cyprian, Laktancjusz, Augustyn ludność Afryki Prokonsularnej nie stała się w ciągu pięciu wieków społeczeństwem prawdziwie chrześcijańskim. Owszem, z biegiem upływu czasu Ewangelia zakorzeniła się coraz bardziej w świadomości i w codziennym życiu miejscowej społeczności. Szczególną rolę odegrała, w okresie do edyktu tolerancyjnego, nie tylko gorliwa działalność duszpasterzy, ale może jeszcze bardziej świadectwo życia wiernych świeckich, a także wierność męczenników. Wydaje się, że po uzyskaniu wolności religijnej gorliwość apostołska nieco osłabła. Wiązało się to z obniżeniem poziomu duchowego i moralnego chrześcijan, których wiara nie była już weryfikowana przez prześladowania. Jak to zauważał Augustyn, nie wszystkie motywacje kandydatów do chrztu były uzasadnione prawdziwą chęcią nawrócenia i prowadzenia życia ewangelicznego. Biskupi starali się wszelkimi możliwymi sposobami ewangelizować i umacniać w wierze miejscową ludność. Ważna była dla nich także formacja duchowieństwa. Zdawali sobie sprawę, że tylko dobrze przygotowani kapłani mogą swoją posługą ugruntować wiernych w wierze. Bez wątpienia znaczącą rolę w budowaniu społeczności chrześcijańskiej odegrała również bogata działalność synodalna Kościoła afrykańskiego.

W ocenie działalności Kościoła w Afryce należy mieć na uwadze również okres trwania ewangelizacji, której znacząca część przypadła na okres prześladowań, sporów i podziałów wewnątrzkościelnych. Dogłębna przemiana ludzkiej mentalności, zwyczajów, tradycji wymaga wielu wieków pracy duszpasterskiej, a jednocześnie gotowości człowieka do pracy nad sobą. Tymczasem siłę Kościoła osłabiały trapiące go rozłamy i schizmy, pierwsze jeszcze za biskupstwa Cypriana, a potem destrukcyjna działalność donatystów, jak również inwazja ariańskich Wandalów. Wszystko to sprawiło, że tak bogata i żywa działalność Kościoła w Afryce została w dość krótkim czasie ograniczona i zniszczona przez islamskich najeźdźców.

### **The Role of Church Fathers in Building a Christian Society in Africa Proconsularis (1st-5th Century CE)**

(summary)

The article discusses the process of the Christianization of North Africa. The study is based mainly on the works of the early Christian authors (Tertullian, Cyprian, Lactantius, Augustine) and the decrees of the African synods. From the extant sources it is difficult to describe the beginnings of Christianity in Africa. It seems to have arrived from Jerusalem

and spread among the Jewish communities, over time expanding also among the indigenous inhabitants of Africa. The evangelization was not institutional in character, but the fruit of the life testimony of Christians, the attitude of martyrs, and the zealous work of the clergy. Care was taken first and foremost to conduct a thorough and in-depth catechesis connected with the reception of the sacrament of baptism and in preparation to the celebration of the most important liturgical feasts. Considerable role in the shaping of the Christian society was also played by the synodal activity of the Church. Regrettably, the Christian community was weakened by internal dissensions and the invasion of the Arian Vandals.

**Keywords:** Africa Proconsularis; Christianity; Church Fathers; evangelization

## **Rola ojców Kościoła w budowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego w Afryce Prokonsularnej (I-V wiek)**

(streszczenie)

W przedstawionym artykule został omówiony proces chrystianizacji Afryki Północnej. Podstawę opracowania stanowią przede wszystkim dzieła autorów starochrześcijańskich (Tertulian, Cyprian, Lakancjusz, Augustyn) oraz uchwały synodów afrykańskich. Na podstawie dostępnych źródeł trudno jest opisać początki chrześcijaństwa w Afryce. Wydaje się, że przybyło ono z Jerozolimy i rozprzestrzeniło się wśród wspólnot żydowskich, a z biegiem czasu także wśród rdzennych mieszkańców Afryki. Ewangelizacja nie miała charakteru instytucjonalnego, lecz była owocem świadectwa życia chrześcijan, postawy męczenników, a także gorliwej pracy duchownych. Starano się przede wszystkim o przeprowadzenie rzetelnej i pogłębionej katechezy związanej z przyjęciem sakramentu chrztu, a także przygotowaniem do obchodów najważniejszych uroczystości liturgicznych. Niemalą rolę w kształtowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego odegrała także żywa działalność synodalna Kościoła. Niestety, wspólnotę chrześcijan osłabiły toczące ją rozłamy, a także najazd ariańskich Wandalów.

**Słowa kluczowe:** Afryka Prokonsularna; chrześcijaństwo; Ojcowie Kościoła; ewangelizacja

## **Bibliografia**

### **Źródła**

*Acta Martyrum Scilitanorum*, red. i tł. J. Leal, *Actas latinas de martires africanos*, Madrid 2009, tł. M. Michalski, *Acta męczenników scyllitańskich*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 218-219.

*Synodi et Collectiones Legum*, t. 1-4, tł. *Synody i kolekcje praw*, t. 1-4, opr. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006-2010.

Augustinus Hipponensis, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, CCL 27, *Turnhout* 1974, tł. Z. Kubiak, Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2003.



- Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus*, ed. J.B. Baur, CCL 46, Turnhout 1969, s. 121-178, tł. W. Budzik, Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 1-60.
- Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. K.D. Daur – J. Saint-Martin, CCL 32, 1962, s. 1-167, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus Hipponensis, *In Joannis evangelium tractatus*, ed. R. Willems, CCL 36, Turnhout 1954, tł. W. Szoldrski, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1-2, PSP 15, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *Epistulae*, PL 33, 61-1094.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 9*, PL 38, 75-91.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 46*, PL 38, 270-293, tł. A. Strzelecka, Św. Augustyn, *Opastwach*, w: *Starożytny chrześcijanin w obliczu przemian dziejowych*, red. B. Częsz, Teologia Patrystyczna 8, Poznań 2011, s. 175-211.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 58*, PL 38, 393-400.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 207*, PL 38, 1042-1044.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 212*, PL 38, 1058-1060, tł. L. Gładyszewski, Św. Augustyn, *Kazanie I na przekazanie Symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, ŻMT 53, Kraków 2010, s. 65-75.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 213*, PL 38, 1060-1065, tł. L. Gładyszewski, Św. Augustyn, *Kazanie II na przekazanie Symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, ŻMT 53, Kraków 2010, s. 75-89.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 214*, PL 38, 1065-1072, tł. L. Gładyszewski, Św. Augustyn, *Kazanie III na przekazanie Symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, ŻMT 53, Kraków 2010, s. 90-105.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 215*, PL 38, 1072-1076, tł. L. Gładyszewski, Św. Augustyn, *Kazanie IV na oddanie Symbolu*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, ŻMT 53, Kraków 2010, s. 106-117.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 216*, PL 38, 1076-1082.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 227*, PL 38, 1099-1101, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Kazanie 227*, w: *Starożytne teksty chrześcijańskie*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, 199-202.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 231*, PL 38, 1104-1107, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Kazanie 231*, w: *Starożytne teksty chrześcijańskie*, red. L. Gładyszewski, Lublin 1976, s. 203-209.
- Cyprianus Carthaginensis, *De Dominica oratione*, ed. C. Moreschini, CCL 3A, Turnhout 1976, s. 90-113, tł. J. Czuj, Cyprian z Kartaginy, *O modlitwie Pańskiej*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 2015, s. 224-251.

- Cyprianus Carthaginiensis, *De Ecclesiae unitate*, ed. P. Mattei – M. Poirier – P. Siniscalco, SCh 500, Paris 2006, tł. J. Czuj, Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 2015, s. 157-193.
- Cyprianus Carthaginiensis, *De habitu virginum*, ed. G. Hartel, CSEL 3/1, Wien 1868, s. 185-205, tł. J. Czuj, Cyprian z Kartaginy, *O postępowaniu dziewczyc*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 2015, s. 135-156.
- Cyprianus Carthaginiensis, *De lapsis*, ed. M. Bévenot, CCL 3, Turnhout 1972, s. 221-242, tł. J. Czuj, Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 2015, s. 194-223.
- Cyprianus Carthaginiensis, *Epistulae*, CSEL 3/2, s. 465-842, tł. W. Szoldrski, w: Św. Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*, ed. S. Brand, CSEL 19, Wien 1990, s. 675-761, tł. J. Czuj, Laktancjusz, *Streszczenie Boskich Instytucji*, w: Laktancjusz, *Pisma wybrane*, POK 16, Poznań 2013, s. 81-158.
- Pontius Carthaginiensis, *Vita Cypriani*, PL 3, 1481-1498, tł. J. Czuj, Cyprian z Kartaginy, *Żywołt Cecyliusza Cypriana*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 2015, s. 54-75.
- Ps. Cyprianus Carthaginiensis, *Quod idola dii non sint*, ed. W. Haratel, CSEL 3/1, Wien 1868, s. 17-31, tł. J. Czuj, Cyprian z Kartaginy, *Że bałwany nie są bogami*, w: Św. Cyprian, *Pisma i traktaty*, POK 19, Poznań 2015, s. 98-109.
- Salvianus Massiliensis, *De gubernatione Dei*, ed. G. Lagerrigue, SCh 176, Paris 1971, tł. T. Kołosowski, *O rządach Boga*, w: Salwian z Marsylii, *Dziela wszystkie*, PSP 66, Warszawa 2010, s. 97-255.
- Tertullianus, *Adversus Judeos*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1339-1396, tł. W. Myszor, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 182-218.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, s. 77-171, tł. J. Sajdak, w: Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.
- Tertullianus, *Ad Scapulam*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1125-1133, tł. W. Myszor, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 109-116.
- Tertullianus, *De Baptismo*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, s. 275-295, tł. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 133-154.
- Tertullianus, *De oratione*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, s. 255-274, tł. W. Kania, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 114-132.
- Tertullianus, *De idololatria*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1099-1124, tł. A. Strzelecka, w: Tertulian, *O widowiskach, O bałwochwalstwie*, POK 28, Poznań 2005, s. 61-110.
- Tertullianus, *De spectaculis*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, s. 225-253, tł. S. Naskręt, Tertulian, *O widowiskach, O bałwochwalstwie*, POK 28, Poznań 2005, s. 9-57.
- Tertullianus, *Scorpiace*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1067-1097, tł. W. Myszor, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 117-146.



### Opracowania

- Decret F., *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2009.
- Grzywaczewski J., *Ku chrześcijańskim korzeniom Europy Znaczenie nawrócenia cesarza Konstantyna dla Kościoła, dla Cesarstwa Rzymskiego, dla Europy*, VoxP 61 (2014) s. 9-38.
- Hamman A., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Hamman A., *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95-197)*, tł. A. Guryn – U. Sudolska, Warszawa 1990.
- Kamczyk W., *Tota paschalis solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, Katowice 2012.
- Kotula T., *Zgromadzenia prowincjonalne w Rzymskiej Afryce w epoce późnego cesarstwa*, Wrocław 1965.
- Kotula T., *Nurty monoteistyczne w pogaństwie „wieku niepokoju” (III w. n.e.) a polemika chrześcijańska*, w: *Rzymska Afryka Północna. Scripta Tadeusza Kotuli*, Kraków 2016, s. 243-255.
- Sajdak J., *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949.
- Słomka J., *Opisy wróżb i praktyk magicznych w „Państwie Bożym” Augustyna*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ozóg – N. Widok, Opole 2013, s. 139-151.
- Turek W., *Wprowadzenie*, w: *Tertulian*, opr. W. Turek, Kraków 1999, s. 7-85.
- Wygralak P., *Życie zawodowe chrześcijan a wierność Chrystusowi. Opinia Tertuliana († ok. 220)*, w: *Światło Chrystusa darem dla świata*, red. T. Siuda, Poznań 2009, s. 131-142.
- Wygralak P., *Duszpasterskie inicjatywy ojców Kościoła skierowane do osób uwikłanych w magię*, w: *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, red. M. Ozóg – N. Widok, Opole 2013, s. 153-172.
- Wygralak P., *Obraz duszpasterza w komentarzach św. Augustyna do J 10, 1-17 i 21, 15-17*, VoxP 60 (2013) s. 485-496.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.
- Żurek A., *Katechumen-chrześcijanin wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017.



Ks. Waldemar Turek<sup>1</sup>

## Jakimi językami posługiwali się starożytni chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna

W opracowaniu zamierzam podjąć temat języków, którymi posługiwali się chrześcijanie zamieszkujący Afrykę Północną w wiekach od III do V<sup>2</sup>. Zagadnienie to łączy się z obecnością ludów w tej części kontynentu afrykańskiego w czasie, w którym dotarło tam chrześcijaństwo. Już od XI wieku przed Chrystusem osiedlali się tam Fenicjanie używający własnego języka, którzy założyli Kartaginę, najważniejsze miasto tego regionu. Od VII wieku przed Chrystusem zaczęli przybywać tutaj także Grecy mówiący, oczywiście, swoim językiem. W 146 roku przed Chrystusem Kartagina została zajęta i zburzona przez Rzymian. Wbrew pierwotnym zamiarom całkowitego jej zniszczenia Rzymianie zaczęli się tutaj osiedlać, propagować język łaciński, swoje prawo i kulturę. W czasach cesarstwa miasto

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Waldemar Turek, profesor na Università Pontificia Salesiana w Rzymie, pracownik Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, e-mail: turek@tiscalinet.it, ORCID: 0000-0002-8126-4125.

<sup>2</sup> Nie wydaje się, aby ten temat był przez kogoś wcześniej szczegółowo opracowany. Istnieje natomiast dosyć dużo publikacji dotyczących ogólnie języków, jakimi posługiwali się autorzy chrześcijańscy pierwszych wieków. Jako encyklopedyczne wprowadzenie do tego zagadnienia polecam następujące opracowania: V. Loi – B. Amata, *Latino cristiano*, NDPAC II 2739-2747; P. Siniscalco, *Lingue dei Padri*, NDPAC II 2841-2845. Z bardziej szczegółowych studiów zaś należy wymienić: S. Deléani, *Les caractères du latin chrétien*, w: *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, red. E. dal Covolo – M. Sodi, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 17, Città del Vaticano 2002, s. 3-25; M. Simonetti, *Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino*, w: *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, red. E. dal Covolo – M. Sodi, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 17, Città del Vaticano 2002, s. 187-204; M. Starowieyski, *Języki pism okresu patrystycznego*, NSWP 544-546.

kwitło jako ośrodek senackiej prowincji *Africa Proconsularis* będącej spichlerzem Rzymu.

Podjmując zatem temat języków chrześcijan Afryki Północnej, trzeba wziąć pod uwagę obecność przede wszystkim trzech wspomnianych wielkich kultur: fenickiej, greckiej i rzymskiej. Jest rzeczą dosyć zadziwiającą, że chrześcijańskie świadectwa piśmiennicze dotyczące tego regionu są w zdecydowanej większości w języku łacińskim. Dlatego też analiza odnosząca się także do dwóch pozostałych języków (fenickiego i greckiego) została oparta głównie na tekstach trzech wielkich autorów Afryki Północnej: Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna.

## 1. Język fenicki (punicki)

Podstawowe także dla podjętego tematu zagadnienie, kiedy i skąd przybyli pierwsi chrześcijanie do Afryki Północnej i w jakim kontekście językowym się znaleźli, pozostaje w znacznej mierze otwarte. Według niektórych chrześcijaństwo dotarło tutaj ze Wschodu przez Egipt, według innych – z Rzymu. Być może i jedni, i drudzy mają rację<sup>3</sup>. Pierwsze świadectwa dotyczące obecności chrześcijan w tym regionie pochodzą z końca II wieku. Najprawdopodobniej posługiwali się oni językiem łacińskim i, tylko w niektórych przypadkach, greckim. Sytuacja zaczęła się zmieniać, gdy coraz więcej tubylców zaczęło przyjmować chrzest. Ci zaś posługiwali się przeważnie językiem fenickim albo jego odmianą, czyli językiem punickim. Łacina bowiem, podobnie jak rzymska kultura, nie wyszła od razu poza mury obronne wielkich miast. Mieszkańcy regionów położonych w głębi kontynentu, także po tym, jak te ziemie zostały zajęte przez Rzymian, porozumiewali się nadal językiem fenickim<sup>4</sup>, o którym zresztą niezbyt wiele do dzisiaj możemy powiedzieć.

Należał do rodziny języków semickich i jest nam znany przede wszystkim z napisów, które znaleziono w niektórych miejscowościach położo-

---

<sup>3</sup> Zob. V. Saxer, *Africa*, NDPAC II 97: „Su questo problema esistono due tesi contrapposte: per alcuni il cristianesimo cristiano è venuto dall’Oriente, attraverso l’Egitto e la Libia, per altri da Roma; nessuno degli argomenti a sostegno dell’una o dell’altra tesi appare decisivo. Potrebbe darsi che le influenze si siano mescolate”.

<sup>4</sup> Zob. G. Bardy, *La question des langues dans l’Église ancienne*, t. 1, Études de Théologie Historique, Paris 1948, s. 53: „Même après qu’elle a été détruite par les Romains, la civilisation qu’elle avait introduite est restée vivante; sa langue en particulier a continué à être celle du peuple dans toutes les villes que les Carthaginois avaient fondées et plus encore dans les campagnes où leur influence s’était fait sentir”.

nych nad Morzem Śródziemnym. Sam proces tworzenia się pisma fenickiego był długi i skomplikowany, a zakończył się w wiekach od XIV do XIII. Od tego czasu język fenicki upowszechnił się w wielu regionach, zwłaszcza Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Na terenach dawnej Fenicji odkryto niewielką liczbę tekstów powstałych w tym języku, za to na obszarach objętych ekspansją Fenicjan takich zabytków jest znacznie więcej. Chodzi jednak najczęściej o teksty krótkie i ubogie pod względem słownictwa, znalezione na Cyprze, Malcie, w Egipcie i Grecji. Ze źródeł tych wynika, że język fenicki wykazywał podobieństwa z językami hebrajskim i moabickim, zaliczanymi również do rodziny języków semickich.

W basenie centralnym i zachodnim Morza Śródziemnego pojawiła się odmiana kartagińska języka fenickiego zwana punicką. Używano jej od XIV wieku przed Chrystusem aż do, najprawdopodobniej, VII wieku przed Chrystusem, kiedy została wyparta przez język arabski. Mówiąc zatem o języku fenickim w Afryce Północnej, mamy na uwadze właściwie język punicki, który można traktować także jako pewien dialekt języka fenickiego. Używany w Kartaginie, najważniejszej z fenickich kolonii, jest nam mało znany z powodu braku świadectw. Dostarcza nam ich trochę św. Augustyn, bezpośredni świadek tego języka używanego w Afryce Północnej w IV i V wieku. Jest jednak rzeczą zaskakującą, że istnieją różne interpretacje zwrotów i wyrażeń punickich spotykanych w tekstach biskupa. Pisze o tym szczegółowo w swoim opracowaniu M.G. Cox, próbując podać najważniejsze etapy dyskusji i przedstawić swoje stanowisko<sup>5</sup>. Dowiadujemy się z niego, że w drugiej połowie XX wieku zostało opublikowanych kilka ważnych artykułów dotyczących tego zagadnienia: niektórzy badacze (np. W.H.C. Frend i Ch. Courtois) uzasadniali, że język punicki, o którym mowa w dziełach biskupa Hippony, należy utożsamiać z językiem berberyjskim. Inni z kolei (np. W.M. Green i M. Simon) ukazywali, że interesujące nas wyrażenia św. Augustyna należą do jednego z języków z rodziny semickich, właśnie punickiego, który pojawił się w Afryce Północnej wraz z przybyciem Fenicjan. Jeszcze inni uczeni (np. P. Brown) nie przypisywali niemal żadnego znaczenia językowi punickiemu w czasach św. Augustyna, ukazując łacinę jako jedyny język kultury w interesującym nas regionie<sup>6</sup>.

Cox przeprowadza następnie szczegółową analizę słów punickich używanych przez św. Augustyna, uwzględniając, zgodnie z przyjętą metodą

---

<sup>5</sup> Zob. M. Cox, *Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica*, „*Studia Orientalia Electronica*” 64 (2015) s. 83: „Augustine of Hippo (354-430) is our only direct witness to the survival of the Punic language in North Africa in the 4th and 5th centuries A.D. There has been surprisingly little unanimity among scholars as to how his references to Punic are to be interpreted”.

<sup>6</sup> Zob. Cox, *Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica*, s. 83-85.

badania, aspekty lingwistyczne i teologiczne. Dochodzi następnie do wniosku, że w czasach św. Augustyna język punicki był ciągle językiem żywym ze wszystkimi jego charakterystykami; odnosi też słowo *punicus* do afrykańskiego dialektu Fenicjan, a nie do języka berberyjskiego<sup>7</sup>.

Św. Augustyn precyzuje, że w jego czasach język *punicus* był używany przez tzw. *rustici* i że w wielu regionach, w których działał duszpastersko, potrzebni byli tłumacze z łacińskiego właśnie na ten język. W jednym ze swoich listów prosi Kryspina, biskupa donatystów z Kalamy, aby ich dyskusje były tłumaczone na język punicki dla mieszkańców miejscowości o nazwie Mappala:

Co więcej? Jeżeli ludzie z Mappali dobrowolnie przyszedli do Twojej społeczności, niech nas wysłuchają obu, a wypowiedzi nasze niech zostaną spisane: my podpiszemy nasze słowa i dla nich przetłumaczmy na język punicki (*punice*), a ludzie z Mappali wolni od strachu przed władzą niech dobrowolnie wybiorą to, co zechcą. Zgodnie bowiem z naszymi słowami okaże się, czy to przymus ich zatrzymuje w błędzie albo czy z własnej woli przyjęli prawdę. Bo jeżeli nie rozumiesz tych zagadnień, to jak lekkomyślnie pociągnąłeś za sobą ludzi niemających rozeznania? A jeśli rozumieją, to niech nas, jak powiedziałem, obu wysłuchają i niech czynią, co zechcą<sup>8</sup>.

W złożonej polemice doktrynalnej z donatystami św. Augustyn nie ma pewności, czy zwolennicy Donata rozumieją język łaciński. Co więcej, wydaje się na podstawie przytoczonego tekstu, że wielu z nich nie zna łaciny i posługuje się jedynie językiem punickim. Biskup Hippony proponuje Kryspinowi sporządzenie niemal oficjalnego tłumaczenia, które, podpisane przez obydwóch biskupów, mogłoby służyć jako punkt odniesienia dla prowadzonej dyskusji. Tylko właściwe zrozumienie i interpretacja tekstów pomogą w dojściu do prawdy.

Św. Augustyn przytacza czasem słowa punickie, zwłaszcza wtedy, kiedy natrafia na terminy hebrajskie nieprzetłumaczone w wersji łacińskiej Biblii. Przy różnych okazjach zauważa, że język punicki należy do tej samej grupy języków co język hebrajski. Dotyczy to np. słowa *mamona*:

Najpierw co znaczy *mammona*? Albowiem nie jest to słowo łacińskie. To jest słowo hebrajskie, pokrewne z tym w języku punickim. Te dwa języki bowiem łączą się ze sobą przez pewne pokrewieństwo znaczeniowe (*signifi-*

---

<sup>7</sup> Zob. Cox, *Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica*, s. 98: „«Punica, id est afra» refers to the African dialect of Phoenician, the *lingua punica*, not to Berber (Frend and Courtois), nor to «the African language» as distinct from Latin”.

<sup>8</sup> Augustinus, *Epistula* 66, 2.

*cationis quadam vicinitate sociantur*). To, co Fenicjanie określają jako *mammon*, w języku łacińskim nazywa się „zysk”. To, co Żydzi oznaczają słowem *mammona*, po łacinie nazywa się „bogactwo”<sup>9</sup>.

Św. Augustyn, podejmując kwestie zarówno teologiczne, jak i duszpasterskie, starał się dogłębnie wyjaśniać poszczególne słowa, tym bardziej jeśli chodziło o terminy zaczerpnięte z Pisma Świętego albo słowa o wyjątkowym znaczeniu dla chrześcijan. Łatwo dostrzega się w przytoczonym tekście, że jednym z nich był rzeczownik *mamona* pochodzący z języka hebrajskiego, mający z kolei swój odpowiednik w języku punickim. Od analizy kilku słów biskup przechodzi do stwierdzenia o charakterze bardziej ogólnym, mówiąc o pokrewieństwie znaczeniowym (*significationis vicinitas*) między językiem hebrajskim i punickim.

W innym z tekstów św. Augustyn zauważa, że trudności w głoszeniu Ewangelii wynikają także z braku znajomości łaciny. Co więcej, św. Augustyn nie chce wysłać diakona Lucyllusa do swojego współbrata w biskupstwie Nowata, biskupa Sitifis, mimo że ten go o to usilnie błaga, gdyż zbyt mało duchownych Hippony jest w stanie posługiwać się w duszpasterstwie językiem punickim:

Głoszenie Ewangelii w naszych okolicach boryka się z dużymi trudnościami z braku osób mówiących językiem punickim, tam zaś ten język jest powszechnie używany. Czy myślisz może, iż powinniśmy tak zatroszczyć się o zbawienie ludu Pana, że tam pošlemy tę osobę [z takimi zdolnościami], a zabierzemy ją stąd, gdzie jej potrzebujemy z wielkim żarem serca? Wybacz przeto, że nie tylko przeciw twojemu pragnieniu, ale też przeciwko mojemu odczuciu czynię to, do czego zmusza mnie troska o nasz obowiązek [pasterski]<sup>10</sup>.

Wydaje się, także na podstawie przytoczonego tekstu św. Augustyna, że jeszcze w pierwszej połowie V wieku język punicki był bardzo rozpowszechniony w Afryce Północnej. Można powiedzieć, że pozostał on do tego czasu językiem ludowym, którym posługiwali się mieszkańcy wsi i ci wszyscy, którzy, z takich czy innych powodów, nie ulegli wpływowi kultury rzymskiej i języka łacińskiego<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Augustinus, *Sermo* 113, 2.

<sup>10</sup> Augustinus, *Epistula* 84, 2. Szerzej na ten temat, zob. A. di Berardino, *Punico*, NDPAC III 4413-4414.

<sup>11</sup> Zob. G. Bardy, *La question des langues*, s. 55.



## 2. Język grecki

Czy w Afryce Północnej byli chrześcijanie, którzy posługiwali się językiem greckim? Z pewnością tak, ale trudno odpowiedzieć na pytanie, jak wielu ich było i jaką odgrywali rolę. Nieliczne są doprawdy świadectwa literackie dotyczące w ogólności obecności Greków w tym regionie, a jeszcze mniej liczne są te, które dotyczą chrześcijan posługujących się tym językiem albo przynajmniej greckim jako jednym z języków. Szczególnie wymowny wydaje się w tym względzie fragment *Męczeństwa św. Perpetuy i Felicyty*, z którego wynika, że Perpetua rozmawiała z biskupem Optatem po grecku:

Wyszliśmy stamtąd i przy drzwiach spotkaliśmy: po prawej stronie biskupa Optata, a po lewej kapłana naszego i nauczyciela Aspazjusza; stali osobno i byli smutni. [...] Byliśmy bardzo wzruszeni i uściskaliśmy ich. Perpetua zaczęła z nimi rozmawiać po grecku i oddaliliśmy się w głąb do ogrodu, pod krzew róžany<sup>12</sup>.

Tekst *Męczeństwa św. Perpetuy i Felicyty* został zredagowany najprawdopodobniej po łacinie (choć nadal ta kwestia jest w jakiejś mierze otwarta), szybko jednak powstało jego tłumaczenie greckie, które także zachowało się do naszych czasów. Dwudziestoletnia Perpetua, pochodząca z rodziny arystokratycznej, otrzymała, jak się wydaje, solidne wykształcenie obejmujące także język i literaturę grecką. Co więcej, przypuszcza się, że jej rodzina była greckiego pochodzenia. Samo zaś męczeństwo miało miejsce w Kartaginie w 203 roku w czasie przedstawienia z okazji urodzin (*dies natalis*) Gety, syna Septymiusza Sewera<sup>13</sup>.

Niektórzy znawcy chcieli przypisać omawiane pismo Tertulianowi. Ewentualne jego autorstwo też nie rozstrzygnęłoby kwestii oryginalnego języka, bo pisarz, jak wiadomo, znał grecki i najprawdopodobniej napisał swoje pierwsze dzieła właśnie w tym języku. Ciągłe jednak jesteśmy na poziomie hipotezy. Z drugiej strony zamysł autora tekstu, moralizatorski i budujący, jest z całą pewnością jednocześnie i rzymski, i chrześcijański<sup>14</sup>.

Jednak sam Tertulian dostarcza nam kilku cennych informacji dotyczących użycia języka greckiego w Afryce Północnej w jego czasach. Przede wszystkim on sam znał ten język do tego stopnia, że przypisuje mu

<sup>12</sup> *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 13.

<sup>13</sup> Zob. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka–M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 244–245.

<sup>14</sup> Zob. J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tł. J. Słomka, Tarnów 1997, s. 27.



się autorstwo wersji greckiej takich dzieł, jak *O widowiskach*, *O chrzcie*, *O noszeniu zasłony przez dziewice*<sup>15</sup>. W innych pismach zredagowanych w języku łacińskim Tertulian nie cofał się przed zapożyczeniami obcojęzycznymi, a greczyźnie zapewniał miejsce uprzywilejowane<sup>16</sup>. Wystarczy przytoczyć następujący fragment:

W tym piśmie, którym jedynie zapowiadam przedstawienie owego tajemnego zamysłu, aby z powodu tych słów tak obcych, nagromadzonych, związanych ze sobą i dwuznacznych kogoś nie ogarnęła niejasność, najpierw omówię, w jaki sposób będziemy ich używać: bo w przypadku niektórych nie przychodzi mi na myśl żadne tłumaczenie z greckiego odpowiednie dla tej formy słowa; w przypadku innych nie zgadzają się z racji na rodzaj; w przypadku jeszcze innych jest bardziej używane pojęcie w języku greckim. Dlatego będziemy stosować najczęściej [terminy] greckie<sup>17</sup>.

W rzeczywistości u Tertuliana dostrzegamy wiele słów pochodzenia greckiego. Pisarz używał ich w różnych traktatach i przy omawianiu wielu argumentów. Wystarczy dla przykładu wymienić kilka charakterystycznych rzeczowników: *anathema*, *apostolus*, *baptismus*, *diaconus*, *ecclesia*, *ethnicus*, *evangelium*, *eucharistia*, *martyr*, *presbyter*, *propheta*<sup>18</sup>. To jednak, że Tertulian znał doskonale język grecki, nie musi świadczyć o tym, że język ten był znany wielu innym mieszkańcom Afryki Północnej tamtego okresu. Pisarz otrzymał bowiem bardzo staranne wykształcenie w swojej młodości, zarówno prawnicze, jak i retorskie, obejmujące z pewnością także język i literaturę grecką. Można przypuszczać, że należały one do programu elitarnych szkół tamtego czasu i regionu.

Jednak po III wieku znajomość języka greckiego w Afryce Północnej jeszcze bardziej się obniżyła. Znaczące w tym względzie są słowa św. Augustyna, zapisane w jego *Wyznaniach*:

---

<sup>15</sup> Zob. G. Azzali Bernardelli, *Tertulliano*, w: *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, red. G. Bosio – E. dal Covolo – M. Maritano, Strumenti della Corona Patrum 2, Torino 1998, s. 88. Autor opracowania umieszcza także *Apologeticum* jako dzieło, które miało powstać w wersji łacińskiej i greckiej. Tego typu przypuszczenie nie znajduje jednak potwierdzenia u innych badaczy zagadnienia.

<sup>16</sup> R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, s. 52-53.

<sup>17</sup> Tertullianus, *Adversus Valentinianos* VI 1-2.

<sup>18</sup> Szczegółowy wykaz tych (i wielu innych terminów greckich) ze wskazaniem konkretnych odniesień do dzieł Tertuliana można znaleźć w opracowaniu: G. Claesson, *Index Tertullianus*, Paris 1974-1975: *anathema*, s. 102; *apostolus*, s. 118-121; *baptismus*, s. 165; *diaconus*, s. 402; *ecclesia*, s. 463-464; *ethnicus*, s. 534; *evangelium*, s. 541-542; *eucharistia*, s. 542; *martyr*, s. 936; *presbyter*, s. 1225; *propheta*, s. 1253-1254.

Czemuż więc nie cierpiałem języka greckiego, w którym przecież to samo się wyśpiewuje? Homer potrafi wcale nie gorsze pleść bajeczki, a jego wewnętrzna pustka jest tak błoga, jak tylko można sobie tego życzyć. A jednak gorzko smakował memu chłopięcemu podniebieniu. Myślę, że tak samo smakuje Wergiliusz małym Grekom, gdy muszą wkuwać jego wiersze w taki sposób, jak my wkuwaliśmy Homera<sup>19</sup>.

Biskup Hippony wspomina bez entuzjazmu naukę języka greckiego i nie docenia wielkości poezji Homera, zarzucając mu opowiadanie legend i wewnętrzną pustkę. Trzeba jednak te słowa interpretować w szerszym kontekście stwierdzenia dotyczącego nauki języków obcych, tym bardziej, że jest w nim mowa także o Grekach, którzy niechętnie czytają Wergiliusza.

W Afryce Północnej byli zatem łacinnicy, którzy uczyli się greckiego, i byli Grecy, którzy uczyli się łaciny. Biorąc pod uwagę wspomnianą już wcześniej obecność języka punickiego, łatwo dostrzega się językowe bogactwo i złożoną pod tym względem sytuację w interesującym nas regionie. Warto wspomnieć jeszcze jeden wymowny w tym względzie fakt: bezpośredni poprzednik św. Augustyna na stolicy biskupiej w Hipponie nazywał się Waleriusz i był pochodzenia greckiego, miał nawet pewne trudności w posługiwaniu się językiem łacińskim<sup>20</sup>.

### 3. Język łaciński

Pojawił się na dobre w opisywanym regionie Afryki wraz ze zdobyciem Kartaginy przez Rzymian. Posługiwali się nim przybyli żołnierze i urzędnicy, kupcy i podróżnicy, wreszcie ci, którzy zamierzali na stałe zamieszkać nowo podbitą prowincję, propagując także swoje zwyczaje i swoją kulturę. To był, można powiedzieć, pierwszy okres ekspansji języka łacińskiego.

Drugi pojawił się wtedy, gdy do Afryki Północnej dotarło chrześcijaństwo i liczba wyznawców Chrystusa zaczęła szybko rosnać. Pierwsze teksty napisane przez chrześcijan w tym regionie w drugiej połowie II wieku stanowiły najwcześniejsze próby tłumaczeń na język Cyncerona fragmentów Pisma Świętego. Z *Aktów męczenników Scylitańskich*, które stanowią najstarsze z zachowanych pism chrześcijańskich powstałych w języku łacińskim, dowiadujemy się, że świadkowie, o których mowa w *Aktach* (nawiasem mówiąc, szybko przetłumaczonych na język grecki), posiadali

<sup>19</sup> Augustinus, *Confessiones* I 14, 23.

<sup>20</sup> Zob. Ch. Munier, *Ippona (II. Concilii)*, NDPAC II 2606.

pisma i listy św. Pawła. Chodziło najprawdopodobniej o tłumaczenie łacińskie, biorąc pod uwagę poziom kulturowy tychże: „Prokonsul Saturnin rzekł: «Co tam macie w tej waszej torbie?». Speratus rzekł: «Pisma i listy Pawła, męża sprawiedliwego»<sup>21</sup>.

Z kolei dzieła Tertuliana powstałe u schyłku II wieku i na początku III wieku wskazują, choć nie ze stuprocentową pewnością, że posiadał on przynajmniej niektóre księgi albo fragmenty biblijne w wersji łacińskiej. Na podstawie *Świadectw* św. Cypriana można stwierdzić, że w czasie powstawania pisma istniało już łacińskie tłumaczenie niemal całej Biblii<sup>22</sup>.

Już te przykłady wskazywałyby na to, że pierwsi chrześcijanie Afryki Północnej posługiwali się przede wszystkim językiem łacińskim. Co więcej, łacina jako język chrześcijan utrwaliła się właśnie najpierw w Kartaginie i w Afryce, a dopiero później w Rzymie, gdzie aż do połowy IV wieku liturgia sprawowana była po grecku. Innymi słowy, to że później łacina stała się językiem oficjalnym Kościoła, zawdzięczamy przede wszystkim właśnie chrześcijanom Afryki Północnej<sup>23</sup>.

Warto też już w tym miejscu podkreślić fundamentalną dla omawianego tematu rzecz: od początku tworzenia się łaciny chrześcijańskiej dostrzeżać się jej bardzo mocny związek z Pismem Świętym. Niektórzy autorzy traktowali Biblię jako źródło wystarczające do pogłębienia każdego tematu chrześcijańskiego. Inni odwoływali się wprawdzie w sposób pośredni albo bezpośredni do różnych dzieł, ale Pismo Święte stawiali zdecydowanie na pierwszym miejscu, a wszystkie inne źródła miały dla nich charakter jedynie pomocniczy. Trudno nie podzielać dzisiaj zdania, wedle którego teologia patrystyczna była przede wszystkim refleksją opartą na Biblii<sup>24</sup>. Można zatem, *mutatis mutandis*, powiedzieć, że łacina pierwszych wieków chrze-

<sup>21</sup> *Acta Scillitanorum* 12.

<sup>22</sup> Zob. P. Siniscalco, *Lingue dei Padri*, NDPAC II 2842: „Tra il II e il III sec. le opere di Tertulliano indicano con relativa certezza che egli doveva avere sott’occhio versioni latine. Cipriano nei *Testimonia* (250 ca.) ci ha tramandato un numero elevato di frammenti che provano essere ormai completata e diffusa la versione latina dell’intera Bibbia”.

<sup>23</sup> Por. A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 57: „Łacina jako język chrześcijański utrwaliła się najpierw nie w Rzymie, gdzie aż do połowy IV wieku liturgię odprawia się po grecku, lecz w Kartaginie i w całej Afryce Północnej”.

<sup>24</sup> Por. B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*, Sussidi Patristici 4, Roma 1989, s. 28: „Rimane il fatto fondamentale che la teologia patristica è stata in primo luogo biblica. Neppure le discussioni sinodali nelle quali si cercavano altri approcci: terminologia tecnica, autorità dei Padri, nonché la crescita generale della stima per quest’autorità patristica, non servivano in fondo ad altra cosa che all’interpretazione autentica della Bibbia”.

ścijaństwa była przede wszystkim łaciną powstałą przy tłumaczeniach i wyjaśnieniach tekstów biblijnych: „Oto dlatego w cztery wieki po przetłumaczeniu przez Liwiusza Andronikusa *Odysei* również chrześcijańska literatura łacińska zaczyna się jako literatura tłumaczeń: chrześcijaństwo, religia Księgi, musiało przetłumaczyć Pismo Święte. Było to konieczne, aby zaspokoić podstawowe potrzeby wspólnot chrześcijańskich znających tylko język łaciński”<sup>25</sup>.

Próbując jednak charakteryzować początki łaciny chrześcijan Afryki Północnej, musimy pamiętać o złożonej kwestii tłumaczenia Biblii w tym języku. Do dzisiaj zresztą temat pierwszych łacińskich jej przekładów pozostaje, w znacznej mierze, otwarty. Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że historia tych tłumaczeń jest o wiele bardziej złożona, niż wydawało się to jeszcze kilkadziesiąt lat temu, gdy sądzono, że na początku istniały tylko dwa tłumaczenia: *Vetus Afra* i *Vetus Itala*. „Im bardziej staramy się dotrzeć do początków tłumaczeń, czy to przez rękopisy, czy przez cytaty u autorów wcześniejszych od Hieronima, tym wyraźniej widać, że to, co nazywamy *Vetus Latina*, nie było ani czymś jednolitym, ani nawet jednorodnym”<sup>26</sup>. Wymowne jest w tym zakresie stwierdzenie św. Augustyna:

Przekłady z języka hebrajskiego na grecki łatwo dają się policzyć, ale nie sposób tego dokonać, gdy chodzi o przekłady z greckiego na łaciński. W pierwszych bowiem wiekach wiary, gdy tylko komu wpadł w ręce kodeks grecki, a wydawało mu się, że posiada jakąś znajomość obu tych języków, zaraz brał się do tłumaczenia<sup>27</sup>.

Tego typu postawa z jednej strony wiązała się z pewnym ryzykiem – mogły bowiem powstawać tłumaczenia mało wiarygodne. Z drugiej jednak strony owa tendencja opierania refleksji na tekstach biblijnych prowadziła do obfitej produkcji tłumaczeń i przez to do rozwoju samego języka, zarówno gdy chodzi o słownictwo, jak i formy literackie. Można zatem powiedzieć, że najpierw powstawały tłumaczenia zupełnie dowolne, a następnie te bardziej profesjonalne aż do tłumaczenia zaproponowanego przez św. Hieronima.

Trzeba o tym pamiętać, charakteryzując łacinę bardzo wybitnych przedstawicieli chrześcijaństwa Afryki Północnej, którzy znani są nie tylko z racji na doktrynę filozoficzną i teologiczną, ale także na język, którym się posługiwali: mamy tutaj na uwadze przede wszystkim Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna. Zostawili oni, jak wiadomo,

<sup>25</sup> Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, s. 23.

<sup>26</sup> Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, s. 23.

<sup>27</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* II 11, 16.

bardzo bogatą spuściznę literacką, analizowaną przez wielu znawców z różnych punktów widzenia, także językowego. Nie zamierzam w tym miejscu podejmować szczegółowych analiz gramatycznych i filologicznych. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na pewne różnice w podejściu do samego języka, jakie dostrzegamy u tych trzech autorów z jednej strony i u starożytnych autorów łacińskich pogańskich z drugiej. Nie trzeba przypominać, że Tertulian, św. Cyprian i św. Augustyn otrzymali doskonale wykształcenie językowe w retorycznych szkołach pogańskich.

### 3.1. Łacina Tertuliana<sup>28</sup>

W czasach tego pisarza w miastach i w kręgach ludzi wykształconych Afryki Północnej język łaciński był w coraz większym użyciu. Rzymianie wypierali nie tylko język grecki, język kultury i życia międzynarodowego, ale również język fenicki, który przyniesiony przez Fenicjan zachował się na wybrzeżu śródziemnomorskim i tam, gdzie znajdowały się osady handlowe<sup>29</sup>.

Sam Tertulian wykonał niezwykle cenną i decydującą pracę przełożenia z języka greckiego wielu podstawowych dla chrześcijaństwa koncepcji, wzbogacając je przy tym swoimi głębokimi przemyśleniami i solidnie argumentowanymi stwierdzeniami w dziedzinie teologii, filozofii i prawa. Jako inicjator tego dzieła, nie dysponując zatem wcześniejszymi punktami odniesienia w środowisku chrześcijańskim, biorąc natomiast pod uwagę nieliczne i częściowe odniesienia w środowisku pogańskim, Tertulian stworzył teologiczną łacinę chrześcijańską, zarówno przenosząc (raczej rzadko) odpowiednie terminy z greckiego na łacinę (np. *oikonomia*), częściej tłumacząc (np. *trinitas, persona*), wreszcie przyjmując do języka teologicznego słowa wzięte z powszechnego użycia i nadając im zmodyfikowane znaczenie (np. *census, status, gradus*)<sup>30</sup>.

Autor stworzył ponad 900 neologizmów, spośród których wiele weszło na trwałe do filozoficznych i teologicznych dociekań doktrynalnych. Właśnie w dziełach Tertuliana można dostrzec pewne zjawiska natury lingwistycznej, które ukazują najpierw, jak powstawała łacina

---

<sup>28</sup> Zainteresowanych wykazem podstawowych publikacji w języku polskim i w językach obcych, dotyczących życia i dzieł Tertuliana, odsyłam do: M. Starowieyski, *Tertulian*, NSWP 938-948; *Chronica Tertulliana et Cyprianea 2016*, red. F. Chapot – L. Ciccolini – F. Dolbeau – M.-Y. Perrin – P. Petitmengin – P. Podolak, REAug 63 (2017) s. 349-384.

<sup>29</sup> Por. Hamman, *Życie codzienne*, s. 55.

<sup>30</sup> Zob. M. Simonetti, *Un „bilancio teologico” della lingua latina*, s. 187.

chrześcijan, a następnie jak była rozwijana zarówno przez pisarzy, jak i lud wierny<sup>31</sup>.

Pisma Tertuliana wykazują doskonale opanowanie rzemiosła literackiego tak w zakresie formy wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Wybornym tego przykładem i potwierdzeniem jest jego *Apologetyk* napisany po mistrzowsku według reguł sztuki oratorskiej, bogaty językowo i stylistycznie, w formie sądowej mowy obronnej opartej na zasadach klasycznej teorii oratorskiej w ujęciu Cycerona i Kwintyliana. W tym jak i w innych pismach Tertuliana dostrzega się jednak wyraźnie różnice w samym podejściu do znaczeń słów używanych przez niego i autorów klasycznych. Warto przytoczyć tu kilka przykładów. W dziele zatytułowanym *Do pogan* pisze:

To sprawa panowania ludzkiej nauki, która za pośrednictwem sztucznych domysłów udaje mądrość i prawdę. Zresztą pod tym względem wydaje się, iż tak jest, że im kto lepiej powie, tym więcej prawdy powie. Czyż nie ten mówi lepiej, kto mówi prawdziwiej (*non, qui verius, is melius*)?<sup>32</sup>

Cytat pochodzi z jednego z najwcześniejszych dzieł Tertuliana, który próbuje ustalić pewne reguły polemiki. W traktacie złożonym z dwóch ksiąg autor najpierw pokazuje poganom niesprawiedliwość wykazywaną w prześladowaniu chrześcijan, w drugiej zaś obnaża słabości religii i świata pogańskiego. W przytoczonym zdaniu nie trudno dostrzec krytykę wymierzoną przeciw autorom starożytnym, którzy zwracali uwagę bardziej na formę niż na treść wypowiedzi, bardziej na piękno słów i konstrukcji gramatycznych niż na poszukiwanie prawdy. Tertulian, prawnik i pisarz, zdecydowanie opowiadał się za precyzyjnym definiowaniem używanych pojęć i dokładnym wyrażaniem omawianych treści. Jego zdaniem nie można opierać się na domysłach, domniemaniach, przypuszczeniach. Przede wszystkim zaś, uważa autor, nie jest tak, że im ktoś piękniej przemawia czy pisze, przekazuje więcej prawdy. Lepszym mówcą i pisarzem jest ten, kto mówi prawdziwiej, a nie piękniej. Innymi słowy, w łacinie chrześcijan ważniejsza jest treść od formy. W dziele zatytułowanym *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* precyzuje: „Słowa posiadają swą duchową treść nie tyl-

<sup>31</sup> Por. V. Loi – B. Amata, *Latino cristiano*, 2741: „I caratteri del latino cristiano dipendono quindi dal notevole contributo linguistico dato dagli autori cristiani, a partire da quello fondamentale dato da Tertulliano ritenuto a ragione o a torto, il fondatore del latino cristiano, avendo creato oltre 900 neologismi, alcuni dei quali hanno avuto larga e duratura fortuna. Tali caratteri propri del latino delle comunità cristiane d’Occidente nei secoli II-V riguardano aspetti e fenomeni lessicografici, semasiologici e sintattici”.

<sup>32</sup> Tertullianus, *Ad nationes* II 6, 4-5.



ko w brzmieniu, ale również w znaczeniu i należy ją pojmować nie tylko uszami, ale również umysłem”<sup>33</sup>.

U Tertuliana słowo jest przede wszystkim posłańcem prawdy, nosicielem myśli.

A że teraz ma odsłaniać nowe oblicze prawdy, nieznanne światu staremu wypowiadać myśli – nie wystarczą mu dotychczasowe środki wyrazu. W bogatych zasobach klasycznej łaciny Tertulian odczuwa brak słów na adekwatne oddanie treści „nowego”. [...] Sięga do nieprzebranych złóż wiecznie żywej, zawsze młodej, mowy ludu. [...] Poszerza zakres słownictwa literackiego, chętnie włączając doń wyrazy obiegowe, potoczne; to znów terminy specjalistyczne – zwłaszcza obficie czerpiąc z tak bliskiej mu dziedziny prawniczej<sup>34</sup>.

Dzięki pisarzom chrześcijańskim, takim jak Tertulian, została przywrócona dawna żywotność łaciny zanikająca na skutek stałych zabiegów purystów językowych. Sam pisarz mówi o tym w sposób bardzo wyraźny:

Przedstawiliśmy całą naszą religię i sposoby, którymi moglibyśmy wywody nasze potwierdzić, a mianowicie wiarygodność i starożytność boskich pism, a także zeznanie duchowych mocy. Niech wystąpi taki, który będzie miał odwagę wywody nasze obalić: będzie musiał zrobić to w ten sposób, jak my przeprowadziliśmy dowód, to znaczy, oprzeć się nie na sztuce słów (*arte verborum*), ale na prawdzie (*de veritate*)<sup>35</sup>.

Dla Tertuliana ważniejsza jest *veritas* niż *ars verborum* – to syntetyczne stwierdzenie może być traktowane jako jedna z głównych cech w podejściu do chrześcijańskiego języka łacińskiego u głównych pisarzy Afryki Północnej. Szukanie w większym stopniu prawdy niż stylistycznych zabiegów przyczyniło się do powstania łaciny w nowym wydaniu, żywszej od języka literackiego, używanej w Biblii, liturgii i w kaznodziejstwie. Nie można nie wspomnieć tutaj reminiscencji, obrazów i wyrażeń typowo biblijnych często występujących na kartach jego dzieł. Mamy więc do czynienia z językiem, który, nawet jeśli czasami ustępuje wyrafinowanym tekstom klasycznym, prezentuje rzadko gdzie indziej spotykaną głębię i sugestywną siłę przekonywania<sup>36</sup>. Rzecz inna, że w pismach tego samego autora dostrzegamy pewne konstrukcje, które niewątpliwie nie ułatwiają

<sup>33</sup> Tertullianus, *Scorpiace* VII 5.

<sup>34</sup> Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, s. 52-53.

<sup>35</sup> Tertullianus, *Apologeticum* LVI 1.

<sup>36</sup> Zob. W. Turek, *Życie i działalność Tertuliana*, w: W. Turek, *Tertulian*, OŻ 15, Kraków 1999, s. 23-24.

zrozumienia wyrażanej myśli, a tym samym odstrasza ją niektórych współczesnych czytelników nawet dosyć dobrze znających język łaciński. Trzeba było czekać na innych autorów, którzy zastosowali odmienny styl pisania, bardziej zrozumiały i bliższy sercu chrześcijan. Mam na uwadze świętych Cypriana i Augustyna.

### 3.2. Łacina św. Cypriana<sup>37</sup>

Biskup Kartaginy był, w odróżnieniu od Tertuliana, bardziej pasterm niż teologiem. Pisząc swoje dzieła, używał często adekwatnych terminów łacińskich, aby zachęcić swoich wiernych do przyjęcia konkretnych postaw w codziennym życiu. Zwracał się przy tym zwykle nie do pojedynczych wiernych, ale do całej wspólnoty, którą odwiedzał, do której przemawiał albo pisał. Odwoływał się przy tym niejednokrotnie do pojedynczych terminów, zwrotów, obrazów i postaci biblijnych. Gdy chodzi o czasowniki, warto wspomnieć typowe dla tego typu tekstów słowa *monere* ('przypominać'), *admonere* ('upominać'), *hortari* ('zachęcać'), *iubere* ('polecać'), *suadere* ('przekonywać'), *obsecrare* ('błagać'), *praecipere* ('uczyć'). Należą one z punktu widzenia klasycznej sztuki oratorskiej do rodzaju parenetycznego. Używając tego typu słów – którym często towarzyszył termin *docere* ('nauczać') – św. Cyprian wyjawiał całą gamę uczuć: radość, troskę, niepokój, oburzenie. Od ojcowskiego *hortari* przechodził do rygorystycznego *praecipere* i surowego *iubere*, jak ewidentnie dostrzega się to zaraz w pierwszych zdaniach traktatu *O jedności Kościoła katolickiego*:

Gdy Pan napomina (*moneat*) i mówi: „Wy jesteście sól ziemi”, gdy każe (*iubeat*) nam być prostymi w niewinności, a jednak w prostocie roztroprnymi, cóż innego, najdrożsi bracia, wypada nam czynić, jak nie mieć się na baczności i troskliwie czuwać, by zarówno rozumieć zasadzki chytrego wroga i strzec się ich, iżby się nie wydawało, że my, którzyśmy się przyoblekli w Chrystusa, w mądrość Boga Ojca, mniej mądrymi jesteśmy w zabezpieczeniu sobie zbawienia<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Zainteresowanych wykazem podstawowych publikacji w języku polskim i w językach obcych, dotyczących życia i działalności św. Cypriana, odsyłam do: M. Starowieyski, *Cyprian, bp Kartaginy*, NSWP 243-248; *Chronica Tertulliana et Cypriana 2016*, s. 349-384. Por. P. Siniscalco, *Introduzione*, w: Cypriano di Cartagine, *L'Unità della Chiesa*, SCh 1, Roma – Bologna 2006, s. 38.

<sup>38</sup> Cyprianus, *De Ecclesiae Catholicae unitate* 1.



Opierając swoje wywody adresowane do wiernych przede wszystkim na autorytecie Pisma Świętego i używając odpowiednich terminów, św. Cyprian realizował w sposób systematyczny wyznaczony sobie, wspomniany już cel: propagowanie konkretnego sposobu postępowania w codziennym życiu chrześcijańskim. Innymi słowy, na pierwszym miejscu stawiał teksty natchnione, później zaś ich wyjaśnienia. W rzeczywistości dla św. Cypriana, duszpasterza i teologa, słowa boskie były sercem jego przepowiadania i twórczości literackiej.

Z trzech celów, które stawiała sobie starożytna retoryka, czyli *delectare* ('sprawiać przyjemność'), *docere* ('nauczać') i *movere* ('poruszać'), św. biskup Cyprian starał się osiągać przede wszystkim drugi i trzeci, czyli wyjaśniać i zachęcać do zmiany życia. Nie zapominał, że był retorem pogańskim, ale wykorzystywał teraz swoje wszechstronne przygotowanie intelektualne dla innych potrzeb, pogłębiał i podporządkowywał je duszpasterskiej misji, jakiej się podjął. Niewątpliwie także w tej służbie nie zapominał wskazówek Seneki i Cyncerona, ale inspirował się przede wszystkim treścią i regułami zawartymi w Piśmie Świętym. Odnosi się niemal spontanicznie wrażenie, że to nie tyle słowa, ile same rzeczy odgrywają zasadniczą rolę. Św. Cyprian pragnął głosić naukę i zbawcze prawdy bez zbędnych upiększeń literackich. Wymowny jest w tym względzie inny fragment z cytowanego już dzieła *O jedności Kościoła katolickiego*: „Gdy to ktoś rozważa i bada, nie trzeba długiej rozprawy ani dowodów. Krótszą drogą prawdy łatwiej jest uzasadnić wiarę. Mówi Pan do Piotra: «Ja tobie powiadam, żeś ty jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie zwyciężą go»”<sup>39</sup>.

Trudno znaleźć piękniejszą pochwałę Pisma Świętego i – w tym konkretnym przypadku – słów Jezusa skierowanych do św. Piotra. Nie są potrzebne długie dyskursy, skomplikowane rozważania, bo wystarczy słowo Pana w swej prostocie i głębi zarazem. Konsekwentnie zatem według św. Cypriana w łacinie chrześcijańskiej nie są konieczne, choć mogą być użyteczne, reguły retoryki starożytnej proponującej wyszukaną elokwencję, często zwodzzącą i zręczną aż do przesady. Biblia stanowi model także od strony stylistycznej, zwłaszcza gdy chodzi o słownictwo i używane formy.

Biskup Kartaginy chce, aby łacina chrześcijańska odznaczała się wewnętrzną jędrnością, wyrazistością i skuteczną zwięzłością. Dostrzegamy te cechy dla przykładu w jego dziele zatytułowanym *Do Donata*. Powstało ono na początku działalności literackiej św. Cypriana i opisuje ideał charakteryzujący człowieka, który przeżył głębokie, duchowe i artystyczne nawrócenie<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Cyprianus, *De Ecclesiae Catholicae unitate* 4.

<sup>40</sup> Por. E. Galliget, *Cipriano e la Bibbia: „Fortis ac sublimis vox”*, w: *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, s. 50: „[Cipriano] rivendica alla

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt łaciny proponowanej przez św. Cypriana, mocno związany z jego osobowością. Przez wiele lat zwykło się opisywać jego styl językowy jako stateczny, umiarkowany, zrównoważony, elegancki, harmonijny. Te same przymiotniki odnoszono do jego sposobu działania i sprawowania urzędu biskupiego. W ostatnich latach jednak coraz częściej zwraca się uwagę na to, że obok stron jego dzieł, które mogą być tak opisywane, nie brakuje tekstów wyrażających niepokój, cierpienie, napięcia, smutek czy radość. Jego uczestnictwo w życiu wspólnoty chrześcijan odznaczało się niezwykle dynamicznym – pasterz i pisarz brał aktywny udział w radościach i smutkach swoich wiernych, jak to dostrzega się choćby w tym tekście wziętym raz jeszcze z traktatu *O jedności Kościoła katolickiego*: „Życzę zatem, najdrożsi bracia, i doradzam zarazem, by – jeśli to być może – nikt z braci nie zginął, a uradowana matka [Kościół] w łonie swym jedno ciało zgodnego ludu obejmowała”<sup>41</sup>.

Można powiedzieć, że łacina św. Cypriana jest łaciną człowieka mocno angażującego się w życie kierowanej przez siebie wspólnoty. Biskup posługuje się tym językiem nie tyle dla teoretycznych rozważań, ale przede wszystkim po to, aby formułować wyraźne zachęty do przyjmowania konkretnych postaw w codziennym życiu jednostki i wspólnoty. Wszystko to wynika z podstawowego dla św. Cypriana przekonania: „Gdy jest mowa o Panu i Bogu, czysta szczerłość głosu nie na siłach wymowy się opiera (*non eloquentiae viribus*), by udowodniać wiarę, lecz na rzeczach (*rebus*)”<sup>42</sup>.

Tym stwierdzeniem biskup wyraźnie odcina się od niektórych przynajmniej przesłanek starożytnej retoryki pogańskiej, często przesadnie dążącej do zachowania zewnętrznych i wewnętrznych reguł wymowy, z jednoczesnym pomniejszeniem wagi samych argumentów.

### 3.3. Łacina św. Augustyna<sup>43</sup>

Autor *Wyznań* działał jako pasterz i pisarz przede wszystkim w Hipponie. To znane miasto starożytne było ośrodkiem handlu, a nie, jak

---

Scrittura quei caratteri di nobile vigore, di chiarezza espressiva e di brevità efficace che egli pone nell'*Ad Donatum*, all'inizio cioè della sua attività di scrittore subito dopo la conversione al cristianesimo, come ideale stilistico indissociabile da una profonda e autentica conversione”.

<sup>41</sup> Cyprianus, *De Ecclesiae Catholicae unitate* 23.

<sup>42</sup> Cyprianus, *Ad Donatum* 1.

<sup>43</sup> Zainteresowanych wykazem podstawowych publikacji w języku polskim i w językach obcych, dotyczących życia i działalności św. Augustyna, odsyłam do: M. Starowieyski, *Augustyn, bp Hippony*, NSWP 128-169; M. Ribreau, *Bulletin augustienien pour 2016-2017 et compléments d'années antérieures*, REAug 63 (2017) s. 385-438.

by się mogło wydawać, kultury. Biskup zatem, biorąc pod uwagę ten kontekst, posługiwał się o wiele prostszą łaciną w Hipponie i bardziej wyrafinowaną w Kartaginie. Stopień znajomości łaciny zależał także od różnych kręgów kulturowych: różnice dotyczyły zasobu słownictwa, struktur gramatycznych, wreszcie sposobu wypowiedzania się.

Na temat łaciny św. Augustyna powstało wiele opracowań, w których na różne sposoby ukazywano elegancję sformułowań, bogactwo słów i użytych obrazów<sup>44</sup>. Zwrócono też uwagę na to, jak sam autor *Wyznań* zmienił swoje podejście do łaciny po nawróceniu i jak zaczął krytykować poszukiwania wyrafinowanych wyrażen tylko po to, aby schlebować próżności. Wyraźne ślady tej zmiany odnajdujemy w *Wyznaniach*, w których autor, opowiadając o tym, jak czytał *Hortensjusza*, stwierdza:

Nie do kształcenia stylu (choć właśnie na taki cel łożyła środki materialne moja matka w owym dziewiętnastym roku mego życia, gdyż ojciec już od dwóch lat nie żył) – nie do kształcenia stylu posługiwałem się tą książką. Wywarła na mnie wpływ nie stosowanym w niej sposobem mówienia, ale tym, co mówiła (*quod loquebatur*)<sup>45</sup>.

Stwierdzenie to nie oznacza jednak, że św. Augustyn nie zwracał uwagi w przepowiadaniu i pisaniu na charakterystyki i piękno stylu. Dostrzegał wyraźnie korzyści płynące z retoryki klasycznej, kiedy jej reguły stosowane są do obrony prawdy. Tak czynił zresztą św. Paweł, a przed nim wielu wykształconych proroków. Św. Augustyn był synem swoich czasów, synem bardzo wykształconym w szkołach, które proponowały wtedy przede wszystkim edukację literacką. Wiedział, że trzeba ją wykorzystywać i zmieniać, wzięwszy pod uwagę nowe warunki przepowiadania. To dzięki niemu i innym pisarzom wczesnego chrześcijaństwa starożytna sztuka retoryczna otrzymała nową duszę, dzięki innemu podejściu do słów i ich znaczeń w przedstawianiu konkretnych treści, przekonywaniu i zachęce do podjęcia konkretnych postaw:

Słowa wypowiedzające [...] myśli zdają się być zastosowanymi nie przez pisarza, ale niejako samoczynnie wypływającymi z treści. Można sądzić, że widzimy, jak mądrość wychodzi ze swej siedziby, czyli z serca mędrca, za nią zaś podąża wymowa, niczym nieodłączna służka za swoją panią, nawet nie wołana<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Zob. J. Beinlich, *Nota bibliografica. Lingua e stile*, w: Sant'Agostino, *Le Confessioni*, red. M. Pellegrino, NBA 1, Roma 1965, s. CXXI-CXXII.

<sup>45</sup> Augustinus, *Confessiones* III 4, 7.

<sup>46</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* IV 6, 10.

Także łacina św. Augustyna jest mocno inspirowana duchem biblijnym. Niektóre jego dzieła, np. *Wyznania*, stanowią w wielu fragmentach niemal splot zwrotów, słów, zdań wziętych z Pisma Świętego. Może to niekiedy stanowić pewną trudność dla czytelnika współczesnego, ale z pewnością nie dla słuchacza starożytnego, który znał dobrze Biblię i niemal spontanicznie odczytywał sens przytaczanych na różny sposób sformułowań biblijnych, wyrażających uczucia religijne: chwałę, skruchę, ból, radość. Sam św. Augustyn podkreśla to w znanym opisie rozmowy ze swoją matką w Ostii:

I gdy tak w żarliwej tęsknocie mówiliśmy o niej, dotknęliśmy jej na krótkie mgnienie całym porywem serca (*toto ictu cordis*). Westchnęliśmy i zostawiając przy niej uwiązane pierwociny ducha (por. Rz 8,23), wróciliśmy do gwaru naszych ust, gdzie każde słowo zaczyna się i kończy – jakże odmienne, Panie, od Słowa Twego, które w samym sobie trwa, nie starzejąc się, a odnawiając wszystkie byty (*innovanti omnia*) (por. Mdr 7,27)<sup>47</sup>.

W narracji najgłębszej kontemplacji zostało użyte wyrażenie św. Pawła „pierwsze dary ducha” oraz fraza z Księgi Mądrości „Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia”.

#### 4. Podsumowanie

Chrześcijanie Afryki Północnej pochodzili z trzech obszarów kulturowych i językowych. Część z nich, zwłaszcza ta zamieszkująca wioski i przebywająca z dala od głównych ośrodków kulturowych, posługiwała się językiem fenickim (albo jego odmianą, czyli dialektem punickim). Członkowie kolonii greckich (trudno powiedzieć, jak liczni, bo świadectwa są bardzo skąpe), używali własnego języka. Wreszcie, kiedy w drugiej połowie II wieku przed Chrystusem przybyli tam Rzymianie, z biegiem czasu stawali się najprężniejszym w wielu dziedzinach środowiskiem, propagując swoją kulturę i swój język. Wprawdzie greka była kultywowana w niewielkich i raczej nielicznych środowiskach o charakterze elitarnym, nie odegrała jednak większej roli w dziele ewangelizacji w tym regionie. Zdecydowanie rosło użycie i znajomość łaciny. To właśnie w znacznym stopniu dzięki chrześcijanom Afryki Północnej, a nie Rzymu, łacina stała się w następnych wiekach głównym językiem Kościoła.

Analizując teksty łacińskie, poczynając od pierwszych sformułowań przelomu II i III wieku, można dostrzec, że istniały wśród chrześcijan trzy

<sup>47</sup> Augustinus, *Confessiones* IX 10, 24.

poziomy znajomości tego języka albo trzy jego style. Najpierw trzeba wymienić łacinę elegancką, którą tworzyli i której używali analizowani w artykule autorzy (Tertulian, św. Cyprian, św. Augustyn) i im podobni. Biorąc pod uwagę zapotrzebowania i zainteresowania ludzi wykształconych, kontynuowali oni w jakiejś mierze, wprowadzając jednak istotne zmiany w treści i w formie, styl pisania oparty na starożytnej retoryce. Używali zatem języka wykwintnego, który z biegiem czasu stał się, przynajmniej w jakiejś mierze, językiem nauczania kościelnego i kurii papieskiej. Już w interesującym nas okresie, czyli w wiekach od III do V, właśnie w Afryce Północnej w języku łacińskim podejmowano złożone tematy z chrystologii, antropologii, eschatologii i nauki o łasce<sup>48</sup>.

Ci sami jednak autorzy, a zwłaszcza święci Cyprian i Augustyn (w mniejszym stopniu Tertulian), używali w wielu wypadkach łaciny prostszej od strony słownictwa i struktury. Starali się być zrozumiani przez zwykłych wiernych i dlatego wykorzystywali niekiedy sformułowania wzięte z języka potocznego – dostrzega się to przede wszystkim w tekstach o charakterze katechetycznym i w kazaniach.

Trzecim zaś gatunkiem łaciny chrześcijan Afryki Północnej, najmniej znanym z racji na skąpe świadectwa, posługiwali się jej najmniej wykształceni mieszkańcy, prosty lud wychowany najczęściej w środowiskach fenickich, z rezerwą reagujący na nową religię i język łaciński, który w coraz większej mierze był z nią utożsamiany.

### **What Languages did the Christians of North Africa Use? An Analysis of Corresponding Texts of Tertullian, St. Cyprian and St. Augustine**

(summary)

The study has focused on the languages used by Christians in North Africa. Since they derived primarily from three cultural backgrounds (Phoenician, Greek and Latin), first of all, it tries to ascertain how many of them spoke Phoenician (strictly speaking: Punic),

---

<sup>48</sup> Por. V. Loi – B. Amata, *Latino cristiano*, s. 2740-2741: „Il secondo gruppo riflette invece più da vicino l'insegnamento retorico delle scuole pagane, con un linguaggio più colto, anzi, persino aulico, retorico e ritmico, fatto successivamente proprio dal magistero della Chiesa e dalla curia pontificia, erede anche in questo della Cancelleria imperiale. Si potrebbe quindi parlare di diversi latini cristiani: liturgico, patristico, ecclesiastico, canonico e scolastico, con peculiarità e forme proprie a ciascuno. Il latino cristiano appare infatti come una categoria universale che abbraccia tutte le manifestazioni linguistiche della nuova religione cristiana, coi generi letterari comuni alla letteratura latina o suoi propri, dalla poesia degli *elogia* e dei *carmina*, alla prosa dell'apologia, dall'omiletica, della storia, dell'apocalittica, dell'epistolografia”.

Greek or Latin. It turns out that in the studied time period, from the III to V centuries, the Roman circles furthered their own language and culture and they did this very effectively. As a result, more and more Christians in the region used Latin, and in consequence most of the literary production (even that which originally had been in Punic and Greek) survived in the Latin version. Furthermore, it is noted that it was primarily thanks to the Christians of North Africa, and not of Rome, that in time, Latin became the major language of the Church. As the respective texts of Tertullian, St. Cyprian and St. Augustine are compared, it becomes clear that there were three different styles of Latin used by these Christians. First of all, there was the polished language, in which the authors continued the style of writing based on ancient classical Latin (even though they introduced changes as to the meaning and terminology used). These same authors, in many cases, in particular in catechesis and preaching used a simpler Latin, taking into account the perceptive capacities of the simple faithful. The poorest Latin was used by those who were brought up in the lowest strata, particularly in the Phoenician society.

**Keywords:** North Africa; Latin; Phoenician (Punic); Greek; Tertullian; St. Cyprian; St. Augustine; affinity in meaning; the acts of the martyrs; *Vetus Latina*; the art of words; *delectare*; *docere*; *movere*

## Jakimi językami posługiwali się chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna

(streszczenie)

W opracowaniu został podjęty temat języków, którymi posługiwali się chrześcijanie Afryki Północnej. Jako że wywodzili się oni głównie z trzech obszarów kulturowych (fenickiego, greckiego i łacińskiego), próbuje się najpierw ustalić, jak wielu z nich mówiło po fenicku (właściwiej po punicku), grecku albo po łacinie. Ukazuje się następnie, że w analizowanym okresie od III do V wieku środowisko Rzymian propagowało bardzo skutecznie swój język i swoją kulturę. To powodowało, że coraz więcej chrześcijan tego regionu posługiwało się łaciną i, konsekwentnie, najwięcej świadectw literackich (także w odniesieniu do języków fenickiego i greckiego) zachowało się w tym języku. Co więcej, dostrzega się, że to właśnie głównie dzięki chrześcijanom Afryki Północnej, a nie Rzymu, łacina stała się z biegiem czasu głównym językiem Kościoła. Analizując odnośne teksty Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna, wyróżnia się trzy różne style łaciny używanej przez tamtejszych chrześcijan. Chodzi najpierw o język wykwintny, którego twórcy kontynuowali (wprowadzając znaczące zmiany co do treści i słownictwa) styl pisania oparty na starożytnej łacinie klasycznej. Ci sami autorzy jednak używali w wielu wypadkach, zwłaszcza w katechezie i w kaznodziejstwie, łaciny prostszej, biorąc pod uwagę możliwości percepcyjne zwykłych wiernych. Najuboższą łaciną posługiwali się ci, którzy byli wychowani w najniższych warstwach, zwłaszcza społeczności fenickiej.

**Słowa kluczowe:** Afryka Północna; język łaciński; język fenicki (punicki); język grecki; Tertulian; św. Cyprian; św. Augustyn; pokrewieństwo znaczeniowe; akta męczenników; *Vetus Latina*; sztuka słów; *delectare*; *docere*; *movere*



## Bibliografia

### Źródła

- Acta Scillitanorum*, red. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 86-88, tł. A. Bober, *Akta męczenników scylitańskich*, OŻ 9, Kraków 1991, s. 240-243.
- Augustinus, *Confessiones*, red. A. Trapè – C. Carena, NBA 1, Roma 1991, tł. Z. Kubiak, Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2008.
- Augustinus, *De doctrina christiana*, red. M. Naldini, NBA 8, Roma 1992, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Patres Ecclesiae 1, Warszawa 1989.
- Augustinus, *Epistula* 66, red. M. Pellegrino, NBA 21, Roma 1969, s. 542-544, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Listy (1-75)*, Pelplin 1991, s. 380-382.
- Augustinus, *Epistula* 84, red. M. Pellegrino, NBA 21, Roma 1969, s. 726-728.
- Augustinus, *Sermo* 113, red. L. Carozzi, NBA 30/2, Roma 1983, s. 414-424.
- Cyprianus, *Ad Donatum*, red. M. Simonetti, CCL 3A, Turnhout 1976, s. 3-13, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *Do Donata*, POK 19, Poznań 1937, s. 85-97.
- Cyprianus, *De Ecclesiae Catholicae unitate*, red. M. Bévenot, CCL 3, Turnhout 1972, s. 249-268, tł. J. Czuj, Św. Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, POK 19, Poznań 1937, s. 171-193.
- Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, red. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 106-130, tł. A. Malinowski, *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, OŻ 9, Kraków 1991, s. 247-268.
- Tertullianus, *Ad nationes*, red. J.W.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, s. 11-75, tł. E. Stanula, Tertulian, *Do pogan*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 43-99.
- Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, red. A. Kroymann, CCL 2, Turnhout 1954, s. 753-778.
- Tertullianus, *Apologeticum*, red. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, s. 85-171, tł. J. Sajdak, Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.
- Tertullianus, *Scorpiace*, red. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL 2, Turnhout 1954, s. 1067-1097, tł. W. Myszor, Tertulian, *Lekarstwo na ukłucie skorpionia*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 117-146.

### Opracowania

- Azzali Bernardelli G., *Tertulliano*, w: *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III*, red. G. Bosio – E. dal Covolo – M. Maritano, Strumenti della Corona Patrum 2, Torino 1998, s. 80-176.
- Bardy G., *La question des langues dans l'Église ancienne*, t. 1, Études de Théologie Historique, Paris 1948.
- Beinlich J., *Nota bibliografica. Lingua e stile*, w: Sant'Agostino, *Le Confessioni*, red. M. Pellegrino, NBA 1, Roma 1965, s. CXLI-CXLII.

- Chronica Tertulliana et Cyprianea 2016*, red. Chapot F. – Ciccolini L. – Dolbeau F. – Perrin M.-Y. – Petitmengin P. – Podolak P., REAug 63 (2017) s. 349-384.
- Claesson G., *Index Tertullianus*, Paris 1974-1975.
- Cox M.G., *Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica*, „Studia Orientalia Electronica” 64 (2015) s. 83-106.
- Deléani S., *Les caractères du latin chrétien*, w: *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, red. E. dal Covolo – M. Sodi, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 17, Città del Vaticano 2002, s. 3-25.
- di Berardino A., *Punico*, NDPAC III 4413-4414.
- Fontaine J., *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, tł. J. Słomka, Tarnów 1997.
- Gallicet E., *Cipriano e la Bibbia: „Fortis ac sublimis vox”*, w: *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, s. 43-52.
- Hamman A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Staffiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Loi V. – Amata B., *Latino cristiano*, NDPAC II 2739-2747.
- Munier Ch., *Ippona (II. Concilii)*, NDPAC II 2607-2608.
- Ribreau M., *Bulletin augustinien pour 2016-2017 et compléments d'années antérieurs*, REAug 63 (2017) s. 385-438.
- Saxer V., *Africa*, NDPAC II 96-99.
- Siniscalco P., *Introduzione*, w: *Cipriano di Cartagine, L'Unità della Chiesa*, Sch 1, Roma – Bologna 2006, s. 38-65.
- Siniscalco P., *Lingue dei Padri*, NDPAC II 2841-2845.
- Simonetti M., *Alcuni aspetti del linguaggio teologico da Tertulliano ad Agostino*, w: *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, red. E. dal Covolo – M. Sodi, Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 17, Città del Vaticano 2002, s. 187-204.
- Starowieyski M., *Cyprian, bp Kartaginy*, NSWP 243-248.
- Starowieyski M., *Języki pism okresu patrystycznego*, NSWP 544-546.
- Starowieyski M., *Tertulian*, NSWP 938-948.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 244-247.
- Stawinoga R., *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002.
- Studer B., *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale (sec. IV e V)*, Sussidi Patristici 4, Roma 1989.
- Turek W., *Życie i działalność Tertuliana*, w: W. Turek, *Tertulian*, OŻ 15, Kraków 1999, s. 13-85.



Ks. Arkadiusz Nocoń<sup>1</sup>

## Męczennicy Afryki Północnej w *Martyrologium Rzymskim*

Historycy Kościoła podkreślają zgodnie, że na tereny Afryki Północnej chrześcijaństwo dotarło relatywnie wcześnie, a jego rozwój był tam tak dynamiczny, że porównać go można jedynie z rozwojem chrześcijaństwa w Syrii i w Azji Mniejszej<sup>2</sup>. Ci sami historycy nie potrafią jednak wyjaśnić przyczyn tak gwałtownego wzrostu liczby uczniów Chrystusa na terenie Afryki, uciekając się do ogólnego stwierdzenia, że chrześcijaństwo trafiło tam na „podatny grunt”<sup>3</sup>. Rzeczywiście, jeśli spojrzeć na początki ewangelizacji w Afryce Północnej, nie spotkamy tam Apostołów czy Ojców apostoelskich<sup>4</sup>, nie znamy też imion pierwszych misjonarzy<sup>5</sup>. Czyżby zatem jedynym wyjaśnieniem fenomenu afrykańskiego Kościoła była zasada sformułowana przez jednego z jego przedstawicieli – Tertuliana, że nasieniem chrześcijan jest krew męczenników?<sup>6</sup> Jeśli tak, to ilu ich było? W jakim okresie, w jakich latach i z jakiego powodu ponosili najczęściej męczeństwo? Na te i inne pytania przeciętny katolik, ale również duchowny nie otrzyma podstawowych nawet informacji z Kalendarza liturgicznego i opartego na nim *Proprium de sanctis* w Mszale Rzymskim i Liturgii

---

<sup>1</sup> Ks. dr Arkadiusz Nocoń, professore invitato na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie, pracownik watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; e-mail: narcadio@yahoo.it, ORCID: 0000-0002-7513-6071.

<sup>2</sup> Por. K. Baus, *Le origini*, tł. E. Guerriero, w: H. Jedin, *Storia della Chiesa*, t. 1, Milano 1997, s. 274.

<sup>3</sup> Por. Baus, *Le origini*, s. 273.

<sup>4</sup> Niektórzy papieże (np. Innocenty I i Grzegorz Wielki) przypisywali wprawdzie początki chrześcijaństwa w Afryce Północno-Zachodniej św. Piotrowi i jego uczniom, ale nie potwierdzają tego świadectwa historyczne. Por. B. Kumor, *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność*, EK I 141.

<sup>5</sup> Por. Baus, *Le origini*, s. 273.

<sup>6</sup> Por. Tertullianus, *Apologeticum* 50, 13: „Sanguis martyrum, semen christianorum”.

Godzin, gdzie wspomina się zaledwie o trzech afrykańskich męczennikach z pierwszych wieków: o św. Perpetui i św. Felicycie (7 III) oraz o św. Cyprianie (16 IX). Jest jednak księga liturgiczna, która w jakiś stopniu może uzupełnić naszą wiedzę o męczennikach afrykańskich, a mianowicie *Martyrologium Rzymskie*. Na podstawie tej właśnie księgi będziemy starali się dowiedzieć, ilu afrykańskich chrześcijan, wyniesionych później do chwały ołtarzy, w jakim czasie, na jakim terenie i w jakich okolicznościach oddało życie za Chrystusa. Na początek jednak kilka słów o samej księdze.

## 1. *Martyrologium Rzymskie*

Początkowo księga ta zawierała jedynie imiona i krótkie informacje o męczennikach (*martyres*), a później także o wszystkich innych świętych Kościoła. Zmieniana i uzupełniana na przestrzeni wieków (najstarsze zachowane *Martyrologium – Martyrologium syriacum* pochodzi z początku V wieku)<sup>7</sup> doczekała się najnowszego wydania w 2001 roku jako ostatnia, dwudziesta trzecia księga liturgiczna będąca rezultatem posoborowej (*Vaticanum II*) odnowy liturgii rzymskiej<sup>8</sup>. Uzupełniona i ponownie wydana w 2004 roku (*editio altera*)<sup>9</sup> zawiera 6652 elogia świętych i błogosławionych, od czasów biblijnego Abła aż po dzień dzisiejszy. Podana cyfra elogiów nie oznacza oczywiście pełnej liczby świętych, a jedynie przypadki kultu zaaprobowane przez Kościół<sup>10</sup>. Charakter tej księgi jest, jak wspomniano, liturgiczny: widać to w budowie samych elogiów łączących w sobie *lex orandi et credendi* Kościoła<sup>11</sup>, jak i w przeznaczeniu *Martyrologium* do celebracji liturgicznej mającej na celu uświęcenie człowieka, ale przede wszystkim uwielbienie Boga<sup>12</sup>. W dniu narodzin świętych dla nieba Kościół w pierwszym rzędzie głosi bowiem misterium paschalne Chrystusa, gdyż zarówno w chwili próby, jak i w zwycięstwie świętych objawia się przede wszystkim moc zmartwychwstałego Pana<sup>13</sup>. Liturgiczny charakter *Martyrologium* nie odmawia mu oczywiście war-

<sup>7</sup> Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 876.

<sup>8</sup> Por. M. Matuszewski, „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, „*Anamnesis*” 45 (2006) s. 45.

<sup>9</sup> Por. *Martyrologium Romanum*, Città del Vaticano 2004 (odtąd stosujemy skrót MR, obok którego podajemy datę, pod którą występuje elogium, jego numer i stronę).

<sup>10</sup> Por. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 877.

<sup>11</sup> Por. Matuszewski, „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, s. 50.

<sup>12</sup> Por. Matuszewski, „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, s. 48.

<sup>13</sup> Por. S. Cichy, *Święci w liturgii*, „*Anamnesis*” 45 (2006) s. 3.

tości historycznej: jak powszechnie wiadomo, księga ta w znacznie większym stopniu niż inne księgi liturgiczne zawiera w sobie elementy dokumentalne<sup>14</sup>. Jej ostatnie wydanie zostało przy tym poddane tak szczegółowej analizie historyczno-krytycznej, że słusznie jest ona nazwana „historią Kościoła w wymiarze świętości”<sup>15</sup>. Wszystko to tym śmieiej zachęca nas do poszukiwania w *Martyrologium* informacji na temat męczenników z Afryki Północnej.

## 2. Geografia męczeństwa

Jak już zostało powiedziane, na temat początków chrześcijaństwa na terenie Afryki Północnej brak jest precyzyjnych wiadomości, a pierwszy dokument historyczny, który wspomina o wyznawcach Chrystusa na tych terenach (*Akta męczenników scyllitańskich*)<sup>16</sup> pochodzi z około 180 roku. W niewiele późniejszych pismach Tertuliana mowa jest już jednak o tak znaczącej obecności uczniów Chrystusa w Afryce<sup>17</sup>, że można wysnuć wniosek, iż chrześcijaństwo musiało tam dotrzeć relatywnie wcześnie i spotkać się z pozytywnym przyjęciem<sup>18</sup>. Przeważa opinia, że było to na pewno w pierwszej połowie II wieku, a być może nawet pod koniec I wieku<sup>19</sup>. Niewykluczone, że pierwsze nawrócenia miały miejsce w społeczności żydowskiej, mocno obecnej w Afryce<sup>20</sup>. Pewne natomiast jest, że chrześcijaństwo dotarło tutaj ze Wschodu<sup>21</sup> i rozwijało się początkowo w środowisku języka greckiego: w tym języku sprawowane też były pierw-

---

<sup>14</sup> Por. M. Sodi, *Martyrologium Romanum. Znaczenie, walor i aktualność ostatniej posoborowej księgi liturgicznej*, t. Z. Adamiak, „Seminare” 25 (2008) s. 12-13.

<sup>15</sup> Por. Sodi, *Martyrologium Romanum*, s. 14. O *Martyrologium* jako o ważnym źródle wiadomości o męczennikach pisze również M. Starowieyski. Por. M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 120.

<sup>16</sup> *Acta Scyllitanorum*, ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 86-88, t. A. Bober, OŻ 9, Kraków 1991, s. 240-243.

<sup>17</sup> Por. np. Tertullianus, *Apologeticum* 1, 7.

<sup>18</sup> Por. Baus, *Le origini*, s. 273.

<sup>19</sup> Por. J. Daniélou – H. Marrou, *Dalle origini a S. Gegerio Magno*, t. G.D. Gordini, w: L.J. Rogier – R. Aubert – M.D. Knowles, *Nuova storia della Chiesa*, t. 1, Torino 1970, s. 196.

<sup>20</sup> Por. Daniélou – Marrou, *Dalle origini a S. Gegerio Magno*, s. 196.

<sup>21</sup> Por. M. Scaduto, *Africa: Storia cristiana antica*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 1, red. M. Scaduto, Firenze 1948, s. 393.

sze liturgie<sup>22</sup>. Późniejsza organizacja wspólnoty chrześcijańskiej miała już jednak charakter łaciński<sup>23</sup>.

Podobnie jak w innych prowincjach cesarstwa, tak również w Afryce Północnej głoszenie Ewangelii miało miejsce najpierw w miastach, a dopiero później na prowincji<sup>24</sup>. Skuteczność tego przepowiadania musiała być bardzo duża, skoro w III wieku chrześcijaństwo w miastach było już religią większości, obejmującą wszystkie stany<sup>25</sup>. Tak dynamicznemu rozwojowi nie były w stanie przeszkodzić wybuchające co jakiś czas prześladowania, które, jak wiadomo, nie obejmowały jednocześnie całego terytorium cesarstwa, a jedynie poszczególne jego prowincje, a nawet pojedyncze miasta<sup>26</sup>. Jakie prowincje i miasta w Afryce Północnej wspomniane są w *Martyrologium*? Na to pytanie chcemy odpowiedzieć w tym rozdziale, wyłączając z naszych poszukiwań jedynie Egipt, który w większości opracowań dotyczących historii Kościoła w Północnej Afryce traktowany jest osobno.

O męczennikach na interesującym nas obszarze Afryki Północnej *Martyrologium* wspomina w 70 elogiach<sup>27</sup>. Każde z nich, mimo że ze swej natury nie jest notą biograficzną świętego, zaczyna się jednak od podania miejsca jego śmierci. Ponieważ nie wszystkie z tych miejsc mają odpowiedniki w języku polskim, dlatego tam, gdzie było to możliwe, staraliśmy się ustalić i podać obok nazwy łacińskiej współczesne brzmienie tej miejscowości, również z tego powodu, że wiele spośród tych miejsc to obecnie cel wypraw naukowych i turystycznych, ze względu na znajdujące się tam zabytki kultury antycznej. Warto naszym zadaniem przypomnieć, że miejsca te uświęcone również zostały krwią męczenników. Analizując wspomniane elogia, zauważamy, że w 17 spośród nich mowa jest o Afryce ogólnie (*in Africa*), a z poszczególnych prowincji, poczynając od Wschodu, trzy razy wspomniana jest Libia<sup>28</sup>: raz w sensie ogólnym (*in Libya*)<sup>29</sup>, a w dwóch

<sup>22</sup> Por. Daniélou – Marrou, *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, s. 196.

<sup>23</sup> Scaduto, *Africa: Storia cristiana antica*, s. 393.

<sup>24</sup> Por. J. Grzywaczewski, *Chrześcijaństwo na wsi afrykańskiej w okresie patrystycznym*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, s. 25.

<sup>25</sup> Por. Baus, *Le origini*, s. 483.

<sup>26</sup> Por. M. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa: Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015, s. 195.

<sup>27</sup> Wszystkie podane przez nas w tym artykule dane liczbowe obarczone są możliwością błędu ze względu na tzw. ręczne liczenie.

<sup>28</sup> Po reformie Dioklecjana Libia została podzielona na Libię wschodnią (*Libya inferior*) i Libię zachodnią (*Libya superior*). Por. A. di Bernardino, *Cartine geografiche*, DPAC III 99.

<sup>29</sup> Por. MR 8 I (2), s. 89.

przypadkach podane są konkretne jej miejscowości, Pentapolis<sup>30</sup> i Cyrena (dzisiejsze Szahhat)<sup>31</sup>.

O Afryce Prokonsularnej, obejmującej od czasów Septymiusza Sewera (zm. 211) mniej więcej terytorium współczesnej Tunezji, mowa jest ogólnie jeden raz (*in Africa Proconsulari*)<sup>32</sup>, a w 27 przypadkach podane są konkretne miejscowości. Najczęściej, bo 17 razy, wspomina się męczenników z Kartaginy<sup>33</sup> (w dwóch przypadkach, co jest absolutnym wyjątkiem w *Martyrologium*, podano także nazwę ulicy i tytuł bazyliki, w której spoczywają męczennicy)<sup>34</sup>. Z innych miejscowości w Afryce Prokonsularnej wymieniona jest Aversa (dziś w pobliżu Bordj-Hamdouna)<sup>35</sup>, Thuburbo (dziś Tebourba)<sup>36</sup>, dwa razy Utyka (dziś w pobliżu Henchir-bou-Chateur)<sup>37</sup>, Uzalis (dziś El Alia)<sup>38</sup>, Voli (dziś trudne do zidentyfikowania)<sup>39</sup>, Maxula Prates (dziś Rades)<sup>40</sup> oraz cztery miejscowości, które od końca III wieku będą wchodziły w skład nowej prowincji rzymskiej – Byzaceny<sup>41</sup>. Są to Capsa (dziś Gafsa)<sup>42</sup>, Hadrumantum (dziś Susa)<sup>43</sup>, Colonia Sufetana (dziś Sbeitla)<sup>44</sup> i Nepte (dziś Nefta)<sup>45</sup>.

---

<sup>30</sup> Por. MR 7 IV (4), s. 224. Pentapolis, czyli związek pięciu największych miast w libijskiej Cyrenajce, tworzyły Cyrena (dziś Szahhat), Apollonia (dziś Minaa Susa), Teuchira – Arsinoe (dziś Tukra), Euhesperides – Berenice (dziś Benghazi) i Barka (dziś El-Marj) zastąpiona z czasem przez Ptolemais (dziś Tolmeita). Por. M. Landau, *Na grobie Achillesa*, „Wprost” 35 (2004) s. 72.

<sup>31</sup> Por. MR 5 VII (3), s. 370.

<sup>32</sup> Por. MR 17 V (4), s. 289.

<sup>33</sup> Por. MR 18 I (1), s. 104; 25 I (4), s. 116; 3 II (4), s. 131; 12 II (1), s. 146; 7 III (1), s. 179; 7 III (2), s. 179; 23 III (3), s. 202; 23 V (1), s. 299; 27 VI (2), s. 356; 2 VII (2), s. 365; 15 VII (3), s. 390; 15 VII (4), s. 390; 17 VII (1), s. 395; 13 IX (6), s. 513; 14 IX (3), s. 514; 29 X (1), s. 595; 29 XII (4), s. 691.

<sup>34</sup> Por. MR 15 VII (3), s. 390 i 15 VII (4), s. 390.

<sup>35</sup> Por. MR 15 XII (1), s. 673.

<sup>36</sup> Por. MR 30 VII (4), s. 423.

<sup>37</sup> Por. MR 18 VIII (2), s. 461; 21 VIII (4), s. 468.

<sup>38</sup> Por. MR 16 V (1), s. 287.

<sup>39</sup> Por. MR 17 X (4), s. 576.

<sup>40</sup> Por. MR 22 VII (3), s. 405.

<sup>41</sup> Stolicą tej prowincji było Hadrumetum (dzisiejsza Susa), drugie po Kartaginie najważniejsze miasto w Afryce rzymskiej.

<sup>42</sup> Por. MR 2 V (4), s. 266. Miejscowość Capsa wchodziła wcześniej w skład prowincji Numidii i tak została zapisana w MR.

<sup>43</sup> Por. MR 11 V (1), s. 280.

<sup>44</sup> Por. MR 30 VIII (2), s. 485.

<sup>45</sup> Por. MR 6 IX (3), s. 499.

O męczennikach z Numidii, rzymskiej prowincji oddzielonej od Afryki Prokonsularnej pod koniec II wieku i obejmującej terytorium dzisiejszej północno-wschodniej Algierii, *Martyrologium* wspomina ogólnie (*in Numidia*) 2 razy<sup>46</sup>, a w 7 przypadkach podaje konkretne miejscowości. I tak 2 razy pojawia się Hippona (dziś Annaba)<sup>47</sup>, dwa razy Theveste (dziś Tebessa)<sup>48</sup>, a jeden raz Cyrta (dziś Konstantyna)<sup>49</sup>, Lambaesia (dziś Tazoult)<sup>50</sup> i Thinisa (dziś El Kala)<sup>51</sup>.

Obszar Mauretanii podzielony został za panowania cesarza Klaudiusza na dwie odrębne prowincje: Mauretanię Caesariensis, odpowiadającą terytorium dzisiejszej Algierii centralnej i zachodniej, oraz Mauretanię Tingitanę, obejmującą obszar dzisiejszego północnego Maroka. Ogólnie o całej Mauretanii (*in Mauretania*) wspomina się w *Martyrologium* dwa razy<sup>52</sup>, a w jedenastu elogiach mowa jest o konkretnych miejscowościach. I tak 5 razy wspomniana jest tamtejsza Cezarea (dziś Cherchell)<sup>53</sup>, dwa razy Tingis (dziś Tanger)<sup>54</sup> i po jednym razie Tigava (dziś El Kherba)<sup>55</sup>, Lemellefa (dziś Bordj-Redir)<sup>56</sup>, Regiae (dziś Arbal)<sup>57</sup> i Pamaria (dziś trudna do zidentyfikowania)<sup>58</sup>.

Przedstawiając geografię męczeństwa w Afryce Północnej, należy pamiętać, że granice jej prowincji podlegały częstym zmianom, stąd mogło się zdarzyć, że ta sama miejscowość na przestrzeni wieków należała do różnych prowincji. Gdyby chcieć natomiast zaznaczyć miejsca męczeństwa na współczesnej mapie, to najwięcej z ich znalazłoby się na terenie dzisiejszej Tunezji (11), przy czym jedno tylko z jej miast – Kartagina wspomniane jest w *Martyrologium* aż 17 razy. Drugim współczesnym państwem z największą ilością miejsc męczeństwa (10) byłaby Algieria, w której sama tylko Cezarea (dziś Cherchell) wspomniana jest w *Martyrologium* 5 razy. Dwa miejsca męczeństwa moglibyśmy zidentyfikować na terenie dzisiej-

<sup>46</sup> Por. MR 11 II (3), s. 145; 25 XI (5), s. 642.

<sup>47</sup> Por. MR 26 I (2), s. 117; 15 XI (2), s. 623.

<sup>48</sup> Por. MR 12 III (1), s. 186-187; 5 XII (1), s. 658.

<sup>49</sup> Por. MR 4 V (1), s. 269.

<sup>50</sup> Por. MR 6 V (2), s. 272.

<sup>51</sup> Por. MR 6 XI (1), s. 609.

<sup>52</sup> Por. MR 24 III (2), s. 203; 21 V (2), s. 296.

<sup>53</sup> Por. MR 12 I (1), s. 95; 23 I (1), s. 113; 11 VII (4), s. 382; 31 VII (4), s. 425; 26 VIII (4), s. 477.

<sup>54</sup> Por. MR 30 X (4), s. 597; 3 XII (3), s. 655.

<sup>55</sup> Por. MR 11 I (3), s. 94.

<sup>56</sup> Por. MR 9 II (3), s. 142.

<sup>57</sup> Por. MR 5 IV (5), s. 221.

<sup>58</sup> Por. MR 2 V (4), s. 266.



szej Libii: Pentapolis i Cyrenę (dzisiejsze Szahhat) i jedno na terenie dzisiejszego Maroka, tzn. Tingis (dziś Tanger).

### 3. Czas męczeństwa

Każde elogium zaczyna się, jak wspomnieliśmy, od podania miejsca męczeństwa, nie uwzględnia jednak daty, którą, tam gdzie było to możliwe, redaktorzy zamieścili w indeksie. Nie oznacza to oczywiście, że elogia pozbawione są informacji pozwalających chociażby w przybliżeniu ustalić czas śmierci danego świętego. W przypadku męczenników z Afryki Północnej jest to najczęściej okres panowania cesarza lub prokonsula. Najwcześniejszym z cesarzy, którego wymienia *Martyrologium*, jest Septymiusz Sewer (193-211). To w czasie jego panowania w Kartaginie zginęły dwie święte męczennice Perpetua i Felicyta (7 III 203)<sup>59</sup>. Kolejnym w porządku chronologicznym jest cesarz Decjusz (249-251), wspomniany w *Martyrologium* w czterech elogiach<sup>60</sup>, a następnym cesarz Walerian (253-260), wspomniany w trzech elogiach<sup>61</sup>. To za panowania tego ostatniego poniósł śmierć męczeńską w Kartaginie m.in. św. Cyprian (14 IX 258)<sup>62</sup>. Najwięcej, bo 5 elogiów, wspomina cesarza Dioklecjana (284-305)<sup>63</sup>, a tylko jedno elogium ostatniego w porządku chronologicznym cesarza Konstansa (337-350)<sup>64</sup>. Z rzymskich prokonsuli w Afryce Północnej wymienieni są Rufin<sup>65</sup>, sprawujący władzę za Septymiusza Sewera, i Anulin<sup>66</sup>, z czasów Dioklecjana.

<sup>59</sup> Por. MR 7 III (1), s. 179 i 807.

<sup>60</sup> Por. MR 18 I (1), s. 104; 10 IV (1), s. 228; 19 IV (1), s. 243; 6 V (2), s. 272. O prześladowaniach chrześcijan za cesarza Decjusza, zob. E. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 40-44.

<sup>61</sup> Por. MR 4 V (1), s. 269; 23 V (1), s. 299; 14 IX (3), s. 514 i 727. O prześladowaniach chrześcijan za cesarza Waleriana, zob. E. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 44-46.

<sup>62</sup> Por. MR 14 IX (3), s. 514 i 727.

<sup>63</sup> Por. MR 11 II (3), s. 145; 12 II (1), s. 146; 5 VII (3), s. 370; 30 VII (4), s. 423; 5 XII (1), s. 658. O prześladowaniach chrześcijan za cesarza Dioklecjana, zob. E. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 47-50.

<sup>64</sup> Por. MR 25 XI (5), s. 642.

<sup>65</sup> Por. MR 27 VI (2), s. 356.

<sup>66</sup> Por. MR 15 VII (3), s. 390.



Okres męczeństwa w Afryce nie skończył się z chwilą, gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową w czasach cesarza Teodozjusza (379-395), bo już za panowania ariańskiego króla Wandalów Genzeryka (428-477) *Martyrologium* odnotowuje cały szereg przypadków męczeństwa tych, którzy trwali przy prawdziwej wierze<sup>67</sup>. Podobnie było w czasach drugiego władcy państwa Wandalów Huneryka (477-484), również arianina, który podobnie jak ojciec Genzeryk prześladował katolików w Afryce. *Martyrologium* wspomina o tym w 7 elogiach<sup>68</sup>. Jeden raz mowa jest także o uzurpatorze Heraklianie (zm. 413), który wystąpił przeciw władzy cesarza Honoriusza (395-423): to za jego panowania donatyści zamordowali św. Marcelina, który „bronił wiary katolickiej”<sup>69</sup>. Te ostatnie informacje mogą być dla nas o tyle interesujące, że w niektórych publikacjach pojawiają się sugestie, jakoby to represyjna polityka Kościoła i państwa, zwłaszcza wobec donatystów, była powodem niechęci ludności afrykańskiej wobec katolicyzmu, co zaowocowało całkowitym upadkiem chrześcijaństwa w Afryce po inwazji muzułmańskiej<sup>70</sup>. *Martyrologium Rzymskie* przypomina tymczasem, że zarówno arianie, jak i donatyści nie poprzestawali jedynie na pokojowym głoszeniu swoich nauk, ale dopuszczali się czasem zbrodni. Na podstawie informacji zawartych w elogiach możemy zatem stwierdzić, że na przestrzeni dwustu lat (180-380) przez Północną Afrykę przetoczyło się przynajmniej 5 fal represji wobec chrześcijan i katolików.

#### 4. Liczba męczenników, płeć i status społeczny

W bardzo wielu spośród 70 elogiów poświęconych męczennikom afrykańskim używa się terminów mało precyzyjnych, niepozwalających określić dokładnej ich liczby, jak np. *plurimi*<sup>71</sup>, *reliqui*<sup>72</sup>, *multi alii*<sup>73</sup>. Czasem, przez zastosowanie jakiegoś porównania, możemy mieć

---

<sup>67</sup> Por. MR 29 III (3), s. 210; 5 IV (5), s. 221; 16 X (5), s. 573-574; 13 XI (4), s. 620; 28 XI (2), s. 647; 15 XII (1), s. 673.

<sup>68</sup> Por. MR 23 III (3), s. 202; 2 V (4), s. 266; 2 VII (2), s. 365; 6 IX (3), s. 499; 12 X (3), s. 567; 6 XII (3), s. 660; 16 XII (2), s. 674.

<sup>69</sup> Por. MR 13 IX (6), s. 513.

<sup>70</sup> Por. np. H. von Campenhausen, *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998, s. 394-395.

<sup>71</sup> Por. np. MR 16 XII (2), s. 674.

<sup>72</sup> Por. np. MR 15 VII (4), s. 390.

<sup>73</sup> Por. np. MR 6 V (2), s. 272.

przynajmniej ogólne wyobrażenie o ich liczbie, jak w przypadku męczenników z Utyki, o których napisano, że „byli liczniejsi od ryb złowionych przez Apostołów w sieci”<sup>74</sup>, czyli było ich z pewnością więcej więcej niż 153, bo taką liczbę złowionych ryb podaje ewangelista<sup>75</sup>. W dwóch przypadkach dotyczących grup męczenników podano dokładną ich liczbę: 60 z Afryki Byzaceńskiej (dziś Sbeitla w Tunezji)<sup>76</sup> i 4966 katolików afrykańskich, którzy w 483 roku za panowania Huneryka zostali deportowani z państwa Wandalów i zesłani na Pustynię Libijską<sup>77</sup>. Większość z nich zginęła w czasie drogi, a pozostali zostali zamęczeni na pustyni (trudno w tym miejscu nie pomyśleć o podobnym ludobójstwie, na znacznie większą, niestety, skalę – setek tysięcy Ormian wypędzonych w 1915 roku na Pustynię Syryjską, gdzie zginęli z braku wody i od promieni słońca). Próbując policzyć tylko tych wymienionych w *Martyrologium* z imienia czy profesji, otrzymaliśmy liczbę 320 męczenników, ogólnie zaś, podsumowując wszystkich, liczba ta wynosi 5303 męczenników afrykańskich z pierwszych wieków. Dodając do nich tych, o których napisano „liczni”, „wielu”, „pozostali”, oraz tych, którzy ponieśli śmierć dla Chrystusa, a nie zostali oficjalnie zaliczeni do grona świętych, moglibyśmy powtórzyć retoryczne pytanie św. Augustyna: „czyż Afryka również nie jest pełna ciał świętych męczenników?”<sup>78</sup>.

Jeśli chodzi o stan i status społeczny owych 320 męczenników najlepiej opisanych w *Martyrologium*, to mamy wśród nich 20 biskupów<sup>79</sup> i 1 prezbitera<sup>80</sup>, co pośrednio potwierdzałoby opinię o episkopalnym charakterze Kościoła afrykańskiego<sup>81</sup>. Mamy też 8 diakonów<sup>82</sup>, 2 subdiako-

<sup>74</sup> Por. MR 18 VIII (2), s. 461.

<sup>75</sup> Por. J 21,11.

<sup>76</sup> Por. MR 30 VIII (2), s. 485.

<sup>77</sup> Por. MR 12 X (3), s. 567 i 727.

<sup>78</sup> Augustinus, *Epistula* 78, 3, tł. A. Eckmann, *Kult męczenników afrykańskich w pismach św. Augustyna*, „Vox Patrum” 30/55 (2010) s. 183.

<sup>79</sup> Por. MR 18 I (1), s. 104; 7 IV (4), s. 224; 2 V (4), s. 266; 4 V (1), s. 269; 15 VII (3), s. 390; 21 VIII (4), s. 468; 6 IX (3), s. 499; 14 IX (3), s. 514; 12 X (3), s. 567; 15 XI (2), s. 632; 25 XI (5), s. 642; 13 XI (4), s. 620; 28 XI (2), s. 647; 15 XII (1), s. 673; 29 XII (4), s. 691.

<sup>80</sup> Por. MR 12 II (1), s. 146.

<sup>81</sup> Por. J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, w: <https://www.religie.424.pl/articles.php?lng=pl&pg=3342&prt=2> (dostęp: 26.04.2019).

<sup>82</sup> Por. MR 8 I (2), s. 89; 9 II (3), s. 142; 7 IV (4), s. 224; 6 V (2), s. 272; 21 V (2), s. 296; 2 VII (2), s. 365; 15 VII (4), s. 390.

nów<sup>83</sup>, 1 opata<sup>84</sup>, 2 mnichów<sup>85</sup>, 10 lektorów<sup>86</sup>, 8 dziewic<sup>87</sup> i 2 katechumenów<sup>88</sup>.

Spośród ludzi świeckich *Martyrologium* wymienia jedną babcię<sup>89</sup>, pięć matek<sup>90</sup>, dwóch małżonków<sup>91</sup> i sześcioro dzieci<sup>92</sup>. Z zawodów znajdujemy tutaj przedstawicieli wojska<sup>93</sup>, kupców<sup>94</sup> i jednego lekarza<sup>95</sup>. Mamy też wysoko postawionych urzędników państwowych: prokonsula<sup>96</sup> i trybuna<sup>97</sup>, ale także niewolników<sup>98</sup>, co potwierdza tezę, że chrześcijaństwo obejmowało wszystkie grupy społeczne i wszystkie stany.

## 5. Powody męczeństwa

Przedstawiając powody męczeńskiej śmierci chrześcijan w Afryce, *Martyrologium* odwołuje się często do ogólnych stwierdzeń typu „za wiarę chrześcijańską” (*pro fide christiana*)<sup>99</sup> lub „za wiarę katolicką” (*pro fide catholica*)<sup>100</sup>. Nie brak też oczywiście podania bardziej dokładnych powodów męczeństwa, wśród których przeważa odmówienie złożenia ofiary bogom<sup>101</sup> lub odmówienie oddania boskiej czci

<sup>83</sup> Por. MR 2 VII (2), s. 365.

<sup>84</sup> Por. MR 2 VII (2), s. 365.

<sup>85</sup> Por. MR 2 VII (2), s. 365.

<sup>86</sup> Por. MR 12 II (1), s. 146; 3 II (4), s. 131; 7 IV (4), s. 224; 6 V (2), s. 272.

<sup>87</sup> Por. MR 12 II (1), s. 146; 5 IV (5), s. 221; 4 V (1), s. 269; 17 V (4), s. 289; 11 VII (4), s. 382; 30 VII (4), s. 423.

<sup>88</sup> Por. MR 7 III (1), s. 179. O tym, że było ich dwóch, wiadomo jednak z innych źródeł.

<sup>89</sup> Por. MR 3 II (4), s. 131.

<sup>90</sup> Por. MR 7 III (1), s. 179; 4 V (1), s. 269; 5 XII (1), s. 658; 6 XII (3), s. 660.

<sup>91</sup> Por. MR 23 I (1), s. 113.

<sup>92</sup> Por. MR 4 V (1), s. 269; MR 30 VII (4), s. 423.

<sup>93</sup> Por. MR 11 I (3), s. 94; 3 II (4), s. 131; 12 III (1), s. 186-187; 4 V (1), s. 269; 30 X (4), s. 597.

<sup>94</sup> Por. MR 23 III (3), s. 202.

<sup>95</sup> Por. MR 6 XII (3), s. 660.

<sup>96</sup> Por. MR 23 III (3), s. 202.

<sup>97</sup> Por. MR 13 IX (6), s. 513.

<sup>98</sup> Por. MR 7 III (1), s. 179; 16 X (5), s. 573-574.

<sup>99</sup> Por. MR 10 IV (1), s. 228; 23 V (1), s. 299.

<sup>100</sup> Por. MR 13 IX (6), s. 513; 16 X (5), s. 573-574; 28 XI (2), s. 647; 2 VII (2), s. 365; 6 XII (3), s. 660.

<sup>101</sup> Por. MR 11 I (3), s. 94; 12 I (1), s. 95; 5 VII (3), s. 370; 30 VII (4), s. 423; 5 XII (1), s. 658.

cesarzowi<sup>102</sup>. Swój sprzeciw wobec pogańskiego kultu chrześcijanie w Afryce wyrażali też czasem w sposób gwałtowny, jak owi mieszkańcy Byzaceny, którzy zniszczyli posąg Hermesa, za co zostali zabici przez rozwścieżonych pogan<sup>103</sup>.

Powszechnie znany jest powód śmierci męczenników z Abiteny, którzy wbrew zakazowi władcy zgromadzili się na niedzielnej liturgii<sup>104</sup>, ale znacznie mniej znany powód męczeńskiej śmierci dwóch diakonów (Pryma i Donata), którzy zostali zabici przez heretyków za to, że bronili ołtarza w kościele<sup>105</sup>, czy męczenników z Numidii, którzy wbrew edyktowi cesarskiemu odmówili wydania świętych ksiąg<sup>106</sup>. Warto podkreślić to przywiązanie chrześcijan w Afryce do przedmiotów związanych z kultem, bo na przykład św. Feliks, biskup, wolał ponieść śmierć niż z rozkazu prokonsula spalić święte księgi<sup>107</sup>, a biskup Walerian zginął, bo odmówił wydania naczyń liturgicznych<sup>108</sup>. Męczennicy związani z wojskiem ginęli z kolei, gdy tak jak św. Maksymilian odmówili złożenia przysięgi wojskowej<sup>109</sup> lub tak jak św. Fabiusz odmówili niesienia sztandarów namiestnikowskich<sup>110</sup>.

Nauka chrześcijańska, jak możemy przekonać się z tych świadectw, była więc traktowana przez nawróconych mieszkańców Afryki z całą powagą i w sposób integralny, bez rozróżniania na to, co istotne i mniej istotne w wierze, bez kompromisów z ówczesną władzą czy panującą religią.

## 6. Rodzaje męczeńskiej śmierci

*Martyrologium* jako księga liturgiczna nie jest tym samym co *passio* opisujące dokładnie mękę i śmierć męczennika. W lakonicznych elogiach *Martyrologium* nie znajdziemy na ten temat zbyt wiele, ale i z tego, co zostało przekazane, można by napisać traktat o ludzkim bestialstwie. Z naszych ogólnych tylko obliczeń wynika, że chrześcijanie w Afryce

---

<sup>102</sup> Por. MR 17 VII (1), s. 395.

<sup>103</sup> Por. MR 30 VIII (2), s. 485.

<sup>104</sup> Por. MR 12 II (1), s. 146.

<sup>105</sup> Por. MR 9 II (3), s. 142.

<sup>106</sup> Por. MR 11 II (3), s. 145.

<sup>107</sup> Por. MR 15 VII (3), s. 390.

<sup>108</sup> Por. MR 15 XII (1), s. 673.

<sup>109</sup> Por. MR 12 III (1), s. 186-187.

<sup>110</sup> Por. MR 31 VII (4), s. 425.

skazywani byli najczęściej na cztery rodzaje śmierci: ukrzyżowanie<sup>111</sup>, ścięcie<sup>112</sup>, spalenie<sup>113</sup> i pożarcie przez dzikie zwierzęta<sup>114</sup>. Nie brak było jednak i innych rodzajów śmierci, takich jak: śmierć głodowa<sup>115</sup>, wypędzenie na pustynię<sup>116</sup>, strącenie ze skały<sup>117</sup> czy rozbicie czaszki<sup>118</sup>. W większości przypadków każdy z tych rodzajów śmierci poprzedzony był okrutnymi torturami (*crudeles supplicia*)<sup>119</sup>, takimi jak: rozszarpywanie<sup>120</sup>, kaleczenie ostrymi skorupami<sup>121</sup>, dręczenie na „koniku” tortur (*eculeus*)<sup>122</sup>, przybijanie gwoźdźmi<sup>123</sup>, podpalanie<sup>124</sup>, przypiekanie rozpalonymi blachami<sup>125</sup>.

Po wyliczeniu, pobieżnym tylko, wszystkich tych okropności naturalną rzeczą jest zapytać o zachowanie chrześcijan w obliczu cierpienia i śmierci.

## 7. Postawa w obliczu śmierci

*Martyrologium Romanum* nazywane jest czasem „Księgą zwycięzców”<sup>126</sup>, zawiera bowiem imiona tych, którzy mocą łaski Bożej,

<sup>111</sup> Por. MR 26 VIII (4), s. 477.

<sup>112</sup> Por. MR 11 I (3), s. 94; 7 III (2), s. 179; 5 IV (5), s. 221; 2 V (4), s. 266; 27 VI (2), s. 356; 15 VII (3), s. 390; 17 VII (1), s. 395; 14 IX (3), s. 514; 30 X (4), s. 597.

<sup>113</sup> Por. MR 8 I (2), s. 89; 23 I (1), s. 113; 22 V (2), s. 297; 2 VIII (3), s. 430; 6 IX (3), s. 499.

<sup>114</sup> Por. MR 7 III (1), s. 179; 11 V (1), s. 280; 11 VII (4), s. 382.

<sup>115</sup> Por. MR 19 IV (1), s. 243.

<sup>116</sup> Por. MR 12 X (3), s. 567.

<sup>117</sup> Por. MR 25 XI (5), s. 642.

<sup>118</sup> Por. MR 2 VII (2), s. 365.

<sup>119</sup> Por. MR 12 I (1), s. 95; 3 II (4), s. 131; 11 II (3), s. 145.

<sup>120</sup> Por. MR 8 I (2), s. 89; 27 VI (2), s. 356; 16 X (5), s. 573-574.

<sup>121</sup> Por. MR 8 I (2), s. 89.

<sup>122</sup> Por. MR 27 VI (2), s. 356. „Konik” (łac. *eculeus*) – dosł. ‘zrebie’, w ówczesnym języku więziennym również przyrząd do stosowania tortur. Por. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, s. 66: „Szczególnie okrutną torturę stanowił tak zwany koń: odartych z szat więźniów przymocowywano do belki na nóżkach (czegoś w rodzaju naszego „konia” gimnastycznego), a ich członki rozciągano w różne strony przy pomocy lin poruszanych wielokrążkami. Powodowało to wylamanie kości ze stawów”.

<sup>123</sup> Por. MR 2 VII (2), s. 365.

<sup>124</sup> Por. MR 2 VII (2), s. 365.

<sup>125</sup> Por. MR 16 XII (2), s. 674.

<sup>126</sup> Por. np. Matuszewski, *„Martyrologium Romanum” jako księga liturgiczna*, s. 50.

przechodząc przez najtrudniejsze próby, pozostali wierni Chrystusowi. Myliłby się jednak ten, kto by uważał, że usunięto z tej księgi wszelkie przejawy ludzkiej słabości. I rzecz dotyczy nie tylko młodego Majoryka, syna Dionizji, który w czasie prześladowania wandalskiego bał się tortur, jednak umocniony krzepiącymi słowami matki i jej spojrzeniem okazał się silniejszy od innych i wśród cierpień oddał duszę Bogu<sup>127</sup>.

Św. Rutyliusz, wspomniany 2 sierpnia, był już człowiekiem dorosłym, ale i on tak bał się prześladowań, że nie tylko uciekał przed grożącym mu niebezpieczeństwem, ale i niekiedy wykupywał się pieniędzmi, jednak gdy w końcu go pojmano i poddano licznym torturom, nie tylko nie wyparł się Chrystusa, ale i zakończył życie „wspaniałym męczeństwem” (*egregio martyrio*)<sup>128</sup>.

Znaczenie więcej jest oczywiście przykładów bohaterskiej postawy chrześcijan od początku do końca, jak w przypadku znanych męczennic z Kartaginy: Perpetuy i Felicyty. Ta ostatnia, jak podaje *Martyrologium*, była ciężarna i jej egzekucję zgodnie z prawem odłożono do czasu, aż porodzi, jednak nawet w bólach rodzenia potrafiła cieszyć się, że została skazana na śmierć od dzikich zwierząt. Gdy zaś razem z Perpetuą szły z więzienia do amfiteatru, miały tak radosny wyraz twarzy, jakby prowadzono je do nieba<sup>129</sup>. W tej samej Kartaginie zginęli też Satyr, Saturnin, Rewokat i Sekundyn, o których napisano, że „umierali, obejmując się w braterskim uścisku”<sup>130</sup>.

O wielu innych, których poddawano najbardziej wyszukanyom torturom, jak choćby o opacie Liberacie i jego towarzyszach, wspomnianych drugiego lipca, napisano jedynie krótko, ale jakże wymownie, że stoczyli „wspaniałą walkę (*speciosum certamen*) i otrzymali wieniec od Pana”<sup>131</sup>. Należy też tutaj wspomnieć męczenników scyllitańskich, którzy, gdy skazano ich na śmierć, klęcząc w miejscu kaźni, jednomyślnie składali dzięki Chrystusowi<sup>132</sup>.

Jak możemy więc zauważyć, *Martyrologium* ukazuje nam świętych, ale zarazem prawdziwych ludzi, którzy, owszem, mieli swoje lęki, ale w decydującym momencie potrafili wznieść się ponad ludzką słabość.

<sup>127</sup> Por. MR 6 XII (3), s. 660.

<sup>128</sup> Por. MR 2 VIII (3), s. 430.

<sup>129</sup> Por. MR 7 III (1), s. 179.

<sup>130</sup> Por. MR 7 III (2), s. 179.

<sup>131</sup> Por. MR 2 VII (2), s. 365.

<sup>132</sup> Por. MR 17 VII (1), s. 395.

## 8. Podsumowanie

W posynodalnej adhortacji apostolskiej papieża Jana Pawła II pt. *Ecclesia in Africa* przypomina się m.in. o tym, że

Ewangelia została rozpowszechniona w Afryce w kilku fazach. Pierwsze wieki chrześcijaństwa były czasem ewangelizacji Egiptu i Afryki Północnej [Adhortacja, jak widzimy, również rozdziela te dwa obszary]. Druga faza, obejmująca regiony kontynentu położone na południe od Sahary, przypadła na XV i XVI stulecie. Faza trzecia, okres niezwykle wysiłku misyjnego, rozpoczęła się w XIX wieku<sup>133</sup>.

Każda z tych faz, jak wiadomo, wydała tak wielu męczenników, że nawiązując do słynnej grupy z Utyki (*Massa Candida*) z III wieku<sup>134</sup>, możemy mówić o *Massa Nigra*<sup>135</sup> w każdej z tych epok. W naszych badaniach zajęliśmy się męczennikami z pierwszej fazy ewangelizacji Afryki nie tylko dlatego, że problem męczeństwa jest kluczowy dla zrozumienia starożytności chrześcijańskiej, ale również dlatego, że jest on mało obecny w publikacjach historycznych w naszym kraju<sup>136</sup>. Dotyczy to zagadnienia męczeństwa w starożytności w ogóle, a zwłaszcza na terenie Afryki Północnej, zaskakującej przecież badaczy swym dynamizmem ewangelizacyjnym, porównywalnym jedynie z tym w Syrii i w Azji Mniejszej, zaskakującej liczbą tamtejszych biskupstw (ok. 700 w VI wieku), ustępującą może jedynie Italii, i zaskakującej niezwykle rozwiniętą instytucją synodów (około 60 w latach 312-427). Tym bardziej naglące wydaje się więc uzupełnienie naszej wiedzy o męczennikach w Afryce, o których wciąż, niestety, bardzo mało wiemy i nie dotyczy to tylko najczęściej stawianego pytania o ich liczbę, ale również takich kwestii, jak obszar prześladowania, czas i powody męczeństwa<sup>137</sup>. W ramach jednego artykułu nie sposób oczywiście odpowiedzieć w pełni na wszystkie te zagadnienia, dlatego zajęliśmy się tylko jednym ze źródeł, a mianowicie *Martyrologium Romanum*, które, mimo że jest księgą liturgiczną, może jednak uzupełnić naszą wiedzę o historii. W wyniku naszych badań udało nam się, myślę, chociaż trochę pogłębić

---

<sup>133</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa* 30, cytat za: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/ecclesia\\_africa.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/ecclesia_africa.html) (dostęp: 26.04.2019). Więcej na temat ewangelizacji kontynentu afrykańskiego w: Z. Majcher, *Historia ewangelizacji kontynentu afrykańskiego w zarysie*, „Seminare” 17 (2001) s. 449-475.

<sup>134</sup> Por. MR 18 VIII (2), s. 461.

<sup>135</sup> Por. A. Duval, „*Massa Nigra*”. *Męczennicy Czarnej Afryki*, tł. P. Mikulska, „Ethos” 53-54 (2001) s. 180-181.

<sup>136</sup> Por. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, s. 195.

<sup>137</sup> Por. Starowieyski, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, s. 196.



naszą wiedzę o męczennikach Afryki Północnej, uzyskując przynajmniej jakąś ogólną wiedzę o latach prześladowań, miastach, w których miały one miejsce, o liczbie męczenników i ich statusie społecznym, a przede wszystkim o postaci męczenników w obliczu okrutnej najczęściej śmierci.

Byłoby dobrze, aby wszystkie te uzyskane przez nas wiadomości służyły jednak nie tylko zaspokojeniu historycznej ciekawości, ale zgodnie z liturgicznym przeznaczeniem *Martyrologium* do czytania w chórze i poza chórem<sup>138</sup>, przy różnych okazjach w zależności od rodzaju wspólnoty (np. w kleryckim seminarium czy podczas kapłańskich rekolekcji)<sup>139</sup>, służyły one, owszem, zbudowaniu słuchaczy, ale przede wszystkim uwielbieniu Boga, który „w męczeństwie świętych ukazał cuda swojej łaski, oni bowiem naśladowując Chrystusa, przelali krew ku Jego chwale” (z *Prefacji o świętych męczennikach*).

### The Martyrs of North Africa in the *Roman Martyrology*

(summary)

As is commonly known, Christianity reached the territories of North Africa relatively early, and its development was so dynamic that it surprises historians. In seeking an explanation of this phenomenon, many point to the line of one of its representatives, Tertullian: “the blood of the martyrs is the seed of Christians”. If that was the case, how many martyrs were there in the African Church? In which period and for what reason were they killed? Answers to these and other questions were searched for in the *Roman Martyrology*, a book that essentially is liturgical, but also contain some documentary elements. This study has led to a deepening of our knowledge of the martyrs of North Africa as it gave some at least general information about the time of the persecutions, the cities in which they took place, the numbers of the martyrs, their social status, and above all about their attitude in the face of death that in most cases was cruel. This information is precious, not only because martyrdom is a key factor for the understanding of Christian antiquity, but also because it is rarely mentioned in historical publications of our country.

**Keywords:** North Africa; *Roman Martyrology*; martyrs

### Męczennicy Afryki Północnej w *Martyrologium Rzymskim*

(streszczenie)

Jak powszechnie wiadomo, chrześcijaństwo dotarło na tereny Afryki Północnej relatywnie wcześniej, a jego rozwój był tam tak dynamiczny, że zdumiewa historyków. Szukając wyjaśnienia tego fenomenu afrykańskiego Kościoła, wielu wskazuje na słowa jednego

<sup>138</sup> Por. MR 36, s. 20.

<sup>139</sup> Por. Sodi, *Martyrologium Romanum*, s. 15.

z jego przedstawicieli – Tertuliana, że „nasieniem chrześcijan jest krew męczenników”. Jeśli tak, to ilu ich było? W jakim okresie i z jakiego powodu ponosili najczęściej męczeństwo? Na te i inne pytania poszukiwaliśmy odpowiedzi w *Martyrologium Rzymskim*, księdze wprowadzającej liturgicznej, ale zawierającej również elementy dokumentalne. W wyniku naszych badań udało nam się, jak sądzimy, pogłębić chociaż trochę naszą wiedzę o męczennikach Afryki Północnej, uzyskując przynajmniej ogólną wiedzę o czasie prześladowań, miastach, w których miały one miejsce, o liczbie męczenników i ich statusie społecznym, a przede wszystkim o postawie męczenników w obliczu okrutnej najczęściej śmierci. Informacje te mogą być cenne nie tylko dlatego, że problem męczeństwa jest kluczowy dla zrozumienia starożytności chrześcijańskiej, ale również dlatego, że jest on mało obecny w publikacjach historycznych w naszym kraju.

**Słowa kluczowe:** Afryka Północna; *Martyrologium Rzymskie*; męczennicy

## Bibliografia

### Źródła

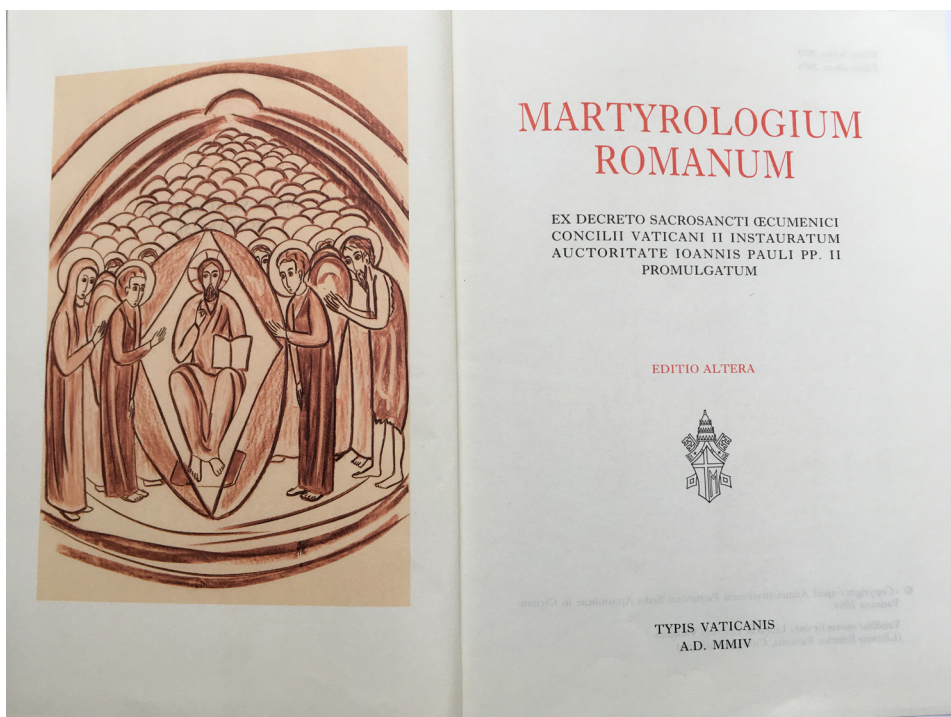
- Acta Scillitanorum*, ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 86-88, tł. A. Bober, OŻ 9, Kraków 1991, s. 240-243.
- Augustinus, *Epistula* 78, PL 33, 267-272.
- Martyrologium Romanum*, Città del Vaticano 2004.
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout 1954, s. 85-171, tł. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947.

### Opracowania

- Baus K., *Le origini*, tł. E. Guerriero, w: H. Jedin, *Storia della chiesa*, t. 1, Milano 1997.
- Campanhausen von H., *Ojcowie Kościoła*, tł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1998.
- Cichy S., Święci w liturgii, „Anamnesis” 45 (2006) s. 3-4.
- Daniélou J. – Marrou H., *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, tł. G.D. Gordini, w: L.J. Rogier – R. Aubert – M.D. Knowles, *Nuova storia della Chiesa*, t. 1, Torino 1970.
- di Bernardino A., *Cartine geografiche*, DPAC III 81-129.
- Duval A., „*Massa Nigra*”. *Męczennicy Czarnej Afryki*, tł. P. Mikulska, „Ethos” 53-54 (2001) s. 180-191.
- Eckmann A., *Kult męczenników afrykańskich w pismach św. Augustyna*, „Vox Patrum” 30/55 (2010) s. 183-188.
- Grzywaczewski J., *Chrześcijaństwo na wsi afrykańskiej w okresie patrystycznym, w: Ewangelizacja w epoce patrystycznej. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1994, s. 25-37.

- Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/ecclesia\\_africa.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/ecclesia_africa.html) (dostęp: 26.04.2019).
- Kumor B., *Afryka – Kościół katolicki – Starożytność*, EK I 139-143.
- Landau M., *Na grobie Achillesa*, „Wprost” 35 (2004) s. 72-74.
- Majcher Z., *Historia ewangelizacji kontynentu afrykańskiego w zarysie*, „Seminare” 17 (2001) s. 449-475.
- Matuszewski M., „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, „Anamnesis” 45 (2006) s. 42-50.
- Scaduto M., *Africa: Storia cristiana antica*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 1, red. M. Scaduto, Firenze 1948, s. 383-398.
- Sodi M., *Martyrologium Romanum. Znaczenie, walor i aktualność ostatniej posoborowej księgi liturgicznej*, tł. Z. Adamiak, „Seminare” 25 (2008) s. 11-21.
- Starowieyski M., *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 84-144.
- Starowieyski M., *Z historii wczesnego chrześcijaństwa: Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015.
- Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005.
- Wipszycka E., *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, s. 15-83.

## Aneks



*Martyrologium Romanum*, Città del Vaticano 2004 (fot. ks. A. Nocoń)

Ks. Dariusz Zalewski<sup>1</sup>

## Rola i zadania prezbiterów we wspólnocie kościelnej w świetle pism Tertuliana

### 1. Wprowadzenie

Pisma Tertuliana są nieocenionym źródłem wiedzy do studium nad tworzeniem się struktur organizacji kościelnej. Ich autor wprawdzie nie napisał żadnego traktatu o Kościele, jednak w swoich okazjonalnych wypowiedziach o jego strukturze, urzędach i posługach wprowadza do użycia terminy, które z czasem wejdą do tradycji.

Jednym z takich terminów, wprowadzonych przez Afrykańczyka do chrześcijańskiej literatury łacińskiej i określających hierarchię kościelną, jest słowo *clerus*. Słowo to jest użyte przez Tertuliana w przeciwstawieniu do innego terminu – *laici*, który oznacza odrębną grupę w Kościele, różną od hierarchii kościelnej. W skład *clerus* wchodzi wyłącznie mężczyźni<sup>2</sup> i są to zasadniczo *episcopus*, *presbyter* i *diaconus*<sup>3</sup>.

Innym terminem, przejętym przez Tertuliana z rzymskiej administracji państwowej i użytym przy opisie hierarchicznej struktury Kościoła, jest słowo *ordo*<sup>4</sup>. Podobnie jak w nazewnictwie prawniczym *ordo* odnosiło się do poszczególnych klas społeczeństwa rzymskiego (np. *ordo senatorius*, *ordo*

---

<sup>1</sup> Ks. dr Dariusz Zalewski, pracownik Wyższego Seminarium Duchownego w Elku; e-mail: darekz@tiscali.it; ORCID: 0000-0003-2051-1679.

<sup>2</sup> Tertullianus, *De virginibus velandis* 9, 2, CCL 2, s. 1219.

<sup>3</sup> Tertullianus, *De baptismo* 17, CCL 1, s. 291. Według A. Vilela (*La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle*, *Théologie Historique* 14, Paris 1971, s. 232) w skład kleru wchodziłi prawdopodobnie także lektorzy. Por. A. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, s. 474.

<sup>4</sup> Zob. P. van Beneden, *Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie*, *VigChr* 23 (1969) s. 161-176.

*equester* czy *ordo decurionum*), tak samo w Kościele można było wyróżnić różne *ordines ecclesiastici*. W skład *ordines* wchodziły przede wszystkim *episcopus*, dalej *presbyteri*, *diaconi*, prawdopodobnie *lectores* i *viduae*<sup>5</sup>. Oprócz *ordines* Kościoła tworzą zwykli wierni nazywani przez Afrykańczyka *plebs*<sup>6</sup>.

Z powyższego wstępu jasno wynika, że wspólnota w Kartaginie za czasów Tertuliana podzielona była na dwie zasadnicze grupy. Do pierwszej należeli ci wierni, którzy obdarzeni byli różnego rodzaju urzędami, funkcjami i zajmowali specjalne miejsca, pozostali wierni natomiast, niepiastujący szczególnych stanowisk, tworzyli grupę drugą.

Najważniejszym członkiem pierwszej grupy wiernych był biskup. Sprawował on funkcję przewodnią we wspólnocie kartagińskiej i to jemu nasz autor poświęca najwięcej uwagi<sup>7</sup>. W swojej posłudze biskup wspomagany był przez grono prezbiterów, którym pragniemy poświęcić niniejsze rozważanie. Jego celem jest wyodrębnienie roli i zadań, jakie prezbiterom przypisywał Tertulian w swoich dziełach.

Struktura prezbiterów była obecna w Kościele już od samych początków jego istnienia. Wzmianki o tym znajdujemy chociażby w Dziejach Apostolskich czy listach św. Pawła. Na początku pojęcie *presbyteroi* było zamiennie używane z pojęciem *episkopoi*. Oba terminy odnosiły się do tej samej grupy starszych istniejącej w lokalnych wspólnotach chrześcijańskich<sup>8</sup>. Prawdopodobnie samo określenie *presbyteroi* zostało zaczerpnięte z synagogi, gdzie istniało kolegium „starszych”. Określenie to miałoby funkcjonować we wspólnotach chrześcijańskich powstałych z judaizmu<sup>9</sup>. Ze względu na pełnione funkcje prezbiterzy byliby nazywani *episkopoi* przez chrześcijan wywodzących się ze środowisk pogańskich, którym tradycja żydowska była obca<sup>10</sup>. Ścisłe rozróżnienie tych terminów nastąpiło w trakcie III wieku<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Zob. Tertullianus, *Ad uxorem* 1, 7, 4, CCL 1, s. 381; Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica*, s. 474.

<sup>6</sup> Tertullianus, *De exhortatione castitatis* 7, 3, CCL 2, s. 1025: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consensum sanctificatus a Deo”.

<sup>7</sup> Jeśli chodzi o urząd biskupa we wspólnocie kartagińskiej za czasów Tertuliana, zob. D. Zalewski, *Pozycja biskupa we wspólnocie kościelnej na podstawie pism Tertuliana*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz – S. Strękowski, Ełk 2013, s. 503-519.

<sup>8</sup> Zob. W. Bielak, *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego*, *VoxP* 55 (2010) s. 69.

<sup>9</sup> Odnosi się to szczególnie do Kościoła jerozolimskiego. Zob. W. Gajewski, *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010, s. 130-142.

<sup>10</sup> Zob. H. Pietras, *Od prezbiteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „*Studia Bobolanum*” 3 (2002) s. 5.

<sup>11</sup> Bielak, *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego*, s. 69.

Podczas gdy piszący w drugiej połowie II wieku Ireneusz z Lyonu wydaje się jeszcze używać zamiennie pojęć *episcopi* i *presbyteroi*<sup>12</sup>, u Tertuliana, który swą działalność piśmienniczą zaczyna nieco później, rozróżnienie między tymi terminami jest już wyraźne.

W pismach Afrykańczyka termin *presbyter* występuje osiemnaście razy<sup>13</sup>. Odnosi się on do drugiej grypy hierarchii kościelnej, usytuowanej zaraz po biskupie a poprzedzającej diakonów. Widać to wyraźnie, kiedy autor podaje listę osób, które mają prawo udzielać sakramentu chrztu:

Prawo udzielania chrztu posiada ze swej istoty najwyższy kapłan (*summus sacerdos*): którym jest biskup (*episcopus*). Następnie prezbiterzy i diakoni (*presbyteri et diaconi*), jednakże nie bez upoważnienia biskupa z racji godności Kościoła. Gdy się to przestrzega utrzymuje się pokój. Prawo to również przysługuje i laikom, ponieważ co otrzymuje się równym prawem, równym też można przekazać; oczywiście prawo to przysługuje laikom wówczas, jeśli już nie są wezwani biskupi, prezbiterzy czy diakoni (*episcopi aut presbyteri aut diaconi*)<sup>14</sup>.

Słowo *presbyter* posiada więc u Tertuliana znaczenie techniczne, chociaż czasami jest użyte przez niego w swoim pierwotnym etymologicznym znaczeniu jako *senex, senior*. W ostatnim jednak przypadku Kartagińczyk używa je tylko przy fragmentach cytowanych z Biblii<sup>15</sup>.

Jak to zostało już ukazane wcześniej, prezbiterzy wchodzili w skład *ordo ecclesiasticus*. Aby jednak tam się dostać, musieli wykazać się nienagannym prowadzeniem oraz stałością w wierze: „Przewodniczą starsi i już wypróbowani (*praesident probati quique seniores*), którzy do urzędu (*honorem*) tego dochodzą nie za pieniądze, ale przez świadectwo (*testimonio*) czynów: za pieniądze bowiem nie dostanie żadnej rzeczy boskiej”<sup>16</sup>.

Pomimo tego, iż w powyższym tekście pojawia się termin *seniores*, który niektórzy uczeni utożsamiają z *seniores laici*, specjalną grupą osób świeckich istniejącą w Kościele Afrykańskim<sup>17</sup>, termin „starsi” odnosi

<sup>12</sup> Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica*, s. 324.

<sup>13</sup> G. Claesson, *Index Tertullianus*, t. 2, Paris 1975, s. 1225.

<sup>14</sup> Tertullianus, *De baptismo* 17, CCL 1, s. 291, tł. E. Stanula, Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, opr. W. Myszor – E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970, s. 149-150.

<sup>15</sup> H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938, s. 77.

<sup>16</sup> Tertullianus, *Apologeticum* 39, 5, CCL 1, s. 150, tł. J. Sajdak, Quintus Septimius Florens Tertulian, *Apologetyk*, Poznań 1947, s. 157.

<sup>17</sup> Zob. W.H.C. Friend, *The seniores laici and the Origins of the Church in North Africa*, JTS 12 (1961) s. 280-284. Por. P.G. Caron, *Les „seniores laici“ de l'Église afri-*



się tu raczej do prezbiterów, na czele których stoi biskup<sup>18</sup>. Za taką interpretacją przemawia użycie czasownika *praesident*, który u Tertuliana związany jest z członkami kleru<sup>19</sup>. Zastosowanie terminu *seniores* mogłoby również być podyktowane nakazem tajemnicy (*disciplina arcani*), by nie dać do zrozumienia niewtajemniczonemu czytelnikowi, że chodzi o Eucharystię<sup>20</sup>.

Wspomniana grupa starszych obdarzona jest *honor*, termin ten w prawie rzymskim często jest stosowany do osób posiadających władzę<sup>21</sup>. Urząd ten otrzymali oni nie dzięki pieniądзом, lecz przez świadectwo (*testimonio*), jakie wydała o nich wspólnota<sup>22</sup>. Kandydat na urząd kościelny musiał więc być wypróbowany i godny zaufania (*adlectio explorata*)<sup>23</sup>. Według Tertuliana wymogi te odróżniały Kościół od wspólnot heretyckich, gdzie wszystko dokonywało się w sposób chaotyczny<sup>24</sup>. W dziele *De idolatria*, pochodzącym już z czasu zafascyno-

---

*caine*, RIDA 6 (1951) s. 19; T. Kołosowski, *Seniores laici w starożytnych wspólnotach kościelnych w Afryce Rzymskiej*, „Seminare” 27 (2010) s. 216-217. Jednakże instytucja *seniores laici* w Kościele afrykańskim przeżywa swój rozkwit dopiero w IV i V wieku. Por. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 3, Paris 1905, s. 8; A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 297.

<sup>18</sup> Według F. Oehler (*Q.S.F. Tertulliani quae supersunt omnia*, t. 1, Lipsiae 1853, s. 257-258, k) tytuł *seniores* swego czasu miał znaczenie generalne i odnosił się tak do biskupów, jak i do prezbiterów.

<sup>19</sup> Zob. Tertullianus, *De corona militis* 3, 3, CCL 2, s. 1043: „Eucharistiae sacramentum [...] nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus”. R. Uglicone, „*Corpus sumus*” (*Tert. Apol.* 39), w: R. Uglicone, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002, 40, n. 28.

<sup>20</sup> C.B. Daly, *Liturgical Worship in Tertullian's Africa*, „The Irish Ecclesiastical Record” 94 (1960) s. 136-146. K. Adam (*Kirchrnbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Paderborn 1907, s. 60) sugeruje natomiast, że Afrykańczyk użył terminu *seniores*, ponieważ był bardziej zrozumiały dla pogan z Rzymu.

<sup>21</sup> T. Mommsen, *Le droit publique romain*, tł. P.F. Girard, Paris 1892, s. 113.

<sup>22</sup> Zdaniem V. Saxer (*L'eucharistie chez Tertullien*, „Parole et pain au service de renouveau” 46 (1971) s. 312) w analizowanym fragmencie termin *testimonio* można interpretować na dwa sposoby: w sensie aktywnym, jako świadectwo dawane przez starszych Chrystusowi, lub w sensie pasywnym, jako świadectwo wspólnoty o starszych. Według francuskiego uczonego druga możliwość wydaje się bardziej prawdopodobna.

<sup>23</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 43, 5, CCL 1, s. 223.

<sup>24</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 41, 6-8, CCL 1, s. 221-222: „Ordinationes eorum temerariae, leues, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia ueritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium ubi ipsum esse illic promereri est.

wania się Afrykańczyka błędami montanizmu, żali się on jednak, że do godności kościelnych dopuszcza się osoby niegodne:

Twórców bałwanów zalicza się do porządku kościelnego (*ordinem ecclesiasticum*). Co za zbrodnia! Raz jeden Żydzi wyciągnęli ręce do Chrystusa, ci codziennie godzą w Jego Ciało. O ręce zasługujące na odcięcie! Niech wreszcie zobaczą, czy nie znajdują się w podobnej sytuacji do tych, o których powiedziano: „Jeśli ręka twoja gorszy cię, odetnij ją”. Jakież ręce trzeba raczej odciąć, jak nie te, w których Ciało Pańskie doznaje zgorzenia?<sup>25</sup>.

Jeśli chodzi o szafowanie sakramentów, prezbiterzy we wszystkim uzależnieni są od biskupa. Kartagińczyk dokładnie to akcentuje w cytowanym powyżej fragmencie *De baptismo*, kiedy wymienia osoby mające prawo udzielania chrztu. Prezbiterzy pojawiają się zaraz po biskupie, a przed diakonami. Mogą oni udzielać chrztu, „jednakże nie bez upoważnienia biskupa z racji godności Kościoła”<sup>26</sup>. Jak pisze dalej autor, podczas nieobecności kleru prawo to przysługuje również zwykłym wiernym, „ponieważ co otrzymuje się równym prawem, równym też można przekazać”<sup>27</sup>.

O aktywnym uczestnictwie prezbiterów podczas udzielania sakramentu chrztu świętego mówi Tertulian również w jednym z ostatnich swoich pism, *De pudicitia*:

Takim będzie człowiek-ciało i dusza, który odrodzony po chrzcie i wejściu kapłanów (*sacerdotum*) na nowo odzyskuje chropowatości i skazy ciała, i wyrzuca się go za miasto, na miejsce nieczyste; oddany zostaje on mianowicie szatanowi na zagładę ciała, i po upadku więcej nie jest odbudowywany w Kościele<sup>28</sup>.

---

Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt”.

<sup>25</sup> Tertullianus, *De idolatria* 7, 3, CCL 2, s. 1106, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O bałwochwalstwie*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, opr. T. Kołosowski – I. Salamonowicz-Górska, PSP 65, Warszawa 2007, s. 132.

<sup>26</sup> Tertullianus, *De baptismo* 17, CCL 1, s. 291, tł. E. Stanula, Tertulian, *O chrzcie*, s. 149.

<sup>27</sup> Tertullianus, *De baptismo* 17, CCL 1, s. 291, tł. E. Stanula, Tertulian, *O chrzcie*, s. 149.

<sup>28</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 20, 12, CCL 2, s. 1325, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, opr. T. Kołosowski – I. Salamonowicz-Górska, PSP 65, Warszawa 2007, s. 244.

Wydaje się, że w powyższym tekście kartagińczyk przypisuje prezbiterom funkcje kapłańskie<sup>29</sup>. Sugerowałoby to użycie liczby mnogiej przez naszego autora. Oczywiście biskup przewodziłby tej grupie. Ponadto termin *sacerdos* jest stosowany przez Tertuliana w sposób szczególny w odniesieniu do chrztu i Eucharystii<sup>30</sup>. Potwierdzenie tego znajdujemy w dziele *De exhortatione castitatis*, w którym autor pragnie odwieść ludzi świeckich od powtórnego małżeństwa po śmierci współmałżonka. Prawo to obowiązywało kler, jednak Tertulian chce rozszerzyć je na wszystkich wierzących:

Czyż i my jako laicy nie jesteśmy kapłanami. Napisane jest: „I uczynił także z nas królestwo kapłanów mających służyć Bogu i Ojcu swojemu”. Władza Kościoła ustanowiła różnicę pomiędzy stanem kapłańskim a ludem, a Bóg odbiera cześć przez uświęconą godność stanu kapłańskiego (*ordinis consessus*). Kiedy nie ma zgodności kapłaństwa kościelnego (*ecclesiastici ordinis consessus*), sobie samemu i składasz ofiarę (*offers*) i chrzczisz (*tinguis*) i jesteś kapłanem (*sacerdos es tibi solus*); gdzie mianowicie są trzej, jest Kościół, chociażby byli to ludzie świeccy<sup>31</sup>.

W cytowanym tekście pojawia się wyrażenie *ecclesiastici ordinis consessus*, które odsyła nas do zgromadzeń chrześcijańskich, gdzie tylko niektórzy członkowie hierarchii kościelnej mogli zajmować miejsca siedzące, podczas gdy pozostali stali razem z ludem. Tę elitarną grupę wewnątrz *ordo* stanowili biskup i prezbiterzy<sup>32</sup>. Według Tertuliana to oni są zwyczajnymi szafarzami chrztu świętego i Eucharystii. Gdy zajdzie jednak potrzeba, także świeccy, jak się wydaje, mogą pełnić funkcje kapłańskie<sup>33</sup>.

Pomimo tego, iż Afrykańczyk pisze o możliwości sprawowania funkcji kapłańskich przez świeckich, to możliwe jest to tylko w nadzwyczajnych sytuacjach, kiedy jest nieobecny biskup lub delegowana przez niego osoba z kleru. Co ciekawe, argumentacja Tertuliana ma raczej podłoże dyscyplinarne niż teologiczne. Według naszego autora uprzywilejowanie

<sup>29</sup> Kapłaństwo zwykłego kapłana, uczestniczącego w kapłaństwie biskupa, jest przez Tertuliana oznaczone zarówno terminem *sacerdos*, jak i *presbyter*. Por. H. Wójtowicz, *Terminologia kapłańska u Tertuliana*, VoxP 13-15 (1993-1995) s. 84.

<sup>30</sup> P. Mattei, „*Habere ius sacerdotis*”. *Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien* *De exhortatione castitatis et De monogamia*, RevSR 59 (1985) s. 220.

<sup>31</sup> Tertullianus, *De exhortatione castitatis* 7, 3, CCL 2, s. 1025, tł. K. Obrycki, Tertulian, *Zachęta do czystości*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, opr. K. Myszor – K. Obrycki – E. Stanula, Warszawa 1983, s. 172-173.

<sup>32</sup> G. Bardy, *Le sacerdoce chrétien d'après Tertulien*, VS 58 (1939) s. 111, n. 8.

<sup>33</sup> Użyte w tekście czasowniki *offerre* i *tinguere* mają znaczenie techniczne. Por. P. Mattei, „*Habere ius sacerdotis*”, s. 210-211.

kleru bierze swoje źródło w decyzji władzy kościelnej<sup>34</sup> i służy zachowaniu porządku oraz pokoju w Kościele<sup>35</sup>.

Afrykańczyk wymienia również prezbiterów w gronie osób, których zadaniem jest nadzorowanie zawieranych małżeństw:

Skoro więc zgodnie z nauką Apostoła chcesz „wyjść za mąż w Panu” (jeśli mimo wszystko zależy ci na tym), jaka jesteś, domagając się małżeństwa i to od tych, którym nie wolno się powtórnie żenić: od biskupa monogamicznego, od prezbiterów i również diakonów związanych tym sakramentem czy też wdów, których sposób życia odrzucaś<sup>36</sup>.

Wydaje się więc, że w Kościele Afrykańskim była instytucja składająca się z przedstawicieli poszczególnych *ordines ecclesiastici*, która czuwała nad praworządnością zawieranych małżeństw. Na jej czele stał z pewnością biskup<sup>37</sup>.

W *De anima*, piśmie zdradzającym już wpływ montanizmu na Tertuliana, spotykamy prezbitera pochylającego się nad ciałem zmarłej kobiety:

Wiem, iż pewna kobieta, należąca do Kościoła już od urodzenia, zmarła w pokoju, będąc w kwiecie wieku i piękna, po jednym i krótko trwającym małżeństwie; podczas gdy trwały uroczystości pogrzebowe i ciało było składane do grobu w czasie modlitwy prezbitera [...]<sup>38</sup>.

Powyższy fragment jest niestety jedynym tekstem, w którym Tertulian wspomina o obecności kleru podczas pogrzebu. Nie jest do końca pewne, czy była to prerogatywa wyłącznie prezbiterów czy też termin *presbyter* został użyty tu przez autora w znaczeniu ogólnym. W ostatnim przypadku należałoby się raczej spodziewać terminu *sacerdos*<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Tertullianus, *De exhortatione castitatis* 7, 3, CCL 2, s. 1025: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas [...]”.

<sup>35</sup> Tertullianus, *De baptismo* 17, CCL 1, s. 291: „[...] propter ecclesiae honorem quo salvo salva pax est”.

<sup>36</sup> Tertullianus, *De monogamia* 11, 1, CCL 2, s. 1244, tł. E. Stanuła, Tertulian, *O jednożeństwie*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, opr. T. Kołosowski – I. Salamonowicz-Górska, PSP 65, Warszawa 2007, s. 73.

<sup>37</sup> Por. Ch. Munier, *Matrimonio e verginità nella Chiesa antica*, ed. G. Ramella, Torino 1990, s. 243, n. 2.

<sup>38</sup> Tertullianus, *De anima* 51, 6, CCL 2, s. 857: „Scio feminam quandam uernaculam ecclesiae, forma et aetate integra functam, post unicum et breue matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur [...]” (tł. własne).

<sup>39</sup> D.I. Rankin, *Tertullian and the Church*, Cambridge 2007, s. 168.

Prezbiterzy odgrywają również istotną rolę w czasie ponownego przyjmowania grzesznika do wspólnoty. Podczas publicznej pokuty penitencji padają na kolana przed nimi i pozostałymi członkami wspólnoty, prosząc o wstawiennictwo:

W worku i popiele leżeć, ciało mieć w brudzie i zaniedbaniu, ducha w smutku i żałobie pogłębić, grzechy przez gorzkie wspomnienie odwołać, pożywienie i napój bez przypraw spożywać, oczywiście nie ze względu na brzuch, lecz tylko dla utrzymania życia; często zaś modlitwy swoje postami wzmacniać, jęczeć, płakać i wołać dzień i noc do Pana Twego, przed kapłanami (*presbyteris*) bić czołem o ziemię, a tych, którzy mili są Bogu, obejmować za kolana, wszystkich zaś braci prosić o wstawiennictwo w przebłaganiu za grzechy<sup>40</sup>.

Uniżenie się grzeszników przed prezbiterami w akcie pokutnym było więc rodzajem instytucji kościelnej i miało miejsce przed oficjalnym rozgrzeszeniem oraz ponownym włączeniem do wspólnoty wierzących<sup>41</sup>. Opis podobnego rytu penitencjarnego znajduje się w dziele *De pudicitia*, gdzie grzesznicy klęczą na środku kościoła przed prezbiterami i wdowami, szukając pomocy wstawienniczej<sup>42</sup>. W obydwu jednak przypadkach prezbiterzy spełniają co najwyżej rolę świadków dających swoje modlitwne wsparcie, prawdopodobnie bez jakiegokolwiek mocy lub prawa do rozgrzeszania<sup>43</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż pozycja prezbiterów we wspólnocie w czasach Tertuliana była już ugruntowana. Stanowili oni drugi stopień hierarchii, zaraz po biskupie, a przed diakonami. Ich rola i zadania, jakie mogliśmy ustalić z analizy dzieł kartagińczyka, sprowadzały się do bycia pomocnikami biskupa. Na uwagę zasługuje fakt, że u Tertuliana spotykamy się z najstarszym świadectwem łączenia dotychczasowej funkcji prezbiterów ze słownictwem i funkcją kapłańską. Jako uczestniczący w kapłaństwie biskupa *presbyteri* mogli spełniać *munera sacerdotalia*, jednak zawsze za wiedzą i zgodą *episcopa*.

---

<sup>40</sup> Tertullianus, *De paenitentia* 9, 4, CCL 1, s. 335, tł. E. Stanula, Tertulian, *O pokucie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, opr. W. Myszor – E. Stanula, PSP 5, Warszawa 1970, s. 188-189.

<sup>41</sup> J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale 1980, s. 541.

<sup>42</sup> Tertullianus, *De pudicitia* 13, 7, CCL 2, s. 1304: „Et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante uiduas, ante presbyteros, omnium lacrimas suadentem, omnium uestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ouis capras tuas quaeris?”.

<sup>43</sup> Zob. Rankin, *Tertullian and the Church*, s. 168-169.

## The Function and Mission of Presbyters in Tertullian's Works

(summary)

Tertullian did not bequeath any treaty directly about Church and organization of it. Well, he certainly did not regard it as something required. The aggregate of his works quite precise shows how Church in North Africa functioned in II and III century. In his works term presbyter it seems to be ultimately stated. The term determines the second level of beadle, subordinate authority of supervisor of community – pontiff. For that reason, presbyters did not arouse our author, who frequently lists them in relation with the superior. They participated in actions appropriate for pontiff such as education or gave baptism to somebody. Moreover, they confirm Christian marriage and they achieve intercessory function while public expiation sinners. However, they probably do not possess power to absolve worshippers. Tertullian especially point out their disciplinary function, they had to provide peace in the community although they create with pontiff and deaconry the hierarchy in Church.

**Keywords:** Church; Tertullian; North Africa; presbyters

## Rola i zadania prezbiterów we wspólnocie kościelnej w świetle pism Tertuliana

(streszczenie)

Tertulian nie pozostawił po sobie żadnego traktatu dotyczącego *sensu stricto* Kościoła i jego organizacji. Z pewnością nie widział takiej potrzeby. Całokształt jego twórczości daje jednak wystarczająco precyzyjny obraz organizacji kościelnej w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku. Termin *presbyter* w dziełach kartagińczyka wydaje się już ostatecznie ustalony. Jest on użyty przez niego na określenie urzędu kościelnego drugiego stopnia, podporządkowanego we wszystkim władzy przełożonego wspólnoty. Z tego też powodu prezbiterzy nie wzbudzają większego zainteresowania naszego autora, który często wymienia ich tylko w relacji do zwierzchnika wspólnoty. Uczestniczą oni w czynnościach ministerialnych właściwych biskupowi, takich jak nauczanie czy udzielanie chrztu. Ponadto prezbiterzy uczestniczą w zatwierdzeniu chrześcijańskich małżeństw oraz spełniają rolę wstawienniczą podczas publicznej pokuty grzeszników. Prawdopodobnie nie posiadają oni jednak władzy odpuszczania grzechów. Pomimo tego, iż prezbiterzy wraz z biskupem i diakonami tworzą hierarchię w Kościele, to Tertulian zasadniczo podkreśla ich rolę dyscyplinarną mającą zapewnić pokój we wspólnocie.

**Słowa kluczowe:** Kościół; Tertulian; Afryka Północna; prezbiterzy



## Bibliografia

### Źródła

- Tertullianus, *Ad uxorem*, ed. E. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, s. 371-394, tł. K. Obrycki, Tertulian, *Do żony*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 147-164.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnholti 1954, s. 77-171, tł. J. Sajdak, Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.
- Tertullianus, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL 2, Turnholti 1954, s. 779-869.
- Tertullianus, *De baptismo*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnholti 1954, s. 275-295, tł. E. Stanula, Tertulian, *O chrzcie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 133-154.
- Tertullianus, *De corona militis*, ed. A. Kroymann, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1037-1065.
- Tertullianus, *De exhortatione castitatis*, ed. E. Kroymann, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1013-1035, tł. K. Obrycki, Tertulian, *Zachęta do czystości*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 165-181.
- Tertullianus, *De idolatria*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1099-1124, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O bałwochwalstwie*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 127-151.
- Tertullianus, *De monogamia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1227-1253, tł. E. Stanula, Tertulian, *O jednożeństwie*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 59-82.
- Tertullianus, *De paenitentia*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 1, Turnholti 1954, s. 319-340, tł. E. Stanula, Tertulian, *O pokucie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 175-192.
- Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnholti 1954, s. 185-224, tł. E. Stanula, Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 40-78.
- Tertullianus, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1279-1330, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 199-248.
- Tertullianus, *De virginibus velandis*, ed. E. Dekkers, CCL 2, Turnholti 1954, s. 1207-1226, tł. K. Obrycki, Tertulian, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, s. 85-103.

### Opracowania

- Adam K., *Kirchrnbegriff Tertullians. Eine dogmengeschichtliche Studie*, Paderborn 1907.
- Bardy G., *Le sacerdoce chrétien d'après Tertulien*, VS 58 (1939) s. 109-124.



- Beneden van P., *Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie*, VigChr 23 (1969) s. 161-176.
- Bielak W., *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego*, VoxP 55 (2010) s. 63-76.
- Caron P.G., *Les „seniores laici” de l’Église africaine*, RIDA 6 (1951) s. 7-22.
- Cattaneo A., *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.
- Claesson G., *Index Tertullianus*, t. 2, Paris 1975.
- Daly C.B., *Liturgical Worship in Tertullian’s Africa*, „The Irish Ecclesiastical Record” 94 (1960) s. 136-146.
- Frend W.H.C., *The seniores laici and the Origins of the Church in North Africa*, JTS 12 (1961) s. 280-284.
- Gajewski W., *Charyzmat, urząd, hierarchia*, Kraków 2010.
- Hamman A.G., *Życie codzienne w Afryce północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stajfiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Janssen H., *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938.
- Kołosowski T., *Seniores laici w starożytnych wspólnotach kościelnych w Afryce Rzymskiej*, „Seminare” 27 (2010) s. 215-222.
- Mattei P., *„Habere ius sacerdotis”. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien* De exhortatione castitatis et De monogamia, RevSR 59 (1985) s. 200-221.
- Mommsen T., *Le droit public romain*, tł. P.F. Girard, Paris 1892.
- Munier Ch., *Matrimonio e verginità nella Chiesa antica*, ed. G. Ramella, Torino 1990.
- Monceaux P., *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne*, t. 3, Paris 1905.
- Pietras H., *Od prezbyteratu do kapłaństwa: ewolucja pojęć i urzędu*, „Studia Bobolanum” 3 (2002) s. 5-17.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1, Casale 1980.
- Rankin D.I., *Tertullian and the Church*, Cambridge 2007.
- Saxer V., *L’eucharistie chez Tertullien*, „Parole et pain au service de renouveau” 46 (1971) s. 309-325.
- Uglione R., *„Corpus sumus” (Tert. Apol. 39)*, w: R. Uglione, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002, s. 35-46.
- Vilela A., *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle*, Théologie Historique 14, Paris 1971.
- Wójtowicz H., *Terminologia kapłańska u Tertuliana*, VoxP 13-15 (1993-1995) s. 77-88.
- Zalewski D., *Pozycja biskupa we wspólnocie kościelnej na podstawie pism Tertuliana*, w: *Veni Sancte Spiritus. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Jerzemu Mazurowi*, red. W. Guzewicz – S. Strękowski, Elk 2013, s. 503-519.



Ks. Leszek Misiarczyk<sup>1</sup>

## **Polemika z Żydami i judaizmem w *Ad Quirinum* (*liber primus*) Cypriana z Kartaginy**

### **1. Wstęp**

Wraz z rozwojem badań biblijnych i patrystycznych w XX wieku zarówno bibliści, jak też patrologowie zajmujący się badaniami nad egzegezą Ojców Kościoła zauważyli, że chrześcijanie pierwszych wieków wykorzystywali te same fragmenty Starego Testamentu jako *dicta probantia* w celu wykazania mesjańskości Jezusa, Jego bóstwa, zapowiedzi Kościoła jako nowego Izraela itp. Ponieważ zauważono, że te same zbiory cytatów starotestamentalnych pojawiają się zarówno w pismach Nowego Testamentu, jak też w tekstach patrystycznych, badacze wysnuli przypuszczenie, iż prawdopodobnie istniał w pierwszych wiekach naszej ery zbiór w formie księgi takich cytatów, które nazwano *Testimonia*. Początek dali mu prawdopodobnie chrześcijanie pochodzenia żydowskiego wykorzystujący go w dyskusji ze swoimi rodakami, którzy nie uznawali Jezusa za obiecanego Mesjasza ani tym bardziej za Syna Bożego, a wspólnoty Jego uczniów, Kościoła, za nowy Izrael. Wielkie zasługi w badaniach nad *Testimonia* położył Rendel Harris, który opublikował swoje wnioski w dwóch tomach<sup>2</sup>. Niektórzy uczeni podjęli ten wątek badań, koncentrując się na konkretnych tekstach patrystycznych, by wykazać używanie przez nich *Testimonia* judeo-chrześcijańskich w polemice z Żydami. Prigent uczynił tak dla *Listu Barnaby*, wykazując, że autor nie cytował bezpośrednio tekstu biblijnego

---

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Leszek Misiarczyk, kierownik Zakładu Badań na Historię Kościoła w Starożytności w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; email: l.misiarczyk@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9511-6174.

<sup>2</sup> Por. J. Rendel Harris, *Testimonies*, t. 1-2, Cambridge 1916-1920.

Starego Testamentu, ale czynił to z jakiegoś zbioru *Testimonia*, gdyż powielał nawet te same błędy<sup>3</sup>. Struktura *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna Męczennika potwierdza również hipotezę, według której *Testimonia* skupiałyby się wokół następujących tematów w polemice z judaizmem: kult/Prawo Mojżeszowe, Jezus Mesjaszem, Synem Bożym i chrześcijanie jako nowy lud wybrany<sup>4</sup>. Inni uczeni wyrażali swoje wątpliwości co do istnienia księgi *Testimonia*, gdyż, jak przekonywano, nie zachował się do naszych czasów żaden zbiór tego typu tekstów biblijnych z II wieku. Słusznie zauważono jednak, że *Testimonia* w formie księgi pojawia się wśród pism Cypriana z Kartaginy w połowie III wieku i Grzegorza z Nyssy w IV wieku. W tekstach zaś z II wieku, takich jak wspomniane już wcześniej *List Barnaby* i *Dialog* Justyna, znajdujemy te same teksty starotestamentalne używane w argumentacji chrystologicznej, które odbiegają od tekstu biblijnego, powtarzając niekiedy wręcz te same błędy, co wskazuje na ich przejęcie z jakiegoś innego źródła spisane, a nie z tradycji ustnej. Wygląda więc na to, że już pod koniec I i na początku II wieku w środowisku judeo-chrześcijan powstały pierwsze zbiory owych *Testimonia*, czyli cytatów z ksiąg Starego Testamentu używanych przez nich w dyskusjach z wyznawcami judaizmu, aby ich przekonać do chrześcijaństwa. Początkowo zapewne te zbiory były niewielkie i przekazywano je ustnie, z czasem jednak zaczęły się rozrastać, gdyż dołączano do nich nowe fragmenty i pojawiła się potrzeba ich spisania. Proces spisywania przyspieszyło również używanie tych tekstów w polemice z Żydami przez chrześcijan pochodzenia pogańskiego, którzy nie znali tak dobrze Starego Testamentu i potrzebowali posiadać odpowiednie cytaty w formie spisanej<sup>5</sup>. Nie wiemy, czy w II wieku te cytaty funkcjonowały w formie księgi czy w formie ustnej albo tylko zbiorów spisanych na pojedynczych kartach. Nie posiadamy żadnego świadectwa istnienia takich ksiąg w tym okresie, więc raczej druga hipoteza wydaje się bardziej prawdopodobna. W połowie III wieku natomiast *Testimonia* pojawiają się już w formie księgi, czego dowodem

---

<sup>3</sup> Por. P. Prigent, *Les Testimonia dans le Christianisme primitive. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris 1961. Zob. także: A. O'Hagan, *Early Christian Exegesis exemplified from the Epistle of Barnabas*, „Australian Biblical Review” 11 (1963) s. 33-40; S. Lowy, *The Confutation of Judaism in the Epistle of Barnabas*, „Journal of Jewish Studies” 11 (1960) s. 1-33; A.R. Kraft, *Barnabas' Isaiah Text and „The Testimony Book” Hypothesis*, „Journal of Biblical Literature” 79 (1960) s. 336-350.

<sup>4</sup> Por. H. Chadwick, *Justin Martyr's Defence of Christianity*, „John Rylands Library” 47 (1965) s. 275-297; L. Misiarczyk, *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999.

<sup>5</sup> Por. M.Ch. Albl, „*And Scripture cannot Be Broken*”. *Function of the Early Christians Testimonial Collections*. NTSup 96, Leiden 1999.

jest traktat Cypriana z Kartaginy *Ad Quirinum*, którego szczegółową analizą zajmę się w dalszej części.

Niniejsze studium stawia sobie zatem następujący zasadniczy cel: rekonstrukcja polemiki Cypriana z Żydami i judaizmem w księdze pierwszej dzieła *Ad Quirinum*. Nie można jednak tego dokonać bez syntetycznego przedstawienia struktury pisma, czasu i miejsca jego powstania oraz adresata. Wstępna analiza pokazuje, że dzieło Cypriana zdecydowanie odbiega od znanych nam wcześniejszych zbiorów *Testimonia* z II wieku, jest bardziej obszerne i skupia cytaty biblijne wokół wielu różnych tematów. Tematyka polemiki z judaizmem w piśmie biskupa Kartaginy bardzo ściśle łączy się z kwestią obecności diaspory żydowskiej w Kartaginie i całej Afryce Północnej oraz relacjami chrześcijańsko-żydowskimi w regionie. Ważne więc będzie ustalenie, czy traktat Cypriana wpisuje się w realną polemikę i rywalizację religijną pomiędzy chrześcijanami a Żydami w Afryce Prokonsularnej w III wieku czy też jest raczej dziełem powstałym na użytek całego Kościoła, by dostarczyć chrześcijanom argumentów biblijnych w dyskusjach z wyznawcami judaizmu.

## 2. Traktat Cypriana, jego adresat i struktura

Dzieło Cypriana zostało wydane przez Gulielma Hartla w 1868 roku w serii *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum* (t. 3) i nosi tytuł *Thasci Caecili Cypriani Ad Quirinum, (Testimiorum libri tres)* w edycji Migne'a natomiast – *Testimiorum libri tres Adversus Judaeos*, gdzie wyraźnie podkreślono jego antyżydowski charakter. Nie jest to do końca prawdą, gdyż tylko księga I stanowi polemikę z judaizmem, w II księdze zaś autor starał się wykazać, że Jezus jest obiecany Mesjaszem, księga III natomiast dotyczy już typowo chrześcijańskich tematów jak cnoty chrześcijańskie. Traktat ten łącznie z innym dziełem Cypriana *Ad Fortunatum* jest tekstem, który najbardziej pozwala nam poznać wersję tekstu biblijnego używaną w Afryce Północnej w jego czasach<sup>6</sup>. Dzieło jest bowiem zbiorem fragmentów z Pisma Świętego zebranych wokół bardzo konkretnych tematów.

---

<sup>6</sup> Por. W. Hartl, *Thasci Caecyli Cypriani Ad Quirinum, (Testimiorum libri tres)*, CSEL 3, Vindobonae 1868, s. 33-184; Cyprian, *Do Kwiryne (Świadectw trzy księgi)*, tł. J. Czuj, POK 19, Poznań 1937, s. 113-134. Tłumaczenie polskie obejmuje jednak tylko tytuły bez tekstu biblijnego, zresztą słusznie, bo nie miałoby sensu tłumaczenie na język polski wersji tekstu biblijnego używanego w Afryce w połowie III wieku.

Adresatem dzieła jest niejaki Kwiryniusz, którego Cyprian nazywa „umiłowanym synem” (*fili charissime*), ale to określenie należy oczywiście rozumieć w sensie szerokim. Nie chodzi o fizycznego syna Cypriana, ale raczej o jakiegoś chrześcijanina, który prosił go o wyjaśnienie ważnych kwestii. Cyprian podkreśla, że podjął się tego zadania, aby w dwóch księgach (*libellos duos*) wyjaśnić zasadnicze kwestie. Wygląda więc na to, że cały traktat liczył początkowo tylko dwie księgi, księga trzecia zaś została dodana później. Sam autor zaznacza zaraz na początku, że jego dzieło składa się z dwóch ksiąg, z których w pierwszej starał się wykazać, że Żydzi odeszli od Boga (*a Deo recessisse*) i stracili udzieloną im wcześniej i zapowiedzianą w przyszłości łaskę (*ei indulgentiam Domini, quae sibi iam pridem data et in posterum promissa fuerat, perdidisse*). Chrześcijanie zaś zajęli ich miejsce i zasłużyli na łaskę Pana dzięki wierze w Niego, przychodząc ze wszystkich narodów i z całego świata (*successisse vero in eorum locum Christianos fide Dominum promerentes et de omnibus gentibus ac de toto orbe venientes*). Druga księga zaś poświęcona jest wykazaniu tajemnic Chrystusa, który przyszedł, aby wypełnić to, co zostało zapowiedziane w Starym Testamencie, w sposób doskonały i co pozwalało Go rozpoznać oraz uznać za obiecanego Mesjasza i Zbawiciela.

Struktura traktatu jest podobna do pisma *Ad Fortunatum*. Pierwsza księga, która zwiera 24 tytuły, jest więc polemiką z judaizmem i Żydami, druga natomiast, zawierająca 30 tytułów, jest syntezą chrystologii północnoafrykańskiej<sup>7</sup>. Trzecia księga zaś rozpoczyna się wstępem, który wyjaśnia, że Cyprian napisał ją na późniejszą prośbę Kwiryniusza i jest zbiorem zasad moralnych oraz dyscyplinarnych, a także swego rodzaju przewodnikiem w praktykowaniu cnót chrześcijańskich. Autor księgi wymienia ich 120, opierając się na odpowiednich fragmentach z Pisma Świętego. Ponieważ we wstępie do trzeciej księgi nie wspomina się w ogóle o pierwszych dwóch księgach, bardzo trudno jest rozstrzygnąć, czy połączenie wszystkich trzech ksiąg miało miejsce jeszcze za życia Cypriana czy też już po jego śmierci. Milczenie o dwóch pierwszych księgach zdaje się wskazywać na to, że raczej połączono je już po śmierci biskupa Kartaginy. Brakuje również szczegółowych danych, które pozwoliłyby na dokładną datację całego dzieła. Badacze sugerują, że ponieważ Cyprian używa trzeciej księgi w traktacie *De habitu virginum*, który datuje się na 249 rok, można przypuszczać, że *Ad Quirinum* powstałoby przed 249 rokiem<sup>8</sup>. Cyprian zapowiada, że zebrał jedynie nieliczne cytaty z Pisma Świętego dla tych, którzy dopiero rozpoczęli drogę wiary chrześcijańskiej. W miarę

<sup>7</sup> Por. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980, s. 593-594.

<sup>8</sup> Por. A.L. Williams, *Adversus Iudaeos*, Cambridge 1935, s. 56-64; J.P. Audet, *L'Hypothese des Testimonia*, „Revue Biblique” 70 (1963) s. 381-405.

jednak wzrastania w wierze powinni czytać całe Pismo Święte zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Warto dodać, że jego dzieło wpłynęło bardzo mocno na późniejszych Ojców, którzy polemizowali z Żydami i judaizmem, takich jak: Pseudo-Cyprian, Kommodian, Laktancjusz, Lucyferiusz z Cagiliari, Hieronim, Pelagiusz i Augustyn.

Wcześniejsze zbiory *Testimonia*, potwierdzone np. w *Dialogu* Justyna, były skupione wokół trzech tematów: przejściowy charakter Prawa Mojżeszowego, Jezus Mesjaszem, Synem Bożym i chrześcijanie/Kościół jako nowy Izrael. Cyprian natomiast bardzo mocno rozbudowuje swój traktat, wprowadzając nowy schemat: księga pierwsza jest poświęcona polemice z Żydami i judaizmem, druga wykazuje, że Jezus jest obiecanym Mesjaszem i Synem Bożym, trzecia zaś dotyczy zasad moralnych życia chrześcijan, tematyka praktycznie nieobecna wcześniej w *Testimonia*. Biskup Kartaginy wprowadza nie tylko wiele nowych tytułów tematycznych, wokół których skupia teksty biblijne, ale również przytacza zdecydowanie więcej samych tekstów biblijnych na poparcie swojej tezy. Ponieważ niniejsze opracowanie ogranicza się tylko do księgi pierwszej, przedstawię teraz jedynie jej strukturę, pomijając księgę drugą i trzecią. Przedstawia się ona następująco:

1. *Iudaeos in offensam Dei grauitur deliquisse, quod Dominum reliquerint et idola secuti sint* (Ex. 32, 2; 32, 31sq.; Deut. 32,17; Iud. 2,11sq.; Mal. 2,11 sq.).
2. *Quod prophetis non crediderint et eos interfecerint* (Hier. 25,4 sq.; I Reg. 19,10; Esdra 1,2 sq.).
3. *Ante praedictum, quod Dominum neque cognituri neque intellecturi neque recepturi essent* (Es. 1,2 sq.; 6,9 sq.; Hier. 2,13; 6,10; Prov. 1,28sq.; Ps 27,4 sq.; Ps 81,5; Io 1,11sq.).
4. *Quod scripturas sanctas intellecturi Iudaei non essent, intellegi autem haberent in nouissimis temporibus, posteaquam Christus uenisset* (Es. 29,11.18; Hier. 23,20; Dan. 12,4.7; 1 Cor. 10,1; 2 Cor. 3,14 sq.; Luc. 24,44 sq.).
5. *Nihil posse Iudaeos intellegere de scripturis, nisi prius crediderint in Christum* (Es. 7,9; Io. 8,24; Ab. 2,4; Gen. 15,6; Gal. 3,6 sq.).
6. *Quod Hierusalem perdituri essent et terram quam acceperant relicтури* (Es. 1,7 sq.; Matth. 23,37 sq.).
7. *Item quod essent amissuri lumen domini* (Es. 1,7 sq.; Io. 1,9 sq.; 3,18 sq.).
8. *Quod circumcisio prima carnalis euacuata sit et secunda spiritalis repromissa sit* (Hier. 4,3 sq.; Deut. 30,6; Ios. 5,2; Col. 2,11).
9. *Quod lex prior quae per Moysen data est cessatura esset* (Es. 43,18sq.; Matth. 11,14).



10. *Quod lex noua dari haberet* (Mich. 4,2 sq.; Es. 2,3 sq.; Matth. 17,5).
11. *Quod dispositio alia et testamentum nouum dari haberet* (Hier. 31,31 sq.).
12. *Quod baptisma uetus cessaret et nouum inciperet* (Es. 43,18 sq.; 48,21; Matth. 3,11; Io. 3,5 sq.).
13. *Quod iugum uetus euacuaretur et iugum nouum daretur* (Ps. 2,1 sq.; Matth. 11,28 sq.; Hier. 30,8 sq.).
14. *Quod pastores ueteres cessaturi essent et noui inciperent* (Ez 34,10 sq.; Hier. 3,15; Hier. 31,10 sq.).
15. *Quod domus et templum Dei Christus futurus esset et cessasset templum uetus et nouum inciperet* (2 Sam. 7,4; 5,12-14.16; Matth. 24,2; Mc 14,58).
16. *Quod sacrificium uetus euacuaretur et nouum celebraretur* (Es. 1,11 sq.; Ps. 49,13 sq.; Ps. 49,23; Ps. 4,6; Mal. 1,10 sq.).
17. *Quod sacerdotium uetus cessaret et nouus sacerdos ueniret qui in aeternum futurus esset* (Ps. 109,3sq.; 1 Sam. 2,25 sq.).
18. *Quod propheta alius sicut Moyses promissus sit, scilicet qui testamentum nouum daret et qui magis audiri deberet* (Deut. 18,17sq.; Io. 5,39.40.45 sq.).
19. *Quod duo populi praedicti sint, maior et minor, id est uetus Iudaeorum et nouus qui esset ex nobis futurus* (Gen. 25,23; Os. 2,25; 1,10).
20. *Quod ecclesia quae prius sterilis fuerat plures filios habitura esset ex gentibus, quam quot synagoga ante habuisset* (Es. 5,41sq.; 1 Sam. 2,5).
21. *Quod gentes magis in Christum crediturae essent* (Gen. 12,1 sq.; Gen. 27,27 sq.; (Gen. 48, 8-17; Num. 23,24; Deut. 28,44; Ez. 6,17 sq.; Ps. 17,44 sq.; Hier. 1,5; Es. 55,4 sq.; 11,10; 8,23; 9,1; 45,1; 66,18 sq.; 5,25 sq.; 52,15; 65,1; Act. 13,46 sq.).
22. *Quod panem et calicem Christi et omnem gratiam eius amissuri essent Iudaei, nos uero accepturi, et quod christianorum nouum nomen benediceretur in terris* (Es. 65,13.15 sq.; 5,26 sq.; 3,1; Ps. 33,9 sq.; Io. 6,35; 7,37 sq.; 6,53).
23. *Quod ad regnum caelorum magis gentes quam Iudaei perueniant* (Matth. 8,11 sq.).
24. *Quod solo hoc Iudaei accipere ueniam possint delictorum suorum, si sanguinem Christi occisi baptismo eius abluerint et in ecclesiam transeuntes praeceptis eius obtemperauerint* (Es. 1,14 sq.).

Jak wspomniałem wcześniej, Cyprian nie zachowuje sztywno schematu polemiki Justyna z wyznawcami judaizmu obecnej w jego *Dialogu z Żydem Tryfonem*: charakter przejściowy Prawa Mojżeszowego, Jezus

obiecany Mesjaszem i Synem Bożym, chrześcijanie nowym Izraelem. W sensie szerokim można powiedzieć, że poświęca księgę pierwszą polemice z judaizmem, księgę drugą uzasadnieniu, że Jezus jest Synem Bożym, bo te argumenty przeważają tutaj, a nie Jego mesjańskość, w księdze trzeciej zaś już nawet nie wyjaśnia, że chrześcijanie są nowym ludem wybranym, ale przedstawia konkretne zasady życia chrześcijańskiego. Jeśli zaś chodzi o księgę pierwszą, to choćby po pobieżnej analizie tytułów w niej zawartych widzimy, że praktycznie wszystkie trzy motywy są w niej obecne i wymieszane między sobą. Na początku mamy więc, podobnie jak u Tertuliana, motyw ogólny przedstawienia Żydów jako tych, którzy odstąpili od kultu jedyne go i prawdziwego Boga, czcząc bóstwa pogańskie (1) oraz niewierzyli zapowiedziom proroków i ich zabijali (2). Pozostałe tytuły przedstawione przez Cypriana dają się pogrupować według schemata Justyna:

- przejściwy charakter przepisów Prawa Mojżeszowego, które zostaną zastąpione nowym Prawem: *Quod circumcisio prima carnalis euacuata sit et secunda spiritalis repromissa sit* (8), *Quod lex prior quae per Moysen data est cessatura esset* (9), *Quod lex noua dari haberet* (10), *Quod dispositio alia et testamentum nouum dari haberet* (11), *Quod baptisma uetus cessaret et nouum inciperet* (12), *Quod iugum uetus euacuaretur et iugum nouum daretur* (13), *Quod sacrificium uetus euacuaretur et nouum celebraretur* (16);
- Chrystus nowym prorokiem i świątynią: *Quod domus et templum Dei Christus futurus esset et cessasset templum uetus et nouum inciperet* (15), *Quod sacerdotium uetus cessaret et nouus sacerdos ueniret qui in aeternum futurus esset* (17), *Quod propheta alius sicut Moyses promissus sit, scilicet qui testamentum nouum daret et qui magis audiri deberet* (18);
- chrześcijanie nowym ludem wybranym: *Quod pastores ueteres cessaturi essent et noui inciperent* (14), *Quod duo populi praedicti sint, maior et minor, id est uetus Iudaeorum et nouus qui esset ex nobis futurus* (19), *Quod ecclesia quae prius sterilis fuerat plures filios habitura esset ex gentibus, quam quot synagoga ante habuisset* (20), *Quod gentes magis in Christum crediturae essent* (21), *Quod panem et calicem Christi et omnem gratiam eius amissuri essent Iudaei, nos uero accepturi, et quod christianorum nouum nomen benediceretur in terris* (22), *Quod ad regnum caelorum magis gentes quam Iudaei perueniant* (23), *Quod solo hoc Iudaei accipere ueniam possint delictorum suorum, si sanguinem Christi occisi baptismo eius abluerint et in ecclesiam transeuntes praeceptis eius obtemperauerint* (24).

Jak widzimy z powyższego zestawienia, najwięcej punktów dotyczy uzasadnienia charakteru przejściowego Prawa Mojżeszowego i przedstawienia chrześcijan jako nowego ludu wybranego w miejsce Żydów, najmniej zaś – tematu Chrystusa. Taki zabieg jest zrozumiały, jeśli pamiętamy, że chrystologii poświęcona jest cała księga II traktatu. Choć nie pojawiają się tutaj żadne wyjaśnienia teologiczne, to pismo Cypriana ma ogromne znaczenie w badaniach nad rekonstrukcją tekstu biblijnego używanego w kościele północnoafrykańskim w III wieku przed Wulgatą Hieronima, czyli tzw. *Vetus Latina* albo lepiej *Vetus Afra*. Chcąc dokładnie zbadać tekst biblijny cytowany przez biskupa Kartaginy, trzeba by bardzo szczegółowo porównać każdy fragment tekstu łacińskiego, który cytuje, z krytyczną edycją Wulgaty Hieronima, co przekracza ramy niniejszego studium. Wstępnie i sondażowa analiza porównawcza prowadzi do wniosku, że tekst Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu cytowany przez Cypriana jest inny niż w Wulgacie Hieronima. Dzisiaj przeważa wśród uczonych przekonanie, że w tym okresie nie istniało żadne oficjalne tłumaczenie tekstu Pisma Świętego na język łaciński w Afryce Prokonsularnej. Choć na tym obszarze były w użyciu liczne wersje tekstu biblijnego, jedne bardziej akceptowane, inne mniej, to jednak brakuje dowodów na powszechną zgodę całego Kościoła północnoafrykańskiego na jedną wersję tekstu biblijnego. Praktycznie każda wspólnota posiadała swoją wersję Pisma Świętego<sup>9</sup>. Jednolitej wersji Pisma Świętego nie było również później w czasach Augustyna, który wspomina o licznych łacińskich tłumaczeniach używanych w różnych wspólnotach (*De doctrina christiana* II 11,16), sam zaś preferował rękopisy *Vetus Itala* przywiezione z Italii<sup>10</sup>. Jeśli więc dzisiaj w badaniach używa się zwrotu *Vetus Afra*, to absolutnie nie można go rozumieć jako określenie jednej, akceptowanej przez wszystkich wersji tekstu biblijnego, ale raczej jako różnych wersji będących w obiegu w Afryce Prokonsularnej. Jeśli, jak zobaczymy dalej, pierwszymi chrześcijanami w Afryce byli najprawdopodobniej żydowski emigranci z Palestyny, to niewykluczone, że pierwsze tłumaczenia Pisma Świętego na język łaciński zostałyby dokonane bezpośrednio z tekstu hebrajskiego, a nie z Septuaginy<sup>11</sup>. Rozbieżności z Wulgatą wskazują jednak, że byłaby to inna wersja tekstu hebrajskiego niż ta, z której korzystał Hieronim.

<sup>9</sup> Por. R. Ferri, *Regional Differentiation and the Old Latin Bible?*, „Linguarum Varietas” 6 (2017) s. 255-261; H.A.G. Houghton, *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Text and Manuscripts*, Oxford 2016.

<sup>10</sup> Por. F. Decret, *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2011, s. 30-31.

<sup>11</sup> Takie zdania są wyrażone w: G. Quispel, *The Discussion fo Judaic-Christianit. Additional Note*, „Vetere Christianorum” 22 (1968) s. 81-93; J. Treballe Barrera, *Lo Christiano e lo Judío en la Vetus Latina*, „El Olivo” 15 (1991) s. 123-141. B. Kedar

### 3. Źródła i kontekst historyczny powstania pisma

Pytanie o inspiracje dla traktatu łączy się ściśle z kwestią dotyczącą kontekstu historycznego życia i działalności pisarskiej Cypriana. Wiemy z jednej strony, że biskup Kartaginy bardzo często korzystał z pism Tertuliana, stąd też wydaje się zasadne pytanie, na ile traktat *Ad Quirinum* zależy w formie literackiej i treści od jego *Adversus Iudaeos*. Czy dzieło Cypriana, jak też Tertuliana powstały jako odpowiedź na realne zagrożenie ze strony prozelityzmu żydowskiego w Afryce Prokonsularnej czy też powtarzają za wcześniejszymi pismami z gatunku *Adversus Iudaeos* stereotypy na temat Żydów i judaizmu? Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to, choć Cyprian w innych przypadkach odwoływał się wprost do pism Tertuliana, w traktacie *Ad Quirinum* brakuje jakiegokolwiek odniesienia do *Adversus Iudaeos*. To jednak nie przesądza jeszcze o niczym, gdyż Cyprian mógł czerpać od Tertuliana, nic o tym nie wspominając. Porównanie obydwu traktatów nie potwierdza jednak zależności. Po pierwsze, rodzaj literacki jest zupełnie inny. Tertulian w swoim dziele prowadzi argumentację teologiczną, opierając się tylko na nielicznych tekstach biblijnych, Cyprian natomiast przytacza tylko same teksty biblijne bez jakiegokolwiek komentarza teologicznego. Po drugie, układ obu pism jest zasadniczo inny. Tertulian rozpoczyna swój wywód od zapowiedzi pojawienia się dwóch ludów (Rdz 25,23) i przekonuje, że młodszy lud, czyli chrześcijanie, mają panować nad starszym, czyli Żydami (Wj 32,23; 32,4.8), ponieważ Żydzi zaczęli czcić bogów pogańskich. Zarzut wobec Żydów, że porzucili kult jedyne Boga i zaczęli czcić bóstwa pogańskie, pojawia się, co prawda, zaraz na początku księgi pierwszej *Ad Quirinum*, ale już temtyka dwóch ludów, starszego i młodszego, pojawia się dalej i bez wzmianki, że młodszy, czyli chrześcijanie, będzie panował nad starszym, czyli Żydami. Dalej, według Tertuliana prawo naturalne istniało przed Prawem Mojżesza i zostało ono dane wszystkim narodom, obrzezanie zaś nie może być absolutnym warunkiem zbawienia, ponieważ Adam nie był obrzezany, a Abraham podobał się Bogu wcześniej, zanim został obrzezany i wcale nie obchodził szabatu. W dalszej części pisma Tertulian przytacza teksty biblijne, by wykazać, że Jezus jest obiecany Mesjaszem, Cyprian natomiast poświęci tej tematyce całą księgę II swojego dzieła. Tertulian powtarza schemat Justyna: Prawo – Mesjasz – chrześcijanie nowym ludem wybranym, choć nie zawsze w takiej kolejności, Cyprian natomiast odchodzi od tego schematu na rzecz wielu szczegółowych kwestii. Warto jednak zauważyć, że rozdziały 9–14 są zgodne niemal dosłownie z fragmentami III księgi

---

(*The Latin Translations*, „Mikra” (1988) s. 299-338) zaś zauważa, że ślady wpływu tekstu hebrajskiego mogą być efektem późniejszych korekt.

*Adversus Marcionem*<sup>12</sup>. Pewne ukryte inspiracje są widoczne, ale traktat Cypriana jest samodzielnym dziełem autora i został pomyślany jako zbiór krótkich wersetów biblijnych użytecznych w polemice z Żydami na określone tematy bez długich wywodów teologicznych. Może to wskazywać na sytuację, gdy polemika ze strony lokalnych Żydów stawała się coraz bardziej natarczywa i chrześcijanie, w tym Kwirinius, adresat pisma, prosili biskupa o konkretne narzędzia do walki z ich argumentami. Traktat Tertuliana był zbyt długi, by go używać w polemice. Wygląda więc na to, że zarówno traktat Teurtuliana, jak też dzieło Cypriana wpisują się w kontekst rzeczywistej polemiki chrześcijan z Żydami w Afryce Prokonsularnej pod koniec II i w pierwszej połowie III wieku. Być może prozelici żydowscy mieli jakieś sukcesy w pozyskiwaniu dla judaizmu nieutwierdzonych w wierze chrześcijan kartagińskich lub pogan, stąd interwencja obu autorów. Czy jednak istniało rzeczywiste zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej ze strony Żydów w tym czasie i miejscu czy tylko Tertulian i Cyprian tak to postrzegali, reagując przesadnie lub uprzedzając zagrożenia? Jak łatwo się domyślić, dotykamy tutaj bardzo ważnej i nadal szeroko dyskutowanej kwestii obecności i statusu Żydów w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku.

Choć nie istnieją żadne żydowskie teksty źródłowe pochodzące z tego regionu, to jednak inskrypcje i źródła chrześcijańskie z II wieku i późniejsze potwierdzają istnienie wspólnot judaistycznych w tym rejonie<sup>13</sup>. Można więc słusznie wnioskować, że Żydzi byli obecni w Afryce Północnej w okresie rzymskim już w I wieku i przypuszcza się, że przybyli tam jako emigranci z Palestyny lub Italii albo z Egiptu i Cyrenajki. Z badań materiału epigraficznego wynika, że należeli raczej do niższych warstw społecznych, choć niektórzy mogli być nawet średniozamożnymi mieszczanami<sup>14</sup>. Dowody na obecność diaspory żydowskiej

---

<sup>12</sup> Por. Tertulian, *Przeciw Żydom*, tł. W. Myszor, w: *Tertulian, Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 182-218.

<sup>13</sup> Por. H.Z. Hirschberg, *A History of Jews in North Africa. I. From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leyde 1974; G. Camps, *Réflexions sur l'origine des Juifs des régions nord-sahariennes*, w: *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, ed. M. Abitbol, Paris 1982, s. 57-67; C. Gebbia, *Le comunità giudaica nell'Africa romana antica e tardoantica*, „L'Africa Romana” 3 (1986) s. 101-112. M. Hadas-Lebel, *Les juifs en Afrique romaine*, w: *Questions d'histoire. L'Afrique romaine de 69 à 439. Romanisation et christianisation*, red. B. Cabouret, Nantes 2005, s. 325-334; W. Horbury, *Jewish and Christian Origins in Roman Africa*, w: *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, red. C.K. Rotschild – J. Schröter, Tübingen 2013, s. 51-69; S. Adamiak, *Żydzi w Rzymskiej Afryce Północnej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) s. 97-113.

<sup>14</sup> Por. F. Decret, *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2011, s. 30-31.



w Afryce znajdujemy w tekstach autorów chrześcijańskich pochodzących z tego regionu, takich jak traktaty *Adversus Judaeos* Tertuliana<sup>15</sup> i pisma Augustyna (*List* 8)<sup>16</sup>. Kodeksy Teodozjusza i Justyniana zawierają teksty, które wprost odnoszą się do Żydów afrykańskich albo mają z nimi jakiś związek, ale dotyczą okresu zdecydowanie późniejszego<sup>17</sup>. W drugiej połowie III wieku powiększają się znacząco skupiska ludności żydowskiej w Kartaginie, Cyrcie, Sitifs i Auzie, a wykopaliska archeologiczne prowadzone w Tunezji, w Libii i Algerii potwierdziły ich obecność na tych terenach. Odkryto trzy synagogi: w Naro (dzisiejsze Hammam-Lif, Tunezja), Lepcis Magna, gdzie synagoga jest dołączona, co może wydawać się dziwne, do budynku rzymskiej bazyliki chrześcijańskiej w samej Kartaginie<sup>18</sup>, i w Volubilis<sup>19</sup>. Niewykluczone więc, że to właśnie Żydzi staliby się pierwszymi chrześcijanami w Afryce Północnej. O dobrych relacjach między chrześcijanami a Żydami w Afryce Północnej świadczą odkryte nekropolie żydowskie w Djebel Khaoui położonej w Gamarth, kilka kilometrów na północ od Kartaginy<sup>20</sup>, i w Oea (dzisiejszym Trypolisie). Uczeni, analizując znalezione tam artefakty, podkreślają, że niekiedy trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, czy dana inskrypcja ma charakter żydowski czy chrześcijański<sup>21</sup>. W niektórych przypadkach mamy bowiem do czynienia z wyraźnym synkretyzmem religijnym, np. łączenie znaku krzyża z menorą – prawdopodobnie symbol judeochrześcijan. Oprócz grobów typowo żydowskich odkryto tam jedną inskrypcję nagrobną i kilka fragmentów in-

<sup>15</sup> Por. C. Aziza, *Tertullian et le judaïsme*, Nice 1977.

<sup>16</sup> Por. B. Blumenkranz, *Augustin et les Juifs*, „Recherches augustiniennes” 1 (1958) s. 225-241; B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430–1096*, Leuven 1960; P. Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New York 2008.

<sup>17</sup> Por. A. Linder, *La loi romaine et les Juifs d’Afrique du Nord*, w: *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord*, red. C. Iancu – J.M. Lassère, Montpellier 1987, s. 57-64; A.M. Rabello, *Justinian and the Revision of Jewish Legal Status*, w: *The Cambridge History of Judaism*, t. 4, red. S. Katz, Cambridge 2006, s. 1073-1076.

<sup>18</sup> Por. J. Lund, *A Synagogue at Carthage? Menorah-lamps from the Danish excavations*, „Journal of Roman Archeology” 8 (1995) s. 245–262.

<sup>19</sup> Por. E. Frézouls, *Une synagogue juive attestée à Volubilis*, w: *Acta of the Fifth International Conference of Greek and Latin Epigraphy*, Cambridge 1971, s. 287-293; Y. Le Bohec, *Les sources archéologiques du judaïsme africain*, w: *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord*, red. C. Iancu – J.M. Lassère, Montpellier 1987, s. 13-47.

<sup>20</sup> Por. A.L. Delattre, *Gamart ou nécropole juive de Carthage*, Lyon 1895.

<sup>21</sup> Por. Y. Le Bohec, *Inscriptions juives et judaïsantes de l’Afrique romaine*, „Antiquités africaines” 17 (1981) s. 165-207; K.B. Stern, *Inscribing Devotion and Death: Archeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden – Boston 2007, s. 99-156.

skrypcji wyraźnie chrześcijańskich. Można więc przypuszczać, że niektórzy chrześcijanie z Afryki Północnej, zapewne pochodzenia żydowskiego, nadal utrzymywali dobre stosunki z synagogą i zostali pochowani niedaleko swoich współziomków żydowskich<sup>22</sup>. W każdym razie od początku III wieku po Chrystusie obecność żydowska jest poświadczona przez znaleziska archeologiczne (inskrypcje z żydowskimi imionami, symbolami i przymiotnikiem *Iudaeus*, lampki dekorowane menorą) od Trypolitanii na wschodzie po wybrzeże Oceanu Atlantyckiego na zachodzie.

To początkowo harmonijne, jak się wydaje, współistnienie dwóch wspólnot w Afryce Północnej zostało zakłócone prawdopodobnie z jednej strony przez rozwijający się prozelityzm żydowski<sup>23</sup>, z drugiej zaś przez szybki rozwój Kościoła w drugiej połowie II wieku i pierwszej III wieku<sup>24</sup>. Tertulian w *Apologetyku* pisał o synagogach jako „źródle przesładowań” chrześcijan, a jako powód napisania dzieła *Adversus Iudaeos* zaraz na początku przywołuje dysputę pewnego chrześcijanina z Żydem prozelitą, która trwała cały dzień bez widocznego efektu<sup>25</sup>. Pojawiło się w tym czasie wiele wzajemnych oskarżeń i agresji. Tertulian, wzorując się na Nowym Testamencie, *Liście Barnaby* i *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna, przygotowuje więc bardziej systematyczną krytykę judaizmu i Żydów oraz obronę wiary chrześcijańskiej. Obecność wspólnoty żydowskiej w Kartaginie pojawia się też w tle innych dzieł Tertuliana. Dwukrotnie przytoczony jest przykład *bestiariusza* z kartagińskiego cyrku, Żyda-apostaty, który obnosił po mieście figurę osła z podpisem *Deus christianorum onocoetes* (‘osli Bóg chrześcijan’). Tertulian widzi w synagodze wylęgarnię wszelkich antychrześcijańskich potwarzy (*Ad nationes* I 14), określa Żydów jako wrogów szczególnych, bo niejako

<sup>22</sup> Por. W.H.C. Frend, *Jews and Christians in Third Century Carthage*, w: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique*, Paris 1978, s. 185-194; C. Setzer, *Jews, Jewish Christians and Judaizers in North Africa*, w: *Putting Body and Soul Together*, red. V. Wiles – A. Brown – G.F. Snyder, Valley Forge 1997, s. 185-200.

<sup>23</sup> Por. M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994; W.G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries of the Common Era: The Age of the Tannaim and Amoraim*, Providence 1940; Adamiak, *Żydzi w Rzymskiej Afryce Północnej*, s. 97-113.

<sup>24</sup> Por. F. Decret, *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2011, s. 30-31.

<sup>25</sup> Tertulian, *Przeciw Żydom* I 1, 182: „Niedawno właśnie odbyła się rozmowa chrześcijanina z Żydem, prozelitą. Obydwa, ciągnąc linę raz po raz, przeciągnęli tak aż do wieczora. I choć włączyli się niektórzy tak z jednej jak i z drugiej strony, to jednak prawdę przysłonięto chmurą. Wydało się więc słuszne aby to, co zostało powiedziane mniej jasno, wyjaśnić przez staranniejsze rozpatrzenie i roztrząsanie zagadnienia i zakończyć w formie pisemnej”.



„domowych” żołnierzy najemnych (*Apologetyk* VII 3). Kilkadziesiąt lat później Cyprian widzi w Żydach współodpowiedzialnych razem z poganami za prześladowanie chrześcijan w 250 roku (*Ep.* 59, 2). Tertulian przekazuje nam też informacje o języku Żydów afrykańskich. Według niego zbierają się co sobota, by czytać Biblię „w swoim języku” – chodzi tu więc chyba o hebrajski, nie aramejski (*Apologetyk* VII 3). Wspomina też, że kartagińscy Żydzi określali chrześcijan mianem „nazareńczyków” (*Adversus Marcionem* IV 8, 1). W IV i V wieku mamy coraz więcej świadectw aktywności żydowskiej w pismach Augustyna, w V wieku biskup Ascellus z Thusurus (Tozeur) skarżył się na chrześcijan, którzy chcieli żyć według Prawa Mojżeszowego i nazywać się Żydami. Z kodeksu Teodozjusza znamy historię słynnych *caelicolae* (księga VIII), którzy czerpali inspiracje zarówno z chrześcijaństwa, jak też judaizmu, a może nawet z pogaństwa (niektórzy uważają, że ich kult pochodzi od bogini Caelestis-Tanis). Wydaje się jednak, że sytuacji z IV lub V wieku nie można przenosić na połowę III wieku. Jaka więc była relacja między chrześcijanami i Żydami w Kartaginie w połowie III wieku? Stanowili oni zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej? Ich prozelityzm był groźny dla chrześcijan? Pytania te są bardzo ważne, gdyż od odpowiedzi na nie zależy sposób rozumienia dzieła Cypriana. Jeśli stanowili oni realne zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej, wtedy *Ad Quirinum* trzeba rozumieć jako traktat antyżydowski broniący wiary chrześcijan przed intensywnym prozelityzmem żydowskim. Jeśli zaś nie, dzieło Cypriana wpisywałoby się w ogólnochrześcijańską kliszę antyżydowską z II i III wieku bez wyraźnego uzasadnienia. Albo, i to byłoby trzecie wyjaśnienie, traktat byłby skierowany przeciw judeo-chrześcijanom, czyli chrześcijanom pochodzenia żydowskiego, którzy po pierwszym zachwycie nauką chrześcijańską ciążyli coraz bardziej ku zwyczajom żydowskim, wciągając w to również etnochrześcijan. Kwiriniusz prosił Cypriana o wprowadzenie w chrześcijańskie rozumienie Pisma Świętego. Cyprian przytacza więc w pierwszej księdze teksty biblijne zapowiadające charakter czasowy judaizmu, w drugiej zaś teksty za Jezusem jako obiecany Mesjaszem. Można by więc przypuszczać, że bezpośredni kontekst powstania dzieła jest raczej egzegetyczny niż antyżydowski. Dlaczego jednak Cyprian przytacza tak wiele teksów przeciw Żydom? Czy nie wystarczyło w kilku zdaniach powiedzieć, że obietnice dane przez Boga Żydom teraz przeszły na chrześcijan, jak to zostało zapowiedziane przez proroków, i następnie przejść szybko do wykazania, że Jezus jest obiecany Mesjaszem? Albo sam Kwiriniusz, albo wierni kościoła kartagińskiego potrzebowali takiego szerszego uzasadnienia. Być może sam Kwiriniusz był pochodzenia żydowskiego i potrzebował konkretnych argumentów dla swojej

nowej wiary chrześcijańskiej albo prosił Cypriana o narzędzie do dyskusji z prozelitami żydowskimi lub judeochrześcijanami w Kościele kartagińskim, którzy akcentowali bardzo mocno zwyczaje judaistyczne. Stern wykazała w swojej pracy, że diaspora żydowska w Afryce Północnej była dosyć silna w IV wieku i później<sup>26</sup>, pytanie jednak, czy tak było również w III wieku, pozostaje otwarte. Nie przekonuje interpretacja tych badaczy, którzy widzą w traktacie Cypriana kolejny dowód na antysemityzm wczesnochrześcijański. Wydaje się, że za tego typu tekstami musiała stać konkretna racja lub powód, wyjaśnienie zaś wszystkiego ogólną chrześcijańską niechęcią do Żydów nie przekonuje. Zarówno *Adversus Iudaeos* Tertuliana, jak też *Ad Quirinum* Cypriana wpisuje się najprawdopodobniej w realną sytuację konfliktu albo przynajmniej współzawodnictwa pomiędzy chrześcijanami a wyznawcami judaizmu w Afryce Prokonsularnej pod koniec II i w pierwszej połowie III wieku. Wiązało się to zapewne ze wzrostem liczebnym zarówno jednej, jak i drugiej wspólnoty. Reakcja strony chrześcijańskiej wskazuje na to, iż postrzegali oni wzrost aktywności prozelitów żydowskich jako zagrożenie dla swojej wiary. Nie oznacza to oczywiście, że w miarę przyjazne dotychczas relacje pomiędzy chrześcijanami i Żydami w tym rejonie stały się w III wieku całkowicie nieprzyjazne i konfliktowe. Zapewne byli tam ciągle chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, którzy nadal utrzymywali przyjazne relacje z etnochrześcijanami, ale też i tacy Żydzi, którzy starali się przekonać pogan albo chrześcijan do judaizmu. Postrzeganie życia tylko w czarno-białych kolorach jest zazwyczaj złudne. Bogatej rzeczywistości relacji chrześcijańsko-żydowskich w Afryce Północnej w III wieku nie da się zamknąć w schemat: relacje przyjazne albo konflikt, polemika lub wzajemne zwalczanie się. Było pewnie i jedno, i drugie.

Wygląda więc na to, że dzieło Cypriana wpisuje się w sytuację rosnącego zagrożenia, przynajmniej w subiektywnym odczuciu, dla wiary chrześcijan w Kartaginie i okolicach w pierwszej połowie III wieku ze strony prozelityzmu żydowskiego. Nie da się rozstrzygnąć, czy to zagrożenie było realne czy nie, ale z pewnością było postrzegane jako realne przez Tertuliana i Cypriana. Traktat *Ad Quirinum* nie byłby więc tylko kolejnym dowodem literackim na rosnący antysemityzm wczesnochrześcijański, ale świadkiem realnego napięcia w kontaktach pomiędzy chrześcijanami a Żydami w Afryce Prokonsularnej w połowie III wieku.

---

<sup>26</sup> Por. K.B. Stern, *Inscribing Devotion and Death: Archeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden – Boston 2007, s. 51-97.

## **Polemic with Jews and Judaism in *Ad Quirinum* (liber primus) by Cyprian of Carthage**

(summary)

The article presents a short description of the text as a collection of biblical quotes focused on such topics as Mosaic Law (Book I), Christology (Book II) and Christian virtues (Book III) and also comments on the version of the biblical text that Cyprian cites. A survey of comparative studies showed that the biblical text cited by Cyprian departs from the Jerome's Vulgate. Secondly, Cyprian's writing is an autonomous treatise independent of *Adversus Iudaeos* of Tertullian, written at the request of Quirinus, who aimed to provide the addressee and other Christians in Carthage tools in the form of biblical passages to fight the growing Jewish proselytism. As for the historical context of its creation, the treaty is part of the middle of the third century. Previous good relations between Christians and Jews in North Africa, as evidenced by even Jewish necropolises with Christian graves or inscriptions with a cross and a menorah, are beginning to be broken due to the growing Jewish proselytism and the growth of the Christian community.

**Keywords:** Cyprian of Carthage; Testimonia; *Ad Quirinum*

## **Polemika z Żydami i judaizmem w *Ad Quirinum* (liber primus) Cypriana z Kartaginy**

(streszczenie)

Artykuł przedstawia krótki opis dzieła jako zbioru tekstów biblijnych skupionych wokół następujących tematów: Prawo Mojżeszowe (księga I), chrystologia (księga II) i cnoty chrześcijańskie (księga III), a także ocenę wersji tekstu biblijnego, który Cyprian cytuje. Sondażowe badanie porównawcze pokazało, że Cyprian używał innej wersji tekstu biblijnego niż ta, która później stała się częścią Wulgaty Hieronima. Po drugie, dzieło Cypriana jest samodzielnym traktatem, niezależnym od *Adversus Iudaeos* Tertuliana, napisanym na prośbę Kwiriniusza, który stawiał sobie za cel dostarczyć adresatowi i innym chrześcijanom kartagińskim narzędzia w postaci tekstów biblijnych użytecznych w polemice z wzrastającym prozelityzmem żydowskim. Pismo dobrze wpisuje się w kontekst historyczny połowy III wieku, kiedy to wcześniejsze dobre relacje pomiędzy chrześcijanami a Żydami w Afryce Północnej, jak to potwierdzają groby chrześcijańskie odkryte w nekropoliach żydowskich albo inskrypcje łączące krzyż i menorę, zaczynają się psuć z powodu rosnącego prozelityzmu żydowskiego i jednocześnie wzrostu wspólnoty chrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** Cyprian z Kartaginy; Testimonia; *Do Kwiriniusza*

## Bibliografia

### Źródła

- Cyprianus, *Ad Quirinum, (Testimoniorum libri tres)*, ed. W. Hartl, CSEL 3/1, Vindobonae 1868, s. 33-184, tł. J. Czuj, *Tascjusza Cecyliusza Cypriana, „Do Kwiryna” (Świadectw trzy księgi)*, POK 19, Poznań 1937, s. 113-134.
- Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, ed. A. Gerlo *et al.*, CCSL 33, Turnhout 1954, s. 1337-1396, tł. W. Myszor, *Przeciw Żydom*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP 29, Warszawa 1983, s. 182-218.

### Opracowania

- Adamiak S., *Żydzi w Rzymskiej Afryce Północnej*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) s. 97-113.
- Albi M.Ch., „*And Scripture cannot Be Broken*”. *Function of the Early Christians Testimonial Collections*. NTSup 96, Leiden 1999.
- Audet J.P., *L’Hypothese des Testimonia*, „Revue Biblique” 70 (1963) s. 381-405.
- Aziza C., *Tertullian et le judaïsme*, Nice 1977.
- Blumenkranz B., *Augustin et les Juifs*, „Recherches augustiniennes” 1 (1958) s. 225-241.
- Blumenkranz B., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430–1096*, Leuven 1960.
- Braude W.G., *Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era: The Age of the Tannaim and Amoraim*, Providence 1940.
- Camps G., *Réflexions sur l’origine des Juifs des régions nord-sahariennes*, w: *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, ed. M. Abitbol, Paris 1982, s. 57-67.
- Chadwick H., *Justin Martyr’s Defence of Christianity*, „John Rylands Library” 47 (1965) s. 275-297.
- Decret F., *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2011.
- Delattre A.L., *Gamart ou nécropole juive de Carthage*, Lyon 1895.
- Ferri R., *Regional Differentiation and the Old Latin Bible?*, „Linguarum Varietas” 6 (2017) s. 255-261.
- Frederikson P., *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New York 2008.
- Frend W.H.C., *Jews and Christians in Third Century Carthage*, w: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique*, Paris 1978.
- Frezouls E., *Une synagogue juive attestée à Volubilis*, w: *Acta of the Fifth International Conference of Greek and Latin Epigraphy*, Cambridge 1971, s. 287-293.
- Gebbia C., *Le comunità giudaica nell’Africa romana antica e tardoantica*, „L’Africa Romana” 3 (1986) s. 101-112.

- Goodman M., *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.
- Hadas-Label M., *Les juifs en Afrique romaine*, w: *Questions d'histoire. L'Afrique romaine de 69 à 439. Romanisation et christianisation*, red. B. Cabouret, Nantes 2005, s. 325-334.
- Hirschenberg W.Z., *A History of Jews in North Africa. I. From Antiquity to the Sixteenth Century*, Leyde 1974.
- Horbury W., *Jewish and Christian Origins in Roman Africa*, w: *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*, red. C.K. Rotschild – J. Schröter, Tübingen 2013, s. 51-69.
- Houghton H.A.G., *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Text and Manuscripts*, Oxford 2016.
- Kedar B., *The Latin Translations*, „Mikra” (1988) s. 299-338.
- Le Bohec Y., *Les sources archéologiques du judaïsme africain*, w: *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord*, red. C. Iancu – J.M. Lassère, Montpellier 1987, s. 13-47.
- Le Bohec Y., *Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine*, „Antiquités africaines” 17 (1981) s. 165-207.
- Linder A., *La loi romaine et les Juifs d'Afrique du Nord*, w: *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord*, red. C. Iancu – J.M. Lassère, Montpellier 1987, s. 57-64.
- Lowy S., *The Confutation of Judaism in the Epistle of Barnabas*, „Journal of Jewish Studies” 11 (1960) s. 1-33.
- Kraft A.R., *Barnabas' Isaiah Text and „The Testimony Book” Hypothesis*, „Journal of Biblical Literature” 79 (1960) s. 336-350.
- Lund J., *A Synagogue at Carthage? Menorah-lamp from the Danish excavations*, „Journal of Roman Archeology” 8 (1995) s. 244-262.
- Misiarczyk L., *Il Midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino Martire*, Płock 1999.
- O'Hagan A., *Early Christian Exegesis exemplified from the Epistle of Barnabas*, „Austrian Biblical Review” 11 (1963) s. 33-40.
- Prigent P., *Les Testimonia dans le Christianisme primitive. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses source*, Paris 1961.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1, Casale Monferrato 1980.
- Quispel G., *The Discussion fo Judaic-Christianit. Additional Note*, „Vetera Christianorum” 22 (1968) s. 81-93.
- Rabello A.M., *Justinian and the Revision of Jewish Legal Status*, w: *The Cambridge History of Judaism*, t. 4, red. S. Katz, Cambridge 2006, s. 1073-1076.
- Rendel Harris J., *Testimonies*, t. 1-2, Cambridge 1916-1920.
- Setzer C., *Jews, Jewish Christians and Judaizers in North Africa*, w: *Putting Body and Soul Together*, red. V. Wiles – A. Brown – G.F. Snyder, Valley Forge 1997, s. 185-200.
- Stern K.B., *Inscribing Devotion and Death: Archeological Evidence for Jewish Populations of North Africa*, Leiden – Boston 2007.
- Trebolle Barrera J., *Lo Christiano e lo Judio en la Vetus Latina*, „El Olivo” 15 (1991) s. 123-141.



Ks. Stanisław Strękowski<sup>1</sup>

## **Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegalności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i *Listów św. Cypriana z Kartaginy***

W III wieku związki Kościołów Afrykańskiego i Rzymskiego były bardzo intensywne. Zachowała się obfita korespondencja świadcząca o wzajemnej trosce o losy tych gmin. Podobne wyzwania pojawiły się zarówno we wspólnocie, której przewodniczył św. Cyprian, biskup Kartaginy, jak i w tej, na czele której stał następca św. Piotra w Rzymie<sup>2</sup>. Sytuacja chrześcijan w połowie III wieku bardzo się skomplikowała ze względu na pojawienie się kilku grup heterodoksyjnych oraz rozłamów we wspólnotach, co najbardziej uwidoczniło się czasie prześladowania. Niniejsze opracowanie jest próbą ukazania ważnej roli synodów w kształtowaniu kolegalności biskupów w Afryce prokonsularnej w połowie III wieku w kontekście troski o jedność Kościoła. Warto bowiem zapytać, czy uchwały synodów jako przejawu kolegalności biskupów Afryki prokonsularnej wpłynęły na doktrynę Kościoła.

W Afryce prokonsularnej w końcu II wieku wspólnoty chrześcijańskie działały dość prężnie. Świadczyć może o tym twórczość pisarska Tertuliana (ok. 160-220). Właśnie on szczególnie w pierwszym okresie swojej działalności pisarskiej oddał wielkie przysługi chrześcijaństwu, to jednak już od ok. 205 roku w jego postawie uwidoczniły się silne tendencje rygorystyczne, czego przejawem była obecność w Kartaginie montanistów<sup>3</sup>, do

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Stanisław Strękowski, prof. UKSW, pracownik Wydziału Studiów nad Rodziną na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: stanislawstrekowski@wp.pl; ORCID: 0000-0001-9998-8554.

<sup>2</sup> H. Koch, *Cyprian und der Romische Primat*, „Texte und Untersuchungen” 35 (1910) s. 158-169.

<sup>3</sup> Por. obszernie opracowania: J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007; P.Ch. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris 1913; L.D. Powell, *Tertullianists and Cataphrygians*, VigCh 29/1 (1975) s. 33-54.



których przyłączył się ten wybitny apologeta i polemista, podejmując wiele zagadnień bliskich „nowemu prorocत्वu”, aby pod koniec swego życia utworzyć jeszcze bardziej radykalny nurt zwany od jego imienia tertulianizmem<sup>4</sup>. Tej sekcje biskupi musieli stawiać czoła zarówno w Kartaginie, jak i w sąsiednich wspólnotach jeszcze przez długi czas aż do św. Augustyna. Należy jednak zaznaczyć, że prawdziwe spustoszenie wśród wyznawców Chrystusa nie tylko w Afryce, lecz również w innych gminach pojawiło się wraz z prześladowaniem zarządzonym przez cesarza Decjusza, a później i jego następców, które ogarnęło całe Imperium<sup>5</sup>.

Św. Cyprian Męczennik właśnie w tym przełomowym okresie, po śmierci biskupa Donata, rozpoczął swoją działalność pasterską w Kartaginie. O wyzwaniach duszpasterskich w tym czasie mówią nie tylko kanony synodów w Kartaginie, w których brali udział członkowie kleru afrykańskiego i biskupi innych wspólnot chrześcijańskich, lecz również w swoich *Listach* do poszczególnych pasterzy i wiernych o podjętych uchwałach informował wspólnotę chrześcijan w Rzymie sam św. Cyprian<sup>6</sup>. Oprócz tych dokumentów zachowały się do naszych czasów Akta Synodalne z 256 roku dotyczące chrztu heretyków.

## 1. Kolegialność w pierwotnym Kościele

Kolegialność w dokumentach z Afryki prokonsularnej połowy III wieku można zauważyć na dwóch poziomach: pomiędzy metropolitami (w przypadku Cypriana z biskupami Rzymu i biskupami Hiszpanii) oraz z biskupami i klerem własnej prowincji. Główną linią tych działań była jedność Kościoła oraz rozwiązywanie problemów dyscyplinarnych, które pojawiły się we wspólnocie chrześcijan po prześladowaniach Decjusza

---

<sup>4</sup> J. Danielou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 143.

<sup>5</sup> Por. P. Keresztes, *Two Edicts of the Emperor Valerian*, *VigCh* 29/2 (1975) s. 81-95; J.B. Rives, *The Decree of Decius and the religion of empire*, „*Journal of Roman Studies*” 89 (1999) s. 135-154; C.C. Berardi, *La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano*, „*Auctores nostri*” 1 (2004) s. 41-60.

<sup>6</sup> M. Drogosz, *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swojego kleru (w świetle jego Listów)*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 18 (1985) s. 149-152; J.H. Taylor, *St. Cyprian and the reconciliation of apostates*, „*Theological Studies*” 3/1 (1942) s. 27-46; J. Grzywaczewski, *The validity of the baptism of heretics according to Cyprian of Carthage, pope Stephan and Firmilian of Caesarea*, *VoxP* 63 (2015) s. 95-112.

i jego następców<sup>7</sup>. Należały do nich problem schizmatyków i heretyków, problem upadłych w czasie prześladowań i ich powrotu do wspólnoty Kościoła, ważność chrztu heretyków i schizmatyków oraz chrzest dzieci. Szczególną płaszczyzną w rozwiązywaniu tych problemów były kongregacje biskupów i kleru na synodach<sup>8</sup> prowincji, którym przewodniczył św. Cyprian z Kartaginy<sup>9</sup>.

W obliczu problemu przyjęcia do Kościoła pogan Apostołowie zebrali się na tzw. pierwszym soborze lub synodzie, aby wspólnie podjąć decyzję w tej kwestii i tradycja utrzymywania kontaktów między wspólnotami i ich pasterzami stała się trwałym elementem życia chrześcijańskiego. Synody były zwoływane nie tylko w Kartaginie. Z informacji, które zachowały się w źródłach od tzw. Soboru Jerozolimskiego na Wschodzie i Zachodzie Imperium, do czasów Cypriana było zwoływanych ok. 20 synodów, na których rozpatrywano różne kwestie nurtujące liczne wspólnoty chrześcijańskie. Obradowano o dacie Wielkanocy (w Rzymie w 154-193 roku, w Azji Mniejszej w 198-199 roku, w Mezopotamii i Edessie ok. 196 roku, w Poncie i Lugdunum – 197 roku oraz w Cezarei Palestyńskiej), przeciwko doktrynom gnostyckim i adopcjonistom, montanistom (Hierapolis ok. 150-170 rok), przeciwko Orygenesowi (w Aleksandrii i Rzymie w 231 roku), przeciwko Ammoniosowi (Aleksandria w 235 roku), o chrzcie udzielanym przez heretyków (Ikonium e 230-235 roku), przeciwko błędom biskupa Privatusa (w Numidii w 240 roku) i monarchianizmowi Noetosa (Azja Mniejsza w 245 roku). Nie zachowały się wszystkie dokumenty dotyczące zwoływanych synodów, o niektórych posiadamy wzmianki u Euzebiusza z Cezarei i Epifaniasza<sup>10</sup>.

Św. Ignacy, biskup Antiochii, w swojej podróży do Rzymu na początku II wieku kontaktuje się z gminami, które znalazły się na jego drodze i adresuje do nich swoje sławne *Listy*, w których daje szereg wskazówek dla wyznawców Chrystusa. Szczególnie znamienity jest *List do Efezjan*, w którym zaznacza, że wszyscy chrześcijanie są współwędrowcami, są nosicielami Boga, Chrystusa, świętych przedmiotów, we wszystkim przy-

---

<sup>7</sup> Por. M. Bogucki, *Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9/1 (1971) s. 191-224.

<sup>8</sup> „Synod” to starożytne słowo zakorzenione w tradycji Kościoła, którego znaczenie przypomina najgłębszą treść Objawienia. Grecki termin *synodos* odnosi się do Jezusa, który objawia się ludziom jako „droga, prawda i życie” (J 14,6), a także do faktu, że chrześcijanie, naśladowcy swego Mistrza, byli pierwotnie „naśladowcami drogi Jezusa” (Dz 9,2; 19,9,23; 22,4; 24,14,22).

<sup>9</sup> P. Zmire, *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, „Recherches Augustiniennes” 1 (1971) s. 27-28.

<sup>10</sup> *Acta Synodalia ann. 50-381*, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006, s. 2\*-5\*.

ozdobieni przykazaniami Jezusa Chrystusa<sup>11</sup>. Od początku bowiem biskupi wymieniali między sobą korespondencję, informując o trudnościach i wyzwaniach, udzielając sobie wzajemnie rad, interpretując różnego rodzaju rozwiązania. Świadczyć może o tym *List* wspomnianego św. Ignacego Antiocheńskiego do Polikarpa, a w IV wieku *Listy* św. Bazylego Wielkiego do biskupa Aleksandrii Atanazego, Meletiosa, biskupa Antiochii, biskupów Galii i Italii (*List* 243).

W III wieku Kartagina stała się ważnym centrum życia chrześcijańskiego. Widać to zwłaszcza w ugruntowaniu administracji kościelnej. Biskup Kartaginy Agrypin w 220 roku zwołuje synod, który zgromadził 70 biskupów, a tematem przewodnim była kwestia ważności chrztu udzielanego przez heretyków<sup>12</sup>. Dwadzieścia lat później biskup Donat zwołał drugi synod w 240 roku, w którym uczestniczyło już 90 biskupów<sup>13</sup>. To wszystko ukazuje, że w momentach trudnych, gdy należało stawiać czoła wyzwaniom dyscyplinarnym, biskupi i kler Kościoła afrykańskiego gromadzili się na synodach, aby wspólnie rozwiązywać problemy.

Za czasów posługi pasterskiej św. Cypriana w Kartaginie dość często gromadzili się biskupi i duchowieństwo na synodach: w 251 roku, kiedy rozpatrywano problem upadłych w czasie prześladowania oraz sprawę schizm Felicissmusa i Nowacjana<sup>14</sup>; w 252 roku, kiedy ponownie rozpatrywano sprawę przyjmowania do Kościoła apostatów<sup>15</sup>; w 253 roku synod w Kartaginie zajmował się sprawą chrztu dzieci<sup>16</sup>; w 254 roku synod zajął stanowisko w sprawie Bazylidesa i Marcjalisa złożonych z urzędu za bluź-

---

<sup>11</sup> Ignacy z Antiochii, *Ad Ephesios* 9, 2, tł. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 116.

<sup>12</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 71, 4, tł. W. Szoldrski, s. 255: „I Agrypin, błogosławionej pamięci, i z innymi współbiskupami, którzy w owym czasie w prowincji Afryce i Numidii zarządzili Kościołem Pana, to postanowił i po należytej rozwadze na wspólnej radzie zatwierdził. Ich pobożnego i słusznego rozstrzygnięcia, zbawiennego dla wiary i odpowiedniego dla Kościoła katolickiego, musimy się również trzymać. Abyś zaś wiedział, jaki w tej sprawie list napisaliśmy, przesyłamy ci jego kopię jak również i naszych tamtejszych współbiskupów, kierując się wzajemną miłością”.

<sup>13</sup> J. Danielou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, s. 159.

<sup>14</sup> Por. G.D. Dunn, *The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's Model of Pastoral Ministry*, w: *I concili della cristianità occidentale secoli III–V (XXX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3–5 maggio 2001)*, Roma 2002, s. 235–257.

<sup>15</sup> Por. J.A. Fischer, *Das Konzil zu Karthago im Mai 252*, „Annuaire Historiae Conciliorum” 13 (1981) s. 1–11.

<sup>16</sup> Por. J.A. Fischer, *Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253*, „Annuaire Historiae Conciliorum” 13 (1981) s. 12–26.

nierstwa i idololatrię<sup>17</sup>; w 255 roku uczestnicy synodu zajmowali się sprawą chrztu heretyków<sup>18</sup>; tą samą kwestią zajmowano się również na wiosnę i jesienią 256 roku<sup>19</sup>.

## 2. Jedność Kościoła

Św. Cyprian z Kartaginy, chociaż był człowiekiem bardzo wykształconym i ceniącym przenikliwość Tertuliana, to jednak jako pasterz był ukierunkowany na praktykę duszpasterską i wszystkie problemy pojawiające się we wspólnocie chrześcijan, rozpatrywał je w perspektywie jedności Kościoła, na której straży stał biskup. Wielokrotnie podkreślał autorytet biskupa w Kościele katolickim. Podstawową jego troską było zachowanie jedności Kościoła katolickiego. Każde więc odszczepieństwo o charakterze doktrynalnym i administracyjnym traktował jako atak na jedność Kościoła<sup>20</sup>. Biskup Kartaginy, widząc skrajne postawy wyznawców Chrystusa w swojej wspólnocie dotyczące dyscypliny kościelnej, podkreślał konieczność zgody wobec różnego rodzaju wyzwań, które pojawiły się w trakcie jego duszpasterzowania, a drogą do tego był konsensus wszystkich pasterzy, którzy regularnie spotykali się, aby uzgodnić wspólną linię postępowania. Napisał również traktat *De Ecclesiae unitate*, w którym podkreśla potrzebę zachowania dyscypliny w łonie wspólnot chrześcijańskich<sup>21</sup>. Wielkim bowiem wyzwaniem były schizmy i herezje we wspólnocie chrześcijan nie tylko w Afryce prokonsularnej<sup>22</sup>, lecz także w innych gminach, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie Imperium. Szczególnie wyraźnie uwidoczniło się to na

---

<sup>17</sup> Por. G.D. Dunn, *Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of late 254*, „Revue des Études Augustiniennes” 48 (2002) s. 229-247.

<sup>18</sup> Por. J.A. Fischer, *Das Konzil zu Karthago im Jahr 255*, „Annuaire Historiae Conciliorum” 14 (1982) s. 227-240.

<sup>19</sup> Por. J.A. Fischer, *Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 256*, „Annuaire Historiae Conciliorum” 15 (1983) s. 1-14.

<sup>20</sup> W. Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9/1 (1971) s. 187-190.

<sup>21</sup> Cyprianus Carthaginensis, *De Ecclesiae catholicae unitate* 5. Por. Ch.A. Bobertz, *The historical context of Cyprian's „De Unitate”*, „The Journal of Theological Studies”, 41/1 (1990) s. 107-111.

<sup>22</sup> Por. G.D. Dunn, *Heresy and schism according Cyprian of Carthage*, „Journal of Theological Studies”, 55/2 (2004) s. 551-553; Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, s. 147-153.

skutek działań Felicissimusa i Fortunata w Kartaginie oraz Nowacjana w Rzymie<sup>23</sup>.

O kolegalności biskupów afrykańskich św. Cyprian pisze do św. Korneliusza w odniesieniu do sytuacji, która zaniepokoiła biskupa Rzymu, ponieważ gmina kościelna z Hadrumentum adresowała listy do prezbiterów rzymskich, a nie do niego samego. Biskup Kartaginy wyjaśnia całą sytuację w następujących słowach:

otóż oświadczam ci i zapewniam, że nie stało się to lekkomyślnie ani w zamiarze lekceważenia cię. Po prostu na zebraniu większej liczby tutejszych biskupów postanowiliśmy wysłać do was dwóch naszych kolegów-biskupów: Kaldoniusza i Fortunata, a tymczasem pozostawić wszystko w zawieszeniu, dopóki by nasi wysłannicy nie powrócili i nie donieśli nam albo o zlikwidowaniu już waszych sporów, albo przynajmniej o prawdziwym stanie rzeczy. Ponieważ biskup Polikarp był w tym czasie nieobecny w Hadrumentum, tamtejsi prezbiterzy i diakoni nic jeszcze nie wiedzieli co wspólnie uradziliśmy. Dopiero kiedyśmy tam osobiście przybyli, powiadomiliśmy o powziętej uchwale i odtąd zajęli oni stanowisko takie samo jak inni, by nie wprowadzać rozdzwięku w Kościele<sup>24</sup>.

Św. Cyprian zatem nie tylko próbuje wyjaśnić biskupowi Rzymu dość kłopotliwą sytuację, ale podkreśla, że uchwały zostały podjęte nie przez jednego biskupa, lecz przez wszystkich biskupów zebranych na synodzie oraz to, że prezbiterzy i diakoni Hadrumentum przyjęli jego uchwały, ponieważ wspólnie troszczyli się o jedność w Kościele<sup>25</sup>.

### 3. Upadli

Po zakończeniu prześladowania zarządzanego przez cesarza Decjusza zarówno w Rzymie, jak i w Kartaginie zwołano synody, aby stawić czoła problemowi osób, które załamały się w czasie próby. Sam Cyprian poświęcił temu zagadnieniu osobny traktat *De lapsis*, którego celem było zachęcanie tych, którzy odpadli od Kościoła w prześladowaniach Decjusza, do poddania się pokucie oczekiwanej przez Kościół, aby mogli być po-

<sup>23</sup> E. Dołganiszewska, *Extra Ecclesiam nulla salus – Cypriana z Kartaginy myśl o Kościele*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 14/1 (2006) s. 141-157.

<sup>24</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 48, 2, tł. W. Szołdrski, s. 131-132.

<sup>25</sup> P. Mattei, *L'ecclésiologie de saint Cyprien. Structures et situation historique*, „*Connaissance des Pères de l'Église*” 96 (2004) s. 15-27.

jednani ze wspólnotą poprzez nałożenie rąk biskupa i ponowne przyjęcie do Komunii Świętej<sup>26</sup>. Podobne stanowisko nie tylko św. Cypriana, lecz znacznej liczby biskupów i kleru afrykańskiego widzimy w relacji zawartej w *Liście 56*, w którym pisze, że

po rozważeniu „za” i „przeciw” odnośnych tekstów Pisma Świętego, zdecydowaliśmy się obrać drogę pośrednią. Nie chcąc upadłych pozbawiać całkowicie nadziei powrotu do wspólnoty i pokoju, aby nie wpadli w rozpacz i nie wrócili do życia pogańskiego – gdyby Kościół zamknął przed nimi swe bramy – z drugiej jednak strony nie mając też zamiaru rozluźniać karności ewangelicznej przez zbytne ułatwianie powrotu do Kościoła, postanowiliśmy przedłużyć o ile możliwości jak najbardziej okres pokuty, następnie żądać wypraszania przebaczenia we łzach i bólu, wreszcie badać w każdym poszczególnym wypadku rodzaj grzechu, usposobienie grzesznika i okoliczności łagodzące<sup>27</sup>.

Z tego fragmentu widać, że św. Cyprian przewodniczył synodowi, którego uczestnicy wypowiedzieli się w podobnym duchu, który reprezentował biskup Kartaginy jako zwolennik drogi pośredniej w kwestii postępowania z upadłymi podczas prześladowań<sup>28</sup>. Nie każdy bowiem przypadek mógł być traktowany jednakowo<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Por. M. Chłopowiec, *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty okresu pa-trystycznego do św. Cypriana*, „Teologia i Moralność” 3 (2008) s. 191-207; J.H. Tyler, *St. Cyprian and the Reconciliation of Apostates*, „Theological Studies” 3 (1942) s. 27-46.

<sup>27</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula 56*, 2, 1, tł. W. Szoldrski; *Acta Synodalia ann. 50-381*, s. 6\*; L. Misiarczyk – P. Sprusiński, *Warunki powrotu lapsi do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, „Studia Płockie” 40 (2012) s. 27-48; Zmire, *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, s. 27-28; Fischer, *Das Konzil zu Karthago im Mai 252*, s. 7-11; M. Bévenot, *Cyprian's Platform in the Rebaptism Controversy*, „Heythrop Journal” 19 (1978) s. 123-142.

<sup>28</sup> Por. P. Grattarola, *Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 38 (1984) s. 1-26; M. Kieling, *Kościół wobec idolatrii na podstawie dokumentów Synodów w latach 50-381*, *VoxP* 55 (2010) s. 276-292.

<sup>29</sup> Byli bowiem *sacrificantes* (‘ofiarujący’), którzy formalnie składali pogańskim bóstwom ofiary, *thurificati* (‘kadzący’), którzy palili kadzidło, oddając cześć posągom cesarza lub pogańskim bożkom, *libellatici*, których dzielono na kilka kategorii: niektórzy, zwłaszcza bogaci, za odpowiednią sumę wręczoną skorumpowanym urzędnikom Rzymskim otrzymywali wymagany certyfikat (*libellus*), że złożyli ofiarę pogańskim bóstwom, jedynie skrajni rygorysty moralni potępiali takie nieuczciwe postępowanie swoich współbraci. Byli i tacy, którzy zapewniali sędziego na piśmie, że zamierzają złożyć bogom ofiarę, lecz w rzeczywistości jej nie składali, inni przesyłali sędziemu niezgodne z prawdą własnoręczne pisemne zapewnienie, że wymaganą edyktem ofiarę złożyli, nie-



Na synodzie w 251 roku w Kartaginie zostały podjęte uchwały dotyczące upadłych, o czym informuje papieża Korneliusza św. Cyprian w *Liście 57*. Dotyczą one osób, które chociaż odstąpiły od Chrystusa, to jednak pokutowały przez dłuższy czas i zostały dotknięte chorobą grożącą utratą ich życia. W takim przypadku według zdania uczestników synodu należy im udzielić pokoju. Tym bardziej, że może nadciągnąć następna fala prześladowań.

Nie godziłoby się i ojcowska dobroć, i łaskawość boża nie pozwala, aby pukającym zamykać Kościół, żalującym i proszącym odmawiać nadziei zbawiennej pomocy, schodzących z tego świata odsyłać do Pana bez odzyskanej wspólnoty i pokoju. Sam zresztą pozwolił a nawet wydał prawo, że cokolwiek zostanie związane na ziemi, będzie związane i w niebie, w niebie zaś zostanie rozwiązane to, co tu na ziemi będzie rozwiązane najpierw przez Kościół (por. Mt 16, 19). Uświadamiając sobie z licznych i często powtarzających się znaków, że zbliża się dzień prześladowania, zachęcamy się wzajemnie, abyśmy do walki, którą nam wróg zapowiada, przystąpili uzbrojeni i przygotowani<sup>30</sup>.

Podczas prześladowania Decjusza załamali się nie tylko wierni świeccy, ale w tej grupie znalazło się wielu kapłanów i biskupów, którzy chcieli natychmiast po ustaniu burzy powrócić do sprawowania swoich urzędów. Wielu wiernych i prezbiterów, którzy przetrwali prześladowanie, nie godziło się na taką postawę. W *Liście 64* Cyprian odnosi się do sprawy prezbitera przedwcześnie przyjętego do wspólnoty Kościoła. Informuje o uchwałach synodu, w którym uczestniczyło 66 biskupów z charakterystycznym zwrotem: „Cyprian i inni koledzy, zebrani w liczbie 66 na synodzie pozdrawiają brata Fido”<sup>31</sup>. Biskup Kartaginy pisze do biskupa Bulli, że pomimo dezaprobaty dla lekkomyślności biskupa Terapiusza, który przedwcześnie udzielił rozgrzeszenia prezbiterowi Wiktorowi, szanuje jego czyn i choć

---

którzy wreszcie wyręczał się pogańskimi przyjaciółmi, którzy w ich imieniu zapewniał sędziego, zresztą niezgodnie z prawdą, że wymagane prawem ofiary zostały złożone i otrzymywali wymagany certyfikat. Por. J.R. Knipping, *The libelli of the Decian persecution*, „Harvard Theological Review” 16 (1923) s. 345-390; Misiarczyk – Sprusiński, *Warunki powrotu lapsi do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, s. 27-29.

<sup>30</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula 57*, 1, tł. W. Szoldrski, s. 163; Dunn, *The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's Model of Pastoral Ministry*, s. 255-257.

<sup>31</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula 64*, tł. W. Szoldrski, s. 214. Por. B. Czyżewski, *Postawa św. Cypriana wobec Apostatów na podstawie jego Listów*, „Studia Gnesnensia” 17 (2003) s. 185-202; J. Roldanus, *No Easy Reconciliation: St. Cyprian on Conditions for Re-integration of the Lapsed*, „Journal of Theology for Southern Africa” 92 (1995) s. 23-31.



udzielił mu surowej nagany, to jednak podkreśla, że pokoju, czyli rozgrzeszenia, którego udzielił prezbiterowi, cofać nie należy<sup>32</sup>.

List 67 jest relacją z uchwał Synodu z 254 roku, który zajął się bardzo ważną kwestią upadłych biskupów<sup>33</sup>, którzy po ustaniu prześladowania dopominali się odzyskania utraconych stolic biskupich, urząd biskupa sprawowali w Hiszpanii i tam chcieli powrócić<sup>34</sup>. Zdezorientowani wierni zapelowali do biskupów afrykańskich. Stanowisko 36 biskupów zebranych na Synodzie było dezaprobatą dla tego typu działań. Odrzucili również łagodniejszą postawę innych biskupów, którzy utrzymywali wspólnotę z upadłymi biskupami Bazylidesem i Marcjalisem, albowiem w ich mniemaniu jest rzeczą niemożliwą sądzić, że karność Bożą można lekceważyć. Odwołując się do licznych tekstów biblijnych, zaznaczyli, że istotną sprawą w otrzymaniu upragnionego przez upadłych kapłanów i biskupów pokoju jest podjęcie pokuty w modlitwie i we łzach. Zebrani na synodzie biskupi wraz ze św. Cyprianem podejmują też w tej sprawie bardzo zdecydowaną uchwałę i komunikują ją wiernym:

ci, którzy ze złymi, z grzesznikami i nie czyniącymi pokuty pozostają w nieodzwolonej wspólnocie, kalają się przestawaniem z występnyymi, a łącząc się

---

<sup>32</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 64, 1, tł. W. Szoldrski, s. 214. Por. Drogosz, *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swojego kleru (w świetle jego Listów)*, s. 156-157; W.G. Clarke, *Cyprian's Epistle 64 and the Kissing of Feet in Baptism*, „Harvard Theological Review” 66/1 (1973) s. 147-152.

<sup>33</sup> Problem ten dotyczył wielu biskupów w wielu prowincjach Imperium. W korespondencji św. Cypriana znajdujemy m.in. odpowiedź na List biskupa Epikleto, który skarży się na swego poprzednika roszczonego sobie pretensje do utraconego urzędu po swoim załamaniu się podczas prześladowania. Por. Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 65, 1, tł. W. Szoldrski, s. 217: „Bardzo boleśnie, najdrożsi bracia, dotknęła mnie wiadomość, że Fortunation, były wasz biskup, po wielkim swoim upadku chce uchodzić za niewinnego i rości sobie pretensje do ponownego objęcia biskupstwa [...]. Ten biedak albo przez szatańskie ciemności całkowicie zaślepiiony albo czyjąś świętokradzką namową oszukany, mimo że powinien zadośćuczynić i dla przebłagania Pana dniami i nocami oddawać się łzom, modlitwom i prośbom, teraz odważa się domagać kapłaństwa, które utracił; jakby to było godziwe od stołów ofiarnych diabła przystąpić do ołtarza Boga”. Por. M. Wysocki, *Przebaczenie w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, „Verbum Vitae” 18 (2010) s. 187-211.

<sup>34</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 67, 1, tł. W. Szoldrski, s. 227: „donieśliście, że Bazylides i Marcjalis skalali się zaświadczeniem, że złożyli bożkom ofiary i mając obciążone sumienie haniebnymi występkami, nie mogą sprawować urzędu biskupiego i kapłaństwa Boga. Pragnęliście, aby wam odpisać i w tej waszej słusznej, a zarazem koniecznej trosce albo was pocieszyć, albo też wesprzeć naszą radą. Na to wasze pragnienie nie tyle odpowiadają nasze rady, co raczej nakazy boże”.

z nimi w popełnieniu winy i co do kary nie są od nich odłączeni. Dlatego, najukochańsi bracia, waszą nienaruszoną wiarę i pobożną o jej zachowanie troskę chwalimy i uznajemy i jak tylko możemy, zachęcamy was naszym listem, abyście z bezbożnymi i skalanymi kapłanami nie pozostawali w świętokradzkiej wspólnocie, lecz całkowitą i nieskończoną stałość waszej wiary zachowujcie z pobożną bojaźnią<sup>35</sup>.

Wydaje się, że św. Cyprian sądził, że jego pasterska odpowiedzialność za wyznawców Chrystusa rozciągała się z Kartaginy na prowincje rzymskiej Afryki Północnej i była dzielona z jego kolegami, innymi biskupami afrykańskimi gromadzącymi się na wspólne obrady na zwoływanych stosunkowo często synodach. Poza tymi granicami Św. Cyprian z Kartaginy swój pasterski obowiązek postrzegał jako wspieranie jedności Kościoła, uznając autorytet legalnie ustanowionych lokalnych biskupów. Jego katolickim obowiązkiem duszpasterskim nie było przeważanie nad obowiązkami lokalnych biskupów, lecz ich wspieranie<sup>36</sup>.

#### 4. Schizmy Felicissimusa i Nowacjana

Kościół afrykański rozwijał się w tym okresie dość pręźnie, lecz jego stan pod względem dyscypliny wewnętrznej pozostawiał wiele do życzenia. Jak napisał Cyprian, Kościół cieszył się długim pokojem (*pax longa*), który znacznie osłabił zapał i dyscyplinę wielu jego członków<sup>37</sup>. Ucierpiał nawet autorytet episkopatu afrykańskiego<sup>38</sup>. Wielu biskupów zajmowało się rolnictwem lub handlem, a w niektórych przypadkach nawet lichwą. Wystąpiły wśród nich przypadki nadużyć nielicujących z radami ewangelicznymi, które stanowiły o chrześcijańskim stylu życia. Czasami byli tak bardzo nieufarmowani, że nie mogli właściwie nauczać katechumenów ani nie potrafili rozróżniać ortodoksyjnych i heretyckich doktryn. W takich okolicznościach nawrócenie takiego człowieka, którym był św. Cyprian, było sporą sensacją i rozbudziło wielkie oczekiwania we wspólnocie chrześcijan w Afryce prokonsularnej. W 248 roku stolica biskupia

<sup>35</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 67, 9, tł. W. Szołdrski, s. 233.

<sup>36</sup> Dunn, *Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of late 254*, s. 239-247.

<sup>37</sup> Cyprianus Carthaginensis, *De lapsis* 5, 1, 1: „Dominus probari familiam suam voluit; et quia traditam nobis, divinitus disciplinam pax longa corrupert, iacentem fidem et pene, ut ita dixerim, dormientem – censura coelestis erexit”. Por. S. Sroka, *Nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim*, Tarnów 1939, s. 6.

<sup>38</sup> Por. Bobertz, *The Historical Context of Cyprian's „De Unitate”*, s. 107-111.

w Kartaginie została osierocona i właśnie Cecyliusz Cyprian został wybrany na pasterza tej wspólnoty wyznawców Chrystusa. Charakterystyczne jest jednak to, że wybór Cypriana na biskupa Kartaginy nie dokonał się jednomyślnie. Od samego początku część prezbiterium przeciwstawiała się temu wyborowi. Po jego konsekracji opozycja nie przestała istnieć, wręcz przeciwnie, stronnictwo to stało się bardziej zorganizowane i gdy na początku 250 roku rozpoczęły się prześladowania zainicjowane edyktem Decjusza, przeciwnicy Cypriana zaatakowali go na wieść, że nowy biskup, chroniąc się na wsi, uniknął uwięzienia<sup>39</sup>. Wśród chrześcijan rozeszła się wieść, że Cyprian uciekł. Nie wystarczało to, że ze swoją wspólnotą utrzymywał kontakt, umacniał wiernych w wierze i znoszonych trudach oraz przeznaczał wielkie środki na wsparcie najuboższych<sup>40</sup>.

Po powrocie do Kartaginy św. Cyprian musiał wiele wyjaśniać najpierw w 252 roku biskupowi Rzymu, Korneliuszowi (*List* 59), a nawet jeszcze w 254 roku napisał list do Florencjusza, odpierając stawiane mu zarzuty i prosząc o jego wstawiennictwo oraz wsparcie. W tym ostatnim liście z goryczą odnosi się do krzywdzących opinii dotyczących jego osoby, a rozpowszechnionych przez jego przeciwników:

Niektórzy z pyszną zarozumiałością gardzą biskupem, który jest jeden i przewodniczy Kościołowi, i człowieka, którego Bóg uczcił, ludzie uważają za niegodnego. Jakaż to nadęta pycha, jaka zarozumiałość ducha, jaka napuszonosc umysłu, zwierzchników i kapłanów przed swój sąd powoływać! Jeślibyśmy przez ciebie nie zostali oczyszczeni i usprawiedliwieni twym wyrokiem, to oto już przez sześć lat wierni nie mieliby biskupa, Chrystus zastępcy, Bóg kapłana. Niechaj Puppian [przydomek Cypriana] pomoże, wyda wyrok, sąd Boga i uzna Chrystusa, aby się nie zdawało, że tak wielka liczba wiernych,

---

<sup>39</sup> Por. M. Bévenot, *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's „De Lapsis”*, „Theological Studies” 16 (1955) s. 175-213; Bobertz, *The Historical Context of Cyprian's „De Unitate”*, s. 107-111; G.D. Dunn, *Cyprian and His Collegae: Patronage and the Episcopal Synod of 252*, „Journal of Religious History” 27/1 (2003) s. 1-13; G.D. Dunn, *Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the «Rebaptism» Crisis: Cyprian of Carthage's Synod of Spring 256*, „Theological Studies” 67 (2006) s. 257-274; H.G. Hall, *The Versions of Cyprian's De Unitate 4-5: Bevenot's Dating Revisited*, „Journal of Theological Studies” 55/1 (2004) s. 138-146.

<sup>40</sup> Por. S. Strękowski, *Troska pasterza i wspólnoty kościelnej w Kartaginie o rodzinę w pierwszej połowie III wieku*, w: *Wsparcie rodziny wyzwaniem dla Kościoła i społeczeństwa*, red. W. Guzewicz – J. Łodzińska – A. Mikucki – S. Strękowski, Elk 2016, s. 247-270; S. Strękowski, *Prorodzinne i prospołeczne postawy i działania chrześcijan w świecie jako wkład w budowanie dobra wspólnego w I-III wieku*, „Civitas et Lex” 4/16 (2017) s. 74-76.

których przyjęliśmy, umiera bez nadziei zbawienia i pokoju, żeby nie uważano, że nowy lud wiernych nie otrzymał przez nas żadnej łaski chrztu i Ducha Świętego, żeby tylu upadłym i pokutnikom po zbadaniu sprawy udzielony pokój i przyjęcie ich przez nas do wspólnoty tym orzeczeniem nie zostały unieważnione. Zechciej się przychylić, łaskawie o nas się wyrazić i mocą twego oświadczenia potwierdź nasze stanowisko biskupie, aby Bóg i Jego Chrystus mogli ci za to dziękować, że dzięki tobie zwierzchnik i kierownik do ich ołtarza, a zarazem ludowi został przywrócony<sup>41</sup>.

W tym kontekście łatwiej jest zrozumieć działania św. Cypriana z Kartaginy na rzecz kolegalności i zwoływanych przez niego synodów. Nie tylko tradycja zwoływania ich, lecz także wymóg trudnych czasów jest ważnym elementem troski o zachowanie jedności we wspólnotach kościelnych, dzięki wspólnie wypracowanym decyzjom<sup>42</sup>.

Św. Cyprian z bólem dowiedział się o odstąpieniu diakona Felicissimusa od jedności kościelnej i w *Liście* 41 z 251 roku, gdy przebywał jeszcze poza Kartaginą, tak pisze na wieść o schizmie:

tymczasem donosicie mi teraz, że Felicissimus postępuje bardzo niegodziwie i podstępnie. Poza oszustwami i grabieżami, o których już przedtem dużo wiedziałem, teraz podburza część ludu przeciw biskupowi, to jest chce odłączyć pasterza od owiec, oddzielić synów od ojca i rozproszyć członki Chrystusa<sup>43</sup>.

Nadmienia dalej, że diakon Felicissimus odmówił udzielenia pomocy materialnej osobom potrzebującym, którą przesłał św. Cyprian przez jego współpracowników. Ponadto zagroził, że nie przyjmie pokutujących do wspólnoty, nawet gdyby groziła im śmierć, jeśli nadal będą posłuszni prawowitemu biskupowi. Zapowiada również, że

wszystko zbadamy, gdy Pan pozwoli, że zgromadzimy się wspólnie z wieloma kolegami. Również i Augendus, który nie zważając na biskupa i na Kościół, dołączył się do owego spisku, jeśli przy nim pozostanie, taką samą poniesie karę, jaką ten żądny władzy zuchwalec na siebie ściąga. Podobnie każdy, kto się do jego spisku i partii dołączy, niechaj wie, że nie jest z nami w Kościele złączony ten, kto chciał się dobrowolnie od Kościoła odłączyć. Ten mój list

<sup>41</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 66, 5, tł. W. Szołdrski, s. 223.

<sup>42</sup> Por. Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, s. 147-151.

<sup>43</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 41, 1, tł. W. Szołdrski, s. 117-118; P. Grattarola, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 38 (1984) s. 367-390.

przeczytajcie naszym braciom i roześlijcie go klerowi w Kartaginie z dodaniem imion tych, którzy się do Felicissimusa przyłączyli<sup>44</sup>.

Warto zaznaczyć, że diakon Felicissimus w Kartaginie przewodził grupie pięciu prezbiterów, którzy sprzeciwiali się prawowitemu wyborowi św. Cypriana na stolicę biskupią w Kartaginie w 249 roku i w czasie prześladowań znaleźli oni – według ich mniemania – odpowiedni pretekst, aby wymówić mu posłuszeństwo. Sam Felicissimus był raczej duchowym przywódcą tego stronnictwa, a jako konkurencyjnego biskupa dla św. Cypriana wysunął Fortunata, jednego z owych pięciu prezbiterów, którzy krytykowali działania legalnie wybranego biskupa<sup>45</sup>.

W następnych listach (43, 48) przestrzega wiernych przed pokusą przyłączenia się do niebezpiecznej dla jedności Kościoła w Kartaginie schizmy Felicissimusa, wyraża swoją wielką radość, że wielu schizmatyków powraca do wspólnoty oraz informuje Korneliusza, biskupa Rzymu o działaniach Nowacjana, antypapieża, który w Afryce prokonsularnej zabiegał o przeciągnięcie na swoją stronę jak największej ilości wiernych, pomimo tego, że posiadał już swoich zwolenników w Galii i na Wschodzie Imperium<sup>46</sup>.

Nowacjan, kapłan rzymski, i Nowat, kapłan z Kartaginy, który jednak początkowo głosił odmienne<sup>47</sup>, wręcz przeciwne poglądy niż rygorysta znad Tybru, to jednak w późniejszym okresie przyłączył się do Nowacjana i wspólnie z nim toczył spór z papieżem Korneliuszem i biskupem Cyprianem w sprawie ponownego przyjęcia do wspólnoty kościelnej osób, które – z różnych powodów – złożyły nakazane edyktem cesarza Decjusza ofiary pogańskim bożkom podczas prześladowania<sup>48</sup>. W obliczu rozszerzającej się schizmy Nowacjana nie tylko w Rzymie, lecz także poza nim również papież Korneliusz w 251 roku zwołał synod, w którym wzięło

---

<sup>44</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 41, 2, tł. W. Szoldrski, s. 119. O wykluczeniu ze wspólnoty kościelnej w Kartaginie informuje św. Cyprian w *Liście* 42 z 251 roku (tł. W. Szoldrski, s. 119) Kaldoniusza, Wiktora oraz prezbiterów Rogacjana i Numidyka: „ze wspólnoty wykluczaliśmy Felicimussa i Augenda, oraz Reposta i Irene z Rutilów, Paulę krawcową. O tym powinieśś wiedzieć z mej notatki. Wykluczaliśmy również Sofroniusza i wygnanego Soliasuma”.

<sup>45</sup> Drogosz, *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swojego kleru (w świetle jego Listów)*, s. 161-162; Grattarola, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, s. 367-371.

<sup>46</sup> *Nowacjanie*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, tł. B. Sęk, Katowice 1993, s. 228; Por. M. Szram, *Nowacjanie*, w: EK XIV 26.

<sup>47</sup> Por. M. Wysocki, *Nowat*, w: EK XIV 42.

<sup>48</sup> Por. Szram, *Nowacjanie*, k. 26.

udział 60 biskupów<sup>49</sup>. Oznacza to, jak wielką wagę przywiązywano do kolegialności biskupów nie tylko w Kartaginie, lecz także w Rzymie i innych prowincjach kościelnych.

Dowiedziawszy się o schizmie Nowacjana i jego działalności w Afryce prokonsularnej, św. Cyprian, podkreślając wagę jedności Kościoła, szczególnie w obliczu ciągle grożących prześladowań, udziela informacji biskupowi Antoniuszowi (*List 55*) w tej sprawie, tak charakteryzując szkodliwe działania schizmatyka:

kimkolwiek i jakimkolwiek jest, na pewno nie jest chrześcijaninem ten, kto nie jest w Kościele Chrystusa. Może się chełpić a swą filozofię i wymowę pysznymi słowy głosić: kto jednak nie trzyma się braterskiej miłości i jedności kościelnej, ten utracił i to, czym był poprzednio. Czyż uważasz za biskupa, który, pomimo iż szesnastu innych współbiskupów w Kościele ustanowiło tamtego, a on w swej ambicji stara się, aby go odstępcy ustanowili fałszywym, poza Kościołem i biskupem. A chociaż od Chrystusa pochodzi jeden Kościół, który na całym świecie dzieli się na wielu członków, i jest jeden episkopat, na który się składa wielka liczba działających wspólnie biskupów, to jednak on [Nowacjan] wbrew boskiej tradycji, wbrew zwartej i wszędzie istniejącej jedności Kościoła katolickiego, stara się założyć Kościół ludzki i do wielu miast wysyła swych nowych apostołów, aby dla swej działalności utworzyć nowe podstawy<sup>50</sup>.

## 5. Kwestia ważności chrztu udzielanego przez heretyków

Św. Cyprian w *Liście 70* wymienia imiona 31 zebranych w 255 roku uczestników Synodu i odwołuje się do formuły chrzcielnej oraz pytania, które zadawane było przy udzielaniu tego sakramentu: „czy wierzysz w życie wieczne i odpuszczenie grzechów przez Kościół święty?”<sup>51</sup>. „I zaznacza, że odpuszczenie grzechów może być udzielone tylko

---

<sup>49</sup> *Nowacjanie*, w: H. Masson, *Słownik herezji w Kościele katolickim*, s. 228; Grattarola, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, s. 367-371.

<sup>50</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula 55*, 24, tł. W. Szołdrski, s. 156-157; Grattarola, *Gli scismi di Felicissimo e di Novaziano*, s. 367-371.

<sup>51</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula 70*, 2, *Acta Synodalia ann. 50-381*, s. 23\*. Por. P. Mattei, *Les frontières de l'Église selon la première tradition africaine (Tertullien, Cyprien, Anonyme De rebaptismate)*, „*Revue des Sciences Religieuses*” 81 (2007) s. 27-47.



w Kościele, u heretyków zaś, którzy nie są w kościele, nie ma darowania grzechów<sup>52</sup>.

Następnym argumentem za tym, że tylko w Kościele dokonuje się odpuszczenie grzechów, są dla św. Cypriana cytaty biblijne zaczerpnięte ze Starego Testamentu, choć wówczas w starożytnym Izraelu praktyka chrztu nie była znana. Cyprian odnosi się do „źródła wody żywej i czystej” (Jr 2,13; Ez 36,25-26; Lb 19,22)<sup>53</sup>, którym jest sam Bóg. Jednym z istotnych elementów jest dar Ducha Świętego, który jest dany w sakramencie chrztu. Św. Cyprian zaznacza, że

zadowalać się chrztem heretyków i schizmatyków, znaczy go uznawać. Nie może bowiem tu jednak część być bezskuteczna, a druga skuteczna. Gdyby ktoś mógł udzielać chrztu, mógłby też dać Ducha Świętego. Ponieważ jednak Ducha Świętego udzielić nie może, bo jest poza Kościołem i nie posiada Ducha Świętego, nie może też ochrzcić tego, kto do niego przychodzi. Jest bowiem tylko jeden chrzest, jeden Duch Święty (Ef 4, 4-5) i jeden Kościół, który Pan nasz Jezus Chrystus, jako jeden i co do jego początku i ustroju na Piotrze założył<sup>54</sup>.

Św. Cyprian stawia retoryczne pytanie odnosząc się do łaski przebaczenia grzechów, która jest konsekwencją przyjmowanego sakramentu chrztu świętego: „jakże udzielający chrztu może innemu przebaczyć grzechy, skoro sam poza Kościołem swych grzechów pozbyć się nie zdoła?”<sup>55</sup>.

Dopiero św. Augustyn z Hippony sformułował zasadę, że sakrament działa mocą samego Chrystusa, a nie mocą świętości szafarza<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 70, 2. Por. Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, s. 187-190.

<sup>53</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 70, 1, 1-3, *Acta Synodalia ann. 50-381*, s. 22\*. Por. K. Shuve, *Cyprian of Carthage's Writings from the Rebaptism Controversy: Two Revisionary Proposals Reconsidered*, „Journal of Theological Studies” 61/2 (2010) s. 627-643.

<sup>54</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 70, 3, 1, *Acta Synodalia ann. 50-381*, s. 23\*-25\*. Por. M. Bévenot, „*Primus Petro Datur*”: *St. Cyprian on the Papacy*, „Journal of Theological Studies” 5 (1954) s. 19-35.

<sup>55</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 70, 1, 3, *Acta Synodalia ann. 50-381*, s. 22\*. Por. J.P. Burns, *On Rebaptism: Social Organization in the Third Century Church*, „Journal of Early Christian Studies” 1 (1993) s. 367-403.

<sup>56</sup> Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, 21, 20, tł. W. Kubicki, Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, Poznań 1937, s. 528: „Znowu niektórzy obiecują to odpuszczenie kary wiecznej nie wszystkim dostępującym chrztu Chrystusowego i sakramentu ciała Jego, lecz samym tylko katolikom, choćby nie wiem jak źle żyli, ponieważ ci nie tylko



W tej samej kwestii zachowały się akta synodu z września 256 roku, w którym zanotowane zostały wypowiedzi 87 biskupów pochodzących nie tylko z Arfyki, lecz także z Numidii, Mauretanii oraz prezbiterzy i diakoni, którzy jednogłośnie opowiedzieli się za nieważnością chrztu heretyków. Gdy wszyscy wyrazili swoją opinię po wcześniejszym odczytaniu korespondencji Cypriana z biskupem Jubajanem, biskup Kartaginy podsumował wszystkie wypowiedzi uczestników synodu w sposób jednoznaczny wyrażający dezaprobatę dla chrztu heretyków<sup>57</sup>.

Euzebiusz z Cezarei w swojej *Historii kościelnej* zamieszcza bardzo lakoniczną wiadomość dotyczącą wzajemnych relacji Cypriana i biskupa Rzymu Stefana dotyczących kwestii powtórnego chrztu powracających do Kościoła heretyków. Tak pisze:

Spośród ówczesnych biskupów przede wszystkim Cyprian, pasterz Kościoła kartagińskiego, uważał, że należy przyjmować tylko tych, którzy ze swego obłędu zostali oczyszczeni przez chrzest. Tymczasem Stefan, który stał na stanowisku, że nie wolno wprowadzać żadnych nowinek niezgodnych z prastarą tradycją, oburzał się na takie postępowanie<sup>58</sup>.

Jednak pomimo kontrowersji do zerwania łączności z Kościołem rzymskim nie doszło<sup>59</sup>, albowiem pomimo gorzkich słów skierowanych do papieża Stefana przez św. Cypriana w sprawie ważności chrztu heretyków

---

w sakramencie, lecz też w rzeczywistości (*re ipsa*) spożywali ciało Chrystusowe, jako umieszczeni w jego ciele, o którym mówi Apostoł: «Jeden chleb, jedno ciało, nas wiele jesteśmy». Tacy, chociażby później wpadli w herezję jaką, albo nawet w bałwochwalstwo pogańskie – skoro tylko w ciele Chrystusowem, czyli w Kościele katolickim przyjęli chrzest Chrystusowy i spożywali ciało Chrystusowe, nie umrą na wieki – lecz wcześniej, czy później, żywota wiecznego dostąpią”. Por. P. van Geest, *Pectus ardet Evangelica pietate, et pectori respondet oratio: Augustine's Neglect of Cyprian's Striving for Sincerity*, w: *Cyprian of Carthage: Studies in His Life, Language, and Thought*, red. H. Bakker – P. van Geest – H. van Loon, Leuven 2010, s. 203-224.

<sup>57</sup> *Acta Synodalia ann. 50-381*, s. 27\*-41\*.

<sup>58</sup> Eusebius Caesarensis, *Historia Ecclesiastica* VII 3, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tekst grecki i polski, ŻMT 70, Kraków 2013, s. 481.

<sup>59</sup> Por. Myszor, *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, s. 150: „Stefan biskup rzymski narzucając innym biskupom swoją naukę o chrzcie heretyków zdaniem Cypriana wyłamuje się z tej jedności, chce być biskupem biskupów. Jeśli Cyprian nie nazwał tego herezją, to chyba dlatego, że proces nieporozumień między Kartaginą a Rzymem nie doszedł do tego stopnia. Wszystko wskazuje na to, że odpowiednikiem mistycznej jedności Ducha św. w Kościele powszechnym jest jedynie moralny obowiązek dbania o jednomyślność i wzajemną zgodę wśród biskupów. W takim ujęciu również trudno mówić o jakichś czynnikach odróżniających herezję od schizmy”.

z 256 roku (*List 74*), w roku 258 biskup Kartaginy pisze do Sukcesa o zamiarach cesarskich względem chrześcijan następujące słowa, które wyrażają solidarność z biskupem Rzymu i jego współpracownikami:

do swego dekretu Walerian dołączył jeszcze kopię pisma, jakie w naszej sprawie wysłał do namiestników prowincji. Codziennie spodziewamy się nadejścia tego pisma. Gotowi jesteśmy, opierając się na mocy wiary, poddać się męce i oczekujemy od pomocy i łaskowości Pana korony wiecznego życia. Wiedziecie, że Sykstus [następca papieża Stefana I] 6 sierpnia został zabity na cmentarzu, a z nim czterech diakonów. Prefekci w Mieście [Rzymie] tym prześladowaniem codziennie gorliwie się zajmują. Wszyscy, których im wskazują, śmierć ponoszą, a ich majątek zabiera skarb państwowy. Proszę, abyście o tym donieśli i innym kolegom, aby wszędzie za ich zachętą wierni byli umocnieni i przygotowani do duchowej walki, aby każdy z naszych nie tyle myślał o śmierci, co o nieśmiertelności; żeby wszyscy pełni wiary i niewzruszonej odwagi, oddani Bogu, bardziej cieszyli się tym wyznaniem, niż się go obawiali. Przecież wiedzą, że żołnierze Boga i Chrystusa nie giną, lecz otrzymują koronę<sup>60</sup>.

Te słowa biskupa Kartaginy są bardzo znamienne, albowiem ukazują eschatologiczną perspektywę dla wyznawców Chrystusa w obliczu nieuchronnego prześladowania, podczas którego wszyscy są wezwani do złożenia świadectwa<sup>61</sup>.

## 6. Chrzest dzieci

Chrzest dzieci we wspólnotach kościelnych znany był od pierwszego wieku, o czym może świadczyć przypadek Polikarpa, biskupa Smyrny, który przed śmiercią, mając 86 lat – jak donosi autor dokumentu o jego męczeństwie – miał odpowiedzieć na żądanie urzędnika, aby złożyć Chrystusowi, że „86 lat Mu służę i nic mi złego nie uczynił, dlatego mam Mu złożyć?”<sup>62</sup>. Był zatem ochrzczony jako dziecko, lecz problem doty-

<sup>60</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 80, 1-2, tł. W. Szoldrski, s. 306-307.

<sup>61</sup> Por. M. Wysocki, *Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana*, „Roczniki Historii Kościoła” 56/1 (2009) s. 33-48.

<sup>62</sup> *Martyrium Polycarpi* 18, 3; M. Pastuszko, *Dzieci jako podmiot chrztu*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik prawnohistoryczny” 22/1-2 (1979) s. 95-96. Por. obszernie opracowania dotyczące sakramentu chrztu świętego i chrztu dzieci w Kościele starożytnym: J.Ch. Didier, *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église*, Tournai

czący wspólnoty chrześcijan w Afryce prokonsularnej dotyczył niemowląt. W *Liście* 64 relacjonującym uchwały synodu w Kartaginie<sup>63</sup> znajdujemy uchwałę dotyczącą sakramentu chrztu udzielanego niemowlętom tuż po ich urodzeniu. Św. Cyprian w przeciwieństwie do swego mistrza Tertuliana, który opowiadał się za odwlekaniem chrztu<sup>64</sup>, zaznacza, że jest to wspólnie uzgodnione na synodzie (prawdopodobnie w 252 roku) stanowisko i przeciwko opinii Fidusa, adresata *Listu*, biskup Kartaginy w imieniu wszystkich uczestników synodu oznajmia:

co się tyczy chrztu dzieci, to powiedziales, że w drugim lub w trzecim dniu po ich urodzeniu chrzcic ich nie nalezy i ze trzeba uwzglednic dawne prawo obrzezania i dlatego przed osmym dniem chrzcic i uswiencac sie nie powinno. Nasz synod co do tego byl calkowicie innego zdania. Na twój poglad nikt sie nie zgodzil, lecz raczej wszyscy sadziliśmy, ze zadnemu urodzonemu dziecku nie mozna odmawiac miłosierdzia Boga i łaski. Pan przeciez mówi w swej ewangelii: „Syn Czlowieczy nie przyszedl zatracac dusze ludzi, lecz zbawiac” (por. Łk 9, 56), i o ile to jest w naszej mocy, powinniśmy sie starac, aby nie zginęła zadna dusza ludzka. Cóż bowiem brakuje temu, kto raz w łonie matki zostal utworzony rękami Boga? Tylko w naszych oczach z biegiem

---

1959; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; E. Ferguson, *Baptism in the Early Church: history, theology and liturgy in the first five centuries*, Cambridge 2009; T.M. Finn, *Early Christian Baptism and the Catechumenate: Italy, North Africa and Egypt*, Collegeville 1992; H. Pietras, *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów – próba zrozumienia świadectw patrystycznych*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, Warszawa 2004, s. 179-193.

<sup>63</sup> Por. Pastuszko, *Dzieci jako podmiot chrztu*, s. 98; Fischer, *Die Konzilien zu Karthago und Rom in Jahr 251*, s. 263-286.

<sup>64</sup> Tertullianus, *De Baptismo* 18, w: J. Słomka, *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, Kraków 2004, s. 171: „dlatego jest rzeczą korzystniejszą stosownie do warunków i dyspozycji każdej osoby, a zwłaszcza stosownie do wieku, odkładanie chrztu, szczególnie jednak, gdy chodzi o dzieci. Czy jest bowiem konieczne narażać rodziców chrzestnych na niebezpieczeństwo, skoro jest możliwe, że mogą nie dotrzymać swych obietnic, czy to z powodu śmierci, czy też sprawić zawód z powodu słabych zdolności wychowawczych? Pan istotnie powiedział: «Nie przeszkadzajcie im przychodzić do Mnie» (Mt 19, 14). Niech przeto przychodzą, gdy dorosną, gdy zaczną się uczyć. Niech przychodzą, gdy zostaną pouczeni, dokąd mają iść. Niech będą chrześcijanami wówczas, gdy poznają Chrystusa. Dlaczego wiek niewinny tak bardzo pragnie odpuszczenia grzechów? Czy w sprawach doczesnych nie postępuje się o wiele przeczniej, skoro dobra duchowe powierza się temu, komu jeszcze nie przekazuje się majątku ziemskiego? Niech nauczą się prosić o zbawienie, by zrozumieli, że otrzymali, ponieważ prosili”. Por. Pastuszko, *Dzieci jako podmiot chrztu*, s. 97.

dni rosna ci, którzy się urodzili. Wszystko jednak, co Bóg stworzył, jest doskonałe, dzięki majestatowi i działalności Boga Stworzyciela<sup>65</sup>.

Ustosunkowując się do argumentacji Fidusa, obala każdy element, odwołując się do zdrowego rozsądku i cytatów biblijnych. Wreszcie podsumowując całą argumentację przemawiającą za udzielaniem sakramentu chrztu również niemowlętom, oznajmia biskupowi Fidusowi uchwałę synodu:

postanowiliśmy na naszym synodzie, że nie można komukolwiek odmawiać chrztu i łaski Boga, który dla wszystkich jest miłosierny, dobry i łaskawy. Jeśli względem wszystkich należy to zachowywać i tego się trzymać, to tym bardziej, jak sądzimy, odnośnie dzieci i noworodków. Te tym bardziej zasługują na naszą pomoc i miłosierdzie Boga, ponieważ przy swym urodzeniu nic innego nie czynią, tylko proszą kwileniem i płaczem<sup>66</sup>.

Jak z tego widać, nie jest to stanowisko jedynie św. Cypriana, lecz wszystkich zebranych na synodzie biskupów. Jego informacja jest powiadomieniem o powziętej wspólnie decyzji.

## 7. Zakończenie

W połowie III wieku biskupem Kartaginy w Afryce prokonsularnej został wybrany Thascius Caecilius Cyprianus, człowiek zamożny i gruntownie wykształcony. W czasie prześladowań zarządzonych przez cesarza Decjusza wiara wielu osób została poddana ciężkiej próbie. We wspólnocie chrześcijan powstały podziały na tle dyscyplinarnym i administracyjnym. Św. Cyprian odwołał się do starej tradycji pielęgnowanej nie tylko w Kościele Afryki prokonsularnej, lecz także w innych prowincjach Kościoła powszechnego, którą było zwoływanie synodów w celu wspólnego rozwiązywania powstałych problemów duszpasterskich. W czasach zasiadania na stolicy biskupiej w Kartaginie św. Cyprian zwołał 7 synodów, których uczestnicy zajęli swoje stanowisko wobec schizm Felicissimusa i Nowacjana oraz w sprawie powrotu do wspólnoty kościelnej osób, które uległy nakazom edyktu Decjusza, dokonując ofiar bałwochwalczych, waż-

---

<sup>65</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 64, 2, tł. W. Szoldrski, s. 215; Pastuszko, *Dzieci jako podmiot chrztu*, s. 98.

<sup>66</sup> Cyprianus Carthaginensis, *Epistula* 64, 6, tł. W. Szoldrski, s. 217; Pastuszko, *Dzieci jako podmiot chrztu*, s. 98.

ności chrztu udzielanego przez heretyków oraz chrztu dzieci. Nie wszystkie decyzje synodalne były akceptowane przez wszystkie prowincje. Nie wszystkie uchwały synodów w Kartaginie współtworzyły doktrynę Kościoła. Przykładem może być uchwała o nieważności chrztu udzielanego przez heretyków, co stało się powodem do polemiki Cypriana z biskupem Rzymu, Stefanem – do rozłamu nie doszło, lecz odmienne uchwały funkcjonowały w różnych prowincjach. Widocznym celem takich postanowień była troska o zachowanie jedności Kościoła. Św. Cyprian, szanując autonomię każdego biskupa w zarządzaniu swoją wspólnotą, starał się wypracować wspólną linię postępowania, mając na uwadze zachowanie jedności Kościoła katolickiego.

### **Synods in Proconsular Africa of the Third Century as a Manifestation of the Collegiality of Bishops in the Light of the Synodal Canons and Letters of St. Cyprian of Carthage**

(summary)

In the mid-third century, Thascius Caecilius Cyprianus, a wealthy and educated man, was elected bishop of Carthage in proconsular Africa. During the persecution ordered by Emperor Decius, the faith of many people was put to the test. Disciplinary and administrative divisions arose in the Christian community. St. Cyprian appealed to the old tradition cultivated not only in the Church of proconsular Africa, but also in other provinces of the universal Church, which was the convening of synods in order to solve together pastoral problems. During the time of sitting on the episcopal capital in Carthage, a total of 7 synods were convened, whose participants took their stand on the schism of Felicissimus and Novatian, and on the return to the church community of persons who were subject to the decree of Decius by making idolaters, the validity of baptism by heretics and baptism children. This study is an attempt to show the important role of synods in shaping the collegiality of bishops in proconsular Africa in the mid-third century in the context of concern for the unity of the Church.

**Keywords:** Cyprian of Carthage; synods; episcopal colleges; schisms; heresies

### **Sinodi nell’Africa proconsolare del terzo secolo come l’espressione della collegialità dei vescovi alla luce dei canoni sinodali e delle lettere di San Cipriano di Cartagine**

(riassunto)

A metà del terzo secolo, Thascius Caecilius Cyprianus, un uomo ricco e istruito, fu eletto vescovo di Cartagine nell’Africa proconsolare. Durante la persecuzione ordinata dall’im-

peratore Decio, la fede di molte persone fu messa alla prova. Divisioni disciplinari e amministrative sorsero nella comunità cristiana. San Cipriano si appellò alla vecchia tradizione coltivata non solo nella Chiesa dell'Africa proconsolare, ma anche in altre province della Chiesa universale, che era la convocazione dei sinodi per risolvere insieme i problemi pastorali. La collegialità nei documenti provenienti dall'Africa proconsolare della metà del terzo secolo può essere vista su due livelli: tra i metropolitani (nel caso di Cipriano con i vescovi di Roma e i vescovi di Spagna) e con i vescovi e i chierici della propria provincia. Durante il periodo in cui si sedette nella capitale episcopale di Cartagine, furono convocati in totale 7 sinodi, i cui partecipanti presero posizione sullo scisma di Felicissimus e Novaziano, e al ritorno nella comunità ecclesiale delle persone che erano soggette al decreto di Decio facendo offerte idolatriche, la validità del battesimo da parte di eretici e battesimo bambini. Lo scopo apparente di tali disposizioni era preservare l'unità della Chiesa. San Cipriano, rispettando l'autonomia di ciascun vescovo nella gestione della propria comunità, ha cercato di sviluppare una linea di condotta comune al fine di mantenere l'unità della Chiesa cattolica. Va notato però, che non tutte le risoluzioni dei sinodi di Cartagine hanno contribuito alla dottrina della Chiesa.

**Parole chiave:** Cipriano di Cartagine; sinodi; collegi episcopali; scismi; eresie

### **Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegialności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i Listów św. Cypriana z Kartaginy**

(streszczenie)

W połowie III wieku biskupem Kartaginy w Afryce prokonsularnej został wybrany Thascius Caecilius Cyprianus, człowiek zamożny i wykształcony. W czasie prześladowań zarządzonych przez cesarza Decjusza wiara wielu osób została poddana ciężkiej próbie. We wspólnocie chrześcijan powstały podziały na tle dyscyplinarnym i administracyjnym. Św. Cyprian odwołał się do starej tradycji pielęgnowanej nie tylko w Kościele Afryki prokonsularnej, lecz także w innych prowincjach Kościoła powszechnego, którą było zwoływanie synodów w celu wspólnego rozwiązywania powstałych problemów duszpasterskich. W czasach zasiadania przez św. Cypriana na stolicy biskupiej w Kartaginie w sumie zostało zwołanych 7 synodów, których uczestnicy zajęli swoje stanowisko wobec schizm Felicissimusa i Nowacjana oraz w sprawie powrotu do wspólnoty kościelnej osób, które uległy nakazom edyktu Decjusza, dokonując ofiar bałwochwalczych, ważności chrztu udzielanego przez heretyków oraz chrztu dzieci. Niniejsze opracowanie jest próbą ukazania ważnej roli synodów w kształtowaniu kolegialności biskupów w Afryce prokonsularnej w połowie III wieku w kontekście troski o jedność Kościoła. Z drugiej jednak strony ukazuje prawdę, że nie wszystkie uchwały synodów w Kartaginie współtworzyły doktrynę Kościoła.

**Słowa kluczowe:** Cyprian z Kartaginy; synody; kolegialność biskupów; schizmy; herezje



## Bibliografia

- Thacius Caecilius Cyprianus, *Opera omnia*, ed. G. Hertel, CSEL 3, t. 1-2, Vindobonae 1868-1871.
- Funk F.X., *Patres apostolici*, t. 2, Tübingen 1901.
- Acta Synodalia ann. 50-381*, red. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2006.
- Św. Cyprian, *Listy*, tł. W. Szoldrski, PSP 1, Warszawa 1969.
- Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998.
- Bévenot M., *Cyprian's Platform in the Rebaptism Controversy*, „*Heythrop Journal*” 19 (1978) s. 123-142.
- Bévenot M., „*Primus Petro Datur*”: *St. Cyprian on the Papacy*, „*Journal of Theological Studies*” 5 (1954) s. 19-35.
- Bévenot M., *The Sacrament of Penance and St. Cyprian's „De Lapsis”*, „*Theological Studies*” 16 (1955) s. 175-213.
- Berardi C.C., *La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano*, „*Auctores nostri*” 1 (2004) s. 41-60.
- Bobertz Ch.A., *The historical context of Cyprian's „De Unitate”*, „*The Journal of Theological Studies*” 41/1 (1990) s. 107-111.
- Bogucki M., *Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 9/1 (1971) s. 191-224.
- Burns J.P., *On Rebaptism: Social Organization in the Third Century Church*, „*Journal of Early Christian Studies*” 1 (1993) s. 367-403.
- Clarke W.G., *Cyprian's Epistle 64 and the Kissing of Feet in Baptism*, „*Harvard Theological Review*” 66/1 (1973) s. 147-152.
- Chłopowiec M., *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty okresu patrystycznego do św. Cypriana*, „*Teologia i Moralność*” 3 (2008) s. 191-207.
- Czyżewski B., *Postawa św. Cypriana wobec Apostatów na podstawie jego Listów*, „*Studia Gnesnensia*” 17 (2003) s. 185-202.
- Danielou J. – Marrou H.I., *Historia Kościoła*, t. 1, tł. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
- Dołganiszewska E., *Extra Ecclesiam nulla salus – Cypriana z Kartaginy myśl o Kościele*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 14/1 (2006) s. 141-157.
- Drogosz M., *Cyprian, biskup Kartaginy wobec swojego kleru (w świetle jego Listów)*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 18 (1985) s. 149-167.
- Dunn G.D., *The Carthaginian Synod of 251: Cyprian's Model of Pastoral Ministry*, w: *I concili della cristianità occidentale secoli III–V (XXX incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 3–5 maggio 2001)*, Roma 2002, s. 235-257.
- Dunn G.D., *Cyprian of Carthage and the Episcopal Synod of late 254*, „*Revue des Études Augustiniennes*” 48 (2002) s. 229-247.
- Dunn G.D., *Heresy and schism according Cyprian of Carthage*, „*Journal of Theological Studies*” 55/2 (2004) s. 551-574.



- Dunn G.D., *Cyprian and His Collegae: Patronage and the Episcopal Synod of 252*, „Journal of Religious History” 27/1 (2003) s. 1-13.
- Dunn G.D., *Validity of Baptism and Ordination in the African Response to the «Rebaptism» Crisis: Cyprian of Carthage's Synod of Spring 256*, „Theological Studies” 67 (2006) s. 257-274.
- Fischer J.A., *Das Konzil zu Karthago im Mai 252*, „Annuario Historiae Conciliorum” 13 (1981) s. 1-11.
- Fischer J.A., *Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 253*, „Annuario Historiae Conciliorum” 13 (1981) s. 12-26.
- Fischer J.A., *Das Konzil zu Karthago im Jahr 255*, „Annuario Historiae Conciliorum” 14 (1982) s. 227-240.
- Fischer J.A., *Das Konzil zu Karthago im Frühjahr 256*, „Annuario Historiae Conciliorum” 15 (1983) s. 1-14.
- Grattarola P., *Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 38 (1984) s. 1-26.
- Grzywaczewski J., *The validity of the baptism of heretics according to Cyprian of Carthage, pope Stephan and Firmilian of Caesarea*, VoxP 63 (2015) s. 95-112.
- Hall H.G., *The Versions of Cyprian's De Unitate 4-5: Bevenot's Dating Revisited*, „Journal of Theological Studies” 55/1 (2004) s. 138-146.
- Keresztes P., *Two Edicts of the Emperor Valerian*, VigCh 29/2 (1975) s. 81-95.
- Kieling M., *Kościół wobec idolatrii na podstawie dokumentów Synodów w latach 50-381*, VoxP 55 (2010) s. 276-292.
- Knipping J.R., *The libelli of the Decian persecution*, „Harvard Theological Review” 16 (1923) s. 345-390.
- Koch H., *Cyprian und der Romische Primat*, „Texte und Untersuchungen” 35 (1910) s. 158-169.
- Labriolle P.Ch. de, *La crise montaniste*, Paris 1913.
- Mattei P., *L'ecclésiologie de saint Cyprien. Structures et situation historique*, „Connaissance des Pères de l'Église” 96 (2004) s. 15-27.
- Mattei P., *Les frontières de l'Église selon la première tradition africaine (Tertullien, Cyprien, Anonyme De rebaptismate)*, „Revue des Sciences Religieuses” 81 (2007) s. 27-47.
- Misiarczyk L. – Sprusiński P., *Warunki powrotu lapsi do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, „Studia Płockie” 40 (2012) s. 27-48.
- Myszor W., *Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9/1 (1971) s. 147-190.
- Pastuszko M., *Dzieci jako podmiot chrztu*, „Prawo Kanoniczne: Kwartalnik prawnohistoryczny” 22/1-2 (1979) s. 93-129.
- Pietras H., *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów – próba zrozumienia świadectw patrystycznych*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Namowicz, Warszawa 2004, s. 179-193.

- Powell L.D., *Tertullianists and Cataphrygians*, VigCh 29/1 (1975) s. 33-54.
- Rives J.B., *The Decree of Decius and the religion of empire*, „*Journal of Roman Studies*”, 89 (1999) s. 135-154.
- Roldanus J., *No Easy Reconciliation: St. Cyprian on Conditions for Re-integration of the Lapsed*, „*Journal of Theology for Southern Africa*” 92 (1995) s. 23-31.
- Shuve K., *Cyprian of Carthage's Writings from the Rebaptism Controversy: Two Revisionary Proposals Reconsidered*, „*Journal of Theological Studies*” 61/2 (2010) s. 627-643.
- Słomka J., *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, Kraków 2004.
- Słomka J., *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.
- Sroka S., *Nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim*, Tarnów 1939.
- Szram M., *Nowacjanie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, red. E. Giglewicz, Lublin 2010, k. 26.
- Taylor J.H., *St. Cyprian and the reconciliation of apostates*, „*Theological Studies*” 3/1 (1942) s. 27-46.
- Wysocki M., *Przebaczenie w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, „*Verbum Vitae*” 18 (2010) s. 187-211.
- Wysocki M., *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, VoxP 55 (2010) s. 699-720.
- Wysocki M., *Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana*, „*Roczniki Historii Kościoła*” 56/1 (2009) s. 33-48.
- Zmire P., *Recherches sur la collégialité épiscopale dans l'Église d'Afrique*, „*Recherches Augustiniennes*” 1 (1971) s. 3-72.

Ks. Jan Witold Żelazny<sup>1</sup>

## **Cyprian u Tymoteusza. Odwołania do decyzji synodalnych Cypriana z Kartaginy w polemice w Kościele Orientalnym w VIII wieku**

### **1. Tymoteusz I i jego czasy**

Tymoteusz I był patriarchą Asyryjskiego Kościoła Wschodu w latach 780-823. Jego wybór przebiegał w atmosferze skandalu i oskarżeń o symonię. Plotka głosiła, że rozmawiając z elektorami, miał przy sobie sakiewki z pieniędzmi. Po wyborze, kiedy to część wyborców spodziewała się nagrody, miał ze zdziwieniem zauważyć: chcieliście sprzedać Jezusa? Czy ta opowieść jest prawdziwa, nie wiadomo, ale bez wątpienia w pierwszych latach rządów Tymoteusz napotkał na zdecydowaną opozycję<sup>2</sup>. Sprawę komplikowały napięcia związane z przenikaniem się tradycji różnych kultur. W spadku po Imperium Perskim ciągle pojawiały się kwestie związane z małżeństwami pomiędzy bliskimi krewnymi<sup>3</sup>. Zachowane ustawodawstwo Tymoteusza I w tej kwestii<sup>4</sup>, a raczej kompilacja wcześniejszych orzeczeń dotyczących w większości tego zagadnie-

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Jan Witold Żelazny, pracownik Katedry Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II; e-mail: atzelazn@cyf-kr.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3653-0639.

<sup>2</sup> Sama elekcja, zachowane źródła, jak i przytoczona historia są krytycznie przeanalizowane w pracy V. Bertiego (*Vita e studi di Timoteo I Patriarca cristiano di Baghdad*, *Studia Iranica. Cahier 41*, Paris 2009, s. 152-157).

<sup>3</sup> Patrz problem powstania arystokracji chrześcijańskiej na tym tle: R.P. Payne, *State of mixture*, Oakland 2015, s. 127-129.

<sup>4</sup> O. Braun, *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I*, „Oriens Christianus” 2 (1902) s. 283-311.

nia jest tego dowodem<sup>5</sup>. Było to podwójnie groźne dla niego i Kościoła, którym kierował – z jednej strony rosnąca presja islamu, z drugiej podziały wśród chrześcijan skutkujące „wędrowaniem” od konfesji do konfesji. Zagadnienie ewentualnego powtórnego chrztu dla wiernych przychodzących ze wspólnot melkitów czy też sewerian było realne i istotne. Mnożenie trudności mogło spowodować odpływ wiernych w jedną stronę. Sprawa budziła więc kontrowersje.

Nie znamy całej korespondencji. Dwa zachowane listy, które dotyczą tego zagadnienia, pozwalają jednak na stwierdzenie wagi problemu, jak i dyskusji, jaką budził przepływ wiernych z jednej wspólnoty do drugiej. Był on problematyczny dla wielu, stąd powstała sama kontrowersja na łonie Asyryjskiego Kościoła Wschodu dotycząca powtórnego chrztu chrześcijan pochodzących z innych Kościołów.

W zachowanym liście widać ślady tych napięć. Ma on bowiem dwa dodane fragmenty. Jeden z nich ma być podsumowaniem decyzji patriarchy, choć w treści raczej wygląda na zredagowany przez kogoś pozostającego w łączności z patriarchą, ale nie za bardzo przekonanego do otwarcia drzwi. Kolejny fragment to ryt pojednania grzesznika z Kościołem.

Na tym tle pojawia się odwołanie jednego z prowadzących polemikę, Salomona Biskupa Hedatty, do decyzji Cypriana, biskupa Kartaginy, jako autorytetu uzasadniającego konieczność powtórnego chrztu dla chrześcijan przyjmujących ten sakrament we wspólnotach niepozostających w łączności z Patriarchą Seleucji – Ktezyfonu (Bagdadu)<sup>6</sup>, a pragnących włączyć się do wspólnoty Kościoła Orientalnego. W opublikowanym przez J.B. Chabot *Synodikon Orientale* nie ma ani jednego odwołania do Cypriana i orzeczeń z Kartaginy. Rodzą się pytania dotyczące zarówno znajomości orzeczeń z Kartaginy w ówczesnym Kościele Orientalnym, kontekstu ich uchwalenia, jak i poczucia jedności wspólnoty wierzących niezależnie od miejsca i czasu powstałych rozwiązań. Przedłożenie jest próbą odpowiedzi na te pytania.

## 2. Spór z Salomonem, biskupem Hedatty

W dwóch swoich listach Tymoteusz podejmuje dyskusję związaną z kwestią powtórnego chrztu w przypadku przyjmowania do Kościoła

---

<sup>5</sup> *Syrische Rechtsbücher. Zweiter Band: Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânîschô. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun*, t. 2, ed. E. Sachau, Berlin 1908 (wstęp: s. XVII-XXI, spis Kanonów s. XXVII-XXIX, tekst s. 53-117).

<sup>6</sup> List powstaje w czasie, gdy dokonano przeniesienia stolicy do Bagdadu.

wiernych z innych wspólnot chrześcijańskich. Kontrowersja była związana z wracającymi do wspólnoty Kościoła Asyryjskiego wiernymi ochrzczeniymi przez sewerian. Salomon odwoływał się do tradycji Kościoła negującej chrzest nieudzielony w imię Trójcy Świętej i uważał, że wiernych wracających z monofizytyzmu należy ponownie chrzcić. Skoro ich nauka o Trójcy jest nieortodoksyjna, to zdaniem Biskupa Hedatty i chrzest nie jest ważny.

Ostrze polemiki dotyczyło więc kwestii wiary. W swoim liście Tymoteusz rozwija koncepcję rozróżnienia wiary i wyznania wiary jako dwóch różnych elementów. Wiara, fundamentalna dla zbawienia, nie zamyka się w formułach, które jedne lepiej, inne gorzej próbują wyrazić to, co jest niewyrażalne. Istotą chrześcijaństwa jest wiara w Boga Stworzyciela, w Jego Syna będącego Bogiem i człowiekiem i w Ducha Pocieszyciela. Kwestie tego, jak dokonało się spotkanie bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie, czy jest to zlanie, jak u monofizytów, czy inia natur, czy zjednoczenie osób jest już drugorzędne. Tymoteusz pisze:

Spór nasz z nimi i ich z nami nie jest co do chrztu ani też co do bóstwa, które w Trójcy, ani też co do Trójcy, która w bóstwie, ani znowu co do bóstwa i człowieczeństwa Pana naszego Chrystusa, ale co do zjednoczenia<sup>7</sup> *bóstwa i człowieczeństwa* jaki cierpienia i śmierci, które naturalnie weszły do bóstwa. Tak odrzucamy te (twierdzenia), poprawiamy i ukazujemy błędność. Dlatego nie [jest] słusznym dla nas, że będą przeklinani za wyznanie i za pojedynczość bóstwa i Trójcy, i za adorację i wyznanie zmartwychwstania z martwych, i za wyznanie bóstwa i człowieczeństwa Pana naszego i nie za pojedynczość osoby synostwa naturalnego i panowania<sup>8</sup>. Pięknym więc, że wszystko to wyznają jak my i z nami. Dlatego nie jest słusznym, że ganimy ich z powodu chrztu tego, który w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego się wypełnia, pięknie, jak my i z nami, [tak samo i oni] wypełniają.

Dlatego chrzest udzielany przez sewerian i melchitów jest ważny, choć nie jest godny. „Jest to złoto, choć pobrudzone, żelazo, choć zardzewiałe”<sup>9</sup>, istota pozostaje jednak ta sama. Skoro istota pozostaje ta sama, ochrzczeni w tych wspólnotach są chrześcijanami.

<sup>7</sup> Termin syryjski *ܐܘܢܘܨܝܢܘܬܐ* pochodzi od słowa „jeden”, oznacza więc coś, co samo staje się jednością pełną, a co nie do końca jest obecne w terminie „zjednoczenie/unia”.

<sup>8</sup> Dosł. ‘bycie panem’.

<sup>9</sup> Por. Tymoteusz, *List I 76-77*

### 3. Cyprian i synod w Kartaginie w argumentacji dotyczącej powtórnego chrztu

Nie znamy listu Salomona. W swojej argumentacji, jak się wydaje, odwołał się między innymi do postanowień Klemensa Rzymskiego, Cypriana z Kartaginy i synodu w Laodycei. Tak pisze o tym Tymoteusz: „Rozpoznaję słowa Twoje, o pełny mądrości, i rozumiem i czasy oraz rzeczy w tych czasach uczynione! Ani więc sewerian, ani melkitów wtedy nie było; ani za dni Klemensa rzymskiego, ani za dni Cypriana Afrykańskiego, ani też na zebraniu synodalnym, które było w Laodycei [...]”<sup>10</sup>. Z tymi bowiem wymienionymi postanowieniami prawnymi podejmuje dyskusję patriarcha w swojej odpowiedzi.

W pierwszym przypadku chodzi prawdopodobnie o *Kanony apostołskie*<sup>11</sup>. Wiemy, że kolekcja pism przypisywana Klemensowi Rzymskiemu, w skład której wchodzi przywołana kolekcja prawna, cieszyła się dużym autorytetem wśród chrześcijan orientalnych. W rzeczywistości Tymoteusz nie przywołuje konkretnego przepisu. W zachowanej greckiej wersji kanonów w punkcie 46 czytamy<sup>12</sup>: „Biskupa lub prezbitera, którzy uznają chrzest lub ofiarę heretyków, nakazujemy złożyć z urzędu. Jakaż jest bowiem wspólnota Chrystusa z Belialem? Albo wierzącego z niewierzącym?”<sup>13</sup>. Jeszcze wyraźniejszy i bardziej precyzyjny jest kanon 50. Przytoczmy w całości interesujący nas fragment:

Kandydata do chrztu trzeba pouczyć, że Ojciec nie został ukrzyżowany, ani nie urodził się jako człowiek, [bo nie mając nad sobą władcy nie podlegał niczyjej woli ani decyzji]; że Duch Święty nie stał się człowiekiem [nie przyszedł na świat], nie doznał męki [nie mając ciała], ponieważ nie został wcielony. Od nadchodzącego gniewu ocalił świat [sam] jednorodzony Syn, który z miłości do ludzi stał się człowiekiem, ukształtował sobie ciało w łonie dziewicy: „Mądrość bowiem zbudowała sobie dom” (Prz 9,1) jako Stwórca. Syn dobrowolnie przyjął krzyż [za zgodą Ojca] i wybawił świat

---

<sup>10</sup> Tymoteusz, *List 1, do Salomona, biskupa Hedatty*, w: Tymoteusz I, *Listy*, Kraków 2015, s. 80.

<sup>11</sup> *Kanony apostołskie* zostały dołączone do tak zwanych *Konstytucji apostołskich* i zachowały się wraz z nimi. Po orzeczeniu podczas synodu in Trullo (691/692) o nieapostołskości samych *Konstytucji* uznano jednak ich pochodzenie i odtąd przepisywano je niezależnie od samych *Konstytucji*.

<sup>12</sup> *Constitutiones Apostolorum*, tł. S. Kalinkowski, *ŻMT* 42, Kraków 2007, s. 283-283\*.

<sup>13</sup> 2Kor 6,15.

od nadchodzącego gniewu [jako Arcykapłan] (Heb 9,11). Otrzymujemy więc chrzest: w imię Ojca, który nie stał się człowiekiem i nie poniósł męki, [bo nie jest On niezym Arcykapłanem, lecz jest niezależnym Władcą, który dopuścił narodzenie oraz zgodził się na mękę, którą przyjął za pośrednictwem Arcykapłana]; w imię Syna [który nie jest niezależnym Władcą, nie dopuścił się i nie zgodził], lecz się narodził, poniósł mękę na krzyżu, umarł i zmartwychwstał; [w imię Parakleta, który nie jest Ojcem ani Synem, lecz świadczy o dobroci Ojca oraz o zgodzie i całkowitym posłuszeństwie Jednorodzonego]. Tych, którzy udzielają chrztu niezgodnie z tymi zasadami, należy złożyć z urzędu, ponieważ nie znają tajemnicy wiary<sup>14</sup>.

Rozbudowana wypowiedź, abstrahując od jej wydzźwięku dogmatycznego, wpisuje się w tok odpowiedzi Tymoteusza, który stwierdza, że ani sewerianie, ani melkici nie mówią nic sprzecznego z tym ogólnym wyznaniem, a różnią się tylko rozumieniem zjednoczenia<sup>15</sup>.

Interesujące nas dowodzenie dotyczy argumentacji z kanonów Cypriana. My znamy decyzje synodu (synodów) w Kartaginie w sprawie chrztu heretyków z listów Cypriana<sup>16</sup>. W przypadku Tymoteusza jednak, z uwagi na dodane zakończenie listu, wynika, że mowa była o tzw. kanonie 20. O który kanon chodzi i z którego zebrania biskupów? Nie mamy precyzyjnych danych. Z tekstu odpowiedzi Tymoteusza wynika, że prawdopodobnie przedmiotem polemiki pomiędzy nim a biskupem Hedatty stał się kończący synod w Kartaginie z 1 września 256 roku kanon, który wersji łacińskiej brzmi następująco:

Cyprian z Kartaginy rzekł: Moje zdanie wyraża najpełniej list, pisany do kolegi Jubajana, że heretyków, nazwanych według ewangelicznego i apostołskiego świadectwa przeciwnikami Chrystusa i antychrystami, gdy wracają do Kościoła, należy chrzcić jednym chrztem Kościoła, by mogli z przeciwników stać się przyjaciółmi, a z antychrystów – chrześcijanami<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> *Constitutiones Apostolorum*, s. 284-285\*. W nawiasach kwadratowych dodane uzupełnienia z rekonstrukcji tekstu E. Schwartz'a i C.H. Tunera obecne w edycji Metzgera w SC (za przypisem B 284\*).

<sup>15</sup> Patrz: „Ich schizma nie jest co do bóstwa i człowieczeństwa, bardziej co do zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa. I kłó cą się nie co do substancji czy natury, ale co do jakości i właściwości zjednoczenia”. Tymoteusz, *List I 72*.

<sup>16</sup> Tekst polski i łaciński w: *Acta synodalia ann. 50-381*, red. A. Baron – H.Pietras, *ŻMT 37*, Kraków 2006: Kartagina 255 (Cyprian, *List 70*), s. 21-24\*; Kartagina wiosna 256 (Cyprian, *List 72*), s. 25-27\*; Kartagina 256, 1 września (Orzeczenie 87 biskupów o chrzcie heretyków), s. 27-41\*.

<sup>17</sup> *Acta synodalia ann. 50-381*, s. 41\*.



Wydaje się, że odpowiedź Katolikosy dotyczy tej decyzji. Píše on:

Ani więc sewerian, ani melkitów wtedy nie było. Ani za dni Klemensa rzymskiego, ani za dni Cypriana afrykańskiego, ani też na zebraniu synodalnym, które (było) w Laodycei nie było ani jednej z tych idei i zwyczajów heretyckich i herezji. Ci heretycy więc, liczni oni, ani nie byli ochrzczeni w imię Trójcy, inni zaś byli ochrzczeni nie w imię Trójcy współnaturalnej i współistotnej, ale w [imię Trójcy] niewspółistotnej i niewspółnaturalnej; inni zaś w imię puste Trójcy, tej, która nie jest w trzech osobach – w jednej osobie mówili, że jest [Trójca]; inni znowu zupełnie zgodnie z opinią żydowską, Trójcę odrzucili i w Chrystusa człowieka zwyczajnego wierzyli. Inni, w opozycji do nich, Chrystusa jedynie Bogiem nazywali, jak poprzednio zostało powiedziane, kiedy Pisma skazili i zmieszali. I co do nich i im podobnych heretyków pierwsi Ojcowie nie niesłusznie postanowili, że nie będą przyjęci do Kościoła bez obmycia, które [jest] w ochrzczeniu. Albo bowiem całkowicie nie byli ochrzczeni, albo jedynie w puste i bezowocne imię<sup>18</sup>.

Ciężar jego rozumowania opiera się na jednym. Rozstrzygnięcie przyjęte w Kartaginie, czy przekazane przez Klemensa, dotyczyło innych heretyków. Nie można więc aplikować tych rozstrzygnięć dowolnie, ale należy odnieść je do kontekstu. Jeśli wiara jest ta sama, jeśli tym, co nas różni, jest tylko jej sformułowanie, to nawet mając rację co do sformułowań, nie wolno negować wartości sakramentów udzielanych przez drugiego współbrata.

Kontynuując swoje dowodzenie, odwołuje się Katolikos do soboru nicejskiego. Przypomina on, że orzeczenia synodów 318 i 150 ojców (Nicea i Konstantynopol) są fundamentem wiary, zarówno dla niego, jak i dla Salomona. Tymczasem w kanonie 8 tego soboru<sup>19</sup> wyraźnie stwierdzono, że nowacjan przyjmuje się do Kościoła bez powtórnego chrztu.

<sup>18</sup> Tymoteusz I, *Listy I-VIII*, tł. Jan Żelazny, Kraków 2015, s. 80.

<sup>19</sup> Kan. VIII: „O tych, którzy zwą się «czystymi». W sprawie tych, którzy nazywają samych siebie «katharoi», czyli czystymi, święty i wielki sobór postanowił, że jeśli chcą powrócić do powszechnego i apostołskiego Kościoła, muszą otrzymać nałożenie rąk, a będą mogli pozostać w gronie duchownych. Konieczne jest jednak, przede wszystkim, aby oni przyobiecali na piśmie, że zgadzają się i będą posłuszni nauczaniu Kościoła powszechnego [...]”. *Dokumenty soborów powszechnych, tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001, s. 32-35. Tekst syryjski ani treścią, ani numeracją nie odbiega od greckiego, stąd przyjmuję przyjęte już tłumaczenie na język polski. Patrz: *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, red. F. Schulthess, Berlin 1908, 88-89.

Podobną decyzję jego zdaniem podjął przywoływany przez Salomona synod w Laodycei<sup>20</sup>, który w kanonie 7 miał zadekretować:

[...] co do tych, którzy są z herezji fotynian i nowacjan, ci kwartodecymian, że będą przyjęci do stanu Kościoła katolickiego nie przez chrzest, ale przez ekskomunikę przywódców ich herezji i także wszystkich innych herezji, po nauczeniu symbolu wiary i po oleju namaszczenia, którym są namaszczani. W kanonie zaś 8, co do tych, którzy z herezji Frygijczyków byli, i znaczniejszych i małych, jako tych, którzy zbłądzili i w teologii, jak i w racji ucłowieczenia, zdecydowali, że nie jedynie przez modlitwę i przez pojednanie, [ale że] w tym wypadku przez chrzest pełny będą przyjęci<sup>21</sup>.

Zdaniem patriarchy decyzja co do powtórnego chrztu zależy od nauki o Trójcy, a nie od samego faktu bycia heretykiem. Jest więc to rozstrzygnięcie w duchu decyzji papieży i synodów, gdzie raczej wystrzegano się podejmowania rozwiązań jednakowych dla wszystkich, mając świadomość różnic pomiędzy wspólnotami. Zresztą, dla badaczy nie ulega wątpliwości, że pojawiające się na tym tle kontrowersje często były spowodowane inną konotacją słowa „heretyk”, które na przykład dla mieszkańca Afryki za czasów Cypriana odnosiło się do gnostyków czy montanistów podejrzewanych o błędną naukę o Duchu Świętym, a w tym samym czasie w Rzymie było synonimem nowacjan różniących się od pozostałych wiernych kwestiami dyscyplinarnymi.

#### 4. Znajomość Afryki i jej teologii przez chrześcijan Orientu

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że znajomość chrześcijan afrykańskich na obszarze chrześcijańskiego Orientu nie była duża. Fakt cytowania i zna-

<sup>20</sup> Laodycea (IV wiek): „Ci, którzy nawracają się z herezji, mianowicie z herezji nowacjan, fotynian i kwartodecymianów, niezależnie od tego, czy byli tam katechumenami czy wiernymi, nie mogą być przyjęci, zanim nie potępią wszystkich herezji a zwłaszcza tej, którą wyznawali. Ci, którzy w sekcie nosili tytuł wiernych, mogą brać udział w świętych obrzędach dopiero wówczas, gdy nauczą się wyznania wiary i otrzymają namaszczenie świętym olejem. [...] Ci, którzy nawracają się z herezji zwanej «katafrygijską» choćby należeli tam do rzekomych duchownych, choćby nosili tam tytuł «wiernych», winni odbyć szczególnie dokładną katechezę u biskupów i prezbiterów Kościoła oraz przyjąć chrzest”. *Acta synodalia ann. 381-431*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 52, Kraków 2010, s. 111\*-112\*. Tekst grecki: *Acta synodalia ann. 381-431*, s. 111-112, tekst syryjski: *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, s. 88-89.

<sup>21</sup> Tymoteusz, *List* I 81.

jomości rozstrzygnięć Cypriana z Kartaginy nie jest czymś nadzwyczajnym. Wiemy, że w tym czasie sporządzono niejedną kompilację tekstów prawnych Kościoła dla potrzeb Orientu. Najstarsze dokumenty tego typu w kręgu języka syryjskiego, jak *Octateuch Klementyński* czy *Didaskalia*, czy też wspomniane wcześniej, choć późniejsze, zawierające *Didaskalia* dzieło *Konstytucje apostołskie* jako kompilacje tekstów prawnych chętnie odwoływały się do krążących tekstów łacińskich. Znajomość Cypriana mogła więc być nie tyle znajomością samego Cypriana, co zapoznaniem się z jedną z takich kolekcji. Jeśli chodzi o teksty greckie używane przez Tymoteusza (Atanazego, Grzegorza z Nazjanzu czy innych wielkich ojców greckich IV i V wieku), mamy pewność, że Katolikos znał je i w tłumaczeniu, i w oryginale. W tym przypadku tej pewności nie mamy, a raczej należy wątpić w taką ewentalność.

Tym niemniej z listu wynika jedno. Zarówno dla Salomona, jak i dla Tymoteusza nie ulega wątpliwości, że dziedzictwo synodów kartagińskich, synodów odbywających się daleko od nich, 500 lat wcześniej, to ich dziedzictwo. To tak, jakby dzisiejsi mieszkańcy Polski za swoje uznawali postanowienia unii lubelskiej czy konfederacji warszawskiej. Jeden i drugi odwoływali się do tych dokumentów i pism, jeden i drugi za swego „ojca w wierze” uważali biskupa Afryki Prokonsularnej. Dla jednego i drugiego dziedzictwo chrześcijańskiej Afryki było ich dziedzictwem. Innymi słowy, obaj czuli się częścią jednego Kościoła. Ich problemy, ich dyskusje miały miejsce w innym czasie, w innych warunkach, a mimo wszystko czuli oni ciągłość. Dlatego zachowana korespondencja patriarchy Orientu jest ciekawym przyczynkiem do rozważań na temat teologii afrykańskiej i jej wpływu na cały Kościół, w tym także Kościół orientalny.

### **Cyprian at Timothy I. Appeals to the Decision of the Synod of Cyprian of Carthage in Controversy in the Oriental Church in the Eighth Century**

(summary)

The analyzed texts, taken from the Letters of Timothy I, the patriarch of Baghdad, concerning his dispute with Solomon, the Bishop of Hedegaard, for the recognition of the validity of the baptism given in the communities not connected with the Assyrian Church of the East (Severians and Melkites, that is, in older terminology, monophysicists and orthodox), do not give grounds to talk about the close contacts of Oriental Christians with Christians in Africa. Knowledge of the controversies faced by Africans and the writings written in this context in pro-consular Africa in the Middle East and the Middle East does not give grounds to formulate the categorical judgments. It is a fact that there is a reference to the judgments of the Carthage Adversaries. However, the quotations presented here may well come from the le-

gal collections where the decisions of synods were collected without going into the context of their origin, often mixing the canons. This kind of collection was widespread at that time and we know that both Timothy and Salamon had access to it. The preserved Syrian collections from that period do not mention the analyzed decisions. One thing is certain: for the two discussants, Timothy and Solomon, living in Mesopotamia in the 8th century, the legacy of the 3rd century African synods is their legacy, and the decisions made there are binding upon them. Whether they appeal to the real decisions, or whether they only think so, may remain a matter of discussion. However, the awareness of common tradition and communication is the axiom in the dispute and the axiom of the argumentation used.

**Keywords:** Timoty I; Cyprian; synod of Carthage; synod of Laodicea; baptism

## **Cyprian u Tymoteusza. Odwołania do decyzji synodalnych Cypriana z Kartaginy w polemice w Kościele Orientalnym w VIII wieku**

(streszczenie)

Analizowane teksty zaczerpnięte z *Listów* Tymoteusza I, patriarchy Bagdadu dotyczące jego sporu z Salomonem, biskupem Hedaty, o uznanie ważności chrztu udzielonego we wspólnotach niepozostających w łączności z Asyryjskim Kościołem Wschodu (sewerianie i melkici w starszej terminologii to monofizyci i ortodoksi), nie dają podstaw do mówienia o bliskich kontaktach chrześcijan orientalnych z chrześcijanami w Afryce. Znajomość kontrowersji, z którymi borykali się Afrykańczycy, jak i pism powstałych w tym kontekście w Afryce Prokonsularnej na Bliskim i Środkowym Wschodzie też nie dają podstaw do formułowania kategorycznych sądów. Jest faktem odwołanie do orzeczeń pochodzących zdaniem adwersarzy z Kartaginy. Prezentowane cytaty mogą jednak równie dobrze pochodzić z kolekcji prawnych, w których zbierano orzeczenia synodów bez wnikania w kontekst ich powstania, często mieszając kanony. Ten rodzaj zbiorów był rozpowszechniony w tym czasie i wiemy, że obaj, Tymoteusz i Salomon, mieli do nich dostęp. Zachowane kolekcje syryjskie z tego okresu nie mówią o analizowanych rozstrzygnięciach. Jedno jest pewne, dla obu dyskutantów, Tymoteusza i Salomona, mieszkających na terenie Mezopotamii w VIII wieku dziedzictwo synodów afrykańskich z III wieku jest dla nich ważne, a podjęte tam rozstrzygnięcia ich obowiązują. Czy odwołują się do rzeczywistych decyzji czy tylko tak uważają, może pozostawać kwestią dyskusji. Jednak świadomość wspólnej tradycji i łączności jest aksjomatem w toczonym sporze, jak i aksjomatem używanej argumentacji.

**Słowa kluczowe:** Tymoteusz I; Cyprian; synod w Kartaginie; synod w Laodycei; chrzest

### **Bibliografia**

#### **Źródła**

- Acta synodalia ann. 50-381*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37, Kraków 2006.  
*Acta synodalia ann. 381-431*, red. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 52, Kraków 2010.

*Constitutiones Apostolorum*, SC 320, 329, 336, ed. M. Metzger, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 42, Kraków 2007.

*Dokumenty soborów powszechnych, tekst grecki, łaciński i polski*, t. 1, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2001.

*Syrische Rechtsbücher. Zweiter Band: Richterliche Urteile des Patriarchen Chenânischô. Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos. Gesetzbuch des Patriarchen Jesubarnun*, t. 2-3, ed. Sachau, Berlin 1908.

Schulthess F., *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon nebst einigen zugehörigen Dokumenten*, Berlin 1908.

Timothei Patriarchae I, *Epistulae*, ed. O. Braun, CSCO 74, Parisiis 1914.

Timothei Patriarchae I, *Epistulae*, int. O. Braun, CSCO 75, Romae – Paris 1915.

Tymoteusz I, *Listy I-VIII*, tł. J. Żelazny, Kraków 2015.

### **Opracowania**

Berti V., *Vita e studi di Timoteo I Patriarca cristiano di Baghdad*, Studia Iranica. Cahier 41, Paris 2009.

Braun O., *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I*, „Oriens Christianus” 2 (1902) s. 283-311.

Payne R.P., *State of mixture*, Oakland 2015.

Bazyli Degórski O.S.P.P.E.<sup>1</sup>

## La Vita S. Pauli Monachi Thebaei di san Girolamo contenuta nel codice manoscritto Vaticanus Latinus 13008

Nell'articolo presentiamo il testo della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* di san Girolamo, contenuto nel codice manoscritto *Vaticanus Latinus* 13008 e custodito presso la Biblioteca Apostolica Vaticana. Esponiamo questo testo dell'opera geronimiana, perché il manoscritto che lo contiene non era noto né a John Frank Cherf, O.S.B.<sup>2</sup>, né fu usato per la nostra edizione critica della *Vita S. Pauli*<sup>3</sup>, e questo per il semplice fatto che esso entrò a far parte della raccolta dei codici manoscritti della Biblioteca Apostolica Vaticana soltanto nell'anno 1924<sup>4</sup>. Per tale ragione, il *Vaticanus Latinus* 13008 non appare nel catalogo dei codici agiografici latini, conservati pres-

---

<sup>1</sup> Prof. dr. hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E., professore di patrologia e di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino a Roma, e professore di patrologia e di antropologia patristica presso la Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" a Roma; e-mail: osppe.roma@gmail.com; ORCID 0000-0003-1997-2769.

<sup>2</sup> Cf. J.F. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition of the "Vita Sancti Pauli"*, in: *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's "Vitae Patrum"*, ed. W.A. Oldfather, Urbana 1943, p. 133-142.

<sup>3</sup> Cf. B. Degórski, *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di Girolamo*, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1987. Non abbiamo analizzato il *Vaticanus Latinus* 13008 neanche nelle altre nostre pubblicazioni concernenti i manoscritti vaticani che contengono l'opera geronimiana in questione. Cf. B. Degórski, *Przekaz łacińskich rękopisów Vita Sancti Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, Lublin 2000; B. Degórski, *I manoscritti della Vita Sancti Pauli Primi Eremitae di san Girolamo conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Lublin 2005; B. Degórski, *I manoscritti della Vita Sancti Pauli Primi Eremitae di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell'opera geronimiana o che si ispirano ad essa*, Lublin 2011.

<sup>4</sup> J. Leclercq, *S. Antoine dans la tradition monastique médiévale*, "Studia Anselmiana" 38 (1956) p. 246.

so la Biblioteca Apostolica Vaticana, pubblicato nel 1910 dal gesuita padre Albertus Poncelet<sup>5</sup>. Sembra, quindi, molto utile e opportuno fornire il testo della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*, tramandato a noi da questo antico codice.

## 1. Descrizione del codice

Il codice *Vaticanus Latinus* 13008 proviene dall’XI secolo. La sua scrittura è una bella e regolare carolingia. Le dimensioni del codice sono le seguenti: 32 x 21 cm. Il manoscritto contiene 244 fogli di cartapeccora<sup>6</sup>, scritti a due colonne.

La *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* comincia al foglio 187 v nel seguente modo: [in rosso:] *Incipit uita S[ancti].P[auli]. Heremiteę ędita a beato hieronimo p[re]s[b]y[te]ro. Inter multos sepe dubitatum est [...]*, e finisce al foglio 192 con le parole: [...] *quam regum purpuram cum regnis suis*. Quindi, senza alcuna aggiunta dello scrivano.

Il testo della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* viene diviso in dodici capitoli, nel seguente modo: capitolo I: *Inter multos [...] quam ab eo omnium incitata sunt studia*; capitolo II: *Amathas uero & macharius [...] referenda sententia quidem uidetur*; capitolo III: *Igitur quia de antonio [...] due memoriae causa, exempla subicimus*; capitolo IV: *Perseuerantem in fide martyrem [...] succedens doloris magnitudo superauit*; capitolo V: *Per idem ergo tempus [...] crudelitate quasi pietate utebatur*; capitolo VI: *Quod ubi prudentissimus adolescens intellexit [...] ut ab imperatore uideretur allatum est*; capitolo VII: *Sed ut propositum perseguar [...] gratiae d[omi]no in communae referuntur*; capitolo VIII: *Et ut post sanctum osculum [...] meror suae mortis leuaretur*; capitolo IX: *Stupefactus ergo antonius [...] ad monasterium quod postea a sarracenis occupatum est, regrediebatur*; capitolo X: *Neque uero gressus [...] ut ad instar auis peruolaret*; capitolo XI: *Nec immerito [...] semper pauli tunicam uestitus est*; capitolo XII: *Libet in fine opusculi [...] quam regum purpuram cum regnis suis*.

<sup>5</sup> Cf. A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Subsidia hagiographica 11, Bruxelles 1910.

<sup>6</sup> Di questo codice parla anche M.E. Lage Cotos, *Sobre los “abusiva” de Huesca*, “Studi medievali” 36 (1995) p. 937.



## 2. Il metodo adoperato per la presentazione del codice

Pubblicando il testo dell'opera geronimiana, contenuto nel manoscritto *Vaticanus Latinus* 13008, abbiamo adoperato i seguenti principi: per poter cogliere le diverse varianti del testo geronimiano, nella colonna sinistra abbiamo fornito il testo dell'edizione critica della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*<sup>7</sup>, in quella, invece, che si trova a destra, abbiamo collocato il testo del manoscritto preso in esame. Ogni lezione o variante che differisce nei due testi è stata contraddistinta, in ambo le colonne, dal grassetto. Inoltre, nelle note esplicative abbiamo aggiunto tutte le spiegazioni riguardanti sia le correzioni che le abrasioni, nonché delle altre notizie ritenute importanti per potersi rendere conto del testo del manoscritto analizzato.

## 3. Il testo della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* di san Girolamo

### Degórski

Inter multos saepe dubitatum est a quo potissimum monachorum eremus habitari coepta sit.

Quidam enim altius repetentes, a beato Elia et Ioanne principia sumpserunt. Quorum et Elias plus nobis uidetur fuisse, quam monachus, et Ioannes ante prophettare coepisse quam natus est.

Alii autem, in quam opinionem uulgi omne consentit, adserunt Antonium huius propositi caput, quod ex parte uerum est. Non enim tam ipse ante omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia.

**Amatas** uero et **Macarius**, discipuli Antonii, e quibus superior corpus magistri sepeliuit, etiam nunc adfirmant, Paulum quemdam Thebaeum principem rei istius

### Il codice *Vaticanus Latinus* 13008

[f. 187 v] Inter multos sepe dubitatum est, a quo potissimum monachorum heremus habitari cepta sit.

Quidam enim altius repetentes, a beato helia et iohanne principia sumpserunt, quorum et helias plus nobis uidetur fuisse quam monachus, et iohannes ante prophettare cepise<sup>8</sup> quam natus est<sup>9</sup>.

Alii autem, in quam opinionem uulgi omne consentit, asserunt antonium, huius propositi caput, quod ex parte uerum est. Non enim tam ipse ante omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia.

**Amathas** uero et **Macharius** discipuli antonii, e quibus superior corpus magistri sepeliuit, etiam nunc affirmant, paulum quemdam thebeum principem rei istius

<sup>7</sup> Cf. Degórski, *Edizione critica*, *passim*.

<sup>8</sup> Certo: cepise\*\*\*\*\*.

<sup>9</sup> Certo: ē\*. *Lectio ante correctionem*: esset, ut uidetur.

fuisse, non nominis, quam opinionem nos quoque probamus. Nonnulli **et haec** et alia, prout uoluntas tulit, iactitant: subterraneo specu crinitum calcaneo tenus hominem, et multa quae persequi otiosum est incredibilia fingentes. Quorum quia impudens mendacium fuit, **ne refellenda quidem sententia** uidetur. Igitur quia de Antonio tam Graeco quam Romano stilo diligenter memoriae traditum est, pauca de Pauli principio et fine scribere disposui; magis quia res omissa erat, quam fretus ingenio. Quomodo autem in media aetate uixerit, aut quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur. Sub Decio et Valeriano persecutoribus, quo tempore Cornelius Romae, Cyprianus Carthagine felici cruore damnati sunt, **multas** apud Aegyptum et Thebaidem **Ecclesias tempestas** saeua populata est.

Voti tunc Christianis erat, pro **eo nomine** gladio percuti. Verum hostis callidus tarda ad mortem supplicia conquirens animas cupiebat iugulare, non corpora. Et ut ipse, qui ab eo passus est, Cyprianus ait: Volentibus mori non permittebatur occidi. Cuius ut crudelitas notior fiat, duo memoriae causa exempla **subiecimus**. Perseuerantem in fide martyrem, et inter **eculeum laminasque** uictorem, iussit melle perungi, et sub ardentissimo sole, **religatis** post tergum manibus, reponi, scilicet ut muscarum aculeis cederet, qui **ignitas sartagine** ante superasset.

Alium **iuuenali** aetate florentem in **amoenissimos hortulos** praecepit adduci;

fuisse<sup>10</sup>, non nominis, quam opinionem nos quoque probamus. Non nulli **haec** et alia prout uoluntas tulit, iactitant sub terraneo specu crinitum calcaneotenus hominem, et multa quae persequi otiosum est, incredibilia fingentes. Quorum quia impudens mendacium fuit, **nec referenda sententia quidem**<sup>11</sup> uidetur. Igitur quia de antonio tam greco quam romano stilo, diligenter memoriae traditum est, pauca de pauli principio et fine scribere disposui; magis quia res omissa erat, quam fretus ingenio. Quomodo autem in media etate uixerit, aut quas satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur. Sub decio et ualeriano persecutoribus, quo tempore cornelius romae, cyprianus cartagine<sup>12</sup> felici cruore [f. 188] dampnati sunt, **multo** apud aegyptum et thebaidem, **tempestas** seua populata est.

Uoti tunc xpianis erat, pro **nomine xpi** gladio percuti. Verum hostis callidus, tarda ad mortem supplicia conquirens, animas cupiebat iugulare, non corpora. Et ut ipse qui ab eo pasus<sup>13</sup> est, Cyprianus ait:

Uolentibus mori, non permittebatur occidi. Cuius ut crudelitas notior fiat, duo memoriae causa, exempla **subiecimus**. Perseuerantem in fide martyrem, et inter **eculeos flammisque** uictorem, iussit melle perungi<sup>14</sup>, et sub ardentissimo sole, **ligatis** posttergum manibus reponi, scilicet ut muscarum aculeis cederet, qui **ignita sartagine**<sup>15</sup> ante superasset.

Alium **iuuenili** aetate florentem, in **amēnissimo hortulo**<sup>16</sup> praecepit adduci; ibique

<sup>10</sup> *Secunda manus in fuisse correxit.*

<sup>11</sup> *Secunda manus in quidem sententia correxit.*

<sup>12</sup> *Secunda manu; prima manu cartaginae, ut uidetur.*

<sup>13</sup> *Certo: \*\*passus (ante correctionem: cōpassus, ut uidetur); secunda manus in pasus correxit.*

<sup>14</sup> *Certo: p[er]ungi\*.*

<sup>15</sup> *Secunda manus in ignitas sartagine correxit.*

<sup>16</sup> *Secunda manus in amēnissimos Hortulos correxit.*

ibique inter candentia lilia **et** rubentes rosas, cum leni iuxta murmure serperet riuus, et molli sibilo arborum folia uentus stringeret, super **structum** plumis **lectulum supinari, et ne se inde posset excutere, blandis** sertorum nexibus inretitum relinqui.

Quo cum, recedentibus cunctis, meretrix speciosa uenisset, coepit delicatis **stringere** colla complexibus, et, quod dictu quoque scelus est, manibus adtractare uirilia, ut corpore in libidinem concitato, se uictrix impudica superiaceret. Quid ageret miles Christi, quo se conferret? Quem tormenta non uicerant, **superabat** uoluptas. Tandem coelitus inspiratus, praecisam mordicus linguam in osculantis **se faciem expuit**; ac sic libidinis sensum succedens doloris magnitudo **calcauit**.

Per idem ergo tempus, quo talia gerebantur, apud inferiorem **Thebaidem**, cum **sorore** iam uiro tradita, morte amborum parentum, in haereditate locupleti Paulus relictus est, annorum circiter sexdecim, litteris tam Graecis quam Aegyptiacis adprime eruditus, mansueti animi, Deum ualde amans. Et dum persecutionis detonaret procella, in uilla remotiore secretior **erat**. Verum quid pectora humana non cogis, auri sacra fames? Sororis maritus coepit prodere uelle, quem celare debuerat.

Non **illum** uxoris lacrimae, non communio sanguinis, non **expectans cuncta** ex alto

inter candentia lilia, **ac** rubentes rosas, cum leni iuxta murmure serperet riuus, et molli<sup>17</sup> sibilo arborum folia uentus stringeret, super **stratum** plumis<sup>18</sup> **lectum**<sup>19</sup> **supinari, blandis** sertorum nexibus inretitum relinqui.

Quo<sup>20</sup> cum recedentibus cunctis, meretrix speciosa uenisset<sup>21</sup>, caepit delicatis **constringere** colla complexibus. Et quod dictu quoque scelus est, manibus attrahere uirilia, ut corpore in libidinem concitato, se uictrix impudica super iaceret. Quid ageret miles xi? quo se conferret? quem tormenta non uicerant, **superaret**<sup>22</sup> uoluptas.

Tandem caelitus inspiratus, p[rae]cisa[m] mordicus linguam, in osculantis **faciem expulit**<sup>23</sup>; ac sic libidinis sensum, succedens doloris magnitudo<sup>24</sup> **superauit**.

Per idem ergo tempus quo talia gerebantur, apud inferiorem **thebaidam**, cum **sorore sua** iam uiro tradita, morte amborum parentum, in hereditate locupleti, paulus relictus est annorum circiter sedecim, litteris tam grecis, quam aegyptiacis [f. 188 v] aprime eruditus, mansueti animi, deum ualde amans, et dum persecutionis detonaret procella, in uilla remotiore secretior **fuit**. Verum, quid pectora humana non cogis auri sacra fames? Sororis maritus, caepit prodere uelle, quem celare debuerat.

Non **illum ut assolet** uxoris lacrimae, non communio sanguinis, non **spectans** ex alto

<sup>17</sup> *I secunda manu, ut videtur, super rasuram.*

<sup>18</sup> *Certo: plu\*mis (i super rasuram, s super lineam).*

<sup>19</sup> *Secunda manus, ut videtur, in margine dextero lectvlū scripsit.*

<sup>20</sup> *Quo secunda manu, ut videtur, super rasuram.*

<sup>21</sup> *Secunda manus in uenisset correxit.*

<sup>22</sup> *Re secunda manu, ut videtur, super rasuram. Lectio ante correctionem: superabat, ut videtur.*

<sup>23</sup> *Secunda manus in expuit correxit.*

<sup>24</sup> *O secunda manu super rasuram.*

Deus, a scelere **reuocauerunt**. Aderat, instabat, crudelitate quasi pietate utebatur.

Quod ubi **prudentissimus** adulescens intellexit, ad montium deserta confugiens, dum persecutionis finem praestolat, necessitatem in uoluntatem uertit, ac paulatim procedens, rursusque **tantumdem**, atque idem saepius faciens, repperit saxeam montem, ad cuius radices **haud grandis** spelunca lapide claudebatur, quo remoto, ut est cupiditas hominum audivit occulta cognoscere, animaduertit intus grande uestibulum, quod aperto desuper caelo, patulis diffusa ramis uetus palma contexerat, fontem lucidissimum ostendens, **tantummodo** foras **statim eadem**, quae genuerat, terra sorbebat.

Erant praeterea per **exesum** montem **haud** pauca habitacula, in quibus scabrae iam incudes et mallei, quibus pecunia **signatur**, uisebantur. Hunc locum Aegyptiorum **litterae ferunt** furtiuam monetae officinam fuisse, ea tempestate qua Cleopatrae iunctus Antonius est.

Igitur **adamato B** quasi a Deo sibi offerretur B habitaculo, omnem **ibidem** orationibus et solitudine duxit aetatem. Cibum et uestimentum palma praebat. Quod ne cui impossibile uideatur, Iesum testor et sanctos angelos eius in **ea** parte eremi, quae iuxta Syriam Saracenis iungitur, et uidisse me monachos, et uidere, e quibus **unus** triginta iam per annos **clausus hordeaceo pane** et **lutulenta aqua uiuit**.

deus a scelere **reuocauit**, ad erat, instabat, crudelitate quasi pietate utebatur.

Quod<sup>25</sup> ubi **prudens** adulescens intellexit, ad montium deserta confugiens, dum persecutionis finem p[rae]stolat[ur], necessitatem<sup>26</sup> in uoluntatem uertit, ac paulatim procedens, rursusque **tantumdem subsistens**, atque idem sepius faciens, repperit saxeam montem, ad cuius radices **non<sup>27</sup> grandis** spelunca lapide claudebatur. Quo remoto, ut est cupiditas hominum, audivit occulta cognoscere, animaduertit intus grande uestibulum, quod aperto desuper caelo, patulis diffusa ramis, uetus palma contexerat, fontem lucidissimum ostendens, **cuius riuum tantummodo** foras, eadem, q[uae] genuerat terra sorbebat. Erant praeterea per **excisum** montem, aut<sup>28</sup> pauca habitacula, in quibus scabrae<sup>29</sup> incudes, et mallei quibus pecunia **signatur** uisebantur. Hunc locum aegyptiorum **litterae**, furtiuam monetae officinam fuisse, ea tempestate, qua cleopate<sup>30</sup> iunctus antonius est.

Igitur **ad amatum** quasi a deo sibi offerretur habitaculum, omnem **ibi** orationibus et solitudine, duxit aetatem. Cibum et uestimentum, palma p[rae]bebat, quod ne cui impossibile uideatur, ihm testor et sanctos angelos eius, in **hac** parte heremi, quae iuxta syriam saracenis iungitur, et uidisse me monachos et uidere, e quibus **unum** xxx iam per annos **clausum, ordeacium<sup>31</sup> panem**, et **lutulentam aquam bibentem**.

<sup>25</sup> Certo: Quod \*\*\*.

<sup>26</sup> Secunda manus, ut videtur, in necessitatem correxit.

<sup>27</sup> Secunda manus in margine sinistro haud scripsit.

<sup>28</sup> Secunda manus in haud correxit.

<sup>29</sup> Post scabrae secunda manus in margine sinistro iam addidit.

<sup>30</sup> Sic! Certo: cleo secunda manu super rasuram; ultima e prima manu, ut videtur, super lineam.

<sup>31</sup> Secunda manus in ordeacium correxit (h super lineam scripta est).

**Alter** in cisterna ueteri (quam gentili sermone **Syri gubbam** uocant) quinque caricis per singulos dies **sustentatur**.

Haec incredibilia uidebuntur eis, qui non crediderint omnia possibilis esse credentibus. Sed ut ad id **redeam** unde digressus sum, cum iam centesimo tertio decimo aetatis suae anno beatus Paulus caelestem uitam ageret in terris, **et** nonagenarius in alia solitudine Antonius moraretur, ut ipse adserere solebat, haec in mentem eius cogitatio incidit, nullum ultra se monachorum in eremo consedisse.

Atque illi per noctem quiescenti reuelatum est, esse alium interius **multo** se meliorem, ad quem uisendum **properare deberet**.

Illico erumpente luce, uenerabilis senex infirmos artus baculo regente sustentans, coepit ire uelle quo nesciebat. Et iam media dies coquente desuper sole feruebat, nec tamen **a coepto** itinere deducebatur dicens: Credo in Deo meo, **quod** seruum suum, quem mihi promisit, ostendet. Nec **plura his**, conspicatur hominem equo mixtum, cui opinio poetarum **Hippocentauro** uocabulum indidit. Quo uiso, salutaris impressione signi armat frontem, **et heus** tu, inquit, quanam in parte Dei seruus hic habitat?

**At ille barbarum** nescio quid **infrendens**, et frangens potius uerba quam proloquens inter horrentia **ora**, **satis** blandum quaesiuit adloquium. Et cum dexterarum manus protensione cupitum indicat iter, **ac** sic patentes campos uolucris transmittens fuga, ex oculis mirantis euanuit. Verum hoc utrum diabolus ad terrendum eum simulauerit, an, ut solet, eremus monstruosorum ferax animalium istam quoque gignat bestiam, incertum **habemus**.

**Alterum** in cisterna ueteri, quam gentili sermone **syricumbam** uocant, quinque caricis per singulos dies **sustentatum**.

Haec incredibilia uidebuntur [f. 189] eis, qui non crediderint, omnia possibilis esse credentibus. Sed ut ad id **regrediar**, unde digressus sum, cum iam centesimo tertio decimo aetatis suae anno, beatus Paulus caelestem uitam ageret in terris, **ac** nonagenarius in alia solitudine Antonius moraretur, ut ipse asserere solebat, haec in mentem eius cogitatio incidit, nullum ultra se monachorum in heremo consedisse.

Atque illi per noctem quiescenti reuelatum est, esse alium interius **multum** se meliorem, ad quem uisendum **deberet properare**.

Illico erumpente luce, uenerabilis senex infirmos artus baculo regente sustentans, caepit ire uelle quo nesciebat. Et iam media dies, coquente desuper sole feruebat, nec tamen **a cepto**<sup>32</sup> itinere deducebatur dicens: Credo in deo meo, **quia** seruum suum quem mihi promisit, ostendet. Nec **pluras**<sup>33</sup> conspicatur hominem, equo mixtum, cui opinio poetarum **centauri**<sup>34</sup> uocabulum indidit. Quo uiso, salutaris impressione signi armat frontem, **heus** tu? inquit, quanam in parte, dei seruus hic habitat?

**Ille barbarus**, nescio quid **frendens**, et frangens potius uerba quam proloquens, inter horrentia **ora seuientis**, blandum quaesiuit adloquium. Et cum dexterarum manus protensione, cupitum indicat iter, **&** sic patentes campos, uolucris transmittens fuga, ex oculis mirantis euanuit. Verum hoc utrum diabolus ad terrendum eum simulauerit, an ut solet heremus monstruosorum ferax animalium, istam quoque gignat bestiam, incertum **habetur**.

<sup>32</sup> *Certo: a\*cepto (lectio ante correctionem: accepto).*

<sup>33</sup> *Secunda manus in plura his correxit.*

<sup>34</sup> *U secunda manu, ut uidetur, super lineam.*

Stupens itaque Antonius, et de eo quod uiderat secum uoluens, ulterius progrediebatur. Nec mora, inter **saxosam** conuallem **haud** grandem homunculum uidet, aduncis naribus, fronte cornibus asperata, cuius extrema pars corporis in caprarum pedes desinebat. Et hoc **adtonitus exspectaculo**, **scutum** fidei et **loricam** spei **bonus** proelior arripuit.

Nihilominus memoratum animal palmarum fructus ad uiaticum, quasi pacis obsides, offerebat. Quo cognito, gradum pressit Antonius, et quisnam esset interrogans, hoc ab eo responsum accepit: "Mortalis ego sum, et unus ex accolis eremi, quos **uario** delusa errore gentilitas, Faunos, Satyrosque et Incubos colit. Legatione fungor gregis mei. Precamur ut pro nobis communem Dominum **depreceris**; **salutem** mundi olim uenisse cognouimus, et in uniuersam terram exiit sonus eius".

Talia eo loquente, longaeuus uiator ubertim faciem lacrimis rigabat, quas magnitudo laetitiae **indices cordis** effuderat.

Gaudebat quippe de Christi gloria, de interitu Satanae: simulque admirans quod eius **possit** intellegere sermonem, et **baculo** humum percutiens, aiebat: "Vae tibi, Alexandria, quae pro Deo portenta ueneraris. Vae tibi, ciuitas meretrix, in qua totius orbis daemonia confluxere. Quid nunc dictura es?:"

Bestiae Christum **loquuntur**!"

Necdum uerba compleuerat, et quasi penigero uolatu petulcum animal aufugit. Hoc ne cui ad incredulitatem scrupulum moueat, sub rege Constantio, uniuerso mundo teste, defenditur. Nam **Alexan-**

Stupens itaque antonius, et de eo quod uiderat secum uoluens, ulterius progrediebatur. Nec mora inter **saxosum**<sup>35</sup> conuallem, **non** grandem homunculum uidet, aduncis naribus, fronte cornibus asperata, cuius extrema pars corporis, in caprarum pedes desinebat. Et hoc **antonius spectaculum**, **scuto** fidei, et **lorica** spei, [f. 189 v] **fortis** p[ro]e]lliato[r] arripuit, nichilominus memoratum animal palmarum fructus, ad uiaticum quasi pacis obsides offerebat, quo cognito, gradum pressit antonius, et quis nam esset interrogans, hoc ab eo responsum accepit: mortalis ego sum, et unus ex accolis heremi, quos **uarios**<sup>36</sup> delusa errore gentilitas, faunos, satyrosque et incubos colit. Legatione fungor gregis mei, precamur ut pro nobis communem dominum **preceris**; **quem pro salute** mundi olim uenisse cognouimus, et in uniuersam terram exiit sonus eius.

Talia eo loquente, longaeuus uiator ubertim faciem lacrimis Rigabat, quas magnitudo laetitiae, **indices** effuderat.

Gaudebat quippe de xpi gloria, de interitu sathanae: simulque ammirans, quod eius **posset** intellegere<sup>37</sup> sermonem, et **bacillo** humum percutiens aiebat: Vae tibi alexandria, quae pro deo portenta ueneraris. Vae tibi ciuitas meretrix, in qua totius orbis daemonia confluxere. Quid nunc dictura es?:"

bestiae xpm **loquuntur**, & tu pro deo **portenta ueneraris**?

Nec dum uerba compleuerat, et quasi penigero uolatu, petulcum animal aufugit. Hoc ne cui ad incredulitatem scrupulum moueat, sub rege constantio, uniuerso mundo teste defenditur. Nam **alexandriae**

<sup>35</sup> *Secunda manus correxit. svm secunda manu super lineam. Secunda manus saxosū etiam in margine dextero scripsit.*

<sup>36</sup> *S secunda manus, ut videtur; delevit.*

<sup>37</sup> *Secunda manus in intelligere correxit.*

**driam** istiusmodi homo **uiuus perductus** magnum populo spectaculum praebuit, et postea cadauer **exanime**, ne calore aestatis dissiparetur, sale infusum, **et Antiochiam**, ut ab imperatore uideretur, adlatum est.

Sed ut propositum persequar, Antonius coepta regione pergebat, ferarum tantum **uestigia** intuens, et eremi latam uastitatem. Quid ageret, quo uerteret gradum? Iam altera fluxerat dies, restabat unum, ut deseri se a Christo non posse confideret. Pernox secundas in oratione exigit tenebras, et dubia adhuc luce, **haud** procul intuetur lupam sitis ardoribus anhelantem, ad **radices** montis **inreperere**.

Quam secutus oculis, et iuxta speluncam, cum fera abisset, accedens, coepit introspicere, nihil curiositate proficiente, tenebris arcentibus uisum. Verum, ut scriptura ait: "Perfecta dilectio foras mittit timorem", suspenso gradu et anhelitu temperato, callidus explorator ingressus est, ac paulatim progrediens saepiusque subsistens, sonum aure captabat. Tandem per caecae noctis horrorem procul lumen intuitus, dum audius properat, **offensum** pede lapidem in strepitum concitauit. **Post cuius sonitum** beatus Paulus ostium, quod patebat, recludens, sera obfirmavit.

Tunc uero Antonius pro foribus conruens, usque ad sextam et eo amplius horam, aditum precabatur, dicens: Qui sim, unde, cur uenerim, nosti. Scio me non mereri conspectum tuum, tamen nisi uidero, non recedam. Qui bestias **suscipis**, hominem

istiusmodi homo **uiuus**, magnum populo spectaculum p[rae]buit, et postea cadauer **ex animae**, ne<sup>38</sup> calore aestatis dissiparetur, sale infusum **antiochiam** ut ab imperatore uideretur allatum est.

Sed ut propositum persequar, antonius cepta regione<sup>39</sup> pergebat, ferarum tantum **bestias** intuens, et heremi latam uastitatem.

Quid ageret, quo uerteret gradum. Iam altera fluxerat dies, restabat unum, ut deseri se a xpo non posse confideret. Pernox secundas in oratione exigit tenebras, et dubia adhuc luce, **non** procul intuetur lupam sitis ardoribus anhelantem, [f. 190] ad **radicem** montis **irripere**<sup>40</sup>.

Quam secutus oculis, et iuxta speluncam cum fera abisset, accedens, caepit introspicere, nichil curiositate proficiente, tenebris arcentibus uisum, uerum ut scriptura ait: Perfecta dilectio foras mittit timorem. Suspenso gradu, et anhelitu<sup>41</sup> temperato, callidus explorator ingressus est, ac paulatim progrediens saepiusque subsistens, sonum aure<sup>42</sup> captabat, tandem per caecae noctis horrorem, procul lumen intuitus, dum audius properat<sup>43</sup>, **offenso** pede, lapidem instrepitum<sup>44</sup> concitauit, **ac sic** beatus paulus ostium quod patebat recludens, sera obfirmavit.

Tunc uero antonius pro foribus corruens, usque ad sextam et eo amplius horam, aditum precabatur, dicens: Qui sim, unde, cur uenerim, nosti, scio me non mereri conspectum tuum, tamen nisi uidero non recedam. Qui bestias **recipis**, hominem

<sup>38</sup> Certo: ne\*.

<sup>39</sup> Prima manus correxit. Lectio ante correctionem: religione.

<sup>40</sup> Secunda manus in irrepere correxit.

<sup>41</sup> U tertia manu super rasuram.

<sup>42</sup> Certo: au\*\*re. Secunda manus in margine dextero aure scripsit.

<sup>43</sup> At secunda manu, ut uidetur, super rasuram.

<sup>44</sup> M tertia manu super rasuram, ut uidetur.



cur repellis? Quaesiui, et inueni, pulso ut **aperiatur**; quod si non impetro, hic, hic moriar ante postes tuos: certe sepelies uel **cadauer**.

Talia perstabat memorans fixusque manebat. **Atque huic** responsum paucis ita reddidit heros. Nemo sic petit ut minetur, nemo cum lacrimis calumniam facit, et miraris si non recipiam, cum moriturus adueneris?

Sic adridens patefecit ingressum. Quo aperto, dum in **mutuos** miscentur amplexus, propriis se salutauere nominibus; gratiae Domino in commune referuntur.

**Et** post sanctum osculum residens Paulus cum Antonio, ita exorsus est: En quem tanto labore quaesisti, putribus senectute membris operit inculta canities.

En uides hominem, puluerem mox futurum. Verum quia caritas omnia sustinet, narra mihi, quaeso, ut sese habeat hominum genus. An in antiquis urbibus noua tecta consurgant, quo mundus regatur imperio, an supersint aliqui qui daemonum errore rapiantur. Inter has sermocinationes suspiciunt alitem coruum in ramo arboris consedissee, qui inde leuiter subuolans, integrum panem ante mirantium ora deposuit.

Post cuius abscessum: Eia, inquit Paulus, Dominus nobis prandium misit, uere pius, uere misericors. Sexaginta iam anni sunt quod dimidii semper panis fragmen accipio; uerum ad aduentum tuum, militibus suis Christus duplicauit annonam. Igitur **in Deum** gratiarum actione celebrata, super uitrei marginem fontis uterque consedit. Hic uero quis frangeret panem **oborta**

cur repellis? quaesiui et inueni, pulso ut **aperiatur m[ih]i**; quod si non impetro, hic hic moriar ante postes tuos: certe sepelies uel **cadauer mevm**<sup>45</sup>.

Talia perstabat memorans, fixusque manebat, **ad q[uae]**<sup>46</sup> responsum paucis, ita reddidit heros. Nemo sic petit, ut minetur, nemo cum lacrimis calumniam facit, et miraris si non recipiam, cum moriturus adueneris?

Sic adridens patefecit ingressum. Quo aperto, dum in **mutuo** miscentur amplexus, propriis se salutauere nominibus; gratiae domino in communae referuntur.

**Et ut** post sanctum osculum, residens paulus cum antonio, ita exorsus est: En quem tanto labore quesisti, putribus senectute membris, op[er]it<sup>47</sup> inculta canities.

En uides<sup>48</sup> hominem, puluerem mox futurum. Verum quia caritas omnia sustinet, narra mihi, queso, ut sese habeat hominum genus. An in antiquis urbibus, noua tecta consurgant, quo mundus regatur imperio? An supersint aliqui, qui daemonum errore rapiantur? Inter has sermocinationes suspiciunt<sup>49</sup> alitem coruum, in ramo arboris consedissee, qui [f. 190 v] inde leuiter subuolans, integrum panem ante mirantium ora de posuit.

Post cuius abscessum: eia inquit paulus, Dominus nobis prandium misit, Vere pius, uere misericors. Sexaginta iam anni sunt, quod dimidii semper panis fragmen accipio; uerum ad aduentum tuum, militibus suis, xps duplicauit annonam. Igitur **domini**<sup>50</sup> gratiarum actione celebrata, super uitrei marginem fontis uterque consedit. Hic uero quis frangeret panem, **oborto**<sup>51</sup>

<sup>45</sup> *Litterae evm secunda manus correxit. Super primam m rasura videtur.*

<sup>46</sup> *D et q secunda manu super rasuram. Secunda manus que in margine dextero scripsit.*

<sup>47</sup> *P secunda manu super rasuram.*

<sup>48</sup> *Certo: uide\*s. s secunda manu super rasuram.*

<sup>49</sup> *Litterae pici secunda manu super rasuram scriptae sunt.*

<sup>50</sup> *Certo: \*\*d[omi]ni.*

contentio, pene diem duxit **in** uesperam. Paulus more cogebat hospitii, Antonius iure **refellebat** aetatis. Tandem consilium fuit, ut adprehenso e regione pane, dum ad se quisque nititur, pars sua remaneret in manibus. Dehinc paululum aquae pro no in fonte **ore** libarunt, et immolantes Deo sacrificium laudis, noctem transegere uigiliis. Cumque iam esset terris redditus dies, beatus Paulus ad Antonium sic locutus est: Olim te, frater, in istis regionibus habitare sciebam. Olim conseruum meum mihi promiserat Dominus; sed quia iam dormitionis tempus aduenit, et quod semper cupieram dissolui, et esse cum Christo, **peracto cursu** superest mihi corona iustitiae; tu missus a Domino es, qui humo corpusculum tegas, immo **terram terrae** reddas. His Antonius auditis, flens et gemens, ne se desereret, atque ut comitem talis itineris acciperet, precabatur. **At** ille: Non debes, inquit, quaerere quae tua sunt, sed quae aliena. Expedit quidem tibi, sarcina carnis abiecta, Agnum sequi. Sed et caeteris expedit fratribus, ut tuo adhuc instituantur exemplo.

Quamobrem, perge, quaeso, nisi molestum est: et pallium quod tibi Athanasius episcopus dedit, ad obuoluendum corpusculum meum, defer.

Hoc autem beatus Paulus rogauit, non quod magnopere curaret, utrum tectum putresceret cadauer, an nudum (quippe qui tanti temporis spatio, contextis palmarum foliis uestiebatur), sed ut a se recedenti moeror suae mortis leuaretur.

Stupefactus ergo Antonius, quod de **Athanasio** et pallio eius audierat, quasi **Christum in Paulo** uidentis, et in pectore

contentio, pene diem duxit **ad** uesperam, paulus more cogebat hospitii, antonius iure **referebat** aetatis. Tandem consilium fuit, ut apprehenso e regione pane, dum ad se quisque nititur, pars sua remaneret in manibus. Dehinc paululum aquae, pro no in fonte **more** libarunt, et immolantes deo sacrificium laudis, noctem transegere<sup>52</sup> uigiliis. Cumque iam esset terris redditus dies, beatus paulus ad antonium sic locutus est: Olim te frater, in istis regionibus habitare sciebam, olim conseruum meum mihi promiserat dominus. Sed quia iam dormitionis tempus aduenit, et quod semper cupieram, dissolui et esse cum xo **peracto**, super est mihi corona iustitiae. Tu missus a domino es, qui humo corpusculum tegas, immo **terrae, terram** reddas. His antonius auditis, flens et gemens, ne se desereret, atque ut comitem talis itineris acciperet, precabatur. **Et** ille: non debes inquit querere quae tua sunt, sed quae aliena; expedit quidem tibi sarcina carnis abiecta, agnum sequi, sed et caeteris expedit fratribus, ut tuo adhuc instituantur exemplo.

Quamobrem, perge, queso nisi molestum est: et pallium quod tibi athanasius episcopus dedit, ad obuoluendum corpusculum meum defer.

Hoc autem beatus paulus rogauit, non quod magnopere curaret, utrum tectum putresceret cadauer an nudum, quippe qui tanti temporis spatio, contextis palmarum foliis uestiebatur, sed ut a<sup>53</sup> se recedenti meror suae mortis leuaretur<sup>54</sup>.

Stupefactus ergo [f. 191] antonius, quod de **anathasio**<sup>55</sup> et pallio eius audierat, quasi **in paulo xpm** uidentis, et in pectore

<sup>51</sup> *Secunda manus tertiam (seu ultimam) o in a correxit.*

<sup>52</sup> *Super primam e secunda manus, super rasuram, i scripsit.*

<sup>53</sup> *A secunda manu, ut videtur, super lineam.*

<sup>54</sup> *Secunda manus in leuiaretur correxit.*

<sup>55</sup> *Secunda manus in margine superiore athanasio scripsit.*

eius Deum uenerans, ultra respondere nihil ausus est, sed cum silentio lacrimans, **exosculatis** eius oculis manibusque, ad monasterium quod postea a Saracenis occupatum est, regrediebatur. Neque uero gressus **sequebantur** animum, sed cum corpus inane ieiuniis seniles etiam anni frangerent, animo uincebat aetatem.

Tandem defatigatus et anhelus ad habitaculum suum confecto itinere peruenit. Cui cum duo discipuli, qui ei iam longaeuo ministrare coeperant, occurrissent dicentes: Vbi tamdiu moratus es, pater? respondit: Vae mihi peccatori, qui falsum **monachi nomen fero**. Vidi Eliam, uidi Ioannem in deserto, et uere in **paradiso** Paulum uidi.

Ac sic ore compresso, **et** manu uerberans pectus, e cella pallium protulit. Rogantibusque discipulis, ut plenius quidnam rei esset exponeret, ait: Tempus **loquendi** et tempus **tacendi**. Tunc egressus foras, et ne modicum **quidem cibi** sumens, per uiam qua uenerat, regrediebatur, illum sitiens, illum uidere desiderans, illum oculis ac mente complectens. Timebat enim, quod euenit, ne se absente, debitum Christo spiritum redderet. Cumque iam dies illuxisset alia, et trium horarum spatio iter remaneret, **uidet** inter angelorum cateruas, inter prophetarum et apostolorum choros, niueo Paulum candore fulgentem in sublime conscendere. Et statim in faciem procidens, sabulum capiti **superiaciebat**, plorans atque eiulans:

eius deum uenerans, ultra respondere nihil ausus est. Sed cum silentio lacrimans, **et**<sup>56</sup> **osculatis** eius oculis manibusque, ad monasterium quod postea a sarracenis occupatum est, regrediebatur. Neque uero gressus **sequebatur**<sup>57</sup> animum, sed cum corpus inane ieiuniis, seniles etiam anni frangerent, animo uincebat aetatem.

Tandem defatigatus<sup>58</sup> et anelus<sup>59</sup>, ad habitaculum suum confecto itinere peruenit. Cui cum duo discipuli, qui ei iam longaeuo ministrare ceperant, occurrissent dicentes: Vbi tamdiu moratus es pater? R[espondit]: Vae mihi peccatori, qui falsum **nomen monachi gero**. Uidi heliam, uidi ioh[anne]m in deserto, et uere in **paradisum** paulum uidi.

Ac sic ore compresso, **atque** manu uerberans pectus, e cella pallium protulit. Rogantibusque discipulis ut plenius quidnam rei esset exponeret, Ait: Tempus **tacenti**, et tempus **loquendi**. Tunc egressus foras, et ne modicum **cibi**<sup>60</sup> sumens, per uiam qua uenerat regrediebatur. Illum sitiens, illum uidere desiderans, illum oculis ac mente complectens, timebat enim quod euenit, ne se absente debitum xō spiritum redderet.

Cumque iam dies illuxisset alia, et trium horarum spatio<sup>61</sup> iter remaneret, **uidit** inter angelorum cateruas, inter prophetarum et apostolorum choros, niueo paulum candore fulgentem, in sublime conscendere. Et statim in faciem procidens, sabulum capiti **super iacebat**<sup>62</sup>, plorans atque heulans:

<sup>56</sup> *Secunda manus in margine dextero ex scripsit.*

<sup>57</sup> *Secunda manus in sequebantur correxit.*

<sup>58</sup> *Secunda manus de delevit.*

<sup>59</sup> *Secunda manus in anhelus correxit (littera h super lineam scripta est).*

<sup>60</sup> *Ante cibi secunda manus in margine dextero quidem addidit.*

<sup>61</sup> *Certo: spatio\*.*

<sup>62</sup> *Certo: super\*\*iacebat. Litterae ia secunda manu super lineam. Secunda manus iacebat in margine dextero scripsit.*

Cur me, Paule, dimittis? Cur abis insalutatus? Tam tarde notus, tam cito recedis? Referebat postea beatus Antonius tanta se uelocitate, quod reliquum erat uiae, currisse, ut ad instar auis peruolaret; nec immerito, nam introgressus speluncam, **uidet** genibus complicatis, erecta ceruice, extensisque in altum manibus, corpus exanime. Ac primo, et ipse uiuere eum credens, pariter orabat. Postquam uero nulla, ut solebat, suspiria precantis audiuit, in flebile osculum ruens, intellexit quod etiam cadauer sancti Deum, cui omnia uiuunt, **officio gestus** precaretur.

Igitur obuoluto et prolato foras corpore, psalmis quoque ex Christiana traditione cantatis, contristabatur Antonius, quod sarculum, quo terram foderet, non habebat, fluctuans uario mentis aestu et secum multa reputans: Si ad monasterium reuertar, quadridui iter est, si hic maneam, nihil ultra proficiam. Moriar ergo, ut dignum est, et iuxta bellatorem tuum, Christe, ruens, extremum halitum fundam.

Talia **eo animo** uolente, ecce duo leones ex interioris eremi parte currentes, uolantibus per colla iubis, **ferebantur**; quibus aspectis **primo** exhorruit, rursusque ad Deum mentem referens, quasi columbas uideret, mansit intrepidus. Et illi quidem directo cursu **ad** cadauer beati senis substiterunt, adulantibusque caudis circa eius pedes accubere, fremitu ingenti rugientes, prorsus ut intellegeres eos plangere, quo modo poterant. Deinde **haud procul** coe-

Cur me paule dimittis? cur abis<sup>63</sup> insalutatus? Tam tarde notus, tam cito recedis? Referebat postea beatus antonius, tanta se uelocitate quod reliquum erat uiae currisse, ut ad instar auis peruolaret. Nec immerito. Nam introgressus speluncam, **uidit** genibus complicatis, erecta ceruice, extensisque [f. 191 v] in altum manibus, corpus exanimae. Ac primo et ipse uiuere eum credens, pariter orabat. Postquam uero nulla<sup>64</sup> ut solebat suspiria<sup>65</sup> precantis audiuit, in flebile osculum ruens, intellexit quod etiam cadauer sancti, deum cui omnia uiuunt, **officii gestu** precaretur.

Igitur obuoluto, et prolato foras corpore, psalmis quoque ex christiana traditione cantatis, contristabatur antonius, quod sarculum, quo terram foderet non habebat. Fluctuans uario mentis aestu, et secum multa reputans: si ad monasterium reuertar, quadridui iter est, si hic maneam, nichil ultra proficiam. Moriar ergo ut dignum est, et iuxta bellatorem tuum xpe ruens, extremum alitum fundam.

Talia **animio** uolente, ecce duo leones, ex interioris heremi parte currentes, uolantibus per colla iubis **ferebatur**<sup>66</sup>. Quibus aspectis, **primum** exhorruit<sup>67</sup>, rursusque ad deum mentem referens, quasi columbas uideret mansit intrepidus. Et illi quidem directo cursu, **iuxta** cadauer beati senis substiterunt, adulantibusque caudis, circa eius pedes accubere, fremitu ingenti rugientes. Prorsus ut intellegeres<sup>68</sup> eos plangere quo modo poterant. Deinde **non longe**<sup>69</sup>

<sup>63</sup> *Certo: ab\*is.*

<sup>64</sup> *Super a rasura videtur.*

<sup>65</sup> *Certo: su\*spiria.*

<sup>66</sup> *Secunda manus in ferebantur correxit.*

<sup>67</sup> *Secunda manus in margine sinistro hor scripsit.*

<sup>68</sup> *Secunda manus in intelligeres correxit.*

<sup>69</sup> *Secunda manus in margine sinistro haud procul scripsit.*

perunt humum pedibus **scalpere**, harenamque certatim egerentes, unius hominis capacem locum effodere. Et statim quasi mercedem pro opere postulaturi, cum motu aurium, ceruice deiecta, ad Antonium perrexerunt, manus eius pedesque lingentes, ut ille animaduerneret benedictionem eos a se deprecari. Nec mora, et in laudationem Christi effusus, quod muta quoque animalia sentirent, ait: Domine, sine cuius nutu nec folium arboris defluit, nec **unus** passerum ad terram cadit, da illis sicut tu scis. Et manu annuens, ut abirent, imperauit. Cumque illi recessissent, sancti corporis **onere** seniles curuauit humeros, et deposito eo **effossam**, desuper humum congregans, tumulum ex more composuit.

Postquam autem dies illuxerat alia, ne quid pius heres ex **intestati** bonis non possideret, tunicam sibi eius uindicauit, quam in sportarum modum de palmae foliis sibi ipse texuerat, ac sic ad monasterium reuersus, discipulis ex ordine cuncta replicauit;

**diebusque** solemnibus Paschae uel Pentecostes semper Pauli **tunica uestitus est**.

Libet in fine opusculi interrogare eos qui patrimonia sua ignorant, qui domos marmoribus uestiunt, qui uno **lino** uillarum insuunt **pretia**: huic seni nudo quid unquam defuerit? Vos gemma bibitis, ille concauis manibus naturae satisfecit. Vos in tunicis **aurum** textitis, ille ne uilissimi quidem mancipii uestri **indumentum** habuit.

caeperunt humum pedibus **cauare**, harenamque certatim egerentes, unius hominis capacem, locum effodere. Et statim quasi mercedem pro opere postulaturi, cum motu aurium, ceruice deiecta, ad antonium perrexerunt, manus eius pedesque lingentes, ut ille animaduerneret, benedictionem eos a se deprecari. Nec mora, et in laudationem xi effusus, quod muta quoque animalia sentirent, Ait: Domine sine cuius nutu, nec folium arboris defluit, nec **unum** passerum ad terram cadit, Da illis sicut tu scis.

Et manu annuens, ut abirent imperauit. Cumque illi recessissent, sancti corporis **Honeri**<sup>70</sup>, seniles curuauit humeros, et deposito eo **in fossam**, desuper humum congregans, [f. 192] tumulum ex more composuit. Postquam autem dies illuxerat alia, ne quid pius heres ex **intestatis** bonis non possideret, tunicam sibi eius uindicauit<sup>71</sup>, quam in sportarum modum de palmae foliis sibi ipse texuerat, ac sic ad monasterium reuersus, discipulis ex ordine cuncta replicauit.

**Diebus quoque** solemnibus paschae uel pentecostes, semper pauli **tunicam uestitus est. Finit uita beatissimi pauli her[e]m[ita]e**.

Libet<sup>72</sup> in fine opusculi interrogare eos, qui patrimonia sua ignorant, qui domos marmoribus uestiunt, qui uno **filo** uillarum insuunt **p[re]di**~<sup>73</sup>: huic seni nudo quid unquam defuerit? Vos gemma bibitis, ille concauis manibus naturae satis fecit. Vos in tunicis **auro**<sup>74</sup> textitis ille ne<sup>75</sup> uilissimi quidem mancipii uestri **indumenta** habuit<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> *Secunda manus, ut uidetur, H delevit.*

<sup>71</sup> *Secunda manus in uendicauit correxit.*

<sup>72</sup> *B prima manu, ut uidetur, super rasuram.*

<sup>73</sup> *– super a secunda manus, ut uidetur, delevit.*

<sup>74</sup> *Secunda manus in aurum correxit.*

<sup>75</sup> *Secunda manus in nec correxit.*

<sup>76</sup> *Certo: ab\*it. Secunda manus h ante a addidit et v post b super rasuram et lineam scripsit.*

Sed e contrario, illi pauperculo paradysus patet, uos auratos gehenna suscipiet. Ille Christi uestem, **nudus licet**, seruauit; uos uestiti sericis, indumentum Christi perdidistis.

Paulus uilissimo puluere **opertus** iacet **resurrecturus in gloriam**; uos operosa saxis sepulchra premunt cum uestris opibus arsueros. Parcite, quaeso uos, parcite saltem diuitiis quas amatis. Cur et mortuos uestros auratis obuoluitis uestibus? Cur ambitio inter luctus lacrimasque non cessat? An cadauera diuitum nisi in serico putrescere nesciunt? Obsecro, quicumque haec **legis**, ut Hieronymi peccatoris memineris: cui si Dominus optionem daret, multo magis eligeret tunicam Pauli cum meritis eius, quam regum **purpuras** cum regnis suis.

Sed e contrario, illi pauperculo paradysus patet, uos auratos gehenna suscipiet. Ille xi uestem **licet nudus** seruauit; uos uestiti sericis, indumentum xi perdidistis.

Paulus uilissimo puluere **coopertus** iacet, **resurrecturus iacet in gloria**; uos operosa saxis sepulchra premunt, cum uestris opibus arsueros. Parcite queso uos, parcite saltem diuitiis quas amatis. Cur et mortuos uestros auratis obuoluitis uestibus? Cur ambitio inter luctus lacrimasque non cessat?<sup>77</sup> an cadauera diuitum, nisi in serico, putrescere nesciunt? Obsecro quicumque haec **leges**, ut hieronimi peccatoris memineris: cui si dominus optionem daret, multo magis eligeret tunicam pauli cum meritis eius, quam regum **purpuram** cum regnis suis.

\*\*\*

Nutriamo una viva speranza che il presente studio contribuisca a sempre migliori scelte per stabilire sia il testo originale della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* di san Girolamo, sia per far conoscere meglio lo stesso san Paolo di Tebe, e che funga esso stesso, in futuro, come efficace strumento per la classificazione degli eventuali nuovi manoscritti che contengano la *Vita* del Primo Eremita di Tebe, e che forse saranno un giorno ritrovati dai codicologi, paleografi o studiosi delle antichità cristiane.

### **The *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* of St. Jerome in the Manuscript Code *Vaticanus Latinus* 13008**

(summary)

The essay analyzes the text of the *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* of St. Jerome contained in the Manuscript Code *Vaticanus Latinus* 13008, kept in the Apostolic Vatican Library. In particular, are indicated and highlighted all variations of the Manuscript differing from the text of the critical edition of this work by St. Jerome (see B. Degórski, *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di Girolamo*, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1987).

**Keywords:** Saint Jerome; *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*; Codicology; Palaeography

<sup>77</sup> T *prima manu, ut videtur, super rasuram.*

## ***Vita S. Pauli Monachi Thebaei* św. Hieronima znajdująca się w rękopiśmiennym kodeksie *Vaticanus Latinus 13008***

(streszczenie)

Artykuł przedstawia tekst *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* św. Hieronima, który to tekst znajduje się w rękopiśmiennym kodeksie *Vaticanus Latinus 13008* przechowywanym w Bibliotece Watykańskiej. W artykule wskazano i zaznaczono wszystkie warianty rękopisu, które różnią się od tekstu wydania krytycznego tego Hieronimowego dzieła (por. B. Degórski, *Edizione critica della „Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1987).

**Słowa kluczowe:** Św. Hieronim; *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*; kodykologia; paleografia

### **Bibliografia**

#### **Fonti**

Il codice manoscritto *Vaticanus Latinus 13008*, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana.

Hieronimus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, ed. B. Degórski, in: *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* (=Girolamo. *Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronimi opera 15), *Opere di Girolamo 15*, Roma 2014, p. 72-115.

#### **Studi**

Cherf J.F., *The Latin Manuscript Tradition of the “Vita Sancti Pauli”*, in: *Studies in the Text Tradition of St. Jerome’s “Vitae Patrum”*, ed. W.A. Oldfather, Urbana 1943, p. 133-142.

Degórski B., *Edizione critica della “Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di Girolamo*, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1987.

Degórski B., *Przekaz łacińskich rękopisów Vita Sancti Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, Lublin 2000.

Degórski B., *I manoscritti della Vita Sancti Pauli Primi Eremitae di san Girolamo conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Lublin 2005.



- 
- Degórski B., *I manoscritti della Vita Sancti Pauli Primi Eremitae di San Girolamo, conservati nelle biblioteche di Roma, che contengono testo incompleto dell'opera geronimiana o che si ispirano ad essa*, Lublin 2011.
- Lage Cotos M.E., *Sobre los "abusiva" de Huesca*, "Studi medievali" 36 (1995) p. 929-944.
- Leclercq J., *S. Antoine dans la tradition monastique médiévale*, "Studia Anselmiana" 38 (1956) p. 229-247.
- Poncelet A., *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Subsidia hagiographica 11, Bruxelles 1910.



Marcela Andoková, Robert Horka<sup>1</sup>

## **The Chronology of Augustine’s *Tractatus in Iohannis evangelium* 1–16 and *Enarrationes in psalmos* 119–133 Revisited<sup>2</sup>**

In the year 2002 Milewski published an article devoted to the current state of research regarding Augustine’s *Commentary on the Gospel of John* with the subtitle *Status Quaestionis and the State of Neglect*<sup>3</sup>. In his article, among other themes, he reports on the state of research in the chronology of this Augustine’s work, and after a brief summary of the latest solutions proposed by prominent Augustinian scholars, he concludes: “Consequently, the history of the tractates’ composition calls for a careful appreciation of their development and appearance over the course of Augustine’s busy and variegated episcopate and in relation to his other projects”<sup>4</sup>. In his conclusion, he further states that the current solution of the chronology appears to be an “end point”, but at the same time he adds:

More importantly this ‘end point’ is not a dead end. The prevailing theories on dates, that is to say, La Bonnardière’s and Berrouard’s, allow us to see more sharply the tractates within the context of Augustine’s life. The Commentary on John can no longer be seen in isolation from other major

---

<sup>1</sup> Dr Marcela Andoková, Department of Classical Languages, Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava, Slovakia; e-mail: marcela.andokova@uniba.sk; ORCID: 0000-0001-8551-792X. Dr Robert Horka, Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius, Comenius University in Bratislava, Slovakia; e-mail: robert.horka@uniba.sk; ORCID: 0000-0001-5663-4529.

<sup>2</sup> The present paper has been prepared within the project KEGA (Slovak National Grant Agency) No. 008UK-4/2018.

<sup>3</sup> D. Milewski, *Augustine’s 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect*, AugSt 33/1 (2002) p. 61-77.

<sup>4</sup> Milewski, *Augustine’s 124 Tractates on the Gospel of John*, p. 68.

works of their author in the time of his episcopate and, indeed, should be viewed as one of the great achievements of that lengthy pastoral career. In fact, they are thoroughly grounded within Augustine's mature and intricate theological development. Therefore, the question of mutual interconnectedness of the tractates and other contemporaneous works calls for much needed study<sup>5</sup>.

This study thus serves as the point of departure for our present article: we would like to contribute to the recently proposed solution to certain questions related to the chronology of the two works by Augustine, especially in those areas where the present solutions appear to be rather vague and not fully consequent. Hence, our analysis concerns mostly the division of *Tractates* 1-12 and 13-16 made by Le Landais<sup>6</sup> that was eventually accepted by all later scholars<sup>7</sup>. Moreover, it focuses on some key points of the chronology: the dating of *Tractate 7* at a pagan festival, the so-called *dies sanguinis*, proposed by La Bonnardière<sup>8</sup>, then the synchronization of *Tractates* 1-16 with the parallel series of *Enarrationes in Psalmos* 119-133, and, finally, the re-evaluation of the year of the delivery of both series of homilies, dated between the years 406/407 or 407/408.

In the introduction to the latest French edition of these homilies, Dideberg<sup>9</sup> also accepts the year 407 as the year when homilies on the *Tractatus in primam epistulam Iohannis* were delivered. Finally, in his recent work on the interpretation of Augustine's *Enarrationes in Psalmos* 119-133, McLarney summarizes the views of the recent scholarship on the dating of these homilies, however, he does not shed much light on its re-evaluation claiming that the uncertainty in dating these homilies lies predominantly in the fact that "Augustine does not make explicit mention of the expositions in his works or letters"<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Milewski, *Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John*, p. 76.

<sup>6</sup> M. Le Landais, *Deux années de prédication de saint Augustin*, Paris 1953, p. 34-35.

<sup>7</sup> A.-M. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustiniennne*, Paris 1965, p. 46; M.-F. Berrouard, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, BAUG 71, Paris 1969, p. 35; A. Fitzgerald, *Introduction*, in: Augustinus, *Homilies on the Gospel of John 1-40*, New York 2009, p. 28.

<sup>8</sup> La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustiniennne*, p. 46-50.

<sup>9</sup> D. Dideberg, *Homélie sur la Première épître de Saint Jean*, introduction, p. 7-8.

<sup>10</sup> G. McLarney, *St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent*, Washington 2014, p. 87-88.

## 1. The division between the *tractates* 12 and 13

La Bonnardière's arguments are largely based on the "*similar topic means similar time*" theory, which was already used by Le Landais. In his more recent work, however, Drobner<sup>11</sup> contested, or at least partly questioned, this method as being misleading. Although we consider his argumentation right and relevant, nevertheless, in a certain sense La Bonnardière's principle can be applied here. In fact, on solemnities, particular liturgical readings were prescribed: for instance, Psalm 22 (21) used to be read on Good Friday<sup>12</sup>, or the Gospel reading about the Magi from the East (cf. Mat 2: 1-12) on the feast of Epiphany. Moreover, particular liturgical activities, e.g. *inscriptio nominis*, *traditio symboli*, *reditio symboli* and the like, were bound to specific periods of the liturgical year (e.g. on Saturday, a week or two before Easter<sup>13</sup>, etc.). On the other hand, based on some of Augustine's statements in his sermons, it appears that during regular liturgical celebrations he not only used the same Gospel readings repeatedly but also he addressed the same topics – to such an extent that they could be considered his "regular sermons". For instance, *Sermo* 229M can be used as evidence of such practice:

Your graces are aware that these readings from the holy gospel are solemnly recited at this time every year, as witnesses to the resurrection of the Lord. So just as the reading refreshes the memory, in the same way the explanation of the reading can refresh the memory. So what I am going to say, with the Lord's help, is what you are used to hearing every year. But if you have to brush up on the reading in your memory, though it can be read any other time in the gospel, how much more should you do it with the sermon, which you only hear once a year?<sup>14</sup>

<sup>11</sup> H.R. Drobner, *The Chronology of St. Augustine's «Sermones ad populum III»: On Christmas Day*, AugSt 35/1 (2004) p. 48-49.

<sup>12</sup> Cf. H.R. Drobner, *Psalm 21 in Augustine's Sermones ad populum: Catecheses on Christus Totus and rules of interpretation*, AugSt 37/2 (2006) p. 155.

<sup>13</sup> Augustinus, *Sermo* 58, 1, PL 38, 393: "Tenete ergo et hanc orationem, quam reddituri estis ad octo dies. Quicumque autem vestrum non bene symbolum reddiderunt, habent spatium, teneant: quia die sabbati audientibus omnibus qui aderunt reddituri estis, die sabbati novissimo, quo die baptizandi estis. Ad octo autem dies ab hodierno die reddituri estis hanc orationem, quam hodie accepistis".

<sup>14</sup> Augustinus, *Sermo* 229 M, 1 (= Guelf. 15; MA 1, 448): "Novit caritas vestra lectiones istas sancti evangelii, testes resurrectionis Domini anniversaria sollemnitate celebrari. Sicut ergo memoriam renovat lectio, sic memoriam renovat lectionis expositio; hoc ergo dicturi sumus, adiuvente Domino, quod omni anno soletis audire. Sed si lectio

Mentions of *anniversarius sermo* can be observed in Augustine's homiletic oeuvre also on other feast days. For instance, two sermons delivered on the feast of Epiphany begin with the following words:

What cause for celebration does today's feast offer us, known as it is throughout the world, or what does its yearly recurrence commemorate? The season warns us that we must speak about this in the yearly sermon<sup>15</sup>.

The Magi came from the East to worship the child born of the virgin. That's the day we are celebrating today, paying it the formal honor and the sermon that is its due<sup>16</sup>.

On several occasions, in the beginning of the Lenten season, Augustine promises a "regular sermon" to his community: "Just as we are celebrating the great anniversary of this day, so be eager to hear the sermon that is owing on this day"<sup>17</sup>. Or in *Sermo* 210 he states: "But people are regularly puzzled about why this season should be celebrated as the solemnity of the Lord's passion is approaching, and why for this mystic number of forty days. So it is right that I should undertake to offer your graces what the Lord has been good enough to enable me to say on these points"<sup>18</sup>.

Drobner also attests this hypothesis for the celebration of Christmas in Hippo Regius: "On Easter catechumens and neophytes are instructed in the baptismal Creed, on Christmas all of the Christian community is taught by the theology of the Nicene Creed"<sup>19</sup>. Further, he says that Augustine's Christmas sermons consisted of a more or less stable structure: besides the Nicene-Constantinople symbol Augustine always used the topics of trans-

---

renovanda est in memoriam, quae legi potest et alio tempore in evangelio; quanto magis sermo, qui non auditur nisi semel in anno?", transl. WSA III/6, ed. J.E. Rotelle, New York 1993, p. 315.

<sup>15</sup> Augustinus, *Sermo* 202, 1, PL 38, 1033: "Hodierni diei per universum mundum nota solemnitas quid nobis afferat festivitatis, quidve anniversaria repetitione commemoret, anniversario quoque sermone tempus admonet ut loquamur", transl. WSA III/6, p. 91.

<sup>16</sup> Augustinus, *Sermo* 200, 1, PL 38, 1028: "Ad partum Virginis adorandum Magi ab Oriente venerunt. Hunc diem hodie celebramus, huic debitam solemnitatem sermonemque persolvimus", transl. WSA III/6, p. 83.

<sup>17</sup> Augustinus, *Sermo* 194, 1, PL 38, 1015: "Sicut anniversarium celebramus hunc diem, sic huic diei debitum exspectate sermonem", transl. WSA III/6, p. 53.

<sup>18</sup> Augustinus, *Sermo* 210, 1, PL 38, 1047: "Cur autem hoc propinquante solemnitate Dominicae passionis, et cur quadragesimi numeri mysterio celebretur, quoniam solet movere nonnullos, merito de hac re quod dicendum Dominus donare dignatus est, ad vestram charitatem proferre suscipimus", transl. WSA III/6, p. 118.

<sup>19</sup> H.R. Drobner, *Christmas in Hippo: Mystical Celebration and Catechesis*, AugSt 35/1 (2004) p. 72.

ition from darkness to light, from carnal to spiritual, from visible to invisible<sup>20</sup>.

From this we might conclude that, in particular liturgical contexts, the bishop of Hippo regularly treated the same topics in his sermons. Based on the above-mentioned findings, we might formulate a new principle regarding the solution of the chronology of Augustine's sermons: *similar topic means similar liturgical time*. In addition, this principle might also be applied to calls to catechumens to receive baptism. According to Augustine's own words, it appears that a specific liturgical time was designated even for these calls: "For it is the time for me to plead with those of you who are still catechumens", and "Now are the labor pains being felt of what is then to be born"<sup>21</sup>. In a similar context, Augustine also uses the term *tempus* in his sermons delivered in the beginning of Lent: "The season of Lent has come round again, the time when I owe you my annual exhortation"<sup>22</sup>. "The solemn time has come round again, at which I have to remind and exhort your graces in the Lord"<sup>23</sup>. It appears then that the term *tempus* was regularly used by Augustine in the liturgical context to denote a specifically limited time or period, e.g. that of Quadragesima. We might presume that such a specific *tempus* existed also for the calls to catechumens.

The calls to catechumens can be found in three of Augustine's tractates: *Tract. in Ioh. Ev.* 10, 11 and 12<sup>24</sup>. La Bonnardière included these tractates precisely because they contain encouragements to catechumens for the Lenten season<sup>25</sup>. However, we assume that they were delivered in a rather different liturgical time. A new light has been shed on this debate by Augustine's sermons recently discovered by Dolbeau (in particular *Dolbeau* 23 and 26). Therefore, it is now possible to review the question of encouragements addressed to catechumens in a more complex way than La Bonnardière could do in her own time.

<sup>20</sup> Cf. Drobner, *Christmas in Hippo*, p. 61.

<sup>21</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 11, 1, CCL 36, p. 109: "Tempus est enim ut vos exhortemur, qui adhuc estis catechumeni"; 10, 10, CCL 36, p. 107: "Iam nunc tempus est, iam nunc parturiatur quod tunc nascatur", transl. WSA I/12, ed. A.D. Fitzgerald, New York 2009, p. 210, 207.

<sup>22</sup> Augustinus, *Sermo* 206, 1, PL 38, 1041: "Anniversario reditu Quadragesimae tempus advenit, quo vobis exhortatio nostra debetur", transl. WSA III/6, p. 106.

<sup>23</sup> Augustinus, *Sermo* 208, 1, PL 38, 1044: "Solemne tempus advenit, quo vestram commoneamus et exhortemur in Domino charitatem", transl. WSA III/6, p. 112.

<sup>24</sup> Cf. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 10, 11; 11, 1; 12, 3, CCL 36, p. 107, 109, 121.

<sup>25</sup> La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustiniennne*, p. 50-53.



In order to specify the accurate time of these encouragements, it is important to determine the goal Augustine had in mind while pronouncing them. Based on *Sermo* 132, 1 it could be the case of the so-called *inscriptio nominis*, i.e. the moment when the catechumen put down his/her name on a list of those intending to receive baptism during the forthcoming Easter celebrations:

You, though, are called a catechumen, you're called a hearer, and yet you're deaf; because while indeed the ears on your head are open, and you can hear what was said, you still have the ears of your heart shut tight, and so you don't understand what was said. I'm just stating the case, not giving any explanations. Look, it's Easter time, put your name down for baptism<sup>26</sup>.

This moment was really an important milestone in preparation for baptism. However short is Augustine's depiction of his own baptism in *Confessiones*, it does include the putting down of the name<sup>27</sup>. He confirms also in his treatise *De fide et operibus* that this act marks the beginning of an entirely new stage in the life of a catechumen:

We must see now what follows if in accordance with sound doctrine we observe this moderation. In other words, should people be accepted for baptism without any concern to see that something holy is not given to dogs, to the extent of not even thinking that notorious adulterers, who announce their intention of continuing in that sin, should be barred from such a holy sacrament? There is no question that they would not be accepted if they announced that, during the actual days when those who are about to receive that grace have submitted their names and are being purified by continence, fasting and exorcisms, they were going to sleep with their true and legitimate wives and that they would not observe abstinence in this matter for those few sacred days, even though this would not be wrong at other times. So, if a married person who refuses to conform is not admitted to those sacred rites, how is it that an adulterer who refuses to reform is admitted to them?<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Augustinus, *Sermo* 132, 1, PL 38, 735: "Tu autem 'Catechumenus' diceris, diceris 'Audiens', et surdus es. Aures enim corporis patentes habes, quia verba quae dicta sunt audis: sed aures cordis adhuc clausas habes, quia quod dictum est non intelligis. Disputo, non dissero. Ecce Pascha est, da nomen ad Baptismum", transl. WSA III/4, ed. J.E. Rotelle, New York 1992, p. 325.

<sup>27</sup> Cf. Augustinus, *Confessiones* IX 6, 14, CCL 27, p. 140.

<sup>28</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 6, 8, CSEL 41, p. 43: "Hac ergo secundum sanam doctrinam moderatione servata videamus, unde agitur, id est, utrum ad percipiendum baptismum sic admittendi sunt homines, ut nulla ibi vigilet diligentia, ne sanctum canibus de-

Based on this we may presume that *inscriptio nominis* took place right before the beginning or at the start of Quadragesima. From the beginning of Quadragesima the bishop would refer to those who entered their names on the list of candidates for baptism as *competentes / baptizandi*<sup>29</sup> and their most important task was to purify themselves during the Quadragesima by fasting, abstinence and exorcisms. *Inscriptio nominis* and the distinction of the *competentes* among the whole group of catechumens were therefore identical in terms of both liturgy and time period. The encouragements for catechumens would have purpose only during the time before the beginning of Quadragesima when *inscriptio nominis* was still possible. On closer inspection of this time period, the already mentioned sermons discovered by Dolbeau will help us, since there is no doubt about the time of their delivery in their case. The *Sermo Dolbeau 23* was delivered on the 6<sup>th</sup> of January, on the feast of Epiphany. In it, Augustine uses *disciplina arcani* while encouraging the catechumens:

And what I am saying will not, I realize, be understood by everybody; but those who do understand should rejoice and live in a manner worthy of such a great sacrament, while as for those who don't yet understand, it's in their power to change their way of life, to receive the sacrament of change, and to know what is offered by the faithful, what is received by them<sup>30</sup>.

A similar *Sermo Dolbeau 26* was delivered on the 1<sup>st</sup> of January. Also in this *Sermo*, Augustine makes skillful use of the fact that the catechumens do not know the progress of the Eucharistic celebration and encourages

---

tur, usque adeo ut nec apertissimi adulterii perpetratores et eius perseverantiae professores a Sacramento tantae sanctitatis videantur arcendi: quo sine dubio non admitterentur, si per ipsos dies quibus eandem gratiam percepturi, *suis nominibus datis*, abstinentia, ieiuniis, exorcismisque purgantur, cum suis legitimis et veris uxoribus se concubituros profiterentur, atque huius rei, quamvis alio tempore licitae, paucis ipsis solemnibus diebus nullam continentiam servaturos. Quo modo igitur ad illa sancta recusans correctionem adulter admittitur, quo recusans observationem non admittitur coniugatus?”, transl. WSA I/8, ed. B. Ramsey, New York 2005, p. 231.

<sup>29</sup> Augustinus, *Sermo* 216, 1, PL 38, 1077: “Hoc nempe vos concupiscere, ad hoc ambire omnibus mentis vestrae conatibus, ipsum vestrum nomen, quod competentes vocamini, ostendit“. This sermon was delivered at the beginning of Quadragesima.

<sup>30</sup> Augustinus, *Sermo* 374, 19 (= *Dolbeau 23*, in *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, ed. F. Dolbeau, Paris 1996, p. 610): “Et quod loquor, scio non ab omnibus intellegi, sed qui intellegunt gaudeant digneque tanto sacramento vivant. Qui autem nondum intellegunt, in potestate eorum est mutare vitam, percipere mutationis sacramentum et nosse quid a fidelibus offeratur, quid accipiatur”, transl. WSA III/11, ed. J.E. Rotelle, New York 1997, p. 403-404.

them to the acceptance of baptism: “Yes, the faithful know, and the catechumens should be in a hurry to know. Who’s stopping them, after all? The door is only closed to those who keep on putting off the day; but it isn’t open to any who are keen to enter?”<sup>31</sup>.

Already at the beginning of January, Augustine encouraged the catechumens to come to a resolution to become full-fledged Christians and such appeals could continue until the beginning of Lent, which constituted a boundary *post quem non*<sup>32</sup> for the encouraging of Christians, since the next *inscriptio nominis* would be possible only a year later. Therefore it seems to us that the time between the New Year and the beginning of the Lenten season is the original *liturgical time* for Augustine’s encouragements of catechumens to receive baptism. The following sermons should then be ranked into the following time period:

- from the series *Enarrationes in Psalmos*: 41<sup>33</sup>, 80<sup>34</sup> and 109<sup>35</sup>;

<sup>31</sup> Augustinus, *Sermo* 198, 12 (= *Dolbeau* 26, in *Vingt-six sermons au peuple d’Afrique*, p. 376): “Norunt fideles in quo ordine commemorentur martyres in sacramentis, cum vota nostra precesque diriguntur ad Deum; norunt fideles, et catechumeni festinant ut noverint. Quis enim eos repellit? Cui non patet volenti quod clausum est differenti?”, transl. WSA III/11, p. 190.

<sup>32</sup> An exception is the call to catechumens in Augustinus, *Sermo* 260C, 1 (= *Mai* 94; MA 1, 333) which was delivered during the *Octava Paschae*. Here Augustine also appeals to catechumens to receive baptism. This call, however, does not comprise a standard part of Augustine’s sermons *in octava Paschae*, as it can be found only in one out of nine preserved sermons and that is why we may consider it as an exceptional rather than regular part of his Easter homilies. The second exception is *Sermo Dolbeau* 7, where Augustine talks about the death of a non-baptized catechumen, and on this occasion he encourages other catechumens to receive baptism. However, this call was provoked by the main topic of the homily itself.

<sup>33</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 41, 1, CCL 38, p. 460: “Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, sic desiderat anima mea ad te, Deus. Et quidem non male intellegitur vox esse eorum qui, cum sint catechumeni, ad gratiam sancti lavacri festinant”.

<sup>34</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 80, 8, CCL 39, p. 1124: “Quid ergo times, qui nondum venisti, venire ad baptismum Christi, transire per mare Rubrum? Quid est rubrum? Sanguine Domini consecratum. Quid times venire? Conscientia forte aliquorum immanium delictorum stimulat, et excruciat in te animum, et dicit tibi tam magnum esse illud quod commisisti, ut desperes tibi dimitti: time ne remaneat aliquid peccatorum, si vixit aliquis Aegyptiorum. [...] Audies linguam, quam non noveras, quam modo audiunt et recognoscunt testantes et scientes, qui norunt”.

<sup>35</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 109, 17, CCL 40, p. 1618: “Vident perisse iam sacerdotium secundum ordinem Aaron, et non agnoscunt sacerdotium secundum ordinem Melchisedec. Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedec. Fidelibus liquor. Si quid non intellegunt catechumeni, auferant pigritiam, festinent ad notitiam.

- from the series *Sermones*: the already mentioned *Sermo* 132, 374 and 198 (= *Dolbeau* 23 and 26) as well as *Sermo* 335H (= *Lambot* 26)<sup>36</sup> and *Sermo* 392<sup>37</sup>;
- from the series *In Iohannis Evangelium tractatus*: 10<sup>38</sup>, 11<sup>39</sup> and 12<sup>40</sup>.

All these sermons contain a call to catechumens to be baptized without delay. So also the *Tractates* 10, 11 and 12 from the series of the *Homilies on the Gospel of John* should be placed before the beginning of the Lenten season and not during Lent, as La Bonnardière has previously suggested<sup>41</sup>.

Also, the exposition of Psalm 13 contains an allusion to Psalm 21 which, as we have already said, was quoted on Good Friday: “The psalm is read every year in the last week before Easter [...] with all the people attentive”<sup>42</sup>. La Bonnardière placed this exposition at the end of the Easter season as it contains also the exposition of several verses from Psalm 46, which was used during the solemnity of Ascension<sup>43</sup>. However, in his article Drobner confirmed the fact that Psalm 21 was not read only as part of the Good Friday liturgy<sup>44</sup> and similarly, Psalm 46 was not reserved solely for the celebration of Ascension. Thus La Bonnardière’s arguments appear to be irrelevant. Moreover, if Augustine interrupted the series of the *Homilies*

---

Non ergo opus est mysteria promere; scripturae vobis intiment quid est sacerdotium secundum ordinem Melchisedec”.

<sup>36</sup> Augustinus, *Sermo* 335H, 2 (= *Lambot* 26, PLS 2, 831): “Hesterno die hortatus sum caritatem vestram: quicumque catechumeni estis, ut ad lavacrum regenerationis, postpositis moris omnibus, festinetis; quicumque in peccatis et turpitudinibus, immunditiis, damnabiliter vivebatis, vitam mutetis, paenitentiam agatis [...]”.

<sup>37</sup> Augustinus, *Sermo* 392, 6, PL 39, 1712: “Quid prodest quia humiliamini, si non mutamini? Catechumenis dico: exardescite voluntate ad percipiendam gratiam”.

<sup>38</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 10, 10, CCL 36, p. 107: “Ipsius templi solutionem et reaedificationem, anniversaria solemnitate celebraturi sumus, ad quam vos exhortamur, ut praeparetis vos, si qui estis catechumeni, ut accipiatis gratiam; iam nunc tempus est, iam nunc parturiatur quod tunc nascatur”.

<sup>39</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 11, 1, CCL 36, p. 109: “Tempus est enim ut vos exhortemur, qui adhuc estis catechumeni, qui sic credidistis in Christum, ut adhuc vestra peccata portetis. Nullus autem regnum caelorum videbit oneratus peccatis”.

<sup>40</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 12, 3, CCL 36, p. 121: “Inde hortati sumus, et hortamur fratres nostros catechumenos”.

<sup>41</sup> Cf. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, p. 50-53.

<sup>42</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 13, 14, CCL 36, p. 138: “Qui psalmus omni anno legitur novissima hebdomada intento universo populo [...]”, transl. WSA I/12, p. 255.

<sup>43</sup> Cf. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, p. 56.

<sup>44</sup> Cf. H.R. Drobner, *Psalm 21 in Augustine's Sermones ad populum: Catecheses on Christ Totus and rules of interpretation*, AugSt 37/2 (2006) p. 156.

on the *Gospel of John* and continued with them only after Easter, as he suggests in the Prologue to the *Commentary on the First Letter of John*<sup>45</sup>, then we should legitimately expect him to mention at the beginning of the 13<sup>th</sup> *Tractate* that he is returning to his commentary on the Gospel according to John. However, such a reference is missing in the 13<sup>th</sup> *Tractate*. That is why we do not see a reason for interrupting the chronology of the expositions at this place.

The interruption that Augustine referred to at the beginning of Easter Week could easily have been the interruption which demonstrably happened after the 16<sup>th</sup> *Tractate*. So, if we place the 10<sup>th</sup>, 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> *Tractates* right before the beginning of Lent, then Augustine could have delivered the 13<sup>th</sup> to 16<sup>th</sup> *Tractates* during the Lenten season until as late as the beginning of the Easter Octave when, according to his own words, he suspended the delivery of his *Homilies on the Gospel of John*. We suppose that the first part of Augustine's *Homilies on the Gospel of John* (*Tractates* 1 to 16) was presented in one continuous series from December until the middle of Lent. The second half of the Lenten season came with prescribed liturgical rites (*scrutinia*, *traditio / redditio symboli*, *traditio / redditio dominicae orationis*). The *Commentary on the First Letter of John* followed during Easter Week, after which Augustine wanted to return to commenting on the Gospel, but, most likely due to his pastoral responsibilities, was unable to do so. Which is also why he does not allude to finishing his series of expositions at the end of his *Tract. in Ioh. Ev.* 16.

## 2. Placing the *Tractatus* 7

In La Bonnardière's chronology, a long, almost two-month long pause between the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> *Tractates* constitutes the greatest challenge. Berrouard recognized a major problem in the chronology proposed by La Bonnardière, according to which Augustine would have had to deliver the 7<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> *Tractates* and expositions on Psalms 128-133<sup>46</sup> (i.e., 12 sermons within 19 days) starting on the 24<sup>th</sup> of March and ending at Easter,

<sup>45</sup> Augustinus, *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus*, Prol., BAug 76, Paris 2008, p. 62: "Meminit sanctitas vestra Evangelium secundum Iohannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum quibus certas ex Evangelio lectiones oportet in ecclesia recitari quae ita sunt annuae ut aliae esse non possint, ordo ille quem susceperamus necessitate paululum intermissus est, non amissus".

<sup>46</sup> Cf. Berrouard, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, p. 35.

on the 14<sup>th</sup> of April. He himself, however, offers no other suggestions. This long gap in La Bonnardière's chronology is caused by the dating of the 7<sup>th</sup> *Tractate* on the so-called *dies sanguinis* feast related to the rites of Cybele and Attis which, according to the Late Ancient Roman calendar, falls on the 24<sup>th</sup> of March.

In the 7<sup>th</sup> *Tractate*, Augustine mentions certain people (Christians from his community) who on this day celebrated a holiday, which he describes as follows:

My brothers and sisters, if we acknowledge that the price paid for us is the blood of the Lamb, who are the people celebrating a festival of blood today, the blood of who-knows-what woman? And how ungrateful they are! A gold earring, they say, was torn from the woman's ear, and the blood flowed, and the gold was put in the scales or balance, and weighed that much more as the result of the blood<sup>47</sup>.

The reason for identifying the already mentioned *festivitas sanguinis nescio cuius mulieris* with the *dies sanguinis* feast of the Roman calendar in La Bonnardière's chronology was a certain mythological analogy: the feast of Cybele had always been connected with the spilling of blood. It was just on the day of *dies sanguinis* when the initiated crippled themselves and became priests – *galloi*<sup>48</sup>. However, Augustine's description of the event resembles the cybelic worship during *dies sanguinis* only marginally. Moreover, in the case of the feast in Hippo Regius the *sanguis mulieris* was spilled rather than the blood of men. That is why we consider the opinion of Le Landais more acceptable, namely that it is an aitiological myth of an unknown local festival in Hippo Regius<sup>49</sup>.

La Bonnardière affirms her opinion also by another part of the 7<sup>th</sup> *Tractate* where Augustine mentions a priest of a "capped god" (*Pilleati sacerdos*) who claimed that the Capped one himself was Christian<sup>50</sup>. The *pilleus* was a sign of the god Attis and for La Bonnardière this was pro-

<sup>47</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 7, 6, CCL 36, p. 69: "Fratres mei, si agnoscimus pretium nostrum quia sanguis est Agni; qui sunt illi qui hodie celebrant festivitatem sanguinis, nescio cuius mulieris? Et quam ingrati sunt? Raptum est aurum, dicunt, de aure mulieris, et cucurrit sanguis, et positum est aurum in trutina vel statera, et praeponderavit multum de sanguine", transl. WSA I/12, p. 148-149.

<sup>48</sup> Cf. E.N. Lane, *The name of Cybele's Priests the "Galloi"*, Leiden 1996, p. 117-118.

<sup>49</sup> Cf. M. Le Landais, *Deux années de prédication de saint Augustin*, Paris 1953, p. 67-72.

<sup>50</sup> Cf. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 7, 6, CCL 36, p. 70.



of enough for placing the 7<sup>th</sup> *Tractate* of the *Homilies on the Gospel of John at dies sanguinis*. This question, surely, asks for further exploration. Berrouard was not quite content with such a solution either<sup>51</sup>. As a matter of fact, there were several ancient deities who wore a *pilleus* besides Attis: Vulcanus, Mercurius, the Dioscuri Castor and Pollux, Saturnus, and Mithra.

We find the identification of Mithra with *Pilleus* more probable as this cult was widespread in Numidia<sup>52</sup> and in Augustine's homily one may also observe allusions which indirectly point to Mithra's mysteries. In particular, it is the image of the lion fighting with the Lamb as described in *Tract. in Ioh. Ev. 7, 6*. The fight ends with the Lamb – Christ defeating the lion – the Devil. Mithra was depicted in some *Mithraea* as a god with a lion's head. He was portrayed in this manner after merging with the cult of Saturn<sup>53</sup> and the lion's open mouth associated with this deity illustrated the flow of time which vanished irretrievably between its jaws. Above the city of Hippo Regius there stood the famous pagan sanctuary of the Phoenician deity Baal Hammon, which was identified with Saturn<sup>54</sup> in the Roman religion. In *Tract. in Ioh. Ev. 7, 6*, Augustine further describes how they add Christ's name to their magical formulae and ceremonies as they add a little bit of honey to fool the Christians. The Mithraists had their own magic incantations for the preparation of remedies. They used honey as a substitute for the plant called *haóma* that they believed to possess magical properties. It is perhaps to these *remedia* that Augustine alludes in *Tract. in Ioh. Ev. 7, 7*. And finally, in that very tractate Augustine mentions certain signs. As Tertullian asserts<sup>55</sup>, the initiated members of the cult of Mithra were marked on their foreheads by hot iron<sup>56</sup>. It is possible that Augustine alludes exactly to this fact when he says: "How will his soul appear before God? He has lost the sign of Christ, he has accepted the sign of the devil"<sup>57</sup>.

The Christians reprobated Mithra's mysteries because they imitated the Eucharist by their sacrificial banquets and some of their rituals were also very close to the Christian ways of consecration. Mithraists were open to syncretism and they often associated their god with Mercury, Solom,

<sup>51</sup> Cf. Berrouard, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, p. 884-885.

<sup>52</sup> Cf. R. Turcan, *Mithra et mithriacisme*, Paris 1993, p. 35.

<sup>53</sup> Turcan, *Mithra et mithriacisme*, p. 63-65.

<sup>54</sup> Cf. P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley 1969, p. 183.

<sup>55</sup> Cf. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 40, 4, CCL 1, p. 220: "[...] si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos".

<sup>56</sup> Cf. R. Turcan, *Mithra et mithriacisme*, Paris 1993, p. 137.

<sup>57</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 7, 7, CCL 36, p. 71: "[...] qua fronte exiit anima ad Deum? Perdidit signum Christi, accepit signum diaboli", transl. WSA I/12, p. 151.



Hercules, Jupiter, Mars, Apollon, Saturn, Minerva and Luna. At the beginning of the 4<sup>th</sup> century Mithraism had already been forbidden by Christian emperors<sup>58</sup> and so, apparently, the followers of this cult wanted to save themselves by syncretism with the Christian belief, which might have been the meaning of Augustine's following remark: "To that extent indeed, I learned some time ago that the priest of a certain Pilleatus used to say: 'Even Pilleatus is a Christian'"<sup>59</sup>. And so, if in the case of *festivitas sanguinis* it was manifestly an aitiological myth of a local pagan cult and if *Pilleatus* with the highest probability represented Baal-Saturn-Mithra, then it is not necessary to move *Tract. in Ioh. Ev. 7* to the date of the *dies sanguinis* feast as it was done by La Bonnardière.

### The years of the *Tractates*' delivery

La Bonnardière determined that the tractates with a strong anti-Donatist colouring (mainly *Tract. in Ioh. Ev. 5-7*) might have been delivered only in the interval of the years 405 (when the first imperial anti-Donatist laws were issued, and to which Augustine refers) and 411 (which represents an official end of the anti-Donatist struggle)<sup>60</sup>. This period may additionally be reduced based on the remark in *Tract. in Ioh. Ev. 10,6* where Augustine mentions the Mauretanian Donatist bishop Rogatus as still alive and known for his non-military attitude towards Catholics. But Rogatus died in the year 408 at the very latest, as indicated in Augustinus's letter from the year 407/408 addressed to his pupil Vincentius, a follower of Rogatus<sup>61</sup>. That is why most experts<sup>62</sup> consider the years 406-408 as the most probable.

As the homilies were demonstrably delivered in winter time, two possibilities remain: either the turn of the years 406/407 or 407/408. La Bonnardière leaned toward the years 406/407 due to late date of Easter

<sup>58</sup> Cf. Turcan, *Mithra et mithriacisme*, p. 117.

<sup>59</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus 7, 6*, CCL 36, p. 70: "Usque adeo ut ego noverim aliquo tempore illius Pilleati sacerdotem solere dicere: et ipse Pilleatus christianus est", transl. WSA I/12, p. 150.

<sup>60</sup> Cf. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, p. 40.

<sup>61</sup> Augustinus, *Epistulae 93, 1*, CSEL 34/2, p. 445: "Accepi epistulam, quam tuam esse non mihi incredibile visum est; adtulit enim eam, quem catholicum christianum esse constaret, qui, ut opinor, mihi mentiri audere non posset. Sed etsi forte non sunt litterae tuae, ego ei, qui scripsit, rescribendum putavi nunc me potius quietis esse avidum et petentem quam tunc, cum me adulescentem vivo adhuc rogato, cui successisti, apud Carthaginem noveras".

<sup>62</sup> Cf. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, p. 43-45; Berrouard, *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, p. 34.

(the 14<sup>th</sup> of April 407), so that *Tract. in Ioh. Ev. 7* fell on *dies sanguinis* (the 24<sup>th</sup> of March)<sup>63</sup>. We feel more inclined, rather, to accept the second alternative, i.e. the years 407/408 because of the early date of Easter in 408 (the 29<sup>th</sup> of March 408). In fact, the encouragements for the catechumens to agree to baptism appear before Lent and fit in well within that year. In our modified chronology, they fall to the period between the 29<sup>th</sup> of January and the 9<sup>th</sup> of February, that is right before the beginning of Lent on the 16<sup>th</sup> of February 408.

If Augustine had delivered his commentaries in 406/407, that would have brought on several problems: *Tract. in Ioh. Ev. 5* would have fallen to the feast of Epiphany when Augustine had to address the assigned Gospel reading about the visit of the Magi from the East. For this reason *Tract. in Ioh. Ev. 5* would have had to be delivered at another time than during traditional Sunday celebrations. Moreover, in case of the late date of Easter (the 14<sup>th</sup> of April 407), Augustine would not have commented on the Gospel during the whole Lenten season. Then the remark from the Prologue of *Tract in ep. Ioh.* about his interruption of the Gospel commenting as late as during Easter Week, would have sounded odd. Despite our inclination towards the later version of the chronology, however, we acknowledge that considering the current state of research it is not possible to definitively solve this question, and we offer both options for how to compile a synchronous chronology of Augustine's commentaries.

### 3. Synchronization of *Tract. in Ioh. Ev. 1-16* and *En. in ps. 119-133*

In terms of the synchronization of particular homilies we will introduce several essential remarks revealed directly by the text:

- both series were delivered according to Augustine's own words *ex ordine*, that is to say that the texts followed in sequence, one after another in the order as they appear in the Scripture (*Psalms 119-133; John 1-4*);
- Sunday was the conventional day for preaching on John's Gospel<sup>64</sup>. If Augustine did not deliver his tractate on Sunday, he called attention to

<sup>63</sup> Cf. La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, p. 50.

<sup>64</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 2, 1, CCL 36, p. 11: "Capitulum primum praeterito die Dominico tractatum esse, meminimus"; 7, 24, CCL 36, p. 81: "Nos autem, fratres, quando pasti sumus epulis salutaribus, quae restant agamus, ut diem dominicum solemniter impleamus in gaudiis spiritalibus"; 12, 1, CCL 36, p. 120: "Meminit

this fact<sup>65</sup>. Sundays during Lent with assigned Gospel readings were an exception<sup>66</sup>;

- Saturdays were the conventional days for delivering expositions on Psalms (Augustine used to preach regularly on Saturdays and Sundays)<sup>67</sup>.

Some of the intertextual criteria state that a particular exposition on Psalms was delivered on a specific day. This regards the following:

- *En. in Ps.* 120 was addressed on the feast of Saint Crispina, on the 5<sup>th</sup> of December<sup>68</sup>;
- the text of *En. in Ps.* 123, 14<sup>69</sup> referring to the promise from *Tract. in Ioh. Ev.* 2, 16<sup>70</sup> suggests that *Tract. in Ioh. Ev.* 3 was delivered on the following day after *En. in Ps.* 123;
- the text of *En. in Ps.* 126, 13<sup>71</sup> refers to Augustine's promise from *Tract. in Ioh. Ev.* 5, 20<sup>72</sup> which he delivers in *Tract. in Ioh. Ev.* 6, 1<sup>73</sup>.

---

autem caritas vestra *Dominico praeterito*, quantum Dominus adiuuare dignatus est, disse-ruisse nos de spiritali regeneratione”.

<sup>65</sup> Cf. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 8, 13, CCL 36, p. 90: “Volui quidem in nomine Christi et hesterno die, *quo solet sermo deberi caritati vestrae*, id agere vobiscum, sed non sum permissus necessitatibus quibusdam impediens”.

<sup>66</sup> Cf. W. Harmless, *The Voice and the Word: Augustine's Catechumenate in Light of the Dolbeau Sermons*, AugSt 35/1 (2004) p. 25.

<sup>67</sup> Cf. A. Trapè, *Aurelius Augustinus – Ein Lebensbild*, München 2006, p. 124.

<sup>68</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 120, 13, CSEL 95/3, p. 79: “Et saeviebant persecutores in Crispinam, cuius hodie natalicia celebramus”.

<sup>69</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 123, 14, CSEL 95/3, p. 145: “Crastino etiam die sermonem deberi caritati vestrae optime nostis. [...] Meministis enim me promississe vobis de hoc tractare quod dictum est in evangelio: *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Iesum Christum facta est*”.

<sup>70</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 2, 16, CCL 36, p. 19: “De gratia et veritate alio loco uberius in ipso evangelio, si Dominus dignatus fuerit donare, tractabimus”.

<sup>71</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 126, 13, CSEL 95/3, p. 206: “Adestote ergo animo, fratres, propter etiam *crastinum sermonem*, ex nostra pollicitatione, adiuuante Domino, vobis reddendum *ex evangelio de columba*”.

<sup>72</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 5, 20, CCL 36, p. 52: “Si enim hodie voluero plenius dicere quare per columbam, tempus non sufficit. [...] si breviter dici posset, dicerem; sed quia diu dicendum est, et onerare vos nolo, quomodo adiutus sum orationibus vestris, ut illud quod promisi, implerem [...]”.

<sup>73</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 6, 1, CCL 36, p. 53: “Promiseram enim in nomine Christi disserere hodie, cum angustia temporis tunc impediret, ne id possemus explicare tractando, quare Deus per columbae speciem ostendere voluerit Spiritum sanctum”.

In other words, *Tract. in Ioh. Ev. 6* was delivered on the following day after *En. in Ps. 126*;

- *En. in Ps. 127* was delivered on the feast of Saint Felix, i.e. on the 14<sup>th</sup> of January<sup>74</sup>;
- in the text of *En. in Ps. 127*, 13<sup>75</sup> Augustine refers to *Tract. in Ioh. Ev. 6*, 19<sup>76</sup>. That is why *En. in Ps. 127* could have been delivered only after *Tract. in Ioh. Ev. 6*;
- *Tract. in Ioh. Ev. 8* was not preached on the prescribed day (Sunday) but had to be delivered on the next day (Monday)<sup>77</sup>. After this, on the following two days, *Tract. in Ioh. Ev. 9* and *10* were delivered<sup>78</sup>;
- *En. in Ps. 132* and *133* were delivered on the same day;
- *Tract. in Ioh. Ev. 16* was delivered on the following day after *Tract. in Ioh. Ev. 15*.

Based on the facts gathered in the course of our research, we lined up two possibilities of the arrangement of concurrent chronologies of Augustine's two commentaries, in the following manner:

#### 4. Chronology for the years 406/407:

<i>Psalm 119</i> :	2 December 406 – Sunday (?);
<i>Psalm 120</i> :	5 December 406 – Wednesday (Saint Crispina);
<i>Psalm 121</i> :	8 December 406 – Saturday: Topic similar to the <i>Tractate 1</i> : the heretics destroy peace;
<i>Tractate 1</i> :	9 December 406 – Sunday: <i>Psalm 120</i> is “paulo ante”;

<sup>74</sup> Cf. S. Poque, *Trois semaines de prédication à Hippone en février-mars 407*, *RechAug* 7 (1971) p. 172-173.

<sup>75</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 127, 13, CSEL 95/3, p. 224: „[...] unde iam exposui caritati vestrae quare columba folia cum fructu portavit ad arcam”.

<sup>76</sup> Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 6, 19, CCL 36, p. 64: “Quia erant ligna foris baptizata, reportavit ad arcam ramum de oliva. Ramus ille et folia et fructum habebat: non sint in te sola verba, non sint in te sola folia; sit fructus, et redis ad arcam, non per te ipsum, columba te revocat”.

<sup>77</sup> Cf. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 8, 13, CCL 36, p. 90: “Volui quidem in nomine Christi et hesterno die, quo solet sermo deberi caritati vestrae, id agere vobiscum, sed non sum permissus necessitatibus quibusdam impediens”.

<sup>78</sup> Cf. Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 1, CCL 36, p. 90: “Hesterno enim die, si meminit Sanctitas vestra, cum temporis excluderemur angustia, ne sermonem inchoatum implemus, in hodiernum distulimus [...]”; 10, 11, CCL 36, p. 107: “Fratres, diximus iam, nisi fallor, hesterno die, Adam unum hominem fuisse”. Unity of men in Adam was discussed in Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus* 9, 14, CCL 36, p. 98.

- Psalm 122:* 15 December 406 – Saturday;  
*Tractate 2:* 16 December 406 – Sunday: Augustine promises to talk about law and mercy the following week;  
*Psalm 123:* 22 December 406 – Saturday: Exposition on law and mercy to take place the next day;  
*Tractate 3:* 23 December 406 – Sunday;  
*Psalm 124:* 29 December 406 – Saturday;  
*Tractate 4:* 30 December 406 – Sunday;  
*Psalm 125:* 5 January 407 – Saturday;  
*Tractate 5:* After 6 January 407: Augustine promises to talk about the meaning of the dove the following week;  
*Psalm 126:* 12 January 407 – Saturday: Promised homily on the meaning of the dove to take place the next day;  
*Tractate 6:* 13 January 407 – Sunday;  
*Psalm 127:* 14 January 407 – Monday (Saint Felix): Story of the dove and the arch from *Tractate 6*;  
*Psalm 128:* 19 January 407 – Saturday;  
*Tractate 7:* 20 January 407 – Sunday;  
*Psalm 129:* 26 January 407 – Saturday;  
*Tractate 8:* 28 January 407 – Monday;  
*Tractate 9:* 29 January 407 – Tuesday;  
*Tractate 10:* 30 January 407 – Wednesday;  
*Psalm 130:* 2 February 407 – Saturday (The *Tractate 10* and *Psalm 130* have a similar topic: the destruction of the temple);  
*Tractate 11:* 3 February 407 – Sunday;  
*Psalm 131:* 9 February 407 – Saturday;  
*Tractate 12:* 10 February 407 – Sunday;  
*Psalms 132-133:* 16 February 407 – Saturday;  
*Tractate 13:* 17 February 407 – Sunday;  
*Tractate 14:* 24 February 407 – Sunday;  
*Tractate 15:* 2 March 407 – Saturday;  
*Tractate 16:* 3 March 407 – Sunday: The following day after the *Tractate 15*;  
5 March 407 Beginning of the Quadragesima (prescribed Gospel reading about the Transfiguration).  
14 April 407 Easter Sunday.  
15 April 407 – Interruption of the *Commentary on the Gospel of John: Commentary on the First Letter of John*.

## 5. Chronology for the years 407/408:

- Psalm* 119: 1 December 407 – Sunday (?);  
*Psalm* 120: 5 December 407 – Thursday (Saint Crispina);  
*Psalm* 121: 7 December 407 – Saturday: Topic similar to *Tractate* 1: the heretics destroy peace;  
*Tractate* 1: 8 December 407 – Sunday: *Psalm* 120 is “paulo ante”;  
*Psalm* 122: 14 December 407 – Saturday;  
*Tractate* 2: 15 December 407 – Sunday: Augustine promises to talk about law and mercy the following week;  
*Psalm* 123: 21 December 407 – Saturday: Exposition on law and mercy to take place the next day;  
*Tractate* 3: 22 December 407 – Sunday;  
*Psalm* 124: 28 December 407 – Saturday;  
*Tractate* 4: 29 December 407 – Sunday;  
*Psalm* 125: 4 January 408 – Saturday;  
*Tractate* 5: 5 January 408 – Sunday: Augustine promises to talk about the meaning of the dove the following week;  
*Psalm* 126: 11 January 408 – Saturday: Promised homily on the meaning of the dove to take place the next day;  
*Tractate* 6: 12 January 408 – Sunday;  
*Psalm* 127: 14 January 408 – Tuesday (Saint Felix): Story of the dove and the arch from the *Tractate* 6;  
*Psalm* 128: 18 January 408 – Saturday;  
*Tractate* 7: 19 January 408 – Sunday;  
*Psalm* 129: 26 January 408 – Sunday;  
*Tractate* 8: 27 January 408 – Monday;  
*Tractate* 9: 28 January 408 – Tuesday;  
*Tractate* 10: 29 January 408 – Wednesday;  
*Psalm* 130: 1 February 408 – Saturday: The *Tractate* 10 and *Psalm* 130 have a similar topic: the destruction of the temple;  
*Tractate* 11: 2 February 408 – Sunday;  
*Psalm* 131: 8 February 408 – Saturday;  
*Tractate* 12: 9 February 408 – Sunday;  
*Psalms* 132-133: 15 February 408 – Saturday;  
 February 408 Beginning of Lent (prescribed Gospel about The Transfiguration),  
 All Sundays during Lent discuss the prescribed Gospel readings;

<i>Tractate</i> 13:	22 February 408 – Saturday before the 2 <sup>nd</sup> Sunday of Lent;
<i>Tractate</i> 14:	1 March 408 – Saturday before the 3 <sup>rd</sup> Sunday of Lent;
<i>Tractate</i> 15:	7 March 408 – Friday before the 4 <sup>th</sup> Sunday of Lent;
<i>Tractate</i> 16:	8 March 408 – Saturday: on the following day after the <i>Tractate</i> 15;
16 March 408	Saturday before the 5 <sup>th</sup> Sunday of Lent: <i>Traditio Symboli</i> , prescribed Gospel reading;
23 March 408	Saturday before the 6 <sup>th</sup> Sunday of Lent: <i>Trad. Orat. Dominicae</i> , prescribed Gospel reading on <i>Matt</i> 6,9-13;
29 March 408	Easter Sunday;
30 March 408	Interruption of the <i>Commentary on the Gospel of John: Commentary on the First Letter of John</i> .

## 6. Conclusion

The analysis proposed by the present study leads us to the conclusion that the interruption Augustine referred to at the beginning of the Easter Week could easily have been the interruption which apparently happened after the *Tractate* 16. Therefore, if we place the *Tractates* 10 to 12 right before the beginning of Lent, then Augustine could have delivered *Tractates* 13 to 16 during the Lenten season until as late as the beginning of the Easter Octave when, according to his own testimony, he interrupted the delivery of his *Homilies on the Gospel of John* and undertook the exposition of the *First Letter of John*. Moreover, the examination of the *festivitas sanguinis nescio cuius mulieris* enables us to admit that here we deal with an unknown festival of an aitiological myth which does not necessarily need to be identified with the *dies sanguinis* that, according to the late Roman calendar, falls on the 24<sup>th</sup> of March. Consequently, these findings have helped us to constitute the new synchronized chronology of Augustine's *Tractatus in Iohannis Evangelium* 1-16 and *Enarrationes in Psalms* 119-133 for both the years 406/407 and 407/408. However, we might admit that if Augustine had delivered his parallel series of exegetical homilies in 406/407, it would have brought on several problems. That is why we feel more inclined to accept the second alternative (i.e. the years 407/408) because of the early date of Easter in 408 (the 29<sup>th</sup> of March 408). Nonetheless, despite our inclination towards the later dating of the chronology we acknowledge that



taking into consideration the current state of research it is not possible to definitively solve this question. So both the options offered in our present study still call for further investigation and advancement of the research in this field.

### **The Chronology of Augustine's *Tractatus in Iohannis evangelium* 1–16 and *Enarrationes in psalmos* 119–133 Revisited**

(summary)

In the year 2002 Milewski published an article devoted to the current state of research concerning Augustine's *Commentary on the Gospel of John* where, among other topics, he reports on the state of research in the chronology of this work by Augustine, and after a brief summary of the latest solutions proposed by prominent Augustinian scholars he concludes that the history of the *Tractates*' composition calls for a careful appreciation of their development and appearance over the course of Augustine's busy episcopate and in relation to his other pastoral endeavours. This study therefore serves as the point of departure for our present article in which we would like to contribute to the recently proposed solution to certain questions related to the chronology of the two series of Augustine's homilies, i.e. *Tractatus in Iohannis Evangelium* 1-16 and *Enarrationes in Psalmos* 119-133, especially in those points where the present solutions appear to be rather vague. Hence, our analysis concerns primarily the division of *Tractates* 1-12 and 13-16 made by Le Landais, and consequently accepted by all later scholars. Moreover, it focuses on some key points of the chronology: the dating of *Tractate 7* at a pagan festival, the so-called *dies sanguinis*, proposed by La Bonnardière, then the synchronization of *Tractates* 1-16 with the parallel series of *Enarrationes in Psalmos* 119-133, and, finally, the re-evaluation of the year of the delivery of both series of homilies, dated between the years 406/407 or 407/408. Our argumentation is based, first and foremost, on the principle *similar topic means similar liturgical time* thanks to which we can place *Tractates* 10-12 of the *Commentary on John's Gospel* right before the beginning of the Lenten season. Consequently, it enables us to include *Tractates* 13-16 in Augustine's preaching activity during the Lenten season until as late as the beginning of the Easter Octave. In addition, if we admit that *Tractate 7* was not delivered on the so-called *dies sanguinis* feast related to the rites of Cybele and Attis but on the occasion of another unknown local festival of an aitiological myth in Hippo Regius, we do not need to place it on the 24<sup>th</sup> of March as La Bonnardière did. Finally, these findings help us outline the new synchronized chronology of the two series of Augustine's exegetical homilies for both the years 406/407 and 407/408.

**Keywords:** St. Augustine; *Tractatus in Iohannis Evangelium*; *Enarrationes in Psalmos*; liturgical time; *dies sanguinis*

## Bibliography

### Sources

- Augustinus, *Confessiones*, CCL 27, ed. L. Verheijen, Turnhout 1981.
- Augustinus, *De fide et operibus*, CSEL 41, ed. J. Zycha, Wien 1900, p. 35-97, transl. *On Faith and Works*, in: *The Works of Saint Augustine* (= WSA) I/8, B. Ramsey, New York 2005.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, CCL 38-40, edd. E. Dekkers – J. Fraipont, Turnhout 1956.
- Augustinus, *Epistulae*, CSEL 34/1; 34/2; 44; 57; 58, ed. A. Goldbacher, Wien 1895-1898.
- Augustinus, *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus – Homélie sur la première épître de saint Jean*, BA 76, intro. and notes D. Dideberg, transl. J. Lemouzy, Paris 2008.
- Augustinus, *In Iohannis Evangelium tractatus*, CCL 36, ed. R. Willems, Turnhout 1954, transl. *Homilies on the Gospel of John 1-40*, WSA I/12, ed. A.D. Fitzgerald, New York 2009.
- Augustinus, *Sermones*, PL 38, 332-1484 (= *Sermo* 51-340), ed. J.P. Migne, Paris 1845; PL 39, 1493-1718 (= *Sermo* 341-396), ed. J.P. Migne, Paris 1846; PLS 2, 417-743, 1348-1356; MA 1, ed. G. Morin, Rome 1930; RBen 94/1-2, Turnhout 1984, p. 71-101 (= *Sermo* 88), transl. *Augustin d'Hippone: Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, ed. F. Dolbeau, Paris 1996; *Sermons*, WSA III/1-11, ed. J.E. Rotelle, New York 1990-1997.
- Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, CCL 1, ed. R.F. Refoulé, Turnhout 1954, p. 187-224.

### Literature

- Berrouard M.-F., *Homélie sur l'Évangile de Saint Jean I-XVI*, BAUG 71, Études Augustiniennes, Paris 1969.
- Brown P., *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley 1969.
- Dideberg D., *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus – Homélie sur la première épître de saint Jean*, BA 76, Paris 2008, p. 7-59.
- Drobner H.R., *Christmas in Hippo: Mystical Celebration and Catechesis*, AugSt 35/1 (2004) p. 55-72.
- Drobner H.R., *The Chronology of St. Augustine's "Sermones ad populum III": On Christmas Day*, AugSt 35/1 (2004) p. 43-53.
- Drobner H.R., *Psalm 21 in Augustine's Sermones ad populum: Catecheses on Christus Totus and rules of interpretation*, AugSt 37/2 (2006) p. 145-169.
- Fitzgerald A., *Introduction*, in: Augustinus, *Homilies on the Gospel of John 1-40*, New York 2009.

- Harmless W., *The Voice and the Word: Augustine's Catechumenate in Light of the Dolbeau Sermons*, AugSt 35/1 (2004) p. 17-42.
- La Bonnardière A.-M., *Recherches de chronologie augustiniennne*, Études Augustiniennes, Paris 1965.
- Lane E.N., *The name of Cybele's Priests the "Galloi"*, in *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in memory of M. J. Vermaseren*, Leiden 1996, p. 117-134.
- Le Landais M., *Deux années de prédication de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1953, p. 9-95.
- McLarney G., *St. Augustine's Interpretation of the Psalms of Ascent*, Washington 2014.
- Milewski D., *Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The Status Quaestionis and the State of Neglect*, AugSt 33/1 (2002) p. 61-78.
- Poque S., *Trois semaines de prédication à Hippone en février-mars 407*, RechAug 7 (1971) p. 169-187.
- Trapè A., *Aurelius Augustinus – Ein Lebensbild*, München 2006.
- Turcan R., *Mithra et mithriacisme*, Paris 1993.

Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM<sup>1</sup>

## Symbolika eklezjalna Jerozolimy a polemika antydonatystyczna w Afryce Rzymskiej

Donatyści<sup>2</sup> stanowili problematyczny element panoramy chrześcijaństwa w Afryce Rzymskiej. Kryzys donatystyczny opisywano już wielokrotnie pod względem faktograficznym i doktrynalnym. Wskazano na najważniejsze punkty kontrowersji, ale także na poboczne kwestie. Dociekano przy tym ich głębszych przyczyn i skutków<sup>3</sup>. Refleksja doktrynalna donatystów niewątpliwie nie osiągała najwyższego poziomu, gdyż ma się do czynienia z teologią nieuczoną i o charakterze ludowym<sup>4</sup>. Ich argumentacja koncentrowała się wokół zagadnień związanych z sakramentami i Kościołem. Nie były to jednak jedyne cechy charakterystyczne tego ruchu. W polemice antydonatystycznej można znaleźć wiele wątków eklezjologicznych. Ich drobiazgowo wyodrębnienie i omówienie nie stanowi jednak przedmiotu refleksji podejmowanej w tym artykule. Wydaje się jednak, że rzadko który z symboli Kościoła tak zafascynował pisarzy

---

<sup>1</sup> Dr hab. Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM, prof. UMK, pracownik Katedry Patrologii i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; e-mail: celestyn@umk.pl; ORCID: 0000-0002-4045-2314.

<sup>2</sup> Donatyzm wywodzi się od imienia swego założyciela – Donata, biskupa w Numidii, a następnie Kartaginy. Był on rygorystą i człowiekiem energicznym. Zdecydowanie kwestionował prawa cesarza do decydowania w sprawach kościelnych. Z tego względu postrzegano go jako ucieleśnienie ideału całkowitego odseparowania Kościoła od świata. Por. W.H.C. Frend, *Donato di Cartagine*, NDPAC 1 1495-1498. Zob. S. Adamiak, *Deo Laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019, s. 45-46.

<sup>3</sup> Wśród syntetycznych opracowań warto wskazać następujące: W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952; E. Romero Pose, *Medio siglo de estudios sobre el donatismo (De Monceaux a nuestros días)*, „Salmaticensis” 29 (1982) s. 81-99; S. Lancel – J.S. Alexander, *Donatistae*, AL II/3-4, Basel 1999, s. 606-638.

<sup>4</sup> To charakterystyczna cecha chrześcijaństwa afrykańskiego.

chrześcijańskich jak obraz Jerozolimy. Miasto Boże, podobnie jak Kościół, jawiło się jako rzeczywistość ziemską i niebiańska, ogarniając sferę historyczną i wkraczając w świat niewidzialny. Na obraz Jerozolimy składały się odnośniki do konkretnej rzeczywistości i historii oraz wątki eschatologiczne i duchowe, co podkreślali prawowierni autorzy. Były to również elementy zbiorowej świadomości afrykańskich schizmatyków.

## 1. Zręby eklezjologii a donatyzm w rzymskiej Afryce

Eklezjologia stanowiła serce przesłania donatystycznego. Na niej osadzona była również tożsamość tej grupy i praktyka życia<sup>5</sup>. Nie bez powodu w donatyzmie dostrzegano przede wszystkim rewindykację świętości i czystości Kościoła. Donatyści włączyli swoją teologię w praktykę specyficznego życia. Schizma afrykańska nawiązywała do idei wspólnoty wybranych przez ascezę i męczeństwo, realizując pasywny opór wobec świata i oczekując bliskiej paruzji. Jednocześnie donatyzm to starcie dwóch eklezjologii. Z jednej strony „Kościół świętych” (*ecclesia sanctorum*), a z drugiej Kościół rezygnujący z egzaltacji religijnej i godzący się na brak nieskazitelności swoich wyznawców. Na dalszy plan należałoby być może odsunąć ambicje i animozje wśród duchownych, kwestie nacjonalizmu problemy społeczno-ekonomiczne<sup>6</sup> i stosowanie przemocy<sup>7</sup>.

Refleksje nad naturą Kościoła w Afryce północnej ewoluowały przez dłuższy okres. Należałoby sięgnąć po refleksje Tertuliana czy jeszcze wcześniejszych autorów. W tym najwcześniejszym okresie idea Kościoła, jako alternatywy dla otaczającego chrześcijan wrogiego świata, była w zarodku i wizja autorów afrykańskich nie odbiegała od ogólnych przekonań wierzących w Chrystusa. Jednak u donatystów w różnym stopniu to przeświadczenie przetrwało także później. Należałoby być może wziąć pod

---

<sup>5</sup> Por. E. Zocca, *L'identità cristiana nel dibattito tra cattolici e donatisti*, ASE 21/1 (2004) s. 109-130.

<sup>6</sup> Donatyzm, ze względu na swoją szczególnego rodzaju teologię o znamionach politycznych, mógł być uważany za „rewolucyjny” w kwestiach społeczno-moralnych. Zob. np. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 141-144.

<sup>7</sup> O stosowaniu przemocy w sporze donatystycznym, zob. Adamiak, *Deo Laudes*, s. 125-126. W myśl *Reguły VI* Tykoniusza (*Dominus et Ecclesia una caro est*) ten, kto wierzy, że Słowo stało się ciałem, nie może prześladować Słowa w ciele, czyli w Jego sługach. Por. D. Budzanowska, *O rekapitulacji według Tykoniusza*, WST 26/2 (2013) s. 87-89.

uwagę nie tyle wątki protodonatystyczne, co raczej elementy eklezjologii przyswojone przez tę sektę.

Z eklezjologią donatystyczną zharmonizowały się przekonania eschatologiczne. Z przeświadczenia o stanie prześladowania wyłonił się obraz wybranej części, prawdziwej „reszty Izraela”, którą stanowili członkowie sekty<sup>8</sup>. Kontrast pomiędzy rzeczywistością historyczną a oczekiwaniem eschatologicznym stanowił ważny element w duchowości i nauczaniu Kościoła afrykańskiego. Prowadziło to do uduchowienia biblijnych obrazów Jerozolimy i ziemi odkupienia, co widać u Tertuliana nazywanego „prekursorem donatystów”<sup>9</sup>. W jego przekonaniu za „Ziemie Świętą”, która dla Żydów znajduje się w Judei, powinno być uważane ciało Zbawiciela. Z tej „Ziemie” wypływają „mleko” i „miód” nadziei chrześcijańskiej. „Ziemie Świętą” stanowią również chrześcijanie, ponieważ zamieszkuje w nich Duch Święty; to również „świątynia Boga i Jerozolima”. Z „Ziemią” związane są dary chleba, oliwy, wody i wina, które dla Tertuliana stają się zapowiedziami sakramentów<sup>10</sup>. Znajdują one potwierdzenie również w ziemskiej rzeczywistości Kościoła<sup>11</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że donatyści odwoływali się do autorytetu św. Cypriana z Kartaginy<sup>12</sup>. W Afryce północnej istniała swego rodzaju wspólna płaszczyzna refleksji eklezjologicznej, do czego w znacznej mierze przyczynił się ten święty biskup Kartaginy. Znamienna jest jednak jego postawa polegająca na daleko posuniętej rezerwie wobec niektórych koncepcji eschatologicznych. Wiązało się to z postawą antymontanistyczną Cypriana, mimo wpływu środowiska i przywiązania do „mistrza” – Tertuliana. Biskup Kartaginy mocno akcentował eklezjalny charakter dziejów Jerozolimy, mówiąc o wspólnocie apostołskiej opisaną na kartach Dziejów Apostolskich (por. Dz 4,32) jako wzorce dla wszystkich chrześci-

---

<sup>8</sup> Odnośnie do tej autodefinicji donatystów, por. M. Tilley, *Sustaining Donatist Self-Identity. From the Church of the Martyrs to the Collecta of the Desert*, JECS 5/1 (1997) s. 21-35. Donatyści mówili o sobie także „święci” lub „sprawiedliwi i czysti”. Zob. M. Tilley, *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*, Minneapolis 1997, s. 178.

<sup>9</sup> M.A. Gaumer, *The Evolution of Donatist Theology as Response to a Changing Late Antique Milieu*, „Augustiniana” 58/3 (2008) s. 177.

<sup>10</sup> Por. Tertullianus, *De resurrectione* 26, 41.

<sup>11</sup> Warto przypomnieć znane twierdzenie Tertuliana o tym, że heretycy są sierotami, ponieważ nie posiadają oni Kościoła, czyli matki, którą jest niebiańskie Jeruzalem. Por. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 42, 10. Według Tykoniusza nie można dostąpić łaski Bożej i „mieć Ducha Bożego”, nie będąc w Kościele. Tichonius Afer, *Commentarius in Apocalypsis* ad 5, 6.

<sup>12</sup> Zwrócił na to uwagę Optat z Milewy.

jan<sup>13</sup>. Tego typu wątki przywoływali donatyści, aby usprawiedliwić swoją schizmę. Choć schizmatycy afrykańscy zmniejszali doktrynę wielkiego Ojca Kościoła, to przez dziesięciolecia ich twierdzenia pozostawały bez adekwatnej odpowiedzi ze strony katolików. Obawiano się być może, że w wyniku polemiki mogłaby ucierpieć reputacja św. Cypriana jako teologa i pasterza ludu Bożego.

Pomniejsi pisarze chrześcijańscy z terenu rzymskiej Afryki, mimo że często nie grzeszyli oryginalnością, byli mistrzami w ustalaniu i szczegółowym opracowywaniu wyrazistych antytez. W kwestii Jerozolimy nie ograniczano się do ogólnych opisów, ale stosowano porównania. Tak jest w przypadku anonimowego dzieła *De duobus montibus*. Wyróżnia się ono niekonwencjonalną egzegezą Pisma Świętego oraz archaicznymi wątkami w eklezjologii. Traktat przedstawia góry Synaj i Syjon jako dwie antyteczne rzeczywistości. Różnica nazw, uwydatniona według *latina interpretatio*<sup>14</sup>, oznacza odrębne stopnie „łaski i chwały”<sup>15</sup>.

Donatyści, jako prawdziwe „pokolenie Pańskie”, używali metafory świętej góry Syjon i położonego na niej miasta uważanego za metaforę Kościoła. Dodawano do tej symboliki przeciwieństwo dwóch gór Starego i Nowego Przymierza, interpretowane również w sensie eklezjologicznym. Ten obraz przekształcił się w wizerunek dwóch Kościołów. Tylko Jerozolima, usytuowana na „świętej górze”, w duchu interpretacji eklezjologicznej o radykalniejszej tendencji, może być prawdziwym Kościołem<sup>16</sup>.

Według pseudocyprianowego *De duobus montibus* dzięki głoszeniu Ewangelii, „[poganie] weszli [...] do miasta odnowionego i świętego, którym jest Kościół duchowy”<sup>17</sup>. Nie ulega wątpliwości, że inspirację autora stanowi Ap 21<sup>18</sup>. Autor odwołuje się do perspektywy innych pism NT

---

<sup>13</sup> Por. Cyprianus, *De Ecclesiae catholicae unitate* 25. Zob. także: Augustinus Hipponensis, *Sermo* 356, 1. Na temat wykorzystania refleksji Cypriana przez Augustyna, zob. M.A. Gaumer, *Augustine's Cyprian. Authority in Roman Africa*, Leiden – Boston 2016.

<sup>14</sup> Potwierdza to etymologia. „«Syjon» w tłumaczeniu oznacza «pokusa do gniewu» i «miejsce obserwacji» [...]. Nie chodzi więc o tę samą górę (tj. Synaj i Syjon) [...]. Góra Syjon jest niebiańska i duchowa”. Ps-Cyprianus, *De duobus montibus* 2.

<sup>15</sup> Por. Ps-Cyprianus, *De duobus montibus* 1, 2. Anonimowy autor utożsamia góry Synaj i Syjon z dwoma Testamentami. Por. Ps-Cyprianus, *De duobus montibus* 11, 1, ed. B. Burini, *Pseudo Cipriano. I due monti Sinai e Sion. De duobus montibus*, Biblioteca Patristica 25, Firenze 1994, s. 178-179.

<sup>16</sup> To lektura przyjmowana również w kręgach prawowiernych wspólnot. Zob. np. Hilarius Pictaviensis, *Tractatus in Psalmum* 64, 2.

<sup>17</sup> Ps-Cyprianus, *De duobus montibus* 10.

<sup>18</sup> Ściślej chodzi o Ap 12,2.10.12.14.16.



i traktuje Syjon – Jerozolimę przede wszystkim jako miejsce męki i śmierci Zbawcy<sup>19</sup>. To obrazy wskazujące na opracowaną przez donatystów interpretację dosłowną narracji biblijnej w kontekście eklezjologicznym<sup>20</sup>. Rzecz jasna refleksja eklezjologiczna tego typu nie była wyłącznie owocem spekulacji donatystów<sup>21</sup>.

Przy omawianiu historii zbawienia autorzy chrześcijańscy zwracali uwagę na „prymat miejsca” ukazany w świętych księgach i na tej podstawie formułowali zasadę teologiczną „świętości Jerozolimy”<sup>22</sup>. Donatyści byli szczególnie wyczuleni na kult relikwii z Palestyny<sup>23</sup>. Taka postawa znamionowała w zasadzie większość wiernych żyjących w basenie Morza Śródziemnego, na terenie rzymskiej Afryki<sup>24</sup> czy w Azji Mniejszej<sup>25</sup>. Zwyczaje te znalazły potwierdzenie archeologiczne<sup>26</sup>.

W „geografii wiary” miasto święte stanowiło najważniejszy punkt. Donatyści jednak przywłaszczyli sobie tę koncepcję także w sferze symbolicznej. Poświadcza to mozaika z Castellum Tingitanum (obecnie El Asnam; ok. 324 rok). Przedstawia ona kwadratowy labirynt<sup>27</sup>, który „zbiega się w centrum, utworzonym przez kwadrat, którego nazwę można odczytać we wszystkich kierunkach: *Sancta Ecclesia* [...]”. (Kompozycja) wyraża schizmę, ograniczającą się do jednego zakątka ziemi, podczas gdy Kościół rozpościera się wszędzie, na całym świe-

---

<sup>19</sup> Warto zwrócić uwagę na fakt, że przywołanie sceny męki Chrystusa tłumaczy znaczenie góry Syjon. W teologii donatystów śmierć Pana pomiędzy dwoma łożami wskazuje na lud Kościoła i „naród o twardym karku” odrzucający zbawienie i prześladowający Kościół. Te aspekty określone są nie tylko w kontekście gór Synaju i Syjonu, ale również poszczególnych ludów.

<sup>20</sup> Metafora góry Syjon łączy się z obrazem winnicy Pańskiej i Chrystusa wywyższonego na krzyżu pośrodku winnicy. Por. Ps-Cyprianus, *De duobus montibus* 14, 2.

<sup>21</sup> Jej korzeni należy szukać w dziełach Cypriana. Z kolei numidyjski biskup Optat zestawia duchową górę Syjon z figurą Jerozolimy jako synonim jedynego i prawdziwego Kościoła. Zob. Optatus Afrus, *De schismate donatistarum* III 2, 7-8.

<sup>22</sup> Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis* XIII 28.

<sup>23</sup> Św. Augustyn zauważył sarkastycznie, że czczą każde ziarno pyłu pochodzącego z Ziemi Świętej. Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 72, 2. Inny znany przykład pochodzi z *De civitate Dei* (XXII 8, 6).

<sup>24</sup> Potrafił to wykorzystać Ewodiusz di Uzali, który umieścił w odzyskanej dla katolików bazylice donatystów przywiezione z Jerozolimy relikwie św. Szczepana.

<sup>25</sup> Paulin z Noli potwierdza praktykę przywożenia kamieni z miejsc świętych i sanktuariów Palestyny. Por. Paulinus Nolanus, *Epistula* 49, 14.

<sup>26</sup> Por. B. Bagatti, *Il Golgota e la croce*, Jerusalem 1978, s. 53.

<sup>27</sup> Na temat symboliki tego elementu, zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 2001, s. 63-64.

cie<sup>28</sup>. Kwadrat oznaczał trwałość<sup>29</sup>, a w pojęciu starożytnych ta figura geometryczna była symbolem świata<sup>30</sup>.

Akcentowanie warunków topograficznych stało się z czasem normą w opisach pielgrzymów i ważnym elementem egzegezy jako podstawa wprowadzenia wątków teologicznych i moralnych oraz łączenia konkretnych realiów geograficznych z symbolicznymi. Była to wspólna tradycja akcentowana przez niektórych autorów łacińskich, greckich i orientalnych<sup>31</sup>. U donatystów refleksje te przybrały bardzo specyficzny kierunek. Afryka miała być miejscem pojawienia się posłańca Bożego – Donata, co rzekomo przepowiedzieli prorocy. Schizmatycy uporczywie utożsamiali Donata z postacią określaną w tekście biblijnym jako *Sanctus de monte*<sup>32</sup>. Zwalczający przekonania donatystyczne sporo musieli się natrudzić, by zdyskredytować ten wątek. Schizmatycy bowiem pozwalali sobie na bardzo wiele w swojej uproszczonej interpretacji tekstów biblijnych<sup>33</sup>. W szczegółowszej analizie myśli polemistów antydonatystycznych jest to bardziej widoczne. Dla nich było oczywiste,

<sup>28</sup> A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Stafiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 304. W kwestii archeologii i epigrafiki donatystycznej, por. Adamiak, *Deo Laudes*, s. 20-22.

<sup>29</sup> W koncepcji Augustyna kwadrat był symbolem sprawiedliwości. Zob. Augustinus Hipponensis, *De quantitate animae* IX 10.

<sup>30</sup> W oparciu o tekst Iz 11,12 mówiono o „forma quadrata mundi”. por. Ps.-Hieronymus, *Expositio Evangelii secundum Marcum* 15. Taka była również koncepcja kosmologiczna Kosmasa Indikopleustesa (por. *Topographia christiana* IV 8).

<sup>31</sup> Zob. M.C. Paczkowski, *Zbawienie i jego geograficzny wymiar w patrystycznej interpretacji Ps 74(73),12*, BPTH 11/1 (2018) s. 49-51. Elementy geograficzne posłużyły Atanazemu z Aleksandrii, by rozwinąć ideę powołania do Kościoła ludów pogańskich. Zob. Athanasius Alexandrinus, *In Psalmum* 47, 3. Teodoret z Cyru przedstawiał Jerozolimę na tle geografii biblijnej i ludów zamieszkujących sąsiednie regiony. Por. Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Psalmum* 59, 10; 88, 13; Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Jeremiam* I 1, 12; Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Ezechielem* VIII 21, 1-2; Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Abdiam* 19. Poeta syryjski Kyrillonas tak oto opiewał tamtejsze rejony: „Południe [o Zbawco] jest wypełnione Twoimi czynami i faktami, które wiążą się z Tobą: Twoim poczęciem, narodzeniem, ukrzyżowaniem, miłym zapachem Twoich kroków”. Cyrillonas, *Carmen* VI 312.

<sup>32</sup> Ojcowie Kościoła podkreślali, że „górami” nazywano wielkich ewangelizatorów i apostołów. Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 46, 24). Warto dodać, iż wśród autorów greckich Teodoret z Cyru utożsamiał góry wspomniane w ST z prorokami, apostołami i aniołami strzegącymi wiernych. Zob. Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Psalmum* 47, 3.

<sup>33</sup> Donatyści twierdzili, że „świadczenia [biblijne] są niejasne, a wyjaśnione w sensie metaforycznym, pozwalają na inne ich rozumienie, chociaż ja, na tyle, na ile mogłem,

że Donata nie należy identyfikować z „górami Pańską”<sup>34</sup>, a Kościoła donatystycznego – z Syjonem. Według schizmatyków to właśnie stamtąd zostali wyłączeni *traditores*. Wśród autorów prawowiernych powszechne było jednak przekonanie, że chwała Syjonu przechodzi na Kościół, a wzmianki o tym wzniesieniu mają na celu ukazanie jego wielkości w znaczeniu duchowym<sup>35</sup>. Południe, gdzie sytuowano Jerozolimę, to według donatystów miejsce, gdzie był obecny „Kościół świętych”, eschatologiczna wspólnota wiernych. To azyl dla tych, którzy nie przyłączyli się do „wielkiego odstępstwa”<sup>36</sup>. Należy dodać, że szczegóły topograficzne związane ze świętym miastem stanowiły przedmiot dyskusji eklezjologicznych pomiędzy katolikami a donatystami także w innych rejonach świata (np. w Rzymie i w północnej Italii)<sup>37</sup>.

Interesujące ślady przekonań afrykańskiej sekty odkryto w tzw. *capitula*<sup>38</sup>. Według tekstu kwalifikowanego jako donatystyczny np. perykopa Iz 52,6-11 odnosi się do Jerozolimy, „czyli Kościoła, Chrystusa Pana i Jego świętych, a [ci właśnie] mają opuścić miasto grzechu”<sup>39</sup>. Ta interpretacja bazująca na znaczeniu eklezjalnym pozwala zrozumieć, co powodowało, że był to ważny tekst dla donatystów oraz jakie były powody, iż sięgał po niego np. Parmenian.

Schizmatycy afrykańscy do niektórych wersetów biblijnych odwoływali się częściej i z większym przekonaniem. Z tekstów NT w polemice antydonatystycznej wykorzystywano J 4,23-24. Przykład tego

---

staralem się, by nie ośmielali się tak mówić”. Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 10, 25.

<sup>34</sup> Ten symbol przemawiał bardzo mocno do wyobraźni. Wspomnienie „góry Pana” pozwalało wzniesić myśli i serce ku rzeczywistości pozaziemskiej i budziło uczucia spontanicznej religijności.

<sup>35</sup> Cyryl Aleksandryjski pisał, że „do Syjonu położonego na górze podobny jest Kościół, czyli wielka liczba wiernych [...]. Kościół jest bowiem wywyższony i nie ma w sobie niczego, co byłoby przyziemne”. Cyrillus Alexandrinus, *In Psalmum* 136, 1 (Syjon i Jerozolima to zapowiedzi Kościoła). Zob. Cyrillus Alexandrinus, *In Isaiam* I 1; 2, 3; III 1; 28, 1.

<sup>36</sup> Por. J.A. Hoover, *The Donatist Church in an Apocalyptic Age*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2018, s. 155.

<sup>37</sup> Polemika, którą rozwinął św. Augustyn, świadczy o żywej debacie na ten temat.

<sup>38</sup> *Capitulum* to nie tylko urywek lub streszczenie fragmentu Pisma Świętego, ale czasami także komentarz czy wskazówka interpretacyjna. Ta forma nigdy nie była teologicznie neutralna, ale ukierunkowana na określoną doktrynę. Por. R. Niparko, *Capitulum*, EK II 1320.

<sup>39</sup> *Capitula* 146-147 według J. Hoover, *Decoding the Donatist Capitula*, North American Patristics Society Conference, Chicago 2018, [https://www.academia.edu/36497476/Decoding\\_the\\_Donatist\\_Capitula](https://www.academia.edu/36497476/Decoding_the_Donatist_Capitula) (8.04.2019).

typu stanowi anonimowa mowa z tzw. kolekcji wiedeńskiej (*Sermones Escorial*)<sup>40</sup>. Otwiera ją ekshortacja do podejmowania życia chrześcijańskiego<sup>41</sup>. Autor – donatysta dokonuje rozróżnienia pomiędzy „fałszywymi wierzącymi” (należącymi prawdopodobnie do Kościoła katolickiego) a prawdziwymi chrześcijanami (członkami grupy schizmatyckiej). Wyznawanie wiary donatystycznej jest równoznaczne z pójściem drogą prawdy<sup>42</sup>. W myśl perykopy Janowej autor odrzuca kult materialny w Jerozolimie, gdyż Boga należy czcić „w Duchu i prawdzie”. Czynią to, rzecz jasna, tylko donatyści prowadzący nienaganne pod względem moralnym życie. Za prawdziwy Kościół uważa się wspólnotę wybranych, posłusznych bezwarunkowo Bożemu Prawu<sup>43</sup>. Radykalizm donatystów nie pozostał bez odpowiedzi.

## 2. Kierunki refleksji Optata z Milewy i Tykoniusza

Ze świadectw epoki wynika, że to Optat z Milewy jako pierwszy rozpoczął polemikę z dziełem napisanym przez schizmatyka donatystę Parmeniana<sup>44</sup>. Numidyjski biskup stanął przed wyzwaniem, by poruszyć różnorodne problemy natury historycznej i religijnej<sup>45</sup>. Optat z Milewy w interpretacji Pisma Świętego nawiązywał do eklezjologii i aktualizował je, nawiązując do sytuacji wiernych w Afryce rzymskiej IV wieku. Natchnione teksty ukazywały tajemnicę Kościoła, jednak dla donatystów była to rzeczywistość obecnego czasu, a dla katolików dotyczyła

---

<sup>40</sup> Na temat tych homilii, zob. J.L. Grabau, *John 4:23-24 in North African Preaching*, „*Scrinium*” 13 (2017) s. 138-140.

<sup>41</sup> W okresie odrodzenia autorstwo tej mowy przypisywano Janowi Chryzostomowi. Por. Grabau, *John 4:23-24*, s. 138.

<sup>42</sup> *Sermo Escorial* 16.

<sup>43</sup> Por. *Sermo Escorial* 16.

<sup>44</sup> Pochodził z Galli lub Hiszpanii, był wykształconym mówcą i sprawnym administratorem. Jako donatystyczny biskup Kartaginy prężnie działał przez ponad trzy dekady i był tolerowany przez władzę świecką. Z powodzeniem krzewił idee swojej sekty, która dzięki niemu zyskiwała wielką popularność, Zob. D. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka*, Warszawa 2015, s. 79.

<sup>45</sup> Parmenian i Optat to najlepsi polemicy w tej kwestii na terenie Afryki Rzymskiej. Augustyn mógł później przedstawić szczegółową dokumentację spornych wydarzeń, by umożliwić swoim słuchaczom świadomy wybór drogi prawdy, a następnie wyjaśniał tajemnicę Kościoła. Por. T. Kaczmarek, *Augustyn – Ekumenista*, SWł 15 (2013) s. 29.

ona już etapu eschatologicznego w doskonałości Kościoła<sup>46</sup> – Jerozolimy i Oblubienicy Boga (por. Pnp 6,8)<sup>47</sup>.

Polemiści antydonatystyczni zauważali, że ich oponenti w biblijnych opisach odnoszących się do Jerozolimy i Syjonu odnajdywali drogę, którą powinni kroczyć jako żyjący na świecie. Z kolei Optat z Milewy postrzegał w nich zapowiedź przyszłej doskonałości Kościoła w niebiosach<sup>48</sup>. U tego katolickiego egzegety jest zaskakujące to, że wykazuje on dobrą znajomość topografii stolicy Ziemi Obiecanej<sup>49</sup>. Swój wywód oparł na Iz 2,3.

Nie słyszałem, aby w tym miejscu narodził się jakiś spór. Nie sprawowano tam także sądu i żaden z sędziów nie wydał tam wyroku, gdyż było to miejsce przeznaczone do przepowiadania doktryny, a nie do wzbudzania sporów po przedstawieniu nauki. Jeśli należało działać, to tylko w obrębie murów Jerozolimy<sup>50</sup>. Z tego powodu napisano u proroka Izajasza: „Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem” (Iz 2,3). Izajasz nie dostrzegł więc w owej dolinie góry Syjonu, ale „na górze”, którą jest Kościół. Góra ta wznosi swój wierzchołek nad całym światem rzymskim, pod każdą rozpiętością nieba. Syn Boży upodobał go sobie na miejsce królowania danego Mu przez Boga Ojca, jak mówi Psalm: „Ja ustanowiłem sobie króla na Syjonie, świętej górze mojej” (Ps 2,6) [...]. Duchową Jerozolimą jest Kościół, w którym Chrystus został ustanowiony Królem przez Boga Ojca. [Kościół] rozprzestrzenił się na cały świat i na całym świecie istnieje wyłącznie jeden Kościół katolicki. Syjon to prawdziwy Kościół<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Por. Tilley, *The Bible in Christian North Africa*, s. 309-310.

<sup>47</sup> Pieśń nad Pieśniami stanowiła centrum refleksji eklezjologicznej donatystów i katolików. Na temat perykop z tej księgi dyskutowali Parmenian, Optat z Milewy i św. Augustyn. Por. M. Cameron, *Augustine's Use of the Song of Songs against the Donatists*, w: *Augustine Biblical Exegete*, ed. F. van Fleteren – J.C. Schnaubelt, New York 2001, s. 99-127.

<sup>48</sup> Na temat metafor stosowanych przez Optata w polemice antydonatystycznej, por. C. Mazzucco, *La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi*, CCC 12 (1991) s. 173-211.

<sup>49</sup> Rozróżnia poszczególne części Jerozolimy, chociaż nie czyni tego na podstawie bezpośredniego doświadczenia, lecz opierając się na relacjach z drugiej ręki. O tym, że takowe istniały, świadczy *Itinerarium Burdigalense*. W tym dokumencie opis Optata znajduje pełne potwierdzenie: „Z siedmiu synagog, które tam były [na Syjonie], pozostała tylko jedna, pozostałe zostały zaorane i zamienione w pole, jak rzekł prorok Izajasz (por. Iz 1,8)”. *Itinerarium Burdigalense* 592.

<sup>50</sup> *Itinerarium Burdigalense* sugeruje, że Syjon znajdował się poza obrębem właściwego miasta. Por. *Itinerarium Burdigalense* 393.

<sup>51</sup> Optatus Afrus, *De schismate donatarum* III 2, 6-7. Na temat pism tego autora, por. Adamiak, *Deo Laudes*, s. 10-13.

Optat wzorował się prawdopodobnie na interpretacji Cypriana z Kartaginy<sup>52</sup> i anonimowym dziele *De duobus montibus*<sup>53</sup>. Numidyjski biskup cytuje te same wersety biblijne i używa tej samej terminologii, co utożsamiany z samym Cyprianem anonimowy autor<sup>54</sup>. Wskazuje to na fakt, że Iz 2,3 i Ps 2,6 stanowiły kluczowe wersety w polemice antydonatystycznej<sup>55</sup>. Optat dodaje, że Chrystus jest „Królem, Oblubieńcem i Głową” Kościoła przedstawionego jako wzniesienie Syjonu (*in monte Sion [...] qui est Ecclesia*)<sup>56</sup>. Zaraz potem wyjaśnia: „Nie chodzi tu o górę materialną [...], [gdzie] po zwycięstwach Wespazjana pozostają zaledwie tylko ślady starożytnych ruin. Duchowym Syjonem jest [...] Kościół [...], który rozciąga się po całym świecie”<sup>57</sup>. Z kolei w wizji prorockiej „doliny góry Syjonu” chodzi o rejon Afryki. „Tam tylko, gdzie w wystarczającej liczbie istniały już Boże świątynie, wasi przywódcy [donatystów] zechcieli zbudować inne; tam tylko zburzono mury, woda świętej sadzawki zmieniła kierunek; przez was nowość wprowadzono wbrew tradycji, woda ludzka została przeciwstawiona Bożej wodzie”<sup>58</sup>.

Jesteśmy w samym centrum polemiki antydonatystycznej wskazującej na kluczową kwestię chrztu. Eklezjologia schodzi niejako na drugi plan, gdy pojawia się okazja, by polemizować z donatystyczną wizją „sakramentu odrodzenia”<sup>59</sup>. Sadzawka opisana w Iz 22,9 była „święta”, lecz poprzez praktykę powtórnego chrztu (*rebaptisma*) donatyści napełnili ją wodą wyłącznie ludzką. Katolicki biskup Milewy przygotował grunt dla Augustyna<sup>60</sup>, który dzięki jego refleksji mógł skuteczniej zbijać argumenty donatystów<sup>61</sup>.

<sup>52</sup> Por. opinię M. Lambrousse’a w: SCh 413, s. 15. Cyprian interpretuje Iz 54,1-3, mówiąc o Kościele, który najpierw był bezpłodny, lecz teraz ma więcej dzieci z pogan, aniżeli miała wcześniej synagoga. Por. Cyprianus, *Testimonia ad Quirinum* I 20.

<sup>53</sup> Na stronicach tego ostatniego pisma występuje podobna interpretacja typologii „góry Syjon”.

<sup>54</sup> Por. Ps-Cyprianus, *De duobus montibus* 3.

<sup>55</sup> Por. E. Romero-Pose, *El tratado „de montibus Sina et Sion” y el donatismo, „Gregorianum”* 63 (1982) s. 276. Warto zauważyć, że w swoim opracowaniu ten badacz hiszpański jako pierwszy podkreślił związek eklezjologii donatystycznej z tekstem pseudo-Cypriana.

<sup>56</sup> Optatus Afrus, *De schismate donatistarum* III 2, 7.

<sup>57</sup> Optatus Afrus, *De schismate donatistarum* III 2, 8.

<sup>58</sup> Por. Optatus Afrus, *De schismate donatistarum* III 2, 9.

<sup>59</sup> Rozważanie podsumowuje Iz 22,9-11.

<sup>60</sup> Na temat wpływów Optata z Milewy na Hipponczyka, por. C. Mazzucco, *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Università degli studi di Torino. Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica 3, Bologna 1993, s. 133.

<sup>61</sup> Augustyn napisał dziewięć dzieł związanych z polemiką z donatystami. Pisał również do donatystów, jak chociażby do biskupa Januarego czy do Parmeniana w obro-



Z kolei Tykoniusz<sup>62</sup> ujawnił słabe punkty w donatystycznej eklezjologii. Ten świecki teolog, przeniknięty ideami donatystycznymi, pojawił się w IV wieku w Afryce Północnej. Chociaż został potępiony przez afrykańską sektę, starał się dostosować eklezjologię donatystów do zmieniających się warunków historycznych<sup>63</sup>. W swoim najważniejszym dziele, czyli w fragmentarycznie zachowanym *Komentarzu do Apokalipsy*<sup>64</sup>, Tykoniusz rezygnował z wszelkich prób ustalenia konkretnego czasu wydarzeń ostatecznych. Warto podkreślić, że swoją sławę egzegeta-donatysta zawdzięczał w dużej mierze św. Augustynowi i jego autorytetowi<sup>65</sup>. Hipponczyk miał na uwadze przede wszystkim reguły egzegetyczne Tykoniusza<sup>66</sup>, a także cenił go jako teologa, nigdzie nie wskazując na jakiegokolwiek błędy natury dogmatycznej<sup>67</sup>.

Tykoniusz w oparciu o tekst ostatniej księgi NT mówił o Kościele jako świątyni w niebie<sup>68</sup> i oblubienicy Baranka<sup>69</sup>. Są to określenia stawiane na równi z metaforą Syjonu/Jerozolimy jako Kościoła<sup>70</sup>. Niejednokrotnie jednak ten egzegeta odchodził praktycznie od typowej lektury eschatologicznej Apokalipsy, wyjaśniając jej treść jako odnoszącą się przede wszystkim

---

nie Tykoniusza. Zob. *Index opusculorum S. Augustini contra donatistas*, PL 43, 757-760. Nie brak ponadto licznych okazjonalnych wypowiedzi, odniesień w korespondencji i przy wyjaśnianiu psalmów. Niektóre dzieła antydonatystyczne hipponczyka zaginęły. Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia*, Warszawa 1990, s. 558. Zob. wykaz w: Adamiak, *Deo Laudes*, s. 13-15.

<sup>62</sup> Informacje dotyczące jego życia można odnaleźć w *De viris illustribus* Gennadiusza z Marsylii – rozdz. 18 (TU 14 A, s. 68-69).

<sup>63</sup> Zob. S. Adamiak, *Eklezjologiczny charakter Komentarza do Apokalipsy donatysty Tykoniusza*, BPTH 5 (2012) s. 151-162.

<sup>64</sup> Augustyn znał i wykorzystywał to dzieło. Ponadto czerpali z niego Prymazjusz, Cezary, Beda Wielebny i Beatus z Liebany. Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 297.

<sup>65</sup> Opracowania poświęcone Tykoniuszowi są związane ściśle z refleksją nad myślami i spuścizną Augustyna.

<sup>66</sup> Są one „jakby kluczami, dzięki którym można otworzyć tajemnice Pisma Świętego”. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* III 30, 42.

<sup>67</sup> W kwestiach eklezjologii uznawał go nawet za pisarza ortodoksyjnego. Por. B. Czyżewski, *Ocena Liber regularum Tykoniusza przez św. Augustyna*, „Studia Bydgoskie” 3 (2009) s. 246.

<sup>68</sup> Tichonius Afer, *Commentarius in Apocalypsis* ad 15, 6.

<sup>69</sup> Tichonius Afer, *Commentarius in Apocalypsis* ad 19,7.

<sup>70</sup> Należy dodać, że typologia występująca w tykoniuskim *Liber Regularum* porusza często w egzegezie Augustyna o *Psalmach* i w *Mowach*. Nakreślony tam wizerunek Jerozolimy przyjmuje nierzadko rysy nakreślone przez Tykoniusza.



do terażniejszego życia Kościoła<sup>71</sup>. Posunął się nawet do ogólnego wniosku, że Apokalipsa nie opisuje niczego poza Kościołem<sup>72</sup>. W tym punkcie przychylił się niebezpiecznie w stronę donatystów, którzy uważali siebie za „Kościół prześladowany”, opisany w NT. Wybrzmiewało w jego komentarzu nawiązanie do sytuacji współczesnej, tak więc nie chodziło o minione prześladowania chrześcijan, lecz o konflikt między katolikami i donatystami. Opisy cierpień i prób z Apokalipsy jego zdaniem odnosiły się więc po prostu do sytuacji w Afryce<sup>73</sup>.

Tykoniusz zdawał sobie sprawę z istnienia grzechu w członkach Kościoła<sup>74</sup>. Egzegeta donatystyczny postrzegał nie tylko to, że Kościół musi się liczyć z rzeczywistością słabości moralnej, ale jednocześnie, że jest ona elementem obecnym w ziemskiej wspólnotcie wiernych. Tykoniusz w regule II opisuje dokładniej członków Kościoła i wyjaśnia, że Pismo Święte mówi o nim jako o ciele dwojakim, składającym się z dwóch części: dobrych i złych<sup>75</sup>. Wizja Jerozolimy jako miasta, z jednej strony upadłego i poniżonego, a z drugiej oczekiwanie na jego chwałę i odbudowę, dawały okazję do tego typu refleksji. Te elementy były jednocześnie biblijnymi podstawami koncepcji *permixta Ecclesia*.

Tykoniusz utrzymywał, że Jerozolima jest dwojaka (*Hierusalem bipertita est*), a także jej bramy mają dwojaki sens. „Święte bramy” miasta Jerozolimy według Tykoniusza stanowi osoba Chrystusa. Ci, którzy wchodzić przez Niego, wkraczają do wiecznej Jerozolimy. Przez bramę dolnego miasta wychodzi się ze świętego Jeruzalem i wchodzi się przez nie „na przeklęte miejsca”. Wchodzący niewłaściwą bramą są złodziejami i fałszywymi apostołami<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Augustyn również był przekonany, że „rachmistrzom [czasów eschatologicznych] rozwiązuje ręce i zamyka usta Ten, co powiedział: «Nie wasza rzecz wiedzieć czasy, które Ojciec w swej władzy położył»” (Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVIII 53).

<sup>72</sup> Zob. Tichonius Afer, *Commentarius in Apocalypsis* ad 7, 11. Obraz Kościoła wyłaniający się z tego komentarza jest bliższy poglądom katolickim niż doktrynie donatystycznej.

<sup>73</sup> Na przykładzie Łk 17,29-32 Tykoniusz pokazał, że wskazania dotyczące przyszłych wydarzeń należy stosować w terażniejszości. Por. Budzanowska, *O rekapitulacji według Tykoniusza*, s. 84.

<sup>74</sup> Donatystyczna koncepcja mówiła o radykalnej separacji „świętych” od świata. To państwo Boże – Kościół (*Ecclesia sanctorum*) broniący się przed miastem diabła, czyli światem i fałszywymi chrześcijanami. Nic więc dziwnego, że „mury duchowe” i materialna separacja miały chronić dobrych chrześcijan od atakujących ich obywateli „miasta szatana”.

<sup>75</sup> Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 298.

<sup>76</sup> Por. Tichonius Afer, *Liber regularum* V 14. Tykoniusz przywołuje teksty Mt 16,19; 23,13.37. Zob. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej*, s. 280-282.

Antagonizm pomiędzy „miastem Bożym” a „miastem szatańskim” wszedł w zakres klasycznych antytez, których kluczowym elementem jest Jerozolima. Pojawił się on nie tylko u Tykoniusza<sup>77</sup>, torując sobie drogę w tradycji chrześcijańskiej. Początkowo cesarstwo rzymskie, jako prześladowające uczniów Chrystusa, było utożsamiane z miastem szatańskim. Dla donatystów to Kościół stanowił miasto Boże, ale z wyłączeniem *traditores*, czyli w praktyce w jego skład wchodziłby wyłącznie przedstawiciele schizmatyków.

Tykoniusz sięgnął do Apokalipsy, by rozwinąć rozważania na temat „dwudzielności” Kościoła, które wydają się bezpośrednią inspiracją dla antytezy dwóch miast biblijnych: Jerozolimy i Babilonii<sup>78</sup> w refleksji św. Augustyna<sup>79</sup>. Chodziło jednak nie tylko o polemiczne przeciwstawienie idei Kościoła katolickiego i sekciarskiej wspólnoty<sup>80</sup>, ale o konfrontację dwóch rzeczywistości w nich obecnych – dobra i zła grzechu oraz niemożność oddzielenia świętych od grzeszników przed końcem świata<sup>81</sup>. Przechodzenie od jednej obediencji do drugiej w Kościele afrykańskim podzielonym przez donatystów prowadziło do wyraźnego rozróżniania między teologicznym wymiarem Kościoła jako rzeczywistości zbawczej i Kościoła w jego codziennym doświadczeniu.

Eklezjologia tykoniana nie była próbą poszerzenia ram Kościoła do tego stopnia, aby dać w nim miejsce każdemu rodzajowi zła, na co wskazuje *Regula VII*<sup>82</sup>. Pokazany zostaje bowiem szatan i klęska jego

---

<sup>77</sup> Por. A. Quacquarelli, *La concezione della storia nei Padri prima di S. Agostino*, Roma 1955, s. 123-137.

<sup>78</sup> Na temat rozwoju tej idei u św. Augustyna, por. A. Lauras, *Deux cites, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du „De Civitate Dei”*, „La Ciudad de Dios. Revista Augustiniana de cultura e investigación” 167/1 (1954) s. 117-150. Ponadto por. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991. Zob. również A. Lauras – H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1953, s. 99-160. A. Lauras w opracowaniu poświęconym antytezie konkluduje, że jest to rezultat osobistej interpretacji Augustyna (por. *Deux cités*, przede wszystkim na s. 118, przyp. 4). Także van Oort przychyliła się do tej opinii. Por. van Oort, *Jerusalem and Babylon*, s. 118.

<sup>79</sup> Ten obraz wypełnia kazania hipponczyka w czasie całego episkopatu i znajduje w końcu kres w *De civitate Dei*. Por. Czyżewski, *Ocena Liber regularum Tykoniusza*, s. 240.

<sup>80</sup> Hipponczyk trzymał się wątku dwóch miast w kluczowych punktach polemiki z donatystami (*Contra epistulam Parmeniani* II 4) i przeciwko Faustusowi (*Contra Faustum* XII 36; XX 21).

<sup>81</sup> Por. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000, s. 22.

<sup>82</sup> Brzmi ona: *De diabolo et eius corpore*. Zob. Tichonius Afer, *Liber regularum* prologus 3.

działania na świecie<sup>83</sup>. Swoją uwagę autor *Liber regularum* skupia na symbolicznie górach w kontekście ST. Tykoniusz przypomina, że „górami Bożymi” jest wzniesienie Syjonu. To na nim oraz na górach Izraela i na swoich świętych obłokach, a tym właśnie jest Kościół, Bóg ma swój tron czy też siedzibę<sup>84</sup>. Góra diabła jest zupełnie inną górą niż Syjon – Kościół. To Seir (por. Rdz 14,6)<sup>85</sup> należący do „braci zła”<sup>86</sup>. Tykoniusz podejmuje kwestię związaną z „Akwilonem”, czyli północą. Ten kierunek świata wiąże się z grzeszną częścią Kościoła. Z kolei „Austra”, czyli południe, oznacza dobrą jego część<sup>87</sup>. Tykoniusz wskazywał, że w części południowej (dobrej) przebywa Pan, o czym świadczy samo Pismo Święte (por. Pnp 1,6). Do północy odnoszą się słowa Jl 2,20<sup>88</sup>. Egzegeta afrykański nie zawsze był przykładem jasności wyводу, ale w tym przypadku antyteza bazująca na kierunkach świata północ-południe jest wyrazista i konsekwentnie stosowana.

Dla autora *Liber regularum* wydarzenia zapowiedziane przez proroka Daniela<sup>89</sup> toczyły się w ówczas w Afryce. Tykoniusz nie używa dosłownych sformułowań tekstu prorockiego, zapewne zakładając u czytelnika ich znajomość<sup>90</sup>. Bez wątpienia autor miał w tych słowach na myśli rozdarcie w Kościele między katolikami i donatystami.

<sup>83</sup> Por. W. Linke, *Tykoniusz i jego komentarz do Apokalipsy*, w: *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy: Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz*, red. D. Budzanowska – W. Linke, Warszawa 2011, s. 174-175.

<sup>84</sup> Tichonius Afer, *Liber regularum* VII 5. Tykoniusz cytuje Ps 32,8 (LXX); Za 2,13; Iz 5,6; Ps 96,2 (LXX).

<sup>85</sup> Eusebiusz z Cezarei identyfikował Seir z Edomem i Idumeą. Zob. Eusebius Caesarensis, *Onomasticon* 150, 23-152,3; P.A. Kaswalder, *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, Collectio Minor 40, Jerusalem 2002, s. 71, przyp. 111.

<sup>86</sup> Tichonius Afer, *Liber regularum* VII 5. Egzegeta odwołuje się do Ez 35,14 i Iz 14,14.

<sup>87</sup> Teodoret z Cyru mówił o usytuowaniu Jerozolimy względem kierunków świata. Miasto święte znajduje się na południu. Z północy przybywa zło (por. Jr 1,14), lecz góry chronią Jerozolimę przed niebezpieczeństwem. Por. Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Psalmum* 125, 4.

<sup>88</sup> Por. Tichonius Afer, *Liber regularum* VII 6; Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej*, s. 116-118.

<sup>89</sup> Zapowiedź prorocka dotyczyła pojawienia się w miejscu świętym „ohydy spustoszenia”. Por. Dn 8,11; 9,27; 11,31. O „ohydzie spustoszenia” lub „zgnębnej nieprawości” wspomina 1Mch 1,54; Mt 24,15; Mk 13,14.

<sup>90</sup> W opinii Hieronima chodziło o antychrysta, który „przywłaszczy sobie cześć Bogu należną [...]. Nazwany jest ohydą spustoszenia, ponieważ spustoszy ziemię przez zbrodnicze wojny i rzezie [...]. Stanie na miejscu świętym, aby tam, gdzie święci wznosili modły do Boga, został przyjęty przez niewierzących i odbierał cześć boską” (Hieronimus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei* XXV 3).

Tę sytuację opisuje za pomocą sformułowań z 2Tes 2,3: odstępstwo i objawienie się człowieka grzechu. W tej refleksji Tykoniusza widać, że przesłanie biblijne było dla niego bardzo aktualne. Wydarzenia zapowiedziane przez proroka miały toczyć się właśnie w Afryce, a nie „w czasie końca”<sup>91</sup>.

Do reguły rekapitulacji nawiązuje tykonianańska interpretacja fragmentu Księgi Psalmów<sup>92</sup>. Tykoniusz twierdził, że to członkowie Kościoła są jak poganie, których „niewolę Pan znosi”. Przeżywają oni taki sam czas, jak i ci ukazani w sposób metaforyczny w Ps 126,1-3<sup>93</sup>.

Tykoniusz znajdował argumenty przeciwko donatystom również w otaczającym świecie. Według niego świat widzialny został stworzony na wzór Kościoła. Afrykański autor wskazuje więc na metaforyczne znaczenie wędrówki słońca po nieboskłonie. Jest ono przecież symbolem Chrystusa. Metafory ukierunkowane eklezjalnie stały się nie tylko kluczem interpretacyjnym tekstu, ale także służyły ocenie konkretnych wydarzeń, sytuacji historycznych i warunków geograficznych. Tykoniusz wypowiedział się w duchu bardzo katolickim, gdy wskazywał na jedność i powszechność nauczania Ewangelii: „Kościoł nauczać będzie nie tylko jeden naród w Afryce, ale cały świat [...]. Na całym świecie jest jeden Kościół, dlatego też jego nauczanie jest to samo w Afryce i na całym świecie; dlatego też, kiedy Chrystus mówiąc: «Trzeba ci nauczać od nowa», zwraca się jakby specjalnie do Kościoła afrykańskiego”<sup>94</sup>. Nawet przyjmując tezę, że Tykoniusz został „ukatolicyzowany”, niektóre jego przekonania zachowały wyraźne konotacje antydonatystyczne.

Z refleksji Tykoniusza i Optata wynika, że istniała ugruntowana egzegeza donatystyczna niektórych fragmentów biblijnych. Wraz ze św. Augustynem mieli oni obaj do dyspozycji tych samych autorów co donatyści. Z tych zasobów wielki geniusz, jakim był biskup Hippony, potrafił umiejętnie korzystać<sup>95</sup>. Odwoływał się do tez obecnych i popularnych w kręgach teologów chrześcijańskich. Nie byli to wyłącznie autorzy pra-

<sup>91</sup> Tichonius Afer, *Liber regularum* VI 3. To jedyna w tym dziele wzmianka o Afryce.

<sup>92</sup> „Gdy Pan zniósł niewolę Syjonu [...], wtedy będą mówić między poganami: «Wielkodusznie postąpił z nimi Pan, wielkodusznie postąpił Pan z nami, staliśmy się radośni»” (Ps 126,1.3).

<sup>93</sup> Zob. Tichonius Afer, *Liber regularum* VI, 3.

<sup>94</sup> Tichonius Afer, *Commentarius in Apocalypsis* ad 10, 11.

<sup>95</sup> Kontakt z przekonaniem Tykoniusza dał Augustynowi możliwość opracowania odpowiedzi na tezy donatystów, gdy konflikt z tą sektą zaostrzał się na płaszczyźnie doktrynalnej. Por. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, s. 311.

wowierni, ale w swoisty sposób do refleksji eklezjologicznej prowokowali mocno osadzeni w Afryce Rzymskiej donatyści<sup>96</sup>.

### 3. Augustyn a typologia biblijnej Jerozolimy w kontekście eklezjalnym

Stały punkt odniesienia łacińskiej tradycji teologicznej stanowi eklezjologia wypracowana przez św. Augustyna<sup>97</sup>. Należy przypomnieć, że traktował on Pismo Święte jako główne źródło w przepowiadaniu i w refleksjach teologicznych. W polemice z donatystami hippończyk wyrażał przekonanie, że ich doktryna nie ma w gruncie rzeczy podstawy biblijnej<sup>98</sup>. Nie obserwuje się więc na szeroką skalę w jego polemikach tak popularnego u Ojców Kościoła zabiegu, by proponować alternatywną interpretację spornych wersetów biblijnych. Egzegeza była więc swego rodzaju wartością dodaną. Hippończyk raczej selekcjonuje i przywołuje wielokrotnie wersety zaprzeczające twierdzeniom afrykańskich heretyków. W ujęciu autora *De civitate Dei* fakty ze ST przedstawiają to, co „było jedynie obrazem (por. 1 Kor 10,6) [...]”. Dokonało się na starożytnych, obecnie to samo dzieje się z nami<sup>99</sup>.

Pismo Święte sugerowało nie tylko nazewnictwo, etymologię i kierunki interpretacyjne, lecz również treść teologiczną opisywanych przez hippończyka zjawisk i wydarzeń. To właśnie tego typu znaczenie najwydatniej odcisnęło swoje piętno w refleksji eklezjologicznej i na antytezie Jerozolima – Babilonia. Autor *De civitate Dei* przywoływał tę antytezę tylko wtedy, gdy pozwalała na to tekst biblijny lub aluzja do niektórych faktów historii zbawienia<sup>100</sup>. Nierzadko jednak ma się nieodparte wrażenie, iż *Doctor gratiae* wręcz szuka okazji, aby rozpocząć dywagacje

<sup>96</sup> Ostatecznie donatyzm zniknął dopiero po najeździe Arabów na Afrykę Północną. Por. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej*, s. 79, przyp. 12.

<sup>97</sup> Na temat eklezjologii wielkiego hippończyka, por. A. Lombardi, *L'ecclesiologia di S. Agostino nella polemica donatista*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, ed. L. Alici, Roma 2015, s. 225-273.

<sup>98</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 16, 40.

<sup>99</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 148, 5. Św. Augustyn ukazuje wizję zniewolenia i wyzwolenia, zniszczenia i odbudowy Jerozolimy. Zob. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000, s. 22.

<sup>100</sup> Por. *Tabula chronologica*, w: CCL 38, s. XV. Antyteza Jerozolima – Babilonia występuje często w komentarzach do niektórych innych psalmów. Por. *Enarrationes*

o Jerozolimie i Babilonii<sup>101</sup>. Biskup Hippony przywołuje również osobisty punkt widzenia, ubogacony przez wcześniejsze tradycje<sup>102</sup>.

W tej kwestii interpretacja Augustyńska nie różni się zasadniczo od poglądów większości pisarzy chrześcijańskich ujmujących w podobny sposób dzieje narodu izraelskiego. Augustyn jednak wpisuje najdrobniejsze szczegóły historii świętego miasta w dzieje całego Kościoła. Podstawą tego punktu widzenia jest świadomość wyjątkowości historii narodu wybranego, którą potwierdziło Nowe Przymierze<sup>103</sup>. Augustyn przypominał o faktach z dziejów Kościoła czasów apostołskich: w Jerozolimie powstał kult dla imienia Jezusa i tam zrodziła się pierwsza wspólnota ochrzczonych. Ze świętego miasta rozpoczęło się przepowiadanie Ewangelii, które rozszerzało się mimo trudności prześladowań<sup>104</sup>. Obraz Jerozolimy nieustannie przywoływał obietnice Boże i ich realizację w rzeczywistości Kościoła Bożego.

Augustyn w stosowaniu klasycznej metafory góry Syjon – Jerozolimy – Kościoła<sup>105</sup> właściwie odwrócił donatystyczny klucz interpretacyjny pro-roctw biblijnych. Przede wszystkim pozostawił nienaruszoną identyfikację „góry” z Donatem, ale wykazywał niedorzeczność tego porównania. Czyni to na podstawie rozróżnienia dobrych i złych pagórków dla owiec – wiernego ludu Bożego<sup>106</sup>. Dochodziła do tego właściwa lektura proroc-

---

*in Psalmos* 26, 11, 18; 61, 6; 64; 86; 136; 138, 18; 145, 20; 147; *Indeks* w: NBA 28, s. 994 i 1046-1047.

<sup>101</sup> Por. np. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 9, 8. Ten temat pojawia się szczególnie często w jego pismach teologicznych i polemicznych, czego przykładem jest *De catechizandis rudibus* (zob. przede wszystkim XXI 37).

<sup>102</sup> Dopatrzeć się można wpływów Orygenesza (*In Jeremiam homiliae* II 11; III 2; *In Ezechielem homiliae* XII 2), a także Ambrożego (*De poenitentia* II 11, 105-106; *De fide* III 1, 4; *Explanatio Psalmorum* 45, 16). Nie bez znaczenia były także komentarze Tykoniusza. Por. Tichonius Afer, *Liber regularum* IV. Zob. *The Book of Rules of Tyconius*, ed. F.C. Burkitt, Cambridge 1894, s. 50.

<sup>103</sup> Z Izraela wywodzi się Chrystus wraz ze swoją Matką, a na łonie tego ludu rodzi się chrześcijaństwo, którego podstawę stanowili nawróceni Żydzi. Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVII 16.

<sup>104</sup> „Sam [Chrystus] powiedział, że pokuta winna być głoszona wszystkim narodom w Jego imieniu, lecz «począwszy od Jerozolimy» (por. Łk 24,47). Tam więc powstała cześć Jego imienia, aby wierzone w Jezusa Chrystusa, który został ukrzyżowany i zmarł, ożył» (Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVIII 54). Hippończyk nawiązuje do Iz 2,3.

<sup>105</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Contra Cresconium* 2, 36, 45; Augustinus Hipponensis, *Contra epistolam Parmeniani* III 5, 28; Augustinus Hipponensis, *Epistula* 52, 1.

<sup>106</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 46, 16. Hippończyk komentował Ez 34,1-16 pomiędzy 408 a 410 rokiem.



stwa Ha 3,3, która według Augustyna polegała na identyfikacji południa (*Africus*)<sup>107</sup> jako Jerozolimy, z której Jezus wysłał na cały świat apostołów, aby głosili Dobrą Nowinę<sup>108</sup>. Donatyści z kolei uważali, co sarkastycznie podkreślił biskup Hippony, że „Chrystus stracił swój Kościół na całej ziemi i zaczął go mieć tylko u was. Dla naszej sprawy wystarczy spełnienie się proroctwa i zapowiedzi Pisma Świętego”<sup>109</sup>.

Dla wykazania słabych punktów egzegezy eklezjologicznej donatystów św. Augustyn przytacza całą serię tekstów biblijnych<sup>110</sup>, „aby nie błędzić odnośnie do Oblubieńca i Oblubienicy”<sup>111</sup>. Interpretacja ma charakter eklezjologiczny i chrystologiczny, ale w sensie bardzo szerokim, podkreśla bowiem i przyjmuje nierozzerwalną jedność ciała i Głowy, Chrystusa i Kościoła<sup>112</sup>. Biskup Hippony przywoływał repertorium biblijne donatystów, by udowodnić, że ich doktryna nie miała podstaw w Piśmie Świętym<sup>113</sup>. Hipponczyk podkreślał, że sam Chrystus wskazał na to, że nie należy pojmować Jerozolimy wyłącznie jako „miasta widzialnego”. Jest ono bowiem „symboliczne, [a] zawiera w sensie duchowym cały Kościół: ten wieczny w niebie i [jego] cząstkę, która pielgrzymuje na ziemi”<sup>114</sup>. Zarówno na jedno, jak i na drugie znaczenie miasta świętego wskazują słowa Chrystusa. „W znaczeniu rzeczywistym jest mowa o mieście, w którym wziął początek Kościół [...]. Zbawiciel nie zostawił przebiegłym heretykom najmniejszego miejsca, by mogli przeprowadzać swoje zasadzki”<sup>115</sup>.

Typologiczny wymiar Jerozolimy pozwala dostrzec *civitas sancta* i jej Władcę.

O kimże więc, jeśli nie o Nim, napisano te rzeczy, które i my cytowaliśmy z Prawa [Mojżeszowego], proroków i Psalmów [...]. Tak więc On, który jest

<sup>107</sup> *Africus* to archaiczne określenie południa (*meridie*). Potwierdza to późniejsze tł. Wulgaty: Joz 15,8 i Ha 3,3. Por. Hoover, *The Donatist Church*, s. 157, przyp. 151.

<sup>108</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 46, 40.

<sup>109</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula* 49, 3.

<sup>110</sup> Są to Ps 49,2; 56,5.6; Łk 24,44.46-47; J 14,6.

<sup>111</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 10, 24.

<sup>112</sup> Por. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, s. 358. Hipponczyk pojmował osobę Zbawiciela jako złączonego nierozzerwalnie ze swoim Kościołem. Zob. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVII 20.

<sup>113</sup> Pod tym względem ten wielki Doktor Kościoła jest jak najbardziej godny zaufania.

<sup>114</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 10, 26.

<sup>115</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 10, 26. Hipponczyk cytuje Łk 24,48-49 i krótko go wyjaśnia.



Prawdą (por. J 14,6) mówi: „Musi się wypełnić wszystko”<sup>116</sup>, dlaczego donatyści temu zaprzeczają? Czyż nie dlatego, że są nieprzyjaciółmi prawdy? Jeśli potem upierają się, że teksty biblijne są niejasne, posłuchajmy także na ten temat Głowy [Chrystusa], który nam ukazuje w całej prawdzie swoje Ciało [Kościół]<sup>117</sup>.

Na bazie dziejów Kościoła apostołskiego Augustyn zwalcza ekskluzywizm donatystów. Według ich opinii zapowiedzi głoszenia Bożej prawdy wypełniły się, lecz narody odstąpiły od Chrystusa, a tylko *pars Donati* w Afryce pozostała przy Nim. Schizmatycy nie mówią jednoznacznie, czy „to ma się jeszcze stać czy już się dokonało. Jak więc to możliwe, że obwieszczono wiarę wszystkim narodom, a potem nastąpiło zatracenie [ich] wszystkich, oprócz Afryki”<sup>118</sup>.

Hippończyk przedstawił w jednoznaczny sposób znaczenie niektórych wyrażeń biblijnych<sup>119</sup>, które były kluczowe dla donatystów.

Wyjaśnij mi więc, co znaczą słowa: „Bóg przychodzi z południa” i „Święty z cienistej góry (*Deus ab africo veniet, et Sanctus de monte umbroso*)”. Spójrz, jakie jest dla mnie łatwe wyjaśnienie. Posłuchaj najpierw słów Pana: Chrystus miał wszystko wycierpieć i zmartwychwstać trzeciego dnia, „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (Łk 24,47). Oto z której strony nadszedł Pan. Mówiąc, „począwszy od Jerozolimy”, zapowiada, że stamtąd; a dzięki osobom swoich świętych dotarł do innych ludów. Przeczytaj w Księdze Jozuego, syna Nuna, w jaki sposób została podzielona pomiędzy pokolenia ziemia synów Izraela. Powiedziano tam jasno, że „na południe jest Jebuz, to jest Jerozolima” (por. Joz 15,8). Czytaj, badaj, a znajdziesz. Oby niebo zechciało, abys po znalezieniu prawdy, uwierzył i przestał być [tak] zawziętym. „Na południe jest Jebuz, to jest Jerozolima” (por. Joz 15,8), a Pan [rzecze]: „Począwszy od Jerozolimy” (Łk 24,47) [...]. W jakim znaczeniu „z cienistej góry”? Przeczytaj Ewangelię. Chrystus wstąpił do nieba z góry Oliwnej [...]. Czyż można jaśniej [określić]: „z cienistej góry”<sup>120</sup>.

Donatystyczny ekskluzywizm eklezjalny był więc zwalczany na płaszczyźnie biblijnej i topograficznej. W *Liście do katolików*<sup>121</sup> pojęcie „po-

<sup>116</sup> Augustyn wielokrotnie przywołuje Łk 24,45-47.

<sup>117</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 10, 24.

<sup>118</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 17, 43.

<sup>119</sup> Łacińskie tłumaczenie tekstu biblijnego często nie brało pod uwagę toponimów o drugorzędnym znaczeniu.

<sup>120</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 46, 40.

<sup>121</sup> List datowany na 401-402.

łudnia” zostało wyeksponowane z podobną wyrazistością. W mentalności donatystów ta strona świata była interpretowana jako miejsce zgromadzenia eschatologicznego ludu Bożego. Augustyn jednak przypominał głównie o fundamentach Kościoła w Jerozolimie.

Jasno widać w Piśmie Świętym, że Kościół rozpoczyna się od Jerozolimy i aż do końca czasów rozwija się w innych narodach, póki nie posiadzie ich wszystkich; również nie mówi się tylko o dobrej pszenicy, ale także o jej zanieczyszczeniach chwastem, najpierw poprawcie się i zjednoczcie się z ziarnem, a później zobaczycie, co należy nazywać kąkołem i słomą<sup>122</sup>.

Oczywistą konstatację o Kościele apostołskim w świętym mieście odrzucali donatyści<sup>123</sup>. Ponadto według Augustyna utrzymywali, że na całym świecie rozrósł się kąkol, a czysta pszenica pozostała tylko w Afryce<sup>124</sup>. Schizmatycy byli przekonani również o trwałości swojej wspólnoty, powstałej z cennego i trwałego elementu<sup>125</sup>.

Donatyści mówili nieustannie o niedoskonałościach wspólnoty Kościoła powszechnego wynikających z ludzkiej skłonności do złego, na co Augustyn zwracał często uwagę. Wskazanie na tych, „którzy zniechęcili Jeruzalem, zniechęcili pokój, chcący rozerwać jedność [...], którzy wśród ludu głoszą fałszywy pokój i go nie posiadają”<sup>126</sup>, nie sprawiło jednak, że biskup Hippony pominął w dyskusjach przekonanie donatystów o wyjątkowości ich wspólnoty. Przypominał więc fakt, że na terytorium Afryki Rzymskiej chrześcijaństwo pojawiło się dosyć późno<sup>127</sup>. Jednakże w porównaniu z rozległością świata ta jego część, gdzie rozprzerzeniło się chrześcijaństwo, stanowiła zaledwie małą cząstkę<sup>128</sup>. Jednym

<sup>122</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 18, 46.

<sup>123</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 185, 1. Zob. Hoover, *The Donatist Church*, s. 148.

<sup>124</sup> Augustinus Hipponensis, *Contra epistolam Parmeniani* I 21.

<sup>125</sup> Być może nawiązanie do 1Kor 3,10-12. Odnośnie do tego wątku, por. Origenes, *Homiliae in Ezechielem* XIII 3.

<sup>126</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 124, 10. Kaznodzieja unikał czasami powtórzeń niektórych wątków odnoszących się do donatystów, obawiając się gwałtownych reakcji ze strony schizmatyckich słuchaczy. Por. D. Zagórski, *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pasterska troska o wiernych w świetle Sermones św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013, s. 168-169.

<sup>127</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos* 15, 37.

<sup>128</sup> Tak św. Augustyn streszcza przekonanie jednego z biskupów schizmatyckich. Zob. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 93, 7; Augustinus Hipponensis, *Contra Cresconium* 3, 70.

z kontrargumentów był fakt, że Kościół rozszerzał się na barbarzyńców<sup>129</sup>. Dla większości jednak zapowiedź szerokiej ekspansji Kościoła realizowała się w ówczesnym świecie i na oczach wszystkich.

W wielu mowach Augustyna pulsuje żywe oczekiwanie wypełnienia się czasów eschatologicznych. Biskup Hippony jest jednak oszczędny w przywoływaniu obrazów apokaliptycznych i sądu ostatecznego. Być może chciał zachowywać dystans od sekt apokaliptycznych obecnych w Afryce. Jak się wydaje, tamtejsze przekonania eschatologiczne zakładały, że nawet Chrystus w chwale miał się objawić w Afryce. Augustyn mówił z sarkazmem o heretykach skłonnych utrzymywać, że Zbawiciel narodził się w ich ojczyźnie<sup>130</sup>.

Bardziej niebezpieczna od dziwacznych wyobrażeń wydawała się aktualizacja obrazów eschatologicznych głoszona w szeregach donatystów. Narzędzie walki z propagandą schizmatyków stanowiło ukazywanie eschatologicznej świętości Kościoła – Jerozolimy. Biskup Hippony ograniczał się jednak do podania tradycyjnej interpretacji wizerunku niebiańskiej Jerozolimy. Co więcej, w jednej ze swoich mów, wygłoszonych pomiędzy 393 a 395 rokiem, ujawnia się jego pozytywny stosunek do przekonań milenarystów<sup>131</sup>. W centrum wizji autora łacińskiego znajduje się jednak Kościół i zagadnienie odkupienia<sup>132</sup>. Augustyn twierdzi bowiem, że w „siódmym wieku świata”<sup>133</sup> Kościół ukaże się jako chwalebna Jerozolima, w której zapanuje Pan i Jego święci<sup>134</sup>. Ta interpretacja wizji miasta niebiańskiego zniknie jednak bardzo szybko z kart pism biskupa Hippony, który wkrótce odżegnał się od niej, odrzucając otwarcie milenarystów<sup>135</sup>. Obrazy apokaliptyczne Augustyn kwituje spostrzeżeniem, że ostatnia księga Biblii „powtarza te same rzeczy w tak różny sposób,

<sup>129</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 93, 7.

<sup>130</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 46, 38. Być może było to echo przeświadczenia montanistów o objawieniu się chwalebego Jeruzalem w Azji Mniejszej, przeniesionym przez donatystów na teren Afryki. Na temat tej koncepcji, por. Epiphanius, *Adversus haereses (Panarion)* II 49, 1.

<sup>131</sup> Chodzi tu o *Sermo* 259.

<sup>132</sup> Por. G. Folliet, *La typologie du „sabbat” chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400*, REAug 2 (1956) s. 389.

<sup>133</sup> Dla indywidualnego człowieka siódmym okresem jest życie wieczne, w którym nie istnieje czas ani historia. Ten stan jest stałym i trwałym celem człowieka duchowego. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 227.

<sup>134</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 259, 2.

<sup>135</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 7. Tykoniusz w V regule sformułował teoretyczną podbudowę dla podważenia interpretacji milenarystycznej, proponując zasady metody alegorycznej w służbie egzegezy teologicznej. Por. Linke, *Tykoniusz i jego komentarz do Apokalipsy*, s. 174-175.

iz wydaje się, że mówi o coraz to innych rzeczach, gdy tymczasem mówi o tym samym w inny sposób<sup>136</sup>. Miejsce spekulacji na temat Ap 20–21<sup>137</sup> zajmie obraz Jerozolimy duchowej. Opisy ostatniej księgi NT stają się okazją do uwydatnienia kwestii eklezjologicznych i chrystologicznych<sup>138</sup>. Przenikanie się rzeczywistości ziemskiej i duchowej to model interpretacyjny często spotykany w pismach augustiańskich<sup>139</sup>.

Zastanawia z kolei forma zdecydowanie polemiczna, w jaką autor *De civitate Dei* ubiera swoje argumenty w interpretacji Ap 21,4<sup>140</sup>. Pozwala to przypuszczać, że istniała interpretacja aktualizująca ten werset apokaliptyczny, którą być może opracowali donatyści przypisujący swojej wspólnocie stan doskonałej świętości. Mogli to być również pelagianie głoszący doktrynę o samozbawieniu się człowieka dzięki własnym cnotom i mocy, bez konieczności łaski<sup>141</sup>. Hipponczyk krytykuje negatywny wpływ zbyt liberalnej egzegezy Ap 21,4 prowadzącej do wypaczenia prawdy o słabości ludzkiej natury.

Oдноśniki do uniwersalności Kościoła znajdują się w rozważaniach Augustyńskich o Księdze Psalmów. Wspomniany przez psalmistę „krąg Jeruzalem” (por. Ps 78,6) „sięga tam, dokąd rozprzestrzeniony był Kościół, przynoszący owoce i rozrastający się po całym świecie”<sup>142</sup>. Występując przeciwko donatystom, którzy zawężali rzeczywistość Kościoła do swojej sekty, biskup Hippony uwydatnia uniwersalizm prorocтва Izajasza zapraszającego wszystkie ludy do wstąpienia

<sup>136</sup> Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 17.

<sup>137</sup> Opisy uzupełniał często tekst Ga 4,26. Interpretacja millenarystyczna Jerozolimy niebiańskiej będzie miała swoich zwolenników w średniowieczu, wśród ludowych ruchów religijnych i doktryn znajdujących się na marginesie oficjalnego nauczania Kościoła.

<sup>138</sup> Np. Ap 21,12.21 w *Enarrationes in Psalmos* 86, 4. W oparciu o Ap 20,7-9 Augustyn wskazywał na „ostatnie prześladowanie”, które będzie cierpieć „całe państwo Chrystusa”. Przy tej okazji Augustyn zaznaczał, że „obóz świętych” i „miasto umiłowane” to nic innego, „jak Kościół Chrystusowy, rozprzestrzeniony na całym świecie” (Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 11).

<sup>139</sup> Dzięki rozważaniom tego typu stało się łatwiejsze wprowadzenie zagadnień o charakterze teologiczno-duchowym. Tak więc „oglądanie” (etymologia Syjonu) oraz tematyka pokoju (etymologia Jerozolimy) stają się niejednokrotnie przedmiotem dłuższych refleksji.

<sup>140</sup> Przed Augustynem wielu autorów interpretowało ten werset w świetle przyszłej chwały życia wiecznego. Por. np. Tertullianus, *De resurrectione* 58, 3; Origenes, *In Iesu Nave homiliae* VIII 4; XX 1.

<sup>141</sup> Widać to w komentarzu pelagiańskim do Listu do Rzymian. Por. T.S. De Bruyn, *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, Oxford Early Christian Studies 4, Oxford 1993.

<sup>142</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 78, 6.

do Jerozolimy, aby tam otrzymać słowo Pańskie. Jest to zapowiedź uniwersalizmu „wielkiego Kościoła” katolickiego. To właśnie rzeczywistość Kościoła zawiera w sobie każdy z aspektów konkretnego urzeczywistnienia się proroctw<sup>143</sup>, chociaż istnieje w tym względzie dystans odnośnie do czasów odnowy eschatologicznej. Podczas gdy tradycja wschodnia widziała realizację proroctw w strukturze imperium i w osobach władców strzegących Kościoła, myśl chrześcijaństwa zachodniego, której Augustyn jest wyrazicielem, upatrywała w Kościele realizację zapowiedzi ST. Prorocy obwieszczali prawdę o zbawieniu „z całej mocy, tak jak potrafili; żyli w tym ciełe [...]. Wołają do naszych uszu, pobudzając do miłości owego miasta”<sup>144</sup>. W rzeczywistości Kościoła pielgrzymującego, ale już chwalebного, wypełniają się obrazy odnowionej Jerozolimy, której powinno być podporządkowane wszystko, co doczesne, w tym także cesarstwo.

Jako środek skutecznej katechezy biskup Hippony wykorzystywał egzegezę typologiczną<sup>145</sup>. Kryterium hermeneutyczne o znamionach chrystologicznych przechodzi w sposób naturalny w kryterium eklezjologiczne. *Doctor gratiae* zachęcał, by wznieść się do poziomu duchowego pojmowania tekstu<sup>146</sup>. Był daleki od prymitywnej dosłowności, na co wskazują jego teksty antydonatystyczne. W jedność Kościoła zauważał podstawowy jego element jako powszechnej wspólnoty składającej się z ochrzczonych na ziemi i wybranych w niebie<sup>147</sup>. Wielki Afrykańczyk opisał inne aspekty, które oznaczała rzeczywistość Kościoła – miasta Bożego<sup>148</sup>. Chodzi tu przede wszystkim o „cień” i „wizerunek” Kościoła w przyszłym świecie. To miasto świętych z siedzibą w niebiosach, jak to wyraża się w rozważaniach osnutych na kanwie Ps 49. Augustyn nie ma wątpliwości, że „Izrael to synowie Kościoła”. Ponadto wskazywał, że „prawdziwy Syjon i prawdziwa Jerozolima [...], są wieczne i znajdują się w niebiosach: Jerozolima jest naszą matką, jako że nas zrodziła; jest wspólnotą świętych, która nas

<sup>143</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVII 3.

<sup>144</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 147, 8.

<sup>145</sup> Przede wszystkim była to jednak broń służąca w walce z manichejczykami.

<sup>146</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Tractatus in Johannem* I 1.

<sup>147</sup> Zob. H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford History of the Christian Church, Oxford 2001, s. 391-392.

<sup>148</sup> „Proroctwa [...] odnoszące się do dwóch miast, przytaczają opowiadania o faktach mających wielkie znaczenie i które zajmowały i zajmują do tej pory badaczy Pisma Świętego, ponieważ oprócz tego, co jest tam napisane i wypełniło się w sposób historyczny w potomstwie Abrahama według ciała, należy szukać tam także tego, co na podstawie alegorii powinno się jeszcze dokonać w potomstwie według wiary” (Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVII 3).

wychowała; jej częścią są pielgrzymujący, lecz większa część z nich znajduje się w siedzibie niebiańskiej<sup>149</sup>.

W innym rozważaniu kaznodzieja utożsamia „Syjon” z Kościołem pielgrzymującym, a „Jerozolimę” – z chwalebłą wspólnotą świętych w niebie.

Sam Bóg mieszka na Syjonie [...], który jest wyobrażeniem obecnego Kościoła: tak jak Jerozolima jest wyobrażeniem przyszłego Kościoła, czyli miasta świętych uczestniczących już w życiu anielskim [...]. W rzeczywistości „wypatrywanie” poprzedza „ogłądanie”<sup>150</sup>, tak jak ten Kościół poprzedza tamten, który jest przyrzeczony<sup>151</sup>.

Obrazy biblijnej Jerozolimy i Syjonu zawierają w sobie główne rysy Kościoła jako rzeczywistości duchowej i eschatologicznej. Jest on pojmowany przez Augustyna w całej swej pełni, a nie tylko w swoim ziemskim aspekcie<sup>152</sup>. Kandydatom do chrztu oraz neofitom należy głosić, że znajdują „w Kościele wielu dobrych chrześcijan, prawdziwych obywateli niebiańskiej Jerozolimy”, lecz pod warunkiem, że i oni będą żyć tą samą wiarą<sup>153</sup>. To pozytywne myślenie, które jednak nie powinno przysłonić drugiej strony rzeczywistości Kościoła. Bo przecież Kościół „we wszystkich swoich świętych, którzy są obywatelami Jerozolimy niebiańskiej (*qui sunt cives Ierusalem caelestis*), będzie zmuszony do niewoli u władców tego świata. Jednak [...] Kościół, jak Jerozolima, zostanie uwolniony od zamieszania tego świata [...]. Wszystko [to] wypełniało się w sposób przenośny (*figurate*)”<sup>154</sup>.

Dla Augustyna historia to misterny splot wydarzeń, gdzie znajduje się wiele aluzji, skomplikowanych motywów i symboli. Bóg bowiem to najlepszy architekt i niewysłowny budowniczy.

Zadaniem członków Kościoła jest tworzenie duchowego gmachu i jednoczenie na wzór Boga, który „zgromadził rozproszonych [z Jeruzalem]. Tak należy starać się, żeby teraz zostali zebrani rozproszeni, żeby w rękach

<sup>149</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 49, 4-6.

<sup>150</sup> Nawiązanie do wcześniej wyjaśnionej etymologii Jerozolimy i Syjonu.

<sup>151</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 9, 12.

<sup>152</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 112, 3. „Civitas caelestis” to rzeczywistość mająca swoje miejsce w niebiosach. Mieszkańcami jej są wszyscy uświęceni, którzy byli, są i będą, jak również wszystkie święte duchy, które są na wysokościach i są posłuszne Panu” (Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* XX 36).

<sup>153</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 7.

<sup>154</sup> Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus* 21. Kanwę rozważań Augustyna stanowią opisy proroka Jeremiasza, które w sposób przenośny odnoszą się do Kościoła Chrystusowego.



Artysty zostali wpasowani w budowlę<sup>155</sup>. Wypełnienie się proroctw jest pewne, bowiem, „skoro (prorocy) śpiewali dla tamtego narodu [Izraela] i spełniło się, to czyż nie spełni się dla ludu chrześcijańskiego to, o czym śpiewają”<sup>156</sup>.

Po określeniu roli Jerozolimy Augustyn przechodzi do opisu rzeczywistości, którą ona oznacza. Jerozolima to przede wszystkim symbol, cień i obraz przyszłego Kościoła. Przecież „niepłodne było wśród narodów państwo Boże, zanim nie powstał ten płód [Kościół]”<sup>157</sup>. Dzieje się tak, iż Chrystus poprzez dzieje stolicy narodu wybranego przygotowuje swoją oblubienicę bez skazy i zmarszczki<sup>158</sup>, mimo całego ogromu zła w ludzkich dziejach. Na tej podstawie twierdzi, że „oswobadza się królowa [Kościół] z Babilonu przez odrodzenie we wszystkich narodach i odchodzi od złego króla do najlepszego Władcy, od diabła do Chrystusa”<sup>159</sup>. Kościół posiada dwa wymiary: przyszły – „bez zmazy” i obecny, gdzie wmieszani są doskonali chrześcijanie i grzesznicy<sup>160</sup>.

W niektórych przypadkach łaćniński doktor podkreśla różnicę istniejącą pomiędzy „Syjonem” symbolizującym Kościół pielgrzymujący<sup>161</sup> a „Jerozolimą” stanowiącą odwieczne miasto Boże<sup>162</sup>. Autor *De civitate Dei* odwołuje się do obrazu „Kościół otwartego”, czyli takiego, który jeszcze nie został oddzielony od zamieszania tego świata<sup>163</sup>. Według wy-

<sup>155</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 146, 4.

<sup>156</sup> Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 148, 5.

<sup>157</sup> Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVII 4.

<sup>158</sup> W nawiązaniu do Iz 45,8 Augustyn pisze, że Jerozolima „zstała z niebios, od samego początku, od kiedy jej mieszkańcy zaczęli wzrastać w liczbę [...]. Na sądzie Bożym, który będzie ostateczny i [stanie się] dziełem Jego Syna, Jezusa Chrystusa, dzięki Bożemu darowi objawi się jej blask tak potężny i tak nowy, że nie pozostawi żadnego śladu starości”. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 17.

<sup>159</sup> Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XVII 16.

<sup>160</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 25, 2, 5; Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 32.

<sup>161</sup> Por. U. Occhialini, *La speranza della Chiesa pellegrina. Teologia della speranza nelle „Enarrationes in Psalmos” di S. Agostino*, Assisi 1965.

<sup>162</sup> Por. niektóre szczegóły w: Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 9, 12. W *De civitate Dei* to rozróżnienie nie występuje. Zob. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* I 35; XIX 17.

<sup>163</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 136, 2: „Jeśli jesteśmy mieszkańcami Jerozolimy, a to oznacza to samo co «Syjon», a musimy żyć na tej ziemi w zamieszkaniu obecnego świata w teraźniejszej Babilonii, gdzie nie mieszkamy jako obywatele, ale gdzie trzymają się nas jako więźniów. Trzeba, byśmy nie tylko wyśpiewali to, co [zostało] powiedziane w Psalmie, lecz i tym żyli. Czyni się to z głębokim natchnieniem serca pragnącego w pełni i pobożnie wieczystego miasta”.



rażenia używanego przez Augustyna w jego kazaniach Kościół „jest teraz budowany [...]; będzie się uświęcał aż do końca świata”<sup>164</sup>. W założeniach eklezjologicznych hipponczyka aspekt wspólnotowy wysiłku podejmowanego na drodze prowadzącej do królowania w niebiańskim Jeruzalem spełnia zasadniczą rolę. Wielkość św. Augustyna widać także w tym, że nie pozwalał narzucić tematyki swoich rozważań. Nawet w kontekstach polemicznych rozszerzał perspektywę i harmonizował podejmowane refleksje z całością swojej wizji egzegetycznej, teologicznej i duchowej.

#### 4. Zakończenie

Niektóre wątki polemiki donatystycznej potwierdzają fakt, iż dla chrześcijan pierwszych wieków Jeruzolima nie była jedynie miejscem geograficznym wymienianym wielokrotnie na kartach Pisma Świętego. „Miasto wielkiego Króla” (por. Mt 5,35) stanowiło bowiem nośnik treści teologicznych i duchowych. Refleksje nawiązujące do świętego miasta pojawiają się w egzegezie biblijnej, refleksji filozoficznej i teologicznej. Niemniej ważne w tej kwestii było przepowiadanie Słowa Bożego i podstawowa katecheza.

Wizja Jeruzolimy w odniesieniu do Kościoła nie tylko świadczy o szerokich zainteresowaniach eklezjologicznych autorów z kręgu Afryki Północnej, lecz także o ich eklezjalnym podejściu do faktów i obrazów biblijnych. Niejedno z kontrowersyjnych wydarzeń związanych z historią świętego miasta zostaje wyjaśnionych w duchu wiary, odnośnie do nadprzyrodzonej roli Kościoła i jego rzeczywistości ziemskiej. Biblia nie tylko ukazuje różne oblicza Kościoła, lecz to we wspólnocie ochrzczonych fakty odnoszące się do Jeruzolimy nabierają głębszych znaczeń i są aktualizowane. Kontekst eklezjalny gwarantował głębsze odczytywanie natchnionych ksiąg Biblii.

Obok tej charakterystyki istniała spekulacja nastawiona na rzeczywistość ziemskiej Jeruzolimy, otaczanej szacunkiem przez donatystów. Specyficzne elementy pojawiały się w egzegezie fragmentów prorocत्व psalmów i NT. Wkomponowywano je nie tylko w doktrynę eklezjologiczną, lecz również w inne kwestie. Eklezjologia łączyła się jednak z obrazem Jeruzolimy w sposób najbardziej kompleksowy i organiczny. Donatyzm i powiązane z nim refleksje o tym świadczą. Ten ruch powinien być postrzegany nie tylko jako zjawisko historyczno-społeczne czy dyscyplinar-

---

<sup>164</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones* 27, 1; 116, 7; 336, 1. W *De civitate Dei* hipponczyk oświadcza, że Kościół jest już obecnie królestwem Chrystusa, chociaż nie należy identyfikować go z państwem Bożym. Zob. Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei* XX 9.

ne. Również spektrum doktrynalne nie powinno być zredukowane do wybranych, najbardziej charakterystycznych kwestii. Problemy eklezjologiczne zajmowały w dyskusjach z donatystami niepoślednią rolę. Sprzyjało temu ukierunkowanie eklezjologii w rzymskiej Afryce. Niepośledni wkład wnieśli tacy autorzy, jak Optat z Milewy i Tykoniusz. Ich dorobek w sferze egzegetyczno-teologicznej pozwolił św. Augustynowi usytuować konflikt donatystyczny na płaszczyźnie doktrynalnej. Hipponczyk potrafił stworzyć w miarę spójny obraz Kościoła, zgodny zresztą z przekazem biblijnym i katolickim. Późniejsi Ojcowie łacińscy starali się nie odchodzić od tego, co znajdowali w spuściźnie tego wielkiego Doktora.

### **The Ecclesiological Symbolism of Jerusalem and the Anti-Donatist Controversy in Roman Africa**

(summary)

The present article analyses to which extent the African authors had got used of the image of Jerusalem in the period of their polemic with the Donatists. It is well known that one of the focal points of the Donatist controversy concerned ecclesiology. There is a great number of Church's images occurring in the works of Christian authors, but it seems that a symbol of Jerusalem is however predominant. The city of God, an image of the Church, revealed itself as an earthly and celestial reality, including both the historical sphere and transcendence. Already in the process of forming ecclesiology in Nord Africa had a particular physiognomy with elements assimilated and altered by the Donatist sect. The reflections of Tyconius and Optatus of Milevi took on considerable significance and stood at the origin of catholic's inspiration and argumentation. St. Augustine of Hippo placed the conflict with the Donatists not only on the practical and disciplinary context but above all on the doctrinal level. His ecclesiology proved to be coherent and compact. The bishop of Hippo found his basis on the biblical level and the traditional doctrine. In the anti-Donatist literature, it can be observed a certain predilection for a particular set of scriptural quotations used by various authors as an argument and as an illustration to support the thought concerning the universality of the Church. The topic of Jerusalem played here the crucial role.

**Keywords:** Church; Roman Africa; Donatist controversy; Ecclesiology; Jerusalem; Zion; Tyconius; Optatus of Milevi; Augustine of Hippo

### **Symbolika eklezjalna Jerozolimy a polemika antydonatystyczna w Afryce Rzymskiej**

(streszczenie)

Prezentowany artykuł przedstawia, w jakim zakresie chrześcijańscy pisarze rzymskiej Afryki posługiwali się metaforą Jerozolimy w polemikach z donatystami. Wiadomo,

że kluczowym punktem w tej dyskusji była kwestia eklezjologiczna. Niewątpliwie w literaturze patrystycznej pojawiało się wiele figur Kościoła, lecz wydaje się, że symbol Jerozolimy cieszył się znaczną popularnością. Miasto Boże, jako obraz Kościoła, jawiło się w swojej ziemskiej i niebiańskiej rzeczywistości. Zawierało w sobie zarówno sferę historyczną, jak i transcendentną. W procesie swojego formowania się w północnej Afryce eklezjologia nabierała specyficznych rysów. Były to elementy, które donatyści często sobie przyswajali i dostosowywali do swoich przekonań. Refleksje Tykoniusza i Optata z Milewy nabrały w tym kontekście szczególnego znaczenia. W pewnym sensie stanęły one u początków katolickiej interpretacji niektórych prawd o Kościele. W swojej argumentacji natomiast św. Augustyn z Hippony umieścił konflikt z donatystami nie tylko na płaszczyźnie praktycznej czy dyscyplinarnej, ale przede wszystkim na poziomie doktrynalnym. Eklezjologia biskupa Hippony ma zwarty i konsekwentny charakter. Ten wielki Ojciec Kościoła osadził swoją refleksję na fundamencie biblijnym i prawowierności doktryny. W literaturze antydonatystycznej można zauważyć pewne preferencje, jeśli chodzi o wybór świadectw biblijnych stosowanych przez różnych autorów jako argumenty lub ilustracje nauczania o powszechności Kościoła. Konkretny i duchowy obraz Jerozolimy odgrywał tutaj kluczową rolę.

**Słowa kluczowe:** Kościół; rzymska Afryka; donatyści; eklezjologia; Jerozolima; Syjon; Tykoniusz; Optat z Milewy; Augustyn z Hippony

## Bibliografia

### Źródła

- Ambrosius, *De fide (ad Gratianum Augustum)*, ed. O. Faller, CSEL 78, Wien 1962, tł. I. Bogaszewicz, *Ambroży z Mediolanu, O wierze do cesarza Gracjana*, Warszawa 1970.
- Ambrosius, *De paenitentia*, ed. R. Gryson, SCh 179, Paris 1971, tł. W. Szoldrski, Św. Ambroży, *Wybór pism*, PSP 7, Warszawa 1971.
- Ambrosius, *Explanatio Psalmorum XII*, ed. M. Petschenig – M. Zelzer, CSEL 64, Wien 1999.
- Athanasius Alexandrinus, *Expositiones Psalmorum*, PG 27, 55-590.
- Augustinus Hipponensis, *Epistula ad catholicos de secta donatistarum*, ed. A. Lombardi, NBA 15/2, Roma 1999, s. 394-525.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Cresconium grammaticum et Donatistam*, ed. E. Cavallari, NBA 16/1, Roma 2002, s. 40-443.
- Augustinus Hipponensis, *Contra epistolam Parmeniani*, ed. A. Lombardi, NBA 15/1, Roma 1998, s. 62-241.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum*, ed. J. Zycha, CSEL 25/1, Vindobonae 1891, s. 251-797, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, PSP 55-56, Warszawa 1991.

- Augustinus Hipponensis, *De catechizandis rudibus*, ed. J.B. Bauer, CCL 46, Turnhout 1969, tł. W. Budzik, Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie katechizmu*, POK 10, Warszawa 1952, s. 1-60.
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, ed. D. Gentili, NBA 5 B-C, Roma 1989, tł. W. Kornatowski, Św. Augustyn, *O państwie Bożym przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 1-2, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, ed. M. Naldini – L. Alici – A. Quacquarelli – P. Grech – V. Tarulli, NBA 8, Roma 1992, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, PSP 22, Warszawa 1989, s. 17-134.
- Augustinus Hipponensis, *De quantitate anima*, PL 32, 1035-1080.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, ed. V. Tarulli – T. Mariucci – F. Monteverde, NBA 27-28, Roma 1976-1977, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 39-42/1, Warszawa 1986.
- Augustinus Hipponensis, *Epistolae*, ed. T. Alimonti – L. Carrozzì, NBA 21-23A, Roma 1971-1992, tł. W. Eborowicz, Augustyn, *Listy (1-75)*, Pelplin 1991.
- Augustinus Hipponensis, *In Evangelium Joannis tractatus CXXIV*, ed. O. Campagna – E. Gandolfo – V. Tarulli – F. Monteverde, NBA 24/1-2, Roma 2004, tł. W. Szoldrski – W. Kania, Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list Jana*, PSP 15, Warszawa 1977.
- Augustinus Hipponensis, *Sermones*, ed. P. Bellini – L. Carrozzì – F. Cruciani, NBA 29-34, Roma 1983-1989, tł. J. Jaworski, Św. Augustyn, *Wybór mów*, PSP 12, Warszawa 1973.
- Cyprianus, *De Ecclesiae catholicae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL 3, Turnhout 1972, tł. J. Czuj, *O jedności Kościoła katolickiego*, POK 19, Poznań 1937, s. 171-193.
- Cyprianus, *Testimonia ad Quirinum*, ed. R. Weber, CCL 3, Turnhout 1972, s. 3-179.
- Cyrillonas, *Carmina*, ed. G. Bickell, *Die Gedichte des Cyrillonas nebst einigen anderen syrischen Inedits*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 27 (1873) s. 566-625.
- Cyryllus Alexandrinus, *In Isaiam*, PG 70, 9-1450.
- Cyryllus Hierosolymitanus, *Catecheses*, ed. G.C. Reischl – J. Rupp S. *Cyrylli Hierosolymitani archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, t. 1-2, Monachium 1848-1860, tł. W. Kania, Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.
- Epiphanius, *Panarion (34-64)*, ed. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922.
- Gennadius Massiliensis, *De viris illustribus*, ed. E.C. Richardson, TU 14 A, Leipzig 1898.
- Gregoriusturonensis, *Liber in gloria Martyrum*, PL 71, 705-800.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentarii in evangelium Matthaei*, ed. D. Hurst – M. Adriaen, CCL 77, Turnhout 1969, tł. J. Korczak, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŻMT 46, Kraków 2008.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos (I-XCI)*, ed. J. Doignon, CCL 61, Turnhout 1997.

- Itinerarium Burdigalense*, ed. P. Geyer, CSEL 39, Vindobonae 1898, s. 1-33, tł. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek (IV-VIII w.)*, OŻ 13, Kraków 1996, s. 79-86.
- Optatus Afrus, *De schismate donatistarum adversus Parmenianum*, ed. M. Labrousse, SCh 412, Paris 1995, tł. A. Gołda, *Optat z Milewy, Traktat przeciw donatystom*, ŻMT 56, Kraków 2011.
- Origenes, *In Ezechielem homiliae*, ed. M. Borret, SCh 352, Paris 1989, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o księdze Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, s. 73-214.
- Origenes, *In Iesu Nave homiliae*, ed. A. Jaubert, SCh 71, Paris 1960, tł. S. Kalinkowski, Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, PSP 34/2, Warszawa 1986, s. 3-137.
- Origenes, *In Jeremiam homiliae*, ed. P. Husson – P. Nautin, SCh 232; 238, Paris 1976-1977.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. G. Hartel, CSEL 29, Vindobonae 1894.
- Ps-Cyprianus, *De duobus montibus*, ed. B. Burini, Pseudo Cipriano, *I due monti Sinai e Sion. De duobus montibus*, Biblioteca Patristica 25, Firenze 1994.
- Ps-Hieronymus, *Expositio Evangelii secundum Marcum*, ed. M. Cahill, CCL 82, Turnhout 1997.
- Sermones Escorial*, ed. A. Hamman, PLS 4, s. 669-740.
- Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL 1, Turnhout 1954, s. 185-224, tł. E. Stanula, *Przeskrypcja przeciw heretykom*, PSP 5, Warszawa 1970, s. 40-78.
- Tertullianus, *De resurrectione carnis*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, s. 919-1012.
- Theodoretus Cyrensis, *Explanatio in Ezechielem*, PG 81, 807 A-1256 B.
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Abdiam*, PG 81, 1709 A-1718 D.
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Jeremiam*, PG 81, 495-806.
- Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio in Psalmos*, PG 80, 857-1998.
- Tyconius Afer, *Expositio Apocalypseos*, ed. R. Gryson, CCL 107 A, Turnhout 2011, tł. M. Niewiadomska, *Fragmenty Tykoniusza*, w: *Pierwsze łacińskie komentarze do Apokalipsy. Hipolit, Wiktoryn, Hieronim, Tykoniusz*, Florilegium. *Studia Classica, Mediaevalia et Neolatina* 10, red. D. Budzanowska – W. Linke, Warszawa 2011, s. 167-229.
- Tyconius Afer, *Liber regularum*, ed. F.C. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*, Texts and Studies III/1, Cambridge 1894.

### Opracowania

- Adamiak S., *Eklezjologiczny charakter Komentarza do Apokalipsy donatysty Tykoniusza*, BPTH 5 (2012) s. 151-162.
- Adamiak S., *Deo Laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019.
- Bagatti B., *Il Golgota e la croce*, Jerusalem 1978.

- Budzanowska D., *O rekapitulacji według Tykoniusza*, WST 26/2 (2013) s. 77-92.
- Budzanowska-Weglenda D., *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka*, Warszawa 2015.
- Cameron M., *Augustine's Use of the Song of Songs against the Donatists*, w: *Augustine Biblical Exegete*, ed. F. van Fleteren – J.C. Schnaubelt, New York 2001, s. 99-127.
- Chadwick H., *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford History of the Christian Church, Oxford 2001.
- Clerici A., *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000.
- Czyżewski B., *Ocena Liber regularum Tykoniusza przez św. Augustyna*, „Studia Bydgoskie” 3 (2009) s. 235-247.
- De Bruyn T.S., *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, Oxford Early Christian Studies 4, Oxford 1993.
- Folliet G., *La typologie du „sabbat” chez saint Augustin. Son interprétation millénariste entre 389 et 400*, REAug 2 (1956) s. 371-390.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Warszawa 2001.
- Frend W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1952.
- Gaumer M.A., *Augustine's Cyprian. Authority in Roman Africa*, Leiden – Boston 2016.
- Gaumer M.A., *The Evolution of Donatist Theology as Response to a Changing Late Antique Milieu*, „Augustiniana” 58/3-4 (2008) s. 201-233.
- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953.
- Grabau J.L., *John 4:23-24 in North African Preaching*, „Scrinium” 13 (2017) s. 138-140.
- Hamman A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Staffiej-Wróblewska – E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Hoover J.A., *Decoding the Donatist Capitula*, North American Patristics Society Conference, Chicago 2018, [https://www.academia.edu/36497476/Decoding\\_the\\_Donatist\\_Capitula](https://www.academia.edu/36497476/Decoding_the_Donatist_Capitula) [08.04.2019].
- Hoover J.A., *The Donatist Church in an Apocalyptic Age*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2018.
- Józwiak S., *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004.
- Kaczmarek T., *Augustyn – Ekumenista*, SWł 15 (2013) s. 23-36.
- Kaswalder P.A., *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, Collectio Minor 40, Jerusalem 2002.
- Lauras A., *Deux cites, Jérusalem et Babylone. Formation et évolution d'un thème central du „De Civitate Dei”*, „La Ciudad de Dios. Revista Augustiniana de cultura e investigación”, 167/1 (1954) s. 117-150.
- Lauras A. – Rondet H., *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1953, s. 99-160.
- Lombardi A., *L'ecclesiologia di S. Agostino nella polemica donatista*, w: *I conflitti religiosi nella scena pubblica*, ed. L. Alici, Roma 2015, s. 225-273.
- Marone P., *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Studi e Proposte 5, Roma 2008.

- Mazzucco C., *La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi*, CCC 12 (1991) s. 173-211.
- Mazzucco C., *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, Università degli studi di Torino. Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica 3, Bologna 1993.
- Occhialini U., *La speranza della Chiesa pellegrina. Teologia della speranza nelle „Enarrationes in Psalmos” di S. Agostino*, Assisi 1965.
- Oort van J., *Jerusalem and Babylon. A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*, Leiden 1991.
- Paczkowski M.C., *Zbawienie i jego geograficzny wymiar w patrystycznej interpretacji Ps 74(73),12*, BPTH 11/1 (2018) s. 35-56.
- Quacquarelli A., *La concezione della storia nei Padri prima di S. Agostino*, Roma 1955.
- Romero Pose E., *Medio siglo de estudios sobre el donatismo (De Monceaux a nuestros días)*, „Salmaticensis” 29 (1982) s. 81-99.
- Romero Pose E., *El tratado „de montibus Sina et Sion” y el donatismo*, „Gregorianum” 63 (1982) s. 273-299.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Tilley M., *Sustaining Donatist Self-Identity. From the Church of the Martyrs to the Collecta of the Desert*, JECS 5/1 (1997) s. 21-35.
- Tilley M., *The Bible in Christian North Africa. The Donatist World*, Minneapolis 1997.
- Zagórski D., *Commendavit nobis Dominus oves suas. Pasterska troska o wiernych w świetle Sermones św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013.
- Zocca E., *L'identità cristiana nel dibattito tra cattolici e donatisti*, ASE 21/1 (2004) s. 109-130.



Ks. Marcin Wysocki<sup>1</sup>

## „Czyż i Afryka nie jest pełna ciał świętych męczenników?” (Augustyn, *Epistula* 78, 3). Męczeństwo jako rys duchowości Afryki Północnej

17 lipca 180 roku prokonsul Wigeliusz Saturninus, który jako pierwszy prześladował chrześcijan w Afryce Prokonsularnej<sup>2</sup>, skazał na śmierć dwunastu chrześcijan ze Scylii, którzy odmówili złożenia ofiary bogom, choć mogli przez to ocalić swoje życie<sup>3</sup>. Mimo że prokonsul dawał im czas do namysłu i nakłaniał do odstąpienia od wiary, pozostali oni niezłomni i ze słowami „Deo gratias” na ustach „wszyscy razem zostali ścięci dla imienia Chrystusa”<sup>4</sup>. Wiara, karmiona Pismem Świętym, o którego łacińskim przekładzie dowiadujemy się właśnie z tekstu *Akt męczenników scylitańskich*<sup>5</sup>, pozwalała tym ludziom, przed obliczem sędziego, przyznać się, że są chrześcijanami, mimo iż konsul podenerwowany śmiałymi odpowiedziami podsądnych nazwał trwanie przy chrześcijaństwie szaleństwem, a porzucenie owych przekonań i praktyk – opamiętaniem<sup>6</sup>. Postawa wiernych, którzy zasiali swoją krwią wiarę u początków chrześcijaństwa w Afryce, będzie znajdowała swoją kontynuację w kolejnych pokoleniach chrześcijan Afryki Rzymskiej i będzie kształtowała ich duchowość do tego stopnia, że po kolejnych dwustu latach obec-

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Marcin Wysocki, profesor nadzwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej w Sekcji Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: mwysocki@kul.lublin.pl; ORCID: 0000-0001-5448-5566.

<sup>2</sup> Por. Tertullianus, *Ad Scapulam* II.

<sup>3</sup> Por. *Acta martyrum Scilitanorum* 1.

<sup>4</sup> *Acta martyrum Scilitanorum* 17.

<sup>5</sup> Por. *Acta martyrum Scilitanorum* 12.

<sup>6</sup> Por. *Acta martyrum Scilitanorum* 1; 7-8; M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 87.

ności chrześcijan w Afryce św. Augustyn zapisze zacytowane w tytule tego artykułu słowa: „Czyż i Afryka nie jest pełna ciał świętych męczenników?”<sup>7</sup>. W swych dziełach wspomina on tylko w Kartaginie o ponad dwudziestu bazylikach dedykowanych męczennikom<sup>8</sup>, z których wiele było przystosowanych do dużej liczby pielgrzymów przybywających oddać cześć męczennikom<sup>9</sup>. O męczeńskim rysie duchowości chrześcijańskiej w Afryce świadczy także liczba pism dotyczących męczeństwa<sup>10</sup>. Dobrze wiemy, że wspomniany powyżej pierwszy łaciński dokument kościelny – *Acta martyrum scilitanorum*<sup>11</sup> pochodzi właśnie z Afryki Prokonsularnej. U początku zatem chrześcijaństwa i chrześcijańskiej literatury na ziemi afrykańskiej leży pismo dotyczące wprost duchowości męczeńskiej. A skoro mowa o opisach męczeństwa, to na 28 zachowanych, zawartych w zbiorze o Herberta Musurillo, z terenu Afryki Rzymskiej pochodzi aż 7, a wydany niedawno ósmy tom serii *Scrittori Cristiani dell’Africa romana* zawiera 11 takich świadectw męczeństwa<sup>12</sup>. Z tego właśnie terytorium pochodzą także zachowane zachęty do męczeństwa – Tertuliana i Cypriana (istnieje jeszcze Orygenes, a więc też z tych okolic, Aleksandria). Ogromna jest także spuścizna homiletyczna

<sup>7</sup> Augustinus, *Epistula* 78, 3. Por. A. Eckmann, *Kult męczenników afrykańskich w pismach św. Augustyna*, VPatr 55 (2018) s. 183-188.

<sup>8</sup> Por. J. Quasten, *Vetus superstitio et nova religio. The problem of the Refrigerium in the ancient Church of North Africa*, HTR 33 (1940) s. 254-255.

<sup>9</sup> Por. M. Wysocki, *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. VIII: Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 268.

<sup>10</sup> Na temat męczenników i kultu męczenników, por. P. Allard, *O męczeństwie*, tł. J. Piotrowski, Warszawa 1914; H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933; M. Lods, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l’Eglise des trois premiers siècles*, Neuchâtel – Paris 1958; H.A.M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen – Utrecht 1961; H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen 1964; A. Kubiś, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968; A. Kubiś, *Tytuł „męczennik”*, RBL 29 (1976) s. 294-299; P. Rabczyński, *Męczeństwo szczytem chrześcijańskiego świadectwa*, w: *Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła*, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2009, s. 95-106; M. Wysocki, *Męczennicy*, EK 12, k. 682-683; M. Wysocki, *Męczeństwo*, EK 12, k. 699-701.

<sup>11</sup> Por. J. Śrutwa, *Najstarszy łaciński dokument kościelny – analiza treści*, RT 46/4 (1999) s. 281-290.

<sup>12</sup> Por. *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972; *Minucio Felice, ‘Octavius’, Atti e Passioni dei Martiri Africani*, red. M. Spinelli, Scrittori Cristiani dell’Africa Romana 8, Città Nuova 2012, s. 139-379.

dotycząca męczenników. Sam Augustyn wygłosił znane nam 74 kazania o męczennikach, w tym 32 o męczennikach afrykańskich. Musimy także pamiętać, że to właśnie w Afryce zrodziły się lub rozwijały kontrowersje i schizmy, które rozpałały umysły wielu ludzi Kościoła i które za punkt wyjścia miały właśnie zagadnienia związane z męczeństwem – kwestia upadłych, montanizm, donatyzm.

Jakie mogły być powody tak żywego zainteresowania męczeństwem w kręgu chrześcijan Afryki Rzymskiej? Być może jednym z ważnych elementów mających na to wpływ był szeroko rozpowszechniony kult Saturna, w którym ważną rolę odgrywały ofiary z ludzi i element ekspiacyjny<sup>13</sup>. Również silna tradycja rabiniczna (ze słynnymi męczennikami machabejskimi, o których Augustyn wygłosił 3 homilie), a także rzymska estyma wobec tych, którzy oddawali życie w imię wzniosłych ideałów, mogły wpłynąć na ten szczególnie martyrologiczny trend w Afryce Północnej. W niniejszym przedłożeniu skupimy się przede wszystkim na okresie prześladowań, w którym kładzione były niejako podwaliny pod kult męczenników i gdy kształtował się ten specyficzny element męczeński, który, jak zobaczymy, wyróżnia właśnie duchowość afrykańską.

Pierwszymi i najważniejszymi jej śladami są oczywiście przywołane już tutaj opisy męczeństwa (*acta martyrum*)<sup>14</sup>. Okres prześladowań za dynastii Sewerów i postawy wiernych, którzy doświadczały prześladowań, zostały uwiecznione przez *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, które „jest żywym świadectwem młodości i żywotności rozwijającego się afrykańskiego Kościoła u końca drugiego wieku”<sup>15</sup>. Szczególnym celem jego spisania było pokrzepienie i umocnienie, „[...] aby ludzie chwiejnej wiary, a także ci, którzy jej nie mają wcale, nie sądzili, że tylko w dawnych czasach Bóg obdarzał ludzi swą łaską zsyłając im czy to

---

<sup>13</sup> Por. D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, t. 1-3, Boston – Leiden 1987-2002; H. Hurst, *Child Sacrifice at Carthage*, „Journal of Religion in Africa” 7 (1994) s. 325-328; M.M. Janif, *Les sacrifices d'enfants à Carthage: l'hypothèse de L.W. Stage reconsiderée*, „Reppal” 12 (2002) s. 73-78; M. Leglay, *Saturne africain. Histoire*, Paris 1966; S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991; A. Wypustek, *The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa*, „Eos” 81 (1993) s. 263-280.

<sup>14</sup> Por. M. Wysocki, *Wiara męczenników – świadectwo opisów męczeństwa, w: Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, t. 6: Wierzę w jednego Boga*, red. A. Paciorek et al., Tarnów 2013, s. 353-369; M. Wysocki, *Męczennik jako świadek na podstawie akt męczenników*, VV 28 (2015) s. 341-370.

<sup>15</sup> *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. XXV.

męczeństwo, czy to objawienia. Bóg bowiem zawsze dotrzymuje swoich obietnic, aby przekonać niewierzących, a nagrodzić wiernych<sup>16</sup>.

Dokument ten jest tym cenniejszy, iż zawiera przede wszystkim opis wewnętrznych przekonań i postaw osób prześladowanych pochodzących z różnych sfer. Pierwsze świadectwo złożyła „Wibia Perpetua, wywodząca się ze znakomitego domu, starannie wychowana i wydana za mąż stosownie do swego stanu”<sup>17</sup>, wobec ojca, który namawiał ją do złożenia ofiar bogom, i wobec prześladowców okazała przede wszystkim zdecydowane przywiązanie do wiary<sup>18</sup> oraz całkowite zaufanie Bogu i zdanie na Jego wolę<sup>19</sup>. Z takiej postawy pełnej wiary wypływały zachowania, które cechowały także kolejne pokolenia afrykańskich męczenników: pocieszanie rodziny, która nie godziła się z męczeństwem<sup>20</sup>, radość z powodu wyroku<sup>21</sup>, niezłomność do końca<sup>22</sup>, postawa pełna godności<sup>23</sup>. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* nie była oficjalnym dokumentem, ale świadectwem spisanim, aby gloryfikować męczeństwo, aby przypomnieć je uczestnikom tych wydarzeń i aby dać możliwość współuczestnictwa ze świętymi męczennikami<sup>24</sup>. Co więcej, dokument ten zawiera wiele odniesień do szczególnej pozycji, jaką posiadali męczennicy, oczywiście nie tylko w Afryce Rzymskiej, ale tu jest to szczególnie widoczne. W wizji Saturusa opisane jest znaczące spotkanie pomiędzy nim, Perpetuą i biskupem Optatusem oraz kapłanem i ich nauczycielem Aspazjuszem. Zaskakujące jest oczywiście zachowanie biskupa i kapłana wobec męczenników – padają przed nimi na kolana, proszą o pokój, a aniołowie czuwają, aby męczennicy nie byli zamęczani prośbami i ziemskimi sprawami<sup>25</sup>. Mimo że jest to część wizji i z dużym dodatkiem idei montanistycznych, to jednak trzeba pamiętać, że dokument ten z pewnością oddziaływał na kolejne pokolenia afrykańskich chrześcijan i w jakiś sposób oddawał istniejące wyobrażenia o męczennikach<sup>26</sup>. Jak to stwierdził ks. Jan Słomka: „Męczennicy i pro-

<sup>16</sup> *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 1.

<sup>17</sup> *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 2.

<sup>18</sup> Por. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 6.

<sup>19</sup> Por. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 5.

<sup>20</sup> Por. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 3; 5.

<sup>21</sup> Por. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 6.

<sup>22</sup> Por. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 18.

<sup>23</sup> Por. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 20-21.

<sup>24</sup> Por. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 1; 2.

<sup>25</sup> *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, 13.

<sup>26</sup> Jak popularne i poważane było męczeństwo św. Perpetuy i Felicjy w Afryce świadczy fakt, że Augustyn wygłosił kilka kazań na cześć świętych męczennic i nawiązywał do nich, że *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* nie jest dziełem natchnio-

rocy są tu przedstawieni jako ważniejsi dla życia Kościoła od biskupów i kapłanów<sup>27</sup>. W innej, późniejszej *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* znajdujemy również elementy szczególnej ważności i czci męczenników:

Kiedy byli gotowi na wzniosłą walkę z przeciwnościami okrutnego świata i przeciw pogańskim nawałom, ich życzeniem było, aby bitwa, do której dołączyli pod wpływem Ducha niebieskiego, została opowiedziana przeze mnie ich współbraciom chrześcijanom. I zrobili to nie dlatego, że chcieli, aby chwała ich męczeńskiej korony była przepowiadana z chępliwością, ale raczej, aby zwykli ludzie, którzy stanowili lud Boży, mogli otrzymać siłę do naśladowania wiary przez cierpienia tych, którzy przeszli przez nie wcześniej<sup>28</sup>.

W ten sposób nie tylko ludzie uczestniczący bezpośrednio w opisywanych zdarzeniach byli przekonani o wyjątkowości męczenników, ale również sami męczennicy mieli świadomość wagi swego świadectwa i niemal konieczności przekazywania go dalej i kształtowania w jakiś sposób przeżywanie wiary. Na przykład w *Passio Sanctorum Montani et Lucii* pierwsze słowa tego listu brzmią tak:

Dla sług Boga, oddanych Jego Chrystusowi, nie ma innego obowiązku jak myśleć o mnóstwie braci. Tą siłą, takim myśleniem, tą miłością, ten obowiązek przynagła nas do napisania tego listu, abyśmy pozostawili dla przyszłych braci wierne świadectwo wielkości Boga i wspomnienie naszych trudów i cierpień dla Pana<sup>29</sup>.

Podobna postawa i świadomość cechuje również innych męczenników, czego świadectwem są zachowane akta męczeństwa z Afryki Rzymskiej. Takie słowa czytali i takie przykłady widzieli i podziwiali wierni afrykańscy, nie dziwne więc, że niejako przesiąknęli tym duchem męczeństwa i sami stawali się męczennikami. Wielu z nich to rodowici mieszkańcy

---

nym przez Boga. Por. Augustinus, *De anima et eius origine* I 10, 12; K.B. Steinhauser, *Augustine's Reading of the „Passio sanctorum Perpetuae et Felicitas”*, „*Studia Patristica*” 33 (1997) s. 244-249. Na temat snów i wizji, zob. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; R. Rousselle, *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, „*Journal of Psychohistory*” 14 (1987) s. 193-206; F. Culdaut, *Les visions de l'au-delà dans la passion de Perpetue et Felicité*, „*Connaissance des Pères de l'Eglise*” 47 (1992) s. 11-17.

<sup>27</sup> J. Słomka, *Nowe prorocstwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, s. 119.

<sup>28</sup> *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 1.

<sup>29</sup> *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 1.

Afryki Prokonsularnej, pochodzący zarówno z klasy *honestiores*, jak i *humiliores*<sup>30</sup>. Mocno trwali w wyznawaniu swojej wiary, gotowi byli oddać życie za Jezusa Chrystusa. Tertulian tak opisał poganom ówczesnych chrześcijan stojących wobec prześladowań: „[...] nikt się nie wstydy, nikt niczego nie żałuje, chyba tylko dawnych czynów. Jeśli zostaje poniżony, okrywa się chwałą; schwytany nie opiera się; oskarżony nie broni się; przesłuchiwany szczerze odpowiada; skazany chlubi się”<sup>31</sup>. A wszystko to ze względu na „nadzieję osiągnięcia obietnic Boga”<sup>32</sup>. Nawet jeżeli była to retoryka mająca na celu *captatio benevolentiae*, to jednak przykłady zawarte w aktach męczeństwa przemawiają na korzyść takich opinii.

Wyjątkowa ranga męczenników przejawiała się przede wszystkim w częstym powoływaniu się na przykład męczenników, na przywoływaniu ich postaci i znaczenia dla życia Kościoła. Tertulian, pierwszy teolog Zachodu i zachodniego męczeństwa<sup>33</sup>, w kontekście polemiki z herezjami powoływał się na męczenników Nowego Testamentu: Piotra, Pawła, Jana, Jakuba, Apostołów, Antypasa<sup>34</sup>. Umieścił ich w kontekście głoszenia prawdy oraz poniesionego za nią męczeństwa i pytał: „Kim są ci błogosławieni zwycięzcy, jeśli nie właśnie męczennikami? Zwycięstwo należy do tych, którzy walczą, a ci walczą, którzy przelewają krew”<sup>35</sup>. Stawiał ich za wzór wytrwałości przy prawdziwej wierze i przedstawiał ich jako doskonałych nauczycieli<sup>36</sup>. Męczennik był dla kartagińczyka nauczycielem przede wszystkim wierności prawowitej doktrynie. W podobnym sensie i kontekście walki z herezją, w *Contra Valentinianos*, Tertulian przywołał postać Justyna filozofa i męczennika (*Iustinus philosophus et martyr*), którego dzieła, godne naśladowania, były świadectwem wierności nauczaniu Kościoła<sup>37</sup>. W swoich pismach Tertulian wspominał nie tylko powszechnie znane postaci, ale także odwoływał się do lokalnych męczenników, któ-

---

<sup>30</sup> Świadczą o tym imiona męczenników zawarte w aktach męczenników, np. *Acta martyrum Scilitanorum* 14, 16. Por. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecutions in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1967, s. 232; T.D. Barnes, *Tertullian: a Historical and Literary Study*, Oxford 2005, s. 63, 147-148.

<sup>31</sup> Tertullianus, *Ad nationes* I 1, 10. Por. Tertulianus, *Apologeticum* I 12; *Ad Scapulam* I.

<sup>32</sup> Tertulianus, *Ad Scapulam* I 1. Por. M. Wysocki, *Eschatologiczna nagroda w pismach Tertuliana*, *VPatr* 52/2 (2008) s. 1269-1279.

<sup>33</sup> Por. W. Bähnk, *Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001.

<sup>34</sup> Zob. Tertullianus, *Scorpiace* XII-XIII.

<sup>35</sup> Tertullianus, *Scorpiace*, XII 9.

<sup>36</sup> Tertullianus, *Scorpiace*, XII 1.

<sup>37</sup> Por. Tertullianus, *Adversus Valentinianos* V.



rych imiona, jak wynika z kontekstu, były powszechnie znane i cieszyły się uznaniem. W piśmie skierowanym do prokonsula Skapuli wzmiankował Mawila z Hadrumentum, który został skazany przez prokonsula Cecyliusza Kapellę na pożarcie przez dzikie zwierzęta<sup>38</sup>. A wyjątkowa pozycja tego męczennika, jak i innych, których Tertulian nie wymienił z imienia, przejawiała się w karze, jaką otrzymali prześladowcy za śmierć męczennika, która, jak pisał Tertulian, „natychmiast jako skutek pojawiła się”<sup>39</sup>. Śmierć męczennika nie pozostawała więc bez pomsty, a walka z chrześcijanami była walką przeciw Bogu<sup>40</sup>.

Tertulian wielokrotnie w swych dziełach ukazywał prawdziwą godność i wzór męczeństwa, wskazywał, iż męczeństwo w owym czasie cieszyło się ogromnym szacunkiem, że przebywający w więzieniu wyznawcy otaczani byli opieką, że otrzymywali pokarm cielesny, którym karmił ich, „jakby własną piersią Pani i Matka nasza Kościół”, oraz w który zaopatrywali ich „poszczególni bracia z własnych zasobów”<sup>41</sup>. Nie byli więc oni pozbawieni pokarmu duchowego i cielesnego. Chrześcijanie kartagińscy, czując się dumni ze swoich bohaterów, starali się im pomagać w sposób materialny, spodziewając się oczywiście w zamian modlitwy i ofiary w ich intencjach.

Z kolei biskup Cyprian<sup>42</sup>, który rządził Kościołem afrykańskim w okresie szczególnie obfitującym w męczenników i okazje do oddania życia za wiarę, przyznawał męczennikom szczególną cześć i pozycję, nawiązując do istniejących już wzorców<sup>43</sup>. Męczennika Mappalika stawiał za wzór do naśladowania dla innych męczenników i wyznawców oraz zachęcał ich: „abyście naśladowali tego najszcześniejszego obecnie męczennika, a także innych uczestników i towarzyszy tej walki, stałych w wierze, w bólu cierpliwych, a w walce zwyciężkich”<sup>44</sup>. To właśnie męczennicy, z racji niezachwianej wiary i swej wyjątkowej pozycji, byli wyznaczani do szczególnych zadań w Kościele. A wyjątkowość tych wyborów polegała na

<sup>38</sup> Por. Tertullianus, *Ad Scapulam* III 5.

<sup>39</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* III 5.

<sup>40</sup> Por. Tertullianus, *Ad Scapulam*, IV 1; M. Wysocki, *The beauty of martyrdom: the presence of God in the martyrs in the writings of Tertullian and Cyprian*, w: *The beauty of Gods' Presence in the Fathers. The Proceedings of the Eighth International Patristic Conference, Maynooth 2012*, red. J.E. Rutherford, Dublin 2014, s. 69-82.

<sup>41</sup> Tertullianus, *Ad Martyras* I 1.

<sup>42</sup> Por. E.L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, Washington 1946.

<sup>43</sup> Por. M. Wysocki, *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, *VPat* 55 (2010) s. 699-720.

<sup>44</sup> Cyprianus, *Epistula* 10, 4.



wynoszeniu do kościelnych godności bez przewidzianych procedur, jako że o nowych męczennikach-kapłanach jedynie informował bez zasięgnięcia opinii wiernych<sup>45</sup>. W liście trzydziestym ósmym Cyprian informował o wyborze na stanowisko lektora dzielnego młodzieńca Aureliusza, który był „młody co do wieku, ale dojrzały co do czci. Stoczył bowiem podwójną walkę. [...] Skoro pokonał urzędników i prokonsula, na wygnaniu zwyciężył zadawane mu katusze”<sup>46</sup>. Wobec licznych cierpień i kar, których doświadczył Aureliusz, oraz licznych cnót, którymi się odznaczał, Cyprian postanowił wynieść go do godności lektora, ponieważ „Bóg go zachował, aby stał się dla innych przykładem co do karności kościelnej”<sup>47</sup>. Jednak, co należy podkreślić, z racji swego trwania przy wierze w czasie prześladowań, Aureliusz, według Cypriana,

[...] zasłużył na wyższe stopnie święceń, na większą godność nie ze względu na jego lata, lecz na zasługi. Uznaliśmy jednak, aby rozpoczynał od obowiązku lektora. Nic bowiem nie przystoi bardziej głosowi, który wyznał chwałę Bogu, jak rozbrzmiewać przy uroczystym odczytywaniu słów bożych, jak po wzniosłych słowach, które głosiły mękę Chrystusa, czytać ewangelię, która jest źródłem męczenników. Nic bardziej nie przystoi jemu, jak z narzędzia tortur wstąpić na mównicę<sup>48</sup>.

Męczeństwo było więc bezpośrednim powodem wyniesienia Aureliusza, poza przyjętymi procedurami, na stanowisko lektora i jego szczególnej pozycji we wspólnocie kartagińskiej. Podobna sytuacja zachodziła w przypadku Celeryna, który został lektorem z powodu licznych cierpień doznanych podczas prześladowań w 250 roku<sup>49</sup>. Jak stwierdził Cyprian: „nie jest słuszne i nie przystoi, aby ten, kogo Pan tak uczcił godnością niebieskiej chwały, nie piastował urzędu zaszczytnego w Kościele”<sup>50</sup>. Obaj męczennicy wyniesieni zostali do godności lektora, ponieważ „wyznawca jednak najbardziej może się przysłużyć braciom czytaniem ewangelii, ponieważ każdy, kto słucha z jego ust ewangelię, zachęca się do naśladowania wiary lektora”<sup>51</sup>. Podkreślał także Cyprian, że posługa lektora nie jest końcem ich posługi w Kościele kartagińskim. Pisał bowiem do

<sup>45</sup> Por. Cyprianus, *Epistula* 38, 1; A. Brent, *Cyprian and the Question of Ordinatio per Confessionem*, „*Studia Patristica*” 36 (2001) s. 323-337.

<sup>46</sup> Cyprianus, *Epistula* 38, 1.

<sup>47</sup> Cyprianus, *Epistula* 38, 1.

<sup>48</sup> Cyprianus, *Epistula* 38, 2.

<sup>49</sup> Zob. Cyprianus, *Epistula* 39.

<sup>50</sup> Cyprianus, *Epistula* 39, 1.

<sup>51</sup> Cyprianus, *Epistula* 39, 4.

swych wiernych: „Wiedźcie jednak, że tymczasowo ustanowiliśmy ich lektorami” i zaraz dodawał: „Wiedźcie, że już postanowiliśmy wynieść ich do godności prezbyteratu”<sup>52</sup>. Godność męczeństwa była jednak tak znaczna, że Cyprian nakreślił przed wspólnotą przyszłe plany dotyczące obu męczenników: „w swych późniejszych i starszych latach powinni z nami zasiadać”, co wskazuje na godność biskupią, którą powinni osiąść<sup>53</sup>. Podobnie postąpił Cyprian z Numidykiem, którego zaliczył do grona kleru kartagińskiego, planując wynieść go do godności biskupiej po swoim powrocie z miejsca schronienia<sup>54</sup>. Widzimy więc wyraźnie, że męczeństwo w sposób szczególny predestynowało do pełnienia posług w Kościele kartagińskim i było znakiem szczególnego wybrania przez Boga do otrzymania święceń. Trudno przyznać, żeby Cyprian uznawał tortury i męczeństwo jako zastępujące święcenia. Stwierdzał bowiem wyraźnie, że on i będący z nim jego towarzysze udzielili święceń Aureliuszowi<sup>55</sup>. Męczeństwo więc potwierdzało tylko szczególny wybór i rolę, którą ma pełnić dany człowiek we wspólnocie Kościoła i kształtowało wyobrażenie o wielkości męczenników i szczególnej ich pozycji w życiu duchowym wspólnoty.

Ta szczególna pozycja męczenników i szacunek dla ich śmierci okazywane przez tych, którzy pozostali na ziemi, objawiały się przede wszystkim w kulcie, jakim otaczany był męczennik, a który dokonywał się przede wszystkim w celebracjach liturgicznych w rocznicę śmierci męczennika, które bez wątpienia miały wpływ na duchowość wiernych Afryki Prokonsularnej. W liście dwunastym św. Cyprian wskazywał na trzy elementy, które składały się na *anniversaria commemoratio*. Pierwszym była pamięć o dniu śmierci męczennika (*dies natalis*) i umieszczanie jego imienia w kalendarzu wspólnoty, do czego Cyprian przywiązywał szczególną uwagę, nakazując swoim wiernym: „niech [Tertullus] je dalej zapisuje i donosi mi dni, kiedy nasi błogosławieni bracia przeszli w więzieniu przez chwalebłą śmierć do nieśmiertelności”<sup>56</sup>. Drugim były regularne, zgodne z kalendarzem, wspomnienia liturgiczne męczenników, „abyśmy mogli uroczyście obchodzić ich pamiątkę, między wspomnieniami o męczennikach”<sup>57</sup>. A trzecim składanie darów i sprawowanie ofiar (*oblaciones et sacrificia*) dla uczczenia ich pamięci (*commemoraciones eorum celebrare*)<sup>58</sup>. O takich celebracjach wspominał także Cyprian w liście trzydziestym dzie-

<sup>52</sup> Cyprianus, *Epistula* 39, 5.

<sup>53</sup> Cyprianus, *Epistula* 39, 5.

<sup>54</sup> Zob. Cyprianus, *Epistula* 40.

<sup>55</sup> Zob. Cyprianus, *Epistula* 38, 2.

<sup>56</sup> Cyprianus, *Epistula* 12, 2.

<sup>57</sup> Cyprianus, *Epistula* 12, 2.

<sup>58</sup> Zob. Cyprianus, *Epistula* 12, 2.

wiątym, gdy o pisząc o męczennikach w rodzinie Celeryna, dodawał, „że zawsze za nich, jak pamiętacie, składamy ofiary i obchodzimy rocznicę ich męczeństwa”<sup>59</sup>.

Elementem kształtowania duchowości były sprawowane sakramenty. Wspomniano o Eucharystii zanoszonej uwięzionym chrześcijanom, ale w omawianym okresie mamy również świadectwo właśnie Cypriana, który w liście siedemdziesiątym trzecim, w kontekście sporu o ważność chrztu, wspominał także o katechumenach, którzy stanęli oko w oko z prześladowcą i nie wyparli się wiary. Pisał:

[...] ci katechumeni po pierwsze trzymali się wiary i prawdy Kościoła i do walki z diabłem wyruszyli z obozów Bożych z całkowitym i szczerym poznaniem Boga Ojca i Chrystusa i Ducha Świętego; następnie zaś, że nie byli pozbawieni sakramentu chrztu, ponieważ zostali ochrzczeni najchwalebniejszym i największym chrztem krwi, o którym i Pan powiedział, że musi innym chrztem być ochrzczone. Ci są ochrzczeni własną krwią i przez mękę uświęceni i udoskonaleni i otrzymują łaskę obietnicy Bożej<sup>60</sup>.

Ponownie zatem męczennicy są wyróżnieni i ukazani jako wzór do naśladowania. Oczywiście są to powszechne opinie i tradycje, ale warto zauważyć, że z terenu Afryki prokonsularnej mamy ich najwięcej i najjaśniejszy wyartykułowanych. Są one wyrazem panującej tam duchowej atmosfery.

W ostatnim dziele afrykańskim zaś z okresu prześladowań, w *Adversus nationes* Arnobiusza z Sikka autor wprawdzie nie podejmuje bezpośrednio tematyki męczeństwa, to jednak pozostawia bardzo cenne wskazówki dotyczące rozumienia prześladowań, co miało oczywiście wpływ również na postrzeganie męczeństwa i męczenników. Prześladowania, dla tego filozofującego retora chrześcijanina, są – podobnie jak i dla innych Ojców Kościoła – środkiem zdobycia wolności:

Dlatego ta gorycz prześladowania, o której mówisz, jest naszym wybawieniem, a nie prześladowaniem, a złe traktowanie nas nie przyniesie nam zła, ale doprowadzi nas do światła wolności. [...] W ten sam sposób wy, przez ogień, wygnania, tortury, dzikie zwierzęta, którymi posługujecie się by rozrywać ciała i dręczyć nas; nie porywacie nam życia, lecz nie wiedząc o tym uwalniacie nas od tej skórzanej powłoki, a im bardziej nalegacie i postępujecie w dręczeniu naszej formy zewnętrznej, to tym bardziej odrywacie nas od krępujących i ciężkich więzów i zezwalacie nam odlecieć w kierunku światła<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Cyprianus, *Epistula* 39, 3.

<sup>60</sup> Cyprianus, *Epistula* 73, 22.

<sup>61</sup> Arnobius, *Adversus nationes* II 77.

To świadectwo jest niezwykle ważne, ponieważ nie prezentuje stanowiska teologów, ale zwykłych ludzi i ich poglądy, ich duchowość<sup>62</sup>.

W ten sposób niejako kształtowany był, w okresie prześladowań, męczeński rys duchowości chrześcijan Afryki rzymskiej. Jego owoce zebrane zostały w późniejszych czasach, gdy Laktancjusz z lubością stwierdzał: „Teraz Bóg, prześlągany prośbami sług swoich, powalonych i zgnębionych niebiańską dźwiga pomocą. [...] Ci, którzy walczyli z Bogiem, leżą [...]; którzy sprawiedliwych pozbawili życia, pod wpływem kar niebieskich i mąk zasłużonych wyzionęli swe występne dusze”<sup>63</sup>.

Ten etos męczeństwa podkreślany był, gdy Augustyn pisał właśnie o Afryce pokrytej grobami męczenników, gdy w swych homiliach zachęcał, aby nade wszystko ich czcić, wychwalać, kochać i opowiadać o nich<sup>64</sup>, gdy głosząc homilię na cześć św. Perpetuy i Felicyty, mówił: „Naśladujmy ich w zapale, jeśli nie jesteśmy w stanie naśladować ich w czynie; jeśli nie chwałą, przynajmniej radością; jeśli nie zasługami, pragnieniami; jeśli nie doskonałością, łącznością z nimi”<sup>65</sup>. Wzór chrześcijanina-męczennika zatem trwał i chyba wciąż trwa, bo i w ostatnich latach słyszymy o ludziach Afryki, którzy oddają swe życie za Chrystusa z pełnym poświęceniem i oddaniem.

### „Czyż i Afryka nie jest pełna ciał świętych męczenników?” (Augustyn, *Epistula* 78, 3). Męczeństwo jako rys duchowości Afryki Północnej

(streszczenie)

Z pewnością jednym z największych fenomenów chrześcijaństwa są rzesze męczenników, którzy oddawali i oddają swe życie za Chrystusa. W sposób szczególny duchowość męczeńska była charakterystyczna dla pierwszych wieków chrześcijaństwa, a regionem, który przodował w ilości męczenników, liczbie znanych opisów męczeństwa oraz zachęt do męczeństwa, była niewątpliwie Afryka Rzymska. W niniejszym artykule, na podstawie istniejących świadectw starożytnych z pism Tertuliana, Cypriana, akt męczenników, Augustyna, Arnobiusza i Laktancjusza, ukazane zostały przejawy męczeństwa jako jednej z głównych cech duchowości Afryki Północnej.

<sup>62</sup> Por. M. Wysocki, „*Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?*” (Augustine, Ep. 78,3). *Martyrs and Martyrdom in Africa before Augustine – a Preparation for Donatism?*, w: *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity*, red. A. Dupont – M.A. Gaumer – M. Lamberigts, Late Antique History and Religion 9, Leuven – Paris – Bristol 2015, s. 26.

<sup>63</sup> Lactantius, *De mortibus persecutorum* 1.

<sup>64</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 273, 9.

<sup>65</sup> Augustinus, *Sermo* 280, 6.

**Słowa kluczowe:** męczeństwo; męczennik; Afryka Rzymska; Tertulian; Cyprian; Laktancjusz; Arnobiusz; duchowość

**„But, how about Africa: is it not full of the bodies of holy martyrs?”  
(Augustine, *Epistula* 78, 3). Martyrdom as a Feature of the Spirituality  
of North Africa**

(summary)

Certainly one of the greatest phenomena of Christianity are the masses of martyrs who gave and still give their lives for Christ. In particular, martyrdom's spirituality was characteristic of the first centuries of Christianity, and Roman Africa was undoubtedly the region that excelled in the number of martyrs, in the number of known acts of martyrdom and encouragements for martyrdom. In this article, based on existing ancient testimonies from the writings of Tertullian, Cyprian, the acts of the martyrs, Augustine, Arnobius and Lactantius, martyrdom is shown as one of the main features of North African spirituality.

**Keywords:** martyrdom; martyr; Roman Africa; Tertullian; Cyprian; Lactantius; Arnobius; spirituality

## Bibliografia

### Źródła

- Acta martyrum Scilitanorum*, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 86-89, tł. A. Bober, *akta męczenników scylitańskich*, w: *Męczennicy*, red. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ IX, Kraków 1991, s. 240-243.
- Arnobius, *Adversus nationes*, ed. A. Reifferscheid, CSEL 4, Vienna 1875.
- Aurelius Augustinus, *Epistulae*, NBA 21-23, Roma 1969-1974, tł. W. Eborowicz, Św. Augustyn, *Listy*, Pelplin 1991 (listy 1-75; pozostałe: tł. własne).
- Aurelius Augustinus, *Sermones*, NBA 29-35, Roma 1979-2002.
- Cyprianus, *Epistularium*, ed. G.F. Diercks, CCL III B-D, Turnholti 1994, tł. W. Szoldrski, Św. Cyprian, *Listy*, PSP I, Warszawa 1969.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau, SCh 39, Paris 1958.
- Passio Perpetuae et Felicitatis*, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 106-131, tł. A. Malinowski, *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, w: *Męczennicy*, red. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ IX, Kraków 1991, s. 247-268.
- Passio Sanctorum Mariani et Jacobi*, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 194-213.

- Passio Sanctorum Montani et Lucii*, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 214-239.
- Tertullianus, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, CCL I, Turnholti 1954, s. 2-8, tł. E. Stanula, *Do męczenników*, w: Kwintus Septymianus Florens Tertulian, *Wybór pism*, PSP V, Warszawa 1970, s. 31-39.
- Tertullianus, *Ad nationes*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954, s. 9-75, tł. E. Stanula, *Do pogan*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 43-99.
- Tertullianus, *Ad Scapulam*, ed. E. Dekkers, CCL II, Turnholti 1954, s. 1125-1132, tł. W. Myszor, *Do Skapuli*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 109-116.
- Tertullianus, *Adversus Valentinianos*, ed. A. Kroymann, CCL II, Turnholti 1954, s. 751-778.
- Tertullianus, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL I, Turnholti 1954, s. 78-171, tł. J. Sajdak, Tertulian, *Apologetyk*, POK XX, Poznań 1947.
- Tertullianus, *Scorpiace*, ed. A. Reifferscheid – G. Wissowa, CCL II, Turnholti 1954, s. 1067-1097, tł. W. Myszor, *Lekarstwo na ukłucie skorpionia*, w: Tertulian, *Wybór pism II*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 117-146.

### Opracowania

- Allard P., *O męczeństwie*, tł. J. Piotrowski, Warszawa 1914.
- Amat J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985.
- Bähnk W., *Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertulian*, Göttingen 2001.
- Barnes T.D., *Tertullian: a Historical and Literary Study*, Oxford 2005.
- Brent A., *Cyprian and the Question of Ordinatio per Confessionem*, „*Studia Patristica*” 36 (2001) s. 323-337.
- Brown S., *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991.
- Campenhausen H. von, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen 1964.
- Culdaut F., *Les visions de l'au-delà dans la passion de Perpetue et Felicite*, „*Connaissance des Pères de l'Eglise*” 47 (1992) s. 11-17.
- Delehaye H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933.
- Eckmann A., *Kult męczenników afrykańskich w pismach św. Augustyna*, „*Vox Patrum*” 55 (2018) s. 183-188.
- Fishwick D., *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, t. 1-3, Boston – Leiden 1987-2002.
- Frend W.H.C., *Martyrdom and Persecutions in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1967.
- Hoppenbrouwers H.A.M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen – Utrecht 1961.



- Hummel E.L., *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, Washington 1946.
- Hurst H., *Child Sacrifice at Carthage*, „Journal of Religion in Africa” 7 (1994) s. 325-328.
- Janif M.M., *Les sacrifices d'enfants à Carthage: l'hypothèse de L.W. Stage reconsidérée*, „Reppal” 12 (2002) s. 73-78.
- Kubiś A., *La théologie du martyr au vingtième siècle*, Roma 1968.
- Kubiś A., *Tytuł „męczennik”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) s. 294-299.
- Leglay M., *Saturne africain. Histoire*, Paris 1966.
- Lods M., *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles*, Neuchâtel – Paris 1958.
- Quasten J., *Vetus superstitio et nova religio. The problem of the Refrigerium in the ancient Church of North Africa*, „Harvard Theological Review” 33 (1940) s. 254-255.
- Rabczyński P., *Męczeństwo szczytem chrześcijańskiego świadectwa*, w: Święty Brunon. Patron lokalny czy symbol jedności Europy i powszechności Kościoła, red. A. Kopiczko, Olsztyn 2009, s. 95-106.
- Rousselle R., *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, „Journal of Psychohistory” 14 (1987) s. 193-206.
- Słomka J., *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.
- Steinhauser K.B., *Augustine's Reading of the „Passio sanctarum Perpetuae et Felicitas”*, „Studia Patristica” 33 (1997) s. 244-249.
- Śrutwa J., *Najstarszy łaciński dokument kościelny – analiza treści*, „Roczniki Teologiczne” 46/4 (1999) s. 281-290.
- Wypustek A., *The Problem of Human Sacrifices in Roman North Africa*, „Eos” 81 (1993) 263-280.
- Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.
- Wysocki M., *Eschatologiczna nagroda w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 52/2 (2008) s. 1269-1279.
- Wysocki M., *Męczennicy*, EK 12, Lublin 2008, k. 682-683.
- Wysocki M., *Męczennik jako świadek na podstawie akt męczenników*, „Verbum Vitae” 28 (2015) s. 341-370.
- Wysocki M., *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, w: *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa, t. VIII: Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa – B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 267-287.
- Wysocki M., *Męczeństwo*, EK 12, Lublin 2008, k. 699-701.
- Wysocki M., *Model doskonałego chrześcijanina w pismach św. Cypriana z Kartaginy*, VPatr 55 (2010) s. 699-720.
- Wysocki M., *„Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?” (Augustine, Ep. 78,3). Martyrs and Martyrdom in Africa before Augustine – a Prepa-*



- 
- ration for Donatism?*, w: *The Uniquely African Controversy: Studies on Donatist Christianity*, red. A. Dupont – M.A. Gaumer – M. Lamberigts, Late Antique History and Religion 9, Leuven – Paris – Bristol 2015, s. 3-27.
- Wysocki M., *The beauty of martyrdom: the presence of God in the martyrs in the writings of Tertullian and Cyprian*, w: *The beauty of Gods' Presence in the Fathers. The Proceedings of the Eighth International Patristic Conference, Maynooth 2012*, red. J.E. Rutherford, Dublin 2014, s. 69-82.
- Wysocki M., *Wiara męczenników – świadectwo opisów męczeństwa*, w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, t. 6: Wierzę w jednego Boga*, red. A. Paciorek et al., Tarnów 2013, s. 353-369.



Tomasz Skibiński SAC<sup>1</sup>

## Barbarzyńcy w *Vita Epifani* Ennodiusza z Pawii

Żywot Epifaniasza<sup>2</sup> napisany prawdopodobnie w 504 roku przez Ennodiusza z Pawii<sup>3</sup>, drugiego z kolei następcę Epifaniasza na stolicy biskupiej w Pawii, jest żywotem szczególnym i nowego typu, tak jak nowe i oryginalne było życie jego bohatera<sup>4</sup>. Epifaniasz był biskupem tego miasta od roku 467 do śmierci (496). Żył w okresie intensywnych przemian

---

<sup>1</sup> Dr hab. Tomasz Skibiński SAC, prof UKSW, profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Starożytnej w Instytucie Historii Wydziału Nauk Historycznych, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego; e-mail: t.skibiński@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0001-5509-0865.

<sup>2</sup> W artykule zostało wykorzystane następujące wydanie: Ennodius, *Vita beatissimi viri Epifani Episcopi Ticinensis ecclesiae*, w: Ennodio, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, ed. M. Cesa, Biblioteca di Athenaeum 6, Como 1988, s. 43-78 [dalej cytowane jako *Vita Epifani*]. Na temat Epifaniasza z Pawii, zob. G. Pilara, *Epifanio di Pavia*, NDPAC I 1670.

<sup>3</sup> Na temat Ennodiusza, zob. *Ennodiusz, bp Pawii*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – W. Stawiszynski, Poznań 2018, s. 306-307; L. Navarra, *Ennodio*, NDPAC II 1660-1662.

<sup>4</sup> Na temat charakterystycznych rysów świętości Epifaniasza przedstawionych w Żywocie, skupionych szczególnie wokół jego działalności „politycznej”, „pragmatycznej” i „humanitarnej”, por. E. Pietrella, *La figura del santo-vescovo nella „Vita Epifani” di Ennodio di Pavia*, „Augustinianum” 24 (1984) s. 213–226. M. Cesa (*Introduzione*, w: Ennodio, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, ed. M. Cesa, Biblioteca di Athenaeum 6, Como 1988, s. 32-34) zwróciła uwagę, że *Vita Epifani* odróżnia się od innych żywotów z tego samego okresu: *Vita Germani* autorstwa Konstancjusza z Lyonu (to dzieło mogło być modelem dla Ennodiusza) podkreśla u świętego z Auxerre walkę z herezjami i odwagę. Eugipiusz, który napisał *Vita Severini* zaledwie kilka lat po ukazaniu się *Vita Epifani* i być może znał dzieło Ennodiusza, sportretował swojego bohatera jako mającego intensywne kontakty z barbarzyńcami, ale wzbudzającego w nich respekt i szacunek jako cudotwórca i prorok. Stosunek św. Seweryna do barbarzyńców prezentuje: W. Dutka, *Barbarzyńcy w „Vita sancti Severini”*, VoxP 44-45 (2003) s. 319-

zachodzących w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego i podejmował nieznanne dotychczas wyzwania posługi biskupiej.

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie i przedstawienie obrazu i miejsca barbarzyńców<sup>5</sup> w społeczeństwie późnoantycznym, jakie Ennodiusz zawarł w *Żywocie Epifaniasza*. Cel zostanie zrealizowany przede wszystkim poprzez analizę pełnionych przez biskupa misji dyplomatycznych, które, jak już zauważono, stanowią zasadniczy trzon samego dzieła, jak i kształtują nowy obraz posługi biskupiej, a Epifaniasza ukazują jako biskupa-dyplomata i pośrednika między światem rzymskim i germańskim<sup>6</sup>. To one w ogromnej mierze czynią też z *Vita Epifani* bardzo istotne źródło do poznania kształtującego się nowego społeczeństwa późnoantycznego, które obok rodowitych Rzymian czynnie tworzyli przedstawiciele ludów barbarzyńskich, obecni tam w różnym charakterze i przez różny okres czasu.

## 1. Barbarzyńcy w misjach pokojowych Epifaniasza

W 471 roku Epifaniasz podjął swoją pierwszą misję dyplomatyczną. Wobec zagrożenia wojną domową<sup>7</sup> udał się wtedy w imieniu patrycjusza Rycymera<sup>8</sup> – a więc barbarzyńcy z pochodzenia, choć już zromanizowane-

---

327. Ennodiusz natomiast ukazał Epifaniasza jako biskupa obdarzonego cechami i zdolnościami bardziej „ziemskimi” i obszernie omówił jego misje dyplomatyczne.

<sup>5</sup> Pojęcie „barbarzyńcy” jest tu używane w znaczeniu szerokim na określenie przedstawicieli różnych grup ludności, które przybyły na teren Cesarstwa Rzymskiego spoza jego granic. Obejmuje więc zarówno ludy powszechnie nazywane „barbarzyńskimi”, jak i osoby z nich się wywodzące, niejednokrotnie już w różnym stopniu zromanizowane i zaangażowane w służbę Rzymowi. Także w odniesieniu do tych „barbarzyńców” wewnętrznych pamięć o ich pochodzeniu pozostawała i była niekiedy przywoływana.

<sup>6</sup> Por. np. Cesa, *Introduzione*, s. 32-34; A. Magnani, *Epifanio di Pavia. Un vescovo del V secolo di fronte ai barbari*, „Bollettino della Società Pavese di Storia Patria” 109 (2009) s. 267.

<sup>7</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 51-52.

<sup>8</sup> *Magister militum* na Zachodzie od 456 do śmierci w 472 roku. Początkowo lojalny wobec Antemiusza, który objął rządy na Zachodzie w 467 roku, zbuntował się przeciw cesarzowi w 471 roku i zajął północną Italię z siedzibą w Mediolanie. Mediacja Epifaniasza dotyczyła początkowej fazy konfliktu na wiosnę 471 roku. Por. Ennodius, *Vita Epifani* 73. Ennodiusz pomija dalszy ciąg konfliktu, jaki miał miejsce jesienią tego samego roku, oraz jego eskalację w roku następnym. Choć bowiem na podstawie dzieła Ennodiusza wydaje się, że owocem misji jest zażegnanie konfliktu, w rzeczywistości został on tylko odsunięty w czasie. Na nowo wybuchł jesienią tego samego roku i za-

go i od lat zaangażowanego w służbę Cesarstwu Rzymskiemu – do Rzymu, do cesarza Antemiusza<sup>9</sup>, co stanowi już samo w sobie fakt bardzo interesujący<sup>10</sup>. Zasadniczą rolę odgrywa tu konflikt między środowiskiem liguryjskim skupionym wokół Rycymera a Rzymem wspierającym cesarza<sup>11</sup>, ale opis misji Epifaniasza zamieszczony w *Vita Epifani* rzuca światło na stosunki panujące w tym czasie w Italii, uwidaczniając między innymi napięcie panujące między Rzymianami i barbarzyńcami.

Obie zwaśnione strony używają bowiem wobec siebie pogardliwych określeń i przypisują sobie nawzajem pejoratywne cechy, które stereotypowo zwykły uchodzić za symptomy „barbarzyństwa”. Wprowadzeniem do tej misji jest dialog Rycymera z przedstawicielami arystokracji liguryjskiej, który ukazuje pejoratywny i pogardliwy obraz cesarza, jaki ma środowisko liguryjskie skupione wokół Rycymera. Antemiusz jest określony najpierw jako „wzburzony Galata” (*Galata concitatus*)<sup>12</sup>, a następnie

---

kończył się oblężeniem oraz zdobyciem Rzymu przez Rycymera w lipcu 472 roku, śmiercią cesarza 11 lipca tego roku oraz śmiercią samego Rycymera niewiele ponad miesiąc później. Por. J. Prostko-Prostyński, *Antemiusz*, w: *Słownik Cesarzy Rzymskich*, red. J. Prostko-Prostyński, s. 361-362. Na temat kariery politycznej Rycymera, por. *Fl. Ricimer 2*, w: *PLRE II*, s. 942-945.

<sup>9</sup> Antemiusz objął rządy cztery lata wcześniej, przybywając ze Wschodu. Okazał się zręcznym politykiem, lecz nigdy nie zyskał w Rzymie wielkiej popularności, choć kiedy doszło do konfrontacji z Rycymerem, senat i lud rzymski stanęli po stronie cesarza. Por. Prostko-Prostyński, *Antemiusz*, s. 361.

<sup>10</sup> A. Magnani (*Epifanio di Pavia*, s. 271-272.) z tego powodu określił ją nawet jako najbardziej interesującą spośród misji dyplomatycznych Epifaniasza. Warto zauważyć przy tym, że Rycymer istotnie wywodził się z rodziny barbarzyńskiej (jego ojciec był Swebem, a matka Wizygotką), ale od 456 roku piastował stanowisko *magister militum*, które otrzymał jeszcze od cesarza Awitusa, prawdopodobnie w następstwie zwycięstwa odniesionego w tym samym roku nad Wandalami. W 457 roku otrzymał także godność patrycjusza.

<sup>11</sup> Rysując jego tło, Ennodiusz sygnalizuje bardzo wysoką pozycję Rycymera. Pisze, że kierował państwem poddany tylko Antemiuszowi oraz że podzieliła ich w istocie „zazdrość i równość władzy” (Ennodius, *Vita Epifani* 51), stawiając w zasadzie na tym samym poziomie cesarza i Rycymera. Por. Magnani, *Epifanio di Pavia*, s. 272. Misja podjęta przez Epifaniasza zakończyła się powodzeniem i ukazała zarówno zdolności dyplomatyczne biskupa, jak i szacunek, jakim się cieszył. Daje im wyraz najpierw Rycymer (por. Ennodius, *Vita Epifani* 56), a następnie Antemiusz (por. Ennodius, *Vita Epifani* 60-67, 70).

<sup>12</sup> Ennodius, *Vita Epifani* 53. Cesarz pochodził prawdopodobnie z Konstantynopola i nie ma żadnych informacji wskazujących na jego pochodzenie z Galacji, a więc z grupy o pochodzeniu celtyckim, czyli „barbarzyńskim”. Por. Magnani, *Epifanio di Pavia*, s. 272-273.

„Greczyn” (*Graeculus*)<sup>13</sup>. Z kolei w mowie skierowanej przez Epifaniasza do Antemiusza biskup wyraża przekonanie, że cesarz jako Rzymianin udzieli przebaczenia, o które prosi barbarzyńca (*barbarus*), czyli Rycymer<sup>14</sup>. W swej mowie biskup nazywa też Rycymera dzikim Gotem (*ferocissimus Geta*)<sup>15</sup>, a Antemiusz określa go jako Gota okrytego skórą (*Geta pellitus*)<sup>16</sup> i oskarża o działania na szkodę państwa rzymskiego, tym większe, im większe otrzymywał zaszczyty, przygotowanie wojen przeciw Rzymowi i prowokowanie do takich działań obcych ludów<sup>17</sup>.

Ta relacja była przedmiotem różnych interpretacji. Dotyczyły one przede wszystkim tego, na ile opis zawarty w *Vita Epifani* oddaje wydarzenia, dialogi i poglądy opisywanych bohaterów z czasów Epifaniasza, a na ile przekazuje ich ocenę, która dojrzała do werbalizacji z perspektywy Ennodiusza piszącego dzieło na początku VI wieku w państwie Teodoryka Wielkiego i dysponującego już informacjami zarówno o krótkoterminowej skuteczności poselstwa Epifaniasza, nawrocie konfliktu jesienią 471 roku, jak i o upadku politycznym i śmierci Antemiusza w lipcu następnego roku, a Rycymera niewiele później<sup>18</sup>. Niedawna obszerna analiza tekstu przeprowadzona przez Fabrizio Oppedisano prowadzi jednak do wniosku, że tekst ukazuje przede wszystkim nadzwyczajną figurę Epifaniasza, który

<sup>13</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 54. Te i inne określenia odnoszące się do pochodzącego ze Wschodu cesarza pokazują, jak delikatna i czuła była w tym okresie linia, jaka dzieliła wschodnią oraz zachodnią część cesarstwa. Na greckie pochodzenie Antemiusza, choć bez tak pejoratywnych określeń, zwracał też uwagę Sydoniusz Apollinariusz. Por. Sidonius Apollinarius, *Epistula* I 7, 5.

<sup>14</sup> Ennodius, *Vita Epifani* 64. Warto zauważyć, że tylko w stosunku do Rycymera w *Vita Epifani* Ennodiusz używa personalnego określenia *barbarus*. Jest ono tu zastosowane jako przeciwstawienie do Rzymianina (*Romanus*), którym jest cesarz.

<sup>15</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 64.

<sup>16</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 67.

<sup>17</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 67-69. M. Cesa zwróciła uwagę, że te oskarżenia mogą nie być bezpodstawne, a cesarz może nawiązywać do takich wydarzeń, jak bunt Arwanda w Galii oraz zamordowanie Marcellina czy niepowodzenie Rycymera w wojnie z Wandalami. Por. M. Cesa, *Commento*, w: Ennodio, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, ed. M. Cesa, Biblioteca di Athenaeum 6, Como 1988, s. 159.

<sup>18</sup> J.M. O'Flynn (*A Greek on the Roman Throne. The Fate of Anthemius*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte”, 40/1 (1991) s. 122-128) wyrażał pogląd, że greckie pochodzenie cesarza było istotnym czynnikiem, który przyczynił się do jego upadku i śmierci, a więc i samo oskarżenie mogło pojawiać się w czasach Ennodiusza. Z kolei D. Henning (*Der erste „griechische Kaiser”. Überlegungen zum Scheitern des Procopius Anthemius im Weströmischen Reich*, w: *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*, red. H.-U. Wiemer, Berlin – New York 2006, s. 175-186) widział w tekście perspektywę filobarbarzyńską i antybizantyńską czasów Ennodiusza.

wyraźnie wyróżnia się na tle swych rozmówców, także tych obdarzonych większą władzą. Jednocześnie – jak dowodzi badacz – charakterystyka przedstawionych w dziele osób odtwarza poglądy środowisk, między którymi Epifaniusz pełni funkcję mediatora, zdecydowanie bardziej niż zewnętrznych i późniejszych (czyli pochodzących z czasów Ennodiusza). Tak więc i przytoczone dialogi, choć z pewnością udramatyzowane, oddawały poglądy i nastroje czasów Epifaniusza charakterystyczne dla środowisk, między którymi pełnił funkcję mediatora: z jednej strony Ligurii i kręgu arystokracji mediolańskiej, a z drugiej strony środowiska pałacu cesarskiego w Rzymie<sup>19</sup>. Tak więc w czasach Epifaniusza wciąż żywy i ważki był zarzut barbarzyńskiego pochodzenia i wykorzystywano go w celu zdeprecjonowania przeciwników, nawet jeżeli dotyczył on tylko powiązania z określonym środowiskiem uznawanym za barbarzyńskie (jak w wypadku cesarza) albo odnosił się do osób zromanizowanych i od dawna zaangażowanych w służbę Rzymowi (jak Rycymer). Były przy tym wykorzystywane stereotypowe obrazy barbarzyństwa: dzikość i porywczosć, która przeciwstawiała się rzymskiemu umiarkowaniu, czy korzystanie z ubrania z futer w odróżnieniu od rzymskiej togi<sup>20</sup>.

Istotnym wyzwaniem dla późnego Cesarstwa Rzymskiego były relacje z państwami barbarzyńskimi powstającymi na terenach rzymskich. Tego zagadnienia dotyczy misja podjęta przez Epifaniusza w 475 roku, kiedy na prośbę cesarza Neposa<sup>21</sup> biskup udał się do Tuluzy do wizygockiego króla Euryka<sup>22</sup>. Poselstwo odzwierciedla problemy pogranicza rzymsko-

<sup>19</sup> Por. F. Oppedisano, *L'insediamento di Antemio (467 D.C.)*, „Aevum. Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche” 91/1 (2017) s. 244-246.

<sup>20</sup> Sam termin *pelliti* używany także przez innych autorów nie musiał koniecznie oznaczać sposobu ubierania się, ale był wyznacznikiem różnych grup barbarzyńców przybyłych z północy. Por. O. Maenchen-Helfen, *The Date of Maximus of Turin's Sermo XVIII*, *VigCh* 18/2 (1964) s. 115.

<sup>21</sup> Zasiadał na tronie zachodniorzymskim od czerwca 474 do sierpnia 475 roku. Jest to kolejny, po Antemiuszu, władca wysłany do Italii przez cesarza wschodniorzymskiego Leona I. Jego zadaniem było obalenie rządów nieuznawanego na Wschodzie Glyceriusza (II 473–VI 474) i objęcie rządów na Zachodzie. Na temat Neposa, por. Prostko-Prostyński, *Juliusz Nepos*, w: *Słownik Cesarzy Rzymskich*, s. 373-375. Na temat Glyceriusza: Prostko-Prostyński, *Glyceriusz*, w: *Słownik Cesarzy Rzymskich*, s. 365-367.

<sup>22</sup> Wizygoty byli obecni na terenach Cesarstwa od prawie wieku, bo stanowili grupę, która w 376 roku uzyskała zgodę cesarza Walensa na osiedlenie się w Tracji i przekroczyła Dunaj. Byli więc już dość głęboko zromanizowani, choć misja Epifaniusza pokazuje ograniczenia i problemy w tej dziedzinie. Samo „Królestwo Tuluzy”, do którego króla udał się Epifaniusz, choć wspomniane po raz pierwszy w źródłach dopiero w momencie swego upadku w 507 roku, istniało od 418 roku, kiedy Goci zostali osiedleni jako *foederati* w Akwitanii i uczynili z Tuluzy centrum swego panowania, a osłabienie władzy



-wizygockiego, który atakowali Goci<sup>23</sup>, a *Vita Epifani* informuje o interesujących szczegółach samej misji, dostarczając kolejnych informacji na temat obrazu i miejsca barbarzyńców w społeczeństwie schyłku V wieku.

Euryk wzmocniał swoje państwo niezależnie od Rzymu i kosztem terenów rzymskich, stanowiąc dla państwa rzymskiego poważne zagrożenie tak, że Ennodiusz zaznacza, że Nepos zwołał naradę arystokracji liguryjskiej, by ożywić chwiejące się państwo rzymskie<sup>24</sup>. Epifaniusz w przytoczonej przez biografę mowie skierowanej do Euryka uznawał prawomocność tego państwa, lecz wezwał do poszanowania granic między dwoma państwami<sup>25</sup>. W relacji Ennodiusza zwraca też uwagę, że u boku Euryka był obecny jako doradca (*consiliarius*) Leon, rzymski arystokrata znany też z innych źródeł, przed wszystkim z korespondencji Sydoniusza Apolinarego i jego utworów poetyckich<sup>26</sup>. Także ta misja zakończyła się powodzeniem<sup>27</sup>, choć Ennodiusz pomija znany skądinąd fakt, że w wyniku zawartego porozumienia Nepos w 475 roku oddał Wizygotom Owernię (mimo oporów Ekdyccjusza Awitusa i Sydoniusza Apolinarego)<sup>28</sup>. Przez to niekorzystne dla Cesarstwa porozumienie Wizygotów ze statusu *foederati*, jakim cieszyli się od 418 roku, uzyskali autonomiczne państwo, przez co zajmowane przez nich tereny zostały całkowicie utracone dla Cesarstwa<sup>29</sup>.

Interesująca jest informacja, że rozmowa toczyła się za pośrednictwem tłumacza, a język Euryka Ennodiusz określa jako „dziwny barbarzyński bełkot” (*gentile nescio quod murmur*)<sup>30</sup>, co ukazuje poważną trudność, jaka istniała w państwie Wizygotów, w którym – jak i w innych – liczbowo do-

---

cesarskiej pozwoliło im rozszerzyć swe wpływy aż po dużą część półwyspu iberyjskiego. Por. H. Wolfram, *Storia dei Goti*, ed. M. Cesa, Roma 1985, s. 299.

<sup>23</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 80.

<sup>24</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 81.

<sup>25</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 86-88.

<sup>26</sup> Na temat Leona, por. *Leo 5*, w: PLRE II, s. 662-663.

<sup>27</sup> Reakcja Euryka na mowę Epifaniusza ukazuje przede wszystkim ogromny podziw króla dla biskupa, którego mowa przekonuje zarówno jego, jak i towarzyszącego mu Leona.

<sup>28</sup> Pierwszy z nich to galijski arystokrata, syn cesarza Awitusa, senator, *magister militum praesentalis* (na jego temat, zob. *Ecdicius 3*, w: PLRE II, s. 383-384), drugi to wspomniany już arystokrata galijski zaangażowany w służbę Cesarstwu, a od 471 roku biskup Augustonemetum, osobiście zaangażowany w obronę Owernii. Zob. *Gaius Sollius (Modestus?) Apollinaris Sidonius 6*, w: PLRE II, s. 115-118.

<sup>29</sup> Por. E. Herrmann-Otto, *Epifaniusz z Pawii. Późnoantyczny biskup między polityką i Kościołem*, Poznań 1996, s. 14.

<sup>30</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 89. O tych trudnościach porozumienia z innym plemieniem (Burgundami) pisał nieco wcześniej Sydoniusz Apolinary (por. *Epistula V 5, 3; Carmen XII 6*).

minowali Rzymianie, lecz władzę sprawowali przybysze zza limesu kultuwający swą tradycję i – jak pokazuje przykład – posługujący się odrębnym językiem.

W spotkaniu pojawia się kilka akcentów religijnych. Mowa, jaką Epifaniusz skierował do Euryka, opiera się na argumentacji religijnej, lecz kiedy na zakończenie spotkania biskup został zaproszony na bankiet królewski, uprzejmie odmówił, świadomy – jak zaznacza Ennodiusz – że uczy króla były skażone przez kapłanów ariańskich. To praktyczny przykład trudności w rzymsko-barbarzyńskim porozumieniu wynikających z różnicy wyznań oraz dyplomatyczny sposób zaradzenia im przez Epifaniusza. Biskup opuścił Tuluzę, a odwiedzwszy w drodze powrotnej siedziby mnichów w Prowansji, powrócił do Pawii i zakomunikował radosną nowinę Neposowi<sup>31</sup>.

## 2. Jeńcy wojenni u barbarzyńców

Istotnym wyzwaniem związanym z obecnością barbarzyńców i toczącymi się prawie nieustannie walkami zwaśnionych stron był wykup jeńców<sup>32</sup>. Po raz pierwszy Epifaniusz musiał stawić czoła temu zadaniu w czasie buntu wojsk Odoakra<sup>33</sup> przeciwko Orestesowi, kiedy Patrycjusz

---

<sup>31</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 86-88 (przemówienie Epifaniusza), 92 (zaproszenie na ucztę i odmowa), 93-94 (podróż przez Prowansję i powrót do Pawii).

<sup>32</sup> Zagadnienie wykupu jeńców na Zachodzie w późnym antyku zostało omówione obszernie w: H. Huntzinger, *La captivité de guerre en Occident dans l'Antiquité tardive (378-507)*, Thèse de Doctorat en Sciences de l'Antiquité, Strasbourg 2009, [https://www.academia.edu/3122731/La\\_captivité\\_de\\_guerre\\_en\\_Occident\\_dans\\_l'Antiquité\\_tardive\\_378-507\\_War\\_captivity\\_in\\_Late\\_Antique\\_Occident\\_378-507](https://www.academia.edu/3122731/La_captivité_de_guerre_en_Occident_dans_l'Antiquité_tardive_378-507_War_captivity_in_Late_Antique_Occident_378-507) (dostęp: 28.04.2019). Por. także: V. Neri, *I prigionieri romani dei barbari nella società dell'Occidente tardoantico (IV-VI sec.)*, w: *Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y tardía*, red. M. Vallejo Girvés – J.A. Bueno Delgado – C. Sánchez-Moreno Ellart, Alcalá de Henares 2015, s. 75-90. Również działania Kościoła na tym polu mają długą tradycję. To zagadnienie stanowiło bardzo istotny element nauczania i działalności św. Ambrożego, Chromacjusza z Akwilei, Maksyma z Turynu. Por. T. Skibiński, *Obraz barbarzyńców w Cesarstwie Rzymskim w źródłach łacińskich lat 376-476*, Warszawa 2018, s. 82-84, 95-96, 128-129. Por. także: T. Skibiński, *Między praktyką św. Ambrożego z Mediolanu a prawodawstwem cesarza Honoriusza. Przyczynek do historii wykupu jeńców w Zachodnim Cesarstwie Rzymskim*, w: *Spółczesność, historia, sztuka. Księga na 30-lecie Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie*, red. A. Czyż, Warszawa 2017, s. 237-247.

<sup>33</sup> Warto zauważyć, że choć rezultatem tych działań była śmierć Orestesa i detronizacja jego syna Romulusa Augustulusa, ostatniego cesarza na Zachodzie (476 rok), rzą-

schronił się w mieście, ufając jego fortyfikacjom. Działania i postawa wojsk Orestesa zamkniętych w Pawii są przedstawione zdecydowanie negatywnie. Ennodiusz pisze, że w poszukiwaniu bogactw dopuszczały się one rabunków. Te działania Ennodiusz nazywa okrutnym barbarzyństwem (*cruda barbaries*), ich sprawców – barbarzyńskim tłumem (*multitudo barbarica*)<sup>34</sup>, a zniszczenia miasta przedstawia w poruszających słowach „całe miasto rozbłyska niczym stos” (*tota civitas quasi rogos effulgurat*)<sup>35</sup>. W tym czasie zostało uprowadzonych do niewoli wiele osób, a wśród nich siostra Epifaniasza<sup>36</sup>, która jednak za sprawą jego mediacji została uwolniona jeszcze tego samego dnia, inni zaś więźniowie odzyskali wolność, „zanim odczuli ciężar niewoli”<sup>37</sup>. Te szybkie działania zdają się wskazywać, że uprowadzenia dokonały się na miejscu, a ich celem było właśnie uzyskanie okupu<sup>38</sup>.

Kolejny raz Epifaniasz musiał podjąć to samo wyzwanie niewiele później i w analogicznej sytuacji, w czasie walk Teodoryka Wielkiego i Odoakra o Italię, gdy król Gotów po zdradzie Tufy<sup>39</sup> schronił się za bez-

---

dy Odoakra w opisie Ennodiusza stanowią kontynuację historii Cesarstwa Rzymskiego, a sam Odoaker był dla Ennodiusza po prostu łupieżcą. Por. Ennodius, *Vita Epifani* 95; Ennodius, *Panegiricus dictus clementissimo regi Theodorico* 23. Idea łącząca detronizację Romulusa Augustulusa z upadkiem władzy rzymskiej na Zachodzie pojawiła się na początku VI wieku. Po raz pierwszy wyraził ją Marcellinus Comes ok. 518 roku. Por. Marcellinus Comes, *Chronicon* a. 476; E. Watts, *John Rufus, Timothy Aelurus, and the Fall of the Western Roman Empire*, w: *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, red. R.W. Mathisen – D. Shanzer, Farnham 2011, s. 99.

<sup>34</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 97, 100.

<sup>35</sup> Ennodius, *Vita Epifani* 98. To najprawdopodobniej nawiązanie do wcześniejszego o 35 lat opisu zniszczeń Galii w czasie najazdów barbarzyńskich pozostawionego przez Oriencjusza (*uno fumavit Gallia tota rogo*; Orientius, *Commonitorium* II 184).

<sup>36</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 97.

<sup>37</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 99.

<sup>38</sup> Ceny wykupu jeńców były różne i zależały od wielu czynników, w tym od pozycji społecznej wykupywanego, ale mogły sięgać kilkuletnich zarobków, jak na to wskazuje prawodawstwo cesarza Honoriusza (por. Skibiński, *Obraz barbarzyńców*, s. 148-149). Na temat ceny jeńców i niewolników w późnym antyku, por. H. Huntzinger, *Prix des captifs, prix des esclaves: l'estimation du «prix de l'Homme»*, *Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l'histoire sociale*, 17 (2014), <https://journals.openedition.org/frame-spa/3098> (dostęp: 29.04.2019).

<sup>39</sup> *Magister militum* w Italii czasie wojny Odoakra z Teodorykiem. Po przegranej przez Odoakra bitwie pod Weroną przeszedł na stronę Teodoryka, a gdy Teodoryk wysłał go w pościgu za Odoakrem, ponownie zmienił front i podporządkował się swojemu dawnemu panu. Niewiele wiadomo o jego pochodzeniu. Być może przybył do Italii z gru-

piecznymi murami Pawii. Był to okres bardzo trudny dla obleganego przez Odoakra miasta, które na niewielkiej powierzchni musiało przyjąć wojsko Teodoryka<sup>40</sup>. Generalnie, ukazując cierpienia spowodowane przez Gotów w Pawii, Ennodiusz nie przedstawia jednak tego ludu negatywnie, a nawet zdaje się go usprawiedliwiać<sup>41</sup>, a ich król Teodoryk jest postacią wręcz wzorcową: to „najznakomitszy z królów”, który przybył do Italii z rozporządzenia niebieskiego władcy, a wtedy Ennodiusz udał się do niego w pośpiechu. Jest to „najlepszy z królów”, który „sprawiedliwością góruje nad wszystkimi dotychczasowymi władcami” i „najlepszy z władców”<sup>42</sup>.

W odniesieniu do jeńców wojennych pojmanych w tym okresie informuje też: „Jeśli czyjekolwiek dzieci lub żona zostali schwytani przez nieprzyjaciół którejkolwiek ze stron w czasie rabunków, ci więźniowie byli natychmiast uwalniani za cenę jego słów, choć nie można by ich wykupić za cenę złota”<sup>43</sup>.

Biorąc pod uwagę charakter działań wojennych prowadzonych w tym okresie, można być pewnym, że wśród tych uwolnionych jeńców byli także, a może przede wszystkim, zwolennicy Odoakra schwytani przez wojska Teodoryka<sup>44</sup>. Z pewnością mogło to powodować napięcia między bi-

---

pą wojowników Odoakra. Por. M. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, Oświęcim 2018, s. 439-441.

<sup>40</sup> Ennodiusz informuje m.in. o konieczności wyburzenia wielu budynków, by miało pomieścić mieszkańców i przybyszów. Por. Ennodius, *Vita Epifani* 112.

<sup>41</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 112-117. Pisząc o jeńcach rzymskich pojmanych przez wojska Teodoryka, powołuje się na „prawo wojenne” (*bellandi licentia*; Ennodius, *Vita Epifani* 116), którym się kierowali. Łagodne potraktowanie Gotów, którzy choć przyczyniają się do cierpień, to jednak nie są o oskarżani, rzuca się w oczy zwłaszcza przez ich zestawienie z Rugiami, zdecydowanie najbardziej negatywnymi bohaterami opowieści Ennodiusza, którzy przybyli do Pawii bezpośrednio po Gotach, przedstawianymi według stereotypowego obrazu barbarzyńców. Byli to ludzie okrutni w każdym rodzaju barbarzyństwa (*omni feritate immanes*), popychani do codziennych bestialstw przez okrutną i pełną nienawiści siłę ducha, którzy uważali za stracony dzień, w którym nie dokonali żadnego występku. Oznaczali się okrutnymi sercami, a ich piersi zawsze były pełne nienawiści, z trudem dawali się nakłonić do posłuszeństwa królowi. Zgodnie z konwencją *Vita Epifani* Ennodiusz zaznacza jednak, że także ich Epifaniusz ułagodził, tak że poddali się jego autorytetowi, uczyli się kochać, a opuszczając Pawię, płakali (por. Ennodius, *Vita Epifani* 118-119).

<sup>42</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 109, 143, 182.

<sup>43</sup> Ennodius, *Vita Epifani* 115 (tł. własne).

<sup>44</sup> Do tego faktu nawiązuje prawdopodobnie informacja Ennodiusza, że Epifaniusz prowadził działalność charytatywną ukierunkowaną na pomoc wszystkim, którzy jej u niego szukali (por. Ennodius, *Vita Epifani* 115), a „przez codzienne miłosierdzie żywił samych rabusiów”. Por. Cesa, *Commento*, s. 185.

skupem a królem Gotów, co sugerują inne źródła dotyczące Teodoryka<sup>45</sup>, jednak Ennodiusz o tych problemach nie wspomina. Zaznacza jednak, że Teodoryk pod wpływem biskupa uwolnił wszystkich Rzymian (*quoscumque Romanorum*), którzy dostali się do niewoli jego podwładnych<sup>46</sup>. Ta informacja zdaje się sugerować, że działanie Teodoryka dotyczyło także jeńców pojmanych wcześniej, jednak trzeba podkreślić, że objęło tylko Rzymian, w odniesieniu do innych natomiast troska biskupa skupiała się na tym, by nie byli źle traktowani<sup>47</sup>.

Walki pomiędzy Odoakrem a Teodorykiem wykorzystali z kolei Burgundowie, którzy spustoszyli Ligurię, a wielu mieszkańców tych terenów uprowadzili do niewoli<sup>48</sup>. Rozwiązaniem problemu tych osób Epifaniusz zajął się z inicjatywy Teodoryka Wielkiego<sup>49</sup>, który zwrócił uwagę Epifaniusza na wyludnienie i w konsekwencji dziczenie Ligurii<sup>50</sup>. Dla zaradzenia temu problemowi wysłał biskupa do króla Burgundów Gundobada<sup>51</sup> celem wykupu jeńców pochodzących z Italii. W świetle źródeł można potwierdzić, że wspomniane wyludnienie rzeczywiście miało miejsce, trudno jest jednak jednoznacznie ustalić jego przyczyny oraz wskazać winnych. Teodoryk wprost obarcza winą właśnie „okrutnych Burgundów” (*Burgundio immitis*)<sup>52</sup>, lecz na podstawie słów Gundobada przytoczonych w *Vita Epifani* można wyróżnić trzy rodzaje jeńców, po których Teodoryk wysłał Epifaniusza: ci, którzy oddali się w niewolę z własnej woli, z głodu lub z obawy przed niebezpieczeństwami; ci, którzy zostali przekazani Burgundom przez ich władcę; wreszcie

---

<sup>45</sup> Por. np. *Vita Caesari Episcopi Arelatensis* I 32-33 i 36. Na to zagadnienie zwrócił uwagę: J.J. Arnold, *Theoderic and the Roman Imperial Restoration*, Cambridge 2014, s. 183.

<sup>46</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 116.

<sup>47</sup> Por. Cesa, *Commento*, s. 185-186.

<sup>48</sup> Por. Wolfram, *Storia dei Goti*, s. 488.

<sup>49</sup> Epifaniusz udał się do niego, wstawiając się za zwolennikami Odoakra objętymi przez Amalę surowymi sankcjami. Por. Ennodius, *Vita Epifani* 122.

<sup>50</sup> Król mówił generalnie o wyludnieniu całej Italii (por. Ennodius, *Vita Epifani* 138), lecz problem dotyczył zasadniczo północnej części półwyspu, który bardzo ucierpiał przede wszystkim w okresie walk o te tereny, jakie toczyły się w ostatnim ćwierćwieczu V wieku.

<sup>51</sup> Król Burgundów, był siostrzeńcem Rycymera, po śmierci którego w 472 roku został *magister utriusque militiae in praesenti* oraz patrycjuszem, ale pod koniec 473 lub w początkach 474 roku opuścił Italię i służbę Rzymowi, a przeniósł się do Galii, gdzie został królem po śmierci swojego ojca Gundioka. Te i dalsze informacje na temat Gundobada, por. Wilczyński, *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, s. 179-193.

<sup>52</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 139.

jeńcy wojenni z prawdziwego zdarzenia – nieliczni (*pauci*), jak zaznacza Gundobad<sup>53</sup>.

Co do Teodoryka należy stwierdzić, że poprzez tę inicjatywę na pewno okazał się zatroskany o Italię, jeśli nie ze współczucia i troski o jej uwięzionych mieszkańców, to przynajmniej z dbałości o zapewnienie przychodów z tytułu podatków od uwolnionych jeńców, którzy po powrocie mieli zająć się rolnictwem, zapewniając dobrobyt regionu. Zapewnił też środki na wykup jeńców<sup>54</sup>.

Z kolei król Burgundów jest przedstawiony jako władca inteligentny i przebiegły. Do spotkania z nim przygotował Epifaniusza biskup Lyonu Rustyk, który go ostrzegł co do przebiegłości króla (*astutiae regis*)<sup>55</sup>. Gundobad musiał też wyrzucić silne wrażenie na samym Ennodiuszu, który był naocznym świadkiem spotkania, gdyż z podziwem wyraża się o królu jako mówcy<sup>56</sup>. Spotkanie z Gundobadem zwraca uwagę na kilka istotnych i nowych faktów. W swojej prośbie do króla Ennodiusz przytoczył argumenty, które miały go przekonać do przychylenia się do prośby. Używał – jak to było w jego zwyczaju – argumentów religijnych, lecz bardziej niż zwykle zwrócił uwagę na aspekty humanitarne prośby oraz zaakcentował jedność Burgundów z Cesarstwem. Podkreślał więc tragizm losu uprowadzonych w niewolę<sup>57</sup>, ale zwracał bardzo mocno uwagę na konieczność wspólnej troski o los ludności, i nie tylko zgody na inicjatywę Teodoryka, ale prześcignięcia go w jego staraniach. Wezwał więc króla, by na propozycję uwolnienia jeńców za okupem, jaką złożył Amal, Gundobad uwolnił ich bez żądania okupu. Przedstawiał też nowy model relacji z Burgundami

---

<sup>53</sup> Gundobad tak określa grupy jeńców, którzy mają być uwolnieni oraz warunki ich wolności (por. Ennodius, *Vita Epifani* 170). Chronologicznie pierwsza z nich pochodziła z lat 489-493, gdy duże grupy mieszkańców opuszczały Ligurię wobec zagrożenia przez liczne grupy wojsk. Druga to prawdopodobnie zakładnicy przekazani Burgundom przy okazji paktu (*foedus*), który został złamany, a zakładnicy stali się jeńcami (mówił o nim Gundobad, por. Ennodius, *Vita Epifani* 166). Trzecia – ta najmniej liczna grupa – to jeńcy pojmani w okresie najazdów, jakie miały miejsce prawdopodobnie w 490 roku po złamaniu paktu. Trudno jednoznacznie stwierdzić, do jakiego paktu nawiązywał Gundobad, a w konsekwencji także, kim był *rex*, któremu w ten sposób Gundobad chciał odplacić za złamany pakt: mógł to być zarówno Odoaker, jak i Teodoryk. Por. Cesa, *Commento*, s. 195-196.

<sup>54</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 138-140, 147. Sam Epifaniusz misję zaakceptował, prosząc, by mógł ją podjąć wspólnie z Wiktorem, biskupem Turynu (por. Ennodius, *Vita Epifani* 142-146). Biskupom towarzyszył także Ennodiusz jako diakon.

<sup>55</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 151.

<sup>56</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 164: „Fando locuples et ex eloquentiae dives opibus et facundus adsertor”.

<sup>57</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 159.



– a więc barbarzyńcami – którzy nie byli już wrogami, ale twórcami wspólnej ojczyzny. Pytanie „czyż nie jesteście naszym Burgundami?” (*nonne vos estis Burgundiones nostri?*)<sup>58</sup> oraz nawiązanie do wspólnego pana, któremu zarówno italscy jeńcy, jak i Burgundowie płacili daniny, są tego bardzo ewidentnym znakiem. Uwzględniając potrzebę pozyskania życzliwości Gundobada przez Epifaniasza, jak i bardzo prawdopodobne udratyzowanie rozmowy przez Ennodiusza, te słowa są ważnym elementem relacji z Burgundami albo przynajmniej programowym kierunkiem działań na tym polu. Dla przypiecztowania tej nowej wizji jedności misja miała też na celu wynegocjowanie umowy małżeńskiej dla dzieci obu królów, której propozycję złożył biskup<sup>59</sup>. Misja zakończyła się pełnym sukcesem. Warunki uwolnienia jeńców nałożone przez króla okazały się też bardzo korzystne. Zażądał bowiem okupu wyłącznie za jeńców pojmanyh w walce – jak podkreślał nielicznych (*paucos*) – pozostałych natomiast uwolnił bez opłat<sup>60</sup>. W trosce o inne grupy jeńców Epifaniasz udał się także do Genewy, gdzie rezydował brat Gundobada Godegisel i otrzymał te same łaski, a następnie wszyscy powrócili do Italii. Przy opisie uwolnienia jeńców zwraca uwagę fakt, że także Gundobad – podobnie jak wcześniej Euryk – miał w szeregach swoich doradców rzymskiego arystokratę Lakoniusza<sup>61</sup> i jemu zlecił przeprowadzenie akcji uwolnienia jeńców<sup>62</sup>.

Misja, choć spektakularna<sup>63</sup>, nie mogła być jednak uznana za zakończoną, ponieważ wielkim wyzwaniem była teraz reintegracja powracających do dawnej społeczności oraz przywrócenie uwolnionym jeńcom dawnej własności, co szczególnie wobec bogatych było poważnym zadaniem. Te problemy *postliminium* były od dawna podejmowane także przez prawodawstwo rzymskie<sup>64</sup>, a Epifaniasz zwrócił się z nimi do Teodoryka,

<sup>58</sup> Ennodius, *Vita Epifani* 160.

<sup>59</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 163.

<sup>60</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 169-170. Kalkulując liczbę uwolnionych, Ennodiusz pisze o ponad 6 tys. jeńców, dodając, że nie jest w stanie podać dokładnej liczby uwolnionych po wpłaceniu okupu. Musiała ona być jednak znaczna, ponieważ informuje, że oprócz pieniędzy przekazanych przez Teodoryka na te potrzeby zaoferowali wydatną pomoc także pobożna Siagria (znana także z innych źródeł, por. *Syagria* w: PLRE II, s. 1041) oraz biskup Vienne Awitus (por. *Alcimus Aedicius Avitus* 4, w: PLRE II, s. 195-196).

<sup>61</sup> Na jego temat, por. *Fl. Laconius*, w: PLRE II, s. 652.

<sup>62</sup> Por. Ennodius, *Vita Epifani* 174-175.

<sup>63</sup> Tak jest powszechnie oceniana przez badaczy. Por. Herrmann-Otto, *Epifaniasz z Pawii*, s. 14; Magnani, *Epifanio di Pavia*, s. 276.

<sup>64</sup> Więcej na ten temat, por. M.V. Sanna, *Nuove ricerche in tema di postliminium e redemptio ab hostibus*, Cagliari 2001. Na temat tego problemu w nauczaniu św. Ambrożego i jego podjęcia w prawodawstwie czasów cesarza Honoriusza, zob. Skibiński, *Między praktyką św. Ambrożego z Mediolanu a prawodawstwem cesarza Honoriusza*, s. 243-247.



dzięki któremu wszyscy uwolnieni jeńcy zostali przywrócenii do dawnych praw<sup>65</sup>. Poprawa sytuacji materialnej Ligurii nie była jednak natychmiastowa, ponieważ po niecałych dwóch latach Epifaniusz ponownie musiał udać się do Teodoryka z prośbą o zmniejszenie nałożonego przez niego podatku i w drodze kompromisu uzyskał darowanie 2/3 należności, a król uzasadnił to ustępstwo troską o Rzymian<sup>66</sup>. Były to już ostatnia misja Epifaniusza, gdyż w drodze powrotnej zachorował i wkrótce zmarł, powodując tym ogromny żal i żałobę, gdyż, jak zaznacza biograf, nie było nikogo, kto by nie doświadczył od niego jakiegoś dobra<sup>67</sup>.

### 3. Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pozwala na sformułowanie kilku dalszych wniosków. W świecie późnego antyku przedstawionym przez Ennodiusza w *Vita Epifani* barbarzyńcy mają swoje niezaprzeczalne i niezbywalne miejsce. Są rozpoznawalni, a Ennodiusz, relacjonując wydarzenia związane z życiem Epifaniusza, określa różne plemiona zasadniczo ich nazwami własnymi albo wskazując ich wodzów lub królów. W szczególności żadnej grupy nie nazywa barbarzyńcami. Określenie barbarzyńca (*barbarus*) jest użyte tylko raz w odniesieniu do Rycymera, w przeciwstawieniu do Rzymianina (*Romanus*), którym był cesarz Antemiusz. Dwa wyrażenia pokrewne (*barbaries*, *barbaricus*) są użyte w odniesieniu do postawy i działań wojsk Orestesa dopuszczających się rabunków i zniszczeń w czasie pobytu w Pawii. Barbarzyństwo było więc traktowane jako zarzut, ale wiązało się z postawą i działaniami, a nie było cechą wynikającą z pochodzenia.

Ocena poszczególnych grup barbarzyńskich jest zróżnicowana: są barbarzyńcy współtworzący późnoantyczną społeczność, partnerzy polityczni Rzymian, często autentycznie zatroskani o wspólne dobro (np. Goci, Burgundowie), wspierający się rzymskimi doradcami. Obok nich istnieją też grupy odpowiadające stereotypowemu obrazowi barbarzyństwa, prymitywni, brutalni i okrutni (np. Rugiowie), choć i ci ulegają przemianie pod wpływem słów Epifaniusza i stają się cywilizowanymi partnerami Rzymian. Jest to w dużej mierze zasługa nadzwyczajnej figury biskupa, którego słowa i przykład – zgodnie z konwencją gatunku literackiego – potrafiły ułagodzić najokrutniejsze serca.

---

<sup>65</sup> Por. Ennodius, *Vita Epitani* 178-182.

<sup>66</sup> Por. Ennodius, *Vita Epitani* 182-189.

<sup>67</sup> Por. Ennodius, *Vita Epitani* 191-196.

W licznych mowach wygłaszanych przez biskupa jest szeroko wykorzystywana argumentacja religijna oraz nawiązania do postaci i przykładów biblijnych. Te wartości i teksty stanowią wspólną płaszczyznę porozumienia między katolikiem Epifanuszem a przedstawicielami arianizmu, do których się zwracał. Zasługuje jednak na zauważenie, że tylko sporadycznie arianizm jest wspomniany jako przeszkoda w rzymsko-barbarzyńskiej integracji, a sam Epifaniusz w swoich mowach tego zagadnienia nie podejmuje.

Dzieło przedstawia nowy obraz posługi biskupiej, biskupa-dyplomate prowadzącego działalność religijną, lecz skupionego na budowaniu społeczności gromadzącej Rzymian oraz barbarzyńców i coraz częściej podejmującego obowiązki słabnącej władzy cywilnej. Powstało ono w czasach rządów Teodoryka w Italii i jest świadectwem prób ułożenia relacji między ludnością rzymską a nowymi mieszkańcami i często władcami terenów Cesarstwa Rzymskiego – stąd zapewne wspomniany bardzo pozytywny wizerunek Ostrogotów i Teodoryka. Generalnie ma wymowę filobarbarzyńską i jest wezwaniem skierowanym do arystokracji oraz kleru rzymskiego do współpracy z nowymi mieszkańcami Italii i ich władcami.

### **Barbarians in *Vita Epifani* by Ennodius of Pavia**

(summary)

The article presents the image and the place of barbarians in the late-Roman society in the light of *Vita Epifani* by Ennodius (Magnus Felix Ennodius). The analysis of the work shows the world of the second half of the 5th century, co-created by Romans and the barbarians, in which the latter have their inalienable place. They are no longer guests and newcomers, but co-hosts and co-creators of the new community of the late antiquity. The image of individual barbarian groups is diverse: there are real partners of the Romans, concerned for the common good and supported by Roman advisors (eg Goths, Burgundians), but beside them are primitive, cruel and brutal Rugii, presented according to the stereotypical image of barbarism. All of them, however, are transformed under the influence of Epiphanius. Only occasionally, Ennodius indicates the difficulties in roman-barbaric integration resulting from difference of religion. Considering these qualities, Ennodius' work appears as a call to the Roman clergy and aristocracy to work together with the new peoples present in the former Roman territories, and with their rulers.

**Keywords:** Epiphanius of Pavia; Ennodius of Pavia; Barbarians

## Barbarzyńcy w *Vita Epifani Ennodiusza z Pawii*

(streszczenie)

Artykuł przedstawia obraz i miejsce barbarzyńców w społeczeństwie późnoantycznym w świetle dzieła Ennodiusza (Magnus Felix Ennodius) *Vita Epifani*. Analiza dzieła ukazuje świat drugiej połowy V wieku współtworzony przez Rzymian i barbarzyńców, w którym ci ostatni mają swoje niezwykłe miejsce. Nie są w nim już gośćmi i przybyszami, ale współgospodarzami i współtwórcami nowej społeczności późnego antyku. Obraz poszczególnych grup barbarzyńskich jest zróżnicowany: są prawdziwi partnerzy Rzymian zatroskani o wspólne dobro i wspierający się rzymskimi doradcami (np. Goci, Burgundowie), ale obok nich są prymitywni, okrutni i brutalni Rugiowie odpowiadający stereotypowemu obrazowi barbarzyństwa. Wszyscy oni ulegają jednak przemianie pod wpływem działań Epifaniusza. Tylko sporadycznie Ennodiusz sygnalizuje trudności rzymsko-barbarzyńskiej integracji wynikające z różnicy wyznań. Biorąc pod uwagę te cechy, dzieło Ennodiusza jawi się jako wezwanie skierowane do kleru i arystokracji rzymskiej do współpracy z nowymi ludami obecnymi na dawnych terenach rzymskich i ich władcami.

**Słowa kluczowe:** Epifaniusz z Pawii; Ennodiusz z Pawii; barbarzyńcy

### Bibliografia

#### Źródła

- Ennodius, *Panegiricus dictus clementissimo regi Theodorico*, ed. W. Hartel, CSEL 6, Vindobonae 1882, s. 261-286.
- Ennodius, *Vita beatissimi viri Epifani Episcopi Ticinensis ecclesiae*, w: Ennodio, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, ed. M. Cesa, Biblioteca di Athenaeum 6, Como 1988, s. 43-78.
- Marcellinus Comes, *Chronicon*, w: *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII*, t. 2, ed. Th. Mommsen, MGH AA 11, Berolini 1894, s. 37-109.
- Sidoine Apollinaire, t. 1: *Poèmes*, t. 2: *Correspondance. Livres 1-5*, t. 3: *Correspondance Livres 6-9*, ed. A. Loyen, Paris 2003.
- Vita Caesari Episcopi Arelatensis*, ed. B. Krusch, MGH SRM III, Hannoverae 1896, s. 457-501.

#### Opracowania

- Arnold J.J., *Theoderic and the Roman Imperial Restoration*, Cambridge 2014.
- Cesa M., *Commento*, w: Ennodio, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, ed. M. Cesa, Biblioteca di Athenaeum 6, Como 1988, s. 119-212.

- Cesa M., *Introduzione*, w: Ennodio, *Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, ed. M. Cesa, Biblioteca di Athenaeum 6, Como 1988, s. 7-36.
- Dutka W., *Barbarzyńcy w „Vita sancti Severini”*, *Vox Patrum* 23/44-45 (2003) s. 319-327.
- Ennodiusz, *bp Pawii*, w: *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Poznań 2018, s. 306-307.
- Henning D., *Der erste „griechische Kaiser”. Überlegungen zum Scheitern des Procopius Anthemius im Weströmischen Reich*, w: *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*, red. H.-U. Wiemer, Berlin – New York 2006, s. 175-186.
- Herrmann-Otto E., *Epifaniusz z Pawii. Późnoantyczny biskup między polityką i Kościołem*, Xenia Posnaniensia. Series Altera 16, Poznań 1996.
- Huntzinger H., *La captivité de guerre en Occident dans l’Antiquité tardive (378-507)*, Thèse de Doctorat en Sciences de l’Antiquité, Strasbourg 2009, [https://www.academia.edu/3122731/La\\_captivité\\_de\\_guerre\\_en\\_Occident\\_dans\\_l’Antiquité\\_tardive\\_378-507\\_War\\_captivity\\_in\\_Late\\_Antique\\_Occident\\_378-507](https://www.academia.edu/3122731/La_captivité_de_guerre_en_Occident_dans_l’Antiquité_tardive_378-507_War_captivity_in_Late_Antique_Occident_378-507) (dostęp: 28.04.2019).
- Huntzinger H., *Prix des captifs, prix des esclaves: l’estimation du «prix de l’Homme»*, Les Cahiers de Framespa. Nouveaux champs de l’histoire sociale, 17 (2014), <https://journals.openedition.org/framespa/3098> (dostęp: 29.04.2019).
- Maenchen-Helfen O., *The Date of Maximus of Turin’s Sermo XVIII*, *VigCh* 18/2 (1964) s. 114-115.
- Magnani A., *Epifanio di Pavia. Un vescovo del V secolo di fronte ai barbari*, „Bollettino della Società Pavese di Storia Patria” 109 (2009) s. 267-278.
- Navarra L., *Ennodio*, w: *NDPAC* II 1660-1662.
- Neri V., *I prigionieri romani dei barbari nella società dell’Occidente tardoantico (IV-VI sec.)*, w: *Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y tardía*, red. M. Vallejo Givrés – J.A. Bueno Delgado – C. Sánchez-Moreno Ellart, Alcalá de Henares 2015, s. 75-90.
- O’Flynn J.M., *A Greek on the Roman Throne. The Fate of Anthemius*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte” 40/1 (1991) s. 122-128.
- Oppedisano F., *L’insediamento di Antemio (467 D.C.)*, „Aevum. Rassegna di Scienze Storiche Linguistiche e Filologiche” 91/1 (2017) s. 241-263.
- Pietrella E., *La figura del santo-vescovo nella „Vita Epifani” di Ennodio di Pavia*, „Augustinianum” 24 (1984) s. 213-226.
- Pilara G., *Epifanio di Pavia*, *NDPAC* I 1670.
- Prostko-Prostyński J., *Antemiusz*, w: *Słownik Cesarzy Rzymskich*, red. J. Prostko-Prostyński, Poznań 2001, s. 359-362.
- Prostko-Prostyński J., *Juliusz Nepos*, w: *Słownik Cesarzy Rzymskich*, red. J. Prostko-Prostyński, Poznań 2001, s. 373-375.
- Prosto-Prostyński J., *Glyceriusz*, w: *Słownik Cesarzy Rzymskich*, red. J. Prostko-Prostyński, Poznań 2001, s. 365-367.

- Sanna M.V., *Nuove ricerche in tema di postliminium e redemptio ab hostibus*, Cagliari 2001.
- Skibiński T., *Między praktyką św. Ambrożego z Mediolanu a prawodawstwem cesarza Honoriusza. Przyczynek do historii wykupu jeńców w Zachodnim Cesarstwie Rzymskim, w: Społeczeństwo, historia, sztuka. Księga na 30-lecie Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych UKSW w Warszawie*, red. A. Czyż, Warszawa 2017, s. 237-247.
- Skibiński T., *Obraz barbarzyńców w Cesarstwie Rzymskim w źródłach łacińskich lat 376-476*, Warszawa 2018.
- The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 2: A.D. 395-527, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1980.
- Watts E., *John Rufus, Timothy Aelurus, and the Fall of the Western Roman Empire*, w: *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, red. R.W. Mathisen – D. Shanzer, Farnham 2011.
- Wilczyński M., *Germanie w służbie zachodniorzymskiej w V w. n.e.*, Oświęcim 2018.
- Wolfram H., *Storia dei Goti*, ed. M. Cesa, Roma 1985.



# Tłumaczenia





## Alkuin, Poezje (wybór)

(*Alcuini carmina*)

### 1. Wstęp

Znajdujące się w księdze pamiątkowej opracowanie Dariusza Sikorskiego o Alkuinie na nowo odkrywanym pozwala skonfrontować to, co wiemy z podręcznych informacji, z krytycznymi ustaleniami historiografii przełomu XX i XXI stulecia. Autor artykułu omawia i ocenia dwie ważne pozycje, które ukazały się w tym okresie: wydany w serii *Corpus Christianorum* przewodnik po twórczości Alkuina (komentowany przezeń zresztą dość krytycznie)<sup>1</sup> oraz biografię Alkuina pióra brytyjskiego historyka wczesnego średniowiecza Donalda A. Bullougha<sup>2</sup>.

Pozostawiając na uboczu zasadniczy wątek opracowania Dariusza Sikorskiego, niebędący w tym miejscu przedmiotem naszego zainteresowania, a jest nim postawione – w związku z omawianymi książkami – pytanie o faktyczną rozległość twórczości Alkuina i o to, w jaki sposób w historiografii bardzo głęboko zakorzeniło się wiele pseudoepigraficznych pism Alkuina, my zauważmy tu dwie rzeczy, które odnotowuje autor artykułu. Po pierwsze to, że spora część twórczości wielkiego przedstawiciela literatury czasów karolińskich nie ma nadal współczesnych wydań krytycznych<sup>3</sup>, po drugie zaś to, iż tą częścią twórczości Alkuina, która nie cieszyła się zainteresowaniem, była poezja. Liczba zachowanych manuskryptów z wierszami poety jest o wiele mniejsza niż w przypadku innych gatunków jego dorobku literackiego, a połowa wierszy została przekazana tylko

---

<sup>1</sup> *Clavis scriptorum latinorum Medii Aevi Auctores Galliae, 735-987 (Clavis des auteurs latins du Moyen Age, Territoire français; 735-987), II, Alcuin*, red. M.-H. Jullien – F. Perelman, Brepols 1999.

<sup>2</sup> D.A. Bullough, *Alcuin: achievement and reputation*, Leiden – Boston 2004.

<sup>3</sup> D. Sikorski, *Alkuin z Yorku na nowo odkrywany*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D. Sikorski – A. Wyrwa, Poznań – Warszawa 2006, s. 101.

w manuskryptach unikatowych<sup>4</sup>. Ta opinia koresponduje z tym, co pisze znawca średniowiecznej poezji, ks. Marek Starowieyski, ubolewając, że spośród jej ogromu niewiele jest utworów wydanych krytycznie, a wciąż pozostają dzieła jeszcze niewydane<sup>5</sup>. To stwierdzenie w całej rozciągłości dotyczy także Alkuina.

Ów wybitny przedstawiciel okresu odnowy karolińskiej urodzony w 735 roku w Yorku, gdzie spędził całą młodość i gdzie kierował szkołą po swoim mistrzu Aelbercie, poszerzył swoją kulturę w Rzymie i Pawii podczas podróży na kontynent<sup>6</sup>. Efektem jego spotkania z Karolem Wielkim było zlecenie mu przez władcę przygotowania programu odnowy gwarantującej osiągnięcie politycznych, kulturalnych i dynastycznych celów<sup>7</sup>. Według cytowanego już D. Sikorskiego należy to datować dopiero na 786 rok, nie zaś kilka lat wcześniej, jak się zwykle i powszechnie uważa<sup>8</sup>. Po otrzymaniu tej misji Alkuin powrócił jeszcze do Anglii, by ostatecznie przenieść się na kontynent w 793 roku<sup>9</sup>. Bezpośredni pobyt Alkuina w pobliżu Karola Wielkiego w Akwizgranie, gdzie funkcjonowała słynna pałacowa szkoła, nie trwał bardzo długo, bo już w 796 roku uczonemu mnichowi nadano opactwo św. Marcina w Tours, gdzie kierował szkołą i założył skryptorium, doprowadzając swe przedsięwzięcia do rozkwitu. Tam też zmarł w 806 roku<sup>10</sup>.

W twórczości poetyckiej Alkuina różnorodność podejmowanych tematów koresponduje z różnorodnością gatunków. Odnajdziemy więc w niej listy poetyckie, wiersze okolicznościowe, szczególnie liczne wiersze inskrypcyjne, hymny, *carmina figurata* i wierszowane zagadki, epitafia, wiersze o tematyce ekshortacyjnej i moralnej, a nawet bukoliki. W tej poezji odnajdziemy informacje o miejscach i okolicznościach związanych z życiem Alkuina, o ludziach, których spotykał, o których pisał lub do których adresował swe wiersze, o jego przyjaźniach i znajomościach. Owocem działalności Alkuina w jego ojczystej Anglii jest m.in. długi, liczący 1657

<sup>4</sup> Sikorski, *Alkuin z Yorku na nowo odkrywany*, s. 106.

<sup>5</sup> M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, opr. M. Starowieyski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. XXIV.

<sup>6</sup> P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI-VIII w.*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 392-393.

<sup>7</sup> J.A. Ihnatowicz, *Wstęp*, w: *Amalariusz z Metz. Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, Lublin 2016, s. 14-16.

<sup>8</sup> Sikorski, *Alkuin z Yorku na nowo odkrywany*, s. 112.

<sup>9</sup> Sikorski, *Alkuin z Yorku na nowo odkrywany*, s. 113.

<sup>10</sup> M. Banniard, *Geneza kultury europejskiej V-VIII wiek*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1983, s. 153.

wersów utwór *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis Ecclesiae* (*Alcuini carmina*, I) oraz *Epitaphium Aelberthi* (*Alcuini carmina*, II). Dworski okres jego biografii, związany już z życiem na kontynencie, znajdzie swoją ilustrację w wierszach do Karola Wielkiego i osób z kręgów pałacowych, także do papieża Leona III, do Paulina, patriarchy Akwilei i do biskupów, do przyjaciół i uczniów. Okres kierowania przez Alkuina opactwem zaowocował z kolei licznymi wierszami o tematyce klasztornej odnoszącymi się do rozmaitych klasztornych pomieszczeń, jak znany utwór o incipicie *O mea cella* (*Alcuini carmina*, XXIII), następnie dziełami mówiącymi o posiłkach i o modlitwach mnichów. Bardzo użytkowym rodzajem poezji są wierszowane inskrypcje dotyczące krzyży i ołtarzy dedykowanych świętym w rozmaitych kościołach.

Wiersze Alkuina skoncentrowane na tematyce religijnej, sakralnej i w różny sposób powiązanej funkcjonalnie z liturgią ścierały drogę temu właśnie rodzajowi poezji, tak charakterystycznej dla kolejnych wieków średniowiecza. Oprócz tego można wymienić na koniec interesujące – zresztą z różnych powodów – wspomniane już jako gatunek poezji bukoliki: *Versus de cuculo* (*Alcuini carmina*, LVII), *Conflictus veris et hiemis* (*Alcuini carmina*, LVIII). W pierwszej z nich temat pasterski, znany z wergilijskich eklog, został podany w nowym wydaniu i głęboko przekształcony, ponieważ utwór Alkuina nawiązuje do życia monastycznego i chrześcijańskiego w ogóle. Druga bukolika jest interesująca dlatego, że spotykany w bukolikach motyw agonu (tu agonu między dwiema porami roku) połączony został z pojawiającym się na końcu motywem kukułki, motywem centralnym w pierwszej z tych bukolik<sup>11</sup>.

Kilkanaście lat temu przekład sześciu wierszy Alkuina (m.in. pióra Wiktora Woroszylskiego i Anny Świderkówny) został opublikowany przez ks. M. Starowieyskiego w jego antologii poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej<sup>12</sup>. W niniejszym opracowaniu zamieszcza się przekład innych osiemnastu wierszy. Prawie wyłącznie reprezentują one tematykę klasztorną, a arytmetycznie rzecz biorąc, stanowią nie więcej niż pięć procent liczby wszystkich wierszy poety, objętościowo zaś jeszcze mniej. Niech ten przekład pozwoli czytelnikowi wejść w świat początków epoki średniowiecza utrwalaony na stronicach poezji jej wielkiego przedstawiciela.

<sup>11</sup> Na temat bukolik Alkuina: P. Dale Scott, *Alcuin's „Versus de Cuculo”: The Vision of Pastoral Friendship*, „Studies in Philology” 62/4 (1965) s. 510-530; F. Zogg, *Palaemon and Daphnis in a Medieval Poem: the Vergilian Challenge of the Conflictus veris et hiemis*, „Vergilius” 63 (2017) s. 125-140; V. Edden, *A Carolingian Parody of Pastoral*, „Medium Aevum” 49/2 (1980) s. 180-181.

<sup>12</sup> *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, opr. M. Starowieyski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. 201-208.

## 2. Wydania tekstu

- Duemmler E. (rec.), MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi 1: *Poetae Latini aevi Carolini* (I), Berolini 1881, s. 160-351.  
 Migne J.P., Parisiis 1862, PL 101, 723-848 (*Carmina*).

## 3. Przekłady nowożytne

- Alcuino, *Carmi dalla corte e dal convento*, tł. C. Carena, Firenze 1995.  
 Harold Isbell, *The Last Poets of Imperial Rome, translations, introductions, notes and glossary*, Baltimore 1971.  
*Poetry of the Carolingian Renaissance*, red. P. Godman, Norman 1985, s. 118-149.

## 4. Bibliografia

- Alcuini (Albini), *Carmina. Prooemium*, MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi 1: *Poetae Latini aevi Carolini* (I), s. 160-169.  
 Banniard M., *Geneza kultury europejskiej V-VIII wiek*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1983.  
 Brunhöltz F., *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, t. 1/2, Turnhout 1991.  
 Houwen AL.A.J.R. – Macdonald A.A., *Alkuin of York*, Groningen 1998.  
 Ihnatowicz J.A., *Wstęp*, w: *Amalariusz z Metz. Dzieła*, t. 1: *Święte obrzędy Kościoła*, red. T. Gacia, Lublin 2016, s. 13-27.  
 Leonardi C., *Alcuino e la scuola palatina*, w: *Nascita dell'Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo 27, Spoleto 1981, I, s. 459-496.  
 Raby F.J.E., *A History of Christian Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford 1953, s. 159-162.  
 Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej VI-VIII w.*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.  
 Sikorski D.A., *Alkuin z Yorku na nowo odkrywany*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi*, red. D. Sikorski – A. Wyrwa, Poznań – Warszawa 2006, s. 99-116.  
 Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, opr. M. Starowieyski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. XXIV.

## 5. Przekład

64, 1 [fornax]<sup>13</sup>

Si mea dona tibi cupias, nimbose viator,  
 Da prior ecce tua, sic tibi prende mea.  
 Est mihi venter edax, calido qui pascitur igne,  
 Vertice sub quadro fumidus exit odor.  
 Ad me mox hospes gelido fugit imbre Decembri,  
 A me qui Augusto florida in arva fugit.

[piec]

Jeśli pragniesz mych darów w dzień deszczowy, wędrowcze,  
 Ty pierwszy dary swe daj, abyś moje mógł wziąć.  
 Mam brzuch bardzo żarłoczny, co karmi się ogniem gorącym,  
 Przez czworokątny wierzch wonny unosi się dym.  
 Przybysz, co chroni się przy mnie podczas grudniowej sloty,  
 W sierpniu ucieka stąd w zieleń kwitnących pól.

64, 2<sup>14</sup>

En, ego pulchra foras sum, sed magis utilis intus,  
 Est calidus venter, feritur dum frigore vertex.  
 Avidus hospes amat gelidae me tempore brumae,  
 Qui calida aestate spernit adesse mihi.  
 Os in ventre mihi est, quadrato in gutture nares,  
 Qui spirat fumum, dum calet ille foco.

Jestem piękny na zewnątrz, użyteczniejszy zaś w środku,  
 Brzuch jest bardzo gorący, a mróz szczypie mnie z góry.  
 O jak mnie kocha wędrowiec podczas surowej zimy,  
 A latem, gdy leje się żar, nie chce obok mnie sięść.  
 Usta moje są w brzuchu, nos w czworokątnym gardle,  
 stamtąd uchodzi dym, gdy bucha ze środka żar.

<sup>13</sup> Przekład na podstawie: *Alcuini carmina*, 64, 1, w: *MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi: Poetae Latini aevi Carolini (I)*, Berolini 1881, s. 282 (dalej: *Poetae Latini*, 1). Utwór napisany dystychem elegijnym.

<sup>14</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 283. Pierwsze dwa wersy napisane są heksametrem, pozostałe cztery stanowią dwa dystychy elegijne.

91, 1<sup>15</sup>

Qui regit imperio pelagum terramque polumque.  
 Hanc regat ipse suis donis caelestibus aulam  
 In qua cultus, honor, laudes et gloria Christi  
 Semper in aeternum maneat pietatis amore.

Ten, co swą władzę dzierży nad morzem, ziemią i niebem,  
 Niechaj rządzi tym miejscem przez swe niebieskie dary.  
 Niech hołd i uwielbienie, cześć i chwała Chrystusa  
 Trwają zawsze, na wieki wraz z pobożną miłością.

91, 2<sup>16</sup>

Surgite vos, fratres, laudes et dicite Christo,  
 Haec est apta domus nocturno tempore vobis.  
 Pervigiles precibus iam vos insitite sacris,  
 Credimus auxilium prastare petentibus istic  
 Angelicos coetus noctis qui tempora servant,  
 Quique ferant Christo fratrum pia vota benigne,  
 Hic vos inveniant vigilantes semper honeste  
 Atque pia mente regem laudare supernum.

Wstawajcie, bracia, by wspólnie głosić chwałę Chrystusa,  
 Wypada, byście w tym domu w nocy się gromadzili.  
 Nie śpiąc, zanoście gorliwie swoje święte pacierze,  
 Wierzymy, że chóry aniołów przychodzą tu z pomocą  
 Tym, którzy przestrzegają godzin nocnej modlitwy.  
 Wszyscy, którzy radośnie wielbią Chrystusa modlitwą,  
 Niech się dowiedzą, że tutaj zawsze godnie czuwacie  
 I Króla niebieskiego chwalicie sercem pobożnym.

95<sup>17</sup>

Quisque legens versus per celsa palatia curris,  
 Semper habeto Dei nomen in ore tuo.  
 Et dum lingua pias resonat per carmina laudes,  
 Ferveat illius pectus amore tuum.  
 Dum tu pulchra domus pedibus solaria scandes,  
 Immemor haud esto scandere mente polum.  
 Sol rutilans radiis domibus spleDESCIT in altis:

<sup>15</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 317. Utwór napisany heksametrem.

<sup>16</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 317. Utwór napisany heksametrem.

<sup>17</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 320. Utwór napisany w dystychach elegijnych.



Lumine perpetuo Christus in arce poli.  
 Ut sol illustrat totus praefulgidus orbem,  
 Sic fulgent sancti semper in arce patris.  
 Sunt a sole domus celsae solaris dicta,  
 A Christo sanctum nomen habemus item.  
 Si te delectet manibus habitatio facta:  
 Non manibus factam plus tibi quaere domum.  
 Quidquid in urbe manus hominis construxerat unquam,  
 Omnia nam pereunt in cineresque ruunt.  
 Quidquid honoris habent sancti per gaudia caeli,  
 Cum Christo pariter semper habere queunt.  
 Quo te ducat amor, rapiat, trahat omnibus horis,  
 Et rape me tecum, quaeso tuis precibus.  
 Sit tibi, sitque mihi Christus currentibus illuc  
 Protector, rector, lux, via, vita, salus.

Ty, który czytasz wiersze, pędząc życie w pałacach,  
 Obyś na swoich ustach zawsze miał imię Boga.  
 Kiedy język pobożnie śpiewa pieśni pochwalne,  
 Niechaj miłość ku Niemu w sercu pali się twym.  
 Kiedy stąpasz po pięknych słonecznych domowych tarasach,  
 Nie zapomnij, że musisz duszą wstępować do nieba.  
 Złote promienie słońca błyszczą w domach wysokich,  
 A w pałacu niebieskim – wieczne światło Chrystusa.  
 Jak słońce blaskiem ogromnym cały świat opromienia,  
 Podobnie w pałacu Ojca zawsze jaśniejają święci.  
 Tarasy wielkiego domu biorą nazwę od słońca<sup>18</sup>,  
 A my swe imię święte wzięliśmy od Chrystusa.  
 Chociażby cię cieszyło mieszkanie zrobione rękami,  
 O wiele bardziej szukaj całkiem innego domu.  
 Cokolwiek kiedyś w mieście wzniosła ręka człowieka,  
 Wszystko mknie i przemija, i obraca się w proch.  
 Chwałą zaś, którą święci w radości nieba znaleźli,  
 Zawsze mogą się cieszyć we wspólnocie z Chrystusem.  
 Tam, gdzie cię miłość wiedzie, ciągnie w każdej godzinie,  
 Tam mnie porwij ze sobą, proszę, swoją modlitwą.  
 Oby dla mnie i ciebie, gdy tam biegniem, był Chrystus  
 Obrońcą, wodzem i światłem, drogą, życiem, zbawieniem.

<sup>18</sup> Por. Isidorus, *Etymologiae*, 15, 3, 11-12: „Haec et solaris, quia patent soli. [...] Solarium, quod soli et auris pateat, qualis fuit locus in quo David Bethsabae lavantem aspexit et adamavit”.

96, 1 [in dormitorio]<sup>19</sup>

Qui vim ventorum, pelagi qui mitigat undas,  
 Israel qui servat, nullo qui dormitat aevo;  
 Fratribus haec requiem dulcem concedat in aula,  
 E quos immittit somno vis nigra timores,  
 Compescat clemens Domini, rogo, dextra potentis.  
 Quique diem statuit homini sub luce labore,  
 Noctibus et requiem concessit corpore fesso,  
 Ad laudemque suam faciet consurgere sanos.

## [w sypialni]

Ten, co potęgę wichrów i fale morskie uśmierza,  
 Co strzeże Izraela i co nigdy nie zaśnie,  
 Niechaj braciom w tej sali odpoczynek da miły,  
 A strachy, co siła ciemna nocą na sen sprowadza,  
 Niech można Pańska prawica łaskawie – błagam – poskromi.  
 Niech Ten, co dał człowiekowi dzień, by w świetle pracował,  
 Noc zaś, by ciało znużone krzepił miły spoczynek,  
 Wam też ku swojej chwale w zdrowiu powstać pozwoli.

99, 10<sup>20</sup>

Hic locus hospitibus pateat venientibus ultro,  
 Semper erit quoniam susceptus in hospite Christus.  
 Sitque minister ovans fesso servire vianti,  
 Et lavare pedes peregrinis gaudeat ille.  
 Haec exempla dedit Christus pietatis amator:  
 Ille prior plantas lavavit discipulorum,  
 Haec faciens frater speret sibi praemia magna  
 In caelis tribui, Christi praecepta secutus.  
 Semper amate Deum, fratres, et vosmet amate,  
 Diligit ille Deum, verus qui est fratris amator.

To miejsce niech stoi otworem dla przychodzących gości,  
 W przybytku bowiem zawsze będzie przyjęty Chrystus.  
 Niech strudzonemu wędrowcy każdy usłuży z radością,  
 Niech się weseli brat, myjący nogi przybysza.  
 Ten przykład dał Chrystus – miłośnik dobroczynności –  
 On, który jako pierwszy stopy uczniów umywał.  
 Czyniąc to, niechaj brat ufa, że zyska wielką nagrodę

<sup>19</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 321. Utwór napisany w dystychach elegijnych.

<sup>20</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 324. Utwór napisany heksametrem.

W niebie, jeżeli poszedł za nakazami Chrystusa.  
Bracia, zawsze kochajcie Boga i siebie nawzajem,  
Bo ten Boga miłuje, kto brata prawdziwie kocha.

100, 2 [ad caminatum ubi abbas dormit]<sup>21</sup>

Ad requiem noctem dederas, lucemque labori,  
Prospera conservans famulis noctesque diesque.  
Ad te cor vigilet somnus si claudat ocellos,  
Te labor et requies conlaudent omnibus horis.

[na temat komnaty, w której śpi opat]

Daleś noc na spoczynek, a dzień jasny na pracę,  
Błogosławiąc swym sługom tak podczas dnia, jak i w nocy.  
Serce niech czuwa przy Tobie, gdy sen zamknie ci oczy,  
Niech praca i odpoczynek chwalą Cię w każdej godzinie.

104, 1<sup>22</sup>

Hic patriarcha pius sedeat summusque sacerdos,  
Sit cui larga manus, placidum cor, verba serena:  
Per cuius dextram benedicat dextera Christi,  
Fratribus appositum quidquid defertur edendum.

Tu niechaj święty patriarcha i kapłan najwyższy zasiada –  
Ten, co ma hojną dłoń, serce ciche, słowo pogodne.  
Niechaj jego prawicą sam Chrystus Pan błogosławi  
To wszystko, co przyniesiono braciom jako posiłek.

104, 2<sup>23</sup>

Haec est sancta domus, pacis locus, aula salutis,  
Quam super o! semper maneat benedictio Christi.  
In qua multiplicet fratrum convivia large,  
Qui quondam populi, caelesti munere dives,  
Panibus ex quinque satiavit millia quinque.

<sup>21</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 328. Utwór napisany heksametrem.

<sup>22</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 330. Utwór napisany heksametrem.

<sup>23</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 330. Utwór napisany heksametrem.

Oto jest święty dom, miejsce zgody, przybytek zbawienia,  
 Błogosławieństwo Chrystusa niechaj zawsze tu trwa.  
 Niechaj w nim szcudrobliwie rozmnaża posiłki braci  
 Ten, co w dar Boży bogaty niegdyś pięcioma chlebami  
 Nasycił wielką gromadę pięciu tysięcy ludzi.

104, 3<sup>24</sup>

Sit germanus amor, fratres, vos inter ubique,  
 Sit pax, pura fides Christi et concordia dulcis.  
 Christus in ore sonet habitetque in pectore Christus,  
 Sit cibus et potus Christus, sit vita salusque.

Bracia, niech miłość serdeczna we wszystkim wśród was panuje,  
 Wiara bez skazy w Chrystusa, pokój i słodka zgoda.  
 Chrystus niech w ustach rozbrzmiewa, w sercu niech Chrystus mieszka,  
 Chrystus – wasz pokarm i napój, życie oraz zbawienie.

104, 4<sup>25</sup>

Hic pariter fratres, Domini cum laudibus intrent,  
 Quos pariter Dominus totum conservet in aevum:  
 Et pariter pascat nitido cum pane salutis,  
 Et pariter donet caelestis fercula vitae.

Niechaj bracia tu wchodzą, aby uwielbiać Pana,  
 Pan niech ich wszystkich strzeże i zachowa na wieki.  
 Niech też wszystkich ich karmi czystym chlebem zbawienia  
 I niebiańskiego życia strawą ich wszystkich obdarzy.

104, 5<sup>26</sup>

Qui de rore dapes dedit, et de petra bibendum,  
 Qui convertit aquas liquidas in vina Falerna;  
 Qui siccis pelagi pedibus superambulat undas  
 Augeat ipse suis famulis sua dona benignus.

Ten, co z rosy dał pokarm i pić pozwolił ze skały,  
 Ten, co wodę źródlaną przemienił w wino z Falernu<sup>27</sup>,

<sup>24</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 331. Utwór napisany heksametrem.

<sup>25</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 331. Utwór napisany heksametrem.

<sup>26</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 331. Utwór napisany heksametrem.

<sup>27</sup> Najśłynniejsze i najsmaczniejsze wino w starożytnym Rzymie wyrabiane w okolicach miasta Falernum w Kampanii.

Ten, który suchą stopą kroczy po morskich falach,  
 Sługom swym swoje dary sam niech łaskawie rozmnoży.

105, 1 [ubi libri custodiuntur]<sup>28</sup>

Parvula tecta tenent caelestis dona sophiae,  
 Quae tu, lector ovans, pectore disce pio.  
 Omnibus est gazis melior sapientia donis,  
 Quam modo qui sequitur lucis habebit iter.

[tam, gdzie przechowuje się książki]  
 Pod skromnym dachem złożono dary mądrości niebiańskiej,  
 Z radością zajrzyj do ksiąg, czytaj i zbożnie się ucz.  
 Wiedza jest lepsza niż wszystkie dary w skarbcach ukryte,  
 Masz po jej śladach iść – oto światłości trakt.

105, 2 [ad campanam]<sup>29</sup>

Semper in aeternum faciat haec cloccula tantum  
 Carmina: sed resonet nobis bona clocca cocorum.

Ten dzwon zawsze na wieki pieśni niechaj brzmi głosem,  
 Nam zaś niechaj rozbrzmiewa miły dzwonek kucharzy.

105, 3<sup>30</sup>

Fratribus ex alta resonet bona lectio sede,  
 Exhortans animos semper meditare superna.  
 Esuriens dapibus corpus dum pascitur illud,  
 Mens pia pascatur verbis caelestibus illa.  
 Et laus alma Deo tota cantetur in aula,  
 Plena suis famulis dapibus qui fercula praestat  
 Atque animum pariter caelesti pane cibabit.

Niech z wysokiego krzesła rozbrzmiewa święte czytanie,  
 I serca braci zachęca, by zawsze myśleli o niebie.  
 Gdy potrawami przy stole karmi się głodne ciało,  
 Niechaj dusza pobożna słowami z nieba się karmi.  
 Sałę, która nas żywi, niech pieśń ku czci Boga wypełni,  
 On swym sługom podaje misy pełne jedzenia,  
 A duszę równocześnie chlebem niebieskim nasyci.

<sup>28</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 332. Utwór napisany w dystychach elegijnych.

<sup>29</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 332. Utwór napisany heksametrem.

<sup>30</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 332. Utwór napisany heksametrem.

105, 4 [Ad mensam]<sup>31</sup>

Fercula nostra pius Christus benedicat in aula,  
 Et sua multiplicet clementer munera servis.  
 Qui mannam populo caelesti misit in imbre,  
 Rupibus et ei sitiendi flumina fudit:  
 Panibus et quinīs satiavit millia quinque:  
 Qui convertit aquad mirandi in vina saporis,  
 Nos et nostra simul benedicat fercula mitis,  
 Conservetque suos famulos in pace serena,  
 Laudibus atque suis faciat consistere sanos,  
 Pacificos mores, fratres, vos semper amatae,  
 Semper amat quoniam pacem rex ipse polorum.  
 Pacis amatores nati sunt ecce Tonantis.

## [Na temat stołu]

Niechaj łaskawy Chrystus błogosławi dary w tej sali  
 I obfitością swych darów hojnie swe sługi obdarzy.  
 Ten, co w rosie niebieskiej mannę zesłał ludowi,  
 A gdy byli spragnieni, wodę wydobyl ze skały,  
 Ten, co pięcioma chlebami pięć tysięcy nasycił,  
 Ten, co wodę przemienił w wino o smaku przedziwnym,  
 Nas i nasze potrawy dobrotliwie niech błogosławi  
 I swoje sługi zachowa w pełnym radości pokoju,  
 Niech im pozwoli w zdrowiu trwać w modlitwie pochwalnej,  
 Ponieważ sam Król niebieski pokój zawsze miłuje,  
 Miłośnicy pokoju synami są Wszechmocnego.

105, 5<sup>32</sup>

Hic pariter fratres Domini cum laudibus intrent,  
 Semper in ore sonat quorum laus gloria Christo.  
 Haec est sacra via, pedibus haec pervia fratrum,  
 Solus amicus ovans plantis pertranseat illam.  
 Non alienus eam pedibus percurrat iniquis,  
 Non fur, falsiloquus quisquam, nec mente maligna,  
 Sed fraternus amor pariter comitetur euntes,  
 Et pax atque fides pietas, concordia sacra,  
 Et divina simul resonet laus semper in ore.  
 Currite vos, iuvenes, Christi properanter ad aulam,  
 Intensisque animis voces audite supernas.

<sup>31</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 332. Utwór napisany heksametrem.

<sup>32</sup> *Poetae Latini*, 1, s. 332. Utwór napisany heksametrem.

Non vos decipiat fallax dulcedo iorum,  
Non carnalis amor, ludus, petulantia, risus.  
Dum viget atque valet calido de sanguine corpus  
Discite florigera sacratam aetate sophiam,  
More fluentis aquae fugiunt quia tempora semper.

Niechaj wchodzą tu bracia, by wspólnie sławić Pana,  
W ustach ich niechaj zawsze brzmi uwielbienie Chrystusa.  
Oto jest święta droga, którą mają iść bracia,  
Tylko radosny przyjaciel niechaj traktem tym idzie.  
Obcy niech po niej nie chodzi niegodziwymi stopami,  
Ani złodziej i kłamca czy człowiek o sercu złośliwym.  
Lecz niech braterska miłość towarzyszy wszystkim idącym  
Oraz pokój i wierność, pobożność i święta zgoda,  
Chwała Boża niech zawsze na ich wargach rozbrzmiewa.  
Biegnijcie śpiesznie, młodzieńcy, do Chrystusowej sali  
I gorliwymi sercami słuchajcie głosów niebiańskich.  
Niechaj was nigdy nie zwodzi fałszywy powab dowcipów,  
Cielesna miłość, zabawy, swawola oraz chichoty.  
Dopóki krzepkie jest ciało i krew w żyłach płynie gorąca,  
W kwiecie wieku się uczcie tylko świętej mądrości,  
Bo jak płynąca woda czas nieustannie ucieka.

Z języka łacińskiego przełożył,  
wstępem poprzedził i przypisami opatrzył  
ks. Tadeusz Gacia<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL, kierownik Katedry Filologii Łacińskiej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl, ORCID 0000-0002-1836-9506.





## Augustyn z Hippony, *Kazanie 363 – o pieśni z Księgi Wyjścia 15,1-21*

(*Sermo 363: De cantico Exodi 15,1-21*, NBA 34, s. 422-431; CPL 284)

### 1. Wstęp

Liturgia i teologia chrztu jako sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego stanowiła ważne miejsce w duszpasterstwie starożytnego Kościoła. Stąd i nauczanie jemu poświęcone stanowi istotne źródło nie tylko historyczne, ale też teologiczne i duszpasterskie. Do powszechnie znanych należą *Katechezy chrzcielne* Cyryla Jerozolimskiego<sup>1</sup>. Stanowią one po dziś dzień kompendium nauczania katechetycznego starożytności związanego z przygotowaniem katechumenów do chrztu. Wśród innych tego typu mów odnaleźć można katechezy głoszone przez Jana Chryzostoma<sup>2</sup>, Teodora z Mopsuestii<sup>3</sup> czy Ambrożego z Mediolanu<sup>4</sup>. Wiele z nich podejmuje trud wyjaśnienia symboliki chrzcielnej i znaczenia przyjmowanego sakramentu.

Duszpasterstwo okresu Paschy i związana z nim formacja katechumenów, a następnie neofitów, stanowiły także bardzo ważny element działalności św. Augustyna z Hippony. Wśród zachowanych *Sermones* bez trudu

---

<sup>1</sup> Zob. Cyrillus Hierosolimitanus, *Catecheses*, red. A. Piédagnel, SCh 126bis, Paris 1988, tł. W. Kania, BOK 14, Kraków 2000.

<sup>2</sup> Zob. Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos et ad neophytos*, red. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970.

<sup>3</sup> Zob. Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae*, red. R. Tonneau – R. Devreesse, SteT 145, Città del Vaticano 1949. Por. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, SteT 141, Città del Vaticano 1948, s. 42-43.

<sup>4</sup> Zob. Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio symboli. De sacramentis. De misteriis*, red. B. Botte, SCh 25bis, Paris 1961, tł. L. Gładyszewski, ŻMT 31, Kraków 2004.

odnaleźć można te, które są z nią związane<sup>5</sup>. Wymienia je także w swoim *Indiculum* pierwszy biograf biskupa Hippony, Possydiusz z Kalamy<sup>6</sup>.

## 2. Czy Augustyn wygłaszał katechezę chrzcielną?

Zwyczajem starożytnego Kościoła było wyjaśnianie obrzędów i znaczenia sakramentów, które przyjmowali wierzący. Część zbioru *Sermones ad populum* zatytułowana *De temporibus* gromadzi homilie św. Augustyna wygłoszone przy okazji obchodów paschalnych, jak i te związane z przygotowaniem katechumenów do chrztu i pouczeniami neofitów. To w jednej z takich homilii autor potwierdza tę praktykę:

Jesteśmy dziś, [znajdując się] przy ołtarzu Bożym, winni nowo ochrzczonego kazanie o sakramencie ołtarza. Mówiliśmy do nich o sakramencie Symbolu, w co powinni wierzyć. Mówiliśmy o sakramencie Modlitwy Pańskiej, w jaki sposób powinni się modlić, i o sakramencie źródła oraz chrztu<sup>7</sup>.

Słowa te, wygłaszane w dzień zmartwychwstania, przedstawiają więc tematykę cyklu katechez wygłaszanych w Hipponie do neofitów. W zbiorze homilii bez trudu można odnaleźć całe „zestawy” podejmujące te właśnie kwestie, z wyjątkiem homilii poświęconej „sakramentowi źródła”, czyli dotyczącej chrztu. Nie powinno być jednak wątpliwości, że Augustyn takową wygłaszał. Katecheza bezpośrednio i wprost dotycząca chrztu na pewno miała miejsce. W innej homilii znaleźć można więcej szczegółów dotyczących jej wygłaszania:

Kiedy zostaliście ochrzczeni, a raczej jeszcze zanim zostaliście ochrzczeni, w dzień sobotni mówiliśmy wam o sakramencie źródła, w którym mieliście zostać obmyci, i powiedzieliśmy wam, o czym wierzę, że nie zapomnieliście, iż ten chrzest był albo jest skuteczny dlatego, że jest pogrzebaniem z Chrystusem, ponieważ apostoł mówi: „Współpogrzebani jesteśmy

---

<sup>5</sup> Duszpasterskiej aktywności biskupa Hippony w okresie przygotowań do Wielkanocy, a także w okresie po obchodach zmartwychwstania poświęcona jest monografia: W. Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, StAC.SN 12, Katowice 2012.

<sup>6</sup> Por. Possidius Calamensis, *Indiculum X*<sup>6</sup> (XIII), s. 172-181, red. W. Geerlings, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005, s. 135-136, tł. P. Nehring, Possydiusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŻrMon 26, Kraków 2002, s. 182.

<sup>7</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 228, 3, NBA 32/1, s. 394 (tł. własne).

z Chrystusem przez chrzest w śmierci, abyśmy, jak On powstał z martwych, tak i my postępowali w nowym życiu” (Rz 6,4)<sup>8</sup>.

Sam biskup sugerował, że miało to miejsce jeszcze zanim *competentes* przystąpili do „sakramentu źródła” (*sacramentum fontis*) i zanim zostali w nim obmyci. Zwyczaj jej wygłaszania w Hipponie różnił się od innych znanych nam tradycji, gdzie wyjaśnienie dotyczące obrzędów chrzcielnych miało swoje miejsce w okresie oktawy Paschy<sup>9</sup>. Katecheza ta odbywała się w dzień sobotni (*dies sabbati*), a więc podczas celebracji Wigilii Paschalnej. Elementem charakterystycznym było także zwrócenie uwagi na Pawłową teologię chrztu widzianego jako pogrzebanie z Chrystusem w śmierci i zmartwychwstanie z Nim ku nowemu życiu.

W zbiorze *De temporibus* próżno jednak jest szukać homilii, która spełniałaby te kryteria. Th.A. Audet stwierdza, że katechezą chrzcielną mogłoby być uznane *Sermo* 260/A (Denis 8), ale jego treść wyraźnie wskazuje, że pouczenie to wygłoszone zostało już po chrzcie, w trakcie oktawy<sup>10</sup>, prawdopodobnie dopiero w niedzielę po zmartwychwstaniu<sup>11</sup>. Autor ten odrzuca jako katechezy chrzcielne także inne kazania wygłoszone *Ad competentes*<sup>12</sup>. W swoim artykule wspomina jednak inną homilię spoza wskazanego zbioru – *Sermo* 363. Odrzuca jednak hipotezę, by była to katecheza wygłaszana w czasie czuwania paschalnego przed chrztem<sup>13</sup>.

Z jego opinią nie zgadza się S. Poque, która we wprowadzeniu do wyboru homilii paschalnych św. Augustyna przytacza wyraźne argumenty za takim potraktowaniem tej mowy<sup>14</sup>. Przede wszystkim homilia ta skoncentrowana jest na kwestii chrztu. Od początku do końca opiera się na biblonej pieśni Izraelitów przechodzących przez Morze Czerwone zawartej w Księdze Wyjścia (Wj 15,1-21). Lektura tego tekstu stanowiła jeden z ważniejszych elementów Wigilii Paschalnej. Poza tym dostrzec można

---

<sup>8</sup> Augustinus Hipponensis, *Sermo* 229/A, NBA 32/1, s. 410 (tł. własne). Por. A. Żurek, *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, RBL 62/1 (2009) 34.

<sup>9</sup> Por. Th.A. Audet, *Notes sur les Catéchèses baptismales de saint Augustin*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, t. 1, Paris 1954, s. 153.

<sup>10</sup> Por. Audet, *Notes sur les Catéchèses baptismales*, s. 159.

<sup>11</sup> Por. W. Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas*, s. 223.

<sup>12</sup> Por. Audet, *Notes sur les Catéchèses baptismales*, s. 158.

<sup>13</sup> Por. Audet, *Notes sur les Catéchèses baptismales*, s. 156-157.

<sup>14</sup> Por. S. Poque, *Introduction*, w: Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, Sch 116, Paris 2003, s. 81-82.

aluzje do Księgi Daniela (por. Dn 2,34-35)<sup>15</sup>. Obecny jest w niej również Pawłowy motyw chrztu jako zanurzenia w śmierci wraz z Chrystusem (por. Rz 6,4) oraz Chrystusa jako nowego Mojżesza (por. 1Kor 10,1-10). Te elementy można uznać za wystarczające, by ze sporym prawdopodobieństwem przyjąć, że *Sermo* 363 jest co najmniej pokaznym fragmentem katechezy chrzcielnej św. Augustyna<sup>16</sup>.

### 3. Okoliczności duszpastersko-liturgiczne

W obrzędzie chrzcielnym, do którego przygotowywała katecheza, mieli wziąć udział katechumeni nazywani *competentes*, kończący ostatni etap przygotowania do chrztu. Od momentu podania swych imion do chrztu, czterdzieści dni przed dniem zmartwychwstania uczestniczyli w słuchaniu nauk biskupa, skrutyniach, przekazaniu Symbolu Wiary i Modlitwy Pańskiej<sup>17</sup>. W czasie czuwania w noc paschalną mieli zostać ochrzczeni i w ten sposób dostąpić odpuszczenia grzechów<sup>18</sup>. Katecheza poprzedzała obrzęd chrzcielny i przygotowywała słuchaczy na to, co miało wkrótce nastąpić.

Augustyn nie pozostawił żadnego opisu samych obrzędów chrzcielnych, możemy jedynie próbować odtworzyć jego przebieg na podstawie rozproszonych informacji w różnych pismach bądź świadectwach innych pisarzy<sup>19</sup>. W czuwaniu paschalnym brali udział członkowie całej wspólnoty kościelnej. Modlącym się towarzyszyły czytania biblijne. Do najważniejszych w tę noc należały wspomniane już fragmenty Księgi Wyjścia, historii trzech młodzieńców wrzuconych do pieca ognistego czy fragmenty listów św. Pawła. Odczytywano także dobrze nam znany opis stworzenia

---

<sup>15</sup> S. Poque powołuje się na Księgę Daniela, choć błędnie podaje miejsce biblijnej aluzji (Dn 2,6 zamiast Dn 2,34-35). Wśród czytań biblijnych czuwania paschalnego pojawiał się raczej kanyk trzech młodzieńców z Księgi Daniela (Dn 3,52-90). Por. Poque, *Introduction*, s. 82; C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques*, RBen 79 (1969) s. 163; Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas*, s. 124.

<sup>16</sup> Por. Poque, *Introduction*, s. 81-82.

<sup>17</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 228, 3, NBA 32/1, s. 394; Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas*, s. 16-18.

<sup>18</sup> Por. Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas*, s. 124.

<sup>19</sup> Por. W. Turek, *Lavacrum aquae in verbo. Liturgia chrzcielna w Hipponie w czasach św. Augustyna (próba rekonstrukcji)*, SSHT 50/1 (2017) s. 55; A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017, s. 90-129.

świata z Księgi Rodzaju, fragmenty drugiego rozdziału Księgi Izajasza, niektóre z psalmów, wreszcie fragment o zmartwychwstaniu z Ewangelii według św. Mateusza. Nie funkcjonowały wówczas żadne przepisy dotyczące doboru tekstów. Czytania wybierał sam biskup, on też komentował je i wyjaśniał<sup>20</sup>.

W czasie czuwania w noc zmartwychwstania biskup mógł przemawiać kilkakrotnie, komentując poszczególne fragmenty Biblii bądź elementy liturgii. Być może *Sermo* 363 wygłoszone zostało bezpośrednio po odczytaniu fragmentu z Księgi Wyjścia albo później, ale jeszcze zanim katechumeni udali się do baptysterium. Nie odnajdujemy żadnej informacji, która ułatwiłaby precyzyjne określenie momentu, w którym mogło zostać wygłoszone. Zawiera jednak charakterystyczne elementy teologii chrzcielnej.

#### 4. Budowa i treść homilii

Całą homilię Augustyna wydawca dzieli na cztery części. Trudno z tym podziałem się nie zgodzić. Część pierwsza nosi cechy wprowadzenia, druga i trzecia to interpretacja głównych elementów wydarzenia przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone, czwarta natomiast to wezwanie do modlitwy i śpiewu na wzór Izraelitów.

W pierwszym *passusie* Augustyn, powołując się na autorytet Pisma Świętego, zmierzył się z kwestią interpretacji fragmentu biblijnej pieśni Izraelitów przekraczających Morze Czerwone. Wskazał, że szukać jej należy w samym Piśmie. Wywodzi się ona od św. Pawła, który w Pierwszym Liście do Koryntian dostrzegł duchowe znaczenie wędrówki Izraelitów pod wodzą Mojżesza. Związane z tym wydarzenia dokonały się jako zapowiedź rzeczy przyszłych, które on, jako kaznodzieja, pragnął odsłonić przed słuchaczami (por. 1Kor 10,1-11)<sup>21</sup>. Wydarzenia Starego Testamentu, bardzo obrazowe i symboliczne, tworzyły łatwy i przystępny sposób, w jaki słowo Boże mogło dotrzeć do słabych i trudno pojmujących te kwestie słuchaczy<sup>22</sup>. Wyjście z Egiptu i przejście przez Morze Czerwone stanowiły już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa figurę chrztu, naucznie o typach zaś zajmowało szczególnie miejsce w katechezie mistagogicznej. Jest to zrozumiałe, gdyż

<sup>20</sup> Por. Kamczyk, *Tota Paschalis Solemnitas*, s. 124-127.

<sup>21</sup> Por. J. Danielou, *Przejście przez Morze Czerwone a chrzest w pierwszych wiekach*, w: J. Danielou, *Pisma wybrane*, tł. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 41.

<sup>22</sup> Por. M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris 1945, s. 171; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 356-357.

chrzest udzielany był przede wszystkim w czasie Wigilii Paschalnej, a więc w czasie żydowskiego święta przywołującego wspomnienie wyjścia z Egiptu. Podobieństwo pomiędzy przejściem przez morze a zanurzeniem się w sadzawce chrzcielnej było dość oczywiste i rzucające się w oczy, stąd także liczne interpretacje dotyczące szczegółów tych dwóch wydarzeń<sup>23</sup>.

W części drugiej Augustyn przechodzi do szczegółowego wyjaśnienia przejścia narodu wybranego przez Morze Czerwone będącego figurą chrztu. Nie jest to interpretacja autorstwa samego kaznodziei, bo pojawiała się już u wcześniejszych pisarzy<sup>24</sup>. Jednak dla słuchaczy porównanie to stanowiło zapewne nowość, a przy okazji pomagało dość skrupulatnie wyjaśnić wiele elementów teologii chrztu. Faraon i Egipcjanie ścigający Izraelitów zostali porównani przez Augustyna do diabła i jego aniołów, czyli złych duchów, które ścigają człowieka zniewolonego namiętnościami ciała. Niebezpieczeństwo grożące z ich strony zostaje zażegnane w chrzcie. W tym sensie chrzest jest wyzwoleniem i uwolnieniem od prześladujących człowieka grzechów i słabości. Augustyn mówi tu o „trzech stajennych” (*ternos stratores*) bądź „jeźdźcach”, którzy zostali wysłani i w związku z grzechem nękali człowieka poprzez potrójny strach z nim związany: lęk przed cierpieniem, poniżeniem i śmiercią. W chrzcie zostały zniszczone wszystkie grzechy i związane z nimi lęki. W nim nastąpiło również usprawiedliwienie człowieka, uśmierzenie Bożego gniewu. Dokonało się to wszystko nie dzięki mocy człowieka, a dzięki łasce samego Jezusa Chrystusa, który dobrowolnie przyjął na siebie ludzkie grzechy oraz to, co z nimi było związane: cierpienie, poniżenie i śmierć. To On, jak Mojżesz nad wodami Morza Czerwonego, wyciągnął swoją prawicę na krzyżu i pokonał wrogów człowieka.

Według Augustyna zły duch „nie zna mocy Pańskiego sakramentu”, liczy, że zdoła pokonać człowieka poprzez pokusy, myśli, że będzie mógł nad nim dominować poprzez grzech. Ochrzczonym dana została jednak pewniejsza nadzieja i łaska. Augustyn chciał podkreślić skuteczność obrzędów i ich zbawczą moc, uświadomić katechumenom, wkrótce nowo ochrzczone, a także pozostałym wiernym ogromne znaczenie chrztu w odparciu działania złych mocy w ich życiu. Mogła to być też próba dodania otuchy tym, których wiara nie wyzwoliła się zupełnie z magicznego,

<sup>23</sup> Por. Danielou, *Przejście przez Morze Czerwone*, s. 40-41.

<sup>24</sup> Należą do nich między innymi Tertulian, Didym Ślepy, Zenon z Werony, Cyryl z Jerozolimy, Grzegorz z Elwiry, Ambroży z Mediolanu, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Aleksandryjski. Por. Danielou, *Przejście przez Morze Czerwone*, s. 43-52.



pogańskiego sposobu myślenia i w jakiejś mierze mogła ciążyć ku bałwochwalczym obrzędom<sup>25</sup>.

W passusie trzecim Augustyn przypomina, że po chrzcie wierzący, dzięki mocy Jezusa, mogą śmiało zmierzać ku przyszłej nadziei. Pomimo śmiertelnego ciała mogą posiadać nadzieję na zmartwychwstanie i życie wieczne. Nie osiągają tego jednak od razu po chrzcie, pozostaje bowiem, tak jak Izraelitom wędrującym do Ziemi Obiecanej, droga przez pustynię. Według kaznodziei całe życie ziemskie jest pustynią, a nawet pokusą. Dochodzi tu do głosu pewien element manichejskiego dualizmu widzącego w tym co fizyczne i ziemskie pierwiastek zła. Niemniej życie ziemskie narażone jest na pokusy, czyli trudności podobne tym na pustyni, z którymi musi zmierzyć się chrześcijanin. Jednak wierzący są zdolni do zwycięstwa dzięki Temu, który zwyciężył świat. Czynią to wtedy, gdy podążając przez pustynię życia, spożywają duchowy pokarm i piją duchowy napój – przystępują do sakramentu ołtarza. Według Augustyna daje on moc do ciągłego pokonywania przeciwnika, którym jest szatan.

W ostatniej części swojego wystąpienia kaznodzieja wskazał, że pieśń śpiewana przez Mojżesza i synów Izraela, Miriam i córki izraelskie, jest tą samą pieśnią, którą śpiewają wierni należący do Chrystusa. Oni również, zgodnie ze słowami św. Pawła Apostoła, „ukrzyżowali swoje ciało” wraz ze wszystkimi jego pragnieniami. Augustyn rozumie tu chrzest jako oddanie się Chrystusowi i ukrzyżowanie wraz z Nim. By przybliżyć sens tego aktu, posługuje się obrazem bębenka, który również powstaje na skutek rozciągnięcia skóry na drzewie, podobnie jak miało to miejsce w momencie ukrzyżowania Chrystusa. Bębenek uzyskuje wtedy zdolność wydawania dźwięków oraz odgłosów i w ten sposób może towarzyszyć pieśniom. Podobnie wierzący, jako mający ufać łasce Pana, uczą się z przyjętego krzyża wydawania „przyjemnych dźwięków”. Chrzest czyni wierzących pokornymi, niszczy w nich pychę, która stanowiła narzędzie panowania szatana. W ten oto sposób Bóg okazuje w wierzących swoją potęgę.

## 5. Tekst i tłumaczenie kazania

*Sermo* 363 wygłoszone zostało w Hipponie, gdzie Augustyn pełnił swoje biskupie obowiązki, prawdopodobnie pomiędzy 412 a 416 rokiem<sup>26</sup>. Wspomina je Possysiusz z Kalamy, choć nie umieszcza wśród ho-

<sup>25</sup> Por. J. Danielou, *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, w: J. Danielou, *Pisma wybrane*, tł. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 10-12.

<sup>26</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 363, NBA 34, 423 (przypis).

milii paschalnych<sup>27</sup>. Po raz pierwszy zostało opublikowane przez jezuitę Sirmonda w 1631 roku<sup>28</sup>, po raz drugi w zbiorze homilii wydanych przez Benedyktynów z Kongregacji św. Maura we Francji w 1683<sup>29</sup>. Teksty te stały się fundamentem wielu kolejnych publikacji. Podstawą niniejszego tłumaczenia jest tekst łaciński homilii Augustyna zamieszczony w serii *Nuova Biblioteca Agostiniana*, t. 34, Roma 1989, s. 422-431.

## 6. Wydania tekstu

Augustinus Hipponensis, *Sermo 363*, ed. J. Migne, PL 39, 1634-1638.

Agustín de Hipona, *Sermón 363*, ed. P. de Luis, *Obras completas de San Agustín*. XXVI: *Sermones (6.)*, Madrid 1985, s. 339-396.

Sant'Agostino, *Discorso 363*, ed. F. Dolbeau, *Nuova Biblioteca Agostiniana 34*, Roma 1989, s. 422-430.

## 7. Wybrane przekłady nowożytne

### Angielskie:

Hill E., *Sermon 363*, w: *The Works of Saint Augustine*, t. 3/10, New York 1995.

### Niemieckie:

Balthasar H.U., *Predigt 363*, w: Augustinus, *Das Antlitz der Kirche. Auswahl und Einteilung*, Einsiedeln 1991.

### Hiszpańskie:

Luis P., *Sermón 363*, w: *Obras completas de San Agustín*. XXVI: *Sermones (6.)*: 339-396, Madrid 1985.

---

<sup>27</sup> Por. Possidius Calamensis, *Indiculum X<sup>6</sup>* (XIII), s. 23, red. W. Geerlings, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005, s. 130, tł. P. Nehring, *ŻrMon 26*, s. 164.

<sup>28</sup> Por. Poque, *Introduction*, s. 81, przyp. 3.

<sup>29</sup> Por. H. Drobner, *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand. Bibliographie – Indices*, Leiden – Boston – Köln 2000, s. 3-5.

**Francuskie:**

A. Brouwer, *Sur le Cantique de l'Exode*, „Bible et vie chrétienne” 25 (1959) s. 9-14.

**Włoskie:**

A.M. Quartiroli, *Discorso 363*, w: *Nuova Biblioteca Agostiniana* 34, Roma 1989, s. 423-431.

**Bibliografia****Źródła**

*Biblia pierwszego Kościoła*, tł. R. Popowski, Warszawa 2016.

Ambrosius Mediolanensis, *Explanatio symboli. De sacramentis. De misteriis*, red. B. Botte, SCh 25bis, Paris 1961, tł. L. Gładyszewski, ŻMT 31, Kraków 2004.

Augustinus Hipponensis, *Enarratio in Psalmum* 33 (1), red. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38, s. 273-281, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów – Ps 1-36*, PSP 37, s. 322-331.

Augustinus Hipponensis, *Sermo* 198augm., NBA 35/2, s. 608-733.

Augustinus Hipponensis, *Sermo* 228, NBA 32/1, s. 392-395.

Augustinus Hipponensis, *Sermo* 229/A, NBA 32/1, s. 410-415.

Cyrrillus Hierosolimitanus, *Catecheses*, red. A. Piédagnel, SCh 126bis, Paris 1988, tł. W. Kania, Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, BOK 14, Kraków 2000.

Iohannes Chrysostomus, *Catecheses ad illuminandos et ad neophytos*, red. A. Wenger, SCh 50bis, Paris 1970.

Possidius Calamensis, *Indiculum*, red. W. Geerlings, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005, s. 114-137, tł. P. Nehring, ŻrMon 26, Kraków 2002, s. 131-185.

Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae*, red. R. Tonneau – R. Devreesse, SteT 145, Città del Vaticano 1949.

**Opracowania**

Audet Th.A., *Notes sur les Catéchèses baptismales de saint Augustin*, w: *Augustinus Magister: Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, t. 1, Paris 1954, s. 151-160.

Danielou J., *Przejście przez Morze Czerwone a chrzest w pierwszych wiekach*, w: J. Danielou, *Pisma wybrane*, tł. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 40-65.

- Danielou J., *Symbolika obrzędów chrzcielnych*, w: J. Danielou, *Pisma wybrane*, tł. Sz. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 9-39.
- Devreesse R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, SteT 141, Città del Vaticano 1948.
- Drobner H., *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum. Überlieferung und Bestand. Bibliographie – Indices*, Leiden – Boston – Köln 2000.
- Kamczyk W., *Tota Paschalis Solemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, StAC.SN 12, Katowice 2012.
- Lambot C., *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de Pâques*, RBen 79 (1969) s. 148-172.
- Pontet M., *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris 1945.
- Poque S., *Introduction*, w: Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, SCh 116, Paris 2003, s. 9-143.
- Rondet H., *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin, Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, t. 2, Paris 1954, s. 691-701.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Turek W., *Lavacrum aquae in verbo. Liturgia chrzcielna w Hipponie w czasach św. Augustyna (próba rekonstrukcji)*, SSHT 50/1 (2017) s. 45-57.
- Żurek A., *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, RBL 62/1 (2009) s. 25-36.
- Żurek A., *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017.

## 8. Przekład

### Autorytet Pisma Świętego pomaga zrozumieć jego sens

1. Absolutny autorytet Pisma Świętego powinien prowadzić naszą myśl, najdrożsi bracia, by to, co ma być rozważane i przekazane, wiernie zostało wyłożone; aby [fragmenty], w których jasno się wyraża, służyły nam ku pokrzepieniu, te zaś, które są niejasne, by nas ćwiczyły. Któż bowiem śmiałby inaczej objaśniać boskie tajemnice, które sercem i ustami apostołskimi zostały ogłoszone i przepowiedziane? Mówi bowiem apostoł Paweł: „Nie chciałbym, bracia, żebyście nie wiedzieli, że nasi ojcowie wszyscy, co prawda, zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy zostali ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu; wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili

zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a ta skała – to był Chrystus. Lecz w większości z nich nie upodobał sobie Bóg. Polegli bowiem na pustyni. Te [rzeczy] zaś stały się zapowiedzią dla nas, abyśmy nie pożądali zła, tak jak oni pożądali” (1Kor 10,1-6). I trochę później mówi: „A wszystko to przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych, spisane zaś zostało ku zmianie na lepsze [dla tych], których dosięga kres czasów” (1Kor 10,11).

### **Przejście przez Morze Czerwone jest figurą chrztu**

2. Stąd więc, najdrożsi, niech nikt z wierzących nie wątpi, że przejście tamtego ludu przez Morze Czerwone było figurą naszego chrztu! Przez wodza, naszego Pana Jezusa Chrystusa, którego figurą był wtedy Mojżesz, [zostaliśmy] wyzwoleni przez chrzest od diabła i jego aniołów, którzy nas, oddanych namiętnościom ciała, jak faraon i Egipcjanie wykorzystywali jak gdyby do wyrobu cegieł z błota. „Śpiewajmy Panu: Chwalebny i wywyższony jest, konia i jeźdźca pograżył w morzu” (Wj 15,1). Rzeczywiście umarli dla nas ci, którzy już nad nami dominować nie mogą, ponieważ te nasze grzechy, które czyniły nas im poddanymi, skoro zostaliśmy wyzwoleni przez obmycie świętą łaską, są tak jakby w morzu zatopione i zmasane. „Śpiewajmy więc Panu: Chwalebny i wywyższony jest; konia i jeźdźca pograżył w morzu”, pychę i pysznego zmasał w chrzcie. Już zatem pokorny, poddany Bogu śpiewa tę pieśń<sup>30</sup>.

Przez pychę bowiem, która szuka swojej własnej chwały i uwielbienia siebie, wcale nie uwielbia się Pana. Usprawiedliwiony zaś [jest] bezbożny przez wiarę w tego, który zbawia bezbożnego, aby jego wiara została poczytana na usprawiedliwienie (por. Rz 4,5), aby sprawiedliwy żył z wiary (por. Rz 1,17), nie poznając zaś Bożego usprawiedliwienia i chcąc ustanowić własne, nie mógłby dostąpić usprawiedliwienia Bożego (por. Rz 10,3). I słusznie dla swojego zbawienia opiewa Pana, wspomóżyciela i obrońcę, [i] swego Boga, któremu oddaje cześć. Nie należy bowiem do owych pyszniących się, którzy poznavszy Boga, nie oddawali Mu czci jako Bogu (por. Rz 1,21)<sup>31</sup>. Mówi więc: „Bóg moim Ojcem” (Wj 15,2).

<sup>30</sup> Augustyn mówi tutaj o człowieku, który został ochrzczony, z pysznego stał się pokorny. Pycha jednak jest cechą szatana, pokora zaś – Chrystusa. Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 198augm. 39, NBA 35/2, s. 680-682.

<sup>31</sup> Aluzja do filozofów pogańskich, zwłaszcza ze środowiska neoplatońskiego, którzy choć doszli do uznania istnienia Boga, nie byli na tyle pokorni, by oddawać Mu cześć, ale szukali oczyszczenia w magicznych rytuałach. Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 198augm. 37, NBA 35/2, s. 675-678.

Bóg jest bowiem [Bogiem] ojca Abrahama, który uwierzył Bogu i poczytane mu zostało to za sprawiedliwość (por. Rz 4,3; Rdz 15,6). I w ten sposób [my] maluczcy, niemający wielkiego mniemania o własnej sprawiedliwości, lecz [posiadający usprawiedliwienie pochodzące] z Jego łaski, uwielbiamy Pana, ponieważ On sam „kładzie kres bitwom”, On, który jest naszym pokojem. Dlatego „Pan jest imię Jego” (Jdt 16,3; Wj 15,3). Jemu mówimy za Izajaszem: „Posiądź nas” (por. Iz 26,13). „Pan jest imię Jego”. Nie istnieliśmy, a On nas stworzył. Byliśmy zgubieni, a On nas odnalazł. Zaprzedaliśmy się [złu], a [On] nas wykupił. „Pan jest imię Jego. Rydwany faraona i jego wojsko rzucił w morze” (Wj 15,4).

I przyziemne<sup>32</sup> wywyższanie się, i gromady niezliczonych grzechów, które w nas walczyły po stronie diabła, zmazał w chrzcie. [Szatan] wysłał „po trzech jeźdźców”<sup>33</sup> (Wj 15,4) w rydwanach, którzy nieustannie nas nękali strachem bólu, strachem poniżenia i strachem śmierci. Te wszystkie [sprawy] zatopione zostały w Morzu Czerwonym, ponieważ przez chrzest pogrzebani zostaliśmy w śmierci (por. Rz 6,4) razem z tym, który za nas był chłostany, upokorzony i zabity<sup>34</sup>. Tak wyrócił w Morzu Czerwonym wszystkich wrogów [ten], który swoją krwawą śmiercią uświęcił chrzest, w którym nasze grzechy zostały zniszczone.

Dlatego jeśli wrogowie nasi dotrą do dna jak kamienie, ich samych posiada i z nimi samymi jest zatwardziałość diabelska, o której jest napisane: „Grzesznik, gdy stoczy się na dno zła, [wszystko] lekceważy” (Prz 18,3). Nie wierzą bowiem, że może zostać im odpuszczone to, co uczynili, a ich beznadzieją są zanurzani ciężej i coraz głębiej. Lecz: „Prawica Twoja, Panie, uwielbiona jest w mocy; prawica Twoja, Panie, niweczy nieprzy-

<sup>32</sup> *Exaltationes saeculares* – dosł. ‘świeckie wywyższanie się’. Augustyn miał tu na myśli pogańskie wywyższanie się albo po prostu grzeszne, doczesne.

<sup>33</sup> Wydanie krytyczne NBA podaje, że takie sformułowanie znajduje się w Septuagincie. Chodziłoby jednak raczej o grecki rzeczownik złożony *tristates*, który oznacza dosłownie ‘stojącego w trzecim szeregu’. Było to nawiązanie do ówczesnej taktyki ustawiania najbardziej doświadczonych i uzbrojonych żołnierzy (weteranów) w trzecim szeregu oddziałów, a w pierwszym jeszcze niezahartowanych w walce. Polskie tłumaczenie Septuaginty posługuje się w tym miejscu wyrażeniem „doświadczeni weteranie”. Por. *Biblia pierwszego Kościoła*, tł. R. Popowski, Warszawa 2016, s. 85-87; patrz także przypisy. Trudno jednak tego odpowiednika użyć w tłumaczeniu homilii Augustyna, który być może posłużył się tłumaczeniem Biblii na język łaciński, gdzie znajdowało się wyrażenie *ternos stratores* dosłownie oznaczające ‘po trzech stojących’ (w tekście: „po trzech jeźdźców”). Odnosi się w ten sposób do taktyki szatana, który nęka człowieka potrójnym lękiem: przed cierpieniem, poniżeniem i śmiercią.

<sup>34</sup> Chłosta, poniżenie i śmierć to bezpośrednia aluzja do „trzech jeźdźców” (lęków), o których wcześniej mówi biskup: strachu przed bólem, poniżeniem i śmiercią, którymi prześladuje człowieka szatan.

jaciół; a potęga Twojego majestatu, Panie, obala przeciwników. Posłałeś tak swój gniew i połknął ich jak słomę” (Wj 15,6-7). Złękliśmy się Ciebie, gniewającego się<sup>35</sup>, i uwierzyliśmy w Ciebie, i wszystkie nasze grzechy zostały zniszczone. Więc dlaczego „przez ducha gniewu Pańskiego rozdzieliła się woda i stanęły jakby murem wody, stanęły fale pośrodku morza” (Wj 15,8), gdy tymczasem w owym rozdzieleniu wód, dzięki zatrzymaniu fal, otworzyła się droga wyzwolonemu ludowi? Dlaczego więc raczej nie przez ducha miłosierdzia Pańskiego rozdzielona została woda? Czy nie dlatego, że strach przed gniewem Boga, którym gardzi ów grzesznik staczający się aż na dno zła, on sam pobudza do chrztu, abyśmy zostali wyzwoleni nie przez wodę zatapiającą, lecz przechodząc drogą?<sup>36</sup>

„Mówił nieprzyjaciel: Będę ścigał, dopadnę; zdobędę łup, nasycę pożądanie i napełnię moją duszę; będę zabijał moim mieczem, pokona ich moja ręka” (Wj 15,9). I nie zna wróg mocy Pańskiego sakramentu, którą jest zbawienie w chrzcie wierzących i mających w nim nadzieję. A do tego sądzi, że nawet nad ochrzczonego może dominować poprzez grzech, ponieważ są podlegli pokusie ze względu na słabość ciała. Nie wie gdzie i kiedy, i w jaki sposób dokonuje się pełne i całkowite odrodzenie człowieka, które w chrzcie się rozpoczyna, uwidacznia i ze względu na pewniejszą nadzieję już dokonuje. Tak więc i to, co śmiertelne, przyoblecze się w nieśmiertelność i pokonana zostanie wszelka zwierchność i moc, a Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1Kor 15,53.54.24.28).

Teraz zaś jak długo ciało, które jest podległe zepsuciu, obciąża duszę (por. Mdr 9,15), mówi nieprzyjaciel: „Będę ścigał i dopadnę. Lecz posłałeś Twojego Ducha i zakryło ich morze” (Wj 15,9). Teraz nie mówi się o duchu gniewu Bożego, kiedy morze zakryło nieprzyjaciół, a trochę wcześniej zostało powiedziane: „Przez ducha gniewu Twego rozdzielone zostały wody” (Wj 15,8), gdyż to z tego powodu, przechodząc raczej, lud Boży został wyzwolony. Ale oczywiście temu, którego grzechy nie zostały ukarane, wydaje się, że Bóg się nie gniewa i taki coraz bardziej grzeszy. Z tego powodu, porównany do ołowiu, w głębię schodzi tym bardziej, im częściej widzi, że ci, którzy przez wiarę zostali usprawiedliwieni i tolerują złych, wśród nich obecnych, ze względu na nadzieję życia przyszłego żyją w trudach, w których, gdy cierpliwie je znoszą, podtrzymuje ich Duch Boży. Posyła więc Bóg swojego Ducha, aby w trudach pocieszyć i doświadczyć sprawiedliwych. I przykryło morze bezbożnych, nie tylko tych, którzy sądzili, że nie ma przepaści pomiędzy nimi samymi a tamtymi [sprawiedliwymi],

<sup>35</sup> Wydanie krytyczne podaje tę wersję (*irascens*) jako alternatywną, idzie za nią tłumacz włoski. Wersja podstawowa tekstu ma w tym miejscu *nascens*, co można by tłumaczyć jako ‘rodzącego się, przychodzącego’ albo ‘objawiającego się’.

<sup>36</sup> Dosł. „przez drogę” – być może aluzja do Chrystusa.



lecz bardziej jeszcze tych, którzy uważali, że na tamtych jest zagniewany Bóg, od którego doznali takich utrapień, im zaś jest przychylny, ponieważ doświadczyli takich pomyślności.

I w ten sposób „zatonęli jak ołów pośród wzburzonych wód. Któż pośród bogów jest Tobie podobny, Panie? Któż Tobie podobny? Chwalony w świętych” (Wj 15,10-11), którzy nie są chwaleni sami w sobie, „cudowny w majestacie, który działasz niezwykle znaki” (Wj 15,11). To bowiem, co wtedy się wydarzyło, zapowiadało wydarzenia przyszłe, ponieważ były naszą figurą. „Wyciągnąłeś prawicę swoją, pożarła ich ziemia” (Wj 15,10-12). Egipcjan zapewne nie pochłonęła wcale ziemia, zostali przykryci wodą, poginęli w morzu. Co oznaczają więc słowa: „Wyciągnąłeś prawicę swoją, pożarła ich ziemia”? Czy słusznie rozumiemy przez „prawicę Pańską” tego, o którym mówi Izajasz: „I komu się ramię Pańskie objawiło?” (Iz 53,1). Owym bowiem [ramieniem] jest jedyny Syn, którego nie oszczędził Ojciec, ale wydał Go za nas wszystkich (por. Rz 8,32). Także On na krzyżu wyciągnął swoją prawicę i pochłonęła [wtedy] ziemia bezbożnych, gdyż uważali siebie za zwycięzców, a Jego – za godnego pogardy. „Ziemia bowiem wydana jest w ręce bezbożnego i jego sąd zakrył oblicze” (Hi 9,24), to znaczy Jego boskość. W taki sposób prowadził Pan swój lud, tak jakby na owym drzewie [krzyża] niesiony, kiedy rozciągnięta ziemia, to jest ciało Pańskie, pochłonęła bezbożnych. Lud nie przekroczył morza na okręcie dlatego właśnie, by można było powiedzieć, że był prowadzony. Lecz „prowadziłeś w sprawiedliwości swojej lud swój”, nie ufający swojej sprawiedliwości, lecz żyjący z wiary dzięki Twojej łasce: „lud Twój, który wybawiłeś” (Wj 15,13). Zna bowiem Pan tych, którzy do Niego należą (por. 2Tm 2,19).

### **O wędrówce po chrzcie, którą należy dążyć do ojczyzny**

3. „Wzywany jesteś w mocy twojej”, to znaczy: w Chrystusie twoim, ponieważ to, co jest słabością u Boga, silniejsze jest od ludzi (por. 1Kor 1,25). I choć był ukrzyżowany za nasze słabości, żyje jednak w mocy Bożej (por. 2Kor 13,4). „Wzywany jesteś w mocy twojej i w twoim świętym wspomózeniu” (Wj 15,13). W Nim również, ponieważ śmiertelność ciała została w tamtym odnowiona przez zmartwychwstanie i w Nim już to, co śmiertelne, przyodziło się w nieśmiertelność, zachęcani jesteśmy do przyszłej nadziei i z tego powodu wszystko to, co terażniejsze, znosimy.

Pozostaje bowiem po chrzcie droga przez pustynię, przez życie, które prowadzi się w nadziei, aż dojdziemy do ziemi obietnicy, do ziemi żyjących, gdzie naszym dziedzictwem jest Bóg, do wiecznego Jeruzalem.

Dopóki tam nie dojdziemy, całe to życie jest dla nas pustynią, całe jest pokusą. Lecz w tym, który zwyciężył to, co doczesne, lud Boży zwycięża wszystko. Jak w chrzcie bowiem, tak jak wrogowie depczący po piętach, zmywane są dawne grzechy, tak po chrzcie, w drodze tego życia, gdy pokarm duchowy spożywamy i napój duchowy pijemy, pokonujemy wszystkich naszych przeciwników.

Poraziło lękiem nieprzyjaciół naszej drogi imię naszego Władcy. Przedtem bowiem podniósł się gniew ludów, aby zniszczyć imię chrześcijan. Kiedy zaś gniew nic nie mógł, zmienił się na ból i, gdy wiara coraz bardziej rosła i zajmowała wszystko, ból zmienił się w bojaźń. Niech zuchwalcy tego świata tak jak ptactwo niebieskie w cieniu tej rośliny, która z najmniejszego ziarenka gorczycy tak mocno urosła, szukają ucieczki i schronienia (por. Mt 13,31-32). Tak i w tej pieśni, gdzie wspomina się to, co wtedy było w nich figurą, zachowany jest porządek gniewu, bólu i strachu ludów. „Usłyszały, rzecze, ludy i zagniewały się, udręka ogarnęła mieszkańców filistyńskich. Wtedy pośpieszyli, to znaczy przerazili się, wodzowie Edomu i władcy Moabitów. Złapał ich strach. Zniknęli wszyscy mieszkańcy Kanaanu. Niech zawładnie nimi strach i lęk wielki przed mocą Twojego ramienia! Niech staną się jak kamienie, aż przejdzie lud Twój, Panie, aż przejdzie lud Twój, który sobie nabyłeś» (Wj 15,14-16). Tak się stało i tak się dzieje [teraz].

Stają jak wryci nieprzyjaciele Kościoła, podczas gdy my przechodzimy do ojczyzny. Lecz i ci, którzy próbowaliby się sprzeciwić, jak wtedy Amalekita wobec wyciągniętych ramion Mojżesza (por. Wj 15,14-16), tak teraz [oni] w znaku krzyża Pańskiego są zwyciężani. Tak i my jesteśmy tam wprowadzani, jak również osadzani, na górze dziedzictwa Pańskiego, która z małego kamienia, ujrzanego przez Daniela, rozrosła się i wypełniła całą ziemię (por. Dn 2,34-35). Tak przygotowane zostało mieszkanie Boga. Świątynia Boga bowiem jest święta i uświęcenie domu Jego, które od Niego pochodzi. „Świątynia bowiem Boża jest święta – mówi apostoł – ponieważ wy nią jesteście” (1Kor 3,17). I nie powinien był nikt oglądać się ku ziemskiemu Jeruzalem, gdzie owa świątynia pełniła jakby czasową rolę, podobnie jak należało mówić o królestwie wiecznym, że oznaczało to, co jest wiecznym dziedzictwem Boga, wiecznym Jeruzalem. Następnie mówił: „Przygotowały ją Twoje ręce, Panie, który królujesz zawsze i na wieki, i teraz” (Wj 15,17-18). Czyż nie mówi czego innego niż „na wieki”? Co w ten sposób wyraża? Dlaczego więc dodaje „i teraz”? Być może [mówi tak] dlatego, że powinien „na wieki” rozumieć jako „na nieskończenie długi czas”. Do tego dodane jest „i teraz”, aby rozumieć w tym prawdziwą wieczność, która nie ma końca. Bóg króluje wiecznie w niebiosach, stworzonych przez Niego na wieki wieków, ustanowił prawo i nie przeminie

(por. Ps 148,6); [króluje] „i na wieki” w tych, którym, z powodu przekroczenia prawa, zmazał późniejsze grzechy, a którym dał błogosławieństwo bez końca. Czy króluje „i teraz” w tych, których w słusznych utrapieniach uczynił podnóżkiem swojego ludu? Nikt bowiem nie jest wykluczany z tego królestwa, przez którego wieczne prawo, w rozdawaniu darów, jak i ich odbieraniu, a także rachunku nagród i win, w najsprawiedliwszym porządku doskonale utrzymywany jest w karności ogół stworzeń. Bóg bowiem sprzeciwia się pysznym, a pokornych obdarza łaską (por. Jk 4,6). „Kiedy weszły konie faraona z rydwanami i jeźdźcami do morza, Pan sprowadził na nich na powrót fale morskie. Synowie Izraela zaś przeszli suchą nogą przez środek morza” (Wj 15,19)<sup>37</sup>.

### O tych, co wtedy śpiewali pieśń, i o tych, którzy dziś mogą [ją] śpiewać

4. Tak śpiewał Mojżesz i synowie Izraela, tak prorokini Miriam i córki izraelskie wraz z nią, tak i my w ten sposób, czy to mężczyźni i kobiety, czy to dusza i ciało nasze. Ci bowiem, którzy są Jezusa Chrystusa, rzecze apostoł, „ciało swoje ukrzyżowali wraz ze swoimi pożądaniami i pragnieniami” (Ga 5,24). I takie jest tego znaczenie, które można porównać do bębienka (Maria posłużyła się nim, aby towarzyszyć [tej] pieśni). Na drzewie bowiem ciało jest rozciągane, aby powstał bębenek, i tak z krzyża uczą się [wydawania] przyjemnego dźwięku ci, którzy mają ufać łasce<sup>38</sup>. Pokornymi więc przez chrzest uczyniła [nas] łaska miłości i zgasiła naszą

<sup>37</sup> Autor zamiennie odwołuje się do wędrówki przez morze i wędrówki przez pustynię, gdyż w jego pasterskiej teologii każda z tych wędrówek jest obrazem podążania chrześcijan i całego Kościoła do wiecznej ojczyzny. Por. H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin, Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, t. 2, Paris 1954, s. 697-700.

<sup>38</sup> Augustyn nawiązuje tu do często stosowanego przez siebie porównania ukrzyżowania Jezusa, jako rozciągnięcia Jego ciała na drzewie krzyża, do gry na bębnie, który powstaje również poprzez rozciągnięcie skóry (ciała) na drzewie. W jednym z „Objaśnień psalmów” czytamy: „Ten kogo krzyżują, jest rozpostarty na drzewie. Ażeby zrobić bęben, ciało, czyli skóra, zostaje rozciągnięta na drzewie, jak napisano «bębnił», czyli został ukrzyżowany, rozciągnięty na drzewie. «Rzucił się», czyli kierował się uczuciem do nas, ażeby duszę swą oddać za owce swoje (J 10,15). «Bębnił». Jak? «W bramy miasta». Bramą jest nasza, która została otwarta, abyśmy uwierzyli w Boga. Zamknęliśmy bramę przeciwko Chrystusowi, ażeby otworzyć ją diabłu. Serce nasze było zamknięte dla żywota wiecznego. Pan Bóg nasz, ponieważ my ludzie mieliśmy serca zamknięte dla żywota wiecznego i nie mogliśmy oglądać Słowa, które oglądają aniołowie, krzyżem otworzył serca śmiertelne”. Augustinus Hipponensis, *Enarratio in Psalmum 33* (1), 9, CCL 38, s. 280, tł. J. Sulowski, PSP 37, s. 330.

---

pychę, przez którą panował nad nami dumny wróg, aby już ten, który się chlubi, w Bogu się chlubił (1Kor 1,31). Śpiewajmy Panu: „okazał bowiem swą potęgę, konia i jeźdźca pogrążył w morzu” (Wj 15,21).

Z języka łacińskiego przełożył,  
wstępem oraz komentarzem opatrzył  
ks. Wojciech Kamczyk<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Ks. dr Wojciech Kamczyk, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: wojciech.kamczyk@us.edu.pl, ORCID: 0000-0002-6861-7360.



## Święty Augustyn, *Listy 128-129 [Do Marcelina]* (*Epistulae* 128-129, CPL 262)

### 1. Wstęp

Listy 128 i 129 w zbiorze korespondencji św. Augustyna dotyczą zwołania w 411 roku w Kartaginie konferencji pomiędzy biskupami katolickimi a donatystycznymi. Na początku IV wieku wybuchła w Kartaginie schizma, która podzieliła chrześcijaństwo w Afryce Rzymskiej na dwie będące w ostrym sporze i zwalczające się nawzajem wspólnoty wyznaniowe: katolików i donatystów. Konferencja miała doprowadzić do pokoju i zjednoczenia chrześcijaństwa w Afryce Północnej.

### 2. Geneza konferencji kartagińskiej

12 lutego 405 roku rozpoczął się nowy etap w sporze pomiędzy dwoma chrześcijańskimi wspólnotami wyznaniowymi: donatystami a katolikami. Tego dnia w Rawennie opublikowano edykt o jedności. Ten dokument, oprócz dwu krótkich fragmentów, nie zachował się do naszych czasów. Edykt ten jeszcze tego samego dnia ogłoszono w całej Afryce Północnej. W tym samym dniu wydano także dekret, który zawiera dalsze postanowienia względem donatystów<sup>1</sup>. Donatyzm uznano za herezję, a nie jedynie za schizmę. Edykt groził duchownym, którzy udzielali powtórnie chrztu, konfiskatą ich majątku. Ta sama kara miała spotkać właścicieli majątków ziemskich, na włościach których umożliwiano by

---

<sup>1</sup> Por. *Édit d'union de l'empereur Honorius (12 février 405)*, w: *Le dossier du donatisme*, ed. J.L. Maier, t. 2: *De Julien l'Apostat à saint Jean Damascène (361-750)*, Texte und Untersuchungen 134, Berlin 1989, s. 134-136; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964, s. 105.

donatystom spełnianie ich praktyk religijnych. Kolonom i niewolnikom, których zmuszano do powtórnego przyjęcia chrztu, dano prawo ucieczki do Kościoła katolickiego i szukania tam ochrony, jak mogli to czynić ludzie wolni. Donatyści, zarówno duchowni jak i świeccy, zostali pozbawieni prawa do sporządzania testamentów, a także do zawierania umów. W zakończeniu edykt groził lokalnym przedstawicielom władzy rzymskiej karą grzywny, gdyby dopuszczali do organizowania przez donatystów zgromadzeń liturgicznych<sup>2</sup>.

Po wydaniu *edictum de unitate* biskupi donatystyczni, którzy do tego czasu odrzucali wspólną debatę z katolikami, gdy odczuli skutki egzekucji edyktu, podjęli teraz ze swojej strony inicjatywę na rzecz zwołania konferencji, w której wezmą udział obie wspólnoty wyznaniowe. Z tego powodu delegacja biskupów donatystycznych udała się do Rawenny w styczniu 406 roku, aby prosić prefekta pretorium o odbycie konferencji, podczas której wysłuchano by obu stron konfliktu<sup>3</sup>. W związku z tym na początku 410 roku wydano edykt tolerancyjny albo przynajmniej ustną decyzję pozwalającą każdemu praktykować kult chrześcijański według własnej woli<sup>4</sup>. Donatyści ponownie nasilili akty terroru przeciwko katolikom. Ci ostatni zmęczeni walką z donatystami i nagłą zmianą kierunku władz zgromadzili się 14 czerwca 410 roku na synodzie w Kartaginie. Biskupi katolicki zgromadzeni na tym synodzie usilnie prosili władze o nowy edykt jedności i odbycie publicznej konferencji<sup>5</sup>. Czterech biskupów wysłano z poselstwem do cesarza Honoriusza. Misja biskupów katolickich powiodła się. 25 sierpnia 410 roku anulowano edykt tolerancyjny. Około 2 miesiące później cesarz Honoriusz reskrytem z 14 października 410 roku zarządził przeprowadzenie konferencji pomiędzy katolikami a donatystami oraz wy-

<sup>2</sup> Por. *Premier décret d'application de l'édit d'union de 405 (12 février 405)*, w: *Le dossier du donatisme*, ed. J.L. Maier, t. 2, s. 136-140; S. Adamiak, *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019, s. 155-156; Tengström, *Donatisten und Katholiken*, s. 106; T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000, s. 89.

<sup>3</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Breviculus collationis cum donatistis* III 4, 4-5; III 5, 6; Adamiak, *Deo laudes*, s. 156; E. Lamirande, *La Conférence de 411 avec les Donatistes – Breviculus collationis cum donatistis – Ad donatistas post collationem. Introduction*, w: *Ceuvres de Saint Augustin: Traités antidonatistes*, t. 5, Bibliothèque Augustinienne 32, Paris 1965, s. 31.

<sup>4</sup> Por. Adamiak, *Deo laudes*, s. 160; P. Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. 4: *Le Donatisme*, Paris 1912, s. 261.

<sup>5</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Breviculus collationis cum donatistis* III 2-4; Adamiak, *Deo laudes*, s. 160; Lamirande, *La Conférence de 411 avec les Donatistes*, s. 32.



znaczył Marcelina, aby tę konferencję zwołał i jej przewodniczył. W tym celu cesarz przekazał mu daleko idące uprawnienia<sup>6</sup>.

### 3. Życie oraz działalność trybuna i notariusza Marcelina

Flawiusz Marcelin prawdopodobnie urodził się w Toledo. Był bratem Apringiusza, prokonsula Afryki w czasie biskupstwa św. Augustyna. Był arystokratą, człowiekiem kulturalnym i szlachetnym. Dwa tytuły po jego imieniu oznaczają, że w wojsku otrzymał stopień trybuna, a później w życiu cywilnym sprawował urząd wysokiego stopnia, mianowicie był jednym z wysokich funkcjonariuszy *schola palatina*, grupy cesarskich notariuszy, których cesarz często wysyłał jako swoich delegatów do różnych prowincji. Kasjodor określił go jako *primicerius notariorum*<sup>7</sup>.

Paweł Orozjusz określa Marcelina jako człowieka niezwykle mądrego, gorliwego i żądnego wszelkiej dobrej wiedzy<sup>8</sup>. Marcelin był ponadto chrześcijaninem i to zainteresowanym teologią. Świadczą o tym korespondencyjne kontakty z wybitnymi przedstawicielami ówczesnej łacińskiej myśli chrześcijańskiej. Wymieniał korespondencję ze św. Hieronimem, był przyjacielem biskupa Hippony, który napisał do niego 6 listów i dedykował mu 3 dzieła: w 412 roku *De peccatorum meritis et remissione* oraz *De spiritu et littera*, a w 413 roku pierwsze dwie księgi *De civitate Dei*<sup>9</sup>.

Wydaje się, że wybór Marcelina na przewodniczącego debaty pomiędzy katolikami a donatystami nie był przypadkowy. W Kartaginie znajdował się wówczas brat Marcelina, prokonsul Afryki, Apringiusz. Dysponował on skutecznymi środkami do przygotowania, zwołania i prawidłowego przebiegu konferencji, na którą miało przybyć tak wielu biskupów z obu Kościołów. Biskupom tym należało dostarczyć w terminie osobiste, pisemne wezwanie, ułatwić im wyczerpującą w czasie pierwszych upałów podróż, wreszcie zakwaterować ich w Kartaginie<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Por. Lamirande, *La Conférence de 411 avec les Donatistes*, s. 48.

<sup>7</sup> Por. G. Ladocsi, *Marcellino Flavio*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, red. A. di Berardino, t. 2, Roma 1983, s. 2087-2088; Lamirande, *La Conférence de 411 avec les Donatistes*, s. 48-49.

<sup>8</sup> Por. Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri septem* 7, 42, 16.

<sup>9</sup> Por. Lamirande, *La Conférence de 411 avec les Donatistes*, s. 48-49; Ladocsi, *Marcellino Flavio*, s. 2087-2088; Adamiak, *Deo laudes*, s. 161.

<sup>10</sup> Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Safiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 315.

Nie wiemy, kiedy dokładnie Marcelin przybył do Afryki, aby spełnić misję wyznaczoną przez cesarza Honoriusza. Musiał mieć czas, by dokładnie na miejscu zbadać sytuację. Najprawdopodobniej 19 stycznia 411 roku Marcelin wydał pierwszy edykt w sprawie zwołania i przebiegu konferencji. Pod koniec maja 411 roku Marcelin znajduje się w Kartaginie, aby dopilnować ostatnich przygotowań i przyjąć procedurę, która będzie odpowiadać obu stronom. Około 20 maja wydaje drugi edykt. Począwszy od 1 czerwca 411 roku, Marcelin przewodniczy trzem sesjom konferencji i wydaje wyrok podczas ostatniej sesji wieczorem. Po ogłoszeniu wyroku Marcelin pozostał w Afryce, aby nadzorować jego wykonanie. Następnie widzi się go interweniującego podczas procesu *circumcelliones*<sup>11</sup> w Hipponie, co było okazją do korespondencji z Augustynem (*Ep.* 133 i 139)<sup>12</sup>.

Ostatecznie koniec życia Marcelina był tragiczny. Św. Hieronim informuje nas, że Marcelin „został niesłusznie oskarżony przez heretyków

---

<sup>11</sup> Radykalny ruch w gronie religijnych i agrarnych malkontentów w Afryce Północnej związany z Kościołem donatystów, zwłaszcza w Numidii i Mauretanii w IV i na początku V wieku. Nazwa pochodzi od łacińskich słów *circum cellas*, co odnosi się do ludzi, którzy mieszkali lub poruszali się wokół *cellas*, przez które można było rozumieć spichlerze (*cellae rusticanae*) albo grobowce męczenników lub świętych (*cellae aeternae*). Trudno jest do dzisiaj zdefiniować dokładnie, kim byli *circumcelliones*. Problemem tym przez dziesięciolecia zajmowało się wielu badaczy, a wnioski ich były różne. W pewnym przybliżeniu można powiedzieć, że *circumcelliones* byli sezonowymi robotnikami rolnymi, masowo pracującymi w południowej Numidii, która też była głównym terenem ich działalności. Mogli ich zasilać zbiegli z majątków ziemskich kolonii i niewolnicy. Według relacji Optata działalność *circumcelliones* należy postrzegać przede wszystkim w aspekcie społeczno-ekonomicznym. Terroryzowali zwłaszcza Numidię, występując przeciw wyższym warstwom społecznym. W czasach św. Augustyna tworzyli oni czysto zbrojne oddziały oddane do dyspozycji duchownych donatystycznych. Z różnych relacji świętego Augustyna wynika, że *circumcelliones* w jego czasach angażowali się przede wszystkim z religijnych i kościelno-politycznych względów. Aktów agresji i terrorku dokonywali często w sytuacjach, gdy chodziło o spory w przejmowaniu budynków kościelnych bądź też karali wiarołomnych duchownych donatystycznych, którzy przeszli na katolicyzm. Szczególną cechą religijności *circumcelliones* był kult męczenników i często fanatyczne wręcz poszukiwanie męczeństwa. Por. A. Wypustek-Krzyszowski, *Kim byli circumcelliones?*, „Meander” 5-6 (1994) s. 246-248; T. Kotula, *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972, s. 499-500; M. Overbeck, *Augustin und die „Circumcellionen” seiner Zeit*, „Chiron” 3 (1973) s. 457-463; T. Kołosowski, *Kim byli circumcelliones? Stan badań*, „Collectanea Theologica” 67/4 (1997) s. 95-97; W.H.C. Frend, *Circoncellioni*, in: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. 1, Roma 1983, s. 688-690; D. Budzanowska-Weglenda, *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka*, Warszawa 2015, s. 36-44; Adamiak, *Deo laudes*, s. 101-105.

<sup>12</sup> Por. Lamirande, *La Conférence de 411 avec les Donatistes*, s. 49.

o udział w spisku Herakliana i został zabity<sup>13</sup>. Pelagianie mieli oskarżyć Marcelina o korupcję. Po stłumieniu buntu uzurpatora Herakliana Marcelin wraz ze swoim bratem Apringiuszem został aresztowany przez dowódcę wojska Marinusa, który oskarżył Marcelina o korupcję bądź udział w spisku Herakliana. Interwencja biskupów afrykańskich nie osiągnęła żadnego skutku. Marcelin wraz z Apringiuszem zostali straceni 15/16 września 413 roku<sup>14</sup>. Paweł Orozjusz, wspominając o tym wydarzeniu, podaje dwa z możliwych powodów takiego postępowania Marinusa. Stało się to z powodu zazdrości albo pod wpływem przekupstwa<sup>15</sup>. Dwór cesarski uznał niesprawiedliwość tego wyroku śmierci i rehabilitował Marcelina, tytułując go *vir spectabilis*<sup>16</sup>. Sam Marinus zaś został natychmiast odwołany z Afryki i stał się zwykłym obywatelem<sup>17</sup>. Św. Augustyn nazywa Marcelina świętej pamięci „ad sanctae memoriae Marcellinum”<sup>18</sup> i na jego temat wygłasza pochwały<sup>19</sup>. Kościół rzymski czci Marcelina jako męczennika (6 kwietnia)<sup>20</sup>.

#### 4. Dokumenty dotyczące zwołania konferencji

Decyzję o zwołaniu konferencji pomiędzy katolikami a donatystami podjął cesarz Honoriusz reskrytem z 14 października 410 roku. Już pierwsze zdanie *rescriptum imperatoris* wyraża prokatolickie nastawienie cesarza Honoriusza: „Wśród największych trosk naszego cesarstwa jest szacunek dla katolickiego prawa, pierwszego i jedyne”<sup>21</sup>. W tym kontekście we wstępie tego reskryptu wobec donatystów padają słowa oskarżenia, że przez swój zgubny błąd odszczepieństwa plamą Afrykę, najważniejszą część cesarstwa, kraju tak wiernie przywiązanego do obowiązków wobec państwa. Honoriusz czyni następnie aluzję do licznych praw wydanych przeciwko afrykańskim schizmatykom, odwołuje się także do niedawnego edyktu tolerancyjnego i potwierdza jego unieważnienie. W istotnej części reskryptu Honoriusz oznajmia, że w odpowiedzi na apel delegacji

<sup>13</sup> Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 19.

<sup>14</sup> Por. Ladocsi, *Marcellino Flavio*, s. 2088.

<sup>15</sup> Por. Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri septem* 7, 42, 16.

<sup>16</sup> *Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus* XVI 5, 55.

<sup>17</sup> Por. Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri septem* 7, 42, 16.

<sup>18</sup> Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia* 25.

<sup>19</sup> Augustinus Hipponensis, *Epistula* 151, 8.

<sup>20</sup> Por. Lamirande, *La Conférence de 411 avec les Donatistes*, s. 50.

<sup>21</sup> *Gesta Collationis Carthaginiensis* I 4.

biskupów katolickich żądających konferencji pomiędzy pełnomocnikami obu stron zarządza jej zwołanie w terminie czterech miesięcy. Jeśli donatyści odmówią stawienia się na konferencję po trzech wezwaniach, zostaną skazani pod ich nieobecność. Będą musieli wówczas zwrócić wszystkie swoje bazyliki, a wszędzie zostanie przywrócona jedność na korzyść ich przeciwników. Reskrypt wyznacza Flawiusza Marcelina do zgromadzenia w Kartaginie biskupów obu stron i przeprowadzenia oraz przewodniczenia konferencji między nimi. On także miał wydać arbitrażowy wyrok. Podczas oczekiwania na ostateczne rozstrzygnięcie Marcelin powinien stosować wszystkie wydane prawa na korzyść Kościoła katolickiego, nie powinien stosować w żaden sposób edyktu tolerancyjnego, który został anulowany. O wszelką pomoc w przeprowadzeniu konferencji Marcelin powinien zwrócić się do prokonsula i wikariusza Afryki, którzy otrzymali stosowne rozporządzenia. Jak tylko jego misja zostanie skończona i wyda wyrok, po debacie albo zaocznie, powinien powiadomić o tym niezwłocznie cesarza, który z niecierpliwością oczekuje na wynik<sup>22</sup>.

Kolejnym aktem prawnym związanym z konferencją w Kartaginie był edykt Marcelina z 19 stycznia 411 roku zwołujący konferencję. Powołując się we wstępie na reskrypt cesarski, Marcelin decyduje, że wszyscy biskupi afrykańscy (katolicy i donatyści) będą musieli dotrzeć do Kartaginy przed 1 czerwca 411 roku. Gdyby któreś ze stron zabrakło podczas spotkania, zostanie skazana pod nieobecność. Aby żadna ze stron nie mogła twierdzić, że nie została powiadomiona o wezwaniu, przedstawiciele władzy w każdym mieście będą musieli powiadomić o edykcje biskupów obu stron, sporządzić protokół o powiadomieniu i potwierdzeniu otrzymania wiadomości, a następnie przedstawić raport komisarzowi<sup>23</sup>. Edykt Marcelina nie ogranicza się jednak wyłącznie do przywołania rozporządzeń znanych z reskryptu Honoriusza, ale jest także wyrazem jego własnej polityki. Marcelin wiedział, że jest odpowiedzialny za rezultat tej konferencji, pozwolił więc sobie na pewną swobodę, na jaką pozwalały mu zapewne szczegółowe instrukcje. W swoim edykcje Marcelin stara się dobrze usposobić donatystów. Mnoży wyjaśnienia, obietnice, ustępstwa i gwarancje. Usprawiedliwia zwołanie konferencji, zwracając uwagę, że domagały się jej obie strony. Stara się uwieść dysydentów, dając im nadzieję, że odzyskają swoje kościoły. Ponadto komisarz pod przysięgą wyznaje, że będzie sądził bezstronnie. Jeżeli donatyści nie mają do niego zaufania ze względu na to, że jest katolikiem, Marcelin zgadza się na to, aby dodali oni do pomocy asesora wybranego przez nich pod warunkiem, że asesor będzie

<sup>22</sup> Por. *Gesta Collationis Carthaginensis* I 4; Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 391-393; Adamiak, *Deo laudes*, s. 161.

<sup>23</sup> Por. *Gesta Collationis Carthaginensis* I 5.

tej samej rangi co jego przełożony. Aż do definitywnego rozstrzygnięcia, jakie zapadnie podczas konferencji, Marcelin zabrania wszystkim urzędnikom cesarskim pod groźbą najsurowszych kar, by stosować dawny edykt jedności. W przypadku gdyby urzędnicy dopuścili się jakichś nadużyć, Marcelin upoważnia donatystów, aby wnieśli skargę, wnosząc o ukaranie winowajców. Wszystkie te gwarancje, jak i język edyktu miały zapewne na celu uspokojenie nastrojów w obozie schizmatyków. Bez wątpienia nie wydaje się, aby wszystkie te środki zostały dosłownie zastosowane. Mimo wszystko skutek został osiągnięty. Edykt przyniósł komisarzowi uznanie. Świadczy on o przenikliwości, lojalności, umiarkowaniu i zmyśle politycznym Marcelina<sup>24</sup>.

Po przybyciu do Kartaginy około 20 maja 411 roku Flawiusz Marcelin wydaje drugi edykt. Jest to dokument długi, dobrze uporządkowany i ciekawy. Składa się z 4 części: przedmowa, regulamin konferencji, redakcja i rozesłanie protokołów oraz konkluzja. W dość uroczystej przedmowie przyszy przewodniczący wskazuje na ważność debaty, która powinna przywrócić pokój w Kościele. Marcelin tłumaczy się skromnie, że został zobowiązany wolą cesarza, aby odegrać rolę arbitra w sporze pomiędzy biskupami. Następnie Marcelin przedstawia regulamin konferencji. Każda ze stron miała wybrać po siedmiu swoich pełnomocników (*actores*), którzy jako jedyni byli upoważnieni do zabierania głosu w dyskusjach oraz po siedmiu innych biskupów w charakterze doradców (*consilarii*), oficjalnie niemających prawa głosu, którzy mieli towarzyszyć pełnomocnikom podczas obrad. Pełnomocnicy mogli z nimi naradzać się w rozmowach prywatnych. Tylko *actores* wraz z doradcami każdej ze stron mieli 1 czerwca 411 roku przybyć do term Gargiliusza. Żadna inna osoba, świecka czy duchowna, nie miała być wpuszczona do sali obrad. Pozostałych biskupów Marcelin prosił, aby w swoich kościołach głosili pokój. Wszyscy biskupi, którzy nie byli pełnomocnikami swojego stronnictwa, mieli podpisać zbiorowe oświadczenie, które miało zostać skierowane do komisarza przed otwarciem konferencji, w którym mieli oni potwierdzić wszelkie działania swoich pełnomocników (*mandatum*). Aby zaś uniknąć podejrzeń, oskarżeń albo nieporozumień, sędzia miał ogłosić i spowodować rozplakatowanie w Kartaginie i wszystkich miastach prowincji całkowitych protokołów z posiedzeń, które miały uzasadniać wydany wyrok. Wszelkie wypowiedzi podczas debat miały być zapisywane przez kilku stenografów. Byli to urzędnicy sądów publicznych (*exceptores*), a dalej notariusze duchowni (*notarii ecclesiastici*) w liczbie po czterech dla każdego stronnictwa. Praca tych notariuszy miała być nadzorowana i kontrolowana przez biskupów-

<sup>24</sup> Por. *Gesta Collationis Carthaginensis* I 5; Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 395-397; Adamiak, *Deo laudes*, s. 162-163.

-archiwistów, po czterech z każdego Kościoła. Po każdym z posiedzeń miał nastąpić dzień przerwy, aby można było sporządzić kopie i wysłać sprawozdania, które miały zostać rozplakutowane. Każdy tom opatrzony podpisami wszystkich pełnomocników miał zostać opieczętowany przez przewodniczącego i ośmiu biskupów-archiwistów. W zakończeniu Marcellin stwierdza, że po wydaniu tego edyktu oczekuje odpowiedzi z obu stron. Synod każdej ze współzawodniczących stron, wysyłając możliwie jak najprędzej list do komisarza, będzie musiał zgodzić się na wszystkie warunki ustalone w edyktie. Wystarczy, że owe listy podpiszą prymasi. Ale wzmiankowane powyżej deklaracje (*mandatum*) zatwierdzające działania pełnomocników mają być podpisane przez wszystkich biskupów stronnictwa obecnych w Kartaginie<sup>25</sup>. Zgodnie z zarządzeniami edyktu synody każdej ze stron zredagowały do komisarza list i *mandatum*.

## 5. Odpowiedź donatystów na edykt Marcelina

Biskupi donatystyczni swój list i *mandatum* do Marcelina zredagowali podczas posiedzenia swojego synodu 25 maja 411 roku. Pierwszy dokument pod nazwą *Notaria donatistarum* ma formę listu. Autorzy listu poddają krytyce drugi edykt Marcelina. Informują, że do Kartaginy przybyli wszyscy ich biskupi z wyjątkiem ciężko chorych i starców. Zaufali obietnicy komisarza, że będzie bezstronny. Ale nowy edykt, który zaprzecza pierwszemu, wzbudził w nich prawdziwy niepokój. Protestują przeciwko tym punktom regulaminu, który zabrania większości z nich dostępu na salę posiedzeń. Domagają się, aby mogli tam wejść wszyscy, aby móc udzielać odpowiedzi i podejmować różne zobowiązania wymagane od nich. Biskupi donatystyczni zwracają uwagę, że często kwestionuje się znaczenie ich Kościoła, wskazując na ich mniejszą od katolików liczbę. Ponieważ zwołano ich wszystkich do Kartaginy, wszyscy powinni uczestniczyć w posiedzeniach konferencji. List został podpisany przez Januarego, prymasa Numidii, oraz Prymiana, prymasa Kartaginy<sup>26</sup>. Treść listu biskupów donatystycznych nie mogła zadowolić komisarza. Stawiała go przede wszystkim w niepewności, czy donatyści zdecydują się przyjąć regulamin i czy wybiorą swoich przedstawicieli i prześlą wymagane *mandatum*.

<sup>25</sup> Por. *Gesta Collationis Carthaginensis* I 10; Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 399-401; Adamiak, *Deo laudes*, s. 165.

<sup>26</sup> Por. *Gesta Collationis Carthaginensis* I 14; Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 401-403.



Być może obawiając się wydania wyroku skazującego pod ich nieobecność, synod biskupów donatystycznych wyznaczył jednak swoich pełnomocników i przygotował *mandatum*. Jako tych, którzy będą zabierać głos podczas konferencji, wybrano Prymiana z Kartaginy, Petyliana z Konstantyny, Adeodata z Milewy, Emeritusa z Cezarei, Gaudencjusza z Thamugadi, Montana z Zamy i Protazjusza z Thubuny. Do tych pełnomocników dodano siedmiu *consilarii* oraz czterech *custodes chartarum*<sup>27</sup>. *Mandatum* jest dokumentem bardzo krótkim, skierowanym do samych pełnomocników. Biskupi donatystyczni stwierdzają, że swoim pełnomocnikom powierzają sprawy Kościoła Bożego i czynią z nich swoich obrońców przeciwko prześladowającym ich zdrajcom, czyli katolikom. Oświadczają, że zatwierdzą wszystko, co ich pełnomocnicy uczynią w interesie świętego Kościoła<sup>28</sup>. *Mandatum* podpisało 279 biskupów donatystycznych. Donatyści utrzymywali najpierw to *mandatum* w tajemnicy. Zastrzegli sobie, by przedstawić je podczas samej konferencji i rzeczywiście miało to miejsce podczas pierwszego posiedzenia<sup>29</sup>.

## 6. Listy i *mandatum* biskupów katolickich

W odróżnieniu od donatystów katolicy, odpowiadając na drugi edykt Flawiusza Marcelina, bez zastrzeżeń przyjęli wszystkie klauzule edyktu i przesłali *mandatum*. Na pierwszym posiedzeniu swojego synodu biskupi katolicy ustalili tekst swojej odpowiedzi do komisarza. Jest to *List 128* w korespondencji św. Augustyna. Wprawdzie list ten, zgodnie zresztą z sugestią zawartą w drugim edyktie Marcelina, podpisali tylko biskupi prymasi (Aureliusz i Sylwan), to zapewne Augustyn, biskup Hippony, zredagował ten list w imieniu wszystkich biskupów katolickich. Chociaż list nie jest datowany, należy przypuszczać, że został napisany około 25 maja 411 roku. Nie można wykluczyć, że odpowiedzi obu stron dotarły do komisarza w tym samym czasie: donatystów 25 maja, ich przeciwników tego samego dnia lub nieco później<sup>30</sup>. Już na początku tego listu biskupi katolicy deklarują, że akceptują bez żadnych zastrzeżeń wszystkie artykuły regulaminu konferencji. Wyznaczają swoich przedstawicieli i przygotowują swoje *mandatum*. Proszą Marcelina, aby uczestniczył w ich przyszłym posiedzeniu, gdzie wszyscy

<sup>27</sup> Por. Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 403.

<sup>28</sup> Por. *Gesta Collationis Carthaginiensis* I 148.

<sup>29</sup> Por. Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 403.

<sup>30</sup> Por. Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 403.



uczestnicy synodu podpiszą *mandatum*<sup>31</sup>. List ten bardzo wyraźnie wskazuje także na szczerą intencję episkopatu katolickiego. Zobowiązują się bowiem uroczyście do przywrócenia jedności religijnej, nawet za cenę rezygnacji ze swoich godności biskupich. Gdy zostaną pokonani podczas konferencji, wszyscy podadzą się do dymisji. Jeśli wyjdą z niej jako zwycięzcy, potraktują zjednoczonych z nimi donatystów jako braci<sup>32</sup>.

Ponadto biskupi katoliccy, a właściwie w ich imieniu św. Augustyn, kilka dni później skierowali do Marcelina drugi list (*List 129* w korespondencji św. Augustyna), w którym odrzucili *Notaria donatistarum* z 25 maja rozplakatowane w międzyczasie w Kartaginie. List powstał najprawdopodobniej 30 maja 411 roku. Jak poprzedni list tak i ten został podpisany tylko przez dwóch prymasów. W liście tym wyraźnie dostrzega się poruszenie biskupów katolickich donatystycznym *Notaria*. Biskupi zastanawiają się, czy te roszczenia nie zdradzają ukrytej myśli, zamiaru zaburzenia przebiegu konferencji, choć można także sądzić, że wszyscy donatyści pragną uczestniczyć w debatach, aby wyrzec się swoich błędów i przywrócić jedność. Katolicy ze wszystkich sił nawołują do pojednania<sup>33</sup>.

W tym samym czasie biskupi katoliccy zredagowali także swoje *mandatum*. Stosownie do wymogów edyktu wybrano 7 pełnomocników, 7 doradców oraz 4 *custodes chartarum*. Jako pełnomocników stronnictwa wyznaczono Aureliusza z Kartaginy, Augustyna z Hippony, Alipiusza z Tagasty, Wincentego z Culusi, Fortunata z Konstantyny, Fortunancjusza z Sicca i Possydusza z Kalamy<sup>34</sup>. *Mandatum* katolickie jest znaczącym dokumentem, bardzo różnym od *mandatum* donatystycznego, które ograniczało się tylko do kilku słów skierowanych do swoich przedstawicieli. Katolicy uznali, że dla swoich przedstawicieli powinni dodać szczegółowe instrukcje dotyczące debaty podczas samej konferencji. Można powiedzieć, że katolickie *mandatum* jest małym traktatem antydonatystycznym, którego treść przypomina strukturę niektórych traktatów antydonatystycznych Augustyna. Jest ono zbiorem argumentów i tekstów biblijnych, a także katalogiem dokumentów historycznych, do których należy odwoływać się podczas konferencji. Sugestie co do sposobu prowadzenia debat podczas konferencji przez pełnomocników biskupów katolickich znajdują się także i w listach biskupów katolickich skierowanych do Marcelina (*Epistulae* 128 i 129). Zarówno listy, jak i *mandatum* określają punkty, które w trakcie konferencji powinni rozwinąć biskupi katoliccy. Powinni rozpocząć od starannego rozróżnienia pomiędzy troską o sprawę Kościoła a kwestią

<sup>31</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 128, 1.

<sup>32</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 128, 2-3.

<sup>33</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 129.

<sup>34</sup> Por. Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 405.

domniemyanych zdrajców. Kościół powszechny nie mógł się skompromitować z powodu grzechu kilku osób, on zawsze składał się z dobrych i złych ludzi. Dowodzą tego niezliczone teksty biblijne i donatyści również z natury rzeczy to uznawali, o czym świadczy fakt, że przyjęli z powrotem do swojej wspólnoty maksymianistów, po tym jak ich wcześniej ekskomunikowali. Ponadto należy na podstawie serii autentycznych dokumentów wykazać, że Cecylian z Kartaginy i Feliks Aptungi zostali uznani za niewinnych przez synody, sędziów i samego cesarza Konstantyna. Ponadto należy usprawiedliwić katolicką koncepcję chrztu oraz interwencję władzy świeckiej. Wreszcie jeśli donatyści skierują osobiste ataki przeciw biskupom katolickim, należy im odpowiedzieć, że te oskarżenia nie mają nic wspólnego ze sprawą konferencji i powinny zostać po konferencji skierowane do właściwych sądów<sup>35</sup>.

## 7. Wydania tekstu

Migne J.P., PL 33, 487-493, Paris 1841.

Goldbacher A., CSEL 44, 30-39, Vienna 1904.

## 8. Przekłady nowożytne

### Angielskie

Teske R., *Letters 100-155, The Works of St. Augustine: A Translation for the 21st Century* 2, Hyde Park 2003, s. 175-182.

### Francuskie

Poujoulat M., *Lettres de Saint Augustin III: Troisième série. Depuis l'époque de la Conférence de Carthage, jusqu'à la mort de Saint Augustin, Œuvres complètes de Saint Augustin* 3, Lille 1864, s. 260-264.

---

<sup>35</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Breviculus collationis cum donatistis* I 10; Augustinus Hipponensis, *Epistula* 128-129; Monceaux, *Histoire littéraire de Afrique chrétienne*, s. 405-406.

## Hiszpańskie

Cilleruelo L., *Obras completas de San Agustín, Cartas, II*, Biblioteca de Autores Cristianos. Obras completas de San Agustín 11/1, Madrid 1953, s. 39-51.

## Włoskie

Carozzi L., *Lettere*, Nuova Biblioteca Agostiniana 22, Roma 1971, s. 55-71.

## Bibliografia

### Źródła

- Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*, ed. C. Ziwsa, CSEL 26, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1893, s. 197-204.
- Augustinus Hipponensis, *Breviculus collationis cum donatistis*, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae – Lipsiae 1910, s. 37-92.
- Augustinus Hipponensis, *Gesta cum Emerito*, ed. M. Petschenig, CSEL 53, Vindobonae – Lipsiae 1910, s. 179-196.
- Augustinus Hipponensis, *Epistulae* (124-184A), ed. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904.
- Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia*, ed. C.F. Urba – J. Zycha, CSEL 60, Vindobonae – Lipsiae 1913, s. 233-299.
- Codicis Theodosiani Liber Sextus Decimus, Kodeks Teodozjusza Księga Szesnasta*, tł. A. Caba, opr. M. Ozóg – M. Wójcik, Synody i Kolekcje Praw 7, Kraków 2014.
- Édit d'union de l'empereur Honorius (12 février 405)*, w: *Le dossier du donatisme*, ed. J.L. Maier, t. 2: *De Julien l'Apostat à saint Jean Damascène (361-750)*, Texte und Untersuchungen 134, Berlin 1989, s. 134-136.
- Gesta Collationis Carthaginensis*, PL 11, 1257-1418.
- Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos*, ed. C. Moreschini, CChSL 80, Turnholti 1990, tł. W. Szoldrski, Hieronim, *Dialog przeciw pelagianom*, PSP 10, Warszawa 1973, s. 69-193.
- Lettre de Constantin au vicaire Eumalius (10 novembre 316)*, w: *Le dossier du donatisme*, ed. J.L. Maier, t. 1: *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Texte und Untersuchungen 134, Berlin 1987, s. 196-198.
- Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri septem*, ed. C. Zangemeisterl, CSEL 5, Vindobonae 1882, tł. H. Pietruszczak, Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, Zgorzelec 2015.

*Premier décret d'application de l'édit d'union de 405 (12 février 405)*, w: *Le dossier du donatisme*, ed. J.L. Maier, t. 2: *De Julien l'Apostat à saint Jean Damascène (361-750)*, Texte und Untersuchungen 134, Berlin 1989, s. 136-140.

### Opracowania

- Adamiak S., *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019.
- Budzanowska-Weglenda D., *Tykoniusz i jego reguły egzegezy biblijnej. Monografia literacka*, Warszawa 2015.
- Bralewski S., *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, *VoxP* 20/38-39 (2000) s. 427-448.
- Congar Y.M.-J., *Le schisme maximianiste et l'abandon des thèses donatistes*, w: *Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes*, I, Bibliothèque Augustinienne 28, Paris 1963, s. 724-725.
- De Veer A.C., *L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme*, „*Recherches Augustiniennes*” 3 (1965) s. 219-237.
- De Veer A.C., *Les origines du maximianisme*, w: *Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes* IV, Bibliothèque Augustinienne 31, Paris 1968, s. 825-827.
- Frend W.H.C., *Circoncellioni*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. 1, Roma 1983, s. 688-690.
- Frend W.H.C., *Emerito*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. 1, Roma 1983, s. 1146.
- Hamman A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Sa-fiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Kołosowski T., *Kim byli circumcelliones? Stan badań*, „*Collectanea Theologica*” 67/4 (1997) s. 95-97.
- Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.
- Kołosowski T., *Traditores. Wokół postawy duchowieństwa wobec roszczeń totalitarnego państwa w kontekście początków schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, „*Znaki Nowych Czasów*” 6/18 (2007) s. 93-99.
- Kotula T., *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972.
- Kriegbaum B., *Die Donatistischen Konzilien von Cabarsussa (393) und Bagai (394)*, „*Zeitschrift für katholische Theologie*” 124/3 (2002) s. 267-277.
- Lamirande E., *La Conférence de 411 avec les Donatistes – Breviculus collationis cum donatistis – Ad donatistas post collationem. Introduction*, w: *Œuvres de Saint Augustin: Traités antidonatistes* V, Bibliothèque Augustinienne 32, Paris 1965.
- Ladocsi G., *Marcellino Flavio*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. 2, Roma 1983, s. 2087-2088.

- Monceaux P., *Histoire littéraire de Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, t. 4: *Le Donatisme*, Paris 1912.
- Overbeck M., *Augustin und die „Circumcellionen“ seiner Zeit*, „Chiron“ 3 (1973) s. 457-463.
- Scorza F., *Massimiano donatista*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. 2, Roma 1983, s. 2162-2163.
- Tengström E., *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, Göteborg 1964.
- Wypustek-Krzyszowski A., *Kim byli circumcelliones?*, „Meander” 5-6 (1994) s. 243-257.

## 9. Przekład

### List 128<sup>36</sup>

Aureliusz, Sylwan i wszyscy biskupi katoliccy do czcigodnego i wielce umiłowanego syna, a także dostojnego trybuna i notariusza Marcelina.

1. W tym liście chcemy oznajmić, że w pełni zgadzamy się z edyktem Waszej Dostojności co do zapewnienia spokojnego przebiegu naszej konferencji, która ma na celu ukazanie i potwierdzenie prawdy. Oświadczamy, że zgadzamy się na wszystkie warunki, o jakich zechciałeś nas powiadomić w tym piśmie, to znaczy na miejsce i czas odbycia samej konferencji oraz na liczbę tych, którzy powinni być na niej obecni. Zgadzamy się, aby osoby, którym powierzamy udział w wymianie poglądów podczas tej konferencji, podpisały swoje wypowiedzi oraz abyś na tym piśmie<sup>37</sup>, w którym nakładamy na nich ten obowiązek i przyrzekamy, że to, co ustalą, uznamy za obowiązujące prawnie, miał podpisy nas wszystkich, a nawet byś widział, jak je składamy. Mamy także zamiar z pomocą Bożą napominać wiernych chrześcijan, aby celem zapewnienia spokojnego przebiegu konferencji powstrzymali się w ogóle od gromadzenia się w miejscu obrad i nie próbowali przysłuchiwać się temu, co dzieje się podczas obrad konferencji, lecz niech oczekują na zapoznanie się z dokumentem, którego treść stosownie do Twojej obietnicy zostanie wszystkim udostępniona.

<sup>36</sup> Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu opracowanego przez A. Goldbachera: Augustinus, *Epistulae* (124-184A), CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904, s. 30-34.

<sup>37</sup> Chodzi tutaj o *mandatum* biskupów katolickich skierowane do komisarza Marcelina, w którym to *mandatum* upoważniają swoich siedmiu przedstawicieli do udziału w debacie.

2. Jako pokładający ufność w prawdzie zobowiązujemy się także zawrzeć umowę. Jeśli ci, z którymi prowadzimy debatę, będą mogli wykazać, że nagle Kościół Chrystusa uległ zagładzie z powodu splamienia grzechami grzeszników, których nie znam, a wobec których donatyści miotają oskarżenia, i pozostał tylko w stronnictwie Donata, chociaż stosownie do obietnic Bożych ludy chrześcijańskie wszędzie się rozwijając, zapełniły już wielką część świata i rozprzestrzeniają się dalej, aby zapełnić jego pozostałą część, to jeśli, jak powiedziano, będą mogli to udowodnić, to nie będziemy domagać się u nich żadnych zaszczytów wynikających z godności biskupiej, ale będziemy podążać do osiągnięcia wiecznego zbawienia za ich radą i będziemy poczuwać się do obowiązku okazania im wdzięczności za tak wielkie dobrodziejstwo przyczynienia się do poznania przez nas prawdy. Jeśli natomiast to nam uda się raczej udowodnić, że Kościół Chrystusa obejmuje już mnóstwo ludów rozprzestrzeniających się licznie w wielu prowincjach, nie tylko afrykańskich, lecz także zamorskich, i jak napisano, w całym świecie owocuje i rośnie<sup>38</sup>, to nie mógł ten Kościół ulec zniszczeniu z powodu grzechów jakichś ludzi, Kościół stanowi bowiem mieszaninę ludzi dobrych i złych. Zresztą wtedy [donatyści] bardziej chcieli ich oskarżyć, niż udało się im wykazać ich winę<sup>39</sup>. Przedstawimy, że spór [w sprawie Cecyliana]<sup>40</sup>, chociaż proces sądowy w tej sprawie nie był procesem kościelnym, został zakończony i Cecylian został uniewinniony<sup>41</sup>, gdy tymczasem [jego przeciwnicy] zostali skazani jako ludzie zaciekli i oszczercy przez tego cesarza, do którego zwrócili się o wydanie wyroku<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Por. Ga 1,6.

<sup>39</sup> W tym miejscu biskupi katolicycy odwołują się do początków schizmy donatystycznej, która dokonała się wskutek podwójnej elekcji biskupiej w Kartaginie około 312 roku. Wybór Cecyliana na nowego biskupa Kartaginy wzbudził sprzeciw chrześcijańskich rygorystów w tym mieście. Zarzucano Cecylianowi, że przyjął sakrę biskupią z rąk biskupa Feliksa z Aphungi oskarżanego o to, że podczas prześladowań Dioklecjana dopuścił się wydania ksiąg Pisma Świętego w ręce władz rzymskich. Zgodnie z tradycją północnoafrykańską święcenia biskupie Cecyliana udzielone przez grzesznika uznano za nieważne. Cecylianowi zarzucano także, iż jeszcze jako diakon podczas episkopatu swojego poprzednika Mensuriusza miał przeszkadzać w donoszeniu męczennikom do więzienia żywności.

<sup>40</sup> Po powstaniu schizmy donatyści za pośrednictwem prokonsula Afryki zwrócili się do cesarza Konstantyna z pismem zawierającym oskarżenia przeciwko Cecylianowi wraz z petycją, by cesarz w spornej sprawie wyznaczył biskupów, którzy jako sędziowie rozstrzygną spór.

<sup>41</sup> Wyroki uniewinniające Cecyliana zapadły na synodzie w Rzymie w 313 roku, a następnie po apelacji donatystów złożonej do cesarza Konstantyna na kolejnym synodzie w Arles w 314 roku.

<sup>42</sup> Po kolejnej apelacji donatystów do Konstantyna po niekorzystnym dla nich wyroku na synodzie w Arles cesarz osobiście rozpatrzył spór w Mediolanie w 316 roku.

Wreszcie jeśli [donatyści] cokolwiek powiedzą o grzechach jakichkolwiek ludzi, to na podstawie ludzkich bądź boskich dokumentów udowodnimy, że albo ich niewinność została podważona na podstawie fałszywych oskarżeń, albo Kościół Chrystusa, z którego wspólnotą pozostajemy w jedności, nie doznaje uszczerbku wskutek ich występków. Jeśli to wszystko udowodnimy, to w takich okolicznościach niech [donatyści] przystąpią do jedności z nami, wtedy nie tylko znajdą drogę do zbawienia, lecz nie utracą także godności biskupstwa. Nie odrzucamy bowiem znajdujących się u nich tajemnic prawdy Bożej, lecz kłamliwe wymysły, których źródłem jest błędne ludzkie mniemanie. Skoro tylko wyeliminuje się błąd, ogarnięci więzią miłości uściskamy się jak bracia, chociaż teraz ubolewamy, że rozdziela nas diabelska schizma.

3. Każdy z nas jako biskup będzie mógł naturalnie zajmować na przemian miejsce bardziej zaszczytne, przyłączywszy się do swojego brata w biskupstwie, jak to jest w zwyczaju, kiedy obcy biskup zasiada obok miejscowego biskupa. Na ten przywilej pozwolą sobie na przemian obaj biskupi w swoich bazylikach i będą ubiegać się o wzajemne okazanie sobie szacunku, ponieważ, gdzie przyjęcie postawy miłości rozszerzy serca, zachowanie pokoju nie stanie się kłopotliwe. Gdy umrze jeden z nich, zgodnie z wcześniejszym zwyczajem, od tej pory pojedynczy biskupi będą następować po pojedynczych. I nie jest to żadna nowość, albowiem od początku dziejów tego odszczepieństwa miłość inspiruje katolików do zachowywania tego zwyczaju wobec tych, którzy po potępieniu błędu niegodziwej schizmy sami, chociaż zbyt późno, zakosztują słodyczy jedności. Albo jeżeli na przykład wspólnoty chrześcijańskie wolą mieć każda pojedynczego biskupa i z powodu niezwyklej sytuacji nie mogą znieść obecności stowarzyszenia [dwóch biskupów], obydwaj ustąpmy. Gdy sprawa schizmy zostanie zamknięta, w poszczególnych Kościołach ustanowionych w pokojowej jedności przez tych, którzy jako pojedynczy biskupi w poszczególnych kościołach się znajdują, gdy zostanie zawarta jedność, dla miejsc, w których będzie taka potrzeba, niech ustanowi się biskupów. Dlaczego mielibyśmy się wahać, aby złożyć naszemu Odkupicielowi taką ofiarę pokory? Czyż On nie zstąpił z niebios i nie stał się członkiem rodzaju ludzkiego, abyśmy i my byli Jego członkami? A my boimy się zejść z katedr,

---

Władca ogłosił całkowitą niewinność biskupa Kartaginy oraz uznał, że dotychczasowe oskarżenia były wymysłem jego przeciwników. Por. *Lettre de Constantin au vicaire Eumalius (10 novembre 316)*, w: *Le dossier du donatisme*, ed. J.L. Maier, t. 1: *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, TU 134, Berlin 1987, s. 196-198; S. Bralewski, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, „Vox Patrum” 20/38-39 (2000) s. 441.



aby członki [Chrystusa] nie były rozszarpywane przez okrutny podział? Dla nas nic nie jest bardziej wystarczające niż to, że jesteśmy chrześcijanami wiernymi i posłusznymi i zawsze nimi jesteśmy. Dla ludu chrześcijańskiego zaś zostaliśmy wyświęceni na biskupów. Czyńmy zatem z naszego biskupstwa to, co pomaga ludowi chrześcijańskiemu [w osiągnięciu] chrześcijańskiego pokoju. Jeżeli jesteśmy sługami użytecznymi, to komu z powodu naszych doczesnych godności odmówimy wiekuistych korzyści od Pana? Nasza godność biskupia przyniesie nam więcej korzyści, jeśli raczej złożywszy ją, zbierzemy trzodę Chrystusa, niż zachowawszy ją, rozproszymy [trzodę]. Albowiem z jakim obliczem w przyszłym świecie będziemy mieć nadzieję na obiecaną przez Chrystusa chwałę, jeśli nasza godność biskupia na tym świecie stanowi przeszkodę dla jedności Chrystusa?

4. Uznaliśmy za swój obowiązek napisać to wszystko Waszej Dostojności, aby za Waszym pośrednictwem stało się to znane wszystkim. Prosimy, jeśli to możliwe, aby z pomocą naszego Pana i Boga, za którego zachętą to wszystko przyrzekamy i ufamy, że przy Jego wsparciu, możemy to wypełnić, także zanim zbierze się konferencja, przez łaskawe miłosierdzie uleczył lub poskromił słabe albo buntownicze serca ludzkie, a ponadto abyśmy już w ten sposób pokojowo usposobieni nie sprzeciwiali się najoczywistszej prawdzie, a naszą debatę poprzedźmy zgodą albo niech zgoda nastąpi po konferencji. Nie powinniśmy bowiem tracić nadziei, jeśli [i donatyści] przypomną sobie, że błogosławieni są ci, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi<sup>43</sup>, to w sposób godniejszy i łatwiejszy pojedną się z całym chrześcijańskim światem, niż cały chrześcijański świat zostanie powtórnie ochrzczony przez donatystów. Zwłaszcza że ci, którzy pochodzili ze świętokradczej i potępionej schizmy Maksymiana, a których donatyści starali się poprawić, prześladowając ich nawet przy pomocy nakazów władzy cywilnej, ostatecznie odzyskali ich z powodu tak wielkiej miłości, że nie ośmielili się unieważnić chrztu udzielanego przez [maksymianistów], a także przyjęli niektórych biskupów z sekty maksymianistów bez jakiegokolwiek uszczuplenia ich godności, chociaż wcześniej ich potępilli<sup>44</sup>. [Donatyści]

<sup>43</sup> Mt 5,9.

<sup>44</sup> Schizma w Kościele donatystów nastąpiła około 392 roku. Maksymian, spokrewniony z Donatem Wielkim, był donatystycznym diakonem w Kartaginie za rządów Parmeniana. Został ekskomunikowany wraz z trzema innymi diakonami przez Prymiana, który został następcą Parmeniana. Powód ekskomuniki jest nam bliżej nieznan. Prawdopodobnie Maksymian był konkurentem Prymiana w walce o biskupstwo po śmierci Parmeniana. Maksymianowi udało się zgromadzić wokół siebie grupę 43 biskupów, którzy zgromadzili się na synodzie w Kartaginie i wezwali na to zgroma-

uznali w rzeczywistości, że nie doznali skalania we wspólnocie ze schizmatykami. Nie żywimy żadnych wrogich uczuć co do zgody, jaka zaistniała między nimi, ale bez wątpienia potrzeba, aby [donatyści] spostrzegli, jak bardzo katolicki pień ma powód, by z bardzo wielką gorliwością poszukiwać odłamanej gałęzi, jeśli ta sama odłamana gałąź podobnie odłamany mały wycinek tak bardzo trudziła się podnieść.

[Zapísane inną ręką]: Życzymy ci, synu, wszelkiej pomyślności w Panu.

Aureliusz, biskup Kościoła katolickiego w Kartaginie, podpisał ten list.

[Zapísane jeszcze inną ręką]: Podpisał, Sylwan, prymas Kościoła w Summa.

---

dzenie Prymiana, aby go osądzić. Ponieważ Prymian nie chciał przybyć na ten synod, potępiono go pod jego nieobecność. Ostateczny werdykt jednak maksymianiści odłożyli do późniejszego synodu, gdy zgromadzi się większa ilość biskupów. Synod ten zebrał się w 393 roku w Byzacenie w miejscowości Cabarsussi i zgromadził około 100 biskupów, którzy potwierdzili złożenie z urzędu Prymiana, wybierając w jego miejsce Maksymiana. Prymian odpowiedział na to zwołaniem synodu w Bagai w Numidii w 394 roku, który zgromadził 310 biskupów. Maksymian został ponownie ekskomunikowany wraz ze swoimi konsekраторami, a maksymianistom wyznaczono okres czasu (8 miesięcy) do powrotu do wspólnoty donatystycznej bez konieczności czynienia pokuty. Nie osiągnąwszy jednak żadnego skutku, Prymian zaczął prześladować maksymianistów i siłą odbierać im posiadane przez nich bazyliki. W końcu dwu najbardziej upartych spośród biskupów maksymianistycznych Felicjan z Musti i Pretekstat z Assuras, od dawna narażeni na nienawiść Prymiana jako konsekраторzy jego przeciwnika, oświadczyli, że są gotowi pogodzić się z nim. Zapominając o zasadach doktrynalnych donatyzmu, lekceważąc dyscyplinarne wymagania swojego Kościoła jawnie ogłoszone w Bagai, Prymian przyjął ich ponownie do wspólnoty na synodzie w Thamugadi w 397 roku bez żadnej uprzedniej pokuty. Przywrócił ich także do uprawnień i funkcji biskupich oraz uznał ważność chrztu sprawowanego przez nich podczas schizmy. Por. A.C. De Veer, *Les origines du maximianisme*, w: *Œuvres de Saint Augustin: Traités antidonatistes* 4, Bibliothèque Augustinienne 31, Paris 1968, s. 825-826; B. Kriegbaum, *Die Donatistischen Konzilien von Cabarsussa (393) und Bagai (394)*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 124/3 (2002) s. 268-269; Y.M.-J. Congar, *Le schisme maximianiste et l'abandon des thèses donatistes*, w: *Œuvres de Saint Augustin: Traités anti-donatistes*, Bibliothèque Augustinienne 28, Paris 1963, s. 724; A.C. De Veer, *L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme*, „Recherches Augustiniennes” 3 (1965) s. 225-226; Adamiak, *Deo laudes*, s. 149-152; Scorza, *Massimiano donatista*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. 2, Roma 1983, s. 2162-2163.

**List 129<sup>45</sup>**

Aureliusz, Sylwan i wszyscy biskupi Kościoła katolickiego do czci-  
godnego i wielce umiłowanego syna, a także dostojnego trybuna i notariu-  
sza Marcelina.

1. Bardzo nas zaniepokoiło oświadczenie albo list od naszych braci [do-  
natystów], co do których pragniemy, aby nawrócili się ze zgubnej schizmy  
do katolickiego pokoju. Nie zgodzili się bowiem na warunki zawarte w edyk-  
cie Waszej Dostojności, przez które chciałeś zapewnić pokojowy przebieg  
naszej konferencji. Obawiamy się, że jeśli nawet nie wszyscy, to przynaj-  
mniej niektórzy z nich ze względu na swą bardzo liczną obecność poprzez  
wszczynanie wrzawy i hałasu utrudnią przebieg konferencji, która powinna  
mieć pokojowy i spokojny charakter. Oby oni sami nie myśleli w ten sposób,  
a my raczej byśmy się mylili, snując takie podejrzenie. I dlatego o ile [do-  
natyści] chcą być obecni wszyscy bez wyjątku, to abyśmy także i my wraz  
z nimi tam zgromadzonymi wyszli stamtąd w zgodzie i pokoju po poko-  
naniu schizmatycznego podziału, silnie związani braterską więzią jedności  
Chrystusa. Wtedy gdy wszystkich dobrych ludzi ogarnie podziw i radość,  
jedynie diabeł i jemu podobni odczuwać będą żal. Wszyscy razem jednocze-  
śnie będziemy mogli udać się do kościoła, aby z najgorętszą i najczystszą  
miłością złożyć Bogu akt dziękczynienia i uwielbienia.

2. Czy jest bowiem czymś trudnym, aby człowiek po odrzuceniu  
prawdziwych albo fałszywych ludzkich oskarżeń nie spojrzął spokojnym  
wzrokiem oraz chrześcijańskim sposobem myślenia nie zdołał zrozumieć  
i dostrzec, że Kościoła należy poszukiwać w księgach Pisma Świętego,  
w których Chrystus objawił się jako Jego Odkupiciel? Albowiem jak nie  
słuchamy tych, którzy przeciw Chrystusowi mówią, że Jego ciało wykra-  
dli z grobu uczniowie<sup>46</sup>, tak samo nie powinniśmy słuchać tych, którzy  
przeciw Jego Kościołowi mówią, że nie istnieje, chyba że tylko wśród  
Afrykańczyków i ich bardzo niewielu sprzymierzeńców. Apostoł przecież  
mówi, że prawdziwi chrześcijanie są członkami Chrystusa<sup>47</sup>. Jak więc nie  
wierzymy, że wskutek czyjejś kradzieży martwe ciało Chrystusa zniknę-  
ło z grobu, tak i nie powinniśmy uważać, iż wskutek czyjegoś grzechu  
żywe Jego członki zniknęły ze świata. Ponieważ Chrystus jest Głową<sup>48</sup>,  
a Kościół Jego Ciałem, nie jest trudno dostrzec, że, jak przedstawiono to  
w Ewangelii, zarazem Głowa doznaje oskarżeń ze strony Żydów, jak i Ciało

---

<sup>45</sup> Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu opracowanego przez A. Goldbachera:  
Augustinus, *Epistulae* (124-184A), CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904, s. 34-39.

<sup>46</sup> Por. Mt 27,64; 28,13.

<sup>47</sup> Por. Ef 4,25.

<sup>48</sup> Por. Ef 4,15; 5,23; Kol 1,18.

ze strony heretyków. Albowiem czytamy: „Trzeba było, aby Chrystus cierpiał a trzeciego dnia powstał z martwych”<sup>49</sup>. Słowa te są wymierzone przeciw tym, którzy twierdzą, że martwego zabrano z grobu, a to, co po tym następuje („w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy”)<sup>50</sup>, wymierzone jest przeciw tym, którzy twierdzą, że nie ma Kościoła na całym świecie, aby w jednym małym akapicie, w niewielu słowach odparty został zarówno nieprzyjaciel głowy, jak i nieprzyjaciel ciała, oraz, jeśliby słuchał z wiarą, by się poprawił.

3. Tym bardziej ubolewamy, że nasi bracia przyjmują tego typu wrogą postawę, im bardziej wiadomo, że oni zachowują wraz z nami to samo Pismo Święte, w którym znajdują się tego typu bardzo wyraźne świadectwa. Oczywiście Żydzi, którzy zaprzeczają zmartwychwstaniu Chrystusa, przynajmniej nie przyjmują Ewangelii. Ci nasi bracia natomiast, chociaż są przekonani co do powagi obu Testamentów, jednak wolą nas oskarżać, że zdradziliśmy Ewangelię, a sami nie chcą wierzyć Ewangelii, kiedy ją przytaczamy. Lecz być może teraz, przygotowując się do konferencji, z większą gorliwością przeanalizowali Pismo Święte i znaleźli w nim niezliczone świadectwa, w których obiecano, że przyszedł Kościół będzie rozprzestrzeniać się między wszystkimi narodami na całym świecie. W Ewangelii, w listach i Dziejach Apostolskich widzimy, że Kościół rodzi się i zaczyna się rozwijać. Tam odczytujemy nazwy miejscowości, państw i prowincji, w których Kościół wzrastał, począwszy od Jerozolimy, aby stamtąd rozprzestrzenić się także do Afryki, nie wskutek migracji [wierzących], lecz wskutek wzrostu liczby [nowych chrześcijan]. Donatyści nie znaleźli natomiast w Piśmie Świętym ani jednego świadectwa dotyczącego obietnic Bożych, gdzie powiedziano, że [Kościół] zniknie z pozostałych części świata a przetrwa jedynie w Afryce, w stronnictwie Donata. I [donatyści] spostrzegli, jak wielką niedorzecznością jest, że istnieje tak wiele boskich świadectw dotyczących Kościoła, który ma ulec zagładzie, na temat tego Kościoła natomiast, który, jak uważają, podoba się Bogu, nie można znaleźć żadnego świadectwa. Być może [donatyści] zastanawiając się nad tym wszystkim, postanowili zgromadzić się wszyscy w miejscu konferencji, aby położyć kres próżnej i zgubnej dla wiecznego zbawienia wzajemnej wrogości i nie przybędą po to, aby wszcząć nowe zamieszanie, ale położyć kres dawnej niezgodzie.

4. Albowiem uważamy, że władcy ziemi, odnośnie do których przepowiedziano, że będą służyć Chrystusowi Panu<sup>51</sup>, wydali prawa przeciw

<sup>49</sup> Łk 24,46.

<sup>50</sup> Łk 24,47.

<sup>51</sup> Por. Ps 102,23.

heretykom i schizmatykom, mając na względzie katolicki pokój. Z tego powodu [donatyści] mają w zwyczaju zawzięcie napastować nas, co sami kiedyś uznawali [za słuszne], że nie należy władców za to obarczać winą. Albowiem i dawni królowie, nie tylko narodu hebrajskiego, lecz także pogańscy, aby nikt, nie tylko czynem, lecz i słowem, nie obraził Boga Izraela, to znaczy prawdziwego Boga, grozili całej ludności swojego królestwa bardzo groźnymi przepisami. Także i przodkowie dzisiejszych donatystów samą sprawę Cecyliana, która była powodem powstania schizmy, przedłożyli za pośrednictwem prokonsula Anulinusa cesarzowi Konstantynowi, oskarżając Cecyliana. Wydaje się, że nie uczynili tego z innego powodu, jak tylko dlatego, że cesarz Konstantyn na mocy władzy cesarskiej mógł wydać wyrok na korzyść zwycięzców a przeciwko pokonanym. Całą tę sprawę donatyści mogli – i uczynili tak zapewne z konieczności [przygotowania się] do samej konferencji – znaleźć po dokładnym zbadaniu archiwów państwowych. Po zakończeniu sprawy przez sądy kościelne, przed którymi Cecylian został uniewinniony, [donatyści] doprowadzili następnie do tego, że także ów cesarz, do którego najpierw zwrócili się, aby zbadał całą sprawę, wydał wyrok. W archiwach państwowych mogli także znaleźć materiały dotyczące sprawy Feliksa z Aptungi, konsekratora Cecyliana, którego na swoim synodzie ogłosili jako źródło wszelkiego zła, a który po rozpoznaniu sprawy przez prokonsula Aelianusa z polecenia tego samego cesarza został oczyszczony ze stawianych mu zarzutów<sup>52</sup>.

5. Zapewne dlatego jeśli [donatyści] zwrócili uwagę, a było to bardzo proste, to zauważyli, że w księgach Pisma Świętego zapewniono, że Kościół Chrystusowy będzie zmieszany z chwastami i plewą, i lichymi

---

<sup>52</sup> Na przełomie 314/315 roku urzędnicy cesarscy pod przewodnictwem Aelianusa, prokonsula Afryki, przeprowadzili na polecenie cesarza Konstantyna śledztwo w sprawie Feliksa z Apthungi, które oczyściło go z zarzutów wysuwanych pod jego adresem przez donatystów. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że przebieg śledztwa był sterowany przez cesarskich funkcjonariuszy. W jego trakcie bowiem Alfiusz Cecylian, urzędnik municypalny z Aptungi, biorący za panowania Dioklecjana bezpośredni udział w realizacji pierwszego edyktu prześladowczego, wycofał swoje wcześniejsze oświadczenie obciążające Feliksa winą wydania ksiąg Pisma Świętego w ręce władz rzymskich. Dochodzenie wykazało ponadto, że jego poprzednią relację sfalszował niejaki Ingencjusz, który na torturach przyznał się do winy. Materiały dotyczące sprawy biskupa Feliksa z Apthungi znajdują się w: *Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*, ed. C. Ziwsa, CSEL 26, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1893, s. 197-204. Por. także: Bralewski, *Czy cesarz Konstantyn Wielki zabiegał o kompromis z donatystami?*, s. 437; T. Kołosowski, *Traditores. Wokół postawy duchowieństwa wobec roszczeń totalitarnego państwa w kontekście początków schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, „Znaki Nowych Czasów” 6/18 (2007) s. 98; Adamiak, *Deo laudes*, s. 53-54.

rybami aż do czasu żniw<sup>53</sup>, omlotu<sup>54</sup> czy wyciągnięcia sieci na brzeg<sup>55</sup>. W każdym razie [donatyści] mogli wziąć to pod uwagę i pomyśleć, że chociażby Cecylian i utrzymujący z nim więź biskupi dopuścili się występku, to występki ten w żaden sposób nie mógł zaszkodzić Kościołowi. To, co Bóg przedtem przyrzekł tak niewielkiej liczbie wierzących, teraz pozwolił bardzo wielu ludziom ujrzeć na własne oczy, chyba że się przypuszcza, że grzesznik miał przeciw Kościołowi większą siłę niż przysięga Boża na korzyść Kościoła, a grzech, który gubi, [większą moc] niż obietnica prawdy. Być może [donatyści] już spostrzegli, że myśleć w ten sposób to głupota i bezbożność. Uznali także, że potępionych przez nich maksymianistów, którzy wcześniej skazali Prymiana, należy także przy pomocy władz ziemskich wypędzić z ich bazylik. Przez przykład dany niedawno [donatyści] dali do zrozumienia, że nie jest grzechem, jeśli ich Kościół czegoś takiego domaga się od władzy państwowej przeciwko buntownikom. Następnie na powrót przyjęli niektórych potępionych [maksymianistów]. Także wielu innym, których potępił, a którzy żyli w tej samej wspólnotcie schizmatycznej, [donatyści] dali odroczenie i oświadczyli, że żyli oni jako nieskalani w świętokradzkiej wspólnotcie Maksymiana jako odłamane gałązki. Nie ośmielili się unieważnić, a także powtarzać chrztu, chociaż został udzielony na zewnątrz w schizmie przez potępionych [maksymianistów] albo ich zwolenników. Z pewnością należy uznać, że [donatyści] zrozumieli w sposób wystarczający, że oskarżenia, jakie wnosili przeciwko nam, zostały potępione przez ich własny przykład. Powinni już także zrozumieć, jak bardzo niegodziwe i nie do zniesienia jest to, że podczas gdy zasiadają na katedrach biskupich wraz z nimi i z samym Prymianem, maksymianiści, którzy go wcześniej potępił, a także [później] zostali potępieni w jego sprawie, aby był pokój w stronnictwie Donata, z powodu natomiast Cecyliana zniesławia się cały świat chrześcijański, aby jedność chrześcijańska nie trwała w pokoju.

6. Być może wszystkie te przemyślenia będą towarzyszyć poruszonym bojaźnią Bożą [donatystom] obecnym w miejscu konferencji i skłonią ich do szukania pokoju, a nie wzbudzania rozruchów. Z tego bowiem powodu oświadczyli, że wszyscy będą obecni [na konferencji], aby pokazać, jak są liczni, ponieważ ich przeciwnicy często kłamali, że jest ich niewielu. Jeśli kiedyś z naszej strony padło takie stwierdzenie, to mogło być ono prawdziwe odnośnie do tych miejsc, gdzie naszych biskupów, innych duchownych oraz wiernych świeckich jest dużo większa liczba. Dotyczy to szczególnie prowincji prokonsularnej, chociaż z wyjątkiem Numidii konsularnej, tak-

<sup>53</sup> Por. Mt 13,24-30.

<sup>54</sup> Por. Mt 3,12.

<sup>55</sup> Por. Mt 13,47-48.



że i w pozostałych prowincjach afrykańskich nasi przeważają liczebnie. Bez wątplenia stwierdzamy, że [donatystów] jest bardzo niewielu w porównaniu do wszystkich innych ludów, wśród których rozciąga się wspólnota katolików. Lecz teraz gdyby [donatyści] chcieli ujawnić liczbę swoich wyznawców, to czyż nie w sposób właściwszy i spokojniejszy ujawnią to poprzez swoje podpisy, które, jak przypomniałeś w edykcje, złożą w twojej obecności pod swoim mandatum. Dlaczego więc [donatyści] domagają się, by wszyscy byli obecni w miejscu konferencji? Jeśli bowiem nie myślą o pokoju, jakie zamieszanie spowodują, kiedy będą zabierać głos, albo też co będą tam robić, jeśli nie będą zabierać głosu? Albowiem jeśliby nawet nie było hałasu, to nawet tylko sam szmer tak wielu ludzi wystarczy, aby wywołać wielki gwar, który zakłóci przebieg konferencji.

7. [Donatyści] uznali, że należy w swoim zawiadomieniu przedstawić, że z tego powodu słusznie natarczywie domagali się, aby wszyscy zjawili się [na konferencji], ponieważ wszyscy zostali wezwani, aby przybyć. Jak bowiem mogło być wybranych kilku, którzy powinni zjawić się na konferencji, jeśli nie przez wszystkich, którzy przybyli, i aby [wszyscy] podpisali w Twojej obecności potwierdzenie ich wyboru i w ten sposób kilku było reprezentantami wszystkich, ponieważ przez wszystkich zostali wybrani. [Donatyści] mają więc w zamyśle albo rozruchy albo pokój. To, czego pragniemy od nich, to pokój, to, przed czym się wystrzegamy, to rozruchy. I dlatego aby przypadkiem, oby się to nie zdarzyło, doszło raczej do sytuacji, której się wystrzegamy, niż do tej, której pragniemy, to w takich okolicznościach zgadzamy się, aby wszyscy [donatyści] byli obecni na konferencji, jednak chcemy, aby i z naszej strony była obecna tak wielka liczba biskupów, jaka wyda się Waszej Dostojności odpowiednia. Jeśli wydarzy się coś z powodu wzburzonego tłumu, jedynie słusznie będzie można tym obarczyć wielką ilość ludzi z tego stronnictwa obecnych w sprawie, która powinna być wykonana przez niewielu ludzi. Jeżeli zaś to, czego pragniemy z całego serca, do czego żarliwie dążymy i o co błagalnie prosimy Boga, się spełni, to będzie niezbędna obecność bardzo wielu ludzi, aby postanowić o jedności. Kiedy donatyści zechcą, wszyscy się pojawimy i przy pomocy Boga, który obdarowuje tak wielkim dobrem, wszyscy chętnie będziemy podchodzić jedni do drugich, wołając: „Braćmi naszymi jesteście”<sup>56</sup>, już nie tymi, którzy nas przeklinają, ale tymi, którzy usunąwszy nienawiść do zjednoczenia, obejmują się z miłością. W ten sposób niech imię Pana będzie błogosławione i niech się objawi tym, którzy już wraz z nami doświadczają w radości „jak dobrze jest i jak miło, gdy bracia mieszkają razem”<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Iz 66,5 (według LXX).

<sup>57</sup> Ps 133,1.



[Zapisane inną ręką]: Życzymy ci, synu, wszelkiej pomyślności w Bogu.

[Zapisane jeszcze inną ręką]: Aureliusz, biskup Kościoła katolickiego w Kartaginie, podpisałem.

Sylwan, prymas prowincji numidyjskiej, podpisałem.

Z języka łacińskiego przełożył  
wstępem i przypisami opatrzył  
ks. Tadeusz Kołosowski<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Starożytnej na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; e-mail: tadekolo@kn.onet.pl, ORCID: 0000-0002-4019-3447.

# Recenzje



**Aelredi Rievallensis, *Opera Omnia VI: Opera historica et hagiographica*, ed. Domenico Pezzini, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 3. Turnhout: Brepols Publishers 2017, 1\*-278\* + 1-194. ISBN 978-2-503-55278-1, 260 Euro (h/c).**

**Aelredi Rievallensis, *Opera Omnia VII: Vita sancti Aedwardi Regis et Confessoris; Vita Sancti Aedwardi versifice*, ed. Francesco Marzella, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 3 A, Turnhout: Brepols Publishers 2017, ss. 399, ISBN 978-2-503-55182-1, 225 Euro (h/c).**

Na początku 2017 roku ukazały się dwie ważne pozycje książkowe, które wniosły duży wkład w rozwój problematyki aelrediańskiej. Recenzując te dwie pozycje w tamtym czasie, myślałem, że ten rok nie przyniesie już nic nowego<sup>1</sup>. Jakże się myliłem. Otóż znane Wydawnictwo Belgijskie Brepols w Tournhout, które zajmuje się krytycznym wydawaniem dzieł klasyków literatury średniowiecznej, w ramach słynnej serii Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM) wydało jeszcze w tym samym 2017 roku długo wyczekiwane krytyczne wydanie wszystkich historycznych i hagiograficznych utworów Aelreda z Rievaulx (+1167). Są to już ostatnie dwa, z kolei szósty i siódmy (III i III A), tomy dzieł wszystkich słynnego cysterskiego opata Aelreda z angielskiego klasztoru w Rievaulx. Tak jak pozostałe tomy z tej serii, niniejsze dwa są także „krytycznie opracowane”.

„Krytyczne opracowanie” jakiegoś średniowiecznego dzieła polega na wyszukaniu wszystkich manuskryptów spisanych w oryginalnym języku łacińskim i zachowanych w różnych częściach chrześcijańskiego świata. W przypadku dzieł postaci z dwunastowiecznej Anglii manuskrypty zachowały się na terenie ówczesnej Anglii i Francji, gdzie dochodził jego wpływ. Nie wszystkie dzieła musiały koniecznie wyjść z ręki samego autora. Mógł to być jego sekretarz lub inny skryba przepisujący utwór z oryginału lub z kopii oryginału dla potrzeb swojej wspólnoty monastycznej w Anglii lub Francji, i to zarówno w czasach życia samego autora lub (długo) po jego

---

<sup>1</sup> Chodzi o dwie pozycje: *A Companioin to Aelred of Rievaulx (1110-1167)*, red. M.L. Dutton, Leiden – Boston 2017; Jean Truax, *Aelred the Peacemaker. The Public Life of a Cistercian Abbot*, Collegeville 2017. Moja recenzja: „Vox Patrum” 38/70 (2018) s. 716-719; 752-756.

śmierci (czasem nawet dwa lub trzy wieki później). Czasami oryginały ginęły i zachowywały się same kopie. Tym wszystkim zajmują się badania krytyczne utworu, które porównują zachowane teksty (oryginały oraz kopie) i próbują dotrzeć do jego pierwotnej formy, jaka mogła wyjść spod pióra (z głowy) samego autora. Jak można się zorientować, wymaga to ogromu zdolności, pracy i czasu ze strony redaktora.

Monastyczne środowisko, w jakim powstawały utwory, wskazuje na ich charakter i przeznaczenie: były spisywane w klasztornych warunkach z reguły dla środowiska monastycznego, choć nie zawsze opisywana materia była przeznaczona tylko dla mnichów i mniszek. Zasięg powstałych utworów w zależności od potrzeb polityczno-społecznych mógł być czasami bardzo daleki. Z reguły to właśnie w środowisku monastycznym były spisywane kroniki, annale, relacje i opowiadania z wydarzeń bliskich (danemu środowisku) i dalekich (zawsze będących w jakiejś relacji do tego środowiska), które później stały się ważnym źródłem do badań historycznych. Aelred pozostawił po sobie kilka takich utworów historycznych.

O monastycznym charakterze utworu świadczyła również uprawiana wtedy literatura hagiograficzna. Jest to rodzaj literatury, który miał za zadanie krzewić wzorzec moralno-religijny jako przykład do naśladowania dla innych. W przypadku takiego rodzaju utworu chodziło o umiejętne skomponowanie (z gr. *graphein* – ‘szkicować’) biografii jakiegoś świętego w postaci budującego innych modelu religijno-moralnego, czyli uznanego wzoru świętości (z gr. *hagios*). Nie zawsze taki rodzaj biografii zbiegał się z prawdziwym życiorysem danego świętego, choć dbano również, wprawdzie drugorzędnie, o jego historyczno-społeczne osadzenie. Z reguły literatura hagiograficzna rządziła się swoimi własnymi środkami wyrazu, stosując tzw. *topoi* (modele), tj. przykłady, opowiadania, cuda wzorowane na wielkich dokonaniach fundatorów i pierwszych „herosów” chrześcijaństwa (Jezusa Chrystusa, Matki Jezusa, świętych biblijnych, apostołów, pierwszych męczenników fizycznych i duchowych, czyli tzw. wyznawców, ojców pustyni). Również ten rodzaj literatury uprawiał Aelred, stając się jednym z najbardziej znanych jej przedstawicieli w początkowym etapie ruchu cysterskiego na Wyspach Brytyjskich, który reprezentował.

Wydawnictwo Brepols wydało właśnie krytyczne wydanie takich dzieł historycznych i hagiograficznych napisanych przez Aelreda. Jak wspomnieliśmy, są to już szósty i siódmy tom wieńczący wysiłek wydawniczy polegający na zebraniu i opublikowaniu całego dorobku pisarskiego tego angielskiego opata w ramach serii CCCM. Pierwszy tom zbierający *Dzieła ascetyczne* (*Opera ascetica*) ukazał się w 1971 roku pod redakcją Anselma Hoste i C. Hugh Talbota. W ramach tego tomu (cykl I) ujrzało światło dzienne sześć tzw. dzieł ascetycznych (*Speculum caritatis*, *De spi-*

*ritali amicitia, De Jesu puero duodenni, De institutione inlusarum, Oratio pastoralis, De anima*) wraz z kompendiami (późniejszymi kompilacjami): *Speculum caritatis* i *De spiritali amicitia* oraz krótka modlitwa przypisywana autorstwu Aelreda. W latach 1983, 2001 i 2012 ukazały się trzy kolejne tomy z twórczością naszego opata: CCCM (cykl II A, B, C) zawierające wszystkie zachowane jego homilie. Pracę tę zredagował Gaetano Raciti. W 2005 roku G. Raciti wydał również znany cykl kazań związanych z komentarzami do księgi proroka Izajasza (*Homiliae de oneribus propheticis Isaiae*, CCCM II D). Jak widać, prezentowane tomy VI i VII doczekały się wydania prawie 50 lat po pierwszym tomie i stanowią III cykl, w skład którego wchodzi tzw. dzieła historyczne i hagiograficzne (III i III A).

Autorami niniejszych tomów są po kolei znani badacze problematyki aelrediańskiej w świecie, a szczególnie w środowisku włoskim: Domenico Pezzini i Francesco Marzella. Pezzini był profesorem języka staroangielskiego na Uniwersytecie w Weronie, redaktorem włoskiej edycji dzieł Aelreda i znanym komentatorem jego twórczości na całym świecie. Marzella jest profesorem literatury na Uniwersytecie w Cambridge zajmującym się łacińską literaturą średniowieczną. Pierwszy z recenzowanych tomów zawiera niemal wszystkie utwory historyczno-hagiograficzne, z wyjątkiem jednego, najważniejszego, jeśli chodzi o jego popularność i wielki rozgłos w czasach Aelreda. Zawiera go tom drugi wraz z anonimowym utworem, który się na nim wzorował (*Vita Sancti Aedwardi regis et confessoris*). Pewnie z racji historyczno-politycznej wagi i objętości treściowej tego ostatniego utworu został on potraktowany w osobnym tomie.

Utwory historyczno-hagiograficzne zawarte w tomie VI i VII (cykl III i III A) są odpowiedzią Aelreda na zapotrzebowania ówczesnego społeczeństwa, bardzo często spisywane na prośbę jakiegoś jej przedstawiciela, stając się zarazem pomocą w zrozumieniu woli Bożej w obliczu przemian historyczno-społecznych. Przez nie nasz opat służył też radą i pośrednictwem w zawieraniu i utrzymywaniu pokoju w niespokojnych czasach, w jakich przyszło mu żyć. A były to czasy powolnego procesu stabilizacji narodowo-państwowej po inwazji normañskiej na Wyspy Brytyjskie dokonanej w 1066 roku przez Wilhelma Zdobywcę. Następcy Wilhelma (z dynastii normañskiej) długo jeszcze borykali się z ustanowieniem całkowitego pokoju i nowego porządku, głównie na północnych rubieżach kraju (tzw. Northumberlandia, dokładnie tam, gdzie żył Aelred). Szczególnie trudny był okres długoletniej wojny domowej 1135-1153 między potomkami Wilhelma: Matyldą i Stefanem, który ostatecznie doprowadził do pokoju i rychłego wstąpienia na tron fundatora nowej dynastii Plantagentetów, Henryka II (1154-1189). I to jest właśnie ten pierwszy moment: bliski koniec okresu wojny domowej i oczekiwanie na nowe rozdanie polityczne,

które miał przynieść nowy władca Henryk II (1153), kiedy powstały trzy pierwsze dzieła historyczne angielskiego opata (*Vita David regis Scotie*, *Genealogia Regum Anglorum*, *Relatio de Standardo*).

Drugim momentem jest już swoiste dziękczynienie Bogu za ten porządek po latach panowania Henryka (1163), którego Aelred był otwartym zwolennikiem, wyrażony w utworze napisanym przy okazji kanonizacji angielskiego króla Edwarda Wyznawcy w 1161 roku i przeniesienia jego relikwii w 1163 roku (*Vita Sancti Aedwardi regis et confessoris*, zawarty w drugim tomie).

W międzyczasie powstawały utwory hagiograficzne odpowiadające na wyzwanie czasów, w których nasz opat zgodnie z polityką normańską podawał sposoby integracji dwóch nacji (anglosaskiej i normańskiej) poprzez lokalny lub narodowy kult zastanych świętych, sięgając nawet do legend (święci kościoła w Hexham i Durham, św. Ninian). W jednym z nich odpowiedział również na problemy lokalnej wspólnoty zakonnej w Watton (*De sanctis ecclesie Haugustaldensis et eorum miraculis*, *Vita Niniani*, *De quodum miraculo mirabili*).

Wszystkie te utwory wiąże jedna wspólna nić hagiograficzna: mają one dać ludziom (władcom, książętom, biskupom, innym możliwym ówczesnego świata oraz każdemu człowiekowi) chrześcijański przykład do naśladowania w oparciu o wzory życia poszczególnych świętych.

Wspomniane utwory Aelreda były spisane w obowiązującej wówczas kościelnej łacinie, a dzięki niniejszemu krytycznemu wydaniu zostały po raz pierwszy zebrane razem. Skończyły tym samym długą wędrówkę tułaczą poprzez liczne manuskrypty źródłowe i ich kopie, a potem formę drukowaną (m.in. w słynnej *Patrologia Latina* Migne'a) zachowaną w różnorodnej konstelacji, będąc nierzadko pomieszane z innymi utworami, zależnie od obranych wcześniej kryteriów. Cały ten skomplikowany proces opisuje w swoim *Wstępie Generalnym* Domenico Pezzini (t. 3, s. 7\*-68\*). Tom III, który on zredagował, oprócz *Wstępu Generalnego* (*General Introduction*) zawiera po kolei *Wstępy* (*Introduction*) do poszczególnych utworów historyczno-hagiograficznych wraz z bibliografią i czasami z koniecznymi apendyksami (s. 69\*-277\*), po których dopiero następują po kolei łacińskie teksty (s. 1-146):

- *Genealogia regum Anglorum*, która w charakterze pierwszego rozdziału zawiera pierwotny tekst *Vita David regis Scotie*; spisana została zaraz po śmierci króla Dawida I Szkockiego u progu wyniesienia na tron angielski Henryka II (1153/1154);
- *Relatio de Standardo*; podaje własny punkt widzenia bitwy pod Northallerton (1138), blisko Rievaulx, która była lokalnym odzwierciedleniem wspomnianej wojny domowej w Anglii (ok. 1155);



- *De sanctis ecclesie Haugustaldensis et eorum miraculis*; zawiera opis i cuda świętych z kościoła św. Andrzeja z Hexham, z którym był związany ród Aelreda, spisany z okazji przeniesienia relikwii tamtejszych świętych na nowe miejsce w ramach tejże samej świątyni (1155);
- *Vita Niniani*; opisuje żywot apostoła lokalnych plemion pogańskich Piktów, św. biskupa Niniana, spisany na potrzeby lokalnej wspólnoty Galwegian w Południowej Szkocji (1155-1160);
- *De quodum miraculo mirabili*; relacjonuje cudowne wydarzenie związane z krzywdą pewnej młodej zakonnicy i naprawieniem tej krzywdy za wstawieniem świętego biskupa Murdaka (1160).

I tom kończą 2 apendyksy: zawierające po kolei łacińskie teksty, najpierw krótszej wersji *De sancto rege Scotorum David, Epitome* pochodzącej z jedyne go XVI-wiecznego manuskryptu (s. 147-150), a potem *Relatio de Standardo* pochodzącej z XVI/XVII-wiecznego manuskryptu (s. 150-156). W dalszej kolejności zamieszczono wykaz miejsc z Pisma Świętego, indeks źródeł, imion i miejsc napotkanych w pismach Aelreda. Całość wieńczy ogólny wykaz materii zawartej w tym tomie (*Conspectus materiae*).

II tom z opisywanej serii pod red. Francesco Marzella (III A) jest całkowicie poświęcony dziełu *Vita Sancti Aedwardi regis et confessoris* (1162/1163) oraz anonimowemu utworowi, który się na nim wzorował, tzw. *Vita sancti Aedwardi versifice* (1163-1170). Potraktowano go w osobnym tomie ze względu na jego wyjątkową długość oraz wielką popularność w czasach Aelreda i w późniejszych wiekach. Okazało się, że dzieło to stało się podstawą do wprowadzenia zwyczaju koronacyjnego królów angielskich, który trwał nieprzerwanie aż do XVI wieku. Nic dziwnego, że zachowały się jego kopie spisane jeszcze w XVI wieku. Po ogólnym wstępie (*Introduction*) opisującym skomplikowane dzieje, licznych jak na owe czasy, 29 zachowanych manuskryptów (s. 11-84) następują po kolei łacińskie teksty samego utworu (s. 85-196) i jego literackiej, poetyckiej przeróbki (s. 197-318). Całość wieńczy 2 apendyksy zawierające łaciński tekst o wizji diabła widzianego przez Edwarda oraz relację z przeniesienia relikwii św. Edwarda w 1163 roku. Książkę kończą przypisy redakcyjne z poszczególnych utworów (tzw. *Complementary notes*), bibliografia, wykaz skrótów, wydań i tłumaczeń, drugorzędnych źródeł oraz katalog manuskryptów, wreszcie spis treści całego tomu, czyli tzw. *Conspectus materiae*.

Trzeba się zgodzić z emerytowaną amerykańską prof. literatury angielskiej w Ohio University, Marsha L. Dutton, która jako jedna z pierwszych dokonała podsumowania i recenzji tych dwóch tomów<sup>2</sup>, że w przy-

<sup>2</sup> M.L. Dutton, *The Critical Editions of Aelred of Rievaulx's Narrative Works: A Review Article*, „Cîteaux – Commentarii cistercienses”, 68/1-4 (2017) s. 277-291.

padku krytycznego wydania historyczno-hagiograficznych dzieł Aelreda z Rievaulx (które znany australijski badacz problematyki aelrediańskiej, Micheal Casey, nazwał „utworami narracyjnymi”) mamy do czynienia z istnym arcydziełem. Wydane dwa tomy są owocem wieloletniej, żmudnej i skrupulatnej pracy ludzi, którzy mają pełne kompetencje i swoisty zapał. Jak zaznacza prof. Dutton, tomy te „indywidualnie i razem wzięte reprezentują heroiczne osiągnięcie naukowe z dziedziny aelrediańskiej, mające słuszne powody być szczególnie celebrowane” (s. 291). Należy podziękować obydwu redaktorom, Domenico Pezziniemu i Francesco Marzellowi, za ich trud i ofiarne oddanie naukowemu światu, zgodnie z ich talentami, to, co winno być znane i szanowane po wszystkie czasy. I choć zawsze znajdują się małe uwagi i różne przeoczenia, których tu nie brakuje i które skrupulatnie wyłapała prof. Dutton, można je zawsze uchwycić i poprawić w następnym wydaniu.

Ks. Ryszard Groń, Chicago, USA

**Ks. Antoni Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny: przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Teologia dla wszystkich 12, Tarnów 2017, Wydawnictwo Biblos, ss. 201.**

Chrzest święty, nazywany „bramą sakramentów”, jest – według Katechizmu Kościoła Katolickiego – „fundamentem całego życia chrześcijańskiego” (KKK 1213). Od czasów apostoelskich Kościół chce realizować polecenie Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19) i w Jego imię udziela chrztu. W historii chrzest przyjęła niezliczona liczba osób, czy to indywidualnie, czy wraz z całym domem, czy to całe narody. W Polsce szczególną okazją do refleksji na temat chrztu była 1050. rocznica chrztu Polski, przeżywana w roku 2016. Przy tej sposobności powstało wiele opracowań dotyczących chrztu Polski i sakramentu chrztu w ogóle.

W roku 2017 wydawnictwo diecezji tarnowskiej Biblos w serii „Teologia dla wszystkich” (numer 12) wydało książkę autorstwa ks. prof. dr. hab. Antoniego Żurka zatytułowaną *Katechumen – chrześcijanin – wierny: przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*. Dzieło liczące 201 stron zostało podzielone na pięć głównych rozdziałów poprzedzo-

nych wstępem, zwieńczone zaś jest zakończeniem oraz wykazem literatury i opracowań. Autor ukazuje procesy związane z przygotowaniem do chrztu i wprowadzeniem w chrześcijaństwo w pierwszych wiekach Kościoła (okresem, w którym procesy te osiągnęły najbardziej rozwiniętą formę, jest IV oraz początek V wieku; gdy nie zaznaczono inaczej, to w omawianiu obrzędów ten czas uważany jest za wzorcowy). Jak sam wspomina we wstępie, poznanie tych procesów może pomóc w głębszym rozumieniu sakramentu chrztu oraz być wsparciem dla tych, którzy do chrztu się przygotowują albo go udzielają. Źródłem dla omawianej książki są teksty ojców Kościoła oraz dokumenty starożytne traktujące o interesującej autora tematyce, głównie w jego własnym tłumaczeniu.

Rozdział pierwszy *Przygotowanie do chrztu w Kościele starożytnym* (s. 9-80) podzielony został na siedem punktów i traktuje o dalszym oraz bliższym przygotowaniu do przyjęcia pierwszego sakramentu. Autor odpowiada na pytanie, kto może zostać katechumenem, czyli przygotowującym się do chrztu, a nie dla każdego ten proces był taki sam. Inna była sytuacja kandydatów wywodzących się z judaizmu, inna – pogan. W czasach apostołskich często katechumenat był bardzo krótki albo wręcz nie było go wcale, w późniejszych wiekach Kościół wypracował odpowiednie procedury. Kto chciał przyjąć chrzest, musiał wyrazić tę chęć wobec przełożonego wspólnoty, mieć świadka (początki instytucji rodziców chrzestnych), który będzie mógł potwierdzić szczerą intencję oraz być niejako jego przewodnikiem w drodze przygotowań do chrztu. Od kandydatów na tym etapie nie wymagano znajomości prawd wiary, a jedynie postanowienia życia w zgodzie z moralnością chrześcijańską, o czym był informowany na pierwszym spotkaniu z przełożonym i o czym z nim rozmawiano. Nie każdy mógł zostać katechumenem, np. z powodu wykonywanego zawodu lub braku przekonania o szczerości intencji. Jeśli pozytywnie rozpatrzono prośbę potencjalnego kandydata, zostawał katechumenem, ale okres dalszego przygotowania mógł trwać długo, w zależności od jego chęci do wprowadzania w życie zasad moralności chrześcijańskiej oraz od lokalnych tradycji. Najczęściej było to od dwóch do trzech lat. Po tym okresie próby kandydat mógł wpisać się na listę ubiegających się o chrzest, czyli rozpoczynając przygotowanie bliższe trwające zazwyczaj przez okres wielkiego postu (chrztu udzielano w wigilię paschalną). W tym czasie dokonywano nad nim egzorcyzmów, miały miejsca skrutynia oraz katechezy wprowadzające, w zależności od miejscowego biskupa. Istotnym elementem było przekazanie „Symbolu Wiary”, którego kandydat miał się nauczyć na pamięć, a którego artykuły mu wyjaśniano. Przygotowaniu towarzyszyła atmosfera pewnej tajemniczości oraz dyskrecji, by nie rozmawiać o świętych tajemnicach z tymi, którzy nie są tego godni. Katechumeni mogli uczestniczyć

w liturgii słowa podczas Eucharystii (po kazaniu musieli opuścić miejsce celebracji) oraz w innych nabożeństwach. Okres bliższego przygotowania kończył się w Wielki Piątek albo uczestnictwem w adoracji krzyża z chrześcijanami, albo specjalnym obrzędem egzorcyzmów i namaszczenia olejem (ten obrzęd mógł mieć miejsce w Wielką Sobotę przed chrztem). Takie przygotowanie było zwykłym postępowaniem na pewno w IV wieku poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci, choroby lub chrztu dzieci, który czasem miał miejsce.

W rozdziale drugim *Chrzest* (s. 81-129) autor opisuje sam obrzęd chrztu oraz lokalne obrzędy towarzyszące głównej celebracji. W pierwszych wiekach czas, miejsce oraz inne szczegóły sprawowania chrztu nie były ustalone. Ważne było, by spełniać nakaz Chrystusa i udzielać chrztu tym, którzy tego pragnęli, zawsze gdy uważano to za właściwe. W późniejszych latach, gdy było to możliwe, chrztu udzielano tam gdzie była „woda żywa”, czyli zazwyczaj rzeka, rzadziej morze. W innych okolicznościach korzystano z jakiegokolwiek wody. Sakramentu udzielano w nocy podczas wigilii paschalnej, po nocnym czuwaniu, a przed świtem, gdy odprawiano Mszę Świętą. Chrzest w takich warunkach składał się z modlitwy egzorcyzmu, przyjęcia wyznania wiary, zanurzenia kandydata w wodzie, wypowiedzenia słów formuły sakramentalnej i procesji do miejsca, gdzie miała być sprawowana Eucharystia. Po roku 313, gdy sytuacja chrześcijan się zmieniła, zaczęto budować kościoły oraz baptysteria, czyli miejsca przeznaczone do sprawowania chrztu w pobliżu kościoła. Głównym ich elementem było zagłębienie (podobne do płytkiego basenu), które można było wypełnić wodą. W takich warunkach kandydaci w przedśionku zdejmowali swe szaty, następnie był egzorcyzm z namaszczeniem olejem, wchodzili do basenu, gdzie przy pomocy diakonów trzykrotnie się zanurzali, wyznając przy tym wiarę, później wychodzili, by przybrać białe szaty. Po tym procesja udawał się do kościoła na Eucharystię, w której w pełni uczestniczyli neofici. Istotne jest dla nas, że nie znamy wszystkich szczegółów tych ceremonii, ponieważ nie o wszystkim mówiono, a później nie wszystko spisano, dla zachowania tajemnicy przed tymi, którzy nie powinni wiedzieć o obrzędach chrześcijan. W baptysteriach chrzest sprawowano przede wszystkim w wigilię paschalną, chociaż zdarzało się, że częściej (np. w dniu Zesłania Ducha Świętego lub inne święta). Autor wymienia także lokalne zwyczaje, jak podawanie nowo ochrzczonym mleka z miodem po Eucharystii czy obrzęd „otwarcia”, które nie zachowały się.

Następny, krótki rozdział *Bierzmowanie* (s. 130-143) opisuje drugi sakrament jako konieczne dopełnienie chrztu. Nazwa „bierzmowanie” jest późniejsza, w pierwszych wiekach mówiono o udzieleniu Ducha Świętego, które rozumiano jako integralną część chrztu. Drugi element wtajemni-

czenia chrześcijańskiego był sprawowany w przedsionku kościoła, przed rozpoczęciem Eucharystii a po procesji z baptysterium. Biskup nakładał ręce, namaszczał olejem (krzyżmem) ochrzczonego i czynił na czole znak krzyża (w późniejszych latach namaszczeń było więcej), przekazując dary Ducha Świętego. Gdy chrztu udzielano w warunkach nadzwyczajnych, to po poprawie zdrowia ochrzczonego uważano za konieczne dopełnienie chrztu przez namaszczenie krzyżmem, którego mógł dokonać tylko biskup (samego chrztu w warunkach szczególnych mógł udzielić prezbiter, diakon lub każdy wierny, który „wiedział, jak należy to zrobić”). Tak wyglądało to w wieku IV, ale już w czasach apostołskich uważano za konieczne po chrzcie nałożyć na ochrzczonego ręce, aby przekazać mu Ducha Świętego.

W czwartym rozdziale *Wtajemniczenie chrześcijańskie* (s. 144-159) autor opisuje, jak wyglądało życie chrześcijańskie neofitów po chrzcie. Jak wspomniano, po obrzędach ubierali oni białą szatę, która ich wyróżniała, a którą mieli nosić przez tydzień po chrzcie („biały tydzień”). Przyjęcie chrztu kończyło okres katechumenatu, ale rozpoczynało właściwy okres wtajemniczenia chrześcijańskiego. Teraz nowo ochrzczeni poznawali Eucharystię, czyli centrum życia chrześcijan. Biskup tłumaczył im obrzędy Mszy Świętej, czego nie czynił wcześniej, bo jeszcze nie byli tego godni. W tygodniu po chrzcie gromadzili się na „katechezy mistagogiczne”, które miały odsłaniać przed nimi to, co wcześniej było zakryte, i wprowadzać w tajemnice wiary. Uczestnictwo w Eucharystii i przyjęcie po raz pierwszy Komunii świętej było liturgicznym zwieńczeniem wprowadzenia w chrześcijaństwo przez przyjęcie trzech sakramentów wtajemniczenia: chrztu, bierzmowania i Eucharystii, których z zasady w Kościele starożytnym udzielano łącznie.

Ostatni, piąty rozdział *Wokół chrztu* (s. 160-195) przedstawia kilka kwestii związanych z chrztem. Najpierw autor omawia chrzest krwi. W czasach najbardziej uciążliwych prześladowań także katechumeni często byli skazywani na śmierć, gdy przyznawali się do wiary w Chrystusa. Gdy nie udało się przyjąć chrztu w więzieniu, ginęli nie przyjąwszy sakramentu „z wody”. Wspólnota chrześcijańska wierzyła jednak, że przelana krew była dla nich chrztem i to doskonalszym, bo gładzącym wszystkie grzechy, a po którym już grzechów się nie popełni (po chrzcie sakramentalnym grzechy można było w ludzkiej słabości popełnić). Męczeństwo uważane było za najdoskonalsze naśladowanie Chrystusa. Dla ludzi już ochrzczonego nie było drugim chrztem, ale pokutą, która gładziła wszystkie dotychczasowe grzechy. Przy okazji chrztu krwi w kilku słowach wspomniany został chrzest pragnienia. Autor w przypisie dopowiada, że pojęcie to jest późniejsze niż omawiane czasy, chociaż wspomina o nim nie wprost już św. Augustyn. Mimo niewypracowanego wtedy jeszcze terminu

może warto byłoby rozwinąć tę myśl, odwołując się np. do św. Ambrożego, tego, który Augustyna ochrzcił, a który też o chrzcie pragnienia wspomina, np. w *Mowie na śmierć Walentyniana* („Z pewnością otrzymał, bo pragnął [w domyśle – łaski płynące z chrztu]). W kolejnych punktach ostatniego rozdziału autor pisze o kwestii udzielania chrztu dzieciom. Wielu uważało, że nie ma potrzeby, by chrzcić dzieci, ponieważ chrzest gładzi grzechy, a „dzieciom nie jest potrzebny”, bo nie popełniły jeszcze grzechów. Byli liczni zwolennicy, by poczekać, aż świadomie podejmą decyzję w odpowiednim wieku i same będą prosić o chrzest. Gdy sprecyzowano naukę o grzechu pierworodnym, z którym rodzi się każdy człowiek, powszechne stało się udzielanie chrztu dzieciom. Przy tej okazji zastanawiano się, do jakiego wieku można mówić o dziecku, a kiedy o człowieku dorosłym, który sam może prosić o chrzest i przyjmując obowiązki wynikające z wiary. Inną kwestią był chrzest udzielany w niebezpieczeństwie śmierci, chociaż tu rozdzielano tych, którzy szczerze przygotowują się do chrztu i chcą go przyjąć, gdy tylko będą gotowi, od tych, którzy z premedytacją odkładają chrzest, by nie przyjmować za wcześnie obowiązków moralności chrześcijańskiej. Wiele kontrowersji budziła także kwestia chrztu udzielanego w sektach oraz przez heretyków. Niektórzy uważali, że jest on ważny, dla innych był nieważny bez względu na to, jak został udzielony. Dopiero decyzje soboru, które określiły, kiedy chrzest jest ważny, a kiedy należy go powtarzać, położyły kres tym kontrowersjom. W ostatnim punkcie autor przytacza historię dwóch władców, którzy przyjęli chrzest pod wpływem niezwykłych wydarzeń. Ich zachowanie po chrzcie i nastawienie do chrystianizacji było różne – król Armenii zabiegał mocno o chrystianizację swego państwa, władca Franków nie był w ten proces zaangażowany. Przy tej okazji, jak i przy innych historiach związanych z przyjęciem chrztu przez władców i całe narody, rodzą się pytania, na ile była to świadoma decyzja wynikająca z motywów religijnych, a na ile kryły się za tym pobudki polityczne czy wyrachowanie.

Ks. Antoni Żurek w swojej publikacji zrealizował postawiony cel, przybliżając historię procesów związanych z przygotowaniem i udzielaniem chrztu w Kościele starożytnym. Nie było to zadanie łatwe, bo chociaż zachowało się stosunkowo wiele pism duszpasterskich czy historycznych, to nie mówią one wprost o obrzędach wtajemniczenia, by nie zdradzać najświętszych tajemnic osobom nieodpowiednim. Z pewnością pierwsi chrześcijanie, szczególnie żyjący w czasach krwawych prześladowań, są wzorem autentycznej wiary i świadomości, czym są sakramenty, zwłaszcza sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Czytelnik, w którym opracowanie wzbudziło zainteresowanie tematem, może poszerzyć swoją zna-



jomość omawianych kwestii, sięgając po literaturę lub opracowania, których spis autor zamieścił w bibliografii.

Od strony językowej dzieło jest jasno i przejrzysto opracowane. Zdarzają się nieliczne błędy stylistyczne (np. „kategoria” zamiast „kategorii”, „wynika” zamiast „wynik”, na s. 29). Kilkakrotnie pojawiają się wyrażenia kolokwialne, które zdają się nie licować z opracowaniem, ale może mają dostosować się do nazwy serii „Teologia dla wszystkich” (w domyśle – dostępna) także przez użyty czasami zbyt prosty język. W tekście da się zauważyć również pewne powtórzenia niektórych kwestii, czasem konieczne dla zrozumienia innego ujęcia zagadnienia, jednak czasem może zbędne. Przykładem może być dwukrotne opisanie (raz krótsze, raz dłuższe) historii chrztu króla Tyrydatesa, władcy Armenii raz przy okazji opisów chrztów będących efektem cudownych wydarzeń, drugi raz w ostatnim punkcie przy opisie chrztów władców i narodów. Opisy te, o dziwo, różnią się między sobą, bo w pierwszym do chorego króla z propozycją skorzystania z pomocy działającego cuda Grzegorza Oświeciciela przychodzi służąca chrześcijanka (s. 19), a w drugim z tą propozycją przychodzi siostra króla, która miała doznać we śnie widzenia (s. 186).

Z pewnością te drobne niedociągnięcia redakcyjne nie wpływają na wielką wartość publikacji, która spełnia swoją rolę przybliżenia przygotowania i udzielania chrztu, czy szerzej sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w Kościele starożytnym, a przez to rzeczywiście popularyzuje teologię wśród szerszego grona odbiorców. Warto, by czytelnicy podjęli się refleksji nad ostatnim pytaniem zawartym w zakończeniu: „Może coś z tego [fenomenowi starożytnego Kościoła] uda się przenieść w nasze czasy?”. Dobrze, gdyby tak rzeczywiście było.

ks. Wojciech Witowski, Lublin – KUL

**Ks. Stanisław Adamiak, *Deo Laudens. Historia sporu donatystycznego*, Parnassus 11, Warszawa 2019, Wydawnictwo Sub Lupa, ss. 291.**

Nakładem wydawnictwa Sub Lupa ukazała się monografia ks. Stanisława Adamiaka pt. *Deo Laudens. Historia Sporów donatystycznych*. Autor pracy jest adiunktem w Zakładzie Historii Starożytnej Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W ostatnim czasie opubli-



kował szereg opracowań szczegółowych traktujących na temat donatyzmu. Jest także autorem monografii *Carthage, Constantinople and Rome: Imperial and Papal Interventions in the Life of the Church in Byzantine Africa (533 – 698)*, Roma 2016, Gregorian & Biblical Press (Miscellanea Historiae Pontificae, vol. 68). Wart podkreślenia jest fakt, że ze wstępną wersją tej pracy można zapoznać się za pośrednictwem internetu.

Czytelnik polski zainteresowany problematyką donatyzmu miał dotychczas niewiele rodzimych prac traktujących szczegółowo o tym zagadnieniu. Najszerzej problem ten został jak dotąd przeanalizowany w pracy ks. Tadeusza Kołosowskiego *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000. Zagadnieniem donatyzmu w różnych aspektach zajmowali się także T. Kotula, W. Myszczy czy S. Bralewski. Omawiana praca jest jednak pierwszym w języku polskim całościowym ujęciem historii kontrowersji religijnej rozgrywającej się przede wszystkim na terenie rzymskiej Afryki w IV i V wieku.

Praca S. Adamiaka liczy 12 rozdziałów, które nie zostały ponumerowane. Rozdziały poprzedzone są wstępem (s. 1-7), w którym autor wyjaśnia genezę tytułu pracy oraz wprowadza w trudności dotyczące terminologii związanej z zagadnieniem sporu donatystycznego (jak poprawnie nazywać obie strony sporu, kogo należy nazwać katolikiem, a kogo – schizmatykiem). Wskazuje także na aktualność podejmowanego zagadnienia w kontekście obecnych kontrowersji związanych z przeszłością ludzi Kościoła w Polsce, konkretnie z ich postawami wobec władzy państwowej w czasach PRL-u. Po części narracyjnej jako dodatki dołączone zostały zestawienie chronologii wydarzeń oraz dwa tłumaczenia: donatystycznej *Pasji Izaaka i Maksymiana* oraz napisanego przez Augustyna z Hippony *Psalmu abecadłowego przeciw donatystom*. Praca zawiera również streszczenie w języku angielskim oraz indeksy (osobowy oraz badaczy współczesnych).

Pierwszy z rozdziałów (s. 9-30) zawiera przedstawienie źródeł oraz opracowań dotyczących omawianego zagadnienia. Zasadnicza narracja w układzie chronologicznym rozpoczyna się wraz z rozdziałem drugim zatytułowanym *Traditio* (s. 31-41). Autor opisuje w nim skutki, jakie ostatnie powszechne prześladowanie chrześcijan w Imperium Romanum, wybuchłe w 303 roku, wywarło na działalność Kościoła na terenie Afryki. Omawia także kontrowersje związane z chronologią wydarzeń prowadzących bezpośrednio do powstania schizmy, opowiadając się za rozciągnięciem ich w czasie (lata 306-312, a nie jak dotąd w większości przyjmowano 311-312). Wprowadza również postać Cecyliana i charakteryzuje okoliczności jego wyboru na biskupa Kartaginy. Kontestowanie tej elekcji stało się bezpośrednią przyczyną wybuchu schizmy.

Kolejny rozdział zatytułowany *Altare contra altare* (s. 43-60) wprowadza postać najważniejszego z oponentów Cecyliana, którego imię dało nazwę całej schizmie – Donata. Był on następcą biskupa Majoryna, krótkotrwałego pasterza Kościoła w Kartaginie, wybranego w opozycji do Cecyliana. Autor opowiada się za utożsamieniem postaci Donata Wielkiego z Donatem z Casae Nigrae. Następnie wprowadza szerszy kontekst dla opisywanych wydarzeń, relacjonując początki zaangażowania się w spór władzy świeckiej w postaci działań cesarza Konstantyna Wielkiego i zwoływanych z jego inicjatywy zgromadzeń: w Rzymie w 313 roku oraz w Arles w 314 roku. Warte zauważenia są uwagi autora dotyczące oddziaływania donatystów na inne Kościoły lokalne, w tym istnienia konkurencyjnej, donatystycznej linii biskupów Rzymu w IV wieku, oraz krótkie przytoczenie przy tej okazji mało znanego epizodu z początków IV wieku, kiedy to również biskup Rzymu – Marcellin miał się dopuścić zdrady. Wątek ten ukazuje złożoność sytuacji poszczególnych wspólnot kościelnych, dla których zachowanie pasterzy w trakcie prześladowań niosło za sobą konsekwencje trwające nieraz przez długie lata.

Jedną z doniosłych spraw, jakie pociągała za sobą sprawa donatyzmu, było zagadnienie powtórnego chrztu. Analizie tej kwestii, wraz z historycznym wprowadzeniem, poświęcony jest kolejny rozdział pracy zatytułowany *Unum baptismum* (s. 61-81). Donatyści chrzest udzielany przez swoich przeciwników uważali za nieważny, dlatego przystępujących do ich wspólnoty chrzcili ponownie. Jak jednak wskazuje autor, i w gronie samej schizmy nie było w tej kwestii jednomyślności. Zdarzały się poglądy, że przechodzących do wspólnoty donatystów należy po prostu przyjmować, bez konieczności ponownego udzielania im pierwszego z sakramentów. Z zagadnieniem ponownego chrztu związana jest też kwestia ilości konwersji pomiędzy wspólnotami katolików i donatystów. W swoich rozważaniach S. Adamiak zamieszcza niezwykle barwne fragmenty listów Augustyna opisujące motywy przechodzenia poszczególnych osób na stronę *pars Donati*. Prezentuje również poglądy katolickich biskupów Afryki na temat ważności święceń przyjętych przez duchownych donatystycznych, którzy następnie przechodzili na stronę katolicką. Autor wskazuje, że biskupi katoliccy ze względów duszpasterskich często zgadzali się na zachowanie przez nich święceń, zależało im bowiem na tym, by konwersji było jak najwięcej. Przez swoją otwartość starali się także zaradzić palącemu brakowi duchownych występującemu w wielu wspólnotach. Kontrowersje wokół ważności sakramentów prowadziły także do szerszych rozważań na temat istotnego zagadnienia: czy z punktu widzenia wspólnoty katolickiej donatystów należy uważać za schizmatyków czy może za heretyków? Władze państwowe przychy-

łały się do tej drugiej możliwości, za powód podając praktykę ponownego chrztu. Wśród duchownych katolickich nie było jednak konsekwencji w jednoznacznym klasyfikowaniu stronnictwa Donata. Ubocznym skutkiem rozpatrywania tej kwestii, ważnym w późniejszym rozwoju myśli teologicznej, okazało się natomiast wyraźne teoretyczne rozróżnienie pojęć herezji i schizmy, dotąd bowiem terminy te były stosowane zamiennie. Poruszając zagadnienia terminologiczne, warto w tym miejscu przywołać artykuł ks. prof. Norberta Widoka *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć* (w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15-34), który jednak nie został ujęty w prezentowanej pracy.

Rozdział zatytułowany *Tempora Antichristi* (s. 83-100) opisuje działania władzy cesarskiej względem donatystów, przez nich samych postrzegane jako prześladowania podobne do tych, których doświadczali ze strony imperium męczennicy pierwszych wieków. Autor ukazuje złożony charakter reakcji władz rzymskich na problem niepokoju religijnych w Afryce. Zwraca uwagę, że chociaż Konstancynekazał skonfiskować bazyliki donatystów na rzecz skarbu państwa, w praktyce jednak egzekwowanie cesarskich rozporządzeń napotykało na trudności, zwłaszcza, że od 321 roku cesarz coraz więcej uwagi poświęcał sprawom Wschodu (walka z Licyniuszem, organizacja prowincji, w końcu sprawa Ariusza). W pamięci donatystów jako najbardziej krwawe zapisały się prześladowania z czasów Konstansa (337-350), który w 347 roku wysłał do Afryki jako swoich przedstawicieli Makarego i Pawła. To właśnie w konfrontacji z cesarskimi urzędnikami Donat miał wypowiedzieć słynne później zdanie: „Cóż cesarzowi do spraw Kościoła?” (*Quid imperatori cum ecclesia?*). Skutkiem działań cesarskich wysłanników były ofiary po stronie donatystów, przez nich samych czczone później na równi z męczennikami z czasów prześladowań cesarzy pogańskich. Autor przytacza jednocześnie opinie strony katolickiej (Optat z Milewy, Augustyn) z zawstydzeniem dystansującej się od krwawych metod Pawła i Makarego. Objęcie w 361 roku władzy przez Juliana Apostatę, który anulował sprzyjające katolikom rozporządzenia poprzedników, pozwoliło donatystom na odrobienie strat. Ponownie otrzymali oni prawo własności budynków kościelnych, zdołali także wyświęcić nowych biskupów, na powrót stając się do końca IV wieku dominującym wyznaniem w Afryce.

W rozdziale pt. *Reolutio* (s. 101-128) autor zajmuje się zagadnieniem przemocy w sporze katolików z donatystami. Wskazuje najpierw na złożoność fenomenu, jakim byli cyrkumcellioni (*circumcelliones*). W tym miejscu warto byłoby przywołać artykuł T. Kotuli *Kim byli circumcellio-*

nes? („Meander” 5-6 (1994) 244-257), który jednak nie został wykorzystany w omawianej publikacji. Według S. Adamiaka część zwolenników stronnictwa Donata uważała cyrkumcellionów za pomocnych w obronie praw ich Kościoła przed interwencją państwa, część jednak dystansowała się od przemocy stosowanej przez uzbrojone grupy. Poruszając kwestię cyrkumcellionów, autor udowadnia jednocześnie, że trudno uważać donatyzm za ruch rewolucyjny, zmierzający do likwidacji istniejących struktur społecznych, czy też będący wyrazem afrykańskiego separatyzmu. Wskazuje, że jedynie okresowo (w poł. IV wieku) miały miejsce napady na posiadłości ziemskie czy niszczenie skryptów dłużnych, jak jednak wspomniano, takie radykalne działania były potępiane przez samych donatystów. Cyrkumcellioni byli też odpowiedzialni za przemoc wobec duchownych katolickich. Jak zaznacza autor, szczególnie narażeni na akty wrogości byli kapłani, którzy zdecydowali się przejść z donatyzmu na katolicyzm. Przemoc jednakże była również obecna przy rozwiązywaniu konfliktów wewnątrz poszczególnych wspólnot ruchu donatystycznego. Od jej stosowania nie byli także wolni katolicy, co zaznacza autor, cytując poszczególne przypadki głównie opisane w listach św. Augustyna. Rozważając zjawisko przemocy, S. Adamiak porusza także kwestię samobójstwa jako sposobu praktykowania męczeństwa wśród donatystów. Zaznacza, że był to zarzut często podnoszony przez ich katolickich oponentów. Autor wskazuje jednak, że nie ma dowodów na powszechność tej praktyki wśród donatystów. Sugeruje ponadto, że być może sami katolicy zarzut wydawania się na śmierć podnosili metaforycznie: kto z donatystów nie zgadzał się na przejście do Kościoła katolickiego, sam wydawał się na śmierć (wieczną). Poruszając w końcu rozdziału zagadnienie męczeńskiej śmierci, autor zauważa, że wbrew powszechnym opiniom donatyści nie nazywali swojej wspólnoty „Kościołem męczenników”, choć samych prześladowanych za wierność ich przekonaniom otaczali wielkim szacunkiem. Elementy, jakie towarzyszyły kultowi donatystycznych świętych (radosne uczty, picie wina), były atrakcyjne dla samych katolików ku niezadowoleniu św. Augustyna i ojców synodalnych z IV i V wieku.

Interesującym zagadnieniem jest próba odpowiedzi na pytanie, czy donatyści byli arianami. Autor podjął ją w kolejnym rozdziale zatytułowanym *Consubstantialis Patri* (s. 129-139). Zwraca uwagę, że w źródłach występują jedynie nieliczne (Epifaniusz z Salaminy) oskarżenia donatystów o wyznawanie poglądów ariańskich. Interesujące jest spostrzeżenie, że w IV wieku to duchowni katolicycy (bp Restytut z Kartaginy), podpisując zgodnie z wolą cesarza Konstancjusza II postanowienia synodów w Ariminum oraz Nike z 359 roku, przynajmniej formalnie stanęli bliżej

doktryny ariańskiej niż ich oponenti z *pars Donati*. Wydarzenie to dowodzi, że trudno ujmować w jednoznaczne, proste schematy postawy bohaterów konfliktu katolicko-donatystycznego.

Zwycięstwo katolików w sporze z donatystami okazało się możliwe dzięki zbiegowi kilku okoliczności: pojawieniu się po stronie katolickiej wybitnych jednostek w postaci biskupów Aureliusza z Kartaginy oraz Augustyna z Hippony, koordynacji działań biskupów przez częste zwoływanie synodów, wreszcie aktywnemu poparciu, jakiego katolikom udzieliła władza państwowa za czasów Teodozjusza I, a zwłaszcza jego syna i następcy na Zachodzie – Honoriusza. Zagadnieniu temu poświęcone są rozdziały *Augustinus* (s. 141-146), *Unio* (s. 147-176) oraz *Compelle intrare* (s. 177-185).

Pokonanie donatystów ułatwiły katolikom również spory wewnętrznej samej schizmy. Autor omawia próby utworzenia niezależnych Kościołów przez Rogatusa, Klaudiana oraz mającego największe znaczenie Maksymiana. Decydujące znaczenie miało jednak aktywne włączenie się w spór władzy państwowej popierającej katolików. W 405 roku cesarz Honoriusz wydał edykt grożący dotkliwymi karami (konfiskata majątku, utrata miejsc kultu, zakaz sporządzania testamentów) dla trwających w schizmie. Prawo to zostało wzmocnione kolejną ustawą z 409 roku. Najazd Gotów na Italię oraz związane z nim trudności dotyczące Honoriusza spowodowały przejściowe złagodzenie represji, a nawet obiecywały tolerancję. Wkrótce jednak cesarz powrócił do aktywnego zwalczania donatystów. Publicznemu wykazaniu błędów schizmy służyła konferencja, którą władca zezwolił odbyć w Kartaginie w 411 roku. Obrady rozpoczęły się 1 czerwca 411 roku. Jak zauważa autor, gra podczas konferencji kartagińskiej toczyła się nie o sam wyrok, ale o przekonanie do swoich racji opinii publicznej, przede wszystkim tej ze strony donatystów. S. Adamiak szczegółowo opisuje przygotowania do obrad, omawiając zabiegi stosowane przez obie strony dla zyskania przewagi (niekończące się sprawdzanie obecności, sprowadzanie biskupów dla uzyskania większości, kwestionowanie bezstronności sędziego, okazałe przybycie prawie 300 biskupów z *pars Donatii* dla zyskania psychologicznej dominacji, wreszcie spory o protokół i przepychanki formalne przed przystąpieniem do merytorycznych obrad). Za N.B. McLynnenem autor nazywa konferencję kartagińską „najdoskonalszym dramatem sądowym w całej historii cesarskiego Rzymu”. Wyrok ogłoszony przez cesarskiego trybuna, Marcellinusa, oznajmiał zwycięstwo katolików. W ślad za tym orzeczeniem poszły kolejne rozwiązania prawne nakazujące zwrot katolikom świątyń zajmowanych przez donatystów oraz nakładające surowe kary finansowe dla trwających w schizmie. Przechodzenie donatystów na łono Kościoła katolickiego ro-



dziło określone trudności praktyczne, które autor omawia na podstawie listów św. Augustyna. Przy okazji zagadnienia konwersji S. Adamiak przedstawia również ewolucję poglądów biskupa Hippony na kwestię stosowania przymusu w nawracaniu. Początkowo odrzucał on przymus, ostatecznie w liście do trybuna Bonifacjusza Augustyn zachęca do jego stosowania, powołując się na ewangeliczną frazę „Zmuszaj do wejścia, aby mój dom był wypełniony” (Łk 14,23).

Rozdziały *Africa capta* (s. 187-196) oraz *Unam sanctam* (s. 197-205) traktują o zaniku osobnego Kościoła donatystów w sensie organizacyjnym, ukazując jednocześnie żywotność poglądów określanych jako „donatystyczne” (pokusa tworzenia wykluczającego grzeszników Kościoła świętych), które pozostają atrakcyjne także współcześnie. Opisując najazd Wandalów, którzy do 455 roku opanowali rzymską Afrykę, autor prostuje popularne twierdzenie, jakoby donatyści witali wyznających arianizm germańskich najeźdźców z otwartymi rękami. Opowiada się także za metaforycznym rozumieniem niektórych fragmentów listów Grzegorza Wielkiego, ukazującego donatystów jako wspólnotę w pełni rozkwitu jeszcze na przełomie VI i VII wieku. Ciekawą sugestią S. Adamiaka jest możliwość wchłonięcia niektórych poglądów donatystów przez wyznawców islamu napływających do północnej Afryki od połowy VII wieku. Miałyby one przejawiać się w rozpowszechnionym w tamtych stronach kulcie marabutów, czyli muzułmańskich „świętych”, oraz występowaniu tam radykalnych poglądów wykluczających wspólnotę religijną z tymi, którzy dopuścili się ciężkich grzechów.

Choć donatyzm zaniknął jako osobna struktura organizacyjna, kwestie podnoszone w czasach występowania tej schizmy pozostały żywotne w dalszej historii Kościoła. W czasach reformacji odżyło zagadnienie, która wspólnota jest prawdziwym Kościołem. W toku XIX-wiecznych polemik w łonie Kościoła Anglii J.H. Newman rozważał natomiast, jakie możliwości zbawienia ma człowiek pozostający we wspólnocie schizmatyckiej.

Omawiana praca została napisana komunikatywnym językiem. Autor nie szczędzi trudu, by odległą w czasie kwestię donatyzmu przybliżyć współczesnemu czytelnikowi. Ciekawym zabiegiem stylistycznym jest zaprezentowanie fikcyjnej wymiany zdań pomiędzy katolikami a donatystami („Współpracowaliście z prześladowcami, wydaliście im święte księgi”, „sami współpracowaliście, sami je wydaliście...”). W pracy występują również porównania z rodzimymi doświadczeniami, zarówno humorystyczne (siła argumentów – argument siły, s. 151; staropolski „zajazd” jako metoda dochodzenia swych praw, s. 125; „szarpnięcie cugli”, s. 143), jak i bardziej poważne (sprawa nominacji i ustąpienia abp. Stanisława Wielgusa z urzędu metropolity warszawskiego, s. 205). S. Adamiak korzysta także

z porównań zaczerpniętych ze współczesności, by łatwiej objaśnić dane zagadnienie (argumenty polemistów przypominające wpisy na Twitterze, s. 62; „urlop naukowy” św. Augustyna, s. 142).

Pod koniec pracy (s. 205) autor przywołuje wypowiedź prof. A. Stelmachowskiego, który zauważył, że dziś już tylko specjaliści wiedzą, na jakim tle pojawili się donatyści w IV wieku. Dzięki pracy ks. S. Adamiaka możemy mieć nadzieję, że grono znawców kontrowersji donatystycznej znacznie się powiększy.

ks. Michał Ludewicz, Lublin – KUL

**Олександр Кашук, Монотелітство у Візантії VII століття: доктрина, політика та ідеологія влади, Львів 2019, Міністерство освіти і науки України – Львівський національний університет імені Івана Франка, ss. 344.**

Nakładem wydawnictwa naukowego Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki we wrześniu 2019 roku ukazała się publikacja pt. *Monoteletyzm w Bizancjum VII wieku: doktryna, polityka oraz ideologia władzy* (Монотелітство у Візантії VII століття: доктрина, політика та ідеологія влади) autorstwa młodego, lecz już znanego ukraińskiego patrologa i bizantynologa doktora Oлександра Kashchuka pracującego na Wydziale Historycznym tegoż uniwersytetu oraz na Wydziale Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie. Monografia ta, napisana w języku ukraińskim, jest próbą całościowego, syntetycznego ujęcia dziejów i doktryny monoteletyzmu – nauki o jednej woli w Chrystusie, która nie tylko spowodowała kontrowersję chrystologiczną, lecz także stała się przyczyną powstania całego ruchu o charakterze religijno-politycznym w Bizancjum w VII wieku.

Omawiana monografia składa się ze wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia, bibliografii, wykazu imion postaci starożytnych i nazwisk autorów nowożytnych oraz skrótów. Ze wstępu wynika, że autor omawianej monografii stawia sobie za zadanie udzielenie odpowiedzi na następujące kwestie: jak rozumiany jest monoteletyzm? Jakie jest jego podłoże i źródła? Jakie są aspekty ruchu monoteleckiego? Na czym polega istota kontrowersji monoteleckiej? Już w tym miejscu należy zauważyć, że w recenzowanej



pracy zagadnienia te zostały przedstawione przez O. Kashchuka zarówno od strony doktrynalnej, jak i historyczno-politycznej oraz społeczno-humanistycznej. Aktualność podjętego tematu autor uzasadnia stwierdzeniem, że badanie kontrowersji monoteleckiej uwypukla pewne ustalone paradygmaty w stosunkach między państwem a Kościołem, które przez swoją nie naruszalność są aktualne także we współczesnym budowaniu stosunków między państwem a Kościołem.

W rozdziale pierwszym (*Історіографія та джерела*, s. 19-40) Oleksandr Kashchuk podaje krótki opis najważniejszej literatury źródłowej, która stanowiła bazę źródłową pracy. Należy zauważyć, że w doborze źródeł autor nie ogranicza się do tekstów ściśle teologicznych, lecz wykorzystuje różnorodne źródła, które bezpośrednio lub pośrednio dotyczą kwestii monoteletyzmu VII wieku: omówione są kroniki historyczne, homilie, traktaty teologiczne, akta synodów i soborów, edykty cesarskie i listy. O. Kashchuk korzysta także z obfitej literatury pomocniczej napisanej przez badaczy XX i XXI wieku. Autor zlokalizował swoją monografię w kontekście istniejącego stanu badań i podkreślił, że problem dotyczący kontrowersji monoteleckiej należy do tematów złożonych i do dnia dzisiejszego jeszcze całościowo niezbadanych. Bogactwo problematyki stanowi motyw zachęcający autora do opracowania monoteletyzmu z uwzględnieniem najważniejszych aspektów życia religijnego i społecznego, a zwłaszcza poczucia tożsamości chrześcijańskiej w Bizancjum w VII wieku.

W rozdziale drugim (*Політико-богословське підґрунтя монотелітської суперечки та методологічне обґрунтування її вивчення*, s. 41-74) O. Kashchuk omawia okoliczności powstania monoenergizmu (nauka o jednym działaniu w Chrystusie), z którego wyłoni się monoteletyzm, i uzasadnia trzy najważniejsze elementy tego ruchu: doktrynalny, polityczny oraz element tożsamości chrześcijańskiej. Twierdzi, że oficjalne propagowanie monoenergizmu miało podłoże polityczne, społeczne i socjo-humanistyczne. Chrześcijaństwo Cesarstwa Bizantyńskiego zostało podzielone głównie na dwie gałęzie: chalcedońską i monofizycką, które kształtowały odmienne tożsamości chrześcijańskie. Od drugiej połowy V wieku chrześcijanie chalcedońscy i monofizycy zaczęli wyraźnie wyłączać się jako odrębne, samoidentyfikujące się wspólnoty będące we wzajemnej opozycji. Poczucie tożsamości religijnej wiernych tych wspólnot było silnie oparte na pojęciach chrystologicznych. Chalcedońscy chrześcijanie budowali poczucie tożsamości na doktrynie o jednej osobie i dwóch naturach Chrystusa. Monofizyci budowali swoją tożsamość nie tylko na doktrynie o jednej naturze Chrystusa, lecz także na wrogości wobec soboru w Chalcedonie (451). Niezgoda religijna, która doprowadzi-

ła do podziału mieszkańców cesarstwa, oddziaływała na sferę społeczną, a więc także i na polityczną imperium.

Sytuacja ta skłoniła wyższych urzędników i dostojników Kościoła konstantynopolitańskiego do poszukiwania rozwiązania w sferze religijnej, które zapewniłoby fundament jedności religijnej, a więc i wspólnego poczucia tożsamości, w celu osiągnięcia jedności politycznej. Cesarz Herakliusz (610-641) we współpracy z patriarchą Sergiuszem (610-638) opracował projekt kompromisu z chrześcijanami niechalcedońskimi. Zaplanowali oni, aby przyjąć wspólną doktrynę chrystologiczną – monoenergizm. Negocjacje w tych sprawach były prowadzone z wielkim wysiłkiem przez korespondencję i spotkania przedstawicieli obu nurtów. Najbardziej znana unia, której podstawą była doktryna monoenergizmu, została zawarta w Aleksandrii w 633 roku. Do oficjalnej terminologii Kościoła bizantyńskiego dokument ten wprowadził pojęcie „bosko-ludzkiej energii” w Chrystusie. Większość monofizytów odebrała umowę o porozumieniu doktrynalnym jako zagrożenie dla ich wiary, a tym samym dla ich tożsamości religijnej. Kampania monoenergiczna skłoniła więc do krystalizacji poczucia tożsamości religijnej monofizytów. Na tej podstawie autor monografii stwierdził, że ruch monoenergiczny miał dwa czynniki: obiektywny i subiektywny. Pierwszy był związany z doktryną i polityką, a drugi – z podmiotowym odbiorem przez monofizytów promowania tej doktryny i polityki.

Rozdział trzeci (*Офіційне запровадження моноенергізму: між доктриною, ідентичністю та політикою*, s. 75-123) autor poświęca kwestii oficjalnego propagowania monoenergizmu i wyraźnego kształtowania głównych aspektów tego ruchu. Ukazuje, że niespodziewanie dla cesarza Herakliusza i patriarchy Sergiusza zdecydowana reakcja na monoenergizm przyszła ze środowiska chrześcijan chalcedońskich reprezentowanego przez mnicha Sofroniusza. Wychował się on w tradycji monastycyzmu palestyńskiego będącego wtedy bastionem chrystologii soboru chalcedońskiego. Doktryna monoenergizmu była postrzegana przez Sofroniusza jako zagrożenie dla nauki o dwóch naturach w Chrystusie. Sofroniusz wyraził swój sprzeciw osobiście przed patriarchą Sergiuszem, a następnie, po tym jak już został patriarchą Jerozolimy w roku 633 lub 634, wyraził swoją chrystologię w liście synodalnym. Z jednej strony patriarcha zachowuje wierność nauce papieża Leona Wielkiego o dwóch naturach w Chrystusie oraz ich działaniach, a z drugiej mówi o jedyności działania w Chrystusie według nauczania Cyryla Aleksandryjskiego.

Patriarcha Sergiusz w odpowiedzi na aktywność Sofroniusza utrzymywał, że po unii zawartej w Aleksandrii nie należy stosować określeń „jedna” lub „dwie energie”. Uzasadniając swoje stanowisko, patriarcha poruszył

kwestię woli. Stwierdził, że mówienie o dwóch działaniach w Chrystusie prowadzi do mówienia o dwóch wolach. Ponieważ zaś wola ludzka jest zawsze skłonna do grzechu, to zatem w Chrystusie byłoby rozdzielenie osobowości, gdyż jego ludzka wola sprzeciwiałaby się woli boskiej. Polemika między Sergiuszem a Sofroniuszem doprowadziła do napięcia, które stało się problemem Kościoła powszechnego, a w spór zaangażowani zostali inni hierarchowie Kościoła.

Papież Honoriusz (625-638), do którego patriarcha Sergiusz wysłał list w tej sprawie, zainterweniował i wsparł argumentację Sergiusza, wyraźnie stwierdzając, że w Chrystusie jest tylko jedna wola, dlatego nie mógł On mieć dwóch energii. W polemikę włączył się także wielki teolog Maksym Wyznawca (580-662). Stwierdził on, że naturalne działanie, czyli energia, jest elementem istotowym ludzkiej natury i jest prawdziwym dowodem istoty ludzkiej, tak więc Chrystus posiadał energię ludzką.

Ponieważ nie udało się dojść do porozumienia, patriarcha Sofroniusz zaproponował zwołanie synodu. Odbył się on w 636 roku na Cyprze. Cesarz Herakliusz po synodzie wydał edykt, w którym odrzucił naukę Sofroniusza i Maksyma o dwóch energiach w Chrystusie i stwierdził, że posiadał On jedną wolę. Edyktem tym prawdopodobnie był *Ekthesis*. W dokumencie tym cesarz zakazał dyskusji na temat działania w Chrystusie. Pośrednio dokument ten świadczył, że ostateczne decyzje w kwestii wiary należały do cesarza. W ten sposób kontrowersja monoenergiczna przekształciła się w kryzys o charakterze doktrynalnym, politycznym i społeczno-humanistycznym w chrześcijaństwie świata bizantyńskiego. Autor wyprowadził wniosek, że propagowanie monoenergizmu stało się ruchem, który połączył w sobie doktrynę, politykę oraz tożsamość chrześcijańską.

W rozdziale czwartym (*Доктринальна еволюція полеміки*, s. 124-171) O. Kashchuk omawia doktrynalny rozwój kontrowersji w celu zbadania, czy rzeczywiście doktryna stanowiła najistotniejszy element tej polemiki. Wyjaśnia, że z biegiem czasu *Ekthesis* był postrzegany jako dokument promujący monoteletyzm, a nie zakazujący dyskusji na temat działania w Chrystusie. Około roku 640 monoteletyzm stał się przyczyną napięcia między Kościołem Rzymu i Konstantynopola. Po raz pierwszy doktrynę o dwóch wolach w Chrystusie wyłożył papież Jan IV (640-642). W tym czasie najwybitniejszym obrońcą tej nauki był Maksym Wyznawca. Udowadniał on, że ludzka wola Chrystusa jest nieodłącznym elementem jego rozumnej duszy. Chrystus posiadał dwie naturalne wole – boską i ludzką, ale nie miał on ludzkiej woli gnomicznej, która ma skłonność do wahania i do wyboru między dobrem a złem. Dyoteleci formułowali swoje stanowisko na podstawie gruntownie uzasadnionych argumentów, dlatego monoteleci nie byli zdolni sprostać ich argumentom.

Cesarz Konstans II (641-668) w celu wyciszenia kontrowersji wydał w 648 roku *Typos*, w którym zakazał dyskusji na temat jednego albo dwóch działań (lub woli) w Chrystusie. Kościół rzymski wyraził sprzeciw wobec tego stanowiska. Papież Marcin I na synodzie laterańskim, zwołanym w 649 roku, potępił cesarski *Ekthesis* i *Typos* oraz naukę monoteletów. Zwolennicy monoteletyzmu, nie znajdując solidnych argumentów dla swojej nauki, zaczęli podkreślać jedność działającego Chrystusa, ale wyrażali ją w stwierdzeniu o jednej energii i dwóch wolach. Niekonsekwentność monoteletów nie doprowadziła do porozumienia z dyoteletami.

W 678 roku cesarz Konstantyn IV (668-685) poprosił biskupa Rzymu o przysłanie swych przedstawicieli do Konstantynopola na sobór. Ojcowie soboru w Konstantynopolu (680-681) stwierdzili, że istnieją dwa naturalne działania i dwie naturalne wole w Chrystusie. Ludzka wola jest podporządkowana woli boskiej. Autor monografii wyprowadził wnioski, że fakt, iż dyoteleci byli precyzyjni w terminologii i konsekwentni w nauczaniu, świadczy o ich solidnym stanowisku doktrynalnym w kontrowersji. Brak spójnego stanowiska monoteletów natomiast oraz brak pragnienia formułowania gruntownych argumentów przez nich zdradza, że istota kontrowersji w ich świadomości nie polegała na chrystologii, a na innych kwestiach, które autor ma zamiar wykazać w następnym rozdziale.

W rozdziale piątym (*Тактика і політика монотелітської суперечки*, s. 172-227) została omówiona taktyka oraz polityka stosowana przez obydwie strony kontrowersji. Zrozumienie różnicy w odniesieniu do taktyki umożliwia ujawnienie prawdziwej istoty konfrontacji. Obydwie strony próbowały udowodnić, że ich stanowisko doktrynalne było zgodne z Tradycją Kościoła. Polemika stała się walką o prawo do interpretowania przeszłości chrześcijańskiej. Monoteleci często błędnie interpretowali naukę dawnych Ojców oraz wcześniejszych soborów i nieraz usiłowali dostosować ją do polityki oficjalnego Kościoła w Konstantynopolu. Dyoteleci bardziej starannie budowali swoją argumentację, opierając się na Piśmie Świętym, nauce Ojców i orzeczeniach soborów. Rzetelnie badali oni także pisma monoteletów, aby udowodnić, że ich doktryna jest błędna. Dyoteleci byli o wiele bardziej aktywni w używaniu tego samego zestawu źródeł niż monoteleci. Argumentacja dyoteletów była bardziej zdecydowana i bardziej rozwinięta niż argumentacja monoteletów.

Monoteleci nie wyrażali gotowości do wnikania w budowanie argumentacji teologicznej, ponieważ podporządkowali się zasadzie „oikonomii”, według której jedność Kościoła ma większe znaczenie ze względu na dobro cesarstwa niż precyzja doktryny. Było to podporządkowanie religijnej polityce cesarza. Dyoteleci zachowali zasadę „akribei” – precyzji doktrynalnej. W ich rozumieniu czystość wiary, wyrażona precyzyjny-

mi terminami, stanowiła wartość wyższą od dobra cesarstwa. Kryterium zachowania czystości wiary stanowiło trwanie w jedności z biskupem Rzymu. W związku z tym dyoteleci wyraźnie podkreślali autorytet doktrynalny stolicy Piotrowej w Rzymie. Dla monoteletów natomiast ważne było trwanie w sojuszu z cesarzem. Autor książki doszedł do wniosku, że ponieważ dwie zasady – „oikonomii” i „akribei” – były związane z akceptacją autorytetu doktrynalnego w Kościele, istotą polemiki monoteleckiej był spór o władzę w chrześcijaństwie. Chodziło o rolę cesarza w Kościele. Tę kwestię autor pogłębi w następnym rozdziale.

W rozdziale szóstym (*Від зіткнення ідеологій влади до протистояння ідентичностей*, s. 228-295) Oleksandr Kashchuk wyodrębnił dwie zasadnicze ideologie władzy w chrześcijaństwie VII wieku – oficjalną, którą propagował rząd i Kościół konstantynopolitański, oraz eklezjalną, która odzwierciedlała stanowisko Kościoła rzymskiego. Różniły się one co do zakresu władzy przydzielanej cesarzowi w Kościele. Monoteleci głosili ideę sakralnego autorytetu cesarza, który może interweniować w sprawy Kościoła, nawet w kwestie doktrynalne. Dyoteleci zaś negowali tę ideę, stwierdzając, że doktryna znajduje się w sferze kompetencji biskupów, a nie cesarza.

W kontrowersji monoteleckiej zderzyły się obydwie ideologie władzy. Męczeństwo papieża Marcina I i Maksyma Wyznawcy stały się kulminacją tego zderzenia. Odmienne chrześcijańskie ideologie władzy ukształtowały różne mentalności i odzwierciedliły się w różnych tożsamościach chrześcijańskich – imperialnej oraz eklezjalnej. Dla jednych bycie chrześcijaninem oznaczało zachowanie wierności cesarzowi, dla drugich – wierności Kościołowi powszechnemu, na którego czele stał biskup Rzymu. Kryzys monotelecki ostatecznie stał się zderzeniem tożsamości chrześcijańskich.

Męczeństwo papieża Marcina oraz Maksyma Wyznawcy stało się świadectwem nienaruszalności niepodległości Kościoła wobec władzy świeckiej. Te dwie postaci stały się symbolem klęski imperialnych dążeń do ujarznienia Kościoła. Ich świadectwo stało się podstawą utwierdzenia tożsamości eklezjalnej w świecie chrześcijaństwa bizantyńskiego.

Cesarskie uznanie autorytetu biskupa Rzymu na trzecim soborze konstantynopolitańskim (680-681), aluzje do doktryny soboru chalcedońskiego, promowanego przez stolicę rzymską, wierność chalcedońskiej precyzji doktrynalnej, a także akceptacja stanowiska chrystologicznego Kościoła rzymskiego podkreśliły krystalizację nowej tożsamości chrześcijańskiej w Bizancjum. Tożsamość ta opierała się na zachowaniu czystości wiary i uznaniu najwyższego autorytetu doktrynalnego, reprezentowanego przez kolegium biskupów, na którego czele stał biskup Rzymu. Z biegiem czasu zakres najwyższego autorytetu w Kościele, na podstawie którego kształto-



wała się tożsamość eklezjalna, poszerzył się o władzę pięciu patriarchów (pentarchia). Nowa tożsamość chrześcijańska w Bizancjum stała się czynnikiem, który silnie oddziaływał na dzieje Bizancjum.

W okresie ikonoklazmu tożsamość eklezjalna uratowała Kościół przed narzuceniem mu ikonoklazmu. Brak zgody wszystkich patriarchów uniemożliwił cesarzowi i Kościołowi konstantynopolitańskiemu powszechne implementowanie decyzji tzw. soboru w Hierii (754) oraz uznanie go za sobór powszechny. Pentarchia pielęgnowała u chrześcijan Wschodu szczególną samoidentyfikację, zgodnie z którą decyzje w Kościele powinny być wynikiem konsensusu głównych hierarchów Kościoła. Idea pentarchii była czynnikiem decydującym, który sprawił, że próby zawarcia unii Kościoła Zachodniego z Kościołem Wschodnim na soborze lyońskim (1274) oraz na soborze ferraro-florenckim (1438-1439) zakończyły się niepowodzeniem. W ten sposób krystalizacja nowego poczucia tożsamości chrześcijańskiej, którą zapoczątkowała kontrowersja monotelecka, w dużym stopniu zmieniła bieg historii.

Po spojrzeniu na zawartość treściową monografii można zauważyć, że przydałby się w niej jeszcze jeden rozdział, w którym autor ukazałby w sposób szczegółowy kontekst historyczno-teologiczny niezwykle skomplikowanej kontrowersji monoteleckiej, rozpoczynając od IV wieku. Jednak jest to tylko postulat, którego zrealizowanie (np. przy nowym wydaniu monografii) wzbogaciłoby treść pracy.

Omawiając walory recenzowanej monografii, należy zwrócić uwagę na fakt, że wszystkie poruszane zagadnienia autor omawia, odwołując się zarówno do tekstów źródłowych, jak i do istniejących opracowań (bibliografia literatury pomocniczej liczy ok. 380 pozycji). Wyprowadzone wnioski są precyzyjne oraz logiczne i zawsze znajdują odzwierciedlenie w analizowanym materiale źródłowym. Publikacja opatrzona jest solidnym aparatem naukowym, w którym O. Kashchuk zamieścił przede wszystkim bogatą bibliografię oraz wiele cennych wyjaśnień, uściśleń i dopowiedzeń. Przy tej okazji warto podkreślić precyzję autora, która wyraża się m.in. w dokładnym opisie bibliograficznym źródeł i opracowań, do których odwoływał się lub które cytował.

Na podstawie powyższej analizy treściowej monografii Oleksandra Kashchuka można wyprowadzić wniosek, że recenzowana książka jest owocem solidnych i gruntownych badań przeprowadzonych przez autora i dowodzi jego wysokich kwalifikacji naukowych, jak również jego kompetencji w dziedzinie historii Kościoła oraz teologii i jej dziejów. Monografia ukazuje też bardzo dobry warsztat naukowy autora, jego wiedzę na temat źródeł historycznych i współczesnych osiągnięć naukowych w zakresie historii Kościoła i historii doktryn, dobrą znajomość starożytnego języka

---

greckiego i języków nowożytnych (zwłaszcza polskiego i angielskiego) oraz zdolność do przeprowadzania wnikliwych analiz naukowych i wyciągania samodzielnych wniosków, a także wydawania osądów, często nowych i oryginalnych oraz stawiających analizowane zagadnienia w zupełnie nowym świetle. Omawiana rozprawa stanowi poważny i bardzo liczący się wkład do badań nad dziejami monoteizmu. Z tego względu byłoby rzeczą niezmiernie ważną i pożyteczną, aby pracę tę przetłumaczyć na język angielski i ogłosić drukiem w którymś z zachodnich, prestiżowych wydawnictw naukowych, do czego zachęcam autora omawianej monografii.

ks. Piotr Szczur, Lublin – KUL





# Sprawozdania



**Posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego (KB PTH) w roku akademickim 2018/2019  
(Meetings of the Byzantine Commission of the Polish Historical Society in the Academic Year 2018/2019)**

Zgodnie z wieloletnią tradycją również w roku akademickim 2018/2019 odbyły się dwa posiedzenia Komisji Bizantynologicznej Polskiego Towarzystwa Historycznego: jesienne i wiosenne.

Spotkanie jesienne miało miejsce w Krakowie (*Collegium Novum* UJ, ul. Gołębia 24, sala 56) w sobotę (1 grudnia 2018). Oficjalne rozpoczęcie zaplanowano na godzinę 11:30, jednak *de facto* posiedzenie rozpoczęło się z niewielkim opóźnieniem o 11:45. Obrady otworzył przewodniczący Komisji prof. dr hab. Maciej Kokoszko (UŁ). Jego wystąpienie (11:45-11:50) obejmowało powitanie przybyłych do Krakowa przedstawicieli polskich ośrodków bizantynistycznych oraz prezentację nowości książkowych z tego zakresu.

Następnym punktem programu krakowskiego spotkania było wspomnienie o tragicznie zmarłej prof. dr hab. Marii Dzielskiej (18 IX 1942–30 VII 2018). Jako pierwszy głos zabrał prof. dr hab. Maciej Salamon (11:50-12:05), emerytowany dziś kierownik Zakładu Historii Bizancjum UJ i wieloletni bliski współpracownik zmarłej. Mówca przedstawił krótko życiorys prof. M. Dzielskiej, jej formację intelektualną oraz pracę naukową ze szczególnym wyeksponowaniem jej kontaktów zagranicznych. Następnie (12:05-12:10) dr Kamilla Twardowska (Muzeum Narodowe w Krakowie) omówiła dorobek publikacyjny zmarłej, podkreślając jego oddziaływanie na międzynarodowe środowisko bizantynistyczne. Z kolei (12:10-12:25) dr Andrzej Szoka (Muzeum Historyczne Miasta Krakowa) zarysował udział prof. M. Dzielskiej w krajowym i międzynarodowym życiu naukowym, zwracając uwagę na jej udział w konferencjach oraz na wykłady wygłaszane w ich ramach. Następnie (12:25-12:50) swoje krótkie, osobiste wspomnienia ze spotkań z panią profesorem przedstawili kolejno prof. dr hab. Małgorzata Dąbrowska (kierownik Katedry Historii Średniowiecznej WF-H UŁ); dr hab. Sławomir Bralewski (prof. UŁ), który mówił o zmarłej w kontekście wspólnych

wypraw zagranicznych członków Komisji Bizantynologicznej, a swe refleksje ilustrował zdjęciami z tychże podróży; ks. dr hab. Jan Żelazny (prof. UPJPII Kraków), kierownik Katedry Patrologii na WT UPJPII, który również posiłkował się fotografiami z wyżej wspomnianych wypraw; dr hab. Małgorzata Smorąg Różycka (kierownik Zakładu Historii Sztuki Bizancjum WH UJ) oraz prof. dr hab. M. Kokoszko (kierownik Katedry Historii Bizancjum WF-H UŁ i urzędujący dziekan WF-H UŁ). Za ciepłe słowa na temat zmarłej podziękował Witold Dzielski, syn pani profesor, aktualnie dyrektor Biura Spraw Zagranicznych w Kancelarii Prezydenta RP.

Po przerwie na kawę (12:50-13:15) rozpoczęła się druga część obrad Komisji, które otworzył referat ks. prof. dr. hab. Tomasza Stępnia (UKSW): „Od Ariusza do Eunomiusza. Rola teologii negatywnej w sporach trynitarnych IV w.” (13:15-13:40). Po prelekcji miała miejsce dyskusja (13:40-13:50), w ramach której głos zabrali kolejno prof. dr hab. M. Salamon (UJ-emeritus/UPJPII); prof. dr hab. Kazimierz Iłski (dziekan WH UAM i wiceprzewodniczący Komisji); dr Paweł Wróblewski (UWr) i ks. dr Stanisław Adamiak (UW). Następnym punktem programu był raport dr. Andrzeja Kompy (prodziekana WF-H UŁ ds. jakości kształcenia i sekretarza Komisji) z Interkongresu Organizacyjnego AIEB w Atenach (13:50-14:15). Referent przedstawił m.in. pokrótce przygotowania do XXIV Międzynarodowego Kongresu Bizantynistycznego, który odbędzie się w Stambule między 22 a 27 sierpnia 2021 oraz kwestię wydawania źródeł do historii Bizancjum w ramach serii *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*. Kolejnym punktem programu były sprawy organizacyjne i wolne wnioski (14:15-14:40). Tę część krakowskiego spotkania prowadził prof. M. Kokoszko (UŁ). Podniósł on temat tzw. martwych dusz figurujących od lat na liście członków Komisji, które *de facto* nie biorą udziału w jej spotkaniach. Następnym segmentem spraw organizacyjnych było przyjęcie nowych członków Komisji, którymi zostali ks. dr S. Adamiak (UW); dr Andrzej M. Hołasek (Politechnika Łódzka); dr Bartosz J. Kołoczek (UJ); dr A. Szoka (Muzeum Historyczne Miasta Krakowa) i dr P.P. Wróblewski (UWr). Wszystkie kandydatury zostały przyjęte jednogłośnie w głosowaniu jawnym. Ostatnim punktem programu były wolne wnioski (14:40-15:05), które również prowadził prof. M. Kokoszko. Przedstawił on zebrany list KNoKA PAN, skierowany do MNiSW, a dotyczący kwestii absurdalnej wręcz punktacji czasopism naukowych przedstawionej przez Ministerstwo. Sprawa ta wywołała żywą dyskusję, w której głos zabrali prof. M. Dąbrowska (UŁ), ks. prof. T. Stępień i dr Piotr Grotowski (UPJPII Kraków). Na wniosek przewodniczącego Komisji obecni w Krakowie bizantyniści jednogłośnie (w gło-

waniu jawnym) poparli stanowisko KNoKA PAN. Wreszcie na zakończenie podniesiono kwestię letniego wyjazdu członków KB PTH do Grecji. Jednak szczegółowe omówienie tego zagadnienia przełożono na wiosenne spotkanie Komisji.

W krakowskich obradach Komisji wzięło udział około 45 osób. KUL reprezentowały dwie osoby: ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL), kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu oraz niżej podpisany.

Po wyczerpaniu programu spotkania jego uczestnicy zostali przez organizatora, dr. hab. Stanisława Turleja, kierownika Zakładu Historii Bizancjum UJ, zaproszeni na wspólny obiad, który przygotowano w „Klubie *Convivium*” znajdującym się w tymże *Collegium Novum* UJ. Za sprawną organizację i gościnność należą się organizatorom słowa najwyższego uznania.

Drugie, wiosenne spotkanie Komisji miało miejsce w Poznaniu w sobotę, 1 czerwca 2019 roku. Odkonano je w gościnnych murach Instytutu Historii UAM (*Collegium Historicum*, ul. Umultowska 89d, Sala Dziekańska: 1.63). Organizatorami spotkania byli badacze z Pracowni Historii Bizancjum UAM: prof. K. Ilski, dr hab. Anna Kotłowska (prof. UAM) i dr hab. Łukasz Różycki. Do Poznania przybyły 32 osoby reprezentujące 10 polskich ośrodków akademickich: Instytut Archeologii i Etnologii PAN we Wrocławiu, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Papieski Wydział Teologiczny (sekcja św. Andrzeja Boboli – *Collegium Bobolanum*), Uniwersytet Gdański, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Wrocławski oraz Uniwersytet Zielonogórski. Były obecne również przynajmniej trzy osoby bez afiliacji do określonej jednostki naukowej.

Spotkanie rozpoczęło się punktualnie o 11:30. Otwarcia obrad dokonał prof. dr hab. K. Ilski (UAM), który jako gospodarz powitał oficjalnie wszystkich przybyłych (11:30-11:35). Następnie głos zabrał prof. M. Kokozko. W swym krótkim wystąpieniu (11:35-11:45) przedstawił program spotkania, odczytał imienne usprawiedliwienia kilku nieobecnych członków Komisji oraz zaprezentował polskie nowości wydawnicze z zakresu dziejów Bizancjum.

Kolejnym punktem programu były trzy referaty. Pierwszy z nich na temat „Ern(e)st Stein – historyk bizantyjskich instytucji i polityczny wizjoner” wygłosił prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM). Jego wystąpienie trwało 40 minut (11:45-12:25). Z powodu braku chętnych do dyskusji bezpośrednio po tym prelegencie drugi referat przedstawił

prof. K. Ilski (UAM) „Jan Sajdak – bizantynista i pedagog” (12:25-13:00). Po jego *exposé* miała miejsce dyskusja (13:00-13:10), w której głos zabrali dr hab. Jacek Wiewiorowski (prof. UG) i prof. J. Prostko-Prostyński. Następnym punktem programu była przerwa kawowa (13:10-13:25), po której dr Zofia Brzozowska (UŁ) zaprezentowała wyniki swoich badań na temat „Koran na obszarze Slavia orthodoxa? Fragmenty tłumaczeń i ślady recepcji w piśmiennictwie Słowian prawosławnych w średniowieczu” (13:25-14:00). Po tej prelekcji wywiązała się ożywiona dyskusja (14:00-14:15), w której głos zabrali kolejno prof. dr hab. Adam Łukaszewicz (UW), dr hab. Mirosław P. Kruk (prof. UG), dr hab. Aleksander Paroń (prof. IAE PAN), prof. J. Prostko-Prostyński i dr hab. Teresa Wolińska (prof. UŁ).

Następnym punktem programu poznańskiego spotkania były sprawy organizacyjne. W ich ramach dr Sławomir Skrzyński (UJ) przedstawił stan przygotowań do wyjazdu członków i sympatyków KB PTH do północnej Grecji (27 VIII–6 IX 2019). Następnie dr A. Kompa (UŁ) zaprezentował cztery propozycje logotypów Komisji (3 autorstwa mgr Agnieszki Pióreckiej – UJ oraz 1 autorstwa prof. M.P. Kruka – UG). Dr A. Kompa zachęcił również zebranych do składania własnych propozycji w tym względzie. Można to czynić do jesiennego spotkania KB PTH. Warto zaznaczyć, że jedna z propozycji Pani A. Pióreckiej miała za podstawę archanioła Gabriela z fresku w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Zapowiedziano także, że rekrutacja nowych członków Komisji odbędzie się w listopadzie 2019, na jesiennym spotkaniu, które ma odbyć się w Lublinie. Członkami KB PTH mogą zostać badacze szeroko rozumianej historii Bizancjum, którzy legitymują się przynajmniej stopniem doktora. Ostatnim elementem spotkania miały być tzw. wolne wnioski, jednak, ponieważ takich nie zgłoszono, poznańskie spotkanie zakończyło się o 15:10.

KUL reprezentowały w Poznaniu trzy osoby: ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL), kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu, dr Daniel Próchniak, emerytowany pracownik Instytutu Historii Sztuki KUL oraz niżej podpisany.

Gospodarze zadbali o sprawne przeprowadzenie obrad, miłą atmosferę spotkania, jak również o kulinarną stronę tego przedsięwzięcia, za co należą się im słowa serdecznego podziękowania.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL



## Historia Bizancjum w programie VI Kongresu Mediewistów Polskich (Wrocław, 20-22 września 2018)<sup>1</sup>

Kongresy mediewistyczne są organizowane regularnie od roku 2002. Pierwszy odbył się w Toruniu (16-18 IX 2002), następne zaś miały miejsce kolejno w Lublinie (18-21 IX 2005), w Łodzi (22-24 IX 2008), w Poznaniu (19-21 IX 2011) i w Rzeszowie (20-24 IX 2015). Szósty kongres mediewistyczny, który tym razem odbył się we Wrocławiu, skupił bardzo liczne grono badaczy średniowiecza. W kongresie wzięło bowiem czynny udział 188 osób, które reprezentowały 63 krajowe i zagraniczne placówki naukowo-badawcze.

Z tych ostatnich przybyło do Wrocławia piętnastu badaczy, którzy pochodzili z tyłuż zagranicznych instytucji naukowych, którymi były (1) Centrum Medievalistikých Studií. Akademie Věd České Republiky (Praga/Czechy) – dr Martin Nodl; (2) Eötvös Loránd Tudományegyetem = Uniwersytet im. Loránda Eötvösa (Budapeszt/Węgry) – dr László Tarolcai; (3) Институт Истории Материальной Культуры Российской Академии Наук (Sankt-Petersburg/Rosja) – dr hab. Александр Е. Мусин; (4) Johannes Gutenberg-Universität (Moguncja/Niemcy) – mgr Jakub Sypiański; (5) Київський Університет імені Бориса Грінченка (Kijów/Ukraina) – dr Віталій Міхаловський; (6) Львівський Національний Університет імені Івана Франка (Lwów/Ukraina) – mgr Назар Різун; (7) Національна Академія Наук України (Kijów/Ukraina) – prof. dr hab. Алексей Толочко; (8) Ostravská Univerzita (Ostrawa/Czechy) – dr Robert Antonin; (9) Pécsi Tudományegyetem = Uniwersytet w Peczu (Pecz/Węgry) – prof. dr hab. Dániel Bagi; (10) Прикарпатський Національний Університет імені Василя Стефаника (Iwano-Frankowsk/Ukraina) – dr Мирослав М. Волощук; (11) Русский Государственный Гуманитарный Университет (Moskwa/Rosja) – prof. dr hab. Константин Ю. Ерусалимский; (12) Софийски Университет „Св. Климент Охридски” (Sofia/Bułgaria) – prof. dr hab. Цветелин Степанов; (13) Universität Leipzig: Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa (Lipsk/Niemcy) – prof. dr hab. Christian

---

<sup>1</sup> Niniejsze sprawozdanie napisano na podstawie dwóch informatorów kongresowych: *Media aetas – historia viva. Średniowiecze – historia żywa. VI Kongres Mediewistów Polskich 2018. Abstrakty*, Wrocław 2018; *Media aetas – historia viva. Średniowiecze – historia żywa. VI Kongres Mediewistów Polskich, Wrocław, 20-22 września 2018. Program*, Wrocław 2018. Pomocna okazała się również strona internetowa kongresu znajdująca się pod adresem <http://www.vikmp.pl> [dostęp: 30.09.2018].

Lübke; (14) Univerzita Karlova (Praga/Czechy) – mgr Magda Králová; (15) Westfälische Wilhelms-Universität (Münster/Niemcy) – prof. dr hab. Eduard Mühle.

173 naukowców natomiast legitymowało się afiliacją do 48 polskich instytucji. Do najliczniej reprezentowanych placówek należały (1) Uniwersytet Wrocławski – 26 osób; (2) Uniwersytet Łódzki – 15 osób; (3) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (Poznań) – 13 osób; (4) Uniwersytet Jagielloński (Kraków) – 11 osób; (5) Uniwersytet Warszawski – 11 osób; (6) Instytut Historii PAN (Warszawa) – 10 osób; (7) Instytut Archeologii i Etnologii PAN (Warszawa) – 9 osób; (8) Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – 6 osób; (9) Uniwersytet Gdański – 5 osób; (10) Uniwersytet im. Marii Curie-Skłodowskiej (Lublin) – 5 osób; (11) Uniwersytet Śląski – 5 osób; (12) Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika (Toruń) – 4 osoby; (13) Uniwersytet Rzeszowski – 4 osoby; (14) Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej (Kraków) – 3 osoby; (15) Uniwersytet Szczeciński – 3 osoby. Spośród pozostałych 33 instytucji 8 było reprezentowanych przez dwie osoby, 25 ośrodków zaś wydelegowało tylko po jednym przedstawicielu. Jak wynika z powyższego zestawienia, prawem gospodarza najliczniejszą reprezentację wystawił Uniwersytet Wrocławski. Następne zaś co do liczebności ekipy przybyły z Uniwersytetu Łódzkiego oraz z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

Najliczniej reprezentowanym środowiskiem naukowym natomiast był zespół mediewistów warszawskich, ponieważ łączna liczba badaczy afiliowanych do 8 stołecznych instytucji naukowych zamknęła się liczbą 37 osób. Drugi w tej sumarycznej statystyce był Wrocław, gdzie 4 instytucje reprezentowało łącznie 30 badaczy. Trzecie miejsce zajął Kraków, którego 5 placówek naukowo-badawczych wydelegowało w sumie na wrocławski kongres 22 osoby. Czwarta pozycja w rankingu środowiskowym przypadła Łodzi (3 instytucje i 17 osób). Czołówkę tę zamyka Poznań reprezentowany przez 3 instytucje, z których przybyło łącznie 15 prelegentów. Statystyka ta pokazuje, że z wyżej wymienionych pięciu ośrodków pochodziło aż 121 (64,361%) czynnych uczestników kongresu, którzy reprezentowali 23 placówki naukowo-badawcze lub naukowo-dydaktyczne, co stanowi 36,507% wszystkich instytucji (23/63), z których przybyli uczestnicy wrocławskiego spotkania. W skali ogólnopolskiej (23/48) natomiast daje to aż 47,916%.

Jeśli zaś chodzi o strukturę „hierarchiczną” stopni i tytułów, to przedstawia się ona następująco (tab. I):

stopień/tytuł naukowy	mgr	dr	dr hab. (+ prof. uczeln.)	prof. dr hab.
liczba osób	34	56	58	40
udział procentowy	18,085%	29,787%	30,851%	21,276%

Tab. I: Struktura stopni i tytułów

Widać tutaj wyraźnie przewagę doświadczonych badaczy i swego rodzaju „zanik” młodej kadry, co jest w dużym stopniu wynikiem kierunku prowadzonych aktualnie reform w polskim szkolnictwie wyższym. Niepokoić musi szczególnie niski procentowy udział doktorantów (mgr), tym bardziej że nawet wielu spośród tych, którzy wzięli udział w kongresie, niekoniecznie musi związać swą przyszłość z pracą naukową czy też naukowo-dydaktyczną.

Jeszcze wyraźniej trend ten pokazuje tabela II. Jest to swoiste *memento mori* dla współczesnej polskiej historii średniowiecznej, czy szerzej nauk historycznych jako takich. Konsekwencją tej tendencji będzie w niedługim czasie duża luka pokoleniowa, połączona z brakiem mistrzów, od których młodszy koledzy mogliby uczyć się niełatwego przecież historycznego rzemiosła.

doktoranci i młodszy pracownicy	pracownicy samodzielni
90 (= 47,872%)	98 (= 52,127%)

Tab. II: Proporcje pracowników niesamodzielnych do samodzielnych

Na program VI Kongresu Mediewistów Polskich złożyły się cztery sesje plenarne, z których pierwsza miała miejsce w czwartek (20 września) między 10:00 a 11:00. Następną odbyła się w piątek (21 września: 11:45-14:00). Na sobotę (22 września) natomiast zaplanowano dwie sesje plenarne: południową (11:45-13:30) i popołudniową (14:30-16:00). Resztę programu wypełniły obrady w 28 sekcjach tematycznych oraz 4 spotkania warsztatowe. Dodatkowym elementem kongresu była projekcja filmu z cyklu „Tajemnice początków Polski” pod tytułem „Droga do królestwa” w reżyserii Zdzisława Cozaca połączona z dyskusją, w której brał udział twórca filmu (czwartek, 20 IX 2018, godz. 19:00-21:00).

Ze wspomnianych wyżej 28 sekcji tematycznych trzy (sekcja 5, 9 i 14) były poświęcone historii Bizancjum.

Sekcja 5 została zatytułowana „Islam i jego założyciel w kulturze europejskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu”. Jej organizacji pod-

jęły się dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, i dr Zofia Brzozowska (UŁ). Miejscem obrad był Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, ul. Szewska 49 (sala 13). Sekcja ta miała swe spotkanie w czwartek, 20 IX 2018, godz. 11:30-13:45 (część 1) i godz. 15:00-18:45 (część 2). W ramach części pierwszej wygłoszono 5 referatów: (1) prof. dr hab. Marek Dziekan (UŁ), „Abu Abd Allah al-Busiri (1212-1296) jako panegirysta Proroka Muhammada”; (2) ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII, „Mahomet jako herezjarcha w opinii autorów chrześcijańskich do czasów Jana z Damaszku”; (3) prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ), „Zmagania arabsko-bizantyńskie za Jana Tzimiskesa i Bazylego II w świetle słowiańskich przekładów kronik Jana Zonarasa i Konstantyna Manassesasa”; (4) ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW), „Mahomet jako burzyciel pogańskich posągów oraz twórca islamskiego anikonizmu – narodziny toposu (do IX w.)”; (5) dr hab. Teresa Wolińska, prof. UŁ, „Wizerunek Mahometa w świetle legend o jego chrześcijańskim nauczycielu”. Po przerwie obiadowej odbyła się druga część spotkania sekcji, na którą złożyło się sześć prelekcji: (1) dr Zofia Brzozowska (UŁ), „Bulwersująca podległość czy karygodna niezależność? Obraz kobiet arabskich w średniowiecznych tekstach ruskich”; (2) mgr Jakub Sypiański (Johannes Gutenberg-Universität Mainz), „Gdy wiedza pochodzi od Saracena. Niektóre ideologiczne problemy recepcji nauki pochodzenia bliskowschodniego w Konstantynopolu (VIII-XI wiek)”; (3) mgr Maciej Dawczyk (UŁ), „Interpretacja i krytyka zasad islamu w «Contra legem Saracenorum» Riccoldo da Monte Croce”; (4) dr Małgorzata Skowronek (UŁ), „W obronie ortodoksji. Głosy antyherezyckie i antymuzułmańskie w Palei – historia, typologia, tekstologia”; (5) dr Karolina Krzeszewska (UŁ), „Osobliwe konfrontacje islamu z chrześcijaństwem na przykładzie wybranych tekstów kultury ustnej Słowian Południowych”; (6) dr hab. Przemysław Turek (UJ), „Muhammad, prorok islamu w świetle najstarszych chrześcijańskich źródeł syryjskich, arabskich i etiopskich”. W sumie w ramach obrad sekcji piątej wygłoszono 11 referatów, przy czym autorami siedmiu z nich byli pracownicy naukowcy Uniwersytetu Łódzkiego.

Sekcja 9, której organizatorem był prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM), nosiła tytuł „Demografia imperium bizantyjskiego”. Sekcja ta obradowała również w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego, ul. Szewska 49 (sala 18), w czwartek, 20 IX 2018, między godziną 15:00 a 18:45. Wyniki swych badań przedstawiło tutaj pięciu naukowców: (1) dr hab. Sławomir Bralewski, prof. UŁ, „Liczba chrześcijan w epoce przełomu konstantyńskiego”; (2) prof. dr hab. Marek Wilczyński (UP KEN), „Kilka uwag o ludności rzymskiej i ludności barbarzyńskiej w prowincjach afrykańskich pod panowaniem wandalskim”; (3) dr hab.

Jacek Wiewiorowski, prof. UG, „Zmiany etniczne na Bałkanach w okresie wczesnobizantyjskim w świetle źródeł epigraficznych”; (4) prof. dr hab. Jan Prostko-Prostyński (UAM), „Demografia Grecji w IV-VII wieku”; (5) dr Marcin Böhm (UO), „«Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis» jako źródło do badań demografii Sycylii w XII wieku”.

Z kolei sekcja 14 „W cieniu starego cesarstwa: bizantyńskie Bałkany od VII do końca XII wieku” została zorganizowana z inicjatywy prof. dr hab. Mirosława J. Leszki (UŁ), dr. Kirila Marinowa (UŁ) oraz dr hab. Aleksandra Paronia (Instytut Archeologii i Etnologii PAN we Wrocławiu). Miejscem tego spotkania był Instytut Archeologii i Etnologii PAN, ul. Więzienna 6 (sala im. Anny i Lecha Leciejewiczów). Sekcja 14 obradowała w piątek (21 IX 2018) w dwóch turach: część 1 godz. 9:00-11:15, część 2 godz. 15:15-19:00. Na część pierwszą złożyło się pięć wystąpień: (1) dr hab. Jarosław Dudek (UZ), „Zachodnie Bałkany (VII-XIV w.) – utraczone i odzyskane dla Bizancjum”; (2) dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL, „Schematy Bałkanów na mapach średniowiecznych”; (3) dr hab. Zdzisław Pentek, prof. UAM, „Rzetelność czy bałamuctwo? Czyli o informacjach Aḥmāda al-Balāḍūrīego o Cesarstwie Bizantyńskim w VIII wieku”; (4) dr hab. Ireneusz Milewski, prof. UG, „Rynek pieniężny w Cesarstwie Bizantyńskim w VI i na pocz. VII wieku”; (5) dr Kiril Marinow (UŁ), „Pokój z wysokości: obraz pokoju w utworze retorycznym sławiącym zawarcie porozumienia bizantyńsko-bułgarskiego w 927 r.”. W części drugiej natomiast przedstawiono aż osiem referatów: (1) dr hab. Jacek Bonarek (UJK, Filia w Piotrkowie Trybunalskim), „Bułgarzy jako poddani Jana I Tzimiskesa”; (2) prof. dr hab. Mirosław J. Leszka (UŁ), „Obraz cara Samuela w źródłach bizantyńskich (koniec X-XII w.)”; (3) prof. dr hab. Tsvetelin Stepanov (Софийски университет „Св. Климент Охридски”), „The History and Culture of Bulgaria in the 7th-12th Centuries: Between Two Easts and Two Wests”; (4) dr Zofia Brzozowska (UŁ), „Bizantyńska czy rodzima wizja dziejów powszechnych? Wpływ tekstów bizantyńskich na świadomość historyczną Słowian bałkańskich”; (5) dr Jan M. Wolski (UŁ), „Oblicza bizantyzacji w mediewistyce bułgarskiej”; (6) dr Szymon Wierziński (PolŁ), „Zdrajcy, szpiegzy i maruderzy. Polityka dowództwa bizantyńskiego w świetle wybranych traktatów wojskowych z X wieku”; (7) dr hab. Anna Kotłowska, prof. UAM, „Problematyka wołoska w *Historii Jerzego Akropolity*”; (8) dr hab. Aleksander Paroń (Instytut Archeologii i Etnologii PAN we Wrocławiu), „Niechciani uchodźcy – Bizancjum a ludy koczownicze na Bałkanach w XI-XII wieku (Pieczyngowie, Uzowie, Kumanowie)”.

Obok sekcji poświęconych w całości zagadnieniom historii Bizancjum kilka wystąpień z tego segmentu dziejów średniowiecznych miało tak-

że miejsce w ramach innych sekcji. I tak w czasie drugiej (popołudniowej) części spotkania sekcji 2 noszącej tytuł „Ruś wikingów i Waregów. Archeologia i historia”, które odbyło się w czwartek (20 IX 2018) między godziną 15:00 a 18:45, dr Kiril Marinow (UŁ) wystąpił z wykładem noszącym tytuł „Między Dorostolonem a Presławiem. W kwestii strategii księcia Świętosława na Bałkanach w czasie wojny z Bizancjum”. Również w ramach drugiej (popołudniowej: 15:00-18:45) części obrad sekcji 3, której temat zbiorczy brzmiał „Mediewistyka historyczno-artystyczna wśród innych dyscyplin naukowych”, dr hab. Mirosław P. Kruk (prof. UG) zaprezentował swe przemyślenia opatrzone tytułem „Na skrzyżowaniu badań ikonografii średniowiecznej sztuki zachodnioeuropejskiej i cerkiewnej”. Z kolei sekcja 7 „Hortus medialis”, której uczestnicy spotkali się tylko raz (czwartek, 20 IX 2018, godz. 11:30-13:45), zawierała wystąpienie mgr. Konrada Szymańskiego (UWr) na temat „Fundacja Bazyliki Grobu Świętego w oczach Euzebiusza z Cezarei. Próba reinterpretacji”. Wreszcie sekcja 16 („Dziedzictwo Barbaricum w średniowiecznej Europie i jego mitologizacja w historiografii XIX-XXI wieku”), zaplanowana na piątek (21 IX 2018, godz. 15:15-19:00), objęła również referat dr. Wawrzyńca Kowalskiego (UWr) „Średniowieczne przekazy o przybyciu Słowian na Bałkany i ich interpretacja w historiografii XX wieku”.

Jak widać z powyższego zestawienia, tematyce dziejów Bizancjum poświęcono aż 33 referaty. Z tej liczby 14 prelekcji (42,424%) przedstawili badacze z Łodzi (UŁ = 13, PolŁ = 1), przy czym troje z nich (dr Z. Brzozowska, prof. dr hab. M.J. Leszka i dr K. Marinow) miało po dwa wystąpienia. Z kolei po 3 referaty (9,090%) wygłosili badacze z UAM-u, UG oraz UWr. Osoby reprezentujące Johannes Gutenberg-Universität (Moguncja), KUL, Софийски университет „Св. Климент Охридски”, UJ, UJK (Filia w Piotrkowie Trybunalskim), UKSW, UO, UPJPII (Kraków), UP KEN (Kraków) i UZ wystąpili z pojedynczymi prelekcjami. W konsekwencji w tematyce bizantynistycznej niekwestionowany prym wiedli badacze z Uniwersytetu Łódzkiego, co potwierdza tylko fakt, że środowisko to jest dziś w Polsce wiodącym centrum badań nad historią Bizancjum.

Dla kompletności niniejszego sprawozdania warto wspomnieć także o taksach kongresowych. Przewidziano trzy rodzaje opłaty kongresowej: (1) tzw. opłata pełna (300 zł) dla wszystkich pracowników naukowych spoza Wrocławia; (2) opłata ulgowa (220 zł) dla doktorantów niezwiązanych z uczelniami wrocławskimi; (3) tzw. opłata „wrocławska” (123 zł), którą uiszczali pracownicy i doktoranci wrocławskich placówek naukowych. W ramach opłaty pełnej i ulgowej organizatorzy zapewнили uczest-



nikom kongresu noclegi w dobrych hotelach na wrocławskiej starówce (co na spotkaniach tej rangi zdarza się bardzo rzadko), posiłki w trakcie obrad oraz komplet materiałów konferencyjnych. Opłata „wrocławska” natomiast gwarantowała posiłki w trakcie obrad oraz komplet materiałów konferencyjnych.

Kongres wrocławski cechowała bardzo sprawna organizacja, za co należą się gospodarzom szczerze słowa uznania. Należy także podkreślić serdeczność i życzliwość organizatorów na poziomie czysto ludzkim, za co trzeba im również serdecznie podziękować.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

### **Sprawozdanie z wyjazdu naukowego do Rzymu doktorantów Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL w dniach 5–11 maja 2019 roku**

W dniach od 5 do 11 maja 2019 roku grupa doktorantów Instytutu Historii Kościoła i Patrologii wraz z opiekunami (ks. prof. Marcinem Wysockim i ks. dr. Marcinem Nabożnym) odbyła podróż naukową do Rzymu w ramach uczczenia 55. rocznicy założenia Instytutu Historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Miejscem zakwaterowania był rzymski klasztor Sióstr Nazaretanek przy via Machiavelli 18 będący domem macierzystym tego zgromadzenia. W klasztorze tym znaczną część swego życia spędziła założycielka sióstr – bł. Maria od Pana Jezusa Dobrego Pasterza (Franciszka Siedliska). Po przyjeździe obecni na wyjeździe kapłani odprawili w kaplicy sióstr Mszę Świętą. Po krótkim odpoczynku i kolacji wszyscy udali się do miasta celem zwiedzania okolicznych atrakcji turystycznych.

Następny dzień rozpoczęliśmy Eucharystią w kaplicy klementyńskiej w bazylice św. Piotra. Modlitwa w tak znaczącym miejscu była możliwa dzięki uprzejmości ks. prał. dr. Alberta Warso, absolwenta Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL, obecnie pracownika watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary. Po Mszy udaliśmy się do siedziby kongregacji na spotkanie z jej prefektem – abp. Luisem F.L. Ferrerem SJ. W miłej atmosferze wysłuchaliśmy przemówienia arcybiskupa, po czym przedstawiliśmy tematykę naszych prac doktorskich. Następnie skierowaliśmy kroki do niedostępnej dla zwykłych turystów sali muzealnej, w której zebrano



ekspozaty związane z różnego rodzaju wykroczeniami przeciw wierze i zjawiskami o charakterze religijnym uznanymi przez Kościół za fałszywe. Potem przeszliśmy do jednego z pomieszczeń archiwalnych, gdzie zapoznaliśmy się z dawnym indeksem ksiąg zakazanych oraz mogliśmy oglądać półki wypełnione rzadkimi i cennymi wydaniem książek. Wśród innych odwiedzonych miejsc były również kaplica oraz sala obrad, w której dyskutowane są najbardziej palące problemy z życia Kościoła. Spotkanie zakończyło się podziwianiem panoramy Wiecznego Miasta z tarasu widokowego Palazzi di Sant'Uffizio.

Po opuszczeniu siedziby Kongregacji Nauki Wiary odwiedziliśmy czasową wystawę Muzeów Watykańskich, w której – z okazji obchodów 500. rocznicy śmierci Leonarda da Vinci – podziwialiśmy jedyny znajdujący się w Rzymie obraz tego renesansowego malarza przedstawiający św. Hieronima. Z kolei w położonej w pobliżu placu św. Piotra księgarni paulistów mogliśmy zaopatrzyć się w często niedostępne na polskim rynku wydawniczym pozycje książkowe zawierające najnowsze wyniki badań światowej sławy teologów.

Popołudnie poświęciliśmy zwiedzaniu zabytków Wiecznego Miasta. Pierwszym z nich był jeden z najbardziej znanych symbolów Rzymu – Amfiteatr Flawiuszów, zwany popularnie Koloseum. Otwarcie tej wspaniałej budowli za panowania cesarza Tytusa uświetniono studniowymi igryzyskami. Następnie wyruszyliśmy w stronę Bazyliki św. Jana na Lateranie uznawanej za matkę i głowę „miasta i świata”, w której odbyło się pięć soborów powszechnych. Później udaliśmy się do sanktuarium usytuowanego naprzeciwko bazyliki laterańskiej, w którym znajdują się przywiezione przez św. Helenę z Jerozolimy święte schody, po których Jezus miał być prowadzony na sąd Poncjusza Piłata. Wspominając to wydarzenie, wierni przemierzają je na kolanach. Ze względu na olbrzymi ruch pielgrzymkowy marmurowe schody w 1723 roku zostały pokryte drewnianą okładziną mającą chronić je przed zniszczeniem. Obecnie trwa ich renowacja, dlatego osłona została zdemonstrowana, dzięki czemu mieliśmy niepowtarzalną okazję, by pierwszy raz na przestrzeni ostatnich 300 lat ujrzeć je w oryginale przed zainstalowaniem nowej konstrukcji ochronnej.

Trzeci dzień pobytu rozpoczął się pielgrzymką do katakumb św. Kaliksta zaliczanych do największych i najważniejszych podziemnych cmentarzy rzymskich. Pod opieką przewodnika, salezjanina z Polski, przemierzaliśmy 500 metrów podziemnych korytarzy, wzdłuż których znajdowały się nisze przeznaczone do pochówku zmarłych chrześcijan. Badacze szacują, że pochowano tam ok. pięćuset tysięcy wyznawców Chrystusa. Szczególne znaczenie dla nas miała wizyta w krypcie papieża, określanej mianem „serca katakumb”, oraz krótkie zatrzymanie się przed

dawnym grobem św. Cecylii. Na polecenie Paschalisa I doczesne szczątki tej świętej przeniesiono do kościoła jej imienia na Zatybrzu, a w miejscu dawnej wnęki grobowej z jej ciałem obecnie znajduje się rzeźba Stefano Maderny przedstawiająca męczennicę leżącą z głową owiniętą chustą i związanymi rękami. Zwiedzanie zakończono wspólną Eucharystią celebrowaną w jednej z podziemnych kaplic przywołującej na myśl modlitewne spotkania pierwszych chrześcijan w czasach prześladowań. Po opuszczeniu podziemi wstąpiliśmy na chwilę do pobliskiego kościółka z grobem zasłużonego dla archeologii chrześcijańskiej badacza Rzymu i odkrywcy katakumb G.B de Rossiego.

Następnie udaliśmy się do położonych nieopodal katakumb św. Sebastiana, dokąd według tradycji w połowie III wieku w obawie przed zbezczeszczeniem miały zostać czasowo przeniesione relikwie apostołów Piotra i Pawła. Dla historyków i archeologów pozostaje to do dziś kwestią sporną. Przemierzając podziemne korytarze w towarzystwie anglojęzycznego przewodnika, mogliśmy oglądać przeróżne grobowce: od bardzo prostych i skromnych wnęk zakrytych jedynie marmurową płytą bądź kamienną tablicą do bogato zdobionych i pieczołowicie dopracowanych grobów należących do osób zamożnych. Wiele płyt grobowych zawierało imiona zmarłych, fragmenty modlitw czy prośby o wstawiennictwo u Boga. Nasza wędrowka po katakumbach zakończyła się wejściem do bazyliki św. Sebastiana.

Wtorkowe popołudnie poświęciliśmy na zwiedzanie Bazyliki Matki Bożej Większej i położonego w pobliżu Papieskiego Instytutu Wschodniego. Tam właśnie odbyło się spotkanie z jego wieloletnim pracownikiem – pochodzącym z Polski ks. prof. Rafałem Zarzecznym SJ, który opowiedział nam o funkcjonowaniu uczelni. Jak się dowiedzieliśmy, Papieski Instytut Wschodni (prowadzony przez księży jezuitów) kształci duchownych i świeckich oraz publikuje dzieła naukowe na temat chrześcijaństwa Wschodu, jego historii, teologii i liturgii. Na dwóch wydziałach (Wschodnich Nauk Kościelnych i Wschodniego Prawa Kanonicznego) prowadzone są wyłącznie studia trzeciego stopnia. Mieliśmy niespotykaną okazję zwiedzić budynek instytutu, m.in. bibliotekę, która posiada jedno z najbogatszych zbiorów o wschodniochrześcijańskiej tematyce. Do spotkania dołączył na chwilę ks. prof. Marek Starowieyski, wybitny patolog i specjalista literatury wczesnochrześcijańskiej przebywający wówczas w Rzymie.

Kolejny dzień pobytu rozpoczął się wspólną Eucharystią przy grobie św. Jana Pawła II w bazylice Piotrowej. Po Mszy Świętej mieliśmy czas na zwiedzanie tej najważniejszej dla chrześcijaństwa świątyni, zamkniętej w tym czasie dla pielgrzymów w związku z audiencją papieża Franciszka.

Uważnie wpatrywaliśmy się w olśniewające swym przepychem i wielkością wnętrze. Szczególną uwagę przyciąga olbrzymi baldachim – dzieło wybitnego rzeźbiarza i architekta G.L. Berniniego, jak również znajdujące się we wnętrzu bazyliki rzeźby (wśród nich słynna *Pietà* Michała Anioła). Kolejnym ważnym obiektem w ogromnym kościele jest katedra (tron) św. Piotra, wykonana z marmuru i brązu kompozycja mieści w swoim wnętrzu drewniane krzesło, które według tradycji kiedyś służyło apostołowi.

Po zakończeniu zwiedzania bazyliki watykańskiej udaliśmy się do Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, gdzie czekali już dziekan Wydziału Historii Kościoła i Kościelnych Dóbr Kultury – ks. prof. Marek Inglot SJ oraz wykładowca tegoż wydziału – ks. prof. Jan Mikrut. Ksiądz Inglot opowiedział nam historię najstarszego papieskiego uniwersytetu, omówił jego strukturę i specyfikę, zaznaczając, że obecnie studia odbywa tam ok. 3 tys. studentów z ponad 130 krajów. Międzynarodowa jest również kadra akademicka. Z kolei ks. Mikrut omówił projekt poświęcony badaniom nad dwudziestowiecznymi dziejami Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej i Związku Sowieckim. Jak zaznaczył, często były to dzieje dramatyczne, naznaczone prześladowaniami instytucji i ludzi Kościoła. Rezultat wspomnianych badań stanowi sześć tomów monografii wielu autorów, z których ostatni został nam zaprezentowany jeszcze przed jego premierą.

Następnym punktem naszego programu było dalsze zwiedzanie Wiecznego Miasta. Tego dnia udaliśmy się na plac wenecki, by zobaczyć słynny Ołtarz Ojczyzny, a potem na Forum Romanum. Wieczorem, po powrocie do klasztoru dzięki uprzejmości siostry przełożonej mogliśmy zobaczyć celę bł. Franciszki Siedliskiej pełną pamiątek po zmarłej w opinii świętości założycielce Zgromadzenia Sióstr Nazaretanek. Mogliśmy udać się również do innych pomieszczeń poświęconych jej pamięci i dokumentujących początki nazaretańskiej rodziny zakonnej. Zwiedzanie uzupełniała opowieść o historii zgromadzenia i jego charyzmacie. Ten dzień zakończyliśmy wspólną kolacją z siostrami.

W czwartek przed południem udaliśmy się do siedziby AVEPRO – Agencji Stolicy Apostolskiej ds. Oceny i Promocji Jakości Kształcenia na Uniwersytetach i Wydziałach Kościelnych. Agencję powołał w 2007 roku Benedykt XVI jako efekt włączenia Stolicy Apostolskiej w tzw. proces boloński. Jest ona odpowiednikiem działających w poszczególnych państwach komisji akredytacyjnych. W 2018 roku jej prezesem został polski redemptorysta ks. prof. Andrzej Wodka, który teraz serdecznie przyjął naszą grupę i zapoznał nas z działalnością agencji.

Po spotkaniu i pamiątkowej fotografii powędrowaliśmy do nekropolii watykańskiej znajdującej się pod bazyliką św. Piotra. Odkryto ją podczas

prac wykopaliskowych zleconych przez Piusa XII mających potwierdzić złożenie przy fundamentach kościoła ciała Piotra Apostoła. Słuchając objaśnień przewodnika, zwiedzaliśmy miejsca dostępne dla turystów, z których najważniejszym był grób św. Piotra.

Po krótkim odpoczynku i czasie wolnym powędrowaliśmy do Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej na spotkanie z ks. dr. hab. Waldemarem Turkiem, szefem sekcji łacińskiej zajmującej się tłumaczeniem dokumentów papieskich na łacinę. Ksiądz Turek pokazał zebranych przykładowe dokumenty wychodzące z jego kancelarii oraz mówił o potrzebie dostosowania łaciny do realiów współczesności. Tłumaczył, że proces ten niekiedy wiąże się z koniecznością tworzenia nowych słów, które nie mają swoich odpowiedników w języku starożytnym. Tak oto powstał leksykon zawierający łacińskie neologizmy określające np. GPS czy mistrzostwa świata w piłce nożnej. Co więcej, z inicjatywy Dykasterii ds. Komunikacji Radio Watykańskie przystępuje do cotygodniowej emisji pięciominutowego programu *Anima Latina*, w którym ks. Waldemar będzie wyjaśniał m.in. nowo utworzone wyrazy łacińskie wprowadzane do języka w związku z treścią papieskich tweetów.

Piątkowy poranek rozpoczęliśmy od Mszy Świętej odprawionej w kaplicy polskiej w Bazylice św. Piotra. Po wspólnej Eucharystii udaliśmy się do Instytutu Patrystycznego *Augustianum*, gdzie tego dnia odbywała się konferencja naukowa „«Masculum et feminam creavit eos» (Gen. 1,27). Paradigms of the masculine and feminine in ancient Christianity” („Kobietą i mężczyznę stworzył ich” (Rdz 1,27). Paradygmaty męczyzny i kobiety w starożytnym chrześcijaństwie”). Z uwagą wysłuchaliśmy kilku referatów wygłoszonych przez wybitnych naukowców specjalizujących się w badaniach nad spuścizną Ojców Kościoła.

Następnym punktem naszego programu dnia była wizyta w Muzeach Watykańskich. Najpierw zwiedziliśmy z przewodniczką pełen artefaktów z przeszłości starożytny cmentarz położony na terenach Państwa Watykańskiego. Potem każdy indywidualnie, w zależności od osobistych zainteresowań, rozpoczął oglądanie dostępnych ekspozycji. Wśród wielu bardzo ciekawych obiektów szczególnym zainteresowaniem doktorantów (podobnie jak i innych turystów) cieszyła się kaplica Sykstyńska ozdobiona pięknymi freskami pędzla Michała Anioła.

Nie sposób wymienić wszystkich miejsc, które udało się nam zobaczyć w trakcie tygodniowego pobytu. Plan każdego dnia był napięty i pełen ciekawych przygód. Czas wolny poświęciliśmy na samodzielne zwiedzanie Wiecznego Miasta, które bez wątpienia można nazwać muzeum „pod gołym niebem”. Te kilka dni pozwoliło nam wczuć się w jego specyficzną atmosferę, doświadczyć jego bogactwa i różnorodności. Oprócz oczywi-

stych walorów naukowych odbytej podróży należy podkreślić również jej korzyści interpersonalne. Czas spędzony w gronie koleżanek i kolegów ze studiów, spotkania przy stole eucharystycznym i wspólne posiłki sprzyjały wzajemnemu poznaniu się i integracji.

W imieniu doktorantów chcielibyśmy złożyć serdeczne podziękowania ks. prof. Marcinowi Wysockiemu i ks. dr. Marcinowi Nabożnemu za zorganizowanie tego wyjazdu, mając jednocześnie nadzieję, że podobne podróże staną się coroczną praktyką naszego Instytutu. Bez wątplenia był to znakomity czas spędzony w miłej atmosferze, a przede wszystkim niepowtarzalna okazja zapoznania się z funkcjonowaniem wybranych instytucji kościelnych oraz pogłębienia wiedzy teoretycznej nabytej w trakcie wykładów z historii Kościoła, zwłaszcza archeologii chrześcijańskiej. Pobyt w Rzymie stał się dla wszystkich inspiracją do dalszych studiów nad historią chrześcijaństwa.

Katsiaryna Laurynenka, Joanna Pyszna, Lublin – KUL

#### **LIV Międzynarodowy Kongres Studiów nad Średniowieczem oraz Konferencja Studiów Cysterskich i Monastycznych, Kalamazoo, MI, USA, 9–12 maja 2019**

W drugi weekend maja, jak to już ma miejsce w długoletniej tradycji Zachodniego Uniwersytetu Michigan, USA, odbył się po raz LIV Międzynarodowy Kongres Studiów Mediewistycznych w Kalamazoo, gdzie swoją siedzibę ma Uniwersytet. Cały Kongres jest organizowany przez Instytut Mediewistyczny. Kontynuuje się tu wyrobioną praktykę organizacyjną, która rozpoczyna się we wrześniu poprzedniego roku zbieraniem propozycji wykładów (i wystaw), które następnie szereguje się i łączy w kilka bloków tematycznych. Tak powstają sesje (jedna rano, dwie po południu), każda zawierająca od 3 do 4 wykładów tematycznych. Wykład powinien trwać góra 20 min, a po nim jest czas na 10-minutową dyskusję. Każdą sesję prowadzi osoba zaznajomiona w tematyce. Tematyka, jak zawsze, jest przeróżna, obejmuje całe bogactwo życia w średniowieczu, włącznie z życiem intymnym, seksualnym, zboczeniami itp. Pod koniec całego procesu tworzenia Kongresu powstaje specjalna pozycja książkowa zbierająca owoce prac różnych komisji, które dokonują selekcji i kompila-

cji materiału, składając go w jedną organizacyjną całość w celu wdrożenia go później w życie Kongresu. Powstała książka, oprócz ogłoszeń komercyjnych dotyczących wydania nowych pozycji z zakresu średniowiecza przez różne wydawnictwa ze świata, informuje każdego uczestnika Kongresu o miejscu i tytule każdej sesji, sposobie rejestracji, możliwości zjedzenia posiłków i zakwaterowania, a także daje ogólne wskazówki, jak się poruszać po kampusie uniwersytetu.

W tym roku przewidziano 551 sesji rozrzuconych po wielu budynkach kampusu uniwersyteckiego. Jak co roku Kongres prezentuje dwie gościnne prelekcje w piątek i sobotę. W pierwszym przypadku był wykład Biserra V. Pentcheva pt. „Ikony Brzmienia i Liturgiczny Exultet Włoch Południowych” (*Icons of Sound and the Exultet Liturgy of Southern Italy*) sponsorowany przez Amerykańską Akademię Mediewistyczną. W drugim przypadku było wystąpienie Bonnie Wheeler pt. „Trwały Chaucer” (*Enduring Chaucer*) sponsorowany przez Wydawnictwo Uniwersytetu w Pensylwanii.

Z punktu widzenia autora dokonującego tego sprawozdania warty podkreślenia jest blok dziesięciu Konferencji Studiów Cysterskich i Monastycznych organizowanych przez Instytut Studiów Cysterskich w ramach Kongresu Mediewistycznego. I on szczególnie będzie przedmiotem dalszych rozważań.

W czwartek, 9 maja miały miejsce trzy sesje. Poranna sesja zatytułowana „Życie Monastyczne: Ideały i cnoty” (*Monastic Life: Ideals and Virtues*) była poświęcona ideałom i cnotom pielęgnowanym w teologii i środowisku cysterskim na podstawie pism Williama de St. Thierry, Guericca de Igny i Bernarda z Clairvaux. Dwie popołudniowe sesje dotyczyły po kolei studiów nad Aelredem z Rievaulx i Bernardem z Clairvaux (tu miał swoje wystąpienie autor niniejszego sprawozdania, „Aelred jako hagiograf”) oraz prezentacji dorobku naukowego znanego naukowca cysterskiego, przeora Klasztoru St. Mary w New Ringgold w Pensylwani, Luke Andersona. W tym ostatnim przypadku był to honorowy panel na cześć prof. Luke Andersona prowadzony przez prof. emerytowaną Uniwersytetu w Ohio, Marsha L. Dutton.

W piątek, 10 maja miały miejsce tylko dwie sesje. Przedpołudniowa sesja odzwierciedlała tematy kryjące się pod wspólnym tytułem „Cysterskie reformy i sukces w okresie średniowiecza i wczesnego modernizmu, w aspekcie prawnym i ekonomicznym” (*Medieval and Early Cistercian Reform and Success: Legal and Economic Aspects*). Popołudniowa sesja dotyczyła sposobu ekspresji dramatycznej przez Aelreda z Rievaulx (*Aelred of Rievaulx and the Dramatic*).

W sobotę, 11 maja znów miały miejsce trzy sesje. Pierwsza poświęcona była utworowi Bernarda z Clairvaux *De consideratione* i jego wpływo-



wi na późniejszą twórczość franciszkańską i Dantego Alighieri (*Bernard's De consideratione and Its Afterlife*). Druga dotyczyła metafory kwiatowej w materialnej i duchowej kulturze monastycyzmu średniowiecznego (*Floral Metaphors in the Material and Spiritual Culture of Medieval Monasticism*). Ostatnia sesja tego dnia omawiała zagadnienie związane z przepisami tzw. *exempla* cysterskich, czyli spisywaniem (przepisywaniem, powielaniem) krótkich przykładów służących do duchowego zbudowania mnichów na przełomie XII i XIII wieku (*Rewriting Cistercian Exempla between the End of the Twelfth and the Beginning of the Thirteenth Century*).

Niedziela 12 maja była ostatnim dniem całego Kongresu, a w ramach Konferencji Studiów Cysterskich i Monastycznych zaplanowano i zrealizowano dwie przedpołudniowe sesje. Pierwsza była poświęcona ortodoksyjności, oryginalności i uniwersalności doktryny św. Gertrudy z Helfty (*St. Gertrud the Great: Orthodoxy, Originality and Universality of Her Doctrine*), druga – podobieństwom między teologią monastyczną i wczesnoscholastyczną (*Monastic and Early Scholastic Theology: More Likeness than Difference?*).

Jak zwykle Kongres Mediewistyczny w Kalamazoo zgromadził rzesze ludzi zafascynowanych różnorodną tematyką średniowieczną. Oprócz wielu naukowców parających się zawodowo średniowieczem można było zobaczyć wielu studentów i absolwentów uczelni głównie z USA, ale także i z całego świata, którzy chcieli poszerzyć i wymienić swoje kontakty naukowe i horyzonty myślowe. W ramach cysterskich studiów można było spotkać, usłyszeć i podyskutować z autorami książek poświęconych tematyce cysterskiej. Wystarczy wspomnieć takie postaci, jak: Luke Anderson, Marsha L. Dutton, Rozanne Elder, Martha Krieg, Daniel Marcel La Corte, Paul E. Lockey, Stefano Mula, Philip O'Mara, Jean Truax, itp.

Poza nielicznymi przypadkami z Uniwersytetu Warszawskiego (Jerzy Szafranowski), Polskiej Akademii Nauk (Paweł Figurski), niezależnych badaczy (Ewa Magdalena Charowska, Ryszard Groń) mało jest jeszcze polskich naukowców. Miejmy nadzieję, że nowe możliwości i formy dotacji z Unii Europejskiej będą ułatwiały wielu naszym rodakom uczestnictwo w podobnych Kongresach. Następny, LV Kongres w Kalamazoo już za rok, jak zwykle w drugim tygodniu (weekend) maja. Do 15 września należy składać propozycje wykładów na stronie Uniwersytetu Western Michigan.



**Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Pneumatologia Ojców Kościoła”, Lublin, 17 maja 2019**  
**(„Pneumatology of the Fathers of the Church” – International Conference, Lublin, 17 May 2019)**

Organizatorami konferencji były Katedra Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu (Wydział Teologii) Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Katedra Teologii Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie.

Międzynarodowe grono pneumatologów spotkało się w murach KUL-u w piątek, 17 maja. Miejszem obrad była aula C-1031 w *Collegium Joannis Pauli II*. Prelegentów i słuchaczy powitał ks. dr hab. Włodzimierz Bielak (prof. KUL), dyrektor Instytutu Historii Kościoła i Patrologii (9:00-9:10). Następnie głos zabrał główny organizator konferencji ks. dr hab. Piotr Szczur (prof. KUL), który po krótkim słowie wstępnym (9:10-9:20) przeszedł do przewodniczenia pierwszej sesji rzeczonyj konferencji. Sesja ta składała się z czterech 20-minutowych referatów, które przedstawili kolejno: (1) ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski): „Pneumatologia św. Cyryła Jerozolimskiego” (9:20-9:40); (2) dr Karolina Kochańczyk-Bonińska (Uniwersytet Warszawski): „Pneumatologia św. Bazylego Wielkiego” (9:40-10:00); (3) dr hab. Марія Горяча (Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie): „Пневматологія Макарія Єгипетського” (10:00-10:20); (4) dr Олександр Кашук (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki oraz Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie): „Stanowisko Maksyma Wyznawcy wobec «Filioque»” (10:20-10:40). Po tej serii wystąpień miała miejsce dyskusja (10:40-11:00), a po niej przewidziana programem przerwa na kawę (11:00-11:30).

Po przerwie podjęto obrady w ramach drugiej sesji, której przewodniczył dr O. Кашук. Na program tej sesji złożyło się pięć referatów. Autorem pierwszego z nich był ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (KUL): „Znaczenie terminu „spiritus” u Tertuliana” (11:30-11:50). Drugie wystąpienie przygotował ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) na temat „Pneumatologia św. Ambrożego z Mediolanu” (11:50-12:10). Trzecim mówcą był wydziałowy kolega ks. prof. B. Czyżewskiego ks. dr hab. Paweł Wygralak (prof. UAM), którego tytuł wystąpienia brzmiał „Pneumatologia św. Ildefonsa z Toledo” (12:10-12:30). Następnie głos zabrała s. mgr lic. Ігнатія Гаврилик (Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie), która podjęła temat „Пневматологія сирійських Отців Церкви” (12:30-12:50). Ostatni referat w tej sesji za-

prezentował dr Віктор Жуковський (Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie), którego prelekcja nosiła tytuł „Пневматологія Григорія Палами” (12:50-13:10). Również po tym bloku wykładów odbyła się dyskusja (13:10-13:30). Ostatnim segmentem lubelskiej konferencji pneumatologicznej było krótkie podsumowanie jej wyników, którego dokonał ks. prof. P. Szczur. Należy podkreślić bardzo dobrą dyscyplinę czasową, o którą zadbali zarówno mówcy, jak i osoby prowadzące obie sesje.

W sumie w czasie konferencji wygłoszono dziewięć referatów. Pięć z nich przedstawili polscy badacze antyku chrześcijańskiego, autorami czterech natomiast byli naukowcy z Lwowa. Prelegenci reprezentowali następujące ośrodki naukowe: (1) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, (2) Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, (3) Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie, (4) Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, (5) Uniwersytet Opolski, (6) Uniwersytet Warszawski.

Należy podkreślić bardzo sprawną organizację tego spotkania oraz wyrazić nadzieję, że teksty wszystkich wystąpień ujrzą światło dzienne w postaci opublikowanych artykułów.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

### **Osiemnasta Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych (Oksford, Wielka Brytania, 19-23 VIII 2019) (XVIII International Conference on Patristic Studies)**

Już po raz osiemnasty, w dniach 19-23 sierpnia 2019 roku zebrali się w Oksfordzie badacze antyku chrześcijańskiego na niemal kultowej konferencji gromadzącej co cztery lata fascynatów studiów patrystycznych z całego świata. Podobnie jak w poprzednich edycjach miejscem obrad był budynek Examination Schools usytuowany w centrum Oksfordu, tuż przy innych słynnych oksfordzkich budynkach i collegach, co pozwoliło wczuć się w atmosferę tej szacownej uczelni, którą przez wiele lat żyło wielu znakomitych badaczy Ojców Kościoła. Wzorem minionych lat znaczący wkład w organizację Konferencji wniosły patrystyczne stowarzyszenia North American Patristic Society i Association Internationale d'Études Patristique oraz wydawnictwa Peeters Publishers i Oxford University Press. Pomimo podkreślanych przez wielu uczestników dużych kosztach

uczestnictwa w tym tygodniowym wydarzeniu tegoroczna Konferencja zgromadziła ponad 800 osób z całego niemal świata. Zauważalne było jednak zmniejszenie się liczby uczestników z Polski, gdyż tylko 12 polskich badaczy antyku chrześcijańskiego zdecydowało się wziąć udział w tym wydarzeniu. Jak zawsze była to jednak przede wszystkim okazja do spotkań, wymiany poglądów i posłuchania uznanych sław światowej patrologii.

Już dwa najważniejsze wykłady (otwierający i zamykający) były wydarzeniami na najwyższym poziomie. Ten pierwszy wygłosiła prof. Robin Jensen z Vanderbilt University w USA, a tytuł brzmiał „From Despicable Idols to Venerated Icons: The Emergence of Sacred Art in Early Christianity” (‘Od niktzemnych bożków do czczonych ikon: formowanie się sztuki sakralnej we wczesnym chrześcijaństwie’), drugi zaś nosił tytuł „Sacrifice of a Broken Spirit: The Prayer of the Sinner in Ancient Christianity” (‘Ofiara skruszonego ducha: modlitwa grzesznika w starożytnym chrześcijaństwie’) i został wygłoszony przez prof. Lorenzo Perrone z Uniwersytetu Bolońskiego. Oba wykłady, jak również towarzyszący konferencji koncert („The Legacy of the Fathers in Choral Music”) miały miejsce w Christ Church Cathedral pod wezwaniem św. Aldata i były prawdziwą ucztą naukową oraz duchową. Jeszcze przed oficjalnym rozpoczęciem Konferencji w poniedziałkowe popołudnie, przy pięknej pogodzie, w ogrodach kolegium Christ Church miało miejsce przyjęcie, które w luźnej formie pozwoliło na pierwsze spotkania i rozmowy. Kolejne cztery dni jak zwykle wypełnione były zarówno wykładami plenarnymi (Isabel Bochet „*Credere in Christum: the Development of the Augustinian Notion of fides*”, John Behr „The Gospel of John in the Second Century”, Alberto Camplani „Church Institutions and Official Writing: The First Episcopal Histories and Early Canon Law (4th to 7th Centuries)”, Wendy Mayer „Patristics and Postmodernity: Bridging the Gap”, Scott Johnson „Linguistic Turns, Disciplinary Boundaries: The Role of Syriac in the Concept of Late Antiquity”, Anders-Christian Jacobsen “Body and Freedom in Origen”, Bryan Ward Perkins „Unity and Diversity in the Cult of Saints in Late Antiquity”, Antony Dupont „Grace, Original Sin and Predestination in the Two Cities: the Anti-Pelagian Context of Augustine’s *De ciuitate Dei*”, Sébastien Morlet „Symphonic Exegesis from Greek to Patristic Thought (3rd c. BC – 3rd c. AD)”, Naoki Kamimura „Augustine and the Guidance of Souls”, Samuel Fernández „Arian or Monarchian Crisis in the Fourth Century? Re-evaluating the Evidence towards the Next Centenary of Nicaea (325-2025)”, Manolis Papoutsakis „Romanos the Melodist and the Syriac Literary Tradition”, Wolfram Kinzig „What’s in a Creed? A New Perspective on Old Text”, István Perczel „Origenists or Theosophers? A Christian Platonist Movement in the 5<sup>th</sup>- 6<sup>th</sup> Centuries”,

Johannes Zachhuber „The Philosophical Dimension of the Christological Controversy”), jak i 68 sesjami składającymi się z kilku krótkich 20-minutowych komunikatów oraz 81 workshopami. Tak ogromna ilość przedstawień nie pozwala tu zamieścić wszystkich ich tytułów i tematów, ale można je znaleźć na stronie <https://app.oxfordabstracts.com/events/201/program-app/program>. Na niej można je również wygodnie przeszukiwać pod kątem omawianego autora starożytnego czy też autora wystąpienia.

Taka ilość mówców i wystąpień powodowała jednak konieczność szybkiego przemieszczania się pomiędzy salami oraz początkowy nieład i wymagała ogarnięcia układu kilkunastu pomieszczeń, w których miały miejsce wykłady. Poziom prezentacji był jak zawsze różny. Od wielu lat pojawia się bowiem problem młodych adeptów nauk o starożytności chrześcijańskiej, którzy, zdobywając finansowanie na upragnioną podróż na Stary Kontynent, przyjeżdżają do Oksfordu i mówią, przepraszam za określenie, banialuki, jakby czytali pierwszy lepszy podręcznik patrologii. Takie opinie można było wielokrotnie usłyszeć w kuluarach Konferencji. Należy jednak podkreślić ogólnie wysoki poziom oksfordzkiego spotkania i doskonałą organizację. Jak zawsze zaprezentowały się wydawnictwa publikujące pozycje z zakresu badań nad antykiem chrześcijańskim i wiele ciekawych pozycji można było nabyć w specjalnych, atrakcyjnych cenach. Była to także okazja do nawiązania kontaktów z wydawnictwami w zakresie możliwości publikowania. I tu przychodzi kolejny smutny wniosek – polskie osiągnięcia patrystyczne i dorobek polskich patrologów są, niestety, mało znane. Coraz więcej polskich prac publikowanych jest w uznanych zagranicznych wydawnictwach, ale wciąż jest ich mało, choć jest na nie zapotrzebowanie i wielu wydawców wykazywało zainteresowanie publikowaniem prac autorów z Polski. Konferencja w Oksfordzie była także miejscem zebrań i zgromadzeń różnych stowarzyszeń patrystycznych, w tym Association Internationale d'Études Patristique, na którym dokonano m.in. wyboru nowych władz Stowarzyszenia.

XVIII Międzynarodowa Konferencja Studiów Patrystycznych przeszła do historii. Na kolejną, oby jeszcze lepszą, trzeba poczekać kolejne cztery lata, ale może ten okres będzie okazją do lepszego przygotowania się polskiego środowiska patrystycznego i liczniejszej obecności na tym święcie światowej patrologii.

## **Hieronimus noster. Międzynarodowe Sympozjum z okazji 1600-letniej rocznicy śmierci, Ljubljana, Słowenia, 23-26 października 2019 roku**

W dniach 23-26 października odbyło się międzynarodowe sympozjum z okazji tysiąc sześćsetnej rocznicy śmierci św. Hieronima ze Strydonu. Wiemy, że od wielu lat trwają zaciekle dyskusje pomiędzy uczonymi z Chorwacji i Słowenii dotyczące lokalizacji Strydonu, miejsca narodzin św. Hieronima. Sam tytuł sympozjum *Hieronimus noster* w sposób ukryty sugeruje wyraźnie, że Słoweńcy bardzo chcieliby, aby Strydon leżał na ich terenie, a wielki Ojciec Kościoła był ich antenatem. Jak dotąd jednak więcej argumentów przemawia za Chorwacją jako miejscem lokalizacji Strydonu.

Organizatorami Sympozjum było wiele podmiotów międzynarodowych: Słoweńska Akademia Nauk, Uniwersytet w Ljubljanie (Wydział Teologiczny i Wydział Sztuki), Instytut Sources Chrétiennes z Lyonu, Universität Graz, Centrum Badań Słoweńskiej Akademii Nauk, Uniwersytet Warszawski (Wydział Artes Liberales), Uniwersytet w Lille, Uniwersytet Środkowo-Europejski (departament studiów mediewistycznych), Europa Renscens, Muzeum miasta Ljubljany, Urząd Miasta Ljubljana i Urząd Miasta Koper. Organizatorzy przygotowali książkę (ss. 148), w której zamieszczono abstrakty wszystkich wystąpień, zdjęcia prelegentów i wszelkie konieczne informacje. Od strony organizacyjnej więc wszystko zostało przygotowane bardzo dobrze.

Myślą przewodnią sympozjum były słowa samego Hieronima z *Listu 4* „Hieronyme, veni foras”, w których wyrażał on swoje osobiste pragnienie skierowane do Boga. Celem zaś, jak podkreślali organizatorzy, zresztą pozytywnie zaskoczeni wielką ilością uczonych z całego świata, którzy zgłosili swoje uczestnictwo, było przedstawienie stanu najnowszych badań nad życiem Hieronima i jego pismami oraz recepcją jego twórczości literackiej jako ascety, egzegety, biografy, podróżnika, epistolografa, teologa i polemisty. Obrady odbywały się nieprzypadkowo w Ljubljanie, gdyż to miasto jako antyczną Emonę wspomina sam Hieronim w *Listach 11 i 12*. W samym mieście zaś wszystkie referaty były wygłaszane w pięknych salach Słoweńskiej Akademii Nauk.

Obrady rozpoczęło uroczyste otwarcie sympozjum w środę, 23 października przemówieniami rektora Słoweńskiej Akademii Nauk, rektora Uniwersytetu w Ljubljanie, dziekana Wydziału Teologicznego i Wydziału Artes Uniwersytetu w Ljubljanie. Uroczystość zakończono symboliczną lampką wina i rozmowami uczestników w kularach.

W czwartek, 24 października obrady już ściśle naukowe rozpoczęły się od dwóch wykładów wprowadzających (godz. 8.30-9.30). W pierwszym pt. *Hieronymian Studies at the Institut des Sources Chrétiennes* Laurence Mellerin (CNRS, Lyon, France) przedstawiła aktualny stan prac nad edycją krytyczną kolejnych pisma Hieronima, w drugim zaś pt. *The Development of St. Jerome's Views on the Translation and Interpretation of the Holy Bible* Jože Krašovec (Słoweńska Akademia Nauk i Sztuk, Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Ljubljanie) ukazał z jednej strony związek tłumaczeń, komentarzy i listów Hieronima z grecko-rzymską retoryką, z drugiej zaś związek ze specyficznymi cechami języka, stylu i przesłania biblijnego. Następnie w godz. 9.45-11.15 obrady odbywały się w trzech sekcjach: Sekcja A (*Hieronim i Teologia 1*), Sekcja B (*Egzegeza Hieronima*) i Sekcja C (*Tłumaczenie Pisma Świętego*). W godzinach 11.30-13.00 odbyła się druga sesja przedpołudniowa również z podziałem na trzy sekcje: Sekcja A (*Hieronim i teologia 2*), Sekcja B (*Egzegeza Hieronimowa 2*) i Sekcja C poświęcona wystąpieniom w języku słoweńskim. Podczas popołudniowej sesji (godz. 15.00-16.45) obrady odbywały się również w trzech sekcjach, ale w innych niż poprzednio obszarach tematycznych: Sekcja A (*Hieronim i teologia monastyczna*), Sekcja B (*Epistolografia*) i Sekcja C (*Hieronim i filologia klasyczna 1*). W czasie ostatniej sesji popołudniowej (godz. 17.00-18.30) obrady odbywały się także w trzech sekcjach tematycznych: Sekcja A (*Hieronim i monastycyzm*) Sekcja B (*Epistolografia*) Sekcja C (*Hieronim i filologia klasyczna 2*).

W piątek, drugim dniu sympozjum podczas pierwszej części sesji popołudniowej (godz. 8.30-10.30) kontynuowano obrady w trzech sekcjach: Sekcja A (*Hieronim i Aquileia*), Sekcja B (*Recepcja Hieronima 1*) i Sekcja C (*Hieronim i sztuka*), w drugiej części sesji przedpołudniowej (godz. 10.45-12.15) zaś obradowano w następujących sekcjach: Sekcja A (*Hieronim i Teologia 3*), Sekcja B (*Recepcja Hieronima 2*) i Sekcja C (*Hieronim i liturgia*). Po południu miał miejsce wyjazd do jednej z proponowanych lokalizacji Strydonu na terenie Słowenii. Uczestnicy zwiedzili miejsca prawdopodobnej lokalizacji *Calustrum Alpium Juliarum*, w pobliżu którego znajdował się zapewne antyczny Strydon. Do dzisiaj nie zachowały się niestety żadne jego ślady. Warto podkreślić ogromną gościnność organizatorów sympozjum, którzy zafundowali wszystkim uczestnikom całą wycieczkę wraz z dwoma posiłkami (obiad i kolacja) gratis. Po drodze zwiedziliśmy również dwa kościoły dedykowane św. Hieronimowi.

W sobotę, w trzecim dniu sympozjum obrady odbywały się przed południem również w trzech sekcjach. W godz. 8.30-10.30 Sekcja A (*Hieronim i archeologia*), Sekcja B (*Hieronim i herezjologia*), Sekcja C (*Hieronim i kultura chorwacka*), w godz. 11.00-12.30 zaś Sekcja A (*Orygenes*



*i Augustyn*), Sekcja B (*Varia 1*), Sekcja C (*Varia 2*). Podczas sesji popołudniowej w godz. 15.00-16.15 miały miejsce dwa wykłady podsumowujące. Pierwszy wygłosił H. Schlange-Schöninggen pt. *Hieronymus und Rufinus: Freundschaft und Theologie in der Spätantike*, drugi zaś – wybitny znawca komentarzy Hieronima do listów św. Pawła Andrew Cain: *Why did Jerome Comment on Paul? An Etiological Investigation of His Commentaries on the Epistles to the Galatians, Ephesians, Titus, and Philemon*.

Po zamknięciu obrad pani dyrektor Muzeum w Ljublanie oprowadziła wszystkich uczestników po zabytkach Ljubljany z czasów Hieronima. Mieliśmy więc okazję zobaczyć ruiny bazyliki i innych budowli chrześcijańskich z IV-V wieku oraz resztki murów miasta. W niedzielę zaplanowano wyjazd do Aquilei i Grado, z którego chętnie skorzystało wielu uczestników sympozjum. Z Polski udział wzięli ks. prof. Norbert Widok, O. prof. Celestyn Paczkowski i ks. prof. Leszek Misiarczyk.

W niniejszej prezentacji zrezygnowałem z podawania tytułów wszystkich wystąpień, które są dostępne on-line. Nie ulega wątpliwości, że sympozjum w Ljublanie jest bardzo dużym wkładem uczonych z całego świata w badania nad spuścizną literacką, teologią i egzegezą św. Hieronima. Mnie osobiście najbardziej zainteresowały wyniki wykopalisk archeologicznych prowadzonych w ostatnich latach w Ljublanie przez archeologów z miejscowego uniwersytetu. Wykopaliska te potwierdziły, iż najstarsze ślady osadnictwa chrześcijańskiego w mieście pochodzą z końca III wieku, a nie jak dotąd przypuszczano z końca IV wieku. Przesuwa to misje ewangelizacyjne w mieście o ok. 100 lat wstecz. Dalej, w najstarszej części tzw. *Memoria* odkryto resztki kości ciał kobiet, więc wydaje się wielce prawdopodobne, że najstarszym osadnictwem chrześcijańskim w Ljublanie byłyby jakiś klasztor żeński z końca III wieku. Archeologowie słoweńscy obiecują szybką publikację wyników swoich badań, aby były one ogólnodostępne i z pewnością przyczynią się one do rewizji wielu hipotez na temat chrystianizacji tego rejonu.

Ks. Leszek Misiarczyk, Warszawa – UKSW

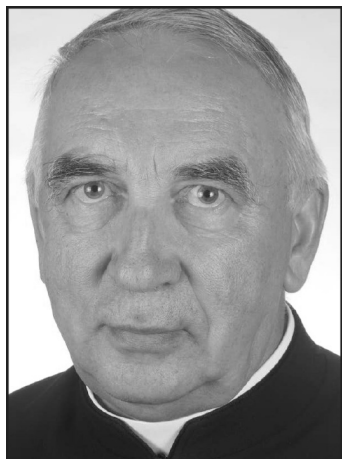




In memoriam



## Śp. ks. prałat dr Kazimierz Obrycki (1941-2019)



Ks. Kazimierz Obrycki urodził się 21 czerwca 1941 roku w Klimaszewnicy (obecnie diecezja łomżyńska). Maturę uzyskał w 1958 roku w Liceum Ogólnokształcącym im. Władysława IV w Warszawie, w latach 1958-1964 studiował filozofię i teologię w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Święcenia kapłańskie otrzymał 24 maja 1964 roku z rąk Sługi Bożego Kardynała Stefana Wyszyńskiego. W latach 1964-1967 pracował jako wikariusz w parafii św. Michała w Warce. W latach 1967-1972 studiował filologię klasyczną na Wydziale Filologii Polskiej i Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Magisterium z filologii klasycznej uzyskał

w 1972 roku na podstawie pracy „Exempla historyczne w pismach filozoficznych Seneki”. Podczas studiów w latach 1967-1970 pracował jako duszpasterz przy kaplicy NMP Matki Kościoła przy ul. Puławskiej w Warszawie, a w latach 1970-1985 – w parafii św. Aleksandra przy Pl. Trzech Krzyży. Od roku 1985 do śmierci był rezydentem w parafii św. Marii Magdaleny na Bródnie w diecezji warszawsko-praskiej, gdzie dał się poznać jako gorliwy duszpasterz, spowiednik i kaznodzieja. W 1979 roku uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych na podstawie pracy „Frazy kończące mowy w «Tebaidzie» Stacjusza”. Promotorem pracy była prof. dr hab. Hanna Szelest, a pracę recenzowali prof. dr hab. Maria Cytowska i prof. dr hab. Jan Wikarjak. Od 1 września 1969 roku do 24 czerwca 2000 roku był wykładowcą języka łacińskiego w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym św. Jana Chrzciciela w Warszawie. Od 1 marca 1977 roku pracował również na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, najpierw jako starszy asystent, od 1 października 1979 roku jako adiunkt, a od 1 października 1987 roku jako starszy wykładowca przy Katedrze Patrologii na Wydziale Teologicznym (od 1999 roku jako starszy wykładowca przy Katedrze Historii Literatury Wczesnochrześcijańskiej

na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego), gdzie do roku 2006 prowadził zajęcia z języka łacińskiego oraz łacińskie konwersatorium translatorskie. Był członkiem Polskiego Towarzystwa Filologicznego (PTF), Sekcji Filologicznej i Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Katolickiej oraz Association Internationale d'Etudes Patristiques. Należał do zespołu redakcyjnego Pism Starochrześcijańskich Pisarzy (PSP) i *Studia Antiquitatis Christianae* (SACH). W latach 2000-2006 był wykładowcą języka łacińskiego i greckiego w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Warszawsko-Praskiej. Był autorem artykułów naukowych i popularno-naukowych oraz opracowań i przekładów z łacińskiej literatury wczesnochrześcijańskiej. Zmarł 6 maja 2019 roku w Warszawie. Został pochowany na Cmentarzu Bródnowskim.

### Publikacje ks. Kazimierza Obryckiego:

- Ewangelia Pseudo-Mateusza, Dzieciństwo Zbawiciela, Narodzenie Maryi*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, s. 208-250 (wprowadzenie, przekład, komentarz).
- Reguła Mistrza*, w: *Starożytne reguły zakonne*, red. M. Starowieyski, PSP 26, Warszawa 1982, s. 147-178 (przekład, komentarz).
- Tertulian, *Do żony, Zachęta do czystości*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 29, Warszawa 1982, s. 147-181 (przekład, komentarz).
- Eugipiusz, *Dzieła (Życie św. Seweryna, Reguła, Wypisy z dzieł św. Augustyna)*, PSP 32, Warszawa 1985 (wstęp, przekład, komentarz).
- Św. Ambroży, *O dziewicach*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism*, cz. 2, PSP 35, Warszawa 1986, s. 173-228 (wprowadzenie, przekład, komentarz).
- Eugipiusz, *Żywot św. Seweryna. Reguła*, ŻMon 13, Kraków 1996 (wstęp, przekład, komentarz).
- Apokryficzna korespondencja między Seneką i świętym Pawłem*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10 (1997) s. 219-240 (wprowadzenie, bibliografia, przekład, komentarz).
- Apokryf: Męczeństwo świętego Piotra apostoła spisane przez Linusa biskupa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11 (1998) s. 167-178 (wstęp, przekład, komentarz).
- Święty Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, w: *Grzech pierworodny*, red. M. Starowieyski, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 191-274 (wstęp, bibliografia, tłumaczenie, opracowanie).
- Święty Augustyn, *Kazanie: O zniszczeniu miasta Rzymu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 12 (1999) s. 157-170 (wstęp, przekład, komentarz).

- Apokryficzna korespondencja między Seneką i świętym Pawłem, List Tytusa, ucznia Pawła, o sposobie życia w czystości*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i Apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2001, s. 55-95 (wstęp, bibliografia, tłumaczenie, opracowanie).
- Memorial Orojusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony, w sprawie błędów pryscylian i orygenistów*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 1 (2001) s. 91-106 (wstęp, bibliografia, przekład, opracowanie).
- Odpowiedź świętego Augustyna na memorial Orojusza w sprawie błędów pryscylian i orygenistów*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 2 (2002) s. 143-170 (wstęp, bibliografia, przekład, opracowanie).
- Ewangelia Pseudo-Mateusza, Księga o narodzeniu Zbawiciela, i o Maryi, i o położnej, Księga o narodzeniu świętej Maryi*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 291-341 (przekład, opracowanie).
- Dusza ludzka i jej pochodzenie w poglądach świętego Augustyna (List 190 Augustyna do Optata)*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie” 3 (2004) s. 161-190 (wstęp, bibliografia, przekład, opracowanie).
- Rola porównań kompozycyjnych w „Tebaidzie” Stacjusza*, „Meander” 30/9 (1975) s. 353-363.
- Eteokles i Polinejkes w „Tebaidzie” Stacjusza*, „Meander” 31/11-12 (1976) s. 481-497.
- Modlitwa za zmarłych u Tertuliana*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7 (1981) s. 203-205.
- Refrigerium u Tertuliana*, w: Tertulian, *Wybór pism*, PSP 29, Warszawa 1982, s. 30-42.
- Epizody historyczne w pismach filozoficznych Seneki*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1 (1983) s. 284-292.
- Świadectwa o korespondencji św. Pawła apostoła i Seneki*, „Collectanea Theologica” 53/4 (1983) s. 159-164.
- Opis świata starożytnego (Orosius, Historiarum adversum paganos I, 2)*, VoxP 6-7 (1984) s. 392-410 (wstęp, przekład, komentarz).
- Tertulian o Eucharystii*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, Katowice 1987, s. 123-142.
- Życie i działalność literacka Orojusza*, VoxP 12-13 (1987) s. 307-324.
- Myśl św. Augustyna w piśmie Eugipiusza „Wypisy z dzieł św. Augustyna”*, VoxP 15 (1988) s. 891-907.
- Los złych po śmierci według Tertuliana*, VoxP 19 (1990) s. 599-608.
- Działalność św. Seweryna w Norikum-Ripense na podstawie dzieła Eugipiusza „Pamiętnik o życiu św. Seweryna”*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej*, Lublin 1994, s. 149-159.
- Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana*, VoxP 30-31 (1996) s. 91-109.
- Znaczenie liczb w „Historii” Pawła Orojusza*, „Roczniki Humanistyczne” 44/3 (1996) s. 243-248.

- Polska bibliografia Tertuliana za lata 1982-1997*, „Collectanea Theologica” 68/2 (1998) s. 109-112.
- Koncepcja grzechu pierwotnego u Pelagiusza na podstawie jego „Komentarza do Listu św. Pawła do Rzymian” (5,12-21)*, w: *Grzech pierwotny*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 177-190.
- Rzymskie pojęcie „pater familias” w koncepcji Boga u Tertuliana*, w: *Bóg Ojciec i Przełom wieków w myśli patrystycznej*, *Studia Antiquitatis Christianae* 15, Warszawa 2001, s. 42-50.
- Imperium rzymskie w koncepcji dziejów w „Historii przeciw poganom” Orozjusza*, w: *Bóg Ojciec i Przełom wieków w myśli patrystycznej*, *Studia Antiquitatis Christianae* 15, Warszawa 2001, s. 208-225.
- Działalność charytatywna św. Seweryna w Norikum Nadbrzeżnym w V wieku*, red. P. Klimmek, *Biblioteka Roczników Teologicznych Warszawsko-Praskich* 3, Warszawa 2003, s. 123-145.
- Bogactwo a zbawienie, opracowanie fragm. Klemensa Aleksandryjskiego „Który bogacz zostanie zbawiony”*, „Chrześcijanin w świecie” 45 (1976) s. 57-61.
- Umiejętność posługiwania się bogactwem, opracowanie fragm. Klemensa Aleksandryjskiego „Który bogacz zostanie zbawiony”*, „Chrześcijanin w świecie” 47 (1976) 25-30.
- Wprowadzenie do Listu apostołskiego Jana Pawła II na 1600-lecie śmierci św. Bazylego Wielkiego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 19/1 (1981) s. 125-127.
- Jan Paweł II o św. Bazylim Wielkim*, „*Collectanea Theologica*” 51/2 (1981) s. 151-156.
- Papież Jan Paweł II o Ojcach Kościoła*, „*Collectanea Theologica*” 51/4 (1981) s. 163-164.
- Słownik pisarzy antycznych*, red. A. Świderkówna, Warszawa 1982, hasła: *Arnobius Minor, Cento, Chromatius, Eucherius z Lyonu, Faustinus, Feobadius, Gaudentius, Julianus Pomerius, Orientius, Paulinus z Beziars, Paulinus z Perikordii, Prosper z Akwitanii, Rusticus Romanus, Sextus Quintus, Victor z Wity, Victor Claudius, Vincentius z Lerinum, Zeno z Werony*.
- Rocznica Soboru Efezkiego w wypowiedziach papieży Piusa XI i Jana Pawła II*, „*Collectanea Theologica*” 52/4 (1982) s. 145-150.
- Tertulian w pracach dyplomowych na polskich uczelniach katolickich*, „*Collectanea Theologica*” 68/2 (1998) s. 112-115.
- Encyklopedia kultury bizantyjskiej*, red. O. Jurewicz, Warszawa 2002, hasła: *Aleksander – bp Jerozolimy, Andrzej – bp Cezarei Kapadockiej, Andrzej z Krety, Bazyl z Ancyry, Cyprian z Antiochii, Cyryl ze Scytopolis, Euzebiusz, Genadiusz I, Grzegorz z Antiochii, Iliria, Jan z Damaszku, Justyn, Norikum, Panonia*.
- Ortiz de Urbina, *Mariologia w patrystyce Wschodu, przekład i opracowanie polskie*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 6 (1978) 65-93.
- H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej, przekład i opracowanie polskie*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 7 (1979) 132-174.



- Latinitas – Commentarii linguae Latinae excolendae cura operis fundati, cui nomen Latinitas, auspice Sede Apostolica editi: problematyka patrystyczna w piśmie w latach 1977-1980*, „Collectanea Theologica” 52/1 (1982) s. 183-185 (recenzja).
- Lino M. Spinelli, Maria nei Sermoni di San Massimo Vescovo di Torino*, „Collectanea Theologica” 55/2 (1985) s. 177-179 (recenzja).
- K. B. Schnurr, Hoeren und handeln*, „Collectanea Theologica” 57/1 (1987) s. 176-179 (recenzja).
- Latinitas Christiana*, „Collectanea Theologica” 60/1 (1990) s. 129-131 (recenzja).
- Symposium patrystyczne Tarnów, 19-20 października 1987 r.*, „Collectanea Theologica” 49/3 (1979) s. 189-191 (sprawozdanie).
- Symposium patrystyczne Przemyśl, 17 września 1991 r.*, „Collectanea Theologica” 62/3 (1992) s. 96-98 (sprawozdanie).

Opracował Stanisław Kalinkowski



# Table of contents

## Articles

1. The Role of Church Fathers in Building a Christian Society in Africa Proconsularis (1st-5th Century CE) – Rev. Paweł Wygralak ..... 7
2. What Languages did the Christians of North Africa Use? An Analysis of Corresponding Texts of Tertullian, St. Cyprian and St. Augustine – Rev. Waldemar Turek ..... 27
3. The Martyrs of North Africa in the *Roman Martyrology* – Rev. Arkadiusz Nocoń..... 49
4. The Function and Mission of Presbyters in Tertullian’s Works – Rev. Dariusz Zalewski..... 67
5. Polemic with Jews and Judaism in *Ad Quirinum (liber primus)* by Cyprian of Carthage – Rev. Leszek Misiarczyk..... 79
6. Synods in Proconsular Africa of the Third Century as a Manifestation of the Collegiality of Bishops in the Light of the Synodal Canons and Letters of St. Cyprian of Carthage – Rev. Stanisław Strękowski ..... 97
7. Cyprian at Timothy I. Appeals to the Decision of the Synod of Cyprian of Carthage in Controversy in the Oriental Church in the Eighth Century – Rev. Jan Witold Żelazny..... 121
8. The *Vita S. Pauli Monachi Thebaei of St. Jerome* in the Manuscript Code *Vaticanus Latinus 13008* – Bazyli Degórski O.S.P.P.E..... 131
9. The Chronology of Augustine’s *Tractatus in Iohannis evangelium* 1–16 and *Enarrationes in psalmos* 119–133 Revisited – Marcela Andoková, Robert Horka ..... 149

10. The Ecclesiological Symbolism of Jerusalem and the Anti-Donatist Controversy in Roman Africa – Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM .... 171
11. „But, how about Africa: is it not full of the bodies of holy martyrs?” (Augustine, *Epistula* 78, 3). Martyrdom as a Feature of the Spirituality of North Africa – Rev. Marcin Wysocki..... 203
12. Barbarians in *Vita Epifani* by Ennodius of Pavia – Tomasz Skibiński SAC..... 219

## Translations

13. Alkuinus, *Alcuini carmina*
- a. Introduction and Commentary – Rev. Tadeusz Gacia ..... 239
- b. Translation – Rev. Tadeusz Gacia..... 243
14. Augustinus, *Sermo* 363: *De cantico Exodi 15,1-21*
- a. Introduction and Commentary – Rev. Wojciech Kamczyk ..... 253
- b. Translation – Rev. Wojciech Kamczyk..... 262
15. Augustinus, *Epistulae* 128-129
- a. Introduction and Commentary – Rev. Tadeusz Kołosowski ..... 271
- b. Translation – Rev. Tadeusz Kołosowski..... 285
16. Reviews ..... 297
17. Reports..... 323

## In memoriam

18. Rev. Msgr. dr Kazimierz Obrycki RIP (1941-2019)..... 353

# Spis treści

## Artykuły

1. Rola ojców Kościoła w budowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego w Afryce Prokonsularnej (I-V wiek) – Ks. Paweł Wygralak..... 7
2. Jakimi językami posługiwali się starożytni chrześcijanie Afryki Północnej? Analiza odnośnych tekstów Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna – Ks. Waldemar Turek ..... 27
3. Męczennicy Afryki Północnej w *Martyrologium Rzymskim* – Ks. Arkadiusz Nocoń..... 49
4. Rola i zadania prezbiterów we wspólnocie kościelnej w świetle pism Tertuliana – Ks. Dariusz Zalewski ..... 67
5. Polemika z Żydami i judaizmem w *Ad Quirinum (liber primus)* Cypriana z Kartaginy – Ks. Leszek Misiarczyk ..... 79
6. Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegierności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i *Listów* św. Cypriana z Kartaginy – Ks. Stanisław Strękowski..... 97
7. Cyprian u Tymoteusza. Odwołania do decyzji synodalnych Cypriana z Kartaginy w polemice w Kościele Orientalnym w VIII wieku – Ks. Jan Witold Żelazny ..... 121
8. La Vita S. Pauli Monachi Thebaei di san Girolamo contenuta nel codice manoscritto Vaticanus Latinus 13008 – Bazyli Degórski O.S.P.E..... 131
9. The Chronology of Augustine's *Tractatus in Iohannis evangelium* 1–16 and *Enarrationes in psalmos* 119–133 Revisited – Marcela Andoková, Robert Horka..... 149

10. Symbolika eklezjalna Jerozolimy a polemika antydonatystyczna  
w Afryce Rzymskiej – Mieczysław Celestyn Paczkowski OFM ..... 171
11. „Czyż i Afryka nie jest pełna ciał świętych męczenników?”  
(Augustyn, *Epistula* 78, 3). Męczeństwo jako rys duchowości  
Afryki Północnej – Ks. Marcin Wysocki ..... 203
12. Barbarzyńcy w *Vita Epifani* Ennodiusza z Pawii – Tomasz Skibiński SAC .... 219

## Tłumaczenia

13. Alkuin, Poezje (wybór)
- a. Wstęp i komentarz – ks. Tadeusz Gacia ..... 239
- b. Tłumaczenie – ks. Tadeusz Gacia ..... 243
14. Augustyn z Hippony, *Kazanie 363 – o pieśni z Księgi Wyjścia 15, 1-21*
- a. Wstęp i komentarz – ks. Wojciech Kamczyk ..... 253
- b. Tłumaczenie – ks. Wojciech Kamczyk ..... 262
15. Święty Augustyn, *Listy* 128-129 [Do Marcelina]
- a. Wstęp i komentarz – ks. Tadeusz Kołosowski ..... 271
- b. Tłumaczenie – ks. Tadeusz Kołosowski ..... 285
16. Recenzje ..... 297
17. Sprawozdania ..... 323

## In memoriam

18. Śp. ks. prałat dr Kazimierz Obrycki (1941-2019) ..... 353