

HISTORIA KOŚCIOŁA



Od początków
do roku 600



Uwagi dla czytelników elektronicznej wersji Historii Kościoła, tom 1.:

Wszystkie ilustracje i mapy zostały usunięte, a pozostawiono jedynie ich spisy;

Numeracja znajduje się na górze każdej strony;

Wszystkie greckie słowa przytoczone w tekście zostały usunięte, a pozostawiono ich transkrypcje zapisane czcionką łacińską;

Usunięta została również bibliografia obcojęzyczna, oraz indeksy, wskazujące na literaturę w innych niż polski językach. Pozostałe objaśnienia zostały umieszczone w tekście w nawiasach kwadratowych, tam gdzie znajdowały się odpowiadające im indeksy.

HISTORIA KOŚCIOŁA 1

Od początków do roku 600

Jean Danielou, Henri Irenee Marrou

Wprowadzenie Roger Aubert

Przełożyła Maria Tarnowska

Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986

© World-Copyright by Uniboek BV, Bussum

Darton, Longman and Todd Ltd., London;

Editions du Seuil S.A., Paris;

Verlagsanstalt Benziger and Co., AG., Einsiedeln-Zurich-Koln

© 1963 by Editions du Seuil

© for the Polish Translation by Maria Tarnowska

Tytuł oryginału: Nouvelle Histoire de l'Eglise

I: Des origines a Gregoire le Grand

Opracowanie graficzne: Sabina Uścińska

Mapki: Ludwik Przyłuski

Reprodukcje zdjęć wg wydania niemieckiego: Andrzej Mroczek

Redaktorzy: Natalia Dobrowolska, Czesław Mazur

Redaktor techniczny: Marian Krupicki

INSTYTUT WYDAWNICZY PAX, WARSZAWA 1984

Wydanie II. Nakład 20 000 + 550 egz. Ark. wyd. 47.4; ark. druk. 26,25 + 24 wkl.

Papier druk. mat. kl. III, 70 g, 70 X 100. Oddano do składania we wrześniu 1983 r.

Podpisano do druku i druk ukończono w styczniu 1986 t. Zam. nr 344. N-54.

Printed in Poland by

ZAKŁADY GRAFICZNE W TORUNIU

Toruń, ul. Katarzyny 4

WPROWADZENIE

Wprowadzenie do Historii Kościoła oparte na rozważaniach natury teologicznej może na pierwszy rzut oka zbijać nieco z tropu wobec faktu, że w ostatnim stuleciu postęp w badaniu tych zagadnień polega właśnie na coraz doskonalszym wyodrębnianiu zakresu i metod badawczych obu tych dyscyplin. Teologia jako refleksja nad tym, co zawarte jest w Objawieniu, zakłada wiarę, to znaczy pewną postawę duchową, która -aczkolwiek rozumna, lecz natury nienaukowej - implikuje działanie nadprzyrodzone znajdujące odpowiedź w osobistym zaangażowaniu wobec Boga. Natomiast historia Kościoła, podobnie jak wszelkie dyscypliny historyczne, usiłuje za pomocą metod ściśle naukowych, możliwie obiektywnych, odtworzyć przeszłość kościelnej społeczności, jej ewolucję w cięgu wieków i te szczególne cechy, które ją charakteryzowały w każdej epoce. Cechy te można ustalić idąc po śladach, jakie przeszłość pozostawiła w postaci dokumentów pisanych, zabytków archeologicznych i innych źródeł, które uznaje krytyka historyczna, wypracowana przez pokolenia uczonych. Teolog ukazuje nam Boży punkt widzenia na istotną naturę Kościoła i jego rolę w tajemnicy zbawienia ludzkości. Historyk Kościoła opisuje jego konkretne, zmienne koleje, umieszczając je na szerszym tle wydarzeń z historii świeckiej, bez żadnych zamiarów apologetycznych ani też nie ku zbudowaniu, wiedziony jedynie troską o pokazanie i wyjaśnienie, was geschehen ist - tego co się było wydarzyło - jak to sformułował Leopold Ranke.

Otóż w tej płaszczyźnie, jak nie ma dwóch różnych rodzajów matematyki: chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej, tak również nie mogą istnieć dwa rodzaje historii Kościoła - jedna inspirowana przez teologię, a druga nie. Jest tylko jedna historia Kościoła, prawdziwa, ta sama dla wszystkich, albowiem w istocie nie ma dwóch prawd: jednej - naukowej, a drugiej - religijnej. Wszystko to, co jest prawdą naukowo dowiedzioną, jest prawdą bezwarunkową i nie budzi żadnych zastrzeżeń, która jako taka obowiązuje zarówno katolików, jak i niekatolików, a zatem nie może się wykluczać wzajemnie z prawdą religijną, to znaczy z tym, co dane przez wiarę - jeśli uznajemy, że prawda religijna jest tak samo w pełni prawdą. Przeto historyk katolicki nie ma się co obawiać, że wnioski, do jakich dochodzi dzięki wypróbowanym metodom naukowym, mogą się okazać sprzeczne z tym, co przyjmuje jako człowiek wierzący. Ważne jest jedynie, aby wystrzegać się nazbyt często popełnianego błędu mieszania spraw, i to dwojakiego rodzaju. Pierwszy polega na przyjmowaniu bez zastanowienia za naukowo dowiedzioną prawdę tego, co jest dopiero mniej lub bardziej poważnie uzasadnioną hipotezą. Drugi - na tym, że pewne obiegowe opinie, mniej lub bardziej tradycyjne w Kościele, traktuje się jako dane wiary. Skoro prawda jest jedna, zarówno dla historyka, jak i dla każdego innego uczonego, jego przekonania religijne nie mogą być nigdy dla niego przeszkodą - nawet wtedy, gdy pracuje nad historią swojego Kościoła - w wyciąganiu wniosków zgodnie z kierunkiem nadanym mu przez prawidłowo zastosowaną metodę historyczną, ani też nie mogą zmusić go do naginania pewnych wniosków, jeśli opiera się na rzetelnych podstawach.

Skoro tak się rzeczy mają, gdzie tu może być miejsce dla rozważań teologicznych we wstępie do Historii Kościoła, która chce być dziełem ściśle naukowym? A jednak nie można ich pominąć czy zlekceważyć, jeśli uznamy,

że nie da się badać ani tym bardziej przedstawiać przeszłości jakiegokolwiek instytucji bez względnie jasnego pojęcia o jej naturze i o znaczeniu wzajemnego stosunku rozmaitych jej aspektów. Szczególnie gdy chodzi o instytucję natury religijnej, jak Kościół, pojęcie takie wpływa w znakomitej mierze z teologii, co sprowadza się do stwierdzenia, że każda koncepcja historii Kościoła zakłada z konieczności, czy chcemy, czy nie chcemy, pewne implikacje teologiczne. Czyż nie lepiej zatem nieco je wyjaśnić na samym początku, aby czytelnik lepiej zrozumiał przyjęty punkt widzenia? Tak właśnie uznali wydawcy niniejszej pracy.

Pismo Święte oraz tradycja patrystyczna i liturgiczna przedstawiaj¹ Kościół za pomoc² wielu wzajemnie się uzupełniaj³ cych obrazów, z których każdy w szczególny sposób naświetla jeden z aspektów tej złożonej rzeczywistości, choć aby rozumieć ca⁴ jej doniosłość, musimy docierać do tego, co się za owymi obrazami kryje. Kościół przedstawia się jako Arkę, która ocala nas przed śmierci⁵, jak w czasach potopu; jako Lud Boży, który przychodz⁶ c z czterech krańców ziemi gromadzi się, by otrzymać dary w ramach przyjętej w wolny sposób wspólnoty; jako Nowy Izrael, dziedzica obietnicy danej pierwszemu Izraelowi, będą⁷ cemu tylko jego symbolem; jako Królestwo Boże na ziemi, w którym s⁸ już rzeczywiście obecne, aczkolwiek osłonięte jakby woalem, dobra, których posiadanie będzie radości⁹ wieczności; jako Świ¹⁰ tynię zbudowan¹¹ z żywych kamieni, gdzie dokonuje się jedyna miła Bogu ofiara czci; jako Oblubienicę Chrystusa, w któr¹² tchnie życie jej Pan, zwi¹³ zany z ni¹⁴ wzajemn¹⁵ miłości¹⁶; jako Matkę rodz¹⁷ c chrześcijan do nowego życia, która była przed nimi; jako Ciało Chrystusa, czerpi¹⁸ ce całe swe życie z intymnej ł¹⁹ czności z Nim i maj²⁰ ce przedstawiać żywe ciało, którego członki i organy trwaj²¹ w ścisłej jedności, pełni²² c rozmaite funkcje. Żaden z tych obrazów nie oddaje w sposób adekwatny całej tajemnicy Kościoła, ale uprzytamniaj²³ one jego zasadnicze aspekty, które należy rozumieć w perspektywie planu Zbawienia. Bóg powzi²⁴ ł go z myśl²⁵ o ludzkości takiej, jaka jest w rzeczywistości, to znaczy nie składaj²⁶ cej się z mnóstwa niezależnych od siebie czystych duchów, lecz z wielu duchów wcielonych, po²⁷ łczonych rozlicznymi więzami wzajemnej zależności.

Celem przyrzeczonego Abrahamowi przymierza między Bogiem a ludzkości²⁸, które wypełni²⁹ o się w Chrystusie, jest przekazanie ludziom uczestnictwa w życiu samego Boga, co wyłożyły pisma apostoelskie. Nie dokonuje się to w stosunku do wyizolowanych jednostek. Wprawdzie dotyczy ono osób, z których każda zachowuje swoj³⁰ osobist³¹ niezależność i godność, ale przychodzi do nich na sposób wspólnotowy, zgodnie ze społeczn³² natur³³ człowieka. Niemiecki teolog Karl Adam w swojej ksi³⁴ Źce Istota katolicyzmu, która należy do klasyki międzywojennej literatury religijnej, rozwin³⁵ ł ten istotny temat biblijny, później bardzo często podejmowany, szczególnie od chwili, kiedy druga wojna światowa wybiła podzwonne liberalnemu indywidualizmowi. (K. Adam: Istota katolicyzmu Przekł. polski: J. Korzonkiewicz, Poznań 1930)

Jak w momencie pocz³⁶ tkowym, gdy ludzie odwróciwszy się od Boga, stali się przez to osłabieni i pomniejszeni, tak w Chrystusie przez zbawcze Wcielenie cała ludzkość została na nowo zjednoczona z Bogiem żywym i stała się zdolna do życia poprzez Jego życie. Odt³⁷ d każda jednostka, właśnie dzięki swojemu wszczępieniu w Chrystusa, jest cz³⁸ stk³⁹ tej Nowej Ludzkości, duchowego Izraela, Ludu Bożego Nowego Przymierza, dziedzica obietnicy.

Ale człowiek, istota społeczna, jest także duchem wcielonym i Bóg chciał zastosować się do praw rz⁴⁰ dz⁴¹ cych Jego stworzeniem w dziele konkretnego urzeczywistnienia owego wszczępienia wszystkich w Jego Syna. Objawienie, które nam ten Boski plan odsłania, rzeczywiście nie przyszło jako bezpośrednie oświecenie przez Boga, dokonane we wnętrzu każdego z nas, lecz zostało skierowane do wybranego ludu za pośrednictwem ludzi pełni⁴² cych rolę przekazicieli, porte-paroles, stanowi⁴³ c pewien fakt stwierdzalny, obiektywny, zbiorowy. Podobnie jest z Odkupieniem i sposobem, w jaki się dokonało.

Według trafnego wyrażenia innego mistrza współczesnej eklezjologii, o. Yvesa Congara, Zbawienie „dokonuje się we Wcieleniu, w którym Bóg nie posługuje się ani Swoj^{ym} własⁿym logik^{iem}, ani logik^{iem} czystych duchów, lecz logik^{iem} ludzk^{im}”, i to „prawo Wcielenia” rz^ędzi całym dziełem przebóstwienia ludzkości. Prawo to odnosi się nie tylko do osoby samego Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, lecz także do Kościoła, który kontynuuje dzieło Chrystusa na ziemi. W istocie swej wszczepienie ludzkości w Chrystusa dokonuje się z woli Bożej dzięki środkom widzialnym i wspólnotowym; jest ono „sakramentalne i apostołskie, jednym słowem eklezjastyczne”. Rzeczywistość niebieska jest nam udzielana w Kościele i za jego pośrednictwem: „Wiara ma być tam przekazywana w terminach ludzkich i przez posługiwanie ludzi: będzie ona dogmatem i magisterium. Życie Chrystusa ma być przekazywane w widzialnych sakramentach i przez posługiwanie ludzi: będzie ono sakramentem i kapłaństwem. Wreszcie zjednoczenie wszystkich w jedno ciało dokona się we właściwym życiu eklezjastycznym i społecznym, życiu w zorganizowanej współpracy, zakładaj^{ym} prawa i władzę jurysdykcyjⁿ”.

W ten sposób Kościół taki, jakim go pomyślał Bóg - jako narzędzie zbawienia ludzkości, będący kontynuacj^ą zbawczego dzieła Jego jedyne Syna - jawi się teologowi nasłuchuj^{ącemu} Słowa Bożego jako „wielki Sakrament”, gdzie wszystko wyraża się w sposób widzialny i równocześnie skutecznie powoduje życie Łaski.

Nie należy oczekiwać, że rozwinie tu poruszone zasady oraz ich wszystkie konsekwencje, gdyż celem tego wprowadzenia nie jest przedstawienie zarysu jakiegoś traktatu teologicznego na temat Kościoła. Chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na pewne specyficzne cechy natury Kościoła, z którymi historycy winni się liczyć, jeżeli chc^ą wyjść poza czysto socjologiczny punkt widzenia i przedstawić syntetyczny obraz jego historii pod k^tem takim, jaki wskazuje sama istota studiowanego przedmiotu.

Kościół jest Ludem Bożym. Ten biblijny obraz, nieustannie powracaj^{ący} w liturgii, sugeruje, że ludzkość odrodzona nie jest jakimś pyłem złożonym z jednostek, lecz że jest ona zgromadzona i skupiona wokół przywódców, na których spoczywa odpowiedzialność i którzy przewodzą wspólnocie w jej losach. Rola kościelnej hierarchii wszystkich stopni, od papieża po przewodników wspólnot lokalnych, ma swój^ą wagę, której historyk nie może lekceważyć. Podobnie w narodzie decyzje szefów i ich doradców nadaj^ą temuż narodowi kierunek i jedność działania. Te decyzje mają tu nawet jeszcze większe znaczenie, skoro katolik widzi w członkach hierarchii następców kolegium apostołskiego, przedstawicieli Boga na ziemi, którym w określonych okolicznościach zapewniona jest szczególna asystencja Ducha Świętego. Biskupi w jedności z papieżem i pod jego nadzorem, jak niegdyś apostołowie zgromadzeni w Wieczerniku wokół św. Piotra, otrzymali od Boga misję nauczania wiernych i strzeżenia ich, by nie zbłądzili w swej wierze (władza nauczycielska). Otrzymali oni także misję rz^ędzenia kościeln^ą społecznośc^{ią} przez podejmowanie w granicach zakreślonych przez Chrystusa wszelkich niezbędnych kroków dla dobrego organizowania widzialnego Kościoła (władza jurysdykcyjna). I wreszcie mają zlecon^ą misję przynoszenia Chrystusa, który jest sakramentalnie obecny i działa w Kościele, poprzez konsekrowanie Jego Ciała i Krwi, misję przygotowywania wiernych na przyjęcie tajemnicy eucharystycznej i przekazywania z wieku na wiek tej samej władzy specjalnie wybranym ludziom (władza udzielania święceń).

Wszelako ten obraz Ludu Bożego, przypominaj^{ący} strukturalny i hierarchiczny charakter Kościoła, wskazuje również na to, że podobnie jak naród nie jest tożsamy z tym, którzy nim rz^ędzą, tak i Kościół nie sprowadza się do swojej hierarchii. Taka historia Kościoła, która ograniczałaby się tylko do działalności papieża i biskupów, jak to często dawniej bywało, naprawdę nie odpowiadałaby historii Ludu Bożego.

Nie wystarczy nawet, jeśli poświęci się sporo miejsca działalności kleru diecezjalnego, tej sieci naczyń włoskowatych, za pośrednictwem której działanie hierarchii realizuje się na płaszczyźnie lokalnej, ani też owym „korpusom ochotniczym”, jakie pod skrajnie zróżnicowanymi postaciami stworzyli zakonnicy, od mnichów na pustyni aż po wielkie scentralizowane zgromadzenia zakonne. Trzeba, aby historia Kościoła zajmowała się prócz tego, i to w szerokim zakresie, samym ludem wiernym, owymi laikami, których nazwa wywodzi się właśnie z greckiego terminu *laos*, co oznacza lud. Stanowią oni najliczebniejszą część Kościoła w jego konkretnej rzeczywistości, i są dalecy od tego, by w jego życiu odgrywać bierną rolę.

Klasyki historii nie omieszkiwali nadmieniać o interwencjach niektórych świeckich: chodziło o panujących i przywódców państw, którzy od czasów Konstantyna działali w charakterze „biskupów z zewnątrz” i protektorów Kościoła, przypisując sobie odpowiedzialność za jego losy, z przyzwoleniem Kościoła lub bez, zależnie od sytuacji - jak Justynian czy Karol Wielki, Metternich albo Garcia Moreno. Jest to rzeczywiście jeden ze szczególnie spektakularnych przejawów wkraczania świeckich w życie Kościoła, ale nie jest on bynajmniej jedyny ani też w gruncie rzeczy najbardziej interesujący. Laikami byli Blaise Pascal i Charles Montalembert, lecz wielu świeckich, jeszcze zanim zaczęto oficjalnie mówić o Akcji Katolickiej, wywarło w skromniejszym zakresie inspirujący wpływ w dziedzinie myśli i działania Kościoła, i wcale nie od dziś niektóre decyzje hierarchii były podejmowane dzięki bodźcom i inicjatywom wysuniętym oddolnie. Historia Kościoła, która by się z tym nie liczyła wystarczająco, nie byłaby prawdziwą historią Kościoła. Ponadto wierni, nawet jeśli nie odgrywają szczególnie aktywnej roli w rozwoju własnego Kościoła, są jego pełnoprawnymi członkami, którzy choćby z tego tytułu powinni interesować historyka tej instytucji. Nie od rzeczy będzie tu zaznaczyć, że historyk powinien postarać się ukazać, w jaki sposób ci anonimowi członkowie Kościoła przeżywali na co dzień nowe życie, które zostało przyniesione na ziemię przez Chrystusa, i to nie tylko dlatego, że musi on poddać się duchowi demokracji, który dzisiejszych badaczy w coraz większym stopniu zobowiązuje do zainteresowania się tym, jak żył niegdyś zwykły człowiek. Powinien to uczynić również - i przede wszystkim - dlatego, że według prawidłowej koncepcji teologicznej Kościół nie jest jedynie hierarchią, ale raczej hierarchia istnieje dla wiernych, dla służby Ludowi Bożemu, a cała jej rola polega właśnie na wiernym i autentycznym przekazywaniu Słów Życia i środków dla ich wcielania, czyli sakramentów.

Przekazywanie Ewangelii, udzielanie ludzkości życia Bożego - oto właściwa misja Kościoła. Nie jest on tylko doniosłym faktem socjologicznym, ale także i nade wszystko środowiskiem życia nadprzyrodzonego, dzięki czemu słusznie nazywa się go Świątynią Ducha Świętego. Odtąd, badając jego historię, nie można zatrzymywać się - jak tylu historyków skłonnych było to czynić - niemal wyłącznie nad aspektami polityczno-religijnymi: naturą relacji między Kościołem a państwem, ingerowaniem Kościoła w życie publiczne, a władzy świeckiej - w organizację Kościoła. Zapewne, aspekty te nie są bez znaczenia właśnie dlatego, że Kościół wcielony istnieje w świecie, a zatem część jego działalności musi się wypełniać w ramach tego, co nazywa się „kwestiami mieszanymi”, to jest takimi, które dotyczą zarówno porządku doczesnego, jak i duchowego. Ale jest to tylko jeden aspekt jego życia i ostatecznie ten najbardziej powierzchowny, aczkolwiek często najbardziej spektakularny. Istota tkwi gdzie indziej. Historyk, któremu zależy na opisaniu etapów życia Kościoła takiego, jaki on jest sam w sobie, będzie się starał pokazać, w jakiej mierze w ciągu wieków Kościół ten trwał u źródeł poznania i nowej miłości, których zasada jest Boska; będzie się starał naturalnie o tyle, o ile to poznanie i ta miłość przejawiały się na zewnątrz, dzięki czemu można je poddać metodom obserwacji historycznej.

Jeśli świecki historyk teraz już nie może pomijać problemów filozoficznych, które tak często znajdują odbicie w rozwoju społeczeństw,

historyk Kościoła a fortiori winien uważać za zasadniczy aspekt swojego studium to wszystko, co dotyczy życia wiary, a więc nie tylko walki z herezjami i spory teologiczne z ich hałaśliwymi stronami polemicznymi oraz konsekwencjami, jakie z nich wynikały dla ładu społeczeństwa chrześcijańskiego, ale również, lub nawet o wiele bardziej, rozwój pozytywny. Chodzi o postęp - nieraz na krócej lub dłużej powstrzymywany przez ciche, a więc tym bardziej zgubne zaciemnianie - na drodze poznania tajemnicy objawionej, stale pogłębianego dzięki myśli Doktorów Kościoła, karmiącej się wiarą całej społeczności wiernych. Historii rozwoju dogmatów nie należy uważać za domenę zarezerwowaną dla specjalistów, lecz za jedną z głównych linii wytyczających historię Kościoła. Warunkiem jednakże jest niesprowadzanie jej do historii spekulacji teologów ani owych kamieni milowych, jakimi są co jakiś czas ogłaszane uroczyste wypowiedzi Magisterium; ale należy tu właściwie badać takich zjawisk, jak na przykład: jakie miejsce w codziennym życiu chrześcijan i w formacji duchownych zajmowała lektura Biblii, albo: przemiany zachodzące w ciągu wieków w sposobie wyrażania wspólnej wiary w formułach modlitewnych.

Zgodnie z tymi perspektywami, ześrodkowanymi na prawdziwej naturze Kościoła, jeszcze więcej wysiłku należy włożyć w ukazanie duchowego dynamizmu życia chrześcijan z jego charakterystycznymi dla każdej epoki cechami i różnymi aspektami. Chodziłoby tu na przykład o układ modlitw liturgicznych, formy modlitw prywatnych, które można śledzić w pismach autorów świętych i w modlitewnikach prostych wiernych, rozkwit szkół duchowości, przejawy mistyki, ale także dzieła miłosierdzia i apostołatu wszelkiego rodzaju, mające na celu niesienie ulgi ciału, kształtowanie umysłu, pieczę nad duszami, promieniowanie Dobrej Nowiny. Tak szerokie otwarcie stronic historii Kościoła na rozmaite przejawy działalności chrześcijańskiej nie oznacza sprowadzenia uczonych badań historyków do jakiejś dewocji. Przeciwnie, oznacza ono skupienie na nowo tych studiów wokół zasadniczego aspektu ich przedmiotu, bez zaniedbywania zmiennych zresztą kolei organizacji instytucjonalnej, za pośrednictwem której życie Boże wchodzi w świat po to, aby ogarnąć ludzi.

W Kościele, Świątyni Ducha Świętego, widzimy, jak życie Boże przejawia się wśród ludzi. A Bóg nie chciał, jak to już zostało powiedziane, aby przejawiało się ono w oderwaniu od zwykłych warunków życia ludzkiego. Obecnie teologowie kładą silny nacisk na to, co nazywają „teandrycznym charakterem” Kościoła, to znaczy na fakt, iż na podobieństwo Chrystusa, który przez swe Wcielenie jest zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, Kościół jest rzeczywistością równocześnie Boską i ludzką. Naturalnie nie tu miejsce na rozwijanie wszystkich konsekwencji, które z punktu widzenia teologicznego implikuje wizja Kościoła teandrycznego, ani też nadprzyrodzonych perspektyw, jakie otwiera ona przed oczami człowieka wierzącego. Ważne jest jednakże podkreślenie tego, co katolicki historyk powinien zachować, jeżeli próbuje zrozumieć zmienne koleje Kościoła w ciągu wieków. Albowiem skoro Kościół, Ciało Chrystusa, rzeczywiście jest ludzki, złożony z ludzi zachowujących swój człowieczy osobowość, i jest kierowany w imię Chrystusa przez ludzi działających razem ze wszystkimi ich zaletami i wadami, to nie ma nic dziwnego w stwierdzeniu, iż w Kościele, zarówno w działalności hierarchii, jak i w życiu jego członków, jest także miejsce dla błędów i grzechu. Zapomnieć o tym - to popaść w jakąś nową formę starej herezji monofizytyzmu.

Jest rzeczą bezsprzecznie słuszną widzieć w Kościele, zgodnie z tradycją patrystyczną, tajemnicę świętości, niebiańskie Jeruzalem, nieskalane ciało bez zmarszczki i skazy, ożywiane przez Pnema, czyli Ducha Bożego, i nierozdzielnie złączone z Chrystusem. Dom Vonier oddał hołd Kościołowi w tej właśnie perspektywie w swej książce o Duchu i Oblubienicy. Kościół rozpatrywany pod tym kątem - w swoich zasadach - jest nieskazitelny i nieomylny świętości i nieomyślności przekazanej mu przez Boga. Wiara jego nie może ulec wypaczeniu, a jego sakramenty mogą być tylko uświęcające,

i ani w stosunku do wiary, ani do sakramentów nie może być mowy nie tylko o błędzie, ale nawet o ograniczoności, niedostosowaniu czy starzeniu się.

Ale istnieje jeszcze inny aspekt, dzięki któremu właśnie Kościół może zostać poddany badaniu historyka. Tak jak to już powiedzieliśmy, owo teraźniejsze zstępowanie na ziemię rzeczywistości niebieskiej z woli samego Boga nie dokonuje się w jakiś apokaliptyczny czy cudowny sposób, ale zgodnie z rzeczywistością ludzką, a Bóg, który z własnej woli stworzył człowieka wolnym, uznał, że dzieło zbawienia ludzkości może się dopełnić tylko przy współudziale tegoż wolnego człowieka. W tym sensie powiedzenie, iż „Bóg potrzebuje ludzi”, jest jak najbardziej właściwe. Ale skoro On w sposób wolny powierzył losy swego Królestwa na ziemi ludziom, którzy zachowują swą autonomię i wolność, nie należy się dziwić, że nawet czyny spełniane przez nich pod działaniem łaski, podobnie jak wszelkie ich dzieła, przejawiają ludzkie - czasem aż nazbyt ludzkie - motywacje, które można analizować, jak również ludzkie ograniczenia, które można wymierzać. Ograniczenia te mogą należeć do porządku rozumu albo charakteru, jak na przykład brak informacji, niezrozumienie, ciasnota umysłu, opóźnienia w przystosowaniu się do rozwoju ludzi i sytuacji, gdy albo nie widzi się takiej potrzeby, albo też czuje się, że wielkość dzieła, jakie trzeba przedsięwziąć, przerasta możliwości - krótko mówiąc, jest to cała gama „błędów historycznych”. Nie implikują one bynajmniej konieczności osobistej winy, ale ich konsekwencje często są poważniejsze i bardziej tragiczne niż konsekwencje grzechów indywidualnych. Mogą również istnieć, i faktycznie często istniały, ograniczenia leżące wprost w porządku moralnym, niewierności będące prawdziwymi grzechami, czasem ciężkimi, od których nie są wolni ani święci - czyny ich nie zawsze bywały święte - ani pasterze, nawet ci najwyżej wyniesieni w godności, albowiem nieomylności nie należy mieszać z nieskazitelnością.

Wszelkiego rodzaju słabości, którym podlega Kościół ziemski, to w istocie los nie tylko jego zwykłych członków, tego „ludu wiernego”, w rzeczywistości tak często niewiernego, lecz w równym stopniu jego przewodników, tych, którym Bóg w szczególny sposób powierzył pasterską odpowiedzialność za swą owczarnię.

Właśnie kanonizowany święty, Wincenty z Paulo, oświadczył: „To przez księży heretycy zdobyli przewagę, zapanował występki, a ignorancja rozpanoszyła się wśród biednego ludu”. A w momencie zakończenia Soboru Trydenckiego jeden z kardynałów francuskich, przypominając dramat reformacji protestanckiej stwierdził: „Macie prawo nas zapytać o przyczynę takiej burzy. Kogóż oskarżymy, bracia biskupi? (...) To z naszego powodu zerwała się ta burza, drodzy Ojcowie (...) »Czas bowiem, aby się rozpoczął się od Domu Bożego« (1 P 4, 17), »oczyśćcie się wy, którzy niesiecie naczynia Pańskie (Iz 52, 11)”. [Wszystkie cytaty z Pisma Świętego według: Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Pod redakcją benedyktynów tynieckich. Pallottinum, Poznań 1982]. I to sam papież, Hadrian VI, w chwili, gdy Luter powstał przeciw Kościołowi rzymskiemu, tak instrukcję dał legatowi udającemu się w charakterze jego przedstawiciela na sejm w Ratyzbonie: „Powinieneś powiedzieć, że przyznajemy otwarcie, iż Bóg dopuścił to prześladowanie Kościoła z powodu grzechów ludzi, a w szczególności księży i prałatów (...) Pismo Święte nas wszędzie poucza, iż błędy ludu mają swe źródło w błędach kleru (...) Wiemy, że nawet na Stolicy Świętej popełniano od wielu lat mnóstwo okropnych rzeczy: nadużywanie świętości, przekraczanie przykazań, tak że wszystko stało się zgorszeniem”. Te wyznania bez ogródek, robiące wielkie wrażenie przez swą brutalność, są jedynie zastosowaniem zdrowej teologii Kościoła.

Oświecony przez ni historyk katolicki nie widzi nic żenującego w stwierdzeniu, że chrześcijanie, ludzie związani z Kościołem, a nawet jego zwierzchnicy, popełniali błędy, ani też w próbach ustalenia, w jakiej mierze tu właśnie można się dopatrywać jednego z czynników wyjaśniających nieszczęścia Państwa Bożego.

A zatem wiara historyka katolickiego w najmniejszej mierze nie ogranicza jego swobody badań. Nie przeszkadza mu ona również w uznaniu w razie potrzeby zalet przeciwników Kościoła lub cnót niekatolików, a nawet ich pozytywnego znaczenia. Tylko fałszywa teologia mogłaby skłaniać do mówienia czy myślenia czegoś przeciwnego. Wiara w to, że Kościół katolicki jest jedynym prawdziwym Kościołem, jedynym w całości odpowiadającym temu, czego chciał Chrystus, nie implikuje wcale zaprzeczenia istnienia łaski poza tym Kościołem. Historyk katolicki słysząc, jak Chrystus chwalił niewiastę kananejską, i widząc, że więcej wiary znajdował On u niektórych pogan niż w Izraelu, ze swej strony czuje, że wolno mu uznawać istnienie darów Bożych nawet poza obrębem jego własnego Kościoła, i bynajmniej nie uważa, że jest zobowiązany do pisania historii z punktu widzenia „wyznaniowego”, a więc stronniczo.

Powyższa uwaga doprowadziła nas do ostatnich już rozważań, szczególnie istotnych dla zrozumienia koncepcji, która patronowała temu opracowaniu.

Stwierdzamy, że często dzieła zatytułowane: „Historia Kościoła” redagowane przez protestantów traktują równolegle o różnych wyznaniach chrześcijańskich: Kościołach luteranckich i reformowanych, Kościele anglikańskim, Kościele rzymskim i - niejednokrotnie w charakterze ubogiego krewnego - Kościele prawosławnym. W przeciwieństwie do nich, większość katolickich Historii Kościoła ogranicza się wyłącznie do dziejów rzymskiego Kościoła katolickiego, naturalnie opowiadając o tym, w jakich okolicznościach powstały schizmy i herezje, ale nie zajmując się już dalej rozwojem pozarymskich wspólnot chrześcijańskich powstałych w wyniku tych gwałtownych rozdarć. Co najwyżej dorzuca się niekiedy w formie dodatków parę sumarycznych informacji o ich historii.

U podłoża tych dwóch sposobów pojmowania historii Kościoła leżą dwa zupełnie różne typy eklezjologii. Według pierwszego z nich Chrystus przyniósł na świat Zbawienie, podjęte i wprowadzane w czyn na rozmaite sposoby przez liczne różniące się między sobą grupy, które zorganizowały się w Kościoły i mają prawo, może nie zawsze równie zasadne, ale jednak rzeczywiste, do tego, żeby się uważać i być uważane za rozproszone elementy całego Kościoła. Jest tak zarówno wtedy, gdy Kościół ten pojmowany jest jako rzeczywistość niewidzialna, której członkami są ci wszyscy, co noszą imię chrześcijan, ponad barierami wyznaniowymi, jak i wtedy, gdy się go rozumie jako instytucję widzialną, złożoną z wielu niezależnych i przeciwstawnych sobie gałęzi, a wreszcie - jako wspólnotę, która powinna być widzialną jednością zgodnie z wolą Chrystusa, ale konkretnie, wskutek ludzkich grzechów, istnieją tylko jej podzielone, a nawet wrogie sobie elementy, chwilowo stanowiące razem w sposób pożałowania godny, lecz rzeczywisty, Kościół Chrystusowy. Poglądem takim przeciwstawia się rzymskokatolicka koncepcja *Una Sancta*. Katolik, idąc śladem św. Pawła i Ojców Kościoła, uważa z jednej strony, że nie da się oddzielić „czystego” Ciała Mistycznego, duchowej i niewidzialnej wspólnoty dusz, od kościelnej organizacji pod postacią widzialnej społeczności. Z drugiej strony jest przekonany, że ten Kościół-społeczność, który jest tylko ludzkim obliczem Ciała Jezusa Chrystusa i nie ma innej racji bytu jak wcielanie, wyrażanie i służenie jedności wewnętrznej, pochodzącej od Trójcy Świętej, musi być koniecznie jedyny. Podobnie jak w Wieczerniku w dzień Zesłania Ducha Świętego była tylko jedna wspólnota, zgromadzona wokół apostołów i ich przewodnika, tak i w ciągu wieków uczniowie Chrystusa po to, by żyć Jego życiem, muszą zgodnie z Jego wyraźną wolą pozostawać zawsze zjednoczeni w jednym ciele, w sensie socjologicznym i prawnym tego słowa, pod kierunkiem następców apostołów,

zgrupowanych także wokół centralnego i przewodzącego kościelnej społeczności urzędu następcy św. Piotra.

Tak w Ewangeliach, jak i w Dziejach Apostolskich, Dwunastu tworzy zawsze kolegium. Wierni są „tymi, którzy są z Dwunastoma”, zaś samych apostołów często określa się wyrażeniem: „Ci, co są z Piotrem”. Jak trafnie zostało sformułowane, „wewnątrz Kościoła istnieje organiczna struktura, gdzie wszyscy stanowią żywe kamienie budowli, a niektórzy jej fundamenty; wszyscy są członkami trzody, a niektórzy jej pasterzami; wszyscy należą do Domu Bożego, a niektórzy są jego administratorami. Ale w tym fundamencie jeden apostoł jest opoką, spośród pasterzy jeden został obciążony ogólną pieczęcią nad trzodą, spośród administratorów jednemu najpierw powierzono klucze, które później inni otrzymali wraz z nim”.

Dosyć łatwo wyśmiewać się z rzymskiej koncepcji jedności, powiadając, że oddaje ją doskonale analogia z talerzykiem z namalowaną na nim literą „p”: talerzyk ten miałby być nietłukący dlatego, że w razie stłuczenia ta część, na której zostałaby litera „p”, byłaby dalej całym talerzykiem. W rzeczywistości katolicy uważają, że na to, by pozostać wiernym przekazowi biblijnemu, jedność Kościoła trzeba pojmować na sposób organiczny. Złamanie jedności Kościoła - społeczności oznaczałoby - gdyby to w ogóle było możliwe - złamanie jedności Ciała Mistycznego, albowiem w istocie jest tak, że nie istnieją dwa Kościoły obok siebie: jeden - Ciało Mistyczne, i drugi - zorganizowana społeczność, ale istnieje jeden Kościół, który jest Ciałem Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Boski i zarazem ludzki. Dlatego też grup odrywających się od apostolskiego centrum nie można nadal uważać w pełni za część Kościoła Chrystusowego na takich samych prawach, jak tych, którzy pozostają przy Piotrze.

Jedynym Kościołem, który jest autentyczny, jest kontynuatorem Kościoła założonego przez Chrystusa oraz jest z nim tożsamy mimo różnych form rozwoju zewnętrznego, pozostaje przez wszystkie wieki zorganizowana wspólnota wierzących, która opiera się nie tylko na widzialnym fundamencie apostołów, ale też na niezniszczalnej opoce, jaką stanowi Głowa Kolegium Apostolskiego, i to niezależnie od tego, jakie formy - luźniejsze lub bardziej ściśle - przybierała, tak różna do dziś jeszcze, zwłoka między peryferiami i centrum. Dlatego też dla katolika historia autentycznego Kościoła Jezusa Chrystusa, Una Sancta z Symbolu, nie może się sprowadzać do równoległej historii rozmaitych wyznań chrześcijańskich, lecz koncentruje się na tym z wyznań, które uważa za jedynego prawowitego dziedzica Kościoła z Wieczernika, tego, który poprzez wieki uznawał zawsze w następcy Piotra namiestnika Jezusa Chrystusa i widzialny ośrodek jedności chrześcijan.

Niemniej istnieją dwa różne sposoby podejścia do tej koncepcji Kościoła i jego jedności. Długo przeważający punkt widzenia dobrze ilustruje „pobożny” sztych, mający niegdyś duże powodzenie, który spotyka się jeszcze na ścianach niektórych klasztorów i plebanii. Kościół wyobrażany jest tam przez majestatyczne, rozrośnięte w ciągu wieków drzewo, od którego jednakże na całej jego wysokości odłamały się pewne konary, niekiedy o imponujących rozmiarach. Konary te, z których jedne schną na ziemi, inne zaś spadają w płomień podsycane przez diabły, opatrzone są tabliczkami, gdzie czytamy imiona Marcjona, Ariusza, Eutychesa, Focjusza, Michała Cerulariusza, Lutra, Kalwina, Henryka VIII itd., krótko mówiąc, najznacniejszych spośród tych, którzy w rozmaitych epokach odłączyli się od Kościoła, pocigając za sobą większe grupy wiernych. Gałęzie, żywiące się niegdyś sokiem drzewa, z chwilą gdy zostały odcięte, więdną, bezpłodne zalegają ziemię albo przepadają w otchłani przeznaczoną dla złych. Lecz żywe drzewo Kościoła, nieporuszone wobec tych kolejnych strat, rozwija nadal tryumfalnie swoje listowie, a jego zielone gałęzie przynoszą coraz więcej owoców. Nie wymaga to dłuższego komentarza. W perspektywie, która była inspiracją dla rzeczonoego sztychu,

„schizmatyckie i heretyckie sekty”, z chwilą gdy oddzielają się od rzymskiej wspólnoty, tracą prawie zupełnie znaczenie, przynajmniej z punktu widzenia historii Kościoła. Naturalnie nic nie stoi na przeszkodzie, żeby historyk zainteresował się ich dziejami, podobnie jak w przypadku jakiegokolwiek ugrupowania kulturowego czy religijnego. Zakładając jednak, że rozwijają się one całkowicie na marginesie dziejów katolicyzmu, uważa się, że dotyczy tego ostatniego tyleż co historia masonerii czy jakiejś sekty buddyjskiej, i co najwyżej wspomni się o nich mimochodem jako o mniej lub bardziej krępujących przeciwnikach i konkurentach.

Miejsce tego ściśle wyznaniowego punktu widzenia stopniowo zaczyna zajmować inny, subtelniej wycieniowany aspekt ekumeniczny. Słowo „ekumenizm” jest dzisiaj na nowo wprowadzone, a wiadomo, że pojawienie się powtórne jakiegoś pojęcia odpowiada na ogół powstaniu nowej rzeczywistości. I istotnie, jeśli zawsze bardziej lub mniej aktywnie troszczono się o jedność chrześcijaństwa, to mniej więcej w poprzednim pokoleniu oczom tych, którzy troszczą się o scalenie Kościoła, odśłonił się nowy punkt widzenia: idea, aby wyznania inne niż własne rozważać już nie od strony czysto negatywnej, lecz właśnie pozytywnej, dostrzegając to, że każde z nich ma sobie właściwe wartości i coś szczególnego do powiedzenia i dania drugim.

Ruch ekumeniczny, który początkowo rozwijał się przede wszystkim w łonie protestantyzmu anglosaskiego, posuwał tę ideę niekiedy aż do twierdzenia, że prawdziwego Kościoła Chrystusowego nigdzie jeszcze nie ma; aż do teraz miałyby istnieć jedynie jego rozproszone elementy, realizujące tę lub inną z jego właściwości, i dopiero zjednoczenie wszystkich wyznań, gdzie każde z nich wniosłoby swoje pozytywne elementy, pozwoliłoby stworzyć w przyszłości Kościół taki, jakiego chciał Chrystus. Jednym słowem, wszystkie aktualnie istniejące wyznania chrześcijańskie, łącznie z Kościołem katolickim, miałyby być jeszcze w drodze ku prawdzie, której nie mają dotąd w całości. Rzymski Kościół katolicki uważa tę koncepcję za nie do przyjęcia. Według niego Kościół, jakiego chciał Chrystus, już istnieje i nigdy nie przestał istnieć, nie może być mowy o tym, by się dzielić, że jest on jeszcze tylko marzeniem przyszłości. Właśnie dlatego, że Kościół uważał za swój obowiązek przypomnieć tę prawdę *opportune importune*, szczególnie w epoce, w której grozi jej zaciemnienie, Stolica Święta, nie przestając śledzić z coraz życzliwszym zainteresowaniem wysiłków czynionych przez ruch ekumeniczny, wielokrotnie przestrzegała przed „nieroztropnym irenizmem”, który z troski o popieranie zbliżenia między chrześcijanami próbowałby zataić pewne prawdy, co do których porozumienie między podzielonymi chrześcijanami okazuje się rzecz szczególnie delikatną.

Niemniej - z powyższym zastrzeżeniem - katolicy mają jak najbardziej prawo przyswajania sobie tego, co w spojrzeniu ekumenicznym jest prawdziwe i płodne, i czynią to w dwojaki sposób. Najpierw chodzi o kwestię przyczyn rozłamów. Zdają sobie oni coraz lepiej sprawę z tego, że - jak to podkreślał niejednokrotnie raz papież Jan XXIII - odpowiedzialność za nie była podzielona. Niezręczności czy brak miłości ze strony tych, co wytrwali w wierze, mogły doprowadzić nieporozumienia do skrajności i znacznie zmniejszyć odpowiedzialność tych, którzy odeszli najczęściej z troski o wierność temu, co im się wydawało - błędnie, lecz zupełnie szczerze - wolą Bożą. Ponadto wielu katolików zaczyna sobie uświadamiać fakt, że choć jest prawdą, iż Kościół Chrystusowy pozostał silny mimo bolesnych kryzysów, które wyrwały z jego łona całe narody, niemniej jednak straty te przyniosły mu osłabienie i zaburzenia. Podejmując poprzednie porównanie - muszą oni uznać, że kiedy burza wyłamuje kilka głównych konarów z drzewa, nie umiera ono, ale jego dalszy rozwój zostaje w znacznej mierze naruszony, a czasem może się ono nawet nachylić z jednej strony na skutek utraty równowagi. A zatem dysydenci nie byli jedynymi ofiarami rozłamów i herezji, *Una Sancta* w równym stopniu ucierpiała z tego powodu, i to głęboko. Do tych rozważań dodajmy część dalszą, tym razem dotyczącą Kościołów oddzielonych, takich, jakimi się stały w procesie rozwoju po zerwaniu z Rzymem.

„Kawałki odłupane od złotonośnej skały same s' także złotonośne" - mawiał o nich Pius XI. Prawosławni, reformowani, anglikanie, ci wszyscy, którzy kiedyś porzucili Unam Sanctam, zabrali ze sob' cz'stkę swego chrześcijańskiego dziedzictwa: Biblię i chrzest, te dwa nieocenione bogactwa, a czasem wszystkie sakramenty i nawet autentyczny episkopat. S' to te pozytywne wartości chrześcijańskie, którymi nadal się karmili. Ponadto czasem szczególnie kultywowali oni tę zawężon' część, jak' zachowali, czy też pewne elementy, do których przywi'zywali znacznie sz' wagę, w sposób często jednostronny w tej wył'czności, ale niew' tliwie usprawiedliwiony przez to, co wyznawali. I st'd dochodzimy do przekonania, że Kościół rzymski, chociaż zachował w ci'gu wieków nietknięt' istotę świętej spuścizny powierzonej mu przez Chrystusa, mógłby się jednakże jeszcze wzbogacić, i to w ten sam rodzaj skarbów, nad jakimi zlecono mu pieczę, przez kontakt z tymi braćmi odł'czonymi, którzy naprawdę b'ed' mu mieli co przynieść w dzień, kiedy będzie mogło nast'pić pojednanie i kiedy odnajdziemy się na nowo razem wokół tego samego ogniska. Tak więc za rzymskim teologiem, którego ortodoksja pozostaje poza wszelkim podejrzeniem, o. Charles'em Boyerem, można by powiedzieć, że w pewnym sensie luteranie mogliby pomóc katolikom w pogłębieniu wiary w darmość łaski, kalwini mogliby przekazać im troskę o bliższe obcowanie z Bibli', anglikanie — zmysł pobożności bardziej umiarkowanej i więcej czerpi'cej ze źródeł liturgii, a prawosławni - głębsze przeżywanie mistycznego aspektu Kościoła.

Ta nowa postawa, która chrześcijan nie zjednoczonych z Rzymem nie traktuje już jako wysłanników szatana, tylko jako braci odł'czonych, wykracza poza płaszczyznę teologiczn' i znajduje bezpośrednie zastosowanie w dziedzinie, która nas interesuje.

Przed wszystkim jest rzecz' oczywist', że przedstawienie kryzysów leż'cych u źródeł podziałów powinno być nie tylko utrzymane w kulturalnym i umiarkowanym tonie, ale nade wszystko w duchu irenicznym, usiłuj'cym wyjaśnić, w jaki sposób nieporozumienia przekształciły się stopniowo w nieufność, a potem we wrogość, jak sprzeczności psychologiczne przekształciły się w zakamieniałe antagonizmy dogmatyczne, gdzie tradycje, które mogłyby współistnieć ze sob' w uprawniony sposób, zostały - niekiedy z obu stron - wyniesione do rangi nie daj'cych się ze sob' pogodzić absolutów. Ta nowa postawa chce też wytłumaczyć, jak to się stało, że ludzie często pobożni i cnotliwi, szczerze pragn'cy służyć Słowu Bożemu, mogli dojść do podejmowania tak fatalnych inicjatyw o trwale tragicznych dla chrześcijaństwa skutkach. Jeśli od tej strony podejdzie się zwłaszcza do historii „przeszłości", wychodz' na jaw te aspekty sytuacji, które w całkiem naturalny sposób doprowadziły papieża historyka, jakim był Jan XXIII, do wyrażenia w nieco innych terminach tego samego, co już stwierdził jego poprzednik, Hadrian VI. Aby właściwie ocenić drogę, jak' w ci'gu jednej generacji przebyli historycy katoliccy, wystarczy przejrzeć ostatnie prace F. Dvornika o schizmie wschodniej albo porównać Lutera H. Denifle'a, tak pełnego emocji mimo całej erudycji, z dziełem J. Lortza *Die Reformation in Deutschland*. Ale dużo jeszcze pozostaje do zrobienia w tej dziedzinie, bez popadania z drugiej strony w naiwność, która na zasadzie reakcji polegałaby tym razem na dostrzeganiu błędów wył'cznie po stronie Kościoła rzymskiego; nastroje, które niejeden raz kazały oświadczać: „Być raczej Turkiem niż papist'!", niestety s' również rzeczywistości' historyczn'.

Z drugiej strony, jeśli ci bracia, między którymi stosunki uległy zerwaniu, wywodzili się naprawdę z tej samej rodziny i częstokroć oddalili się ostatecznie tylko we własnej obronie, cóż w tym dziwnego, że niekiedy długo utrzymywali dość ściśle kontakty, we wzajemnej nadziei, że nieporozumienia s' tylko przejściowe. Takie kontakty nie maj' w sobie nic gorsz'cego, przeciwnie, s' wzruszaj'ce i wypada, aby historyk nie tylko nie zatajał ich jako wstydlivej słabości, ale rzucił pełne światło na ten problem.

Nie będzie się on obawiał pokazać, że łańcący pielgrzymi w drodze do Ziemi Świętej przez długi czas doznawali w Konstantynopolu braterskiego przyjęcia, podobnie jak w Italii pielgrzymi greccy i ruscy przybywający dla uczczenia grobu Apostołów Piotra i Pawła w Rzymie czy św. Mikołaja w Bari. Również nie będzie się bał przedstawić bezkonfliktowego współistnienia na normandzkiej Sycylii chrześcijan podległych patriarsze bizantyjskiemu z chrześcijanami poddanymi papieżowi rzymskiemu, czy też przetrwania aż do początków XIX wieku praktyki interkomunii między katolikami, prawosławnymi i koptami na Bliskim Wschodzie. Podobnie będzie się starał pokazać, równoległe do wzajemnych ekskomunik i ostrych sporów, toczących się między ponoszącymi odpowiedzialność zwierzchnikami, jak w licznych regionach przez cały wiek XVI, a niekiedy i w XVII, katolicy i reformowani żyli zgodnie obok siebie, jak niegdyś chrześcijanie i muzułmanie w Hiszpanii mozarabskiej. Czasem roztrząsali kwestie teologiczne, ale także oddziaływali wzajemnie na siebie w pewnego rodzaju duchowym współzawodnictwie, wówczas gdy - już po Soborze Trydenckim - granice między dwoma światami chrześcijańskimi, rzymskim i reformowanym, były jeszcze płynne, a nade wszystko nie najeżone kanonicznymi prawnymi obwarowaniami, które w następstwie potwierdziły i umocniły ostateczny podział.

Zresztą nawet wtedy, gdy wycofano się na jasno określone pozycje, do gett wyznaniowych o wyraźnych granicach, czy rzeczywiście można mówić o nieprzenikalnych monadach i równoległych liniach rozwoju, które przestały już wpływać na siebie wzajemnie w jakikolwiek sposób? Przeciwnie, historyk musi stwierdzić, że istniała pewna liczba charakterystycznych zjawisk: inspiracja, jak i myśl, pobożność i religijna sztuka Zachodu czerpała w średniowieczu z kontaktów ze światem bizantyjskim, oraz rola uczonych konstantynopolińskich w szerzeniu chrześcijańskiego platonizmu w epoce renesansu; wpływ, jaki we Francji i Niderlandach etyczna i religijna powaga kalwinów wywierała na propagatorów duchowości typu augustyńskiego jako reakcji na pewien rodzaj chrześcijańskiego humanizmu; wzór, jakim dla duchowej odnowy literatury Niemiec katolickich u zarania wieku XIX był pietystyczny ruch XVIII wieku; bodziec, jaki życie intelektualne Prus protestanckich stanowiło dla inicjatorów Aufklärung w Nadrenii, podobnie jak dla odnowiciela katolickiej eklezjologii, Johanna Adama Mohlera, wniesienie przez przybyszów, wywodzących się z anglikanizmu i ruchu oksfordzkiego, nowego ducha nie tylko w katolicyzm angielski, ale w jeszcze większym stopniu w światową myśl katolicką - dzięki spóźnionemu wpływowi takiej osobowości jak J. H. Newman, który w oderwaniu od środowiska, z którego wyszedł, nie byłby zrozumiały; inspiracja, jak i pionierzy ruchu liturgicznego XX wieku czerpali z kontaktów z prawosławiem; zmysł tolerancji i wolności obywatelskiej, jak również troski o intensywniejsze praktykowanie czynnych cnót u katolików amerykańskich, żyjących w środowisku przenikniętym atmosferą typową dla protestantyzmu anglosaskiego. Nietrudno byłoby mnożyć podobne przykłady wpływów ze strony wspólnot oddzielonych od Kościoła rzymskiego.

Pomimo nieuniknionej przesady, a niekiedy i odchyłeń, przed którymi władza kościelna musiała ostrzegać, wpływy te okazały się w sumie dobroczynne, wzbogacające rozwój katolicyzmu. Podobne stwierdzenia nie stwarzają również problemów na płaszczyźnie teologicznej, jeśli się uważa, że Duch Boży działa także w łonie Kościołów odłączonych, które choć nie są prawdziwym Kościołem Chrystusowym, zachowały jednak rzeczywisty walor Kościoła. Patrystyczne sformułowanie: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, nie oznacza, iż Bóg nigdy nie udziela łaski poza widzialnymi ramami Kościoła rzymskiego, tylko po prostu to, że ten, kto szuka zbawienia na swój własny sposób, dobrowolnie porzucając Kościół, może dojść jedynie do duchowej ruiny.

Pozostaje jeszcze ostatnia uwaga, będąca zresztą kontynuacją rozważań poprzednich. Jeżeli część pozytywnych wpływów braci odłączonych była bardzo często pomniejszana przez historyków katolickich, to przyczyny tego stanu rzeczy należy szukać nie tylko w niedokładnej perspektywie teologicznej, która czyniła ich nadmiernie nieufnymi

i skłaniała do wstydlwego pomijania tego, co uważali raczej za niepokojące naruszenie przyjętych norm. Wydaje się, że należy brać również pod uwagę pewną długo panującą tendencję, polegającą na tym, że w historii Kościoła największe znaczenie miały kraje śródziemnomorskie albo dokładniej: czworobok Wiedeń - Bruksela - Kadyks - Neapol, czyli ta część Kościoła, której reformacja zbyt głęboko nie dotknęła i gdzie potrydencka kontrreformacja mogła przynieść pełne efekty w państwach oficjalnie katolickich. Z pewnością wpływy z zewnątrz dały się mniej odczuć w tej ograniczonej części świata, ale czyż nie jest to właśnie wybór mocno dyskusyjny: identyfikowanie w praktyce losów Kościoła Chrystusowego z jego historią w tych regionach? Tym bardziej że nawet z pewnym wahaniem nazywalibyśmy je uprzywilejowanymi, ponieważ żywotność katolicyzmu hiszpańskiego, a nade wszystko austriackiego i włoskiego, głębią bynajmniej nie dorównuje ortodoksji wierzeń i katolickiej wierności tych narodów, czemu zresztą w praktyce często towarzyszyła znaczna niezależność w stosunku do rzymskich dyrektyw. Można by się tu zastanawiać, czy tego geograficznego ograniczenia się u tyłu historyków Kościoła katolickiego nie tłumaczy częściowo (trzeba bowiem brać pod uwagę także i inne elementy, a mianowicie, że przez długi czas przeważające znaczenie miały aspekty polityczno-religijne) mniej lub bardziej nieświadome przekonanie, że narody katolickie, które nie stykały się na co dzień bezpośrednio z reformacją albo z prawosławiem, są bardziej katolickie od innych i stanowiły „lepszą część” zasługującą na większą uwagę historyków.

Jakkolwiek byśmy to tłumaczyli, niniejsza katolicka Historia Kościoła, zgodnie z tradycją koncentrującą się na historii samego Kościoła rzymskiego, pragnie w tej samej mierze, w jakiej będzie się starała opisać ją w sprecyzowanym tu duchu ekumenicznym, poświęcić znaczną część narodom katolickim, które rozwijały się poza owym sławnym czworobokiem, coraz bardziej wpływając na obecne losy katolicyzmu, a więc przede wszystkim światu germańskiemu i anglosaskiemu. Nie zapomina jednak o świecie słowiańskim i wschodnim ani też o „młodych Kościołach”, które dojrzałość osiągały właśnie w połowie wieku XX, gdy wszędzie święci tryumfy proces dekolonizacji. Czyń więc tak, nasza Historia Kościoła znajdzie się zresztą w perspektywie prawdziwie „katolickiej”, czyli „powszechnej”, zgodnie ze znaczeniem tego określenia, przeciwstawiając się idei Kościoła, który chciałby zawęzić się do jednego tylko regionu na ziemi.

Taka pragnie być ta Historia Kościoła: historią jedynego Kościoła Jezusa Chrystusa, która nie zapomina o miejscu, jakie w niej zajmowały - i nadal w istocie zajmują - inne Kościoły; historią Kościoła świętego, która nie ukrywa licznych słabości, będących udziałem jego członków i pasterzy; historią Kościoła katolickiego, która tę katolickość traktuje poważnie i naprawdę chce rozciągnąć swoje badania na Kościół powszechny; historią Kościoła zbudowanego na fundamentach apostołów, która jednak wie, że apostołowie i ich następcy są tylko po to, aby służyć całemu ludowi chrześcijańskiemu, i że to właśnie życie tego ludu stanowi jej prawdziwy przedmiot. Pragnie być historią pewnej ludzkiej instytucji, która jest równocześnie Mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa i Świętym Duchem Świętego. Podchodzi zatem do tych spraw z szacunkiem, podobnym do tego, jaki ogarnia, kiedy się prowadzi wykopaliska w Ziemi Świętej, ale równocześnie pragnie pozostać bezwzględnie wierną prawom rzeczym poszukiwaniami prawdy historycznej, bez obawy kierując się cycerońską dewizą, zaproponowaną katolickiemu historykowi przez Leona XIII: „Ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat”.

Roger Aubert

Breve: Saepe numero considerantes z 18 sierpnia 1883 r., z okazji otwarcia Archiwów Watykańskich, do historyków wszelkich wyznań: „Niech pomni przede wszystkim, iż pierwszym prawem historii jest nie ważyć się kłamać, drugim zaś - nie obawiać się głosić prawdy”. Druga część tego zalecenia wymaga czasem jeszcze więcej odwagi niż pierwsza, z uwagi na mentalność pewnych zacofanych środowisk.

Część pierwsza - Jean Danielou

OD POCZĄTKÓW DO KOŃCA TRZECIEGO WIEKU

SŁOWO WSTĘPNE

Dla historyka problem początków jest zawsze trudny. Aby móc opisać wydarzenia z naukową dokładnością, potrzebuje on dokumentów archiwalnych czy zabytków architektonicznych. Zakłada to jednak, że dany ruch wyłonił się już na powierzchnię życia publicznego. Ponadto protagoniści troszczą się bardziej o tworzenie historii niż o jej spisywanie, co jest równie prawdziwe w odniesieniu do chrześcijaństwa, jak do jakiegokolwiek innego faktu historycznego. Tak właśnie trudność napotykają pierwsze rozdziały tej książki. Z dokumentów należy korzystać ostrożnie: ich datowanie jest często utrudnione, autentyczność kwestionowana, a interpretacja niejednoznaczna.

Jako rozwiązanie można by przyjąć poprzestawanie na szczegółach uzyskanych w sposób całkowicie pewny. Znalazłoby się tu dosyć elementów dla takiej historii pierwszych dziesięcioleci chrześcijaństwa, jak często dawniej spisywano. Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła, wzmianki u historyków łacińskich, dokumenty zebrane przez Euzebiusza z Cezarei - pozwalają dojść do stwierdzeń niepodważalnych i nie kwestionowanych. Niemniej jednak w ten sposób oddalibyśmy fałszywy, bo skrajnie wycinkowy obraz pierwszych wieków chrześcijaństwa: Dzieje i Listy zajmują się tylko dziełem św. Pawła; historycy łacińscy mówią jedynie o stosunkach między chrześcijanami a Cesarstwem; Euzebiusz miał do dyspozycji dokumenty dotyczące prawie wyłącznie Azji, Syrii i Egiptu.

Jeśli chcemy dać pełniejszy, a zatem prawdziwszy obraz, musimy posłużyć się metodami innymi niż ta, według której trzymać się należy tylko niezbieżnych potwierdzonych danych historycznych. Istotnie, mamy pewne elementy, które mimo braku dokładnych szczegółów pozwalają ogarnąć całość. Zastosowanie takiej metody jest ściśle naukowe wtedy tylko, gdy stosując ją opieramy się na tym, co można w uprawniony sposób stwierdzić. Otóż podczas gdy dla pierwszych wieków chrześcijaństwa brak dokumentów, które by nam dostarczały ścisłych danych historycznych, mamy zdumiewająco różnorodną spuściznę literacką z owych czasów.

Problem spożytkowania jej dla historii Kościoła okazał się jednak bardzo trudny. Zdania krytyków na temat datowania i umiejscowienia *Didache* czy *Od Salomona* oraz tekstów dotyczących mandeizmu czy gnostycyzmu były w zasadniczy sposób podzielone. Brakowało punktów orientacyjnych. Ale odkrycia ostatnich czterdziestu lat, dotyczące środowiska żydowskiego, w którym chrześcijaństwo początkowo występuje, oraz poznanie złożoności tego tła, w połączeniu z lepszym zrozumieniem środowisk greckiego i rzymskiego, gdzie się ono następnie rozwija, pozwala obecnie na dokładniejsze umiejscowienie tych tekstów i spożytkowanie ich dla historii.

Nie oznacza to bynajmniej, że nie pozostaje tu nadal pewien margines niepewności, który będzie malał bardzo powoli. Istnieje jednak przynajmniej metoda, dzięki której od razu staje się możliwe pokazanie żywszego i prawdziwszego obrazu początków chrześcijaństwa. Zapewne, by można rysy te utrwalić, najpierw potrzebny jest szkic, i często o nic więcej nie możemy się pokusić. Ale jeśli można i trzeba doprecyzować jeszcze wiele szczegółów, to potrafimy już wyznaczyć zasadnicze zręby dla zbudowania wizji całości.

I. KOŚCIÓŁ PIERWOTNY

Podstawowym dokumentem dla poznania pierwszych dziesiętków lat Kościoła s^ę Dzieje Apostolskie. Historyczna wartość tego tekstu kanonicznego jest bezsporna, ponieważ w swej części drugiej, dotycz^{ącej} misji św. Pawła, opiera się on na świadectwach bezpośrednich. Niemniej pozostaje jednak faktem, że relacja ta obejmuje tylko pewn^ą część historii pierwotnego chrześcijaństwa. Pisz^{ący} był Grekiem i pisał dla Greków, chrześcijaństwo zaś kręgu języka aramejskiego niewiele go interesowało, judeochrześcijanom był nieprzychylny. A przecież - wczesne chrześcijaństwo w znacznej mierze przynależy do kręgu języka aramejskiego, a Kościół pierwotny długo pozostawał w ścisłym zwi^{ązku} ze społeczeństwem żydowskim.

Wydaje się, że dzisiaj na podstawie zgodnych wyników niektórych badań i odkryć możemy nieco uzupełnić nasz^ą wiedzę o pierwszym okresie chrześcijaństwa. Rękopisy znad Morza Martwego, zapoznaj^{ąc} nas dokładniej z fragmentem żydowskiego kontekstu pocz^{ątków} chrześcijaństwa, pozwalaj^ą na wydobycie z chrześcijańskich dokumentów tego, co stanowi w nich rys zdecydowanie żydowski. Odkrycia z Nag-Hammadi, a wśród nich szczególnie Ewangelia Tomasza, stykaj^ą nas - być może - z aramejsk^ą tradycj^ą Logoi - Słów Jezusa. Pisma judeochrześcijańskie, jak np. Didache, Wniebowzięcie Izajasza (Ascensio Isaiae), tradycje presbiterów - to wszystko pomaga nam odkryć na nowo przekaz paralelny do pism Nowego Testamentu, będ^{ący} bezpośredni^ą kronik^ą wspólnoty judeochrześcijańskiej. Możliwe, że poprzez inskrypcje, jakie B. Bagatti i P. E. Testa odkryli na ossuariach z grobowców w Jerozolimie i Nazarecie, docieramy do symboli pierwotnego środowiska judeochrześcijańskiego.

Nie oznacza to, że pomniejszamy wartość Dziejów Apostolskich. Za chwilę powiemy, co wnosz^ą one niezast^{ępienego} z punktu widzenia ścisłej koncepcji historii Kościoła. Jednakże te nowo uzyskane przez nas elementy pozwalaj^ą na skorygowanie jednostronnego spojrzenia Dziejów na wydarzenia. Z ich lektury nie dowiedzielibyśmy się, jak istotne znaczenie miała na pocz^{ątku} socjalna przynależność chrześcijaństwa do niesłuchanie żywotnego, zróżnicowanego i wrz^{ęcego} środowiska żydowskiego. W rzeczywistości judeochrześcijański Kościół jerozolimski odgrywa decyduj^{ący} rolę aż do upadku Jerozolimy w roku 70. Tę właśnie historyczn^ą prawdę przesłaniaj^ą nam oficjalne dokumenty i chodzi o to, aby przywrócić jej właściwe miejsce.

1. Zesłanie Ducha Świętego

Rozpoczęcie historii Kościoła od Zesłania Ducha Świętego w dzień Pięćdziesi^{ętnicy} roku 30 jest tak^ą sam^ą konieczności^ą jak opisywanie historii Chrystusa od Wcielenia Słowa w dzień Zwiastowania. I w jednym, i w drugim przypadku stoimy w istocie wobec wydarzeń, które należ^ą do historii Zbawienia i równocześnie wplataj^ą się w w^{ętek} historii empirycznej. Rozpatrywanie ich wył^{ącznie} w drugim aspekcie oznaczałoby ich całkowite wypaczenie. Rudolf Bultmann dobrze ukazał płytkość tego rodzaju biografii Jezusa. Podobnie ma się rzecz z historiami Kościoła, które chciałyby abstrahować od jego wymiaru Boskiego

W tym punkcie świadectwo Dziejów Apostolskich ma znaczenie zasadnicze. Utworzenie Kościoła przedstawiaj¹ one jako wydarzenie z historii świętej, a nie ma żadnego powodu, aby świadectwo to podawać w wątpliwość. Jest ono zreszt² zgodne z pierwotną jednomyślną tradycją chrześcijańską³. Można by je zakwestionować jedynie w imię racjonalistycznych uprzedzeń, które a priori odrzucałyby istnienie wydarzeń nadprzyrodzonych. A oto najistotniejsze dane tego wydarzenia: z jednej strony chodzi o zesłanie Ducha (Dz 2, 4), Stwórcy i Uświęciciela, a z drugiej - przedmiotem tej misji jest wspólnota założona przez Chrystusa w czasie trwania Jego życia publicznego: właśnie na zgromadzonych razem Dwunastu (Dz 2, 1) zostaje wylany Duch; wreszcie - Duch nadaje tym Dwunastu władzę i moc, które ustanawiaj⁴ ich głosicielami i szafarzami dóbr Chrystusa Zmartwychwstałego.

Podczas gdy historyczność samego tego wydarzenia jest rzeczą bezsporną, to sposób, w jaki przedstawił je Łukasz, wymaga uściśleń. Historycznie jest możliwe, że miało ono miejsce w ostatni dzień Święta Tygodni roku 30 w Jerozolimie. Dwunastu mogło powrócić do Jerozolimy na pielgrzymkę z okazji Pięćdziesiątnicy, nawet jeżeli rozproszyli się po niedzieli Zmartwychwstania. Także charyzmat języków wydaje się całkiem prawdopodobny. Rzeczywiście spotkamy się z nim przy innych okazjach w życiu wspólnoty pierwotnej (Dz 10, 46; 11, 15; 1 Kor 14, 23), a Łukasz nie miałby żadnego powodu, żeby go wymyślić. Przeciwnie, jak zobaczymy, usiłował go zataić.

Również mowa Piotra (Dz 2, 14-36) robi wrażenie pierwotnego wzoru kerygmatycznego. „Lista narodowości” przypomina także wykaz rozdziału 10 Księgi Rodzaju. Wiele szczegółów utrwalonych przez Łukasza podkreśla paralelę między objawieniem na górze Synaj i objawieniem w Wieczerniku. Tak więc wzmianka o gwałtownym wichrze i językach ognia przypomina Filonowy opis teofanii na Synaju (De decalogo, 9 i 11). Cud daru języków można zestawić z rabinistyczną tradycją dotyczącą objawienia na Synaju. W przeciwieństwie do tego, co uważa E. Trocme, wydaje się prawdopodobne, że to Łukasz interpretuje glosolalię jako zdolność do przemawiania różnymi językami.

Po Zesłaniu Ducha Świętego rozpoczyna się głoszenie Ewangelii przez apostołów, zwłaszcza przez Piotra, który przemawia pośród nich i w ich imieniu. Wybrani przez Jezusa podczas Jego życia publicznego, wyposażeni w Jego uroczyste posłannictwo, otrzymali pełną władzę świadczenia o zbawczym wydarzeniu Zmartwychwstania i mówienia w imię Boga ludziom o tym, jakie warunki winni spełniać, aby mogli dostąpić skutków tego wydarzenia. Jednakże dopiero od Pięćdziesiątnicy, napełnieni Duchem Świętym, zaczynają to posłannictwo wykonywać. Okoliczności ich przepowiadania podkreślają urzędowy charakter posłannictwa. Egzegeci zwrócili uwagę na uroczysty charakter wstępu do pierwszej mowy Piotra (Dz 2, 14), druga ma miejsce w Świątyni (Dz 3, 11), trzecia wobec stałego zgromadzenia przywódców ludu Izraela (Dz 4, 8). Przedmiotem kerygmy jest Zmartwychwstanie Jezusa (Dz 2, 24; 2, 39; 3, 15; 4, 10). Wydarzenie to jest dziełem Boga: „Bóg wskrzesił Go” (Dz 2, 24). Dla udowodnienia tego niesłuchanego stwierdzenia apostołowie przytaczają trzy argumenty. Pierwszym jest ich własne świadectwo (Dz 2, 32; 3, 15), w które angażują całą swoją odpowiedzialność. Świadectwo to opiera się głównie na fakcie, iż widzieli Chrystusa zmartwychwstałego. Wszystkie objawienia się Chrystusa zmartwychwstałego w czasie od Zmartwychwstania do Wniebowstąpienia nabierają tu szczególnego znaczenia. Celem ich było ugruntowanie wiary apostołów. Św. Paweł przedstawi je nam jako jeden z zasadniczych momentów tradycji, jak otrzymał od apostołów (1 Kor 15, 5-8). Apostołem mógł być tylko ten, kto był świadkiem Chrystusa zmartwychwstałego (Dz 1, 22).

Ponieważ Paweł był ostatnim, któremu ukazał się Chrystus zmartwychwstały, i jego przyjęto do grona apostołów (1 Kor 15, 9). Właśnie to świadectwo apostołów będzie przekazywał Kościół: Tradycja jest „tradycją apostołów”.

Drugim dowodem na Zmartwychwstanie Chrystusa są te czyny dokonywane przez apostołów, w których przejawia się ich moc. „Apostołowie czynili wiele znaków i cudów” (Dz 2, 43). Dzieje relacjonują szczególnie uzdrowienie paralityka. Czyny te, jako przejaw mocy, wprawiają lud w osłupienie i lęk, a to znaczy, że Żydzi rozpoznają w nich przejście Boga (Dz 3, 10). Cuda dokonują się w imię Jezusa: to właśnie wiara w Niego uzdrowiła paralityka (Dz 3, 16). Tak więc cud jawi się nie tylko jako niezwykły czyn dokonany na poparcie pewnego twierdzenia, ale jako coś, co samo wypływa ze skuteczności Zmartwychwstania, poczynając się już w ten sposób objawiać. Jest on świadectwem obecności w apostołach mocy Bożej, która w nich i przez nich dokonuje Boskich dzieł, za pośrednictwem których ludzie mogą rozpoznać obecność Boga i oddać Mu chwałę.

Pozostaje wreszcie dowód ostatni, przeznaczony w szczególności dla Żydów: wypełnienie proroctw. Istotnie w przypadku Żydów problem wiary w Chrystusa przedstawia się, w sposób szczególny: nie muszą oni nawracać się do Boga, albowiem wierzą weń. Nie muszą nawet nawracać się na wiarę w przyjście Boga do ludzi, albowiem oczekują Go. Potrzeba tu tylko jednego kroku: uznania w Chrystusie spełnienia tego oczekiwania, czyli chodzi o pokazanie, że proroctwa dotyczące końca czasów wypełniły się właśnie w Nim. To wyjaśnia, dlaczego mowy w Dziejach przywołują do tego argumentu tak niezwykłą wagę. Chodzi o przekonanie Żydów, aby w Zmartwychwstaniu Jezusa uznali eschatologiczne wydarzenie zapowiadane przez proroków. Zresztą tak właśnie rozumie to Piotr, skoro na samym początku swej pierwszej mowy Zesłanie Ducha Świętego przedstawia jako wylanie Ducha zapowiadane przez proroków na „ostatnie dni” (Dz 2, 17). I wyrażenie to należy pojmować dosłownie.

Kerygma ma na celu przekonanie Żydów, aby uznali, że to, co dokonało się w Jezusie, jest dziełem Boga. Chodzi zatem przede wszystkim o całkowite przemienienie ich postawy wobec Jezusa, o nawrócenie. Mowy Piotra kończą się właśnie nawoływaniem do nawrócenia (Dz 2, 38; 3, 19). Żydzi powinni przyznać, że omylili się nie uznając Boskiej natury Chrystusa i skazując Go za bluźnierstwo, jakim w ich oczach było przypisywanie sobie przez Niego Boskiej godności. Czyniąc to odwrócili się od Boga, podobnie jak ich przodkowie, kiedy prześladowali proroków. A zatem uznanie boskości Jezusa jest nawróceniem się do Boga (Dz 3, 19). Zmartwychwstanie pokazało, że to, co dokonało się w Jezusie, było rzeczą Boską. Wiara w Zmartwychwstanie na podstawie świadectwa apostołów jest więc dla nich zarazem uznaniem winy, jak było ukrzyżowanie Chrystusa.

2. Sekty żydowskie

Nasuwa się tu pytanie, jaką pozycję zajmowała pierwotna wspólnota chrześcijańska na tle złożonej sytuacji ówczesnego świata żydowskiego. Niektóre środowiska, a przede wszystkim arcykapłani i saduceusze, przejawiały wobec wspólnoty postawę wrogą, co poświadczają Dzieje Apostolskie (4, 1-3). Nie należy tych dwu grup utożsamiać ze sobą. Arcykapłani należą od 6 roku po narodzeniu Chrystusa do rodu Setego. Głową rodu jest w roku 30 Annasz, a urzędującym arcykapłanem Kajfasz. Są oni przede wszystkim faworytami Rzymian, Saduceusze są partią, zarazem polityczną i religijną, związaną z kapłańskim ideałem, którego centrum jest Świątynia. Arcykapłani zazdroszczą apostołom przede wszystkim ich wpływu na lud (Dz 5, 17), saduceusze zaś są przeciwni wszelkim nowinkom religijnym (Dz 4, 2), ale w istocie interesy obu ugrupowań są wspólne.

Dzieje opisują trzy kolejne manifestacje wrogości z ich strony w stosunku do wspólnoty chrześcijańskiej. W epizodzie pierwszym Piotr i Jan zostają schwytani przez kapłanów, dowódcę straży świątynnej i saduceuszy w chwili, gdy nauczali w Świątyni (Dz 4, 1-2). Dowódca był naczelnikiem straży żydowskiej, który dla utrzymania porządku w Świątyni rozporządzał arcykapłan (por. Łk 22, 52). Piotr i Jan zostają zatrzymani, pozwani przed Sanhedryn, a następnie zwolnieni (Dz 4, 3-23). Po raz drugi wszyscy apostołowie zostają na nowo zatrzymani przez dowódcę straży świątynnej na rozkaz arcykapłanów (Dz 5, 17-24) i znowu uwolnieni po zebraniu Sanhedrynu. To dwukrotne uwolnienie świadczy o tym, że inne partie reprezentowane w Sanhedrynie nie podzielały nienawiści, jak żywi wobec chrześcijan arcykapłani i saduceusze.

Potwierdzają to zresztą same Dzieje. Rzeczywiście w trakcie drugiego posiedzenia Sanhedrynu widzimy, jak faryzeusz Gamaliel występuje w obronie apostołów. Później Paweł wykorzysta przed Sanhedrynem te sprzeczności między saduceuszami i faryzeuszami (Dz 23, 6-8). Przemowa Gamaliela jest w sposób oczywisty dziełem Łukasza: zawiera ona jawny błąd historyczny, gdyż czyni aluzję do wystąpienia Teodasa (Dz 5, 36), które będzie miało miejsce dziesięć lat później. Niemniej dobrze oddaje postawę faryzeuszy. Tolerują oni mesjanizm i nie mają powodu, żeby potępiać a priori ruch wywodzący się od Jezusa. W przeciwieństwie do nich saduceusze - z przyczyn doktrynalnych - są wrogo nastawieni do wszelkiego mesjanizmu. Jeszcze bardziej wrogo usposobieni są arcykapłani, którzy widzą w tym zagrożenie swej osobistej władzy. Wydaje się, że tu leży źródło nienawiści, z jakiego domu Annasza nie przestawał ścigać najpierw Jezusa, a potem Jego wspólnoty.

Niewątpliwie rezultatem wrogiej postawy domu Annasza jest trzecie kolejne prześladowanie, to, którego ofiarą padł przed Paschą roku 41 jeden z apostołów, Jakub „brat Jana” i kiedy to został aresztowany Piotr. Wymierzone jest ono przeciwko tym samym ludziom i jego źródło musi być także wspólne. Według Dziejów (12, 1) inicjatywa wyszła od Heroda Agryppy I, który odegrał ważną rolę w dojściu do władzy cesarza Klaudiusza w roku 41, otrzymał w nagrodę odbudowane królestwo Izraela. Ponadto wiemy, że był on związany z Aleksandrem Alabarchą, bratem Filona filozofa. Wstępując na tron usunął arcykapłana Teofila, syna Annasza, osadziwszy na nim Szymona Ben Kantera, który należał do domu Boetusa, faworyzowanego niegdyś przez jego dziada Heroda Wielkiego. Ale w roku 42 na miejscu owego Szymona osadził Jonatana, a potem w roku 43 jego brata Matiasza; obaj ostatni byli synami Annasza.

W zmianie tej należałoby chyba dopatrywać się dążenia Heroda Agryppy do zjednania sobie potężnego domu Annasza. Od tego momentu istnieje związek przyczynowy pomiędzy przywróceniem domowi Annasza piastowania funkcji arcykapłańskiej a prześladowaniami chrześcijan. Herod Agryppa wydał Jakuba na pastwę nienawiści domu Annasza. Dzieje mówi, że motywem aresztowania Piotra było pragnienie Heroda Agryppy, by „przypodobać się Żydom” (Dz 12, 3). Zresztą nie żywił on chyba osobiście specjalnej sympatii dla „hebrajczyków” i czuł się raczej bliższy „hellenistom”. Dodajmy, że epizod ten interesuje nas tu nie tylko ze względu na swoją treść: jest on pierwszym, który możemy z całkowitą pewnością datować. Wypada istotnie w roku poprzedzającym śmierć Agryppy w Cezarei, którą opisują nam Dzieje (12, 20-23). Wydarzenie to relacjonuje również Józef Flawiusz. Miało ono z pewnością miejsce w roku 44, a zatem rok 43 jest absolutnie pewną datą męczeństwa Jakuba.

Jeśli arcykapłani, a w szczególności dom Annasza, są bez reszty wrogo usposobieni do chrześcijan, to postawa faryzeuszy jest bardziej złożona. Widzieliśmy, jak Gamaliel bronił Dwunastu. Ale na odwrót, w prześladowaniach hellenistów i Szczepana (wrzesień 36 roku) to oni grają główną rolę (Dz 6, 12), i to właśnie faryzeusz Szaweł wyraża zgodę na ukamienowanie (Dz 8, 1). To podwójne stanowisko jest znamienne.

Dowodzi ono, że faryzeusze okazywali hebrajczykom wyrozumiałość, lecz wobec hellenistów nastawieni byli wrogo, ponieważ w ich oczach najważniejsza była kwestia postaw politycznych. Hellenistom zarzucali obojętność wobec sprawy niepodległości żydowskiej, wobec Świ`tyni, która była tej niepodległości symbolem, i brak troski o zachowanie struktury prawnej Izraela (Dz 6, 13-14). Równocześnie ujawnia nam się to, co charakterystyczne dla hebrajczyków, wśród których znajdowali się nawróceni faryzeusze (Dz 15, 5). Najogólniej rzecz bior`c, byli to chrześcijanie przywi`zani do żydowskiej ojczyzny, wierni kultowi Świ`tyni, skrupulatnie przestrzegaj`cy przepisów Prawa Mojżeszowego. Niew`tpliwie oni właśnie stanowili najważniejsz` grupę w pierwotnej - wspólnocie. Gorliwości` w wypełnianiu Prawa zyskiwali sobie sympatię faryzeuszy.

Dwunastu należało osobiście do tego właśnie środowiska. Widzimy ich wierność kultowi Świ`tyni, jednakże przyjęta misja zmusza ich do pozostawania poza jakimkolwiek stronnictwem. Przewodnikiem hebrajczyków jest Jakub, „brat Pana” (Ga 1, 19), którego nie należy mylić z dwoma apostołami o tym samym imieniu. Otóż warto zauważyć, że Dzieje ledwie o tym wspominaj`. Wydaje się, że Łukasz posłużył się tradycj` przejęt` z jednej strony od nawróconych sadokitów, a z drugiej - od hellenistów, i że pozostawił w cieniu to, co stanowiło jednakże najważniejsz` część składow` pierwotnego Kościoła jerozolimskiego. Rzecz w tym, że Łukasz przedstawia w istocie Pawłowy punkt widzenia, a stronnictwo Jakuba było właśnie tym, z którym Paweł pozostawał w nieustannym konflikcie (Ga 2, 12). Zreszt`, jako że po roku 70 zniknęło ono ostatecznie, zatarło się i wspomnienie po nim. Ale to pominięcie zaciera historię pocz`tków chrześcijaństwa, albowiem właśnie stronnictwo Jakuba i jerozolimski Kościół judeochrześcijański wywierały decyduj`cy wpływ w pierwszych dziesi`tkach lat istnienia Kościoła.

Ale czy da się odszukać jakikolwiek tego ślad? Jeśli chodzi o osobę Jakuba, to List do Galatów pozwala nam trochę zorientować się w jego znaczeniu i kierunku oddziaływania. Pewnych elementów dostarczaj` nam też późniejsze dokumenty pozakanoniczne, pochodz`ce ze środowisk judeochrześcijańskich. Przede wszystkim stwierdzamy, że w dokumentach z tych kręgów Jakub zajmuje miejsce wybitne i już sam ten fakt jest znamieny. Tak więc w Ewangelii Hebrajczyków, która wydaje się zwi`zana z judeochrześcijańsk` wspólnot` Egiptu z pocz`tku II wieku, zmartwychwstały Chrystus ukazuje się najpierw właśnie Jakubowi. (Zob. przekład polski: M. Starowieyski, Apokryfy Nowego Testamentu. T. I: Ewangelie apokryficzne. Lublin 1980 s. 69-77.) W odnalezionej w Nag-Hammadi Ewangelii Tomasza Jakub Sprawiedliwy jest przedstawiony jako ten, do którego mieli się udać apostołowie po Wniebowst`pieniu. Klemens Aleksandryjski w Hypotyposeis wymienia go przed Janem i Piotrem jako tego, który otrzymał gnozę od Chrystusa zmartwychwstałego. Trzy gnostyckie Apokalipsy Jakuba, odnalezione również w Nag-Hammadi, potwierdzaj` judeochrześcijańskie źródła gnostycyzmu. W pismach pseudoklementyńskich, korzystaj`cych z ebionickich źródeł judeochrześcijańskich, Jakub przedstawiony jest jako najważniejsza osobistość w Kościele (Klemens Rzymski, Homiliae I, 1).

Z drugiej strony Hegezyp, według Historii Kościelnej Euzebiusza (HE IV, 22, 8 Tłum. polskie: A. Lisiecki, Poznań 1924 w serii: Pisma Ojców Kościoła t. 3), oznaczona dalej w tekście skrótem HE), nawrócony żyd, ukazuje nam Jakuba, który nie pije ani wina, ani żadnego odurzaj`cego napoju, nigdy się nie strzyże i spędza swój żywot w Świ`tyni, wstawiaj`c się za ludem (HE, II, 23, 4). Dodaje, że cieszył się on zaufaniem pisarzy i faryzeuszów (HE, II, 23, 10), co potwierdza zwi`zki Jakuba z judaizmem rabinistycznym. Zwi`zki te uwidaczniaj` się również w przypisywanym mu przez tradycję Liście. Wokół Jakuba zgromadziła się pewna liczba krewnych Pana (desposynes), którzy w środowisku hebrajczyków zajmowali ważne miejsce. To właśnie zjawisko E. Stauffer nazwał kalifatem.

Krewni ci stanowili ośrodek potężnego stronnictwa i na podstawie protestów ze strony hellenistów możemy wnosić, że d' żyli do skupienia w swym ręku kierownictwa Kościoła (Dz 6, 1). Po rozproszeniu hellenistów oni s' przywódcami Kościoła w Jerozolimie.

W pismach Nowego Testamentu - jakkolwiek powstały w innym środowisku i mają skłonność do pomniejszania znaczenia chrystianizmu rabinistycznego - znajdujemy jednak także pewne jego elementy. Niew' tliwie tamtych czasów sięga cała literatura targumiczna, której ślady odkrywamy u św. Pawła i której fragmenty dotarły do nas w Liście Klemensa, Liście Barnaby i innych późniejszych pismach wczesnochrześcijańskich. W istocie targum jest rodzajem literackim charakterystycznym dla pisarzy faryzejskich. Targum z Jerozolimy zawiera partie, które z całą pewnością sięgają czasów przed Chrystusem. Nawróceni pisarze uprawiali ten sam rodzaj literacki, nadając mu chrześcijański charakter. Podobnie pewna liczba wskazań moralnych czy formuł liturgicznych, których odbicie znajdujemy w Ewangeliach, jest kontynuacją judaizmu rabinistycznego.

Do wyjaśnienia pozostaje jeszcze problem esseńczyków. Dotyczące ich dane s' bardzo interesujące. Z jednej strony dokumenty chrześcijańskie potwierdzają niezaprzeczalne podobieństwa niektórych aspektów chrześcijańskiej wspólnoty jerozolimskiej oraz tego, co o esseńczykach wiemy z rękopisów znad Morza Martwego oraz z zapisków Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza. Niektóre analogie s' uderzające. Nie wynika z nich jednak wcale, że pierwsza wspólnota chrześcijańska stanowi przedłużenie wspólnoty sadokitów. Z drugiej strony wskutek braku dokumentów nie wiemy, czy stwierdzone tylko w Qumran obyczaje nie były także żywe w judaizmie. Istniały habourouth, czyli bractwa, gdzie zapewne zachowywano wspólnotę dóbr i wspólne posiłki. Wydaje się, że byłoby to najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie dających się zauważyć analogii.

Ponadto jest rzecz' bezsporn', że wspólnota chrześcijańska podzielała eschatologiczne nadzieje, z jakimi spotykamy się w apokaliptycznych pismach pochodzących z kręgów esseńskich sadokitów. Nie wynika z tego bynajmniej, że wspólnota chrześcijańska rekrutowała członków ze środowiska sadokitów. Dzięki Filonowi wiemy, że esseńczycy stanowili środowisko zamknięte, podobnie zreszt' jak faryzeusze czy saduceusze. Lud żydowski jako całość pozostawał poza obrębem tych stronnictw, jednakże podlegał ich wpływom. Jest rzecz' pewn', że wpływ sadokitów wykraczał daleko poza małą grupkę członków tej sekty, tym bardziej że stanowili oni żywe ognisko twórczości literackiej. Przygotowało to z pewnością umysły do otwarcia się na Chrystusa. Jest wielce prawdopodobne, że właśnie w środowiskach podległych tym wpływom, gdzie nadzieje eschatologiczne były bardzo silne, wielu zwróciło się do Jezusa.

Bardzo możliwe zatem, że wśród pierwszych konwertytów na chrześcijaństwo znaleźli się esseńczycy sensu stricto. Być może esseńskie zabarwienie opisu pierwszej wspólnoty w Dziejach Apostolskich pochodzi stąd, że Łukasz korzystał z jakiegoś dokumentu powstałego w chrześcijańskim środowisku o rodowodzie sadokickim. Wizerunek ten przypomina zreszt' inny, w którym nieco wcześniej Filon odmalowuje wspólnotę esseńską. Podobieństwo jest tak uderzające, że Euzebiusz z Cezarei s' dził, iż opis u Filona dotyczył wczesnej wspólnoty chrześcijańskiej. Być może w ten sposób da się także wytłumaczyć niektóre cechy pierwszych rozdziałów Dziejów. Tak na przykład, jak widzieliśmy, w opisie Zesłania Ducha Świętego Łukasz starał się zwrócić uwagę na podobieństwo do objawienia na Synaju. Otóż wiemy, że w środowiskach sadokitów Święto Tygodni, czyli Pięćdziesiątnica, było świętem Objawienia i Przymierza, o czym świadczy szczególnie Księga Jubileuszów. W ostatnim dniu święta wspominano specjalnie teofanię na Synaju.

Zauważono także, że wybór cytatów (Pwt 10, 16; 18, 15-19; Am 5, 25-27; 9, 11) i metoda egzegezy w mowach z pierwszych rozdziałów u Łukasza świadczą o szczególnej łączności z manuskryptami z Qumran. Mowy te pochodzą z dokumentu, z którego korzystał Łukasz, i w ten sposób niewątpliwie odzwierciedlają katechezę o zabarwieniu sadokickim.

Ale czy w tekście Dziejów Apostolskich mamy jakieś dokładniejsze wzmianki o konwertytach pochodzenia esseńskiego w pierwotnej wspólnotcie? Stoimy tu wobec ciekawego problemu: z jednej strony pierwsi chrześcijanie zdają się wykazywać właśnie najwięcej pokrewieństw z esseńczykami, a równocześnie esseńczycy są jedyni z trzech wielkich żydowskich sekt historycznych, o której Nowy Testament nic nie wspomina. O. Cullmann sugerował, aby hellenistów uznać za nawróconych esseńczyków. Trzeba przyznać, że owi „helleniści” trudni są do zidentyfikowania, H. J. Schoeps uważa, że są oni Łukaszową projekcją sytuacji zaistniałej w Kościele jerozolimskim po roku 70. P. Gaechter i E. Trocme utożsamiają ich z palestyńskimi Żydami mówiącymi po grecku, a M. Simon z Żydami z diaspory. W rzeczywistości wydaje się, że grupa ta była złożona. Według tego, co mówi Dzieje, mamy tam Żydów palestyńskich, jak Szczepan i Filip, których greckie imiona świadczą o zhellenizowaniu. Mogli oni przynależeć do otoczenia Herodów, jak Manaen (Menahem), mleczny brat Heroda tetrarchy (Dz 13, 1). Niektórzy mogli wywodzić się z diaspory, jak Barnaba pochodzący z Cypru (Dz 4, 36). Byli także wśród nich prozelici, to znaczy poganie nawróceni na judaizm, jak ci, o których jest mowa w Dziejach (2, 11), czy Mikołaj, prozelita z Antiochii, wyraźnie przedstawiony jako hellenista (Dz 6, 5). Nie jest wykluczone, że niektórzy esseńczycy, wyizolowani przez swoje odejście od oficjalnego judaizmu, przyłączyli się do tej grupy. Zbliżało ich do niej wrogie nastawienie wobec oficjalnego urzędu kapłańskiego oraz sympatia wobec hellenizmu.

3. Życie wspólnoty jerozolimskiej

Dzieje Apostolskie, opisując środowisko, w jakim rozwijała się wspólnota jerozolimska, pozwalają nam równocześnie podpatrzeć nieco jej życie. Pierwsi chrześcijanie brali nadal udział w życiu religijnym swego narodu. Na spotkaniu z Pawłem w Jerozolimie starsi mówili: „Widzisz bracie, ile tysięcy Żydów uwierzyło, a wszyscy trzymają się gorliwie Prawa” (Dz 21, 20-21). Oznacza to, że dzieci poddawano obrzezaniu, że przestrzegano przepisów dotyczących oczyszczenia, że zachowywano szabat. Wymowna jest to, że chrześcijanie z Jerozolimy uczestniczyli w codziennych modlitwach w Świątyni (Dz 2, 46). Widzimy, jak Piotr i Jan wstępują tam na modlitwę poranną (Dz 5, 21) i o godzinie dziewiątej, to znaczy o trzeciej po południu (Dz 3, 1). W ten sposób chrześcijanie ukazują się oczom ludu jako Żydzi niezwykle gorliwi, którym towarzyszy błogosławieństwo Boga (Dz 5, 13). Zauważmy, iż Dzieje notują, że udawali się do Świątyni wszyscy razem (2, 46), a zatem stanowili odrębną grupę w łonie całego zgromadzenia Izraela.

Ale też chrześcijanie mają wyraźną świadomość tego, że stanowią szczególną wspólnotę.

Dzieje określają ich już słowem *ekklesia*, (łac.: *ecclesia*), Słowo to po grecku oznacza zgromadzenie oficjalne. Ale wydaje się, że użycie go w Dziejach nawiązuje do greckiego przekładu Biblii, w którym określało ono lud Boży zgromadzony na pustyni (Dz 7, 38). Stąd słowo to wskazuje, że chrześcijanie nie uważali się tylko za jakś wspólnotę, jedną z wielu, ale za nowy Lud Boży. Słowo „*ekklesia*” oznaczało najpierw Kościół jerozolimski, ale później zostanie zastosowane do innych Kościołów lokalnych, które ukształtują się na wzór Kościoła macierzystego. Tak więc Paweł gromadzi Kościół w Antiochii (Dz 14, 27) i pozdrawia Kościół w Cezarei (Dz 18, 22). W tych fragmentach dobrze ukazuje się nam konkretny charakter Kościoła lokalnego. Ale z drugiej strony chrześcijanie mają świadomość, że jest to jeden i ten sam Kościół, obecny w różnych miejscach, i słowo to nabiera znaczenia Kościoła powszechnego.

Chrześcijanie, uczestnicząc w życiu swego narodu, wiodą równocześnie własne, odrębne życie. Gromadzą się razem. Zgromadzenia odbywają się w prywatnych domach, tak jak to ma już miejsce w przypadku Wieczernika, gdzie zbiera się cała pierwotna wspólnota. Później te miejsca zgromadzeń rozmnożyły się. Dzieje powiadają, że chrześcijanie „łamali chleb po domach” (Dz 2, 46). Znamy jeden z tych domów: dom Marii, matki Jana zwanego Markiem, gdzie zebrało się na modlitwę liczne zgromadzenie, w czasie gdy Piotr znajdował się w więzieniu (Dz 12, 12). Podobnie zobaczymy, jak Paweł będzie napominał braci w domu Lidii z Filipi (Dz 16, 40) i sprawował Eucharystię w Troadzie na trzecim piętrze jakiegoś prywatnego domu (Dz 20, 9). Górna sala, obszerniejsza i nie przeznaczona na mieszkanie, dobrze się nadawała na takie liczne zgromadzenia. Zauważmy, jak rodziny pomagały w ten sposób Kościołowi oddając swoje domy do dyspozycji wspólnoty. Paweł będzie mówił o Akwili i Pryscylli i o „Kościele zbierającym się w ich domu” (por. 1 Kor 16, 19).

Chrześcijanie zbierali się często. Dzieje mówi o codziennych zgromadzeniach, obejmujących łamanie chleba, posiłek i modlitwy dziękczynne (Dz 2, 46). Niektóre z tych zebrań miały miejsce w nocy. Piotr w samym środku nocy spotyka u Marii, matki Jana zwanego Markiem, liczne zgromadzenie na modlitwie (Dz 12, 12). Jedno wydaje się pewne: że zgromadzenia odbywały się w nocy z soboty na niedzielę, o czym również świadczą Dzieje (20, 7). Chrześcijanie uczestniczyli we wspólnych modłach szabatu, po czym spotykali się we własnym gronie. Zdaje się, że właśnie ten zwyczaj doprowadził do nazywania niedzieli dniem ósmym. Wyrażenie to, z którym spotykamy się już w Liście Pseudo-Barnaby, tłumaczy się rzeczywiście tylko przez odniesienie do siódmego dnia tygodnia żydowskiego. Nazwą bardziej obiegową jest *Kyriake*, czyli Dzień Pański, odpowiadająca naszej niedzieli. Nie jest jednak pewne, czy zgromadzenia chrześcijan miały zawsze miejsce w nocy. Bardzo możliwe, że odbywały się także w innych godzinach. Dotyczy to zwłaszcza tych przypadków, gdy posiłkowi towarzyszyła Eucharystia, o czym świadczy Pierwszy List do Koryntian (11, 17-33).

Na podstawie tego, co mówi Dzieje (2, 42), możemy sobie wyrobić pewne wyobrażenie o tych zgromadzeniach, gdzie po nauczaniu odbywało się łamanie chleba oraz odmawiano modlitwy. Dzieje, dając nam liczne przykłady kazań dla niewierzących (*kerygma*), nie pokazują przykładów nauczania w obrębie samej wspólnoty, niemniej możemy mieć o nim pewne pojęcie na podstawie używanych na określenie tegoż nauczania wyrażań. Może tu wchodzić w grę nauczanie we właściwym sensie (*didache*), ale słowo to odpowiada raczej katechezie przygotowującej do chrztu. Podczas zwykłych zgromadzeń chodzi raczej o napominanie (*paraklesis*), mające na celu umocnienie wiary i miłości (Dz 14, 22; 15, 32), albo o proste pouczenia, homilie (Dz 20, 11). Listy Pawła i inne Listy kanoniczne mogą nam dać pewne wyobrażenie o tych pouczeniach i napominaniach, których w znacznej mierze służy odbiciem.

Po tych pouczeniach następowało „łamanie chleba”. Jest to archaiczne wyrażenie, jakim Dzieje określają Eucharystię (2, 42; 20, 7). Przypomina ono gest Chrystusa

dzielić tego chleb po wypowiedzeniu nad nim słów konsekracji. Chrystus ustanowił Eucharystię w trakcie uczty paschalnej. Błogosławieństwo chleba odpowiada błogosławieństwu praśników przed wieczerzą; błogosławieństwo wina odpowiada spełnianiu kielicha, które następowało po posiłku. Te dwa rytuały chrześcijanie zachowali, jednakże teraz oderwane są od uczty paschalnej i spełniane albo po posiłku, albo bez żadnego posiłku towarzyszącego. Ten, kto przewodniczył Eucharystii, po złożeniu dziękczynienia błogosławił chleb i wino, wyciągając nad nimi ręce, i wymawiał słowa Pana z ostatniej wieczerzy. Modlitwa błogosławieństwa i wyciągnięcie rąk odpowiadają temu z czym spotykamy się w żydowskich berakoth oraz w rękopisach z Qumran.

Jak mówi. Dzieje (2, 42; 12, 5), po Eucharystii następowały modlitwy. Modlitwy te były odmawiane zwłaszcza przez apostołów lub starszych, przewodniczących zgromadzeniu (Dz 6, 4; 13, 3), ale mogli je też odmawiać ci członkowie zgromadzenia, którzy otrzymali w tym celu specjalną łaskę, jak na przykład prorocy ze wspólnoty z Antiochii (Dz 13, 3), czy prorok Agabos (Dz 11, 28). Św. Paweł mówi o tych prorokach w Pierwszym Liście do Koryntian (Dz 12, 28). Kobiety, które nie były dopuszczane do funkcji nauczania, mogły sprawować dziękczynienie. Św. Paweł zaznacza, że powinny mieć nakrytą głowę (1 Kor 11, 7). Diakon Filip miał cztery córki, które obdarzone były darem proroctwa (Dz 21, 9). Zauważmy, że wyłanie Ducha Świętego ma zasadniczo miejsce w czasie zgromadzenia chrześcijan (Dz 4, 31). Jest ono Nową Świątynią, w której mieszka Bóg (1 P 2, 5), przez co dawna Świątynia staje się bezużyteczna, aczkolwiek z początku obie współistnieją ze sobą.

Życie wspólnoty jerozolimskiej ma jeszcze jeden aspekt, na który Dzieje kładą szczególny nacisk, a mianowicie organizację ekonomiczną. Dzieje mówi, iż bracia oddawali do wspólnego użytku wszystko, co posiadali: „Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (Dz 2, 45; por. 4, 34). Dzieje przytaczają zwłaszcza przypadek Barnaby, który posiadając pole sprzedał je i wszystkie pieniądze oddał apostołom (Dz 4, 36-37). Inaczej postąpili Ananiasz i Safira, którzy sprzedawszy pole zatrzymali sobie część uzyskanej sumy, oszukując w ten sposób apostołów (Dz 5, 1-2). Tekst precyzuje, że oddawanie dóbr na wspólny użytek nie było obowiązkiem, a winą Safiry było to, że okłamała wspólnotę.

Interpretacja faktu dzielenia się dobrami napotyka trudności. Można by to rozumieć jako stworzenie wspólnej kasy dla zaspokajania potrzeb ubogich, na wzór tej, jaka istniała w Synagodze, i do tego właśnie odnosi się wzmianka o wspieraniu wdów (Dz 6, 1). Jednakże wydaje się, że Łukasz mówi tu o czymś więcej, o prawdziwym oddawaniu majątku do wspólnego użytkowania. Dziś, gdy odkryliśmy, że podobny zwyczaj istniał także u sadokitów, wydaje się nam to mniej zaskakujące. Widzieliśmy już, że opowiadanie Łukasza zdaje się mieć pewne zabarwienie esseńskie i że inspiracje dla swojego opisu mógł czerpać ze wspólnoty w Qumran. Przecież epizod z Ananiaszem i Safirą tak bardzo przypomina rygory obowiązujące w Qumran, że wydaje się, iż w tym punkcie musiał istnieć bezpośredni wpływ zwyczajów esseńskich na wspólnotę jerozolimską.

Dzieje podnoszą również kwestię organizacji ekonomicznej w związku z innym zagadnieniem, a mianowicie powiadają, że w wyniku protestów hellenistów, skarżących się na zaniedbywanie ich wdów, apostołowie wyznaczyli spośród nich Siedmiu, między innymi Szczepana. I rzeczywiście widzimy, że chrześcijanie utworzyli służbę ubogim na podobieństwo Synagogi, a kontrolę nad tą służbą sprawowali apostołowie. Wyznaczając owych Siedmiu, sami odsunęli się właściwie od kontroli. Zadaniem tych ostatnich nie jest jednak tylko służba ubogim, albowiem jak zobaczymy, również nauczają i chrzczą. W rzeczywistości apostołowie skorzystali z tej okazji, aby dobrać sobie współpracowników. Przekazują im część swoich uprawnień, nadając je przez wyświęcenie (Dz 6, 6).

Ale tu powstaje pytanie, czy instytucja ta dotyczyła tylko hellenistów. Skoro apostołowie odczuli potrzebę doboru współpracowników,

czy nie powinni byli dokonać takiego wyboru również dla hebrajczyków, jak uważa P. Gaechter? Milczenie Łukasza na ten temat dałoby się wytłumaczyć jego brakiem zainteresowania hebrajczykami. Ale bliższy prawdy wydaje się J. Colson, który w Siedmiu widzi instytucję właściwą hellenistom [Godny uwagi jest fakt, że Klemens Rzymski, opisując hierarchię kościelną, zdaje się utożsamiać prezbiterów z kapłanami żydowskimi, a diakonów z lewitami. (List do Koryntian XV, 5. Przekład polski: A. Lisiecki, Poznań 1924), w serii: Pisma Ojców Kościoła (Pisma Ojców Kościoła, t. 1).]. Hebrajczycy mieli już prezbiterów, czyli starszych, z których jednym był na pewno Jakub Sprawiedliwy. Dzieje przekazują nam (11, 30), jak chrześcijanie z Antiochii powierzają starszym (presbyteroi) z Jerozolimy jałmużnę dla biednych. Owi „starsi” u hebrajczyków spełniają takie same funkcje, jak „Siedmiu” u hellenistów.

Widzimy również pewien nowy fakt: oto Jakub Sprawiedliwy zajmuje pierwsze miejsce pomiędzy prezbiterami. Wydaje się, że dzieli on w większej niż inni mierze upoważnienia apostołskie. Kiedy w roku 41 do Jerozolimy przybędzie Paweł (Ga 1, 18), spotka się tam z Piotrem i z tymże Jakubem. Na Soborze Jerozolimskim obok Piotra przemawia jedynie Jakub, a zatem z pewnością był wówczas zwierzchnikiem wspólnoty w Jerozolimie. Co więcej, wydaje się, że dysponuje on władzą podobną do władzy apostołów. W tym świetle staje się zrozumiałe, co chce powiedzieć Euzebiusz, kiedy pisze, że Piotr, Jakub i Jan nie zatrzymali sobie kierownictwa w lokalnym Kościele w Jerozolimie, ale wybrali biskupem (episkopos) Jakuba Sprawiedliwego (HE II, 1, 4). To od niego teraz, a nie od Piotra i apostołów, zależy wszystko, co dotyczy zarządzania lokalnym Kościołem w Jerozolimie (Dz 12, 17). Występuje on jako przewodniczący lokalnego kolegium prezbiterów i równocześnie jako spadkobierca władzy apostołskiej.

Tak zatem struktura Kościoła jerozolimskiego nabiera własnego oblicza. Apostołowie są świadkami Zmartwychwstania i depozytariuszami pełni władzy, Piotr zaś występuje jako ich zwierzchnik. Na początku przewodniczyli oni i zarządzali bezpośrednio Kościołem w Jerozolimie. Dobrali sobie jednak współpracowników, którymi są najpierw prezbiterzy, zajmujący się hebrajczykami. Tworzą oni kolegium, którego przewodniczącym jest Jakub. Ma on szczególny udział we władzy apostołskiej. Ponadto apostołowie ustanawiają podobną organizację dla hellenistów, w której Siedmiu stanowi odpowiednik prezbiterów u hebrajczyków. Trudno powiedzieć, czy Szczepan jest u nich kimś w rodzaju Jakuba. W każdym razie odejście hellenistów sprawi, że kolegium prezbiterów stanie się jedyną hierarchią w Jerozolimie.

II. KOŚCIÓŁ POZA JEROZOLIMĄ

Do tej pory całą uwagę skupialiśmy na Kościele w Jerozolimie, gdyż tam pierwotnie pojawiło się chrześcijaństwo. Ale też i Dzieje, źródło dla nas podstawowe, w swej pierwszej części mówi prawie wyłącznie o nim. Tymczasem w ciągu pierwszych piętnastu lat swego istnienia chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się szeroko. Euzebiusz niewątpliwie przesadza, kiedy pisze, że już za panowania Tyberiusza, to znaczy przed rokiem 37, datując wstąpienia na tron Kaliguli, „po całej ziemi rozlegał się głos” boskich ewangelistów i apostołów „po krańce ziemi ich słowa” (HE II, 3, 1), ale jest w tym co najmniej tyleż prawdy, co w relacji z Dziejów. Mamy w nich zaledwie drobne wzmianki o ekspansji chrześcijaństwa w świecie żydowskim poza granice Jerozolimy. Być może obecnie da się lepiej naświetlić niektóre obszary tej ekspansji.

Z drugiej strony analiza pierwotnego stanu Kościoła jerozolimskiego ukazała nam złożoność środowiska żydowskiego oraz wynikające stąd zróżnicowanie rozwijającego się w nim tegoż Kościoła. Wspominaliśmy już o faryzeuszach, saduceuszach, eseneach, hellenistach, a są tam także herodianie i zeloci. Justyn wymienia ponadto „heretyckich genistów, merystów, galilejczyków, hellenian, faryzeuszów i [hemero] baptystów” [Justyn Apologeta: Dialog z Żydem Tryfonem, LXXX, 4. Tłum. polskie: A. Lisiecki, Poznań 1926 (Pisma Ojców Kościoła, t. 4)]. Znamy także samarytan. Zidentyfikowanie wszystkich tych grup nie jest rzeczą łatwą. Reprezentują one rozmaite prądy istniejące na peryferiach oficjalnego judaizmu. Jednym z nich byli samarytanie, innym - jordańskie sekty chrzcielne. Pojawiają się także niepokojące osobowości, jak „magowie”, Szymon czy Teodas, Żydzi ulegający wpływowi irańskiego dualizmu. Prądy te odbiły się echem w chrześcijaństwie zarówno ortodoksyjnym, jak i heterodoksyjnym.

1. Misja judeochrześcijańska

Jakkolwiek chrześcijaństwo krzewi się najpierw zasadniczo w żydowskich środowiskach Palestyny i w diasporze, od początku styka się również ze środowiskami pogańskimi. Ale tu także nasze dokumenty, redagowane po grecku i dla Greków, interesują się głównie rozwojem Kościoła w zachodnim świecie pogańskim. Tymczasem posłannictwo chrześcijańskie szerzyło się w równym stopniu w pogańskim świecie wschodnim, gdzie językiem literackim był aramejski: w Transjordanii, Arabii, Fenicji, Celemisji, Adiabene, Osroene. Poprzedziła je już tam misja żydowska. Królowa Adiabeneńczyków, Helena, nawróciła się z zoroastryzmu na judaizm około roku 30 po Chr. [Zob. Józef Flawiusz: Starożytności żydowskie, XX, 101. Tłum. polskie: Z. Kubiak i J. Radożycki, Poznań 1962.] W ciągu dwóch pierwszych wieków chrześcijaństwo „syrjskie” miało szczególne znaczenie. Dzieje przedstawiają tę misję jako związaną głównie z hellenistami, ale istniała także misja aramejska. Euzebiusz powiada,

że Tomasz ewangelizował Partów (HE III 1, 2), a echem tej misji jest cały cykl Tomaszowy Ewangelia Tomasza, Dzieje Tomasza, Psalmy Tomasza.

Pewne elementy tej złożonej mozaiki judeochrześcijańskiej z lat 30 do 45 s' nam znane. Co do Palestyny zagadk' pozostaj' pocz'tki Kościoła w Galilei Dzieje potwierdzaj' jego istnienie (Dz, 9, 31). Trzy fakty dadz' się tu utrzymać. E. Lohmeyer s' dzi, że u źródeł Ewangelii da się odróżnić tradycję galilejsk', różn' od tradycji jerozolimskiej, co mogłoby stanowić odbicie katechezy galilejskiej. Po drugie, świadectwem bardzo wczesnej ewangelizacji s' odkryte w Nazarecie archaiczne inskrypcje judeochrześcijańskie. W istocie zwi'zki Galilei z Jude' mogłyby tłumaczyć to, że Dzieje o niej nie wspominaj'. Rodzinne więzy większości apostołów z Galile' sugeruj', że byłoby rzecz' nieprawdopodobn', aby nie została ona zewangelizowana bardzo wcześnie. Pozostaje kwestia ostatnia. Justyn i Hegezyp wśród innych sekt żydowskich wymieniaj' i galilejczyków. Znaj' ich także dokumenty z Wadi Mouraba'at. Wydaje się, że s' oni identyczni z zelotami, o których mówi Józef Flawiusz. Ruch zelotów został zainicjowany w roku 6 po Chr. przez Judę Galilejczyka.

Czy pierwsi chrześcijanie mieli kontakty z zelotami? O. Cullmann przypuszczał, że wielu spośród apostołów, a w każdym razie Szymon Gorliwiec wywodził się z tego środowiska. Uczniowie Jezusa mogli uchodzić za nich w oczach Żydów z Jerozolimy, saduceuszy i faryzeuszy, do czego musiał się przyczyniać także fakt, że część z nich była Galilejczykami. Gamaliel porównuje zwolenników Jezusa ze zwolennikami Judy Galilejczyka. Prace S. G. Brandona i B. Reickego zdaj' się wykazywać, że jakkolwiek nie można wspólnoty chrześcijańskiej wi'zać z tym pr' dem, to jednak elementy wywodzi' ce się z zelotyzmu grały w niej bardzo aktywn' rolę. To one b'ed' usiłowały wci'gn'ć wspólnotę chrześcijańsk' do rewolucyjnego ruchu wymierzonego w panowanie rzymskie. Można by się tu zastanawiać, czy to chrześcijaństwo zelotów nie było chrześcijaństwem chłopów i rybaków galilejskich mówi'cych po aramejsku oraz czy to, że należało ono do świata, który miał całkowicie zgin'ć po roku 70, nie tłumaczy milczenia pism Nowego Testamentu na jego temat.

Wyraźnie natomiast relacjonuj' Dzieje pocz'tki Kościoła w Samarii, ł'cz'c to z wypędzeniem hellenistów z Jerozolimy w roku 37. Jeden z Siedmiu, Filip, przybywa do Samarii (Dz 8, 4). Jak to słusznie zauważył O. Cullmann, helleniści musieli zostać dobrze przyjęci przez Samarytan, z którymi podzielali wrogie nastawienie do teokracji Świ'ty i kapłanów jerozolimskich. Ale z drugiej strony środowisko samarytańskie miało szczególny charakter, co zdaje się spowodowało niepowodzenie misji. Taki jest niewadliwie sens epizodu z Szymonem. Dzieje przedstawiaj' go jako człowieka uprawiaj'cego magię, podaj'cego się za „Wielk' Moc" i wywieraj'cego znaczny wpływ na ludzi (Dz 8, 9-10). Justyn, który sani pochodził z Samarii, doda później inne szczegóły (Apologia pierwsza XVI, 1-3). Pokazuje, jak prawie wszyscy Samarytanie czcz' Szymona jako Najwyższego Boga; w kulcie tym ł'czy się go z kobiet', Helen', czczon' jako Pierwsza Myśl. Ireneusz podaje dokładniej że Szymon nauczał o stworzeniu świata przez anioły, o złym rz' dzeniu światem przez nich i o pozbawieniu ich władzy przez Najwyższa Moc (Adversus haereses, I, 23, 3).

Trudno z tych tradycji wyłuskać, co pochodzi z doktryny samego Szymona, a co od jego uczniów, szymonian czy helenian. Wydaje się, że w Szymonie dopatrywano się przedstawiciela samarytańskiego mesjanizmu, analogicznego do mesjanizmu „proroka", którego ruch ukrócił Piłat w 36 roku. Szymon był uczniem Dozyteusza, który do siebie samego odnosił tekst z Księgi Powtórzonego Prawa (18, 15) o proroku zapowiadany przez Mojżesza.

Wydaje się, że Dozyteusz i Szymon reprezentują ascetyczny i eschatologiczny prąd analogiczny do ruchu z Qumran, z którym mają punkty styczne. Dochodzi tu jednak także elementy magiczne i synkretyczne, typowe dla żydowskiej heterodoksji, która nie jest jeszcze gnostycyzmem. Ale w tym właśnie środowisku pojawi się po roku 70 gnostycyzm, który będzie - jak mówi R. M. Grant właśnie w związku z Szymonem - reinterpretacją heterodoksji żydowskiej w kierunku bardziej radykalnego dualizmu, w następstwie klęski oczekiwań eschatologicznych. W tym sensie Szymon jest ojcem gnostycyzmu, chociaż sam nie był jeszcze gnostykiem.

Otóż Szymon otrzymuje chrzest z rąk Filipa (Dz 8, 13) i próbuje nawet nakłonić Piotra, by udzielił mu swojej mocy (Dz 8, 18). W ten sposób stałby się jakby biskupem Samarytan. Ale Piotr odsłania jego nieszczerą zamiary i odsuwa go. Niemniej Szymon będzie miał uczniów, a Justyn powiada, że było ich wielu. Jest bardzo prawdopodobne, że stanowili oni znaczną część chrześcijańskiej społeczności Samarii. Tu zatem bardzo wcześnie wystąpiła heterodoksja chrześcijańska, która najpierw przejawiała charakter eschatologiczny, a następnie przekształciła się w gnostycyzm. Od tego momentu heterodoksja ta wykazuje cechy synkretyczne, typowe dla środowiska samarytańskiego. Dualizm rozwinie się tu dopiero po roku 70. Filip zaś istotnie osiedlił się w Cezarei (Dz 21, 8). W Samarii Paweł spotyka w roku 49 wspólnoty ortodoksyjne (Dz 15, 3).'

2. Sekty chrzcielne

Trzeba tu zasygnalizować jeszcze jedno religijne ugrupowanie z pogranicza judaizmu oficjalnego. W różnych wzmiankach o żydowskich sektach z czasów początków Kościoła jest mowa o sektach chrzcielnych. Hegezyp oprócz esseńczyków, galilejczyków, samarytan, saduceuszy, faryzeuszy, o których już mówiliśmy, wymienia masbotejczyków (HE IV, 22, 7), Justyn mówi o baptystach,

Epifaniusz o sabejczykach. Sabejczycy i masbotejczycy - to synonimy sekt chrzcielnych (baptystów). Ugrupowanie to uznaje wierzenia Żydów i przepisy noachickie. Ponadto jego podstawowym rytuałem jest zanurzenie w Jordanie, uważanym za rzekę świętą. Ugrupowanie to obejmuje ludność nieżydowską, mieszkańców nadbrzeży Jordanu, pokrewnych Żydom, ale obcych dla społeczności Izraela: są to poprzednicy mandejańczyków.

Związki między pierwotnym chrześcijaństwem a tym środowiskiem mają charakter złożony. Z jednej strony w umysłach Żydów owych czasów następowało pewne mieszanie chrześcijan z sektami chrzcielnymi z powodu przejścia najpierw przez Jana Chrzciela, a potem przez Kościół chrześcijański obrzędu chrztu w Jordanie. Ale - jak wykazał K. Rudolf - jedynym elementem wspólnym sabejczykom i chrześcijanom jest znaczenie przypisywane Jordanowi jako rzece świętej. Do owego mieszania jednych z drugimi mógł się przyczyniać jeszcze inny moment. Określenie Nazarejczyk (nazoraioi) stosowane jest w Ewangelii do Jezusa (Mt 2, 23). Tymczasem słowo to występuje jako najdawniejsze określenie mandejańczyków. Ponadto u Epifaniusza pojawia się w formie nasariai jako nazwa pewnej sekty żydowskiej. Wiadomo, jakie dyskusje rozgorzały wokół tego wyrażenia. Na pewno oznacza ono „obserwanta”, a z drugiej strony wydaje się, że określano nim baptystów. Niewątpliwie Żydzi przypisali je Chrystusowi i chrześcijanom na zasadzie pomylenia ich z tymi ostatnimi (Dz 24, 5),

tak samo, jak się to stało z nazwą „Samarytanin”. Ale w wyniku gry słów potocznie używanych przez Semitów termin ten został uznany przez chrześcijan za tytuł do chwały i skojarzony ze słowem nezer, latorośl, co jest tytułem mesjanicznym.

Ciekawym faktem pozostaje istnienie chrześcijańskiej sekty nazarejczyków, która działała w Transjordanii. Epifaniusz poświęca jej jedną wzmiankę. Są to chrześcijanie judaizujący, a ośrodkiem ich jest Pella w Gaulanidzie. Posiadamy fragmenty Ewangelii Nazarejczyków, napisanej po aramejsku, którą Hieronim czytał w Transjordanii. Epifaniusz dopatruje się w nich judeochrześcijan wypędzonych z Palestyny po roku 70, ale jest całkiem prawdopodobne, że owi judeochrześcijanie przyłączyli się tu do jakiejś już istniejącej wspólnoty. Wspólnota ta nosiła miano nazarejczyków, które dzieliła z innymi grupami transjordańskimi i które było ogólną nazwą sekt baptystów w tej okolicy, ale miała inne cechy niż one. Archeologia odkryła, jakie znaczenie w Transjordanii miały sanktuaria poświęcone świętym nieżydowskim, Lotowi, Hiobowi czy Melchizedekowi. Ponadto w tym właśnie środowisku pojawił się ebionityzm, odrzucający ofiary, praktykujący częsty zwyczaj kąpielii oczyszczających, związany z przepisami noachickimi.

Wreszcie pozostaje sprawa pogańskiego środowiska greckorzymskiego, z którym miała się zetknąć w obrębie Palestyny misja chrześcijańska, co postawiło ją wobec nowych problemów. Palestyna obejmowała przecież miasta greckie, zamieszkałe głównie przez pogan. Znajdowały się one przede wszystkim na wybrzeżu Morza Śródziemnego. Otóż Dzieje pouczają nas, że misyjna działalność hellenistów rozciągała się również i na te tereny. W Cezarei i w Joppe (Jaffa) notuje się obecność Filipa, który w pobliżu Gazy chrzcił żydowskiego prozelitę pochodzenia etiopskiego (Dz 8, 27). Zauważmy, że w tych różnych stronach - najpierw w Samarii, potem w Cezarei, Gazie i w Joppe - śladem Filipa idzie Piotr. To wskazuje na znaczenie, jakie dla Dwunastu ma nałożona na nich funkcja czuwania nad całością Kościoła. Uniwersalny charakter powierzonej im misji dotyczy szczególnie Piotra. Tak więc potwierdza się, że Dwunastu pełniło rolę najwyższej instancji, jak to już widać było w Jerozolimie.

Ewangelizacja wybrzeża miała doprowadzić wspólnotę chrześcijańską do zetknięcia się ze środowiskiem pogańskim, greckorzymskim. Dzieje opowiadają historię setnika Korneliusza z kohorty italskiej (Dz 10, 1), interesującą jako ilustracja faktu, do jakiego stopnia apostołowie czuli się członkami żydowskiej wspólnoty religijnej. Tekst w istocie stwierdza, że Żydowi nie było wolno utrzymywać kontaktów z cudzoziemcami (Dz 10, 28), ale Piotr mimo to oświadcza, iż nie można Korneliuszowi odmówić chrztu. A zatem apostołowie od samego początku uznawali, że wspólnota chrześcijańska jest otwarta dla pogan. Zobaczmy, jakie problemy zrodzi to wkrótce, skoro judeochrześcijanie czuli się nadal związani żydowskimi przepisami Prawa.

3. Odrodki chrześcijaństwa poza Jerozolimą

Ostateczny bilans początkowych etapów rozwoju Kościoła w Palestynie poza Jerozolimą jest mimo wszystko dosyć wątpliwy. Wydaje się, że Galilea, Samaria i Transjordanian były przede wszystkim ośrodkami ugrupowań dysydenckich, szymonian, zelotów czy ebionitów, stanowiących odbicie pewnych marginalnych form judaizmu. Sama ta podatność na żydowski heterodoksję jest jeszcze jedną z form ścisłej przynależności pierwotnego chrześcijaństwa do świata żydowskiego. W istocie prawdziwie wielkim centrum ekspansji chrześcijaństwa w przeciwieństwie do pierwszych piętnastu lat była Syria.

Pierwszym po Jerozolimie ośrodkiem chrześcijaństwa była Antiochia. Ale jeżeli Dzieje Apostolskie przypisują Antiochii szczególne znaczenie, to dlatego że miasto to należało bardziej do świata hellenistycznego niż aramejskiego. Istniała także Syria aramejska: Fenicja z Damaszkiem, Osroene ze stolicą w Edessie, które odgrywały ważną rolę, chociaż pisma kanoniczne ledwie o nich wspominają. I tu także musimy spróbować przywrócić właściwą perspektywę.

Pierwszym centrum, z jakim się tam spotykamy, jest Damaszek. Dzieje podają dwie informacje na ten temat. Kiedy Paweł nawraca się w roku 38, w Damaszku istnieje już wspólnota chrześcijańska, skoro udaje się on tam, aby dokonać aresztowań. Z drugiej strony Dzieje (11, 19) mówią o ewangelizację Fenicji, do której należał Damaszek, z hellenistami wygnanymi z Jerozolimy. A zatem pierwsza wspólnota w Damaszku została utworzona w roku 37. Chrześcijanie damasceńscy są Żydami, w przeciwnym razie nie zależeliby od władzy sędziowskiej najwyższego kapłana w Jerozolimie. Zresztą jest wyraźnie powiedziane, że słowo było głoszone tylko samym Żydom (Dz 11, 19). Chrześcijanie są nazywani „zwolennikami tej drogi” (Dz 9, 2), co jest typowo żydowskim określeniem sekty. Co więcej, jest powiedziane, że Paweł po swoim nawróceniu nauczał w synagogach (Dz 9, 20). Wymieniony jest jeden z chrześcijan w Damaszku, Ananiasz (Dz 9, 10): był to „człowiek przestrzegający wiernie Prawa”, ceniony przez Żydów (Dz 22, 12).

Czy da się powiedzieć jeszcze coś dokładniejszego o wspólnocie w Damaszku? Najpierw zauważmy, że została ona założona przez hellenistów. Prześladowanie, którego narzędziem ma być Paweł, skierowane jest właśnie przeciwko nim: Paweł przybywa, aby aresztować chrześcijan damasceńskich jako hellenistów. Tu mamy pierwszą wskazówkę, że wspólnota w Damaszku była przynajmniej częściowo złożona z hellenistów. Jest i punkt drugi: jak wiadomo, jesteśmy w posiadaniu reguł pewnej wspólnoty żydowskiej, pokrewnej qumrańskiej, która znajdowała się w Damaszku. Otóż dostrzeżono pewne podobieństwa pomiędzy pierwszą wspólnotą chrześcijańską w Damaszku a tą wspólnotą sadokitów. Mowa Szczepana, będąca wykładem teologii hellenistów, zawiera cytatę wersetu z Księgi Amosa (5, 25-27)), który odnajdujemy również w esseńskim Dokumencie Damasceńskim (IX, 11). Odtworzona w Dziejach (22, 13-15)) nauka Ananiasza, który wygłasza on do Pawła, ma godne uwagi punkty styczności z tematami Dokumentu Damasceńskiego. Możliwe zatem, że pierwsza wspólnota damasceńska składała się częściowo z nawróconych sadokitów.

Damaszek nie był zresztą głównym centrum tej wspólnoty sadokitów. Sadokicki Dokument Damasceński mówi o „kraju damasceńskim” (VIII, 21; XX, 12), co wydaje się lepiej zgadzać ze zwyczajami tej sekty, o której Filon mówi, że nie zamieszkiwała ona w miastach, lecz na wsi. Sądzone, że może tu chodzić o Kochabę, położoną 15 kilometrów na południowy zachód od Damaszku. Otóż wydaje się, że judeochrześcijanie pojawili się w Kochabie bardzo wcześnie. A. Harnack przypomina pewną tradycję, według której nawrócenie Pawła miało miejsce w Kochabie, co z punktu widzenia odległości jest całkiem możliwe. Ale należałoby tu raczej dopatrywać się innej tradycji o związkach Pawła z Kochabą, której źródło leży gdzie indziej. Jest powiedziane, że Paweł uciekając z Damaszku schronił się w Arabii (Ga 1, 17). Otóż Arabia w owym czasie oznaczała królestwo nabatejskie, rozciągające się od Damaszku do Petra.

Możliwe, że wsił w Arabii, do której schronił się Paweł, była Kochaba. Zauważmy, że Dzieje (9, 23) nie sugerują, jakoby Paweł opuścił okolice Damaszku. Tym też dałoby się wytłumaczyć sadokickie rysy jego myślenia, których nie można wyjaśnić wpływem krótkiej nauki Ananiasza przed chrztem Pawła. Paweł jest faryzeuszem, a zatem w momencie swego nawrócenia nie ma nic wspólnego z essenizmem. Wszystko natomiast dałoby się wytłumaczyć, jeżeliby Paweł trzy lata pomiędzy nawróceniem a swoją podróż do Jerozolimy spędził w środowisku nawróconych sadokitów. Dodajmy, iż sam Paweł stwierdza, że po pobycie w Arabii powrócił do Damaszku (Ga 1, 17), a więc nie oddalił się zbytnio od tego miasta. W ten sposób dochodzimy do potwierdzenia faktu, że w Damaszku i w Kochabie istniała od roku 37 wspólnota chrześcijańska o rodowodzie essenickim. To właśnie środowisko było niewątpliwie głównym ogniskiem chrześcijaństwa essenizującego. Z tym ośrodkiem chętnie wiązałbym Testament XII Patriarchów, dzieło jakiegoś sadokity nawróconego na chrześcijaństwo, które przejawia zadziwiająco zbieżność z sadokickim Dokumentem Damasceńskim. Było ono poddawane przeróbkom, ale jego pierwotna forma może być bardzo archaiczna.

Drugim - i głównym - centrum ekspansji Kościoła w Syrii była Antiochia. Miasto to, będąc stolicą prowincji Syrii i ogniskiem kultury greckiej, miało wielkie znaczenie polityczne. Ludność jego, głównie syryjska, była dość kosmopolityczna, z dużą liczbą Greków i Żydów. Ewangelizacja sięgała tu, tak jak w Damaszku, czasów przybycia hellenistów w roku 37. Najpierw kierowała się ona do Żydów, ale Dzieje powiadają, że niektórzy z tych hellenistów, „pochodzący z Cypru i z Cyreny”, przybywający z Jerozolimy, ale mówiący po grecku, zwracali się również do Greków, to znaczy do pogan (Dz 11, 20). Bardzo wielu z nich się nawracało. Tak więc Antiochia przedstawia się jako pierwszy ośrodek znacznej wspólnoty chrześcijan nawróconych z pogan. W roku 42, jeszcze zanim wspólnota się rozwinęła, apostołowie wysyłają do niej Barnabę, co przypomina epizod wysłania Piotra do Samarii. Świadczy to o tym, że apostołowie pragnęli zapewnić wspólnotom jedność pod swoim kolegiąlnym kierownictwem.

To właśnie w Antiochii nadano po raz pierwszy członkom wspólnoty miano „chrześcijan” (Dz 11, 26). Jak słusznie zauważył E. Peterson, słowo to miało wydźwięk polityczny. Określa ono „zwolenników Chrestosa”. Zdaje się to też wskazywać na sposób kształtowania się w kręgach rzymskich obrazu wspólnot chrześcijańskich jako sekt mesjanicznych. Odpowiada to nader dokładnie pierwszej wzmiance o chrześcijaństwie u łacińskiego pisarza pogańskiego, Swetoniusza: „Judaei impulsore Chresto tumultuantes”. Fakt, iż grupa chrześcijan otrzymuje takie oficjalne przezwisko, świadczy o tym, że wspólnota była już wystarczająco zwarta, aby ją zauważono w życiu publicznym. Tak więc określenie to jest pierwszym świadectwem, że dla oczu świata rzymskiego Kościół zaistniał. Zauważmy też, że nazwa nadana chrześcijanom antiocheńskim występuje u autora Dziejów za panowania Klaudiusza (lata 41-54), gdzieś na jego początku. Swetoniusz swojej wzmiankę o chrześcijanach umieszcza również za panowania Klaudiusza.

Dzieje nie mówią nam już nic więcej o lokalnej wspólnotcie w Antiochii, którą interesują się jedynie o tyle, o ile stanie się punktem wyjściowym dla misji w Azji. Jednakże List do Galatów pozwala na wydobywanie jeszcze jednego jej charakterystycznego rysu. Powiedzieliśmy wyżej, że Kościół w Antiochii jest pierwszym,

w którym pojawia się znaczna wspólnota chrześcijan o rodowodzie pogańskim. Ale List do Galatów (2, 12) pokazuje, że obok niej istniała też wspólnota judeochrześcijańska. Antiochia była pierwszym miastem, w którym doszło do współistnienia obok siebie tych dwu społeczności chrześcijańskich. Według relacji z Listu do Galatów obie wspólnoty były wyraźnie odseparowane od siebie. Nawróceni na chrześcijaństwo Żydzi nadal przestrzegali przepisów Prawa, w szczególności zakazu spożywania posiłków z nie-Żydami, czyli także z nawróconymi poganami. Ponieważ Eucharystię sprawowano przy okazji posiłku, było rzecz niemożliw¹, aby judeochrześcijanie celebrowali j² razem z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego. Dalej zobaczymy, jakim problemem stanie się to dla Piotra: czy będąc Żydem powinien dzielić Eucharystię tylko z judeochrześcijanami, czy też, skoro był apostołem, miał wnieść się ponad te podziały i uczestniczyć w Eucharystii obu gmin chrześcijańskich.

Tak więc w przeciwieństwie do Jerozolimy Antiochia stała się bardzo wcześnie ośrodkiem krzewienia się chrystianizmu w hellenistycznym środowisku pogańskim. To st³d weźmie pocz⁴tek dzieło misyjne. Również z Antiochia wi⁵ź⁶ się prawdopodobnie niektóre z najstarszych dokumentów chrześcijańskich, wykazuj⁷cych pewne wspólne cechy. Wydaje się, że Ewangelia Mateusza, nawet jeżeli jej ostateczna redakcja jest późniejsza, stanowi odbicie katechezy w środowisku antiocheńskim, na co wskazuje pozycja, jak⁸ zajmuje w niej Piotr. Znajduje się on w środowisku, w którym kontakty między społeczności⁹ żydowsk¹⁰ a pogańsk¹¹ były bardzo bliskie. Podobnie ma się rzecz z Nauk¹² Dwunastu Apostatów, (Didache), która najprawdopodobniej jest pochodzenia syryjskiego. Jej część katechetyczna jest wyrazem tradycji podobnej do tej, któr¹³ odzwierciedla Mateusz. Naw¹⁴zywanie do proroków wprowadza nas w klimat zbliżony do tego, jaki Dzieje przedstawiaj¹⁵ w odniesieniu do Antiochii. W części liturgicznej Didache znajdujemy ślady pierwotnej liturgii antiocheńskiej.

Z ewangelizacj¹⁶ Antiochii trzeba po¹⁷czyć ewangelizację s¹⁸iednich terytoriów. W Liście do Galatów Paweł mówi, że naucza w Syrii i Cylicji, a dotyczy to niew¹⁹tpliwie przełomu lat 43/44, kiedy przebywa w Antiochii razem z Barnab²⁰. Ewangelizacja Cypru jest jeszcze wcześniejsza. Dzieje (11, 19) mówi²¹, że helleniści przybyli tam po roku 37, w tym samym czasie co do Antiochii, a kiedy Paweł i Barnaba udadz²² się tam w roku 45, znajd²³ już zorganizowane wspólnoty chrześcijańskie. Paweł spotka się ze znanym dzięki pewnej inskrypcji prokonsulem Sergiuszem Paulusem, który pozostawał pod wpływem żydowskiego proroka i czarnoksiężnika, Barjezusa. Mamy tu pierwsze świadectwo współzawodnictwa między prozelityzmem żydowskim a apostołatem chrześcijańskim, na które słusznie zwrócił uwagę M. Simon. Nieco później w Antiochii Pizydyjskiej zobaczymy Żydów zazdrosnych o nawrócenia dokonane przez Pawła i buntuj²⁴cych przeciwko niemu prozelitów (Dz 13, 50).

4. Misja Pawła i Barnaby w²⁵ród pogan

Terenami, o których ewangelizacji jesteśmy poinformowani najlepiej, s²⁶ Azja, Macedonia i Achaia. Rolę decyduj²⁷c²⁸ odegrało tu dwóch ludzi: Paweł i Barnab²⁹. Najpierw trzeba jeszcze wrócić do pierwszego z nich. Jest to najlepiej nam znana postać apostołatu chrześcijańskiego, a to dzięki Dziejom, napisanym przez jednego z jego towarzyszy, oraz dzięki jego własnym Listom. Prześladowca hellenistów w roku 36, nawrócony w roku 38, spędził trzy lata w środowisku chrześcijańskich sadokitów w pobliżu Damaszku. W roku 41 udaje się do Jerozolimy, gdzie spotyka Piotra i „Jakuba, brata Pańskiego” (Ga 1, 19; Dz 9, 27). Popada w zatarg z żydowskimi hellenistami (Dz 9, 29) i powraca do Tarsu,

miasta rodzinnego (Dz 9, 30). To tam w roku 48 przybywa po niego Barnaba. Barnaba poznał go i przedstawił apostołom w Jerozolimie w roku 41, a następnie zabrał ze sobą do Antiochii, gdzie razem spędzili lata 42-43.

Należałoby tu bliżej określić ich stanowisko w Kościele w Antiochii. Dzieje powiadają, że w owym czasie w Antiochii byli „prorocy i nauczyciele” (Dz 13, 1) i wyliczają ich: Barnaba, Symeon zwany Niger, Lucjusz z Cyreny, Manaen (Menahem), brat mleczny Heroda tetrarchy, i Szaweł. Wydaje się, że grupa ta nie stanowi części miejscowej wspólnoty w Antiochii, lecz raczej należy do grona misjonarzy hellenistycznych, jak Barnaba. Wśród przybyłych do Antiochii misjonarzy byli też ludzie z Cyreny (Dz 11, 20), a właśnie Lucjusz jest Cyrenejczykiem. Manaen (Menahem) wywodzi się ze środowiska herodiańskiego. Do grupy tej przyłączył się Szaweł. Misjonarze ci rozwijają swoją działalność według uprzednio szeroko zakrojonego planu, Antiochia zaś stanowi dla nich jedynie port macierzysty. W rzeczywistości misja ich ma być przedłużeniem misji Dwunastu, z którymi istotnie pozostają w stałym kontakcie. W roku 41 Barnaba przedstawił im Pawła, z którym powtórnie udaje się do Jerozolimy w roku 44 (Dz 11, 30; 12, 25). Zabierają ze sobą stamtąd Jana zwanego Markiem (Dz 12, 25). Uprzednio apostołowie wysłali do nich grupę proroków z Agabosem (Dz 11, 27).

Mamy wrażenie, że są to ludzie bezpośrednio związani z dziełem Dwunastu i z pewnością za takich należy ich uważać. Dzieje określają ich mianem proroków i nauczycieli (13, 1). Obydwa te tytuły spotykamy w Pierwszym Liście do Koryntian (12, 28), wymienione zaraz po apostołach. Wydaje się, że należy widzieć w nich coś więcej niż tytuły ludzi mających dary charyzmatyczne. Prorocy i nauczyciele pojawiają się także w Didache (XV, 1 i 2). Zdaje się, że pełni oni funkcje kościelne, ale w przeciwieństwie do prezbiterów, którzy stanowią hierarchię miejscową, są to prawdopodobnie funkcje urzędowych misjonarzy. W Didache widać paralelę tych dwóch rodzajów funkcji (XV, 1). Funkcje proroków i nauczycieli mają charakter uniwersalny, podobnie jak apostołów, którzy przekazują im całą swoją władzę lub jej część, tak samo jak czynili to w stosunku do miejscowych hierarchii. Zdarza się zresztą przechodzenie z jednej grupy do drugiej. Siedmiu, którzy byli najpierw członkami miejscowej hierarchii w Jerozolimie, stają się misjonarzami z chwilą, gdy zostają wygnani.

Niemniej w tej grupie misjonarzy przebywających w Antiochii Barnaba i Paweł stanowią dwa szczególne przypadki. Wymieniony jako pierwszy, Barnaba pełni rolę przełożonego. Wskazywałoby to na fakt, że otrzymał on od apostołów większe pełnomocnictwa. W stosunku do innych misjonarzy jest tym, kim jest Jakub w stosunku do prezbiterów w Jerozolimie. Posiada wszystko, co przekazuje się poprzez apostołat. Jest odpowiednikiem owych (andres ellogimoi) – mężów wymownych, o których mówi List Klemensa (XLIV, 1-3) i którzy mają wyłączną władzę powoływania na urzędy kościelne, czyli udzielania święceń. Przypadek Pawła jest inny. Podaje się on za apostoła w pełnym tego słowa znaczeniu, to jest za tego, który otrzymał władzę wprost od Pana, ze względu na swoją szczególną misję. Być może, że to jego przeświadczenie stanie się powodem zerwania z Barnabą.

Z tej to grupy wiosną roku 45 wyruszy do Azji misja, do której autor Dziejów przywiązuje szczególną wagę, albowiem oznacza ona początek oficjalnej działalności Pawła. Dzieje opisują okoliczności wyruszenia tej misji. W czasie zgromadzenia eucharystycznego Barnaba i Paweł zostają odprowadzeni na bok, a pozostali wkładają na nich ręce. Nie może tu chodzić o udzielenie święceń, gdyż Barnaba i Paweł mieli już nadaną władzę apostołską, lecz o ceremonię posłania. Barnaba i Paweł wsiadają na okręt w Seleucji, porcie Antiochii. Od tego momentu opowiadanie Łukasza opiera się na relacjach pochodzących od samego Pawła i przedstawia zadziwiająco dokładnie dane historyczne i geograficzne, dzięki czemu znamy o wiele lepiej dzieło ewangelizacji Azji, niż jakiegokolwiek innego z rozpatrywanych przez nas regionów.

W rzeczywistości z punktu widzenia geograficznego misja ta jest dość ograniczona.

39

Ewangelia będzie głoszona w następujących miastach: w Perge i Attalii, w Pamfilii, Antiochii Pizydyjskiej oraz w Ikonium, Lystrze, Derbe w Likaonii. Paweł i Barnaba pełni swą apostolską misję najpierw w środowiskach żydowskich, przemawiając w synagogach w dzień szabatu (Dz 13, 5; 13, 14; 14, 1). Występując przeto jako członkowie jakiejś sekty żydowskiej. Ale gdzie indziej zwracają się także do pogan: w Antiochii Pizydyjskiej poganie przychodzą słuchać ich w szabat w synagodze (Dz 13, 44) i tak samo w Ikonium (Dz 14, 1). Kiedy w Lystrze Paweł i Barnaba dokonują cudu, lud bierze ich za Zeusa i Hermesa i chce im ofiarować wołu ozdobionego wieńcami (Dz 14, 11-12).

W obu tych okolicach Paweł i Barnaba dokonują nawróceń, zarówno wśród Żydów i prozelitów (Dz 13, 43; 14, 1), jak i wśród pogan (Dz 13, 48; 14, 1). Ustanawiają miejscowe wspólnoty i przez włożenie rąk wyświęcają „starszych”, aby kierowali nimi (Dz 14, 23), tak jak w Jerozolimie i Antiochii. Wszędzie jednak spotykają się z gwałtowną wrogością ze strony kręgów żydowskich (Dz 13, 45). Żydzi podlegają przeciwko nim ludność pogańska: w Antiochii Pizydyjskiej podburzają władze miejskie (Dz 13, 50), w Ikonium i w Lystrze - lud (Dz 14, 2; 14, 19). Rzeczywiście, poganie przyjmują ich przychylniej niż Żydzi. Pojawia się tu nowy fakt, który dla Pawła ma znaczenie zasadnicze. Od tej chwili zaczyna on wypracowywać swoją teologię odrzucenia Żydów, a nawrócenia pogan (Dz 13, 46-47). Ponadto widzimy, jak pojawia się nowy typ kerygmy, która nie odwołuje się już do wypełnienia prorocत्व, lecz do przymierza z Noem (Dz 14, 15-17). Tak oto znamienitym rysem wspólnot likańskich i pizydyjskich stanie się to, że główne znaczenie będą tam mieć chrześcijanie pochodzenia pogańskiego. Nie było to zamierzeniem Pawła, przysporzy mu też poważnych problemów.

Czy misja Pawła była jedynie misją zmierzającą ku Zachodowi? Dzieje mówi, że w roku 43, po śmierci Jakuba, Piotr opuszcza Jerozolimę i udaje się gdzie indziej (Dz 12, 17). Nie będzie o nim więcej mowy do roku 49, po czym odnajdujemy go na Soborze Jerozolimskim. A zatem żaden tekst kanoniczny nic nam nie mówi o jego działalności apostolskiej przez ten czas. Euzebiusz jednak pisze, że na początku panowania Klaudiusza, około roku 44, przybywa Piotr do Rzymu (HE, II, 14, 6). Z drugiej strony wydaje się pewne, że w Rzymie w okresie od roku 43 do 49 głoszona jest Ewangelia. Swetoniusz donosi, że Klaudiusz wypędza Żydów w roku 49, ponieważ wzniecają zamieszki „pod wpływem Chrestosa”. Świadczy to o tym, że pomiędzy Żydami a judeochrześcijanami wynikały dyskusje prowadzące do starć, których echa docierały do cesarza. Właśnie Paweł spotyka w roku 51 w Koryncie nawróconych Żydów, Akwile i Pryscyllę, wypędzonych z Rzymu przez Klaudiusza. W roku 57 Paweł będzie się zwracał do wspólnoty w Rzymie, uważanej już za znaczącą, a w roku 60 napotka w Puteoli (Pozzuoli) i w Rzymie zorganizowane wspólnoty.

III. KRYZYS JUDEOCHRZEŚCIJAŃSTWA

W okresie między rokiem 40 a 70 zachodzą w życiu społeczności chrześcijańskiej dwa ważne fakty. Z jednej strony jest to moment narastania nacjonalizmu żydowskiego, którego silnej presji poddani zostaną również judeochrześcijanie. Natomiast upadek Jerozolimy w roku 70 będzie poważnym ciosem dla judaizmu w ogóle, a dla judeochryścianizmu w szczególności. Ponadto w tym samym czasie, głównie dzięki sile oddziaływania św. Pawła, chrześcijaństwo krzewi się w środowiskach pogańskich, co stopniowo odrywa chrześcijan z tych kręgów od związków z judaizmem, ale co również nie dokonuje się bez ciężkiego kryzysu. W końcu dochodzi do odwrócenia sytuacji: judeochryścianizm, w roku 49 tryumfujący, rozpada się, chrześcijaństwo Pawłowe zaś rozpoczyna swój tryumfalny rozwój. U progu tej epoki ma miejsce Sobór Jerozolimski, na którym zarysowują się już kontury tej sytuacji, a przy jej końcu kres wszelkim problemom kładzie upadek Jerozolimy.

1. Sobór w Jerozolimie i wydarzenia w Antiochii

Rok 49 znacząco dwa epizody, świadczące o kryzysie zaistniałym w stosunkach między judeochrześcijanami a chrześcijanami ze świata pogańskiego: sobór w Jerozolimie i zajścia w Antiochii. Dyskutuje się obecnie kolejność chronologiczną tych dwu wydarzeń. List do Galatów, jedyny dokument, który wspomina o zajściach w Antiochii, wymienia je na drugim miejscu. Zastrzeżenia wysuwane wobec tej kolejności wydają się wynikać z pewnych konstrukcji a priori. My będziemy się trzymać wspomnianego porządku z Listu do Galatów. W roku 48 Paweł powrócił do Antiochii razem z Barnabą i przedstawił rezultaty misji wśród pogan w Azji (Dz 14, 27) oraz otwarcie nowych perspektyw. Nawróconych pogan nie zmuszano do przestrzegania przepisów żydowskich, zwłaszcza nakazu obżęzania. Tak właśnie stało się w przypadku pochodzącego z Azji Tytusa, którego Paweł przywiózł ze sobą.

Ale oto w roku 49 „potomkowie Judy” sięgają zamęt we wspólnocie w Antiochii nauczając, że obżęzanie obowiązuje wszystkich. Dopatrywano się w nich często judeochrześcijan pozostających pod wpływem Jakuba, którzy przeciwstawiali się Pawłowi, reprezentującemu chrześcijan pochodzenia pogańskiego. Gregory Dix słusznie skrytykował tę tezę. Judeochrześcijanie, którzy stanowili prawie cały Kościół, od początku uznali, że nawróceni pogan nie są zobowiązani do obżęzania, co przypomni potem Piotr (Dz 15, 10). A zatem pogląd przeciwny, traktujący obżęzanie jako obowiązek, byłby tutaj jakś nowością. Czemu należy takie stanowisko przypisać? Otóż wydaje się, że politycznej sytuacji judaizmu, który wchodzi w otwarty konflikt z Rzymem.

Fakt, że chrześcijanie, uważani jeszcze za część społeczności żydowskiej, przyjmują nie obrzezanych, jawi się jako zdrada wobec judaizmu. Tak więc pod presją żydowskich nacjonalistów niektórzy judeochrześcijanie próbują utrzymać przynależność chrześcijan do społeczności żydowskiej, czego przypieczętowaniem miałyby być obrzezanie.

Widzimy zatem, jak wielką stawką był ten problem. Powstało niebezpieczeństwo Współodpowiedzialności chrześcijaństwa za doczesny los Izraela. Paweł i Barnaba dobrze to rozumieją i żywo przeciwstawiają się tym wymaganiom. W sprawie tej występują wyłącznie w charakterze reprezentantów tradycji całej wspólnoty judeochrześcijańskiej, a nie któregoś z jej kierunków. Niemniej w obliczu poważnego sporu wspólnota z Antiochii pragnie, aby został on przedłożony apostołom w Jerozolimie (Dz 15, 2). Paweł i Barnaba zostają wysłani razem z Tytusem (Ga 2, 1). Przyjmują ich apostołowie i starsi. Tam spór wybucha na nowo. Niektórzy chrześcijanie pochodzący z sekty faryzeuszów bronią tezy o konieczności obrzezania pogan. Piotr w imieniu apostołów, a Jakub w imieniu starszych rozstrzygają kwestię na korzyść Pawła, precyzując, że poganie mają przestrzegać tylko przepisów noachickich: powstrzymania się od spożywania mięsa składanego na ofiarę bożkom, mięsa zwierząt uduszonych i od nierządu. Paweł i Barnaba, którym zostają przydani Sylas i Juda, zwany Barsabasem, otrzymują polecenie przekazania tej decyzji w Antiochii. Decyzja ta ma znaczenie kapitalne, oznacza bowiem zerwanie chrześcijaństwa ze społeczności żydowskiej, które nastąpi w latach następnych wśród wzajemnych oskarżeń.

Sobór Jerozolimski jest ważny zarówno dla historii stosunków między chrześcijaństwem a judaizmem, jak i dla rozwoju samej wspólnoty chrześcijańskiej. Zauważmy najpierw, jakie różnice zachodzą między jego uczestnikami. Piotr i Jan reprezentują Dwunastu. Piotr opuścił Jerozolimę w roku 43 i jego obecność w Jerozolimie w tym momencie jest chwilowa, bo albo przybył na sobór, albo też jakiś okres względnego odprężenia w stosunkach z Żydami pozwolił mu wrócić. Jakub w otoczeniu starszych reprezentuje miejscową wspólnotę Jerozolimy. Sylas i Juda zwany Barsabasem należą – jak się zdaje – do starszych. Nazywani są begoumenoi. Słowo to, spotykane w Liście do Hebrajczyków (13, 7, 17, 24) i w Liście Klemensa (1, 3), jest prawdopodobnie synonimem prezbiterów. Ponadto w soborze uczestniczą Paweł i Barnaba, których ranga jest ta sama co Piotra i Jakuba. Towarzyszy im Tytus, który w kategorii misjonarzy ma tę samą rangę co starsi.

Z tej perspektywy widać, jak rysuje się struktura organizacji hierarchicznej. Dwunastu stanowi osobny stan przełożonych całego Kościoła, już to przebywających na miejscu, już to wędrujących, z którymi cały Kościół powinien pozostawać w łączności. Wśród nich Piotr zajmuje pozycję specjalną. Miejsce równe Dwunastu ma Paweł. Obok nich istnieją dwie równoległe hierarchie. Z jednej strony hierarchia miejscowa, złożona z rady starszych, nazywanych też biskupami albo begoumenoi, na czele której stoi przełożony. Niekiedy jest nim człowiek najwyższej rangi, jak Jakub w Jerozolimie, który rozporządza takim samym władz jak apostołowie i posiada wyłączną moc ustanawiania starszych. Z drugiej zaś strony istnieje hierarchia misyjna, (apostolat) – nauczyciele albo prorocy. Tam również są ludzie pierwszej rangi, jak na przykład Barnaba, mający udział we władzy apostołów. Fakt, że zdarzało się przechodzenie z jednej hierarchii do drugiej, który stwierdziliśmy w stosunku do Siedmiu u hellenistów, begoumenoi z Jerozolimy czy prezbiterów w Didache, wskazuje na to, że były one względem siebie równoprawne.

Sobór jerozolimski uregulował ostatecznie kwestię obrzezania pogan, lecz nie uspokoiło to wystarczająco wzburzenia w kręgach judeochrześcijańskich, wstrząsanych niepokojami nacjonalistycznymi. Widzimy to już wkrótce potem, z końcem roku 49, przy okazji podróży Piotra do Antiochii. Piotr był obecny w Jerozolimie na soborze w roku 49, ale sytuacja wspólnoty jerozolimskiej stawała się coraz trudniejsza, prawdziwy zaś kłopot czekał już gdzie indziej. Wyruszając z nową misją Piotr zatrzymuje się w Antiochii. Na początku musiał udzielać się obu wspólnotom: judeochrześcijańskiej oraz chrześcijan wywodzących się z pogan. Ale w momencie, kiedy przybyli pewni ludzie z otoczenia Jakuba, Piotr wstrzymuje się od jedzenia z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego, a Barnabę go naśladuje. Paweł gwałtownie im to wyrzuca. Czy u Piotra nie był to przejaw tchórzostwa? Wydaje się, że P. Gaechter lepiej to zobaczył, wskazując, że po prostu troska Piotra skupiała się na czym innym niż troska Pawła. Dla Pawła, który myśli przede wszystkim o chrześcijanach pochodzenia pogańskiego, rzecz zasadniczą jest uwolnienie chrześcijaństwa od jego powiązań żydowskich. Co do Piotra zaś, ten obawia się odszczepieństwa judeochrześcijań, którym pod naciskiem żydowskiego nacjonalizmu groził powrót do judaizmu. Chciałby ich zachować pokazując, że można być wiernym równocześnie zasadom chrześcijańskim i Prawu żydowskiemu. Niewątpliwie przedstawiciele Jakuba przybyli właśnie po to, aby prosić go o rozważanie tego rodzaju.

Obydwie postawy były równie słuszne i zarazem nie do pogodzenia. Od tego momentu Paweł rezygnuje z judeochryścianizmu i myśli już tylko o przyszłości Kościoła w środowisku greckim. Toteż wrogi nastawienie judeochrześcijań w stosunku do niego staje się zrozumiałe. Znajdzie ono wyraz w pismach pseudoklementyńskich. Przeciwnie, wydaje się, że pomimo sytuacji Kościoła w Judei Piotr nie utracił jeszcze nadziei na ocalenie wspólnoty judeochrześcijańskiej. I być może wybiegał wzrokiem równie daleko naprzód jak Paweł. Ale o wydarzeniach w Antiochii jesteśmy w istocie poinformowani tylko przez tego ostatniego. Spojrzenie Pawła jest dość jednostronne i ma charakter wystąpienia obronnego. Można by pomyśleć - bez oskarżania go o zniekształcanie faktów - że pokazuje nam tylko jeden aspekt sprawy. Jakkolwiek było, epizod ten zyskuje pełną wymowę na tle wzmożonego procesu rozwoju chrześcijaństwa w środowisku greckim, podczas gdy wspólnota jerozolimska miała ulec rozpadowi pośród nasilającego się nacjonalizmu żydowskiego.

2. Ekspansja chrześcijaństwa w ród pogan

Rozszerzanie się chrześcijaństwa w świecie pogańskim wiążą się zasadniczo z Pawłem i jego współpracownikami. Siedzenie tego procesu umożliwia niezwykle dokumentacja, historycznie najdokładniejsza spośród wszystkich dotyczących tej epoki, a mianowicie druga część *Dziejów*, w której Łukasz, stawszysię towarzyszem Pawła, korzysta z jego dziennika podróży, oraz całość *Listów Pawłowych*. Zaznaczamy tu tylko główne etapy tej działalności. Na początku roku 50 Paweł wybiera się w nową podróż. Przemierza Syrię i Cylicję, wstępuje też niewątpliwie do Tarsu, swojego miasta rodzinnego. Następnie odwiedza chrześcijan w Derbe, Lystrze, Ikonium, Antiochii Pizydyjskiej. Poczynając od tego miejsca wkracza na nowe tereny: do Galacji (Galatia), północnej Frygii i Myzji. Wyruszywszy z Sylasem, jednym z proroków, begoumenoi, przybyłych razem z nim do Antiochii z Jerozolimy, dobiera sobie w Lystrze Tymoteusza, a w Myzji Łukasza. Dwaj pierwsi zwiąż się z misyjnym dziełem Pawła i będą jego pełnomocnikami.

Ale wydarzeniem, które szczególnie wyróżnia tę misję, jest przeprowadzenie się Pawła do Europy, z czym będzie się wiązało założenie Kościołów w Macedonii i Achai (1 Tes 1, 7-8). W Macedonii zatrzymuje się w Filipi, gdzie nawraca wielu pogan. Paweł po oskarżeniu i zaarrestowaniu go przez władze rzymskie wykorzystuje swoje rzymskie obywatelstwo (Dz 16, 37; 1 Tes 2, 2). W Tesalonikach przemawia w synagodze i nawraca Żydów, ale także i Greków (Dz 17, 4), podobnie jak w Beroi. Stamtąd udaje się do Aten (Dz 17, 16-34; 1 Tes 3, 1), gdzie przemawia na areopagu w obecności stoików i epikurejczyków (Dz 17, 18). Ale niewielki odnosi tu sukces. W końcu udaje się do Koryntu, gdzie pozostaje półtora roku (Dz 18, 11). Możemy ustalić dokładne daty tego pobytu. Spotyka tu dwoje Żydów, Akwilę i Pryscyllę, w których warsztacie tkackim pracuje. Akwila i Pryscylla zostali właśnie wypędzeni z Rzymu przez Klaudiusza na podstawie edyktu z roku 49, o którym wspomina Swetoniusz. Ponadto prokonsulem Achai jest Gallio (Dz 18, 12), a z inskrypcji w Delfach wiemy, że pełnił on tę funkcję w roku 52. A zatem pobyt Pawła w Koryncie trwa od początku roku 51 do lata roku 52. Stąd pisze Paweł swoje dwa Listy do Tesaloniczan, a następnie powraca przez Efez i Jerozolimę do Antiochii.

Na wiosnę roku 53 rusza w nową podróż. Znowu przemierza Galację i Frygię, ale tym razem celem jego misji jest Efez. Naucza tu w synagodze, ale także w jakiejś szkole dla pogan (Dz 19, 9). Pozostaje tam blisko trzy lata (od roku 54 do 57) i stamtąd właśnie pisze List do Galatów i Pierwszy List do Koryntian. Miał zamiar powrócić do Jerozolimy, wstępując do Koryntu i Rzymu (Dz 19, 21), lecz zatrzymuje się w Macedonii (1 Kor 16, 5) i dociera tylko do Koryntu z końcem roku 57 (Dz 20, 2), po przyjeździe doń Tytusa (1 Kor 7, 6). Zimną na przełomie roku 57/58 pisze List do Rzymian. Następnie przybywa do Filipi, wsiada w okręt płynący do Troady (Troas) i drogą morską dociera do Tyru, zatrzymując się w Milecie. Do Jerozolimy przybywa na Zielone Świąta roku 58 (Dz 20, 16).

3. Opozycja przeciwko Pawłowi

A zatem bilans misji Pawłowych wypadł pozytywnie. W okresie między rokiem 50 a 59 założył Kościoły w Macedonii (Filippi, Tesaloniki) i w Achai (Korynt). Lecz Dzieje pozwalają nam już domyślać się tego, co w sposób patetyczny ukazują Listy: narastania opozycji ze strony judeochrześcijan, z którą spotykał się w tym okresie nieustannie, opozycji podnoszonej przeciw niemu przez żydowski nacjonalizm, co doprowadzi go najpierw do aresztowania w Jerozolimie w roku 58, a następnie do męczeństwa w roku 67. Jak słusznie zauważyli S. G. F. Brandon i B. Reicke, wszystkie trudności, jakie napotyka Paweł, wynikają z tej jednej przyczyny. Trudności te zaczynają się już na samym początku misji z roku 49. Barnaba i Marek odmawiają wyruszenia razem z Pawłem i wsiadają na okręt płynący na Cypr (Dz 15, 39). Jeśli sobie przypomnimy, że tuż przedtem Barnaba, „bojąc się tych, którzy pochodzili z obrzezania”, odstąpił już od Pawła (Ga 2, 14), jasne jest, że teraz odłczy się od niego z tej samej przyczyny. W Lystrze, czyniąc ustępstwo „ze względu na Żydów” (Dz 16, 3) Paweł każe obrzezać Tymoteusza. W Tesalonikach Żydzi „z zazdrości” podburzają przeciwko niemu lud. W Kościele sięj niepokój „ludzie postępujący wbrew porządkowi”, którzy nie pracują i „zajmują się rzeczami niepotrzebnymi” (2 Tes 3, 11). Są to członkowie wspólnoty, którzy głoszą bliskie nadejście dnia Pańskiego (2 Tes 2, 2). Trudno nie dostrzec w tym politycznej agitacji o charakterze mesjanicznym, przypominając to, co Józef Flawiusz mówi o żydowskich powstańcach tej epoki. Właśnie po to, aby przeciwstawić się ich wpływom, Paweł pisze swoje dwa listy.

W Efezie poprzedza go Żyd z Aleksandrii, Apollos, który nauczył się „drogi Pańskiej”, ale „zna tylko chrzest Jana” (Dz 18, 25). Założywszy tam wspólnotę (Dz 18, 26) udaje się około roku 54 do Achai. Spotykamy go na nowo w Koryncie.

Wydaje się, że to on jest źródłem trudności, o których mówi Paweł (1 Kor 1, 12). Czegóż to naucza Apollos? Chrystusa ukazuje jako Mędrość (Sophia), która zstąpiła na świat i której nie pojęli archonci (1 Kor 2, 6-11). Paweł nie potępia tych spekulacji, ale wyrzuca Apollosowi, że z chrześcijaństwa czyni gnozę. Otóż czymże dla Żydów jest w tym momencie gnoza, jeśli nie gnoza apokaliptyczna, która odsłania tajemnice niebiańskie, imiona aniołów? Gnoza taka szerzyła się zwłaszcza w kręgach eseneńczyków, ale spotykamy się z nią także w Egipcie, u zbliżonych do eseneńczyków terapeutów. Z tego właśnie środowiska pochodzi Apollos. Nawrócony przez Pryscyllę i Akwile, zachowuje w swoim chrześcijaństwie ten spekulatywny sposób myślenia, który spotyka się w takich dziełach judeochrześcijańskich jak Wniebowzięcie Izajasza.

Fakt ten rzuca pewne światło na chrześcijaństwo azjatyckie. W czasie drugiej podróży Duch Święty zabrania Pawłowi udawać się do Azji (Dz 16, 6). Kiedy przybywa tam między rokiem 54 i 57, zastaje judeochrześcijańską orientację typu Apollosa. Napotyka gwałtowną opozycję kręgów judaizujących (Dz 19, 33). Później opowie o spotkanych tam przeciwnikach (1 Kor 16, 9). Wydaje się więc, że Paweł, usiłując założyć wspólnotę chrześcijańską z pogan, stanął wobec potężnej wspólnoty judeochrześcijańskiej. W efekcie demonstracyjnego wybuchu wrogości ze strony judeochrześcijańskich ściera się z nimi, jak „z dzikimi zwierzętami” (1 Kor 15, 32). W roku 61 zetrze się znowu z judeochrześcijańskimi z Efezu (1 Tm 1, 3), później, w roku 63, skarży się, że wszyscy w Azji go opuścili (2 Tm 1, 15).

W tym samym czasie, gdy po Efezjanach i Koryntianach ulegają wpływom Apollosa, w Galacji mają miejsce rozruchy. Ta sytuacja jest jeszcze klarowniejsza. Galatowie powracają do praktyk żydowskich; wyzwoleni przez Chrystusa, powracają w jarzmo niewoli (Ga 5, 1), której wyrazem jest narzucanie chrześcijanom pochodzenia pogańskiego obowiązków przestrzegania przepisów Prawa (Ga 5, 2). Ze szczególną uwagą zachowują oni „dni, święta, nowiu i lata” (Ga 4, 10). Otóż badania nad ówczesną apokaliptyką żydowską pokazują, jaką wagę przywiązywano do kalendarza jako wyrazu Boskiej miary czasów. Wiadomo, że się to z oczekiwaniem wydarzenia eschatologicznego. Trudno o bardziej wyraziste przedstawienie ducha ożywiającego żydowski zelotyzm, na który składały się dwa elementy: fanatyczne przywiązanie do przepisów Prawa oraz chorobliwy wzrost oczekiwań eschatologicznych. Takie właśnie orientacje urabiają Galatów. Jesteśmy tu świadkami judaizacji chrześcijaństwa.

Widzimy, w jak dramatycznej sytuacji znajduje się Paweł. Jej najwyższym wyrazem będzie pisany zimą roku 57 List do Rzymian. Światem żydowskim wstrząsa potężny prąd rewolty przeciwko Rzymowi. Na znacznej liczbie chrześcijan robi to wielkie wrażenie. Konflikt z Pawłem nie jest natury dogmatycznej, nie chodzi wcale o dwa rodzaje chrześcijaństwa, lecz o pozycję chrześcijan wobec wspólnoty żydowskiej, z której się wywodzą. Odmowa obrzezania jawi się jako zdrada polityczna, a nie jako sprzeniewierzenie się religii. Tak więc oskarżenie o zdradę społeczności żydowskiej stawia chrześcijan żydowskiego pochodzenia w trudnej sytuacji, naraża ich na nowo na prześladowania ze strony Żydów, wpędza w rozpacz i w apostazję. Jest to wciąż ten sam problem co w Antiochii, ale tu staje się on bardziej palący. Ludzie wybitni i mądrzy, jak Piotr, Barnaba i inni, mniemają, iż trzeba poczynić pewne ustępstwa dla ocalenia judeochrześcijaństwa, które wciąż jeszcze stanowi liczną większość. Nieobecność Tytusa martwi Pawła. Zresztą, prześladowają go także poganie w Filipinach i w Efezie, drwią z niego filozofowie w Atenach. Ma on podstawy, by zadawać sobie pytanie, czy się nie myli. Jest zresztą gotów na ustępstwa. Koryntianom radzi, aby nie wywoływali zgorszenia innych spożywając mięso zwierząt ofiarnych, jednakże przekonanie o pewności głosu, który doń przemówił, nie daje mu ulec słabości.

Konflikt ten kończy się w roku 58 dramatycznym kryzysem.

Paweł wiedział, że przybywając do Jerozolimy naraża się na niebezpieczeństwo (Dz 20, 22). Przyjmując go Jakub i starsi, ostrzegają przed oskarżeniami, jakie wytaczają przeciwko niemu Żydzi, że odwołuje Żydów od obrzezania i dawnych zwyczajów (Dz 21, 21). Radzi mu, aby dokonał publicznego aktu poddania się Prawu żydowskiemu. Paweł udaje się więc do Świątyni, lecz Żydzi małoazjatyccy rozpoznają go i wzniecają bunt przeciwko niemu. Oskarżają go niesprawiedliwie o sprofanowanie Świątyni przez wprowadzenie do niej poganina. Paweł zostaje aresztowany przez żołnierzy rzymskich, ale ci, uznawszy jego tytuł obywatela rzymskiego, nie poddają go żadnym szykanom. Przed Sanhedrynem toczy się dyskusja, kończąca się nowymi rozruchami. Pewna grupa Żydów wysuwa plan zamordowania Pawła. Wówczas trybun wysyła go do Cezarei, do prokuratora Feliksa, który pełnił tę funkcję w latach od 52 do 59. Feliks jest świadom niewinności Pawła, lecz zatrzymuje go na dwa lata w więzieniu. W roku 59 na miejsce Feliksa przychodzi Festus (Dz 24, 27). Żydzi domagają się odesłania Pawła do Jerozolimy, ten jednak odwołuje się do cesarza. Festus decyduje się wysłać go do Rzymu. Przedtem jeszcze przesłuchują go Herod Agryppa II i jego siostra Berenike, którzy przekonują się o jego niewinności.

Począwszy od roku 60 wypadki zaczynają toczyć się szybko. W Rzymie Paweł pozostaje od roku 61 do 63 na wolności, ale pod nadzorem. Píše wówczas Listy do Kolosan, do Efezjan, do Filipian. List do Kolosan jest potwierdzeniem ożywionej działalności judeochrześcijan we Frygii: podnoszą oni kwestię zakazów spożywania pewnych pokarmów oraz problem kalendarza i wywołują zamieszanie we wspólnocie (Kol 2, 16). Paweł nie potępia trzymania się tych przepisów jako czegoś złego, natomiast mówi, że wywodzą się one z porządku, który już przeminął. Ponadto przestrzega Kolosan przed spekulacjami na temat aniołów, co jest jednym z charakterystycznych cech żydowskiej apokaliptyki (Kol 2, 18). Chrystus przez Krzyż rozbroił „Zwierzchności i Władze” (Kol 2, 15). Paweł dodaje, że to, co pisze, odnosi się również do wspólnot w sąsiednich miastach, Laodycei i Hierapolis (Pamukkale). Później zobaczymy, że miasta te opanowane były przez judeochrześcijan. Paweł zapowiada, że wysyła także list do mieszkańców Laodycei (Kol 4, 16), ale niewątpliwie nigdy go nie napisał.

Uwolniony w roku 63, Paweł podejmuje na nowo swoją działalność misyjną. Informacji o tym ostatnim okresie dostarczają nam Listy do Tymoteusza i List do Tytusa. Konflikt z judeochrześcijanami narasta. Paweł udaje się na Kretę. Wkrótce potem pisze do Tytusa, którego tu pozostawił, aby w poszczególnych tamtejszych miastach ustanowił starszych (Tt 1, 5). Ostrzega go przed judeochrześcijanami (Tt 1, 10), którzy dają posłuch żydowskim baśniom (mythoi), jak nazywano mrzonki millenarystyczne, oraz kładą nacisk na przepisy dotyczące pokarmów (Tt 1, 14-15). Niech Tytus unika dysput na temat rodowodów, to znaczy spekulacji odnoszących się do aniołów, oraz Prawa, to jest przepisów żydowskich (Tt 3, 9).

Obydwa Listy do Tymoteusza dotyczą sytuacji w Efezie. Paweł udał się tam niewątpliwie po wyjeździe z Krety. Towarzyszy mu Tymoteusz, któremu, wyruszając do Macedonii, powierza Kościół w Efezie. I właśnie z Macedonii posyła mu Pierwszy List ze wskazówkami. Chodzi przede wszystkim o zwalczanie tych, którzy uczą baśni i genealogii (1 Tm 1, 4), stwarzając w ten sposób podziały. Tymoteusz winien strzec depozytu i unikać „fałszywej wiedzy” - pseudonymos gnosis (por. 1 Tm 6, 20). Ten ostatni termin oznacza spekulacje judeochrześcijańskie. Podejmuje go Ireneusz dla określenia wywodziącego się z nich gnostycyzmu. Owi judeochrześcijanie zabraniają ponadto małżeństwa i spożywania pewnych pokarmów (1 Tm 4, 3). Widocznie Tymoteusz dał się przez nich omotać, skoro Paweł zaleca mu pić trochę wina (1 Tm 5, 23). Spotykamy się tu z nowym rysem judeochryścianizmu, enkratyzmem, który zabrania związków małżeńskich i picia wina. Enkratyzm był przede wszystkim tworem judeochrześcijaństwa palestyńskiego i mezopotamskiego. Dowodzi to uporczywości oddziaływania misjonarzy judeochrześcijańskich na Efez.

W Pierwszym Liście do Tymoteusza znajduje się jeszcze jeden ważny punkt.

Paweł udziela w nim wskazówek co do organizacji wspólnoty w Azji, podobnych do tych, jakich udzielił Tytusowi co do Krety. Jest więc tam kolegium presbiterów, które ma przewodniczyć cego, bądź cego jednym z jego członków. Wyróżnia się go tytułem biskupa (episcopos), który oznacza raczej funkcję niż godność. Są ponadto diakoni zależni wprost od biskupa. Stoimy tu wobec dwóch równoległych hierarchii, jednej o charakterze bardziej kolegialnym, drugiej bardziej monarchicznej, które wiążą osobę biskupa, a które często będą się znajdować w konflikcie. To, że Paweł kładzie w listach pasterskich taki nacisk na hierarchię instytucjonalną, sprawiło, że wtopiono w ich autentyczność. Opisaną w nich sytuację przeciwstawiano tej, jaką znajdujemy w Listach do Koryntian. Jednakże sytuacja ta zdaje się dobrze odpowiadać zmianom, jakie się wówczas dokonały. Mamy tu jedynie do czynienia z zastąpieniem hierarchii misyjnej zwykłą hierarchią lokalną. W tym samym czasie spotykamy się z podobną ewolucją w Syrii, opisaną w Didache.

W dwa lata później, kiedy Paweł wysłał Drugi List do Tymoteusza, sytuacja stała się jeszcze poważniejsza. Paweł jest bliski załamania. Ludzie nie znoszą już zdrowej nauki, otwierają uszy na baśnie (mythoi) (2 Tm 4, 3-4). Fałszywi apostołowie wkręcają się do rodzin, bałamucą kobiety (2 Tm 3, 6). Znaczna rola kobiet stanowi charakterystyczną cechę sekt judeochrześcijańskich i będzie występowała również w gnostycyzmie. Owi fałszywi apostołowie są jak Jannes i Jambres, przeciwnicy Mojżesza i Aarona w żydowskiej tradycji (2 Tm 3, 8). Zwłaszcza Hymenajos i Filetos uczą, że zmartwychwstanie już nastąpiło (2 Tm 2, 18). Później takie samo twierdzenie znajdziemy u Cerynta. Jest ono wyrazem przesadnych oczekiwań apokaliptycznych. Wszyscy w Azji opuszczają Pawła (2 Tm 1, 15). Nigdy jeszcze judeochrześcijaństwo nie wydawało się tak tryumfujące jak wówczas. Jednakże stoi już ono u progu swej klęski.

W tym czasie w Rzymie wybuchł dramat. Lipiec roku 64 - to data pożaru miasta. Od roku 54 panuje Neron, który odpowiedzialność za pożar przerzuca na chrześcijan. Oskarżenie mogło być wymierzone w pewne burzące się kręgi judeochrześcijańskie o charakterze mesjanicznym, a zatem wiązało się jak zawsze z tą samą atmosferą. Wydaje się, że Piotr był właśnie jedną z ofiar tego prześladowania, co dzisiaj uznaje ogół historyków. Możliwe, że wydali go judeochrześcijanie, co sugeruje pewien tekst z pierwszego Listu Klemensa (V, 2), a jeszcze bardziej relacja Tacyty, który mówi o zdradzeniu współwyznawców przez pierwszych aresztowanych chrześcijan. Paweł z powrotem jest więźniem w Rzymie. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że dzieje się to w takich samych warunkach, jak za pierwszym razem. To właśnie wówczas pisze Drugi List do Tymoteusza. Datę śmierci Pawła można ustalić na rok 67. Niewątpliwie i on został wydany władzom rzymskim przez judeochrześcijan jako ten, który podlegał do rozruchów (2 Tm 4, 16, Klemens Rzymski, List do Koryntian V, 4).

W tym czasie także w Palestynie sprawy uległy pogorszeniu. W roku 62 został ukamienowany Jakub, biskup Jerozolimy. Datę tę potwierdza Józef Flawiusz, który dwukrotnie relacjonuje to wydarzenie i ustala je na rok, w którym Albinus zastąpił prokuratora Festusa. Zbiega się to z wstąpieniem na tron najwyższego kapłana jednego z członków rodziny Annasza, Annasza Młodszego. Hegezyp podaje dokładniejszy opis męczeństwa Jakuba, przytoczony przez Euzebiusza (HE, II, 23, 1-25). Tutaj faryzeusze obawiali się wpływu Jakuba na lud. Stanowiłoby to zatem świadectwo narastania niechęci do chrześcijan, spowodowanej niewątpliwie odmową, nawet ze strony judeochrześcijan, zaangażowania się w antyrzymski ruch mesjanistyczny.

W roku 66 nacjonalizm żydowski osiąga stan szczytowy. Rozpoczyna się wojna żydowska. Wówczas wspólnota chrześcijańska chroni się do Pelli w Transjordanii, co oznaczało wyłamanie się z solidarności wobec -narodowego losu Izraela (He, III, 5, 3). Na czele wspólnoty stał wówczas Szymon, krewny Jezusa, następcą Jakuba (He, III, 11). Krok ten, bardziej niż jakikolwiek inny, oznacza definitywne zerwanie Kościoła z judaizmem. Wspólnota jerozolimska usiłowała aż do końca utrzymać kontakt z Żydami i pracować nad ich nawróceniem do Chrystusa. Mimo to była przez nich prześladowana. Odtąd pozostawia ona Izrael, by zmierzał ku swemu przeznaczeniu. W roku 70 Tytus zagarnia Jerozolimę, masakruje ludność żydowską i zrównuje Świątynię z ziemią.

IV. EFEZ, EDESSA, RZYM

Upadek Jerozolimy, kładąc kres mesjanizmowi żydowskiemu, uwolnił chrześcijaństwo od wywieranej przezeń presji i pod względem socjologicznym oddzielił je od judaizmu. Paweł odniósł pośmiertne zwycięstwo. Ale Kościół zbyt głęboko tkwił korzeniami w świecie żydowskim, by móc się od niego od razu odciąć i znaleźć swoje nowe miejsce w świecie hellenistycznym. Z tego punktu widzenia okres od roku 70 do mniej więcej 140 stanowi czas poszukiwań. Formy myśli judeochrześcijańskiej trwają jeszcze przeżywszy samą myśl. Chrześcijaństwo hellenistyczne jest jeszcze za młode, by móc wydać z siebie nową elitę, zdolną przemyśleć je na nowo, w swoich własnych kategoriach. Jest to również epoka, w której na pograniczu judaizmu i chrześcijaństwa mnożą się sekty „gnostyczne”,

przenosząc zawiedzione oczekiwania mesjaniczne w świat fantazji, a potępiając świat obecny, istniejący teraz. I wreszcie zapowiada się już perspektywa pierwszego zderzenia z Cesarstwem.

1. Chrześcijaństwo w Azji Mniejszej

Na początku III księgi swojej Historii Kościelnej, po opisie upadku Jerozolimy, Euzebiusz podaje, że apostołowie i uczniowie rozproszyli się po całej ziemi: Tomasz działał wśród Fartów, Jan - w Azji, Piotr - w Foncie i Rzymie, Andrzej - wśród Scytów. Część tego twierdzenia jest na pewno prawdziwa, zwłaszcza jeśli chodzi o Jana i Piotra. Co do innych, trudno je zweryfikować, ale można je poprzeć pewnymi faktami. Mianowicie apokryficzne pisma Nowego Testamentu zostały zgrupowane w cykle: cykl Piotra, Tomasza, Filipa i Jana. Otóż wydaje się, że cykle te wiążą się z określonymi rejonami geograficznymi i że na początku II wieku misja judeochrześcijańska reprezentowała kilka odmiennych typów: mezopotamski - związany z Jakubem i Tomaszem, małozajatycki - wywodzący się od Filipa i Jana, oraz typ Piotrowy, obejmujący Fenicję, Pont, Achaję i Rzym.

Terytorium, na którym w omawianym okresie chrześcijaństwo przejawia zdumiewającą żywotność, jest Azja Mniejsza. Wydaje się, że dzieliła się ona wówczas na kilka sfer wpływów. Najmniej informacji mamy na temat części najbardziej wysuniętej na wschód, czyli Likaonii i Cylicji. Przechowywano tam jeszcze w pamięci przepowiadanie Pawła, o czym świadczą późniejsze Dzieje Pawła. Lepiej za to znamy Frygię, dla której rzeczywiście cennym świadkiem jest Papiasz, biskup Hierapolis, miasta położonego na tym terenie. Ireneusz powiada, że był on towarzyszem Polikarpa, a świadectwo Ireneusza jest pierwszorzędnej wagi, ponieważ on sam za młodu znał Polikarpa. Ireneusz twierdzi także, że Papiasz był uczniem apostoła Jana. Możliwe, że prezbiter, o którym pisze Papiasz, to właśnie apostoł Jan, którego on sam był uczniem (HE, III, 39, 4).

Papiasz napisał Objasnienia słów Pańskich, w których zebrał przekazy tradycji dotyczące apostołów, a pochodzące od tych, którzy ich jeszcze sami słuchali. Otóż opowiada on, że w Hierapolis słyszał, jak mówiono o córkach apostoła Filipa, można zatem podawać przez niego informację, że apostoł Filip żył w Hierapolis, uważać za pewne. Nieco później montanista Proklos będzie twierdził, że nie był to apostoł Filip, ale diakon o tym samym imieniu, o którym Dzieje mówi, że przebywał w Cezarei, a jego cztery córki pozostały dziewicami i miały dar prorokowania (HE, III, 31, 4). Ale pod koniec II wieku Polikrates z Efezu potwierdza informację Papiasza: to na pewno apostoł Filip zmarł w Hierapolis (HE, III, 31, 3). Dwie z jego córek pozostały dziewicami i zmarły również w Hierapolis; inna była zamężna (HE, III, 3, 3), i umarła w Efezie (HE III, 31, 3).

Inne jeszcze dane zdają się również potwierdzać więzy Filipa z Frygią. Świadczy o tym teren działania apostoła Jana, a warto zauważyć, że w Ewangelii Jana, napisanej z końcem tegoż I wieku, Filip odgrywa szczególnie doniosłą rolę. Ponadto w Nag-Hamadi odnaleziono Ewangelię Filipa, o charakterze gnostyckim i na pewno późniejszą, jednakże wyraźnie widać jej związki z azjatycką teologią Ireneusza i z azjatyckim gnostycyzmem Marka Maga. Posiadamy także wysławiające dziewictwo apokryficzne Dzieje Filipa. I wreszcie możemy zauważyć, że do chrześcijan Hierapolis nie napisali żadnego listu ani Paweł, ani Jan, podczas gdy otrzymały je wspólnoty w miastach sąsiednich: Kolosach (Colossae) i Laodycei; być może właśnie dlatego, że Hierapolis stanowiło teren działania Filipa.

Przy końcu omawianego przez nas okresu Frygia stanie się kolebką montanizmu.

Zauważmy ciekawą rzecz, że Papiasz przekazuje nam - jako pochodzące od prezbiterów - tradycje oczekiwań millenarystycznych o wybitnych cechach apokaliptycznych. To po nim właśnie odziedziczył tę doktrynę Ireneusz. Wydaje się, że ten apokaliptyczny entuzjazm był jednym z charakterystycznych rysów środowiska małoazjatyckiego. Odnajdziemy go u heretyka Cerynta, a pewne jego ślady przejawia też Apokalipsa Jana. Tak więc judeochryścianizm małoazjatycki wykazuje bardzo szczególny charakter, zupełnie odmienny niż w palestyńskim środowisku wokół Jakuba czy też syryjskim wokół Piotra. Ziemskie nadzieje mesjańskie przetrwały tu aż do upadku Jerozolimy i nie wyrodziły się w gnostycyzm. Niewątpliwie także właśnie ten entuzjazm uczynił z ówczesnej Azji Mniejszej krainę, w której spotykamy najwięcej męczenników, podobnie jak na terenach utrzymujących z nią kontakty, takich jak Galia Ireneusza czy Afryka Tertuliana.

Frygia zachodnia i wybrzeże małoazjatyckie za panowania Domicjana, Nerwy i Trajana przedstawiają się nam jako teren działalności Jana. Spotkaliśmy go w roku 49 na soborze w Jerozolimie, gdzie wraz z Piotrem stanowił jeden z filarów Kościoła (Ga 2, 9), później jednak tracimy go z oczu aż do jego wygnania na Patmos za panowania Domicjana (Ap 1, 9). Prawdopodobnie już przedtem był w Efezie, a na pewno przebywał tam po swoim wygnaniu. Koronnym świadkiem jest tu św. Ireneusz, który sam pochodził z Azji i znał Polikarpa, ucznia Jana. Otóż Ireneusz wiele razy nadmienia o nauczaniu Jana w Efezie i powiada dokładnie, że żył on tam aż do czasów panowania Trajana. Ponadto Klemens Aleksandryjski podaje, że Jan ustanawiał biskupów w nowych wspólnotach chrześcijańskich [Klemens Aleksandryjski: *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?*, 42. Tłum. polskie: J. Czuj, Warszawa 1953, IW Pax.]. Polikarp i Papiasz byli jego uczniami.

W ewangelizowaniu tych terenów Jan nie był pierwszy. Widzieliśmy, że w Efezie przebywał także Paweł, ale i on nie był tym, który przyniósł tam Ewangelię. Zastał tam już wspólnotę judeochrześcijańską i wiemy, jakie mu ona sprawiała trudności. To judeochrześcijańskie środowisko uzyskało swoje własne oblicze wraz z działalnością Jana. Jak zauważył P. Braun: „Jan należał do stronnictwa tych, którzy domagali się, aby z autentycznego judaizmu rezygnować w stopniu możliwie najmniejszym”. Stanowisko to wyraźnie widać w Apokalipsie. Jan gwałtownie potępia tam chrześcijan, którzy godzą się spożywać ofiary dla bożków (Ap 2, 14 i 20). Wiemy natomiast, że Paweł - przeciwnie - przejawiał pewną swobodę w tym względzie. Jan wydaje się raczej zwolennikiem kierunku Apollosa. A zatem w Azji zobaczymy rozwijanie się oryginalnego typu judeochryścianizmu. Przetrwają tam długo oczekiwania millenarystyczne, a Wielkanoc będzie się nadal obchodzić w ten sam dzień co Święto Paschy u Żydów. Pod względem literackim Apokalipsa i Ewangelia Jana wywodzą się z kręgów judeochrześcijańskich, pozostających w sposób oczywisty pod wpływami esseńskimi. Pierwsze z tych dzieł znamionują wyraźne ślady wstręsu wywołanego profanacją Świątyni w roku 70. W zdarzeniu tym widzi autor Apokalipsy karę zesłaną na Izrael. Ale spojrzenie Jana pozostaje nadal zwrócone ku Jerozolimie, gdzie oczekuje objawienia się nowego Jeruzalem. W Ewangelii dominuje temat Świątyni, ale koncentruje się ona wokół Osoby Słowa, które stało się Ciałem.

Listy Ignacego z Antiochii stanowią w swej wymowie antytezę świadectwa Janowego. Ignacy przemierzył Azję Mniejszą przy końcu panowania Trajana. Jego Listy, skierowane do tamtejszych Kościołów, świadczą o uporczywości, z jaką utrzymują się tam tendencje judaizujące, jednakże usiłuje on właśnie ukrócić ich nadmierną wybujałość.

Tendencje te dochodzą do głosu w Efezie. W Magnezji zostają one nazwane wyraźniej: „stare baśnie”, o których mówi Ignacy, to klasyczne określenie oczekiwań millenarystycznych; chrześcijanie nie powinni zachowywać szabatu, tylko Dzień Pański; mówić o Jezusie Chrystusie, a równocześnie wyznawać judaizm jest absurdem. Te żydowskie tendencje w Tralles stanowiły przeszkodę przy nawracaniu pogan¹⁵. Judaizujący nauczają, że Chrystus nie umarł naprawdę, co wynika z oczekiwań millenarystycznych. W Filadelfii trzeba się strzec tych, którzy Pismo interpretują zgodnie z religią możeszową. Zauważmy, że to przeciwstawianie się judeochryścjanizmowi idzie u Ignacego w parze z nagłymi wezwaniami do jedności wokół osoby biskupa. Można by się zastanawiać, czy przynajmniej w Efezie nie przetrwała koegzystencja dwóch wspólnot: judeochrześcijańskiej i nawróconych na chrześcijaństwo pogan?

Wyrazem owego małaazjatyckiego judeochryścjanizmu są księgi V, VI i VII Wyroczni Sybillińskich (Oracula Sibyllina). Księga V zdradza bardzo wyraźne cechy żydowskie, jednakże dokładna wzmianka o narodzeniu Chrystusa upewnia nas o jej pochodzeniu chrześcijańskim”. J. Geffcken datuje ją na czasy panowania Domicjana. Wzmianki o Egipcie pozwalałyby umiejscowić ją w tamtych stronach, ale znajdujemy w niej również listę miast położonych w Azji: Pergamon, Smyrna, Efez, Sardes, Tralles, Laodycea, Hierapolis. Napisana jest zresztą raczej w duchu małaazjatyckim niż egipskim. Księga VI nosi wyraźne znamiona judeochrześcijańskie i wykazuje związki z millenaryzmem Cerynta, podobnie jak i księga VII. Pierwsza pochodzi z początku II wieku, druga jest nieco późniejsza.

Za pośrednictwem Apokalipsy, Listów Ignacego, pism Papiasza i Polikarpa możemy wyłowić coś z dziejów tych różnych ośrodków chrześcijańskich Azji Mniejszej. Pierwszy spośród nich jest Efez. Tam kończy swoje życie Jan i do Efezu właśnie zwraca się najpierw w Apokalipsie (2, 1-8). Ceni w tym mieście to, że cierpiało, czyniąc tu -jak się zdaje - aluzję do prześladowania z czasów Domicjana, którego sam zresztą padł ofiarą. Dodaje, że Efez nienawidzi nikolaitów, to znaczy judeochrześcijańskiej heterodoksji, która przerodziła się później w gnostycyzm i odrzuciła całkowicie Stary Testament. Zarzuca jednak chrześcijanom Efezu, iż ztratili swoją pierwotną gorliwość. W trzydzieści lat później Ignacy nadal przyznaje Kościołowi w Efezie tę samą wyższość nad innymi Kościołami i chwali go za to, że jest wolny od wszelkiej herezji. Wymienia jego biskupa Onesima. Około roku 190 biskup Efezu Polikrates powie, że przed nim siedmiu członków jego rodziny było biskupami (He, V, 24, 6). Około roku 196 o trwałości tradycji Janowych w Efezie świadczyć będzie Apoloniusz (He, V, 18, 14)

W czasie gdy Jan pisał Apokalipsę, istniał już Kościół w Smyrnie i do niego właśnie skierowany jest jeden z jego listów.

Ale na początku II wieku Smyrna nabiera szczególnego znaczenia dzięki wybitnej osobowości jej biskupa Polikarpa. Był on już biskupem w roku 110, skoro Ignacy w drodze do Rzymu gości u niego w Smyrnie". Pisz do niego list z Troady. Wkrótce potem Polikarp napisze do Filipian, wysyłając im zbiór Listów Ignacego. Polikarpa znamy zresztą dobrze dzięki świadectwu Ireneusza, który swoją młodość przeżył obok niego w Smyrnie i wspomina o nim w swoim Liście do Floryna (HE, V, 20, 4-8). Polikarp został zapewne umęczony w roku 155, za panowania Antonina Piusa, i zachowały się akta jego męczeństwa.

Mniej danych mamy na temat Kościołów położonych w głębi lądu. Apokalipsa wymienia Pergamon. Powiedziane jest, że znajduje się tam tron szatana, co jest, być może, aluzją do faktu, że miasto stanowiło w tym czasie ośrodek kultu cesarskiego. Został tam umęczony pewien chrześcijanin, imieniem Antypas. Zresztą i nikolaici mają tam swoich zwolenników (Ap 2, 12-16). To samo dotyczy Tiatyry, gdzie działa nikolaicka prorokini, nazwana symbolicznym imieniem Jezabel (Ap 2, 20). Większe znaczenie ma Kościół w Sardes, które jest starożytnym miastem królewskim. W drugiej połowie II wieku będzie miało znakomitego biskupa w osobie Melitona. Bardziej w głębi lądu leży Filadelfia. To, że istnieje tam Kościół, potwierdza i Jan, i Ignacy. Pierwszy z nich ostrzega miasto przed ludźmi z „synagogi szatana”, którzy uzurpują sobie miano Żydów (Ap 3, 9). Zdaje się, że stale chodzi tu o niepokoje gnostyckie. Natomiast Ignacy ostrzega przed judaizującymi, którzy powodują podziały. Ostatni z Listów Jana zaadresowany jest do Laodycji siedzącej z Hierapolis.

Listy Ignacego wskazują, że za jego czasów rozwinął się Kościół na południe od Efezu, w dolinie rzeki Meander. Jest Kościół w Magnezji, którego biskup nazywa się Damas, i Kościół w Tralles z biskupem Polibiuszem. Ignacy znowu ostrzega Magnezjan przed judaizującymi. Zauważmy, że w Listach Ignacego toczy się polemika dotycząca dwóch punktów: z jednej strony kładą one nacisk na jedność wokół osoby biskupa, z drugiej - na walkę z judaizującymi. Z pewnością obie sprawy łączą się ze sobą. Wydaje się zatem, że w Azji w tym momencie przed judaizującymi jest nadal bardzo silny. Z podobnym problemem spotkaliśmy się u Papiasza.

2. Misja palestyńska

Po upadku Jerozolimy wspólnota chrześcijańska, która w roku 67 schroniła się do Pelli, powraca częściowo do Palestyny i niewątpliwie także do Jerozolimy. Euzebiusz podaje, że do czasu oblężenia Żydów w Jerozolimie za panowania Hadrianusa nastąpiło po sobie piętnastu biskupów, wszyscy, jak mówiono, o starożytnym rodowodzie hebrajskim (HE, IV, 5, 2). Wszyscy pochodzili spośród obrzezanych. Zadawano sobie pytanie, w jaki sposób w tak krótkim czasie mogło nastąpić po sobie tylu biskupów? P. Carrington proponował, aby podany przez Euzebiusza listę uznać za wykaz prezbiterów jerozolimskich, spośród których wybierano biskupa". Podana przez Euzebiusza liczba nasuwa myśl, że było ich dwunastu. Możliwe, że Kościół w Jerozolimie rządzony był przez radę dwunastu prezbiterów, z których jeden sprawował przewodnictwo, co stanowiłoby przykład archaicznego konceptu wspólnoty. Ignacy porównuje prezbiterów w Antiochii do „senatu apostołów”, co pozwalałoby przypuszczać, że było ich również dwunastu.

Euzebiusz notuje, że wspólnota w Jerozolimie składała się w całości z nawróconych hebrajczyków (HE, IV, 5, 2).

Obejmowała ona członków rodziny Chrystusa, w szczególności potomków Judy (HE, III, 19 i 20), którzy żyli aż do panowania Trajana ¹⁹. Z tym właśnie środowiskiem związany jest niewątpliwie List Judy, noszący wybitne znamiona judeochrześcijańskie. Tak więc Kościół w Jerozolimie jawi się jako przedłużenie najbardziej pierwotnego Kościoła judeochrześcijańskiego, któremu przewodniczył Jakub. Środowisko to charakteryzuje absolutna wierność przepisom żydowskim. Jeszcze w połowie II wieku Justyn stwierdził istnienie judeochrześcijan tego typu. Wydaje się zresztą, że nie zaskarbili oni sobie zbyt wielu łask u Żydów, skoro Bar Kosiba będzie ich prześladował jako złych Żydów. Według Epifaniasza, Akwila, tłumacz Biblii, spotkał chrześcijan w Jerozolimie około roku 120. Hegezyp, dzięki któremu dotarły do nas wszelkie informacje dotyczące tych kręgów, sam się z nich wywodził. Stamtąd też około roku 135 wyszła niewątpliwie Ewangelia Jakuba ze swymi tendencjami ascetycznymi.

Właśnie z Kościołem w Jerozolimie wiążą się początki Kościoła w Egipcie. Byłoby czymś zupełnie nieprawdopodobnym, gdyby w Egipcie nie było misjonarzy chrześcijańskich. Przyczyna naszej niewiedzy w tej materii tkwi zapewne w tym, że Egipt nie wszedł w orbitę oddziaływania Pawła - a nasze informacje dotyczące prawie wyłącznie jego - lecz był zależny od misji palestyńskiej". Pierwszymi misjonarzami mogli być helleniści. List do Hebrajczyków, który prawie na pewno jest pochodzenia egipskiego, wykazuje zbieżność z mową Szczepana. Do naszych czasów przechowały się fragmenty dwóch Ewangelii apokryficznych pochodzenia egipskiego. Klemens Aleksandryjski cytuje Ewangelię Egipcjan, a i Klemens, i Orygenes - Ewangelię Hebrajczyków. Zdaje się, że chodzi tu o Ewangelie dwóch wspólnot egipskich, jednej złożonej z nawróconych Żydów, drugiej — z nawróconych Egipcjan.

Judeochrześcijańskie cechy tych dwóch Ewangelii są uderzające. Zwłaszcza Ewangelia Egipcjan przejawia szczególne rysy ascetyczne, jak na przykład potępienie małżeństwa, z którymi spotykamy się i na innych terenach, zależnych od misji jerozolimskiej. Związkiem ze środowiskiem jerozolimskim wydaje się mieć także rola, jaką w tej Ewangelii odgrywają niektóre kobiety, jak Salome czy Magdalena. Zauważmy, że jedyna w Nowym Testamencie wzmianka o Aleksandrii dotyczy Apollosa, który ochrzczony został w Jordanie. Podobnie wydaje się, że Panten, pierwszy mistrz aleksandryjski, był judeochrześcijaninem pozostającym w bliskich stosunkach ze środowiskiem palestyńskim. Znał on język hebrajski i niewątpliwie za jego to pośrednictwem Klemens Aleksandryjski przejął tradycję judeochrześcijańską dotyczącą Jakuba oraz doktryn apokaliptycznych. Z końcem II wieku, gdy toczy się spór dotyczący Wielkanocy, odpowiedź aleksandryjczyków zostaje przesłana do Rzymu za pośrednictwem biskupa Jerozolimy, Narcyza. Egipt i misję judeochrześcijańską wydaje się mieć jeszcze jedna cecha: struktura hierarchii. Wielu autorów z IV wieku, zwłaszcza Hieronim i tak zwany Ambrozjaster, wskazuje, że w Egipcie biskup był jedynie przełożonym wspólnoty prezbiterów, jednym z nich i przez nich wybieranym. Jest to judeochrześcijański typ prezbiteriatu, gdzie biskup przewodniczy kolegium. Taką samą organizację mieliśmy w Jerozolimie. W Azji Mniejszej występowała ona w połączeniu z typem hellenistycznym, gdzie biskupowi podporządkowani byli diakoni. Struktura egipska niekoniecznie zresztą oznacza to, że episkopat posiadał tę samą rangę co prezbiterat, jak to sugeruje Hieronim. Wybieranie biskupa przez prezbiterów bynajmniej nie wyklucza tego, że musiał on otrzymać konsekrację z rąk innych biskupów.

Chrześcijańska społeczność Osrhoene i Adiabene, która miała w końcu pozostać jedyną żywą spośród chrześcijańskich społeczności aramejskich, sięga również czasów misji palestyńskiej. Co do Osrhoene, Euzebiusz podaje w ślad za Kroniką Addaja, że król Edessy, Abgar, miał napisać do Jezusa i że Jezus posłał do niego apostoła Judę Tadeusza (HE, I, 13, 1-22). Legenda ta antycypuje wypadki późniejsze o jedno stulecie: Abgar IX, panujący od roku 179 do 186, był pierwszym chrześcijańskim królem Edessy. Jednakże przypuszczenie, że z końcem I wieku przybyli do Osrhoene z Palestyny chrześcijanie aramejscy, nauczający w osiadłych tam wspólnotach żydowskich, wydaje się słuszne. Jakiś ślad tego odnajdujemy w fakcie, że Addaj, misjonarz judeochrześcijański, przyjmowany był przez Żyda Tobiasza. Zauważmy też, że chrześcijanie z Osrhoene świętują Wielkanoc tak jak chrześcijanie palestyńscy, a nie jak w Azji Mniejszej (HE, V, 23, 4).

Ponadto warto chyba zapamiętać informację Orygenesza, podaną przez Euzebiusza (HE, III, 1, 1), zgodnie z którą apostołem Partów, panujących w owym czasie nad wschodnią Syrią, miał być Tomasz^{3t}. Wspomnienie Tomasza wiąże się z Edessą, gdzie w IV wieku czczono jego relikwie. W Edessie właśnie powstał „cykl Tomasza”, tak jak we wschodniej Frygii „cykl Filipa”, czy w Azji „cykl Jana”. Dotyczy to także Dziejów Tomasza z III wieku. Psalmi Tomasza, przyjęte później przez manichejczyków, są w części (14 i ns) utworami judeochrześcijańskimi, związanymi z Edessą, a napisanymi w II wieku. Wydaje się, iż odnaleziona w Nag-Hammadi Ewangelia Tomasza pozostaje w związku z judeochrześcijańskim środowiskiem Edessy. Zauważmy, że wybitną rolę przyznaje się w niej Jakubowi, co świadczy o jerozolimskich początkach Kościoła w Edessie.

Ewangelia Tomasza pochodzi z połowy II wieku. Mamy również inne, pochodzące z Edessy, a być może wcześniejsze dzieło: Ody Salomona. Ich judeochrześcijański charakter nie ulega kwestii. Otóż wydaje się, że pochodzą one z końca I wieku i mają formę typu esseńskiego. Związek tych poematów liturgicznych z Hodayoth z Qumran jest uderzający. Dzieła te zatem mogli napisać misjonarze judeochrześcijańscy, przybyli z Palestyny, a w szczególności nawróceni esseńczycy. Ody wykazują zadziwiające podobieństwo stylu z dziełem zwanym Ewangelią Prawdy, w którym pewni badacze dopatrują się homilii liturgicznej. Ewangelia Prawdy także często wiązana jest z Edessą. Ale nawet jeśli wydaje się, że nie można utożsamiać tej Ewangelii z Ewangelią Prawdy, o której Ireneusz wspomina jako o dziele Walentyna, to związki z myślą Walentyna czyni jej egipskie pochodzenie bardziej prawdopodobnym. W tym samym środowisku i czasie sytuuje się również Pieśń o perle, zachowana w Dziejach Tomasza.

Widzimy, jak przy końcu tegoż I wieku chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się także po drugiej stronie Tygrysu, w Adiabene.

Posiadamy w związku z tym pewien dokument, który wydaje się wiarygodny⁴⁴, Kronikę z Arbeli, napisaną w VI wieku w języku syryjskim przez Msiha-Zkha. Ewangelizacja Adiabene z końcem I wieku jest dziełem Addaja. P. Kable uważa, że w tym czasie zewangelizował on jedynie Adiabene i że ewangelizacja Osrhoene jest późniejsza. Ale być może rację ma A. Harnack, kiedyś pisał, że Addaj ochrzcił niejakiego Pekhida, który miał zostać pierwszym biskupem Arbeli. Jego rząd biskupie trwał od roku 105 do 115. Wydaje się, że później nastąpiła przerwa, w okresie kampanii Trajana przeciwko Chosroesowi w roku 116. W roku 121 Samson został wyświęcony na biskupa. Umęczono go w roku 123.

Tak wczesna data ewangelizacji Adiabene nie powinna nas wcale dziwić, jeśli przypomnimy sobie, że okolice te były już celem znaczącej misji żydowskiej w I wieku. Król Adiabene, Izates, i jego matka, królowa Helena, nawróceni na judaizm, zostali pochowani w Jerozolimie w grobowcu, który jeszcze dziś można oglądać. Właśnie w tym żydowskim środowisku rozwinęła działalność misja judeochrześcijańska. Warto zwrócić uwagę na to, że w II wieku wszyscy biskupi Adiabene noszą imiona żydowskie: Samson, Izaak, Abraham, Mojżesz, Abel. Biskup Arbeli, Noe, przyjmuje swoich krewnych, którzy przybywają z Jerozolimy. Z tych okolic pod koniec II wieku pochodzą będzie Tacjan, który sam siebie nazywa Syryjczykiem. Chrześcijaństwo Adiabene będzie nosiło silne piętno judeochryścianizmu.

Czy misja judeochrześcijańska sięgała aż do Indii? Euzebiusz podaje, że Panten w tych okolicach głosił Słowo Boże i znalazł tam Ewangelię Mateusza napisaną alfabetem hebrajskim (HE, V, 10, 3). Czy należy stąd wnosić, że chrześcijaństwo przeniknęło do Indii za pośrednictwem misjonarzy judeochrześcijańskich w początkach II wieku? Nie jest to w zasadzie niemożliwe. Późniejsza tradycja ewangelizację Indii związała z Bartłomiejem, który być może miał sobie powierzony ewangelizację Arabii, i w ten sposób Ewangelia dotarła aż do Indii. Ponadto Panten miał być judeochrześcijańskim misjonarzem przybyłym z Egiptu, co potwierdzałoby postawioną wyżej tezę o zasadniczo palestyńskim charakterze pierwszej wspólnoty w Egipcie.

3. Misja Piotra

Trzecią strefę chrześcijaństwa tej epoki można nazwać rejonem Piotrowym. Obejmuje ona przede wszystkim śródziemnomorskie wybrzeże Palestyny, Fenicji, Syrii i Cylicji. Z apostołowaniem Piotra związane są szczególnie miasta: Cezarea Palestyńska, Joppe (Jaffa), Tyr, Sydon. Kerygma Piotra, włączona do pism pseudoklementyńskich z III wieku, może sięgać początków II wieku. Wykazuje ona charakter ebionicki. To, co mówi o nauczaniu Piotra w Cezarei, Tyrze i Sydonie, nie ma wartości historycznej, ale świadczy przynajmniej o przetrwaniu w tej okolicy pamięci o Piotrze.

Dzieła należące do właściwego „cyklu Piotra” mogą również pochodzić z tego terenu, jak na przykład Drugi List Piotra⁴⁵ oraz Ewangelia Piotra. Najstarsze świadectwa na temat tego dzieła, jak Serapiona z Antiochii z końca II wieku, czy Didaskalia z III wieku, są pisane w języku syryjskim. Znajdujemy w nich drogie teologii syryjskiej takie tematy jak zstąpienie do piekieł i wywyższenie Chrystusa ponad aniołów. Apokalipsa Piotra pochodzi z tego samego czasu i z tych samych stron. Wspomina o niej Kanon Muratoriego i cytuje Klemens Aleksandryjski w *Eclogae propheticae*. Wymieniana przez Klemensa Aleksandryjskiego Kerygma Piotra pochodzi również z początku II wieku, a oba ostatnie dzieła cytuje około roku 170 Teofil z Antiochii, co potwierdza ich syro-fenicką przynależność.

Pierwsze fragmenty *Dziejów Piotra* wiążą się z tym regionem, ale znane pod tą nazwą dzieło oraz korzystające z niego pisma pseudoklementyńskie są późniejsze.

Szczególna jest sytuacja Antiochii, która od początku jawi się jako wyjątkowo złożona. Kościół został tu założony przez hellenistów, ale już bardzo wcześnie obejmował on chrześcijan kierunku Jakubowego z jednej strony, a z drugiej - chrześcijan nawróconych z pogaństwa przez Pawła. W omawianym przez nas okresie pisma związane z Antiochią odznaczają się bezpośrednim wpływem hellenistów, to jest ukazują nam judeochryścianizm różny zarówno od palestyńskiego, jak i małaazjatyckiego. List Barnaby przez samą swą nazwę wskazuje, że jest pochodzenia antiocheńskiego. Należy on do tej samej grupy co *Didache*. W swej części doktrynalnej zależy od typowej egzegezy judeochrześcijańskiej. Podobnie ma się rzecz z *Wniebowzięciem Izajasza*, gdzie pojawia się temat *descensus* i *ascensus*, który dowodzi oddziaływania nadejścia apokaliptyki żydowskiej. Oba dzieła pochodzą z okresu panowania Domicjana. Z nimi również należy wiązać odnaleziony w Nag-Hammadi apokryficzny List Jakuba oraz pokrewny mu List Dwunastu Apostatów.

Te same tendencje teologiczne spotykamy w Listach Ignacego, biskupa Antiochii na początku II wieku, które wykazują także związki z dziełami ze wschodniej Syrii: *Odami Salomona* i *Ewangelią Prawdy*". Widzimy tu zatem rozkwit ówczesnej teologii syryjskiej. Listy Ignacego ponadto świadczą o tym, jakie znaczenie miała w Antiochii instytucja diakonatu. W hierarchii wymienia się diakonów razem z prezbiterami, ale współpracują również ściśle z Ignacym podczas jego podróży poprzez Azję. Znowu wskazuje to na fakt, że w odróżnieniu od prezbiterów, reprezentujących kolegiąlną koncepcję hierarchii, diakoni byli współpracownikami biskupa. Obie te grupy pozostawały w opozycji. Być może z tego właśnie powodu Ignacy tak naciska na ich jedność wokół osoby biskupa.

Niemniej, aczkolwiek Kościół w Antiochii nie jest typowo Piotrowy, łączą go z Piotrem liczne więzy. Widzimy, że przebywał on tam już bardzo wcześnie. Teofil i Serapion poświadczają, że apokryfy dotyczące Piotra były szczególnie czytywane w Antiochii. *Wniebowzięcie Izajasza* jest pierwszym dziełem, które wspomina o męczeństwie Piotra. W ten sposób antiocheński judeochryścianizm jest wyrazicielem kierunku Piotrowego. Zauważyliśmy już jego więzy z ziemią fenicką, z którą osoba Piotra łączy się szczególnie. Te same więzy odnajdujemy na innych terenach, wchodzących w sferę oddziaływania Piotra i utrzymujących łączność z Antiochią.

Euzebiusz podaje, że z osobą Piotra wiążą się również Pont i sąsiednie okolice Bitynii, Kapadocji i Galacji, a tezę tę potwierdzają i inne dane. Pierwszy List Piotra adresowany jest do chrześcijan z tych właśnie stron i, być może, właśnie ten adres stał się źródłem podanej przez Euzebiusza informacji; mamy również inne dowody tego związku: pod względem geograficznym bowiem Pont i Kapadocja są przedłużeniem Syrii północnej i stanowi normalną strefę jej ekspansji. Dzięki listowi Dionizego, biskupa Koryntu z połowy II wieku, dowiadujemy się o związkach Koryntu z Pontem. Otóż w Koryncie znajdowały się właśnie wspólnoty Piotrowe (1 Kor 1, 12). W sporze o datę święcenia Wielkanocy biskupi Pontu są jednego zdania z biskupem Rzymu, a nie zgadzają się z biskupami Azji.

Jeśli chodzi o chrześcijaństwo w Bitynii w czasach Trajana (98-117), jesteśmy w posiadaniu wyjątkowego dokumentu w postaci Listu Pliniusza Młodszego (X, 96). Według niego chrześcijanie są tam liczni, zwłaszcza w miastach, ale także na wsi.

Należą do wszystkich klas społecznych. Na podkreślenie zasługuje szczególnie jedna cecha charakterystyczna: mianowicie Pliniusz wymienia dwie diakonisy (ministrae). Słowo to zostało użyte już w odniesieniu do Febe z Kenchrai w pobliżu Koryntu (Rz 16, 1). Nie oznacza ono jeszcze z pewnością funkcji hierarchicznej, jak to będzie miało miejsce w IV wieku, niemniej podkreśla aktywny udział kobiet w dziele ewangelizacji i na pewno także w niektórych aktach liturgii, takich jak na przykład namaszczenie kobiet przy chrzcie, o czym będzie też mówił Klemens Aleksandryjski. Warto zanotować, że według świadectwa Tertuliana we wspólnotach Marcjona, który pochodził z Pontu, kobiety nauczały, egzorcyzmowały i chrzcili.

Grecja była wielkim terenem apostołatu Pawła. Z Pawłem związane są Kościoły w Macedonii, Tesalii, Atenach. Niewątpliwie właśnie w Grecji Łukasz, interpretator Pawła, napisał swój Ewangelię i Dzieje. Na początku II wieku Ateny są wielkim centrum odnowy kulturalnej, z Taurusem i Attykiem w dziedzinie filozofii i Herodem Attykiem w dziedzinie retoryki. To tam Kwadratus przedstawia Hadrianowi pierwszą Apologię, być może w czasie pobytu cesarza w tym mieście w roku 124. Kwadratus powiada, że za jego czasów żyli jeszcze ludzie uzdrowieni przez Chrystusa (HE, IV, 3, 2), co wskazywałoby na bardzo wczesną datę powstania dzieła. Ale w Koryncie wspomnienie Piotra łączy się ściśle ze wspomnieniem Pawła dzięki biskupowi Dionizemu. Na podstawie Listu, jaki Klemens Rzymski napisał do członków Kościoła na początku II wieku, wiemy, że między Koryntem a Rzymem istniała więź, a w Rzymie także łączy się ze sobą osoby Piotra i Pawła. List Klemensa mówi o tym, że miasto rozdzierają podziały, że prezbiterzy przeciwstawiają się jakiemuś innemu ugrupowaniu, być może diakonów.

Na temat Kościoła w Rzymie w okresie następującym po prześladowaniach Nerona nie mamy żadnych informacji. Prawdopodobnie w tym właśnie momencie Marek utrwala na piśmie katechezę Piotra. Lista biskupów Rzymu, jak podaje Ireneusz, wymienia w tym okresie Linusa i Kleta, ale znamy tylko ich imiona. Sytuacja zmienia się około roku 88, kiedy przewodnictwo Kościoła obejmuje Klemens. Klemensa znamy przede wszystkim dzięki Listowi do Koryntian, który napisał około roku 100. Przemawia w nim w imieniu Kościoła Rzymu. Stwierdza, że w Kościele tym są prezbiterzy, albo inaczej biskupi (XLII, 4-5; XLIV, 4-5). Dwukrotnie wspomina o diakonach (XL, 5; XLII, 5). A zatem struktura wspólnoty rzymskiej okazuje się bardzo zbliżona do struktury Kościoła w Antiochii. Biskup jest zarazem pierwszym spośród prezbiterów i zwierzchnikiem diakonów. Klemens dla Rzymu jest tym, kim dla Azji Polikarp. Ireneusz powiada, że Klemens znał apostołów. Niewątpliwie chodzi tu przede wszystkim o Piotra i Pawła. Toteż może da się utrzymać częściowo teza pism pseudoklementyńskich o związkach Klemensa z Piotrem. Zresztą w Liście zawiera się wzmianka o męczeństwie Piotra i Pawła w Rzymie. Klemens jest spadkobiercą ich tradycji.

Zwróćmy ponadto uwagę na judeochrześcijański charakter Listu. Przejawia się to w tym, że postaciom Starego Testamentu nadaje się wielkie znaczenie, podobnie jak w haggadzie żydowskiej. Klemens nazywa Chrystusa „Ukochanym”, tak jak nazywa się Go we Wniebowzięciu Izajasza. Korzysta ze starożytnych midrasz judeochrześcijańskich. Cechy te przypominają judeochryścianizm fenicki i wydaje się, że pozostają w zależności od tradycji Piotrowej, obejmującej terytorium, którego dwoma biegunami są śródziemnomorskie wybrzeża Syrii i Rzym. Zauważmy też, że przytaczane przez List słowa Chrystusa zdają się pochodzić nie z pisanych Ewangelii, lecz z tradycji ustnej. Z cechami spotykamy się też w Didache i w Liście Barnaby. Nie znaczy to, że nasi autorzy nie znali spisanych Ewangelii,

lecz raczej to, że nauczanie Chrystusa przekazywane było równocześnie przez pisma, i przez tradycję katechetyczną.

Znamy jeszcze jedną rzymską postać z tej samej epoki, a mianowicie Hermasa. Hermas zapewnia, że swoje pierwsze „objawienia” spisał na rozkaz Klemensa. Żył w Rzymie aż do czasów papieża Piusa około roku 140, kiedy to opublikował ostateczny tekst swoich objawień, o czym dowiadujemy się z Kanonu Muratoriego. Wiele z jego opisów odnosi się na pewno do sytuacji wspólnoty rzymskiej z czasów Klemensa. Sama osoba Hermasa świadczy o tym, że prorocy istnieli wówczas, co jest zgodne z sytuacją pierwotnej wspólnoty. We Wniebowzięciu Izajasza mamy skargi na to, że w Syrii proroków już nie ma. Wykazano ponadto zastanawiające podobieństwa między Pasterzem Hermasa a doktryną esseńską: doktrynę o dwóch duchach, silny ascetyzm, znaczenie angelologii. Stoimy tu wobec rzymskiego środowiska, noszącego silne znamię judeochrześcijańskiego ascetyzmu. Podkreśla się wrogość Hermasa wobec diakonów, co zgodne jest z duchem powyższego kierunku.

Na temat dwóch pierwszych dekad II wieku wiemy bardzo mało. W wykazie Ireneusza jako biskupi wymienieni są Ewaryst i Aleksander. Właśnie za czasów tego ostatniego, około roku 115, Ignacy pisze do Rzymian i wysławia godność ich Kościoła. Za pontyfikatu Sykstusa (115-125) mają w Rzymie miejsce dysputy na temat daty obchodzenia Wielkanocy, toczą się między chrześcijanami pochodzenia azjatyckiego a innymi. Znowu mamy tu do czynienia z faktem złożoności ówczesnego Kościoła rzymskiego. Z tej epoki niewątpliwie należy wziąć apokryficzny Drugi List Klemensa, który w rzeczywistości jest homilią, wykładającą teologię Kościoła zbliżoną do teologii Hermasa. Musiała stanowić część pism przechowywanych w Kościele rzymskim wraz z Listem do Koryntian Klemensa, stąd jej nazwa. W roku 125 po Sykstusie nastąpił Telesfor, który umarł śmiercią męczeńską w roku 136.

Pewnych uzupełniających wiadomości na temat ówczesnego Kościoła rzymskiego dostarczają nam dane archeologiczne. Wykopaliska pod konfesją św. Piotra na Watykanie wykazały, że około roku 120 w miejscu tym czczono już pamięć apostoła Piotra. Możliwe nawet, że odnaleziony tam grób jest grobem Piotra. W każdym razie jest rzecz pewna, że wystawiono tam jakiś nagrobek dla uczczenia jego pamięci. Przy końcu tego wieku kapłan Gajusz twierdzi, że widział na Watykanie i na drodze do Ostii trofea (tporcaia, tropaia) apostołów Piotra i Pawła (HE, II, 25, 7). Fakt, że wspomniany nagrobek znajduje się na cmentarzu, wydaje się potwierdzać, iż rzeczywiście chodzi o świadectwo pobytu Piotra w Rzymie. Graffiti znajdujące się na murze, w którym nagrobek został wykonany, świadczą o otaczającej go czci.

V. POCZĄTKI GNOSTYCYZMU

Okres od roku 70 do 140 jest dla judeochrześcijaństwa równocześnie okresem ekspansji i wewnętrznego kryzysu. W tym właśnie momencie pojawia się pod wielorakimi postaciami prąd dualistyczny, który zostanie określony mianem gnostycyzmu. Chodzi tu o zjawisko nowe, związane z ówczesną sytuacją historyczną. Gnostycyzm należy odróżnić od gnozy, będącej - ogólnie rzecz biorąc - apokaliptycznym prądem żydowskim i judeochrześcijańskim. Gnostycyzm stanowi jedną z form, w jakich rozwija się gnoza. Nie jest on również tożsamy z dualistycznymi kierunkami, występującymi w takich prądach żydowskich, jak np. w Qumran, które być może wiążą się z wpływami irańskimi. Jeśli gnostycyzm coś z tych prądów zapożycza, to równocześnie je radykalizuje, i to jest jedna z istotnych jego cech.

Gnostycyzm pojawia się w peryferyjnych kręgach judaizmu i judeochryścianizmu, których istnienie stwierdziliśmy już uprzednio. Przed rokiem 70 dajemy się tu zauważyć zniekształcone formy prądów mesjanicznych i oczekiwań apokaliptycznych, nie wydaje się jednak, byśmy znajdowali tam gnostycyzm we właściwym tego słowa znaczeniu. R. M. Grant wykazał, że Szymon Samarytanin, przez herezjologów przedstawiany jako ojciec gnozy, nie był faktycznie gnostykiem, ale jego uczniowie stali się nimi po roku 70. Azjatycki millenaryzm krzewi się już w czasach, gdy Paweł pisze do Tymoteusza, typową jednak herezję gnostycką stanie się dopiero z końcem pierwszego stulecia po wystąpieniu Cerynta. Niewątpliwie H. J. Schoeps ma rację, widząc w ebionityzmie bardzo dawną heterodoksję judeochrześcijańską, według której Chrystus jest prorokiem zapowiadającym przez Mojżesza, lecz nie Synem Bożym. Ale ma również słuszość O. Cullmann, stwierdzając, w ślad za Epifaniuszem, że grupa ta stała się heterodoksyjną dopiero po roku 70.

Wydaje się, że w tym właśnie kierunku powinna iść interpretacja tekstu Hegezypa, odnoszącego się do początków herezji (He V, 22, 5). Hegezyp pisze, że za episkopatu Symeona, następcy Jakuba, Thebutis wprowadził poglądy heretyckie, wywodzące się od siedmiu sekt żydowskich. Jako twórców tych herezji wymienia: Szymona, Kleobiusza, Dozyteusza, Gortajosa i masbotejczyków. I dodaje, „Od nich wywodzi się menandryci, marcjonici, karpokracjanie, walentyńianie, bazylidianie, satornilianie. Oczywiście tekstu tego nie można brać dosłownie, można z niego jednak wyłuskać dwie myśli. Pierwsza to wyodrębnienie trzech etapów ruchu, który doprowadził do gnostycyzmu. Środowiskiem, z którego się on wywodzi, jest heterodoksyjny judaizm. Na jego gruncie rozwija się heterodoksyjny chrześcijaństwo Szymona i nazarejczyków. Wreszcie ów heterodoksyjny chrześcijaństwo daje początek gnostycyzmowi we właściwym sensie. Hegezyp, zresztą słusznie, podaje, iż gnostycyzm pojawił się za episkopatu Symeona, to znaczy po upadku Jerozolimy. Poprzez natomiast błęd, datując na tę epokę pojawienie się Szymona i masbotejczyków, podczas gdy tu chodzi już o trzeci etap.

1. Ebionici

Najpierw trzeba zanotować, że po roku 70 istnieją dwa heterodoksyjne ruchy judeochrześcijańskie, nie będące sensu stricto gnostycznymi. Wkrótce po roku 150 Justyn w swoim Dialogu wyróżnia dwie kategorie judeochrześcijan: jedni to potomkowie wspólnoty Jakuba, którzy wyznają wspólną wiarę, lecz wiernie wypełniają przepisy żydowskie, drudzy w Jezusie uznają Chrystusa, ale oświadczają, iż „jest człowiekiem ludzkiego pochodzenia” Justyn w odniesieniu do tego odłamu nie używa słowa „ebionici”, ale w powyższym stwierdzeniu, że Chrystus jest takim samym człowiekiem jak inni, urodzonym z Józefa i Maryi, zarówno Ireneusz, Orygenes, jak i Euzebiusz widzą cechę charakterystyczną dla ebionizmu.

Koncepcja Jezusa jako zapowiadanego przez Mojżesza proroka, lecz nie jako Syna Bożego, wspólna była licznym judeochrześcijańskim ugrupowaniom heterodoksyjnym i najprawdopodobniej spotykało się ją jeszcze przed rokiem 70. W tym punkcie należałoby się zgodzić z H. J. Schoepsem. Można jednak jeszcze dokładniej określić momenty typowe dla sekty ebionitów w ścisłym sensie. Epifaniusz początki ich datuje na czas po upadku Jerozolimy i umieszcza w środowisku judeochrześcijan zbiegłych do Pelli. W tej właśnie okolicy trafiła do jego rąk Ewangelia Ebionitów, z której fragmenty nam przekazał. Ewangelia ta stanowi przetworzenie Ewangelii Nazarejczyków w duchu heterodoksyjnym. Jej redakcja sięga początku II wieku, a zatem czasów panowania Trajana. Praktyki chrzcielne wskazują również na Transjordanie.

Epifaniusz zalicza do świętych ksiąg ebionickich Podróżę Piotra. Dzieło to, które leży u podstaw Homilii i Rozpoznań (Recognitiones) pseudoklementyńskich, samo opiera się na Kerygmie Piotra, pochodzącej z pierwszej połowy II wieku”. Otóż w tej ostatniej występują zbieżności z doktrynami eseneńczyków, dotyczą one zwłaszcza nauki o „prawdziwym Proroku”, „dwóch duchach” oraz nakazu odrzucenia krwawych ofiar. A zatem O. Cullmann słusznie proponował, aby w ebionitach widzieć jakieś ugrupowanie eseneńczyków, którzy przyjęli chrześcijaństwo po roku 70 w Transjordanii lub uciekli z Qumran, albo też stanowili część emigracji z Kochaby koło Damaszku”. Chodziłoby tu o chrześcijan mówiących językiem aramejskim, silnie przywiązanych do praktyk żydowskich, lecz wrogo nastawionych do Świątyni Jerozolimskiej i głoszących ezoteryczne doktryny, takie jak wędrówka dusz. Mielibyśmy tu więc normalny proces rozwoju grupy z Qumran. Ebionici dzielą eseneńską koncepcję przeciwieństwa dwóch zasad. Ale Ireneusz wyraźnie podkreśla, że nie nauczają oni, jakoby świat został stworzony przez kogoś innego niż Bóg. A zatem nie są oni gnostykami we właściwym tego słowa znaczeniu.

2. Elkazaici

Za panowania Trajana pojawia się jeszcze inna sekta. Twórca jej, Elkasaj, powołuje się na objawienie otrzymane za pośrednictwem księgi wręczonej mu przez anioła. Treść księgi stanowi zapowiedź odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Elkasaj otrzymał to objawienie w kraju Fartów, trzeciego roku panowania Trajana, to znaczy w roku 100. Panowanie Fartów, z którymi walczył Trajan, rozciągało się również na Syrię wschodnią. Opis objawienia przypomina Pieśń o perle zachowaną w Dziejach Tomasza, która pochodzi z tej samej epoki i wykazuje ślady mitologii partyjskiej. Uderzają w nim ponadto rysy żydowskie: Elkasaj powtarza, że wierni muszą się dać obciąć i żyć według Prawa; w czasie modlitwy zwracają się oni ku Jerozolimie”. Elkasaj wyszedł z judaizmu i „myślał po żydowsku”.

Ponadto uznaje on Chrystusa, jednakże jego chrystianizm przypomina pod wieloma względami ebionizm. Według niego Chrystus jest prorokiem. Listy Pawła odrzuca (HE, VI, 38). S` zatem elkazaici heterodoksyjnymi judeochrześcijanami, zwi`zanymi jednak również z heterodoksyjnym judaizmem. Odrzucaj` krwawe ofiary, ze Starego Testamentu zachowuj` tylko niektóre części (HE, VI, 38). Maj` także własne obrzędy chrzcielne. E. Peterson wykazał, że chodziło w nich o wypędzanie z człowieka poż`dliwości, złego yezer, uważanego za demona. Zauważmy wreszcie podobieństwo między Elkasajem a Hermasem: on również otrzymał objawienie za pośrednictwem księgi, której treści` jest zapowiedź ostatecznego odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Hermas jest prorokiem judeochrześcijańskim. Z tych danych możemy zatem wyci`gn`ć wniosek, że elkazaizm jest judeochrześcijańskim ruchem heterodoksyjnym, zbliżonym do ebionizmu, ale zwi`zanym ze wschodni` Syri`.

3. Nikolaici

Powstałe po roku 70 pisma Nowego Testamentu przedstawiaj` pewien ruch, który wykazuje cechy podobne do elkazaizmu. List Judy pochodzi z kręgu judeochrześcijan, którzy po roku 70 powrócili do Jerozolimy. Jego autor wychował się na apokaliptyce żydowskiej. Piętnuje ludzi, którzy kalaj` swoje ciało, odrzucaj` „Panowania” i „wypowiadaj` bluźnierstwa na »Chwały« (Jud 8), szemrz` i skarż` się na swój los (Jud 16). S` to szydercy, ludzie cielesni, którzy nie maj` Ducha (Jud 18-19). Te same określenia pojawiaj` się w Drugim Liście Piotra. „Fałszywi nauczyciele” (2 P 2, 1) „pogardę okazuj` Władzy” (2 P 2, 10) i oddaj` się poż`dliwości ciała. Wypowiadaj` „bluźnierstwa na »Chwały«” (2 P 2, 10). „Poszli drog` Balaama” (2 P 2, 15). Szydz` z wiary w przyjście Pana (por. 2 P 3, 3). Obiecuj` wolność, podczas gdy „sami s` niewolnikami zepsucia” (2 P 2, 19).

Apokalipsa Jana opisuje grupę o podobnych tendencjach w Azji Mniejszej. Wspólnotom w Pergamonie i Tiatyrze zarzuca św. Jan, iż pozwoliły wprowadzić się do siebie takim, „co się trzymaj` nauki Balaama”, obrażaj` Boga „przez spożycie ofiar składanych bożkom i uprawianie rozpusty” (Ap 2, 14) i twierdz`, że poznali „głębiny szatana” (2, 24).

Zbierając opisane we wszystkich tych tekstach cechy charakterystyczne, zauważmy przede wszystkim całkowite odrzucenie przepisów noachickich, co musiało gorszyć judeochrześcijan. Ale jest tam jeszcze coś więcej. Błuźni się przeciwko „Władzy” i „Chwałom”. Wydaje się, że oznacza to potępienie Boga stworzenia, Boga Starego Testamentu. Doktryna ta wiążę się z Balaamem, który dla ówczesnego judaizmu był przodkiem magów i ojcem dualizmu. Zawierają się w tym zasadnicze cechy gnostyckiej rewolty przeciwko Bogu Starego Testamentu, któremu się zarzuca, iż zawiódł oczekiwania apokaliptyczne. Doktryna ta głosi ponadto absolutną wolność człowieka, co jest fałszywym naśladownictwem poglądów Kościołów Pawiowych o duchowej wolności.

Apokalipsa wyróżnia w tej pierwszej grupie - nikolaitów. Chwali Efezjan za to, że ich nienawidzą (Ap 2, 6), natomiast w Pergamonie znajduje ludzi, którzy do owej sekty należą (Ap 2, 15). Ireneusz podaje, że nikolaici mieli za mistrza jakiegoś prozelitę z Antiochii, którego Dzieje wymieniają jako jednego z Siedmiu. Już Euzebiuszowi to powiązanie wydaje się podejrzanе (HE, III, 29, 1). Mogło to wynikać z interpretacji przytaczanej przez Klemensa Aleksandryjskiego historii, według której ów Mikołaj miał odstąpić swą żonę innemu. Tak więc nasze informacje o nikolaitach są bardzo skąpe. Imię Mikołaj (Nikolai) jest greckim odpowiednikiem Balaama”. Uwaga powyższa oraz fakt, że w Apokalipsie łączy się nikolaitów z poprzednią sektą, pozwala sądzić, że chodzi tu o jeden i ten sam prąd moralnego libertynizmu, potępiającego Boga Starego Testamentu.

4. Cerynt

Tak więc pierwsze ruchy gnostyckie pojawiają się w judeochrześcijańskich środowiskach Palestyny i Azji Mniejszej w czasach Domicjana. Grupa druga wywodzi się od Cerynta. Ireneusz mówi, że był on współczesny św. Janowi. Cerynt był to judeochrześcijanin zachowujący obrzezanie i szabat”. Oczekiwał on po zmartwychwstaniu królestwa Chrystusowego na ziemi, o charakterze całkowicie materialnym, oraz odnowienia kultu w Świątyni Jerozolimskiej (HE, III, 28, 2, 5). Naucza zresztą, iż świat nie został stworzony przez Boga, lecz przez bardzo odległą od Niego potęgę, która Boga, będącego ponad wszystkim, nie zna. Jezus narodził się - według Cerynta - z Józefa i Maryi i jest tylko wybitnym człowiekiem. Chrystus zstąpił nań w momencie chrztu pod postacią gołębicy. Głosił nieznanego Ojca, a następnie, przed Męką, opuszczając Jezusa wrócił do Ojca z powrotem.

Jeśli przeanalizujemy różne elementy tych relacji, zobaczymy, że da się wśród nich wyodrębnić dwie zasadnicze dane. Z jednej strony Cerynt kontynuuje judeochrześcijański prąd heterodoksyjny. Związany jest z mesjanizmem o silnie materialnym charakterze. Ten millenaryzm dzieli z wieloma chrześcijanami Azji. Zaprzecza jednak dziewiczemu narodzeniu Jezusa i Jego Boskiej naturze. Jezus jest wielkim prorokiem, na którego zstąpiła Moc Boża. Mamy tu do czynienia z heterodoksyjnym judeochryścianizmem, takim samym, jaki znajdujemy w ebionityzmie. Także Epifaniusz łączy Cerynta z ebionitami.

Cerynt naucza dalej, że świat nie został stworzony przez Boga lecz przez demiurga, który nie zna prawdziwego Boga. Tu pojawia się już gnostycyzm sensu stricto i po raz pierwszy spotykamy się z jego wyraźnym sformułowaniem. Jest to rys charakterystyczny dla epoki Trajana, przez który Cerynt modyfikuje prąd judeochrześcijański. Rys ten odnajdujemy zarówno w heterodoksji żydowskiej, jak i w chrześcijańskiej

5. Szymonianie

Hegezyp na pewno jest w błędzie, kiedy Szymona czyni uczniem Thebutisa po roku 70. Ale, jak słusznie zauważył R. M. Grant, to, iż ruch wywodzić się od Szymona, początkowo będący samarytańskim mesjanizmem, po roku 70 nabiera nowych cech, wydaje się wiadomością ścisłą³⁸. Ten kierunek rozwoju można niewątpliwie wiązać albo z Menandrem, o którym będzie później mowa, albo z Kleobiose; Hegezyp wymienia Kleobiosa wśród heretyków wywodziących się od Thebutisa w okresie po roku 70; w wielu tekstach pojawia się on razem z Szymonem. Stoimy tu w obliczu ewolucji analogicznej do ewolucji mesjanizmu azjatyckiego, przybierającego po roku 70 również wyraźniejsze rysy w poglądach Cerynta. Pierwszym autorem informującym nas o rozwoju ruchu Szymonowego jest Justyn. Świadczenie jego jest wiarygodne, jako że i on sam pochodzi z Samarii. Długą wzmiankę poświęca Szymonowi Ireneusz.

Justyn stwierdza, że prawie wszyscy Samarytanie czczą Szymona jako Boga najwyższego i wraz z nim niejako Helenę, która ma być jego Pierwszą Myślą (ennoia). Jesteśmy tu świadkami doniosłej przemiany w stosunku do tego, co o Szymonie mówiły Dzieje. Jak zauważył R. M. Grant, Szymon występuje jako Najwyższy Bóg, w przeciwieństwie do aniołów, którzy stworzyli świat i natchnęli pisma Starego Testamentu, jak określi to Ireneusz. Najwyższy Bóg przybywa, aby uwolnić ludzi od aniołów, którzy źle pokierowali dziełem stworzenia. Mamy tu przed sobą właściwy gnostycyzm, z jego potępieniem Boga Starego Testamentu i stworzenia, jako Jego dzieła. Słusznie zatem Ojcowie Kościoła początkowo gnostycyzmu dopatrywali się w doktrynie szymonian. Jednakże ten gnostycki dualizm nie sięga czasów samego Szymona. Stanowi on rozwinięcie jego doktryny po roku 70. W tym właśnie momencie gnostycyzm pojawia się równocześnie w Azji i Syrii.

Łączenie postaci Heleny z Szymonem może mieć związek z kultem Heleny w Samarii⁴⁰, lub po prostu - jak uważa R. M. Grant - z dążeniem do hellenizacji. W każdym razie już na samym początku spotykamy się tu z charakterystycznym dla gnostycyzmu synkretyzmem. Justyn stwierdza również, że w czasie, kiedy pisze (około roku 145), istniała w Rzymie wspólnota szymonian, zapewne wśród Samarytan. Powstanie tej wspólnoty wiąże on z przybyciem Szymona do Rzymu za panowania Klaudiusza (przed rokiem 54), w tym samym czasie, kiedy przybył tam i Piotr. Pisma pseudoklementyńskie ze swej strony mówią o rzymskich sporach Piotra z Szymonem. Należy w tym widzieć nieco legendarne odbicie ekspansji gnostycyzmu w tym okresie oraz jego konfliktów ze wspólnotami chrześcijańskimi. Wreszcie Justyn podaje, że na wyspie na Tybrze stał ołtarz poświęcony Szymonowi. W rzeczywistości chodzi o ołtarz sabińskiego bóstwa płodności, Semo Sancus. Ołtarz ten został odnaleziony w roku 1574. Możliwe jednak, że uczniowie Szymona wierzyli, iż jest to wyraz kultu dla ich założyciela jako Boga.

6. Menander

Hegezyp wymienia menandrytów w drugiej fali sekt, wyrosłych z żydowskiej heterodoksji. Justyn podaje, że Menander był Samarytaninem podobnie jak Szymon, a także jego uczniem, i żył w Antiochii. A zatem za jego to pośrednictwem gnostycyzm rozszerzył się w Syrii zachodniej, która miała się stać jednym z jego głównych ośrodków. Justyn mówi też, że Menander uprawiał magię, co było wspólnym rysem gnostyków samarytańskich. Gnostycyzm był nie tylko teologią, ale także teurgią. Euzebiusz notuje, że te praktyki magów przyczyniały się do dyskredytowania również i chrześcijan w środowiskach pogańskich. I rzeczywiście w II wieku widzimy, jak Lukian z Samosaty i Celsus z Aleksandrii nawet Chrystusa przedstawiają jako maga.

Menander, według Justyna, nauczał ponadto, że ci, którzy pójdą za nim, nie umrą. Jest to niewątpliwie nawiązanie do nadziei mesjanicznych. Paweł przestrzegał Tesaloniczan przed tym, aby się „nie dali zbyt łatwo zachwiać we własnym rozumieniu ani zastraszyć błędem przez ducha, błędem przez mowę, błędem przez list rzekomo od nas pochodzący, jakoby już nastawał dzień Pański” (2 Tes 2, 2). W Efezie Hymenajos i Fi-letos nauczali, że zmartwychwstanie już nastąpiło (2 Tm 2, 17-18). Menander kontynuuje właściwie mesjanizm Szymona i Cerynta. Ireneusz mówi zresztą o Menandrze, że sam siebie przedstawiał jako zbawiciela zesłanego z góry, ze świata niewidzialnych eonów, po to, aby ocalić ludzi⁴¹. Przez jego chrzest człowiek wznosi się ponad aniołów-stwórców. Myśli te są bardzo zbliżone do tych, które Ireneusz przypisuje Szymonowi. Możliwe, że właśnie Menander nadał samarytańskiemu mesjanizmowi Szymona cechy teologii gnostycznej.

7. Saturnil z Antiochii

Menander stanowi łącznik między samarytańskim mesjanizmem Szymona a gnostycyzmem. Apostolat swój pełni w Antiochii w latach 70 do 100. Spadkobiercą jego poglądów jest - według świadectwa Justyna - Saturnil. Jest on pierwszym większym reprezentantem gnostycyzmu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Działa w Antiochii mniej więcej w latach od 100 do 130. W początkowym okresie jego działalności biskupem Antiochii jest Ignacy. Doktryna Saturnila stanowi rozwinięcie tego, co znajdujemy już u Menandra. Bogu ukrytemu przeciwstawia on siedmiu aniołów-stwórców, na czele których stoi Bóg Żydów. Aniołowie stwarzają człowieka, który tylko pełza po ziemi, dopóki Bóg ukryty nie udzieli mu części swojej światłości. Saturnil ponadto potępia małżeństwo, mówiąc, że pochodzi ono od szatana; niektórzy z jego uczniów nie jedzą mięsa.

Ireneusz podaje, że Saturnil pierwszy rozróżniał dwa rodzaje ludzi: tych, którzy mają udział w światłości niebiańskiej, i tych, którzy go nie mają. Na tej nauce polega właściwy dualizm gnostyczny, w sposób radykalny oddzielający Boga od tego, co zaistniało mocą aktu stwórczego aniołów, którzy dali początek światu. Ale jednocześnie widać, do jakiego stopnia jego myśl pozostaje żydowska w swym charakterze. Opiera się ona na opowieści o stworzeniu z Księgi Rodzaju, która jest jednym z tematów ówczesnych spekulacji żydowskich; ascetyzm Saturnila wyrósł z peryferyjnych prądów żydowskich; doktryna o siedmiu archaniołach pochodzi z apokaliptyki żydowskiej. Równocześnie jednak czyni on z Jahwe księcia aniołów odpowiedzialnych za dzieło stworzenia. Mamy tu więc do czynienia z kryzysem wewnątrz judeochrześcijaństwa, z buntem przeciwko Bogu Izraela.

8. Barbelognostycy

Ireneusz w XXIX rozdziale pierwszej księgi *Adversus haereses* streszcza doktrynę pewnej sekty, której członków nazywa barbelognostykami. W tej chwili jesteśmy już w posiadaniu dzieła, którego pierwszą część streszcza. Chodzi tu o Apokryf Jana, którego jeden rękopis znajduje się w Berlinie, a trzy inne zostały odnalezione w Nag-Hammadi. Tak znaczna liczba rękopisów świadczy o tym, że mamy do czynienia z dziełem o zasadniczym znaczeniu. Ma ono formę objawienia, jakie Chrystus zmartwychwstały miał dać św. Janowi na Górze Oliwnej. Część pierwsza zawiera genealogię eonów pleromy. Następnie mamy rodzaj komentarza do Księgi Rodzaju. Siedmiu archontów chce ukształtować człowieka na podobieństwo Boga. Człowiek ten nie może się poruszać. Młodość, Sophia, przekazuje mu moc, która wznosi go ponad archontów i wzbudza ich zazdrość, szczególnie ich przywódcy Jadalbaoth, Jahwe żydowskiego. Dzieło pełne jest aluzji do apokryfów żydowskich. Obracamy się ciągle w tym samym kręgu. Ponadto doktryna ta przypomina inną rozwiniętą w Liście do Eugnostosa, odkrytym w Nag-Hammadi. Wydaje się zatem, że jest to raczej dzieło jakiegoś ucznia Satornila niż jego samego. Syryjskie pochodzenie Listu wydaje się oczywiste. Mamy tu wreszcie oryginalny dokument pierwotnego gnostycyzmu. H. Ch. Puech datuje go na pierwszą połowę II wieku. Mamy tu już obecne wszystkie tematy gnostyczne, łącznie z eonami pleromy i rolą Sophii. Mimo wielorakości sposobów wyrażania się i reprezentowanych poglądów występuje już wyraźnie jednolity charakter doktryny gnostycznej.

9. Setianie

W XXX rozdziale księgi pierwszej *Adversus haereses*, po doktrynie barbelognostyków, Ireneusz przedstawia nam doktrynę setian. Porównanie tego opisu z drugą częścią Apokryfu Jana, której w poprzednim rozdziale Ireneusz nie streszczał, wykazuje, że chodzi o rozwinięcie tej samej gnozy o silniej zaznaczonym charakterze judeochrześcijańskim. Najwyższymi eonami są po Ojcu: Syn, Duch Święty, następnie Chrystus i Kościół. Eony pleromy wyłaniają z siebie Sophię. Ta zaś, połączywszy się z niższymi wodami, rodzi siedmiu synów: Jadalbaotha, Jao, Sabbaotha, Adonai, Elohim, Astafensa i Horajosa. Aniołowie ci kształtują człowieka na swój obraz. Chrystus zstępuje kolejno przez siedem warstw niebios ku zdumieniu potęg niebiańskich, przybierając postać anioła z każdego nieba.

Znajdujemy tu te same zasadnicze tematy, co w Apokryfie Jana. Zauważmy, że owych siedmiu aniołów nosi rozmaite imiona Jahwe ze Starego Testamentu. Ponadto mamy tu tematy występujące w teologii judeochrześcijańskiej, takie, jakie spotkaliśmy już we Wniebowzięciu Izajasza, Liście Dwunastu Apostołów, Pasterzu Hermasa: preegzystencję Chrystusa i Kościoła, ukryte zstępowanie Chrystusa poprzez sfery anielskie, zdumiewanie się potęg niebiańskich. Stoimy tu w obliczu najbardziej typowego gnostycyzmu judeochrześcijańskiego. Jest on współczesny teologii judeochrześcijańskiej. Jego związek z Antiochią wydaje się pewny. Z tej grupy związanych jest wiele dzieł odnalezionych w Nag-Hammadi, jak na przykład Księga Wielkiego Seta.

10. Karpokrates

Z Azji i Syrii gnostycyzm judeochrześcijański przenosi się aż do Egiptu, gdzie rozwinięty w sposób zadziwiający. Wiemy, że Cerynt przybył do Aleksandrii. Około roku 120 spotykamy tam doktrynę, która jest zapewne rozwinięciem nauki Cerynta, a mianowicie doktrynę Karpokratesa.

On także naucza, że świat został stworzony przez aniołów, że Jezus narodził się z Józefa i że jedna z Mocy zstąpiła na niego⁴¹. Ten, kto ma udział w tej Mocy, jest równy Jezusowi. Może pogardzać archontami, twórcami świata, i działać cuda tak samo jak Jezus. Tego u Cerynta nie było. Może to mieć jednak związek z gnostycyzmem azjatyckim w jego najbardziej skrajnej formie.

W istocie Karpokrates nie wykazuje śladu mesjanicznego millenaryzmu Cerynta, którego zasięg ograniczał się do Azji i świata zachodniego. Natomiast u Karpokratesa spotykamy się z koncepcją, zgodnie z którą człowiek nie może się uwolnić od archontów, jeśli nie będzie najpierw niewolnikiem występków, którymi oni rządzą. W przeciwnym wypadku musi przejść reinkarnację, by móc spłacić swój dług. Doktryna o demonach występków i o reinkarnacji wywodzi się z heterodoksyjnego judaizmu. Karpokrates dołącza do tego amoralizm, który wydaje się wyrastać z gnostyckiego buntu nie tylko przeciwko Bogu żydowskiemu, ale także przeciw Prawu. Ta cecha oraz pogarda dla aniołów przypomina nikolaitów i jawi się jako wyraz gnostycyzmu w czystej formie z jego gwałtownym odrzuceniem stworzenia.

11. Bazylides

Bazylides jest także aleksandryjczykiem i współczesnym Karpokratesa. Ale Epifaniusz ukazuje go jako ucznia Menandra. Oczywiście jest zresztą, że jego gnostycyzm idzie po linii gnostycyzmu Syryjczyków. Jednakże on pierwszy uporządkował doktryny szymonian w jedną wielką syntezę. Odnajdujemy u niego koncepcję aniołów-stwórców świata, którzy dzielą między siebie władzę nad nim. Jednym z nich jest Bóg Żydów, który usiłuje podporządkować innych swojemu panowaniu. Bazylides nie przywiązuje wagi do problemu spożywania mięsa złożonego na ofiarę bożkom. Jan wypominał to w Apokalipsie nikolaitom. Takie całkowite wyswobodzenie się spod Prawa jest rysem gnostyckim, demonstrującym przesadne stosowanie się do zasad Pawiowych, w skrajnym przeciwstawieniu się judeochrześcijaństwu typu Janowego.

U Bazylidesa interesujące jest to, że apokaliptyka żydowska ulega w silniejszym stopniu niż u kogokolwiek innego transpozycji gnostyckiej. R. M. Grant wykazał, jak spekulacje na temat kalendarza sakralnego, będące jedną z form wyrazu teologii historii u apokaliptyków żydowskich, zostały przeniesione na plan kosmologiczny, dostarczając ram dla doktryn o eonach. Tak więc według Bazylidesa istnieje trzysta sześćdziesiąt pięć niebios, a każdemu z nich odpowiada zastęp aniołów. Bazylides sam siebie określał jako ogniwo pośrednie między Żydami a chrześcijanami. Także od judaizmu zapożycza Bazylides swoją doktrynę występków jako osobowych demonów zamieszkujących duszę. Znajdowaliśmy ją u Karpokratesa.

Zestawienie tych rozmaitych ruchów nie może pozostawiać żadnej wątpliwości co do ich zasadniczej treści. Elementem podstawowym jest przeciwstawienie Boga ukrytego, który objawi się w Chrystusie, aniołom stwórcom świata, do których należy Jahwe. Pewną zapowiedź tej koncepcji może stanowić przypisywana aniołom w tradycji żydowskiej rola w stworzeniu człowieka oraz w nadaniu Prawa. Ale po roku 70 u niektórych Żydów i judeochrześcijan koncepcja ta staje się wyrazem ich buntu przeciwko Bogu, który rzekomo zawiódł ich oczekiwania eschatologiczne, oraz przeciwko stworzeniu, które jest Jego dziełem. Żydowskie i judeochrześcijańskie pochodzenie tego ruchu jawi się wyraźnie na tle faktu, iż wszystkie te elementy: spekulacje dotyczące Księgi Rodzaju, nauka o siedmiu aniołach, sakralny kalendarz, anioły występków, zstąpienie poprzez niebiańskie sfery - pochodzą z apokaliptyki.

Rysuj się również linie historycznego rozwoju ruchu. Rodzi się on po roku 70 równocześnie w mesjanistycznych środowiskach judeochrześcijańskich Azji - u Cerynta, oraz Antiochii - u Menandra. Prąd azjatycki ma charakter bardziej praktyczny. Podkreślony jest w nim szczególnie bunt przeciwko Prawu. Jawi się jako przejawienie pewnych tendencji Pawłowych. Przybiera formy amoralistyczne. Natomiast kierunek antiocheński jest bardziej spekulatywny. To on tworzy pierwsze znane wielkie dzieło gnostyckie: Apokryf Jana. Obydwa te prądy rozwijają się w Aleksandrii przy końcu badanego przez nas okresu. Ale podczas gdy pierwszy z nich wygaśnie wraz z ostatnimi krótkotrwałymi rozbłyskami mesjanizmu żydowskiego, drugi znajdzie w środowisku aleksandryjskim warunki dla niezwykłego rozkwitu.

VI. JUDEOCHRZESCIJAŃSKIE ZWYCZAJE I SYMBOLE

W okresie od roku 70 do 140 wspólnoty chrześcijańskie przybierają formy różnorodne, wszystkie jednak mają pewne cechy wspólne. Są one interesujące ze względu na to, że stanowią rodzaj pomostu między chrześcijaństwem pierwotnym a postacią, jaką ono przybiera w środowisku grecko-rzymskim. W istocie owe formy są jeszcze silnie naznaczone przez judaizm. Potrafimy je częściowo odtworzyć na podstawie niektórych pism Nowego Testamentu, będących odbiciem życia wspólnoty chrześcijańskiej, oraz dzięki literaturze judeochrześcijańskiej, o której pomnikowych dziełach już wspominaliśmy, a także na podstawie zabytków archeologicznych, jak dotychczas bardzo jeszcze nielicznych. Zbierzemy tu podstawowe dane na ten temat. Informacji dostarczają nam także pewne pisma heterodoksyjne, jak na przykład pseudoklementyńskie, traktaty mandejskie czy niektóre dzieła gnostyczne.

1. Inicjacja chrześcijańska

Na temat przygotowania do chrztu mamy niewiele wiadomości. Niemniej jeśli porównamy obrzędy spotykane w ówczesnych wspólnotach żydowskich, zwłaszcza tej z Qumran, z późniejszą inicjacją chrześcijańską, możemy wnosić, że już w najdawniejszym czasie musiał istnieć jakiś porządek tego przygotowania. W pewnym stopniu ukazuje nam to Justyn. Podaje, iż „Wszyscy, którzy doszli do wiary i uznania za prawdę nauk i słów naszych, składają ślubowanie, że już takie wieść będą życie. Tedy uczymy ich modlić się, pościć i błagać Boga o odpuszczenie grzechów popełnionych”. Mamy tu zatem dwa etapy: w pierwszym - tego, który pragnie się nawrócić, przygotowuje się i uczy żyć po chrześcijańsku; następnie zaś, gdy poznał już wiarę i pokazał, że zdolny jest żyć jak chrześcijanin, dopuszcza się go do bezpośredniego przygotowania o charakterze liturgicznym.

Co wchodziło w zakres tych dwu etapów, możemy wywnioskować na podstawie dokumentów z tego czasu, zwłaszcza Didache i Listu Barnaby. Katecheza dogmatyczna bywała różna, w zależności od tego, czy chodziło o pogan, czy o Żydów. W wypadku tych pierwszych powinna była przede wszystkim zawierać naukę o Bogu Stworzycielu i o Zmartwychwstaniu. Zapis tego rodzaju nauczania znajdujemy w Apologiach Justyna. Wszystkim zaś należało wyłożyć to, co dotyczyło Chrystusa. Ujęcie tej katechezy mamy w najstarszych formułach u św. Pawła i najdawniejszych autorów kościelnych, które stanowiły pierwotną postać Symbolu. Nasz Symbol Apostolski jest rozwinięciem Symbolu rzymskiego z II wieku. Odzwierciedla zatem ustną tradycję przekazywania wiary, równoległą do spisanej Ewangelii.

Nauczanie nie polegało jedynie na przedstawieniu tajemnic Chrystusowych, lecz wykazywało, jak spełniły się w nich proroctwa Starego Testamentu. To właśnie ma na celu List Barnaby. Nieco później spotykamy się z tym samym методом w Demonstratio apostolicae praedicationis (Dowód prawdziwości nauki apostolskiej) św. Ireneusza, który korzysta z dawniejszych źródeł.

Zauważono, że cytowane w tych dokumentach teksty są praktycznie te same oraz że w większości znajduj się one w Nowym Testamencie. Wydaje się zatem rzecz pewna, iż katechiści rozporządzali już zbiorami analogicznymi do Testimoniów, znajdujących się w pismach Cypriana z III wieku, tym bardziej że zbiory tego rodzaju istniały już u Żydów.

Mamy zresztą jeszcze inny dowód na istnienie takich zbiorów Testimoniów. Odnajdujemy je w istocie u rozmaitych autorów, z pewnymi charakterystycznymi modyfikacjami, wynikającymi z przystosowywania ich do potrzeb katechezy. Spotykamy się zwłaszcza z cytatami łacznymi, gdzie kilka ustępów ze Starego Testamentu zestawia się w jedną całość. W judaizmie taki przypadek mamy już w Księdze Powtórzonego Prawa (6, 5) i w Księdze Kapłańskiej (19, 18). Podobnie Pierwszy List Piotra łączy trzy teksty o opoce: Iz 8, 14; 28, 16; Ps 117, 22. Czasem cytaty są z rozmysłem modyfikowane: jakieś słowo zostaje zmienione albo też dodane. Najbardziej typowym przykładem jest dodanie słów (apo ksylou) i (epi ksylou) w Ps 95, 10 i Pwt 28, 66, które w ten sposób zostają odniesione do krzyża.

Następnie mamy katechezę moralną, której wybitnych przykładów dostarczają nam Didache i List Barnaby. Na katechezę tę składają się przede wszystkim dwa przykazania miłości Boga i bliźniego (Pwt 6, 5 i Kpł 19, 18), tak zwana złota reguła, następnie wykład o dwóch drogach, wreszcie przepisy zawierające w szczególności prawa sformułowane przez Sobór Jerozolimski. Takie zestawienie wywodzi się z judaizmu. Katecheza o dwóch drogach nosi niezaprzeczalnie znamiona podobieństwa do Reguły zrzeszenia z Qumran. Cytowane w tych katechezach słowa Chrystusa zbliżone są do Jego słów z Nowego Testamentu, ale ze znamiennymi odchyleniami. Zdaje się więc, że stoimy tu wobec tradycji ustnej niezależnej od Ewangelii, która przechowała się w nauczaniu katechetycznym. Doktryna o dwóch drogach pojawia się w innych dziełach z tego czasu, jak np. w Pasterzu Hermasa czy w Testamentach XII Patriarchów. Wreszcie istnieje tradycja Modlitwy Pańskiej⁴.

Drugi zbiór to zestaw obrzędów chrzcielnych. Zarówno w przypadku katechumena, jak i innych osób chrzest poprzedzony jest postem. Wydaje się, że post ten ma znaczenie egzorcyzmów. Poprzedza go wyrzeczenie się (apotaksis) szatana i przyznanie się (syntaksis) do Chrystusa. Najprawdopodobniej akt ten jest punktem dojścia w katechezie o dwóch drogach i spotykamy się z nim jako jej zakończeniem już w Qumran'. Wydaje się, że List (X, 96, 7) Pliniusza do Trajana czyni do tego aluzję, kiedy mówi o wyrzeczeniu się pewnych występków pod przysięgą. Wreszcie obok postu istniało niewątpliwie włożenie ręki. Wspomina o nim Klemens Aleksandryjski⁹. Sam rytuał chrztu wykazuje odległe powiązania z chrztem jordańskim, bezpośrednio - z chrztem Jana i jego znaczeniem eschatologicznym, oraz ostateczne - z chrztem Chrystusa w Jordanie. Nie wydaje się, aby miał związek z żydowskim chrztem prozelitów, ponieważ w wypadku nawróconych Żydów nie miałby żadnego uzasadnienia.

Według świadectwa Didache (VII, 1, 3) i Pasterza, chrzest odbywał się przez zanurzenie, zazwyczaj w wodzie źródlanej. Składa się nań zanurzenie potrójne, połączony z wezwaniem trzech Osób Boskich. Chrzest daje odpuszczenie grzechów i równocześnie udziela daru Ducha Świętego.

Ten ostatni skutek podkreślaj¹⁵ liczne zwi¹⁶zane z nim wzmianki o wodzie żywej. Woda żywa oznacza wodę, która daje życie. Wydaje się, że jej symbolika wywodzi się z Księgi Ezechiela (47, 1-3), do którego odwołuj¹⁷ się Ewangelia według św. Jana (7, 38), Apokalipsa (22, 2), a także Ody Salomona (VII). Tu również niew¹⁸tpliwie leży źródło chrzcielnego symbolu ryby, który być może znajduje się już na judeochrześcijańskim ossuarium Dominus flevit¹⁹. Ponadto u Hermasa znajdujemy porównanie zanurzenia podczas chrztu ze zst²⁰ąpieniem do piekieł, co nasuwa myśl o symbolizmie wód śmierci²¹.

Chrzтови towarzyszyły liczne rytuały pomocnicze. Przede wszystkim mamy namaszczenie olejem świętym. Istnienie tego zwyczaju potwierdza Teofil z Antiochii. Koptyjski tekst Didache podaje po Eucharystii modlitwę na konsekrację oleju (myron) (X, 7), która wydaje się autentyczna²². Porównanie z liturgi²³ walentyniańsk²⁴ pozwala s²⁵dzić, iż olej ten służył także do ostatniego namaszczenia²⁶. W liturgii walentyniańskiej namaszczenie następuj²⁷ce po chrzcie jest znakiem daru Ducha²⁸. Ta koncepcja, która pojawia się też u Tertuliana, musiała być pozostałości²⁹ po środowiskach judeochrześcijańskich, gdzie chrzest z wody, traktowany jako chrzest tylko Janowy, dawał jedynie odpuszczenie grzechów³⁰. Wydaje się, że niektóre ugrupowania judeochrześcijańskie, jak ebionici i elkazaici, znały wył³¹cznie ten chrzest pokuty, co tłumaczy fakt, że mogli go powtarzać wielokrotnie. To samo mamy także u Apollosa, zanim zetkn³²ł się z Akwil³³ i Pryscyll³⁴, a być może i u Samarytan, o których mówi³⁵ Dzieje (8, 16). W Tradycji Apostolskiej (Hipolita) namaszczenie olejem towarzyszy chrztowi i stanowi razem z nim jeden sakrament za przykładem Chrystusa, który w Jordanie został równocześnie ochrzczony i namaszczony.

Z namaszczeniem ł³⁶czy się ściśle naznaczenie namaszczonego znakiem krzyża, sphragis. Znak ten mógł mieć liczne zastosowania, ale przede wszystkim ma zwi³⁷zek z namaszczeniem chrzcielnym. Rytuał ten jest tak istotny, że u Hermasa on sam oznacza chrzest. Wydaje się, że znak krzyża oznacza pierwotnie hebrajski tau, symbol imienia Boga, o którym Apokalipsa (7, 2), podejmuj³⁸c temat z Księgi Ezechiela (9, 4) pisze, że wybrani nosz³⁹ to znamię na swym czole. Można s⁴⁰dzić, iż Dokument Damasceński przyjmuje, że znak ten nosili esseńczycy (XIX, 12). Przedstawiaj⁴¹ go inskrypcje judeochrześcijańskie w Palestynie.

Nakładanie ochrzczonego białej szaty można na podstawie licznych wzmianek interpretować jako symbolikę zrzucenia starego, a przywdziania nowego we chrzcie. Mamy obrzęd ten u Pawła, ale jego źródło jest żydowskie. Wspominaj⁴² o nim często Ody Salomona. Testament Lewiego mówi o powtórny⁴³ włożeniu szat⁴⁴. Pisma pseudoklementyńskie nazywaj⁴⁵ chrzest „odzieniem” (endyma). Hermas mówi przy chrzcie o białej szacie. Wydaje się, że istniało także nałożenie wieńca z liści: zwyczaj taki przetrwał w Syrii.

Jego istnienie potwierdza Hermas, Ody (I, 1-2), Wniebowzięcie Izajasza (VII, 22), Testament Lewiego (VIII, 2, 9). W przeciwieństwie do tego, co mówi E. Goodenough, zwyczaj ten jest pochodzenia żydowskiego i wydaje się, że ma on związek ze Świętem Namiotów. Stanowi część mandejskiego rytuału chrztu. Możliwe, że wieniec nakładano tylko dziewczicom. Według Hermasa w liturgii niebiańskiej wieńczono tylko męczenników.

Wydaje się, że rytuał nałożenia wieńca wywodzi się głównie ze wschodniego judeochryścianizmu czy pokrewnych mu wspólnot, takich jak na przykład wspólnota Hermasa w Rzymie. Podobnie ma się rzecz z innym rytuałem, a mianowicie z piciem wody chrzcielnej. J. M. Hansens podniósł fakt, że w starożytnym Kościele syryjskim istniał taki zwyczaj, iż Komunii eucharystycznej neofitów towarzyszył kielich czystej wody. Otóż rytuał ten stanowi także część chrzcielnych zwyczajów mandejskich, których początki E. Segelberg ustala na tę samą epokę, zaznaczając, że rytuał ten jest czysto chrzcielny. Można stąd wnosić, że liczne w Nowym Testamencie i w literaturze judeochrześcijańskiej wzmianki o picu „wody żywej” wiążą się z jakimś rytualnym zwyczajem. Dotyczyłoby to zwłaszcza Ewangelii Jana (4, 14) czy Ód Salomona (VI, 10). Wreszcie wydaje się rzecz pewną, że po chrzcie podawano neoficie mleko i miód: sugeruje to chyba Pierwszy List Piotra (2, 2), List Barnaby (VI, 8-17), Ody (IV, 10). Tertulian potwierdza, że rytuał ten, stwierdzony u gnostyków, istniał i u marcjonitów. Jego judeochrześcijańskie pochodzenie zostało ustalone przez fakt, że występował u mandejczyków, jak to wykazał E. Segelberg. Wydaje się, że rytuał stosowany był bezpośrednio po chrzcie, przed katechezą Wielkanocną.

Po tych wszystkich obrzędach chrzcielnych następowała katecheza pochrzcielna, która stała się punktem wyjścia dla katechez mystagogicznych IV wieku. Ponieważ chrztu najchętniej udzielano w noc Wielkanocną, katecheza ta przybierała formę wielkanocnej homilii. Dokładniej: zastąpiła ona haggadę o wyzwoleniu narodu żydowskiego z niewoli egipskiej, która rozpoczynała żydowską ucztę paschalną. Wydaje się, że znakomity tego przykład to Pierwszy List Piotra, który jest rodzajem katechezy pochrzcielnej i w swej pierwszej części porównuje wyzwolenie chrześcijanina przez chrzest z niewoli szatana z wyzwoleniem Żydów z niewoli egipskiej (Wj 1, 13—2, 10). Podobnie jest z nieco późniejszą Homilią paschalną Melitona z Sardes, która opowiada wydarzenia związane z wyjściem z Egiptu.

Po tej homilii następował posiłek, który zajął miejsce żydowskiej uczyty paschalnej. Didache podaje trzy modlitwy dziękczynne: pierwszą nad winem, drugą nad chlebem, trzecią przy końcu posiłku; całość z pewnością odnosi się do inicjacji i stanowi dalszy ciąg chrztu. W modlitwach tych na pewno znajdujemy odzwierciedlenie Eucharystii, niemniej jest możliwe, że stanowi one tylko błogosławieństwo, odpowiadające agape, która odbywa się przed Eucharystią.

Posiłek ten byłby pozostałością żydowskiej uczty paschalnej, zredukowanej do drugiego kielicha wina i chleba praśnego, który poprzedza i kończy błogosławieństwo. Ponadto w liturgicznym fragmencie Melitona mamy niewątpliwie modlitwę rozpoczynającą posiłek, który następuje po homilii paschalnej, a poprzedza Eucharystię. Didache ukazywałaby tutaj bardzo archaiczny etap, umieszczając obok siebie rytuał posiłku paschalnego i Eucharystii.

Czuwanie chrzcielne kończyła celebracja Eucharystii. Nie mamy żadnych informacji na temat jej sprawowania w owej epoce, poza tymi, których nam dostarcza Nowy Testament. Wydaje się, że skoro Chrystus ustanowił Eucharystię podczas wieczerzy paschalnej, to sposób jej powtarzania był podobny do żydowskiego rytuału owej wieczerzy. Konsekracja chleba wiąże się z błogosławieństwem praśnych chlebów przed ową wieczerzę. Błogosławieństwo to stanowiło pewną całość samo w sobie i dlatego mogło być od posiłku oddzielone. Było „łamaniem chleba”. Konsekracja zaś wina odpowiada niewątpliwie błogosławieństwu trzeciego z czterech kielichów, które następowało bezpośrednio po uczcie, przed śpiewem Hallel. Wydaje się zatem, że pierwotnie modlitwa eucharystyczna była przejęciem tych dwu błogosławieństw i miała postać żydowskich *berakoth*.

Niemniej w Didache mamy, być może, pewną informację na temat liturgii eucharystycznej we właściwym znaczeniu. Ostatnie z trzech dziękczynień, to, które następuje po posiłku, kończy się słowami: „Hosanna Bogu Dawidowemu. Kto święty, niech przystąpi, kto zaś nie jest, niech czyni pokutę. Maranatha! Werset „Hosanna” wzięty jest z Psalmu 117, 25, który był jednym z psalmów Hallelu, śpiewanych po uczcie, a przed ostatnim kielichem. H. Kosmala zauważa, że przedmiotem tej ostatniej części *baggady* paschalnej była prośba do Jahwe, aby dokonał w przyszłości takiego samego dzieła wyzwolenia, jakiego dokonał w przeszłości, a które wspominała *bagгада* paschalna sprzed posiłku. Ale dla chrześcijanina Bóg spełnia to przyjdzie już teraz, bezpośrednio, poprzez swoje przyjdzie eucharystyczne. Maranatha może więc być modlitwą wstępną właściwej Eucharystii. W tym znaczeniu słusznie upatruje się w niej ślad Eucharystii aramejskiej. Pojawienie się jej na końcu Apokalipsy jest również znamienne z tego samego powodu.

2. Rok liturgiczny

Zgromadzenie niedzielne jest - obok obrzędów inicjacji - najlepiej udokumentowaną instytucją chrześcijańską tego czasu. W Nowym Testamencie znajduje się wiele wzmianek na ten temat. Didache również poleca: „W dzień zaś Pański zgromadzajcie się, łamcie chleb i dzięki czyńcie” (XIV, 1). Podobnie mówi List Barnaby (XV, 9). Ignacy z Antiochii potępia zachowywanie szabatu i przeciwstawia mu niedzielę. List Pliniusza mówi o zgromadzeniu „w dzień wyznaczony”, „przed świtem” (*antelucanum*) dla wspólnego śpiewania hymnów ku czci Chrystusa. Zauważmy, że Didache mówi o spowiedzi poprzedzającej niedzielny *synaxis*. Spowiedź ta należy do porządku liturgicznego i jest zbiorowa. Stanowi rozwinięcie zwyczaju żydowskiego i świadczy o istnieniu zwykłej pokuty liturgicznej, związanej ze zgromadzeniem niedzielnym, która byłaby czymś różnym od rozgrzeszenia, o którym mówi Pasterz Hermasa, a które zarezerwowane było dla przypadków wyjątkowych.

Formułę tej pokuty mogłaby być ostatnia prośba z Modlitwy Pańskiej.

Justyn podaje nam bogatszy zestaw szczegółów dotyczących zgromadzenia niedzielnego. W Apologii, której powstanie sięga roku 140, opisuje wcześniejsze zwyczaje. Zgromadzenie rozpoczyna się czytaniem „wspomnień apostołów” i „pism proroków”. Pierwsze z tych określeń wydaje się wskazywać na to, że Ewangelie zostały przeznaczone do użytku liturgicznego, drugie wydaje się odnosić do takich dzieł, jak Listy Pawła lub Klemensa, czy proroctwa Hermasa. Po czytaniach następuje homilia, dalej modlitwy w najważniejszych intencjach Kościoła, oraz pocałunek pokoju, po czym ma miejsce modlitwa eucharystyczna. Lud odpowiada: Amen. Diakoni rozdają konsekrowany chleb i wino. Zbiera się dary dla ubogich.

Różnorodność nazw nadawanych niedzieli może nam dostarczyć pewnych wskazówek na temat jej początków. Najstarszą z nazw jest (kyriake - Dzień Pański), występująca w Didache. Słowo to oznaczało przede wszystkim chrześcijańską Wielkanoc. W Apokalipsie (1, 10), według której Wielkanoc przypada dnia 14 Nizan, słowo to nie oznacza, być może, niedzieli, jednakże oznacza ją wszędzie poza Azją. List Barnaby mówi o „ósmym dniu” (XV, 9). Wyrażenie to wiąże się z sytuacją judeochrześcijańską: wierni święcili uroczyste żydowski dzień siódmy (szabat), po czym przedłużali uroczystość aż do świtu, odprawiając swoje własne nabożeństwo. Wskazuje ono zatem na osobliwości kalendarzy typowych dla ówczesnego środowiska żydowskiego i judeochrześcijańskiego. Wreszcie Justyn mówi o „dniu pierwszym”, zestawiając go ze stworzeniem świata. Otóż w niektórych kalendarzach, zbliżonych do kalendarza z Qumran, pierwszym dniem Świętej Tygodni była niedziela po święcie Paschy. Był to dzień składania ofiary ze snopów lub pierwszych płodów (aparche) i nawiązywał do tematu stworzenia. Wiemy, jakie znaczenie ma u św. Pawła motyw aparche w odniesieniu do Zmartwychwstania Chrystusa. Określenie niedzieli jako dnia pierwszego może mieć związek z tym kierunkiem. Właśnie rozciągnięcie pojęcia dnia pierwszego *par excellence*, jakim było określenie dnia Zmartwychwstania, na wszystkie niedziele spowodowało takie ich nazwanie.

Poza świętowaniem niedzieli, jak wskazuje to Didache (VIII), chrześcijanie zachowywali post w środę i piątek w przeciwstawieniu do dni postu żydowskiego. Otóż warto zwrócić uwagę, iż te dwa dni, zwłaszcza środa, miały szczególne znaczenie w kalendarzu z Qumran. Możliwe więc, że mamy tu do czynienia z pozostałościami tego kalendarza. Na koniec trzeba odnotować, że w wielu wspólnotach judeochrześcijańskich nadal zachowywano dzień szabat, jak i obrzezanie. Tak było na pewno u ebionitów, ale też u judeochrześcijańskich związanych z Wielkim Kościołem, o czym wspominają Justyn i Epifaniusz. Również polemika Ignacego, wymierzona przeciw zachowywaniu szabat, świadczy o tym, że na początku II wieku w Antiochii niektórzy chrześcijanie nadal go przestrzegali.

Zagadnieniem bardziej złożonym jest stosunek pierwszych chrześcijan do obchodzenia świąt. Przede wszystkim pewne jest, że wspólnoty sensu stricto judeochrześcijańskie nadal przestrzegały świąt żydowskich. Wiadomo jednakże, że w obrębie ówczesnego judaizmu istniało wiele różnych kalendarzy. Różnice te znajdowały zatem odbicie również we wspólnotach chrześcijańskich. Z drugiej strony wydaje się, że większość świąt chrześcijańskich stanowiła przekształcenie niektórych świąt żydowskich.

Czy wolno nam przypuszczać, że tak samo było na początku II wieku? Pewna jest pierwsza z informacji, a mianowicie, że chrześcijanie w Azji obchodzili uroczyste dzień 14 Nizan, to znaczy dzień Paschy żydowskiej. Zwyczaj ten obejmował zresztą szersze kręgi w Palestynie, Syrii i Rzymie. Tych, którzy świętowali ten dzień, nazywano kwartodecymanami. Istniały między nimi rozbieżności co do ustalenia tego dnia, odzwierciedlające rozbieżności wśród samych Żydów. Niektórzy zwłaszcza wyznaczali go za esseńczykami na 14 dzień siódmego miesiąca słonecznego, co przetrwało u montanistów. Problem ten był dyskutowany w Laodycei około roku 162 (HE, IV, 26, 3).

Mamy ponadto świadectwa, że z dniem 14 Nizan współzawodniczyło święto obchodzone w następującą po nim niedzielę. Święto z niedzieli po 14 Nizan wiąże się z historycznym wspomnieniem Zmartwychwstania, tak jak 14 Nizan - z Męką. Ale zbiega się ono także, jak to już powiedzieliśmy, z pierwszym dniem Święta Tygodni, Świadczy o tym pojawienie się u św. Pawła motywu aparche. W kręgach kapłańskich zbliżonych do Qumran dniem tym była niedziela. Można by więc przypuszczać, że święto to rozwinęło się najpierw w kręgach chrześcijańskich wywodzących się z essenizmu. Potwierdzałoby to fakt ostatni, a mianowicie, że według kalendarza esseńskiego w wigilię niedzieli rozpoczynającej Święto Tygodni obchodzono pamiętkę przejścia przez Morze Czerwone. Otóż wydarzenie to pozostaje zasadniczym tematem chrześcijańskiej wigilii wielkanocnej, na przykład w ambrojańskim Exuliet. Ta data w końcu przeważała nad uznawaną przez kwartodecyman.

Czy na początku II wieku chrześcijański rok liturgiczny obejmował jeszcze jakieś inne święta? Judeochrześcijanie obchodzili nadal święta żydowskie. Zwyczaj ten musiał przetrwać długo. W ten sposób właśnie, pomimo aleksandryjskich tendencji do interpretowania kultu żydowskiego w sensie alegorycznym, niektóre święta żydowskie pojawiły się na nowo, obdarzone znaczeniem chrześcijańskim. Tak jest w przypadku celebrowania pięćdziesiątego dnia Święta Tygodni, czyli Pięćdziesiątnicy w III wieku, w przypadku czterdziestego dnia tegoż święta, w którym według pewnych tradycji żydowskich obchodzono wstąpienie Mojżesza na Synaj, czy też Święta Namiotów, które pojawia się na nowo w IV wieku pod postacią dnia poświęcenia kościoła. Wydaje się pewne, że Łukasz zestawia ze sobą Zesłanie Ducha świętego oraz pięćdziesiąty dzień Święta Tygodni, a Jan - Narodzenie Jezusa ze Świętem Namiotów. Nie upoważnia nas to jednak do wyciągania śród wniosku, że we wspólnotach, do których należeli, istniała liturgiczna celebrowanie tych tajemnic. Niemniej być może obchodzenie pięćdziesiątego dnia Święta Tygodni przechowało się jako zwyczaj święteczny w tych wspólnotach, które obchodziły święto pierwszej niedzieli.

3. Doktryna

Do tej pory zajmowaliśmy się podstawowymi strukturami judeochrześcijaństwa. Teraz wypada nam przestudiować ich bardziej rozwinięte formy. Znajdujemy one wyraz przede wszystkim w dziedzinie wiedzy, z czym łączy się chrześcijańska gnoza, zależna po większej części od kultury judaizmu ludowego. Ta chrześcijańska gnoza obejmuje egzegezę różnych ustępów ze Starego Testamentu, na wzór żydowskich targumów. Przechowały się ich fragmenty odnoszące się do tekstów proroków, zwłaszcza do Jeremiasza i Ezechiela. Jest oczywistym faktem,

że duże znaczenie przywi´zywano do spekulacji na temat trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, czego odbicie znajdujemy u Teofila z Antiochii i w *Eclogae propheticae* Klemensa z Aleksandrii; według Anastazego Synaity, Papiasz interpretował cały Hexaemeron w świetle Osoby Chrystusa i Kościoła.

Judeochrześcijanie przejęli też pewne dzieła żydowskie, zwłaszcza pochodzenia aramejskiego, i częściowo je przeredagowali albo poczynili wstawki. Tak jest szczególnie w przypadku Testamentu XII Patriarchów, czy Wniebowzięcia Izajasza, w których pewne partie s´ żydowskie, a inne z pewnością chrześcijańskie. Taka jest także Modlitwa Józefa. Księga V Wyroczni Sybillińskich wydaje się również księg´ żydowsk´, przerobion´ przez jakiegoś chrześcijanina. Możliwe, że zbiór przypowieści w Pierwszej Księdze Henocha, gdzie mówi się o Synu Człowieczym, jest chrześcijański. Żadnych ich śladów nie odnaleziono w Qumran, podczas gdy znalazły się tam inne znacz´ce fragmenty tego dzieła. Podobnie Druga Księga Henocha i Czwarta Księga Ezdrasza zawieraj´ elementy prawdopodobnie chrześcijańskie.

Obok tego Judeochrześcijanie pisali Apokalipsy czerpi´ce inspirację wprost z ówczesnej apokaliptyki żydowskiej. Niektóre z nich maj´ formę objawienia, rzekomo udzielanego apostołom przez Chrystusa Zmartwychwstałego, jak np. Apokalipsa Piotra, List Dwunastu Apostatów, Ewangelia Prawdy, Homilie Klemensa, Apokryf Jakuba. Ten rodzaj literacki podejm´ w bardzo szerokim zakresie gnostycy. Apokalipsa Jana, Pasterz Hermasa, s´ objawieniami o charakterze apokaliptycznym. Fragmenty apokalips chrześcijańskich przechowały się u Ignacego z Antiochii, u Papiasza, w Ewangelii Piotra.

Jakikolwiek zreszt´ byłby rodzaj literacki tych dzieł, wszystkie one wynikaj´ z tego samego duchowego nastawienia, które jest istot´ apokaliptyki. Tajniki świata niebiańskiego odsłaniaj´ się wizjonerowi przez otwarcie się firmamentu, co pozwala przenikn´ć do owego świata w górze albo też kontemplować to, co się tam odbywa, czy otrzymać przesłanie, które mu wyjaśni tamte rzeczywistości. Tajniki te dotyczą zarażeni świętej kosmologii, siedziby Boga, aniołów, demonów, śmierci, jak też świętej historii, to znaczy czasów od wieków ustanowionych przez Boga w księgach niebieskich, przekazywanych temu, który widzi. Znajomość tych tajników stanowi gnozę, da'at. Gnoza oznacza przede wszystkim wiedzę apokaliptyczn´. Kiedy apokalipsa wybuchnie w postaci gnostycyzmu, ta „fałszywa gnoza” będzie wiedzą preegzystencji eonów. Gnostycyzm stanie się deformacją gnozy apokaliptycznej.

Możemy wyodrębnić niektóre z ulubionych tematów gnozy judeochrześcijańskiej. Zawiera ona przede wszystkim spekulacje na temat Trójcy Świętej oparte na kategoriach zapożyczonych z angelologii. Syn, we Wniebowzięciu Izajasza nazywany zwykle Umiłowanym, przez Hermasa zwany jest Aniołem Wspaniałym. Jest on władc´ sześciu archaniołów. Pojawia się to już u Ezechiela, 9, 2-11. Zajmuje on miejsce Michała, jak pokazuje Hermas" i jak można wywnioskować z porównania Apokalipsy (12, 10) z esseńsk´ Regułą Wojny (XVII, 8). Ducha Świętego przedstawia się we Wniebowzięciu Izajasza (IX, 27, 36) w postaci archanioła Gabriela. Podobnie dwaj serafini, o których mówi prorok w Księdze Izajasza (6, 1-7), s´ zgodnie z tradycją, którą odnajdujemy u Ireneusza⁶⁴, przedstawieniem Syna i Ducha; tradycję tę Orygenes wyraźnie przypisuje jakiemuś judeochrześcijaninowi. Istnienie tej koncepcji stwierdzać będzie jeszcze Hieronim w IV wieku.

Logos określany jest za pomocą rozlicznych wyrażen pochodzenia starotestamentowego, zwi´zanych bardziej bezpośrednio ze spekulacjami judaistycznymi.

Najważniejsze z nich to „Imię”, o czym świadczy szczególnie Ewangelia Prawdy (37, 37-41; 3); także „Prawo”, „Tora” - jak wyraźnie mówi Hermas i Kerygma Piotra; „Przymierze” - w nawiązaniu do Izajasza (42, 6), według świadectwa Justyna; „Początek” - według judeochrześcijańskiej egzegezy bereshith (en arche) - z pierwszego wersetu Księgi Rodzaju, którego znaczenie tłumaczono jako „na początku” (zrodzony): o takiej interpretacji świadczy, pochodzący z tej epoki, Dialog Jazona z Papiskosem, cytowany przez św. Hieronima; i wreszcie „Dzień” - co potwierdzają Klemens z Aleksandrii i Justyn w nawiązaniu do Księgi Rodzaju (1 5). Widać przy tej okazji, jak duże znaczenie miały spekulacje nad początkiem Księgi Rodzaju.

Również w nawiązaniu do angelologii przedstawiano tajemnicę Chrystusa jako zstąpienie Umiłowanego poprzez siedem sfer niebieskich zamieszkałych przez anioły, a następnie jako wstępowanie poprzez te same niebiosy. Ten schemat pojawia się w Liście do Efezjan (4, 9). Rozwija go Wniebowzięcie Izajasza. Warto zwłaszcza zauważyć, że zstąpienie Umiłowanego pozostaje zakryte przed aniołami: jest to teza o Synu, przybierającym - w miarę jak przechodzi do następnej sfery niebieskiej - postać anioła tej sfery. Natomiast kiedy wstępuje z powrotem w blasku swojej chwały, aniołowie adorują Go. Ale od czasów Justyna spotykamy również myśl, że nawet podczas wniebowstąpienia aniołowie nie rozpoznają już Syna z powodu ludzkiej natury, jak przybrał. To drugie spojrzenie dobrze uwydatnia teologiczne znaczenie tych przedstawień: tajemnicę zstąpienia jest to, że Boskość uniżyła się bardziej niż aniołowie, zaś tajemnicę wniebowstąpienia jest to, iż ludzkość została wywyższona ponad nich. Powyższą myśl wyraża już Apokalipsa Piotra w nawiązaniu do Psalmu 24.

Inną formę wyrażania tajemnic Chrystusowych w teologii judeochrześcijańskiej jest symbolika krzyża. Krzyż w Ewangelii Piotra i w Wyroczniach Sybillińskich (VI, 26-28) rozważany jest jako żywa rzeczywistość, która towarzyszy Chrystusowi w czasie zstąpienia do piekieł i w czasie wniebowstąpienia. Poprzedzać Go będzie w czasie paruzji. Krzyż jest w istocie wyrazem niezwykłej potęgi Chrystusa, Jego Bożej mocy: w tym znaczeniu jego figury doszukiwano się w różnych szczegółach ze Starego Testamentu, jak modlitwa Mojżesza z rozkrzyżowanymi ramionami, czy też róg jednorożca; trzeba tu dodać wspomniane przez Justyna takie symbole judeochrześcijańskie, jak maszt i pług, odnalezione na ossuariach judeochrześcijańskich. Drzewo krzyża połączone z wodą nadaje zbawczą skuteczność wodzie chrzcielnej. Wreszcie cztery ramiona krzyża przedstawiają uniwersalny charakter dzieła Odkupienia, jak podaje to Ireneusz, odwołując się do tradycji prezbiterów.

Spośród głównych tematów teologii judeochrześcijańskiej odnotujmy jeszcze temat zstąpienia do piekieł. Pojawia się on przede wszystkim w związku z problemem zbawienia sprawiedliwych ze Starego Testamentu, jak ukazuje to antyczny targum Jeremiasza, przytoczony przez Justyna. Hermas dodaje jeszcze dziwny motyw zstąpienia apostołów do piekieł po to, by ochrzcić tam zmarłych.

Zasadniczo zstąpienie do piekieł jest wyrazem zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią: ten punkt widzenia rozwijają przede wszystkim Ody Salomona. To zstąpienie Chrystusa do królestwa śmierci jest czymś innym niż Jego zwycięstwo nad demonami, których więzieniem jest, według Wniebowzięcia Izajasza, firmament, a według Listu Pawła do Kolosan (2, 15) – powietrze.

Teologia Kościoła korzysta zrazu z licznych symboli wywodzących się z ówczesnego judaizmu: symbol winnicy zawdzięcza eseneikom; symbol okrętu odnajdujemy na ossuariach w nawiązaniu do Noego; symbol budowli znajduje się w Liście Pawła do Efezjan (8, 20). Najbardziej jednak godną uwagi w tej dziedzinie jest idea Kościoła preegzystującego. Znajdujemy ją w Pasterzu pod symbolem starej kobiety, „ponieważ została stworzona przed wszystkim innym”, lub pod symbolem wieży wzniesionej na wodzie, który wiąże się ze spekulacjami nad początkiem Księgi Rodzaju, oraz pod symbolem związku mężczyzny i kobiety, zainspirowanym przez apokaliptyczną egzegezę Księgi Rodzaju (2, 24), z którym spotykamy się w Liście do Efezjan (5, 25-32), a który znajduje się również w Drugim Liście Klemensa (XIV, 1-2).

Element ostatni dotyczy eschatologii. Chodzi o oczekiwanie na powtórne przyjście Chrystusa i ustanowienie Jego Królestwa na ziemi. Eschatologia ówczesna obejmuje wiele różnych danych: zjawienie się Chrystusa, które występuje u wszystkich autorów; wskrzeszenie sprawiedliwych czy pierwsze zmartwychwstanie (Ap 20, 4; 1 Kor 15, 23); chwalebne przemienienie świętych jeszcze żyjących (1 Tes 4, 17); królestwo mesjańskie (Ap 20, 4). Królestwo przedstawione jest jako mające trwać tysiąc lat. Użyte w Apokalipsie (20, 4) wyrażenie symbolizuje życie rajske, gdzie człowiek miał rzekomo przeżyć tysiąc lat. Symbolizm taki pojawia się już w judaizmie w Księdze Jubileuszów (W, 2; XXIII, 27) i zostaje podjęty przez judeochrześcijan, na przykład przez Papiasza. W prądach heterodoksyjnych, jak u Cerynta, królestwo to będzie pojmowane na sposób bardzo materialny. Ale jako wyraz określający paruzję znajduje się ono u wielu autorów, szczególnie w Azji, w strefie oddziaływania Jana i Filipa.

VII. KOŚCIÓŁ A IMPERIUM ROMANUM

W pierwszych dziesięcioleciach swojej historii Kościół nie stał się jeszcze na tyle doniosłym faktem społecznym, by móc stwarzać jakieś problemy Cesarstwu Rzymskiemu. Urzędnicy rzymscy spotykali się z chrześcijanami przy okazji kwestii żydowskiej o czym wspominaliśmy już uprzednio. Miano „chrześcijanin”, nadane uczniom Chrystusa w Antiochii około roku 42, wydaje się przewiskiem rzymskim. W roku 45 Paweł spotyka się na Cyprze z prokuratorem Sergiuszem Paulusem. Swetoniusz nadmienia o obecności chrześcijan w żydowskiej wspólnotce Rzymu w roku 49. [Swetoniusz: Żywoty Cezarów. Klaudiusz, XXIX, 1. Tłum. polskie: J. Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław 1960.] W roku 59 prokurator Festus wysłał Pawła do Jerozolimy z raportem w jego sprawie. Nie ma w tym żadnych przejawów wrogości wobec chrześcijan ze strony rzymskich urzędników. Interweniuj w konfliktach pomiędzy Żydami a chrześcijanami, i to raczej aby bronić tych ostatnich, w których nie widz żadnego niebezpieczeństwa politycznego.

1. Pierwsze prześladowania

Zarzędzenia przeciwko chrześcijanom pojawiają się za panowania Nerona, w roku 64. Wspomina o nich Swetoniusz: „Neron ukarał torturami chrześcijan, wyznawców nowego i zbrodniczego zabobonu”. Obszerniejsze jest opowiadanie Tacyty: „(...) nie ustępowała hańbićca pogłoska i nadal wierzono, że pożar był nakazany. Aby j więc usunąć, podstawił Neron winowajców i dotknął najbardziej wyszukаныmi kaźniami tych, których znienawidzono dla ich sromot, a których gmin chrześcijanami nazywał. Pocztek tej nazwie dał Chrystus, który za panowania Tyberiusza skazany został na śmierć przez prokuratora Poncjusza Pilatusa; a przytłumiony na razie zgubny zabobon znowu wybuchnął, nie tylko w Judei, gdzie się to zło wylęło, lecz także w stolicy, dokąd wszystko, co potworne albo sromotne, zewsząd napływa i licznych znajduje zwolenników. Schwytano więc naprzód tych, którzy tę wiarę publicznie wyznawali, potem na podstawie ich zeznań ogromne mnóstwo innych, i udowodniono im nie tyle zbrodnię podpalenia, ile nienawiść ku rodzajowi ludzkiemu”. [Tacyt: Roczniki, XV, 44. Tłum. polskie: Seweryn Hammer, Warszawa 1957.]

Tekst ten wymaga paru uwag. Przede wszystkim odnajdujemy tu określenia „chrestos” i „chrestiani”, które występowały już u Swetoniusza. Użycie ich jest uzasadnione przeciwstawieniem miana chrześcijanina - oskarżeniom o rzeczy ohydne; podsuwa to grę słów (christos) i (chrestos - dobry). Wzmianka o Poncjuszu Pilacie jest interesująca z punktu widzenia relacji między Cesarstwem a chrześcijanami. Najważniejszy jest jednak motyw oskarżenia. Widzimy, jak obok związanego z mesjanizmem zarzutu o działalność wywrotową pojawia się zarzut odium humani generis, które to wyrażenie jest tłumaczeniem greckiego misanthropia. Oskarżenie takie podnoszono już przeciwko Żydom.

Zasadniczo wysuwa się je wówczas, gdy jakaś wspólnota okazuje się podejrzana z punktu widzenia obyczajów. Przejście od pojęcia „obyczajów odmiennych” do pojęcia „obyczajów nieludzkich” było łatwe, skoro cywilizację grecko-rzymską uważano za normę humanizmu (philantropia). Stąd podnoszone już przeciw Żydom i na nowo wymierzone w chrześcijan oskarżenia o oddawanie czci osłu, o mordy rytualne, o kazirodztwo. Jest to pierwszy etap na drodze kształtowania się opinii pogan na temat chrześcijan. Zaczyna się już odróżniać ich od Żydów, ale wysuwane przeciw nim zarzuty wciąż jeszcze zaczerpnięte są z ataków pod adresem tych ostatnich.

W roku 68, za panowania następujących kolejno po sobie Galby, Othona i Witeliusza, nie ma oznak żadnych prześladowań. Podobnie za Wespazjana (68-79) i Tytusa (79-81). Władza rzymska koncentruje uwagę na buncie żydowskim i wydaje się, że o chrześcijanach zapomniano. Ale już za Domicjana (81-96) Meliton sygnalizuje prześladowania (HE, II, 6, 9; zob. także III, 17). Wydaje się, że wiążą się one z dość odległymi od siebie faktami. W Palestynie część zbiegłych do Pelli judeochrześcijan powróciła niewątpliwie do Jerozolimy po jej upadku. Euzebiusz podaje, iż gromadzili się oni wokół krewnych Pana (HE, III, 11). Następca Jakuba został Symeon, krewny Jezusa. Otóż Hegezyp podaje, że Domicjan kazał stawić się przed sobą potomkom Judy, innego kuzyna Pana, których wskazano mu jako potomków Dawida (HE, III, 20, 1-6). Nieco wcześniej Euzebiusz przypomina, iż Wespazjan po zajęciu Jerozolimy kazał poszukiwać wszystkich potomków Dawida (HE, III, 12). Chodzi tu zatem o stłumienie mesjanizmu żydowskiego. Krewni Chrystusa zostają w to uwikłani w związku z dawidowym rodowodem Jezusa, o którym głosi się w kerygmie.

W Rzymie powstaje inny problem. Domicjan „bezlitośnie uderza we wszelki opór w kręgach arystokracji i wśród intelektualistów”. Możliwe, że wśród osobistości, których dosięga, są chrześcijanie; był nim zapewne Manius Acilius Glabrio, konsul w roku 91, zgładzony jako „ateista” i „nowator” wraz z dwoma innymi arystokratami. Otóż jedna z posiadłości Acyliuszów Glabryonów służyła później chrześcijanom za cmentarz. Ścisła jest tradycja, uznająca za chrześcijan Flawiusza Klemensa, kuzyna Tytusa i Domicjana, a przede wszystkim jego żonę, Flawię Domicyllę. Pierwszy został skazany na śmierć w roku 95 za ateizm i „żydowskie obyczaje”, druga - zesłana na wyspę Ponda w roku 96 (HE III, 18, 4). Cmentarz Domicylli był może jedną z jej posiadłości, służącą jako miejsce grzebania chrześcijan. Wzmianka w Liście Klemensa (I, 1) o nieszczęściach, które spadły na Kościół w Rzymie, mówi - być może - właśnie o tych prześladowaniach.

Fakty te jednakże nie są całkowicie pewne. Istnieje natomiast region, gdzie prześladowanie chrześcijan przez Domicjana stwierdzone jest w sposób pewny, a mianowicie Azja Mniejsza. Mamy tu rzeczywiście doniosły dokument w postaci Apokalipsy. Apokalipsa informuje nas o grupie Kościołów w Azji, Lidii i Frygii. Otóż wydaje się pewne, że w tym regionie szerzą się w owym czasie prześladowania. Sam Jan został wygnany z Efezu na Patmos (Ap 1, 9). Kościół w Efezie cierpiał „dla Imienia” Chrystusa (Ap 2, 3). W Pergamonie Antypasa skazano na śmierć (Ap 2, 13), i to w związku z „tronem szatana”, który oznacza prawdopodobnie świątynię rzymską, czyli w związku z kultem cesarskim. Tertulian umieszcza męczeństwo Antypasa za panowania Domicjana (Scorpiace, XII, 7). Ponadto Jan zapowiada Kościołowi w Smyrnie, że wielu z jego członków zostanie wtrąconych do więzienia (Ap 2, 10).

Nie zapominajmy, że apokalipsa jako rodzaj literacki jest z samej swej istoty posłaniem nadziei, skierowanym do wiernych w czas próby, a więc zakłada prześladowania.

Apokalipsa jest ważnym świadectwem prześladowań chrześcijan w Azji za panowania Domicjana, jednakże w jeszcze większym stopniu świadczy o przemianach w postawie chrześcijan wobec Cesarstwa. Uderza tu kontrast między nią a Listami Pawła. Według Pawła niebezpieczeństwo polegało na tym, że Kościół mógłby zostać wciśnięty przez Żydów do opozycji przeciwko Rzymowi, mnoży on przeto wezwania do poddania się władzy cesarskiej. Ale teraz sytuacja się odwraca. Od czasów Nerona Cesarstwo uważane jest za prześladowcę chrześcijan. Jan przedstawia je pod postacią bestii wychodzącej z morza. Dziesięć rogów i siedem głów to przedstawienie kolejnych cesarzy (Ap 13, 1). Aluzje do kultu cesarskiego są zupełnie jasne (Ap 2, 10; 3, 10; 13, 3-8). Rzym nazywany jest Babilonem, który jest symbolem pogaństwa prześladowującego (Ap 14, 8). Podobną wrogość w stosunku do Rzymu spotyka się w tym czasie w Azji, czego wyrazem jest V księga Wyroczni Sybillińskich.

Motyw Cesarstwa-prześladowcy krystalizuje się zasadniczo za panowania Nerona. Prawdopodobnie jego to właśnie określa liczba 666 (Ap 13, 18). Ponadto w kręgach pogańskich pojawiło się po jego śmierci przeświadczenie, iż żyje on nadal i powróci w przyszłości. Przeświadczenie to podejmuje Apokalipsa (13, 12-14; 17, 8). Ale Apokalipsa nie jest jedynym dziełem chrześcijańskim z czasów panowania Domicjana, w którym pojawia się ten temat. Z tej samej epoki pochodzi Wniebowzięcie Izajasza, które najprawdopodobniej wiąże się z chrześcijańską wspólnotą w Syrii. Tu również spotykamy temat powrotu Nerona (IV, 2, 4), mowa jest o kulcie Cezara (IV, 11), a Kościół, nazywany „plantacją zasadzoną przez Dwunastu Apostołów Umiłowanego” - co jest motywem typowo judeochrześcijańskim - jest prześladowany (IV, 3). Jeden z Dwunastu zostaje skazany na śmierć, co jest niewątpliwie aluzją do męczeństwa Piotra za Nerona (IV, 3). Zauważmy wreszcie, że ten sam temat pojawia się w ówczesnych żydowskich apokalipsach, w IV Księdze Ezdrasza (V, 6) i w IV księdze Wyroczni Sybillińskich (119-120; 137-139); pierwsza jest pochodzenia palestyńskiego, druga — azjatyckiego.

Można by postawić pytanie, co spowodowało to równoczesne usztywnienie stanowisk: władzy cesarskiej wobec chrześcijan i chrześcijan wobec Rzymu. Wydaje się, że ze strony rzymskiej stanowiło to jeden z aspektów konfliktu Cesarstwa z Żydami. Flawiusze prześladowali chrześcijan o tyle, o ile mylili ich jeszcze mniej lub bardziej z Żydami. Zwróćmy uwagę na to, że członków rzymskiej arystokracji ściga się za obyczaje żydowskie, że krewni Jezusa zostają aresztowani w Palestynie jako potomkowie Dawida. W ten sposób także wyjaśnia się fakt, dlaczego mierzono szczególnie w Kościoły Azji: chrześcijaństwo tych terenów ożywiały prądy mesjaniczne. Tam to pojawia się millenaryzm, to znaczy oczekiwanie ustanowienia przez Chrystusa Jego uniwersalnego królestwa z Jerozolimą jako centrum. Papiasz więc tę doktrynę z przezbiterami z Azji, uczniami apostołów (HE, III, 39, 12). Jan sam czyni w Apokalipsie aluzję do takiej postawy, Cerynt zaś nadaje jej postać heterodoksyjną (HE, III, 28, 1-6).

Jest rzeczą naturalną, że rzymskie władze myliły azjatycki millenaryzm z zelotyzmem żydowskim. Oczywiście pomieszanie takie niewątpliwie nie było uzasadnione, niemniej środowisko Janowe pozostawało nadal głęboko związane z judaizmem. Stąd rozumiemy, dlaczego wymierzone przeciwko Żydom prześladowania rzymskie stały się także udziałem wspólnoty Janowej, uważanej za solidarną z Żydami. Za panowania Domicjana literatura żydowska i literatura chrześcijańska w Azji i w Palestynie wykazuje w istocie zdumiewający paralelizm. IV Księga Ezdrasza i IV księga Wyroczni Sybillińskich z jednej strony oraz Apokalipsa Jana z drugiej, są wyrazem jednakowo wrogiego stosunku do Rzymu.

2. Kościół za panowania Antoninów

Dojście do władzy Antoninów, od objęcia władzy przez Nerwę, zapoczątkowuje erę odprężenia. Euzebiusz mówi, że Jan powraca z Patmos, aby osiedlić się w Efezie (HE, III, 20, 9; 23, 1), co stwierdzał już Klemens z Aleksandrii. Na okres panowania Nerwy można też niewątpliwie datować List Klemensa Rzymskiego, w którym autor pisze w imieniu Kościoła rzymskiego do Kościoła w Koryncie, gdzie pojawiły się niepokoje. Stwierdza, że nie mógł interweniować wcześniej z powodu wypadków i nieszczęść, jakie się wydarzyły (1, 1). Wydaje się, że nieszczęścia te oznaczają właśnie rzymskie prześladowania z czasów Domicjana. Klemens korzysta z wytchnienia, jakie przyniosło wstąpienie na tron Nerwy, aby wywiązać się ze swojego zadania. Kościół rzymski przedstawia się jako rządzony przez kolegium prezbiterów, w których imieniu występuje Klemens.

Po Nerwie cesarzem zostaje Trajan (lata 98—117). Za jego panowania spotykamy się z godnym uwagi dokumentem świadczącym o tym, że prześladowanie chrześcijan istniało, ale zarazem precyzującym towarzyszące temu okoliczności: jest to List Pliniusza Młodszego. Pliniusz jako gubernator Bitynii pisze do Trajana prosząc o instrukcje w związku z wytoczonym przeciwko chrześcijanom procesem: „Czy ma się karać za samą nazwę, choćby była wolna od występków, czy też za występki związane z tą nazwą?”. Pliniusz przyjął za wytyczną skazywanie tych, którzy po wielokrotnym przesłuchiowaniu odmawiali zaparcia się swojej wiary. Zauważa, że „niemożliwe jest przymusić tych, którzy są naprawdę chrześcijanami”. Stwierdza również, że chrześcijanie są liczni. Trajan w odpowiedzi precyzuje, że nie należy poszukiwać chrześcijan, ale jeżeli zostaną zadenuncjowani, a odmawiają zaparcia się, to trzeba ich skazać; nie należy jednak dopuszczać denuncjacji anonimowych, „gdyż nie licujmy już z naszymi czasami”.

Tekst ten ma kapitalne znaczenie, ponieważ wydaje się, że ustala on orzecznictwo sądowe, które utrzyma się przez całe stulecie i z którym będziemy mieć do czynienia apologety. Zauważmy, że nie ma tu ze strony władz centralnych żadnej proskrypcji chrześcijan, a zatem nie ma też generalnego prześladowania. Po drugie, mają miejsce lokalne napaści, które wywołane są przez miejscową ludność, a następnie przedstawiane urzędnikom cesarskim. Tak właśnie było już w przypadku Męki Chrystusa. Po trzecie, moment oskarżenia nie wynika z faktu popełnienia określonych zbrodni, lecz z samej nazwy „chrześcijanin”. Również przeprowadzone przez Pliniusza dochodzenie zdaje się prowadzić do wniosku, że chrześcijanie są niewinni. Tak więc władza, jak się wydaje, nie podejmuje rzucanych przeciw chrześcijanom oszczerstw. W ostateczności samo miano chrześcijanina jako takie stanowi główny powód potępienia. Tu leży zasadniczy problem, przeciwko któremu skierujmy ostrze swej działalności apologety.

Dyskutuje się problem podstawy prawnej dla tego powodu potępienia. Często uważano, że polegał on na pozytywnym prawie proskrypcyjnym przeciwko chrześcijaństwu, które, jak się działo, sięgało czasów Nerona, według stwierdzenia Tertuliana, mówił o *institutum neronianum*. Ale, jak zauważyliśmy, nie wydaje się, aby taka interpretacja miała jakieś podstawy. Neron jest jedynie tym pierwszym, który wydał zarządzenia przeciw chrześcijanom, lecz opierał się na elementach powszechnego prawa w związku ze zbrodniczymi aktami, jakie im zarzucano. Tym, co według Pliniusza daje podstawy legalnego skazywania chrześcijan, nie jest jakieś szczególne prawo wymierzone przeciwko nim, lecz przynależność do sekty, której przypisywano obyczaje sprzeczne z moralnością (*flagitia*). Ponadto, nawet jeśli uznano ich za niewinnych, można było wymagać od nich takich aktów kultowych,

których nie mogli dopełnić, co usprawiedliwiałoby skazanie ich za pertinacj. Trzeba tu dodać, że decyzja Nerona i jego motywacje mogły stworzyć ustawodawstwo, na którym będą się opierać późniejsze oskarżenia. To właśnie ustawodawstwo Tertulian określi mianem *institutum*.

Jak więc sytuację chrześcijan w ciągu całego tego okresu charakteryzuje niepewność. Są nieustannie narażeni na możliwość denuncjacji. A powodów do wrogości ze strony ludności pogańskiej nie brakowało. Widzimy jednak, że zmienia to zarysowany dotychczas obraz prześladowań. Euzebiusz i Laktancjusz, apologety Konstantyna, cały ciężar zrzucali na pogańskich cesarzy. Otóż ci byli zasadniczo tolerancyjni, natomiast wrogię nastawienie przejawiała ludność, pogańska albo żydowska. Taka sytuacja trwać będzie przez całe drugie stulecie. Objęcie władzy w wieku następnym przez Sewerów stworzy nowe problemy. Staniemy tu w obliczu aktów prawnych wydawanych przez władzę centralną. Należy jednak wyraźnie odróżnić te dwie sytuacje.

Czy możemy mieć jakieś wyobrażenie o rozmiarach ilościowych, jakie przybrały wyroki skazujące za Trajana? Jeśli chodzi o Bitynię, mamy świadectwo Pliniusza. W Palestynie został skazany na śmierć drugi biskup Jerozolimy, Symeon, syn Kleofasa (HE, III, 32). Ale wydaje się, że tu jednym z motywów była przynależność do rodu Dawidowego. Najślawniejszym męczennikiem tego czasu jest Ignacy, biskup Antiochii, zamęczony w Rzymie (HE, III, 36). Grecki pisarz Epiktet, wygnany z Rzymu w roku 89, a zmarły w Nikopolis w roku 140, mówi o fanatyzmie Galilejczyków, który doprowadza ich do oporu przeciw pogróżkom.

Wydaje się, że panowanie Hadriana (117-138) było dla chrześcijan okresem szczególnie spokojnym. Mamy zresztą cenny dokument, przechowany przez Justyna, który można porównywać z listem Trajana. Hadrian adresuje swój list do Minucjusza Fundanusa, prokonsula Azji. Potwierdza w nim uprzednie ustawodawstwo sędowe, precyzując, że nie należy skazywać wyłącznie na podstawie oskarżenia, ale trzeba przeprowadzać dochodzenie i surowo karać tych, którzy oskarżają fałszywie. Nie oznacza to jednak zmian w prawodawstwie, jak utrzymuje Justyn, który cytuje ten tekst¹⁸.

Za panowania Antoninusa Piusa następuje stopniowa przemiana we wzajemnych stosunkach między chrześcijaństwem a światem grecko-rzymskim. Przedtem chrześcijaństwo jawiło się jako powiązane z judaizmem, a pierwsze prześladowania mają związek z konfliktem między judaizmem a Cesarstwem pod koniec I wieku. Wydaje się, że jeszcze w roku 137 męczeństwo Telesfora w Rzymie jest dalekim oddźwiękiem wojny żydowskiej. Z drugiej strony - chrześcijan ożywia duch apokalipsy żydowskiej: Rzym jawi się ich oczom jako miasto szatana i wierzą, że interwencja Boga położy wkrótce kres jego walce z Państwem Bożym. Ta postawa będzie trwała jeszcze przez całe drugie stulecie, a odnajdujemy ją zwłaszcza w montanizmie. Celsus widzi nadal w chrześcijaństwie tylko jedną z żydowskich herezji. Stopniowo jednak chrześcijanie zaczynają jawić się poganom w innej perspektywie, dostrzega się ich oryginalność, ale równocześnie nie wiadomo, gdzie ich zaklasyfikować.

Chrześcijanie to ludzie osobliwi, żyjący na marginesie społeczności - taki właśnie obraz wyłania się ze świadectw, które posiadamy z czasów panowania Antoninusa Piusa i Marka Aureliusza. Według ówczesnych intelektualistów chrześcijanie należą do świata mystagogów wschodnich, budzących swoją magiczną moc niepokój, a zarazem godnych pogardy z powodu wstępliwych obyczajów. Najstarsze z tych świadectw to świadectwo Frontona, wychowawcy Antoninusa Piusa i Marka Aureliusza,

konsula w roku 143 za Antonina Piusa. Minucjusz Feliks podaje, jakie zarzuty podnosił on przeciwko chrześcijanom: oddawanie czci głowie osła, zabijanie na ofiarę i spożywanie dziecka w czasie obrzędów inicjacji, kazirodcze łożenie się po ucztach w dni święte.

Justyn już w Apologii pierwszej mniej więcej z roku 155 wspomina o takich oskarżeniach. Chodziło o gnostyków: „Czy się zaś dopuszczają owych czynów bezecnych, jakie się o nas (chrześcijanach) zmyśla, owego gaszenia światła, splotów rozpustnych i jedzenia mięsa ludzkiego, nie wiemy”. Justyn musiał się już posługiwać tekstem Frontona, ponieważ wypowiedź jego jest dokładnym powtórzeniem wypowiedzi Minucjusza Feliksa. Atak Frontona pochodzi zatem z początku panowania Antoninusa Piusa. Zauważmy, że Justyn daje do zrozumienia, iż zarzuty wysuwane przeciw chrześcijanom są, być może, prawdziwe, jeśli chodzi o gnostyków. Jest rzecz pewna, iż poganie mylili chrześcijan z Wielkiego Kościoła z montanistami i gnostykami różnego rodzaju. Podobną identyfikację zobaczymy u Celsusa. Bez wątpienia bardzo to chrześcijanom zaszkodziło.

Innego świadectwa dostarcza nam Lukian. Urodził się w roku 125, a osiedlił w Atenach w roku 165, dzieło jego obejmuje zatem czas panowania Antoninusa Piusa, Marka Aureliusza i Kommodusa. W swoim *Żywocie Peregryna* opowiada, w jaki sposób to indywiduum, które przedstawia jako szarlatana, nawraca się w Palestynie na chrześcijaństwo¹¹. Wszedłszy w poczet członków Kościoła uzyskuje, tak jak tego chce, pierwsze urzędy: jest „prorokiem”, „thiasarh”, „przewodniczącym zgromadzenia”, „objasnia księgi”, „układa je”. Mamy tu nakreślony przez poganina obraz wspólnoty palestyńskiej z połowy II wieku. Peregryn był prorokiem, prezbiterem, nauczycielem. Aresztowany za wiarę w Chrystusa, wtrącony do więzienia, otoczony nimbem chwały wyznawców, przyjmuje odwiedziny chrześcijan, którzy obsypują go darami. W ten sposób gromadzi fortunę. Wyszedłszy z więzienia prowokuje swoje wykluczenie ze wspólnoty za spożywanie mięsa zwierząt ofiarnych (ten ostatni rys dobrze przylega do wspólnoty judeochrześcijańskiej), po czym kontynuuje swoje „peregrynacje”. Lukian ukazuje chrześcijan w innym świetle niż Fronton: to nie są zbrodniarze, ale ludzie naiwni, których pierwszy z brzegu szalbierz potrafi wywieść w pole.

Również za panowania Antoninusa Piusa, mniej więcej w latach 152-153, w Rzymie, filozof Krescens, cynik, rozpowszechnia - według wyrażenia Justyna - „podłe oszczerstwa” pod adresem chrześcijan, podejmując niewłaściwie motywy występujące u Frontona. Galen, który przebywał w Rzymie w latach 162-166, wyraża opinie bardziej umiarkowane. Przyznaje chrześcijanom odwagę w obliczu śmierci i stwierdza, że zdolni są prowadzić życie filozofów, ale z drugiej strony zarzuca im łatwowierność. Zarzut taki pojawił się już u Lukiana i powróci u Celsusa. Ludziom tym chrześcijaństwo wydaje się czymś niewinnym, ale twierdzi, iż chrześcijanie opierają się na przesłach. Wraca stale ten sam ton pogardy. Marek Aureliusz jedno tylko ma przeciwko nim: wyrzuca im ducha opozycji, który sprawia, że sami siebie wydają na śmierć. Ten szczegół jest interesujący i charakterystyczny dla niektórych środowisk, jak na przykład montanistów. Prefekt Rzymu, Rustykus, który skazał w roku 165 Justyna, jest przyjacielem Marka Aureliusza.

Dotychczas były to jednak tylko przygodne, pojedyncze ataki. Natomiast pierwszy wielki akt oskarżenia przeciwko chrześcijaństwu wysunął Celsus. Rozpoczyna on nowy etap, w którym chrześcijaństwo nie jest już traktowane jako fanatyzm lub przesąd bez znaczenia o charakterze anegdotycznym. Pojawiające się za panowania Marka Aureliusza usztywnienie stanowiska intelektualistów pogańskich zakłada,

że istnieli już także intelektualiści chrześcijańscy. I rzeczywiście możliwe, że Słowo prawdy Celsusa stanowiło odpowiedź Justynowi. Celsus przedstawia Chrystusa, apostołów i chrześcijan jako pewnych swej ważności przybłędów. W naukach ich widzi zresztą jedynie źle przyswojone zapożyczenia z tradycji mędrców. Przewrotnie podkreśla, że ich postawa jest dla państwa niebezpieczna.

Pogardzani i obrzucani oszczerstwami, chrześcijanie znajdowali się w groźnym położeniu. Wystarczyła sama niechęć jak w wypadku Krescensa. Istniała jednak pewna sytuacja szczególnie groźna dla chrześcijan. Mianowicie zgodnie z rzymskimi obyczajami przy okazji niektórych uroczystości urządzano ludowi widowiska, co stwarzało konieczność dysponowania pewną liczbą ofiar, przeznaczonych do walk na arenie. Kiedy badamy okoliczności męczeństwa chrześcijan za panowania Hadriana i Marka Aureliusza, odkrywamy, że najważniejsze z nich związane były ze świętami pogańskimi. Tak było z męczeństwem Polikarpa, które miało miejsce w Smyrnie w czasie święta wyprawianych przez azjarchę Filipa. Podobnie ma się rzecz z męczennikami z Lugdunum (Lyon) w roku 177. Zostali wydani na pastwę dzikich zwierząt z okazji święta, które co roku gromadziło w Lyonie przybyszów z trzech Galii.

To tu ówczesne prześladowanie uzyskuje niewątpliwie swój najgłębszy sens. Nie chodzi tu przecież jedynie o przeciwieństwa ideologiczne. Niekiedy dziwiono się, że za panowania takich liberalnych cesarzy jak Antoninowie byli męczennicy. Ale jest tak dlatego, że cywilizacja grecko-rzymska jako taka kryła w sobie - pod pozorami humanizmu - głębokie okrucieństwa". Tego właśnie nie uznają historycy racjoniści, którzy chcą sprowadzić prześladowania do rzędu problemów socjologicznych. Justyn czy Tertulian są lepszymi historykami, ponieważ wierniej oddają rzeczywistość w jej całości. Cała argumentacja Justyna będzie właśnie polegała na wykazaniu sprzeczności, jaka zawiera się w okrucieństwie prześladowania chrześcijan przez cesarzy-filozofów.

3. Wczesnochrześcijańskie apologie

W obliczu takiej sytuacji zadaniem chrześcijan stało się rozbijanie narosłych w stosunku do nich uprzedzeń oraz wygrywanie procesów zarówno wobec władz, jak i w oczach opinii publicznej. To właśnie ma na celu seria dzieł, których pojawienie się w łonie chrześcijaństwa oznacza pod każdym względem coś zupełnie nowego. Są to dzieła greckie, już nie tylko dlatego, że w tym języku pisane, ale także pod względem formy i sposobu wyrażania myśli. W swojej treści kierują się one troską o wykazanie, że chrześcijaństwo jest zgodne z ideałem helleńskim, lub co więcej - że jest jego prawdziwym urzeczywistnieniem. Często są to pisma oficjalne, których celem jest obrona nazwy „chrześcijanin” przed podnoszonymi przeciwko niej zarzutami. Jednakże ich wspólny i zasadniczy cel - to pokazanie opinii publicznej prawdziwej natury chrześcijaństwa i nie tylko pozyskanie w ten sposób szacunku, lecz także zjednanie zwolenników.

Pierwsza apologia pochodzi z czasów panowania Hadriana²⁵. Według Euzebiusza została mu ona przedstawiona przez Kwadratusa w trakcie któregoś z cesarskich pobytów w Atenach w latach 124-125. Zachował się z niej tylko jeden fragment. Druga - to apologia Arystydesa. Euzebiusz datuje ją na czasy Hadriana, a syryjski jej przekład na czasy Antoninusa Piusa. Nie jest zresztą rzeczą absolutnie pewną, czy posiadany przez nas tekst jest rzeczywiście dziełem Arystydesa, wspomnianego przez Euzebiusza.

W istocie z opisanymi wyżej postawami spotykamy się dopiero u Justyna, za panowania Antonina. Justyn to indywidualność o wyjątkowym znaczeniu. Urodzony w Samarii, ale w rodzinie greckiej i pogańskiej, sam opowiada w Dialogu z Żydem Tryfonem, jak poszukiwał mądrości w rozmaitych szkołach filozoficznych aż do dnia, kiedy się nawrócił. Wkrótce po wojnie żydowskiej spotykamy go w Efezie, gdzie prowadzi dysputę z Żydem Tryfonem. Za panowania Antoninusa Piusa, około roku 150, przybywa do Rzymu i zakłada tam szkołę na wzór szkoły filozofów pogańskich. Wchodzi w konflikt z filozofem cynikiem, Krescensem. Około roku 165 zostaje umęczony. Justyn reprezentuje nowy typ chrześcijanina: jest to grecki filozof, który nawróciwszy się zachowuje własny sposób myślenia i styl życia.

Dzieło jego zachowało się do naszych czasów zaledwie w stanie fragmentarycznym. Wykaz pism podany przez Euzebiusza, który mógł jego księgi - dziś zaginione - poznać w bibliotece w Cezarei, wskazuje na ich filozoficzny charakter. Jest tam zatem Mowa do Greków, w której odpowiada na pytania filozofów i rozważa naturę demonów. Inne, adresowane do Greków dzieło nosi tytuł Refutatio (Elenchos). O Królestwie Boga traktuje ten temat nie tylko według Biblii, lecz również według ksiąg Greków. Inne dzieło, O duszy, przypomina teorie filozofów greckich. Ze wszystkimi tymi problemami spotykamy się w filozofii owych czasów, u Plutarcha, Albinusa, Galiena. C. Andresen zresztą wykazał, że Justyn związany był ze szkołą średnioplatońską¹, której piętno odnajdziemy w jego teologii.

Obok pism filozoficznych mamy również inne, poświęcone dysputom religijnym. Zachował się Dialog z Żydem Tryfonem, który jest dokumentem o zasadniczym znaczeniu dla poznania interpretacji Biblii w II wieku. Zaginione dzieło Przeciwno Marcjonowi cytuje Ireneusz. Sam Justyn wspomina o swoim traktacie Przeciw wszystkim herezjom (Syntagma). Pozostają wreszcie dwie Apologie, pochodzące z lat między 150 a 165. Pierwsza z nich jest, jak się zdaje, odpowiedzią na oszczerstwa Frontona, skierowaną do Antoninusa Piusa. Druga jest, być może, przeznaczona dla Marka Aureliusza. Justyn odwołuje się do filozoficznych poglądów cesarzy, do ich pobożności i cnoty. Celem jego jest wykazanie przede wszystkim, że chrześcijanie przejawiają prawdziwą pobożność i że nauka ich pozostaje w zgodzie z naukami najlepszych spośród Greków - Sokratesa, Heraklita, Platona. Po czym przystępuje do zagadnień moralnych: pokazuje cnoty chrześcijan, podkreśla to, że przestrzegają praw. Przeciwstawia temu pogaństwo: demaskuje jego teologię, opisuje niemoralność. Tematy te będą występować w całej późniejszej chrześcijańskiej literaturze apologetycznej.

Następna grupa apologii ma związek z prześladowaniami za Marka Aureliusza w latach 176-180. Meliton adresuje do cesarza Apologię, którą być może przedłożył mu w roku 176, gdy ten przejeżdżał przez Azję Mniejszą. Wspomina w niej o nowych edyktach przeciw chrześcijanom. O edyktach tych nic nie wiemy, ale wzmianka ta zbiega się rzeczywiście z odrodzeniem się wrogiej postawy wobec chrześcijan cechującej koniec tego panowania. Fragmenty tej apologii przechowały się u Euzebiusza. Meliton tłumaczy, że „filozofia” chrześcijańska, rozwinęszy się najpierw u barbarzyńców, rozkwitła następnie w Cesarstwie. Pokazuje, jak rozkwit ten zbiega się z rozwojem rzymskiej potęgi. Przypomina, że Antoninus zabronił wprowadzać jakiekolwiek innowacje do sposobu traktowania chrześcijan (HE, IV, 13, 6).

Euzebiusz łączy z dziełem Melitona Apologię Apolinarego z Hierapolis. Mogła ona zostać przedstawiona Markowi Aureliuszowi w tym samym momencie i w tych samych okolicznościach. Według Euzebiusza Apolinariusz napisał jeszcze pięć ksiąg Do Greków, dwie O Prawdzie. W tym samym mniej więcej czasie, między rokiem 177 a 180, w Atenach Atenagoras przedstawia swoją apologię (Prośba za chrześcijanami) Markowi Aureliuszowi i jego synowi Kommodusowi, który zostanie jego następcą w roku 180.

Ten tekst zachował się do naszych czasów. Panuje w nim ten sam duch co w dziełach Justyna. W Azji Miltiades kieruje do tych samych cesarzy swój Apologię, dziś zaginioną. Napisał on też traktaty Przeciwno poganom i Żydom oraz Przeciwn Grekom (He V, 17, 5).

Charakterystycznymi cechami wymienionych wyżej dzieł jest to, iż są one aktami oficjalnymi, petycjami skierowanymi do cesarzy. Obok nich spotykamy w tej samej epoce dzieła, których duch jest ten sam, ale adresowane są do osób prywatnych albo ogólnie do Greków. Za panowania Marka Aureliusza w ówczesnych sporach brał udział Teofil, biskup Antiochii. Pisał przeciwko Marcjonowi i Hermogenesowi. Euzebiusz widział także jego dzieła o katechezie. Tu interesuje nas on ze względu na swoje dzieło Do Autolyka. Teofil jest zupełnie inny niż Azjata Meliton czy filozof Justyn. Tkwi jeszcze mocno w syryjskim judeochryścianizmie. Prawdziwość chrystianizmu usiłuje udowodnić przede wszystkim poprzez historię. Widać w jego dziele zainteresowanie problemami historycznymi. Odsyła zresztą do księgi O historiach, której nie posiadamy. Jego chronologia kończy się na śmierci Marka Aureliusza, księga ta zatem pochodziłaby z około roku 180.

Należy wspomnieć o uczniu Justyna, Tacjanie, z czasu zanim został enkratytą. Tacjan wydał Mowę do Greków. Chodzi tu o odmienny od suplik rodzaj literacki, który ma na celu wyłącznie zwalczanie błędów greckich. Niewątpliwie to właśnie było tematem noszących analogiczne tytuły dzieł Justyna, Miltiadesa, Apolinarego, które zaginęły. Traktat Tacjana charakteryzuje gwałtowność ataków na filozofów, kultury, misteria greckie. Podobnie jak Justyn identyfikuje on chrystianizm z prawdziwą filozofią. Ale w przeciwieństwie do Justyna u Greków nie znajduje ani śladu tej filozofii, jedynie jej wypaczenia. Wreszcie List do Diogneta, którego autora nie udało się do dziś zidentyfikować, stanowi godną uwagi prezentację chrystianizmu w obliczu zarzutów wysuwanych przez jakiegoś wykształconego poganina.

Na podstawie tych przykładów widzimy, iż celem wczesnochrześcijańskich apologii nie jest tylko domaganie się określonego statusu prawnego dla chrześcijan. Ich ambicje są znacznie większe. Zmierzają nie mniej, nie więcej tylko do przedstawienia chrześcijan jako autentycznych spadkobierców cywilizacji grecko-rzymskiej. Apologeci ustawiają się na pozycjach swoich przeciwników. Ci oskarżają ich o brak rozsądku w nauce i rozprzężenie obyczajów, apologeci zaś przyjmują to odwołanie się do rozumu i moralności. Za cel stawiają sobie wykazanie, że właśnie przeciwnicy ich obrażają rozum i moralność, oni sami natomiast są wyrazicielami tych wartości. Stąd dzieła apologetów mają podwójny aspekt: z jednej strony demaskują rozmaite formy pogaństwa, mitologię, misteria, kult cezara i wytaczają proces pogańskim obyczajom; z drugiej -wykładają doktrynę chrześcijańską, kładąc szczególny nacisk na monoteizm i zmartwychwstanie, oraz opisując obyczaje chrześcijańskie.

Takie stanowisko zakłada znamienne interpretację cięgłości chrystianizmu i hellenizmu. Prawda jest jedna. Została ona najpierw oznajmiona barbarzyńcom, to znaczy Żydom. Stąd bierze się fakt, że Tacjan i Teofil przywiązują taką wagę do argumentacji historycznej. Prawda ta została przez Greków zniekształcona pod wpływem demonów, którzy kazali oddawać cześć sobie, zamiast prawdziwemu Bogu; zapożyczyli głoszone przez proroków tajemnice i uczynili z nich mitologiczne baśnie. Justyn nie waha się porównywać pod tym kątem wniebowstąpienia Perseusza i Jezusa, poczęcia Danae i Maryi: pierwsze z tych koncepcji są tylko zniekształceniami drugich. Zresztą Logos nigdy nie przestał być obecny wśród ludzi: byli mu posłuszni Sokrates, Heraklit, którzy potępiali pogaństwo. Logos w pełni objawił się w osobie Chrystusa, przedtem zaś ludzie mieli tylko częściową wiedzę o Nim.

Pojawia się tu nowy akcent. Apologeci domagają się już nie tylko tolerancji, ale głoszą przymierze chrześcijaństwa z filozofią, Kościoła z Cesarstwem. Szczerze akceptują świat, w którym żyją. List do Diogneta podkreśla, że chrześcijanie nie wyróżniają się wśród innych ludzi niczym, ani mieszkaniem, ani odzieniem, ani językiem. Justyn przedstawia ich jako najlepszych obywateli. Meliton podkreśla, że chrześcijaństwo popiera wielkość Cesarstwa. Nie ma to być tylko argument wobec przeciwników, Justyn, Atenagoras, autor Listu do Diogneta - przynależą do hellenizmu z racji swojego pochodzenia, kultury, stylu życia. Uważają, iż stając się chrześcijanami bynajmniej nie wyrzekli się hellenizmu, lecz przeciwnie, odkryli jego prawdziwy sens,

4. Retoryka i filozofia

Za panowania Hadriana i Marka Aureliusza zaczyna się w istocie wyłaniać ten właśnie chrześcijański hellenizm. Drugie stulecie jest w świecie hellenistycznym wiekiem retoryki. Za panowania Antoninusa Piusa Aeliusz Arystydes, Dion z Prusy, Herod Attyk przyczyniają się do rozwoju prozy artystycznej. Maksym z Tyru jest współczesnym Hadriana. Retorzy popisują się swymi znakomitymi improwizacjami w miejscach zgromadzeń całego ówczesnego świata. Diatryba u cyników osiąga swój pełny rozwój jako rodzaj literacki. Lukian pisze swoje dialogi, pełne napastliwego zacięcia. Kwitną szkoły filozoficzne. Podstawą nauczania dialektyki są pisma Arystotelesa. Stoicka moralność znajduje najdoskonalszy wyraz w postawie Marka Aureliusza. Ale przede wszystkim platonizm, po okresie eklektyzmu Nowej Akademii, odzyskuje swój początkowy rozmach. Gajus, Albinus, Attyk, Numeiusz przystępują na nowo do studiów nad autentycznym platonizmem i przygotowują drogę neoplatonizmowi.

Chrześcijańscy pisarze tej epoki zostali uformowani w szkołach greckich i rzymskich. Ich kultura wyrasta z ich środowiska i czasów. Wśród dzieł ówczesnych chrześcijańskich pisarzy niewątpliwie największymi walorami artystycznymi odznacza się twórczość Melitona, biskupa Sardes. Euzebiusz wyraża się o nim, że błyszczał godnym podziwu blaskiem. Na podstawie paru fragmentów jego dzieł przechowanych przez Euzebiusza lub dzięki przekazom zawartym w katenach możemy się tego zaledwie domyślać, jednakże fragment jego apologii, który nam zostawił Euzebiusz, kończy się przepiękną aliteracją. W innym znów fragmencie opisuje chrzest za pomocą obrazowania homeryckiego. Ale obecnie jesteśmy w posiadaniu tekstu jego Homilii paschalnej oraz krótkiego fragmentu liturgii wielkanocnej, który po niej następował. W Homilii spotykamy się z nieustanną grą przeciwstawień, zamiłowaniem do patetycznych opisów, kunsztowną melodią, które czyni z tego tekstu typowy wzór retoryki szkoły azjatyckiej. Z Azji ówczesną wiążą się również epitafium Abercjusza.

U Teofila z Antiochii mamy zadziwiające analogie z Aeliuszem Arystydesem, u niego także znajdujemy metody właściwe retoryce azjatyckiej. Justyn jest attycystą. Natchnienie czerpie z autorów klasycznych: początek Dialogu z Żydem Tryfonem w oczywisty sposób naśladuje początki dialogów platońskich. Prosty, wyzbyty ozdób styl cechuje niezwykła klarowność. Attycystą, ale bliższym Lukianowi niż Platonowi, jest także Tacjan, który znajduje typowe dla swoich czasów upodobanie w osobliwych anegdotach. Na sposób cyników szydzi z mitologicznych bogów i ich przygód. Interesuje się historią i ma zamiłowanie do chronografii. Ten sam rys znajdujemy u Hegezypa, pierwszego historyka Kościoła, który podaje listę sukcesji biskupów. Podobnie Teofil wertykuje greckich historyków, aby badać minione wydarzenia z historii świętej. Wszyscy oni, Atenagoras, Teofil, Justyn, przydają barw swoim apologiom przytaczając Homera i tragicznych, korzystając przy tym prawdopodobnie ze szkolnych wypisów.

W większym jeszcze stopniu niż forma literacka myśl sama czerpie z hellenizmu. Dlaczegoż zresztą miałyby być inaczej? Czyż Justyn nie utrzymywał, że Logos przemawiał już przez Sokratesa czy Platona? U Tacjana i Atenagorasa wykryto wpływ młodzieńczych dzieł Arystotelesa, apologetci zaś korzystają z elementów jego psychologii i logiki, które przyjęły się już w nauczaniu szkolnym. Co więcej, spotyka się u nich tematy zapożyczone od stoików. Justyn porównuje (ekpyrosis -unicestwienie świata przez ogień) z sędem ostatecznym. Słownictwo Justyna i Atenagorasa z zakresu wiedzy jest w znacznej mierze stoickie. Tacjan czerpie natchnienie z psychologii stoickiej, Atenagoras widzi w naturze stoicki łańcuch przyczynowy (akolouthia). Wydaje się, iż List do Diogneta czyni aluzję do nauki o powszechnym współodczuwaniu (sympatheia). Justyn uważa stoickie zasady moralności za szczególnie słuszne i ukazuje chrześcijanina jako tego, który realizuje ideał stoickiego mędrca.

W istocie jednak spotykane u apologetów elementy stoickie i arystotelesowskie wywodzą się prawie wyłącznie z tych, które składały się na eklektyczną kulturę szkolną i które stały się językiem wspólnym wszystkim szkołom. Jedyne filozofie mające rzeczywisty wpływ na nich jest średni platonizm. Justyn zresztą opowiada, jak poczuł się rozczarowany innymi filozofami i jak przyłączył się do platonizmu, zanim stał się chrześcijaninem. Stawszy się zaś chrześcijaninem, pozostaje nadal filozofem, a jego szkoła w Rzymie jest podobna do szkół przedstawicieli różnych kierunków filozoficznych. Jego uczeń, Tacjan, jest także filozofem, nader reprezentatywnym dla średniego platonizmu. Podobnie jest w przypadku Atenagorasa. Widzimy tu jak wyłania się nowy typ myśliciela chrześcijańskiego, który nie miał swojego odpowiednika w judeochryścianizmie. Wobec będących nade wszystko świadkami tradycji wielkich biskupów: Melitona, Ireneusza, Teofila - Atenagoras reprezentuje w ówczesnym Kościele element dynamiczny.

VIII. HETERODOKSJA I ORTODOKSJA

Od roku 70 do 140 chrześcijaństwo rozwijało się w różnych regionach, przybierając rozmaite formy. Każdy z Kościołów: aramejski, azjatycki, syryjski i rzymski ma swoje własne tradycje. Z drugiej strony na peryferiach chrześcijaństwa mnożą się heterodoksyjne grupy gnostyków, ebionitów i inne, w dodatku nie zawsze dające się łatwo od niego odróżnić. Musiało to nieuchronnie prowadzić do konfliktów. W miarę jak kierunki te coraz wyraźniej zaznaczają swoją obecność, konfrontacja staje się nieunikniona. W połowie II wieku jest to konfrontacja zarówno między heterodoksją a ortodoksją, jak i między różnymi tradycjami ortodoksyjnymi. W walkach tych Rzym odgrywa wówczas ważną rolę.

1. Marcjon

Postać Marcjona wprowadza nas w środowisko, o którym nie mieliśmy dotąd wielu informacji. Był on, według Hipolita, synem biskupa Sinope w Foncie. Zachowywane przez Marcjona zwyczaje Kościoła w Sinope, takie jak rytuały chrzcielne wraz z włożeniem ręki, namaszczeniem olejem, podaniem mleka i miodu, są ortodoksyjne. Warto odnotować pewne charakterystyczne rysy: modlitwa z twarzą zwróconą ku wschodowi, układanie przez chrześcijan psalmów i hymnów. [Kanon Muratoriego, 82-84. Tekst, tłum. pol. i oprac. E. Dąbrowski: Prolegomena do Nowego Testamentu, Poznań 1960, s. 53-59.] Data Wielkanocy wyznaczana jest zgodnie z miejscowym zwyczajem, przypominającym kalendarz samarytański. Hierarchia obejmuje biskupów, diakonów, prezbiterów, lektorów, wydaje się, że są też diakonisy. Tertulian będzie wypominał marcjonitom dopuszczenie kobiet do wykonywania egzorcyzmów, wkładania ręki na chorych, chrzczenia¹. Pod wpływem judeochrześcijaństwa Marcjon narzuca obowiązek wstrzemięźliwości.

Głównym jednak rysem chrystianizmu Marcjona jest jego paulinizm. Ogranicza on kanon do Ewangelii Łukasza i Listów Pawła. Możliwe, że jest w tym przede wszystkim pewien ślad tradycjonalizmu i że Ewangelia Łukasza była ewangelii wspólnoty w Sinope. Była to ewangelia Grecji. Widzieliśmy, że Pont utrzymywał kontakty z Koryntem. Wydaje się, że w Azji Mniejszej Marcjon propagował zrazu paulinizm w nieco przesadnym stopniu, odrzucając Stary Testament. Około roku 144 usiłował nakłonić prezbiterów Rzymu do zaakceptowania takiej postawy. Niewątpliwie przy tej właśnie okazji napisał swoje Antytezy, jednakże stanowisko jego nie zostało zaaprobowane. Wówczas nauka Marcjona zaczyna ewoluować w bardziej radykalnym kierunku. Trzeba tu niewątpliwie zauważyć oddziaływanie wpływu Cerdona, który według świadectwa Ireneusza⁴ przybył do Rzymu za pontyfikatu Hygina (136-140).

Cerdon przeciwstawiał Boga „sprawiedliwego” ze Starego Testamentu — Bogu „dobremu” z Nowego Testamentu. Jest to dokładnie gnostycyzm judeochrześcijański. Marcjon przyjmuje tę teologię, która potwierdza jego poglądy.

Marcjon nie był wielkim teologiem, jednakże paulińskiemu pesymizmowi nadal radykalną i prostą postać, a równocześnie bunt gnostycki uwolnił od jego form apokaliptycznych. Nauka ta musiała mieć wielkie powodzenie, tym bardziej że Marcjon był znakomitym organizatorem.

Sekta jego przedstawiała się jako prawdziwy Kościół. Justyn w swojej Apologii pierwszej sygnalizuje jej istnienie od roku 150, zwalcza ją zaś -w osobnym traktacie. Ireneusz w *Adversus haereses* potępiając ją poświęca jej jedynie krótką wzmiankę. Dionizy z Koryntu pisze do chrześcijan w Nikomedii list przeciwko Marcjonowi (He IV, 23, 4), a Filip, biskup Gortyny na Krecie - dzieło przeciw niemu, podobnie jak Rodon, uczeń Tacjana (HE, V, 13, 1). Mamy traktat Tertuliana *Przeciw Marcjonowi*. Wiemy, że Kościoły marcjonitów stały się potężne w Mezopotamii, gdzie poprzedziły manicheizm. Przy końcu II wieku Marcjona atakuje Bardesanes.

2. Walentyn

Podczas gdy Marcjon jest założycielem wspólnoty, Walentyn jest teologiem i mistykiem. Według Epifaniusza pochodzi z Egiptu. Do Rzymu przybył, podobnie jak Cerdon, za pontyfikatu Hygina. Według Tertuliana ubiegał się o stanowisko biskupa Rzymu: chodziło niewątpliwie o następstwo po Piusie w roku 140. Hipolit podaje, że Walentyn miał wizję, w której Nowonarodzony objawił mu się jako Logos. Ta cecha wizyjności pojawia się także we fragmencie jego psalmu. Istotnie, u Walentyna widać związki z archaicznym gnostycyzmem setian, co odnajdujemy w cytowanym przez Klemensa z Aleksandrii fragmencie, gdzie „strach poraził aniołów w obliczu tej zjawy” (Adama), w której Bóg „tchnął nasienie lepszego bytu i przemówił bezpośrednio od siebie wewnątrz niej”. Wyraźne są tu żydowskie elementy tej doktryny. Źródła żydowskie odkrywamy również w koncepcji zamieszkiwania demonów w duszy. Z drugiej strony Walentyn jest zależny od egipskiego judeochryścianizmu o tendencjach enkratycznych.

Problem własnej doktryny Walentyna jest trudny do określenia. Zachowany u Epifaniusza List bez wątpienia nie jest jego autorstwa. Ewangelia Prawdy reprezentuje myśl Walentyna, ale nie wydaje się, aby była dziełem - o tej samej nazwie - które przypisuje mu Ireneusz. Zresztą wzmianki, jakie Ireneusz poświęca walentyniańskiej gnozie, opierają się przede wszystkim na dziełach jego uczniów, Ptolemeusza i Herakleona z jednej strony, a z drugiej Teodota i Marka Maga. Niemniej doktryna szkoły walentyniańskiej jest w swych zasadniczych zarysach bardzo spójna, a koncepcję jej zawdzięczamy geniuszowi Walentyna. Dzięki niemu gnoza setian, która stanowiła tylko jedną z form gnostycyzmu judeochrześcijańskiego, stała się potężną syntezą. Oto jej zasadnicze elementy: absolutna transcendencja niewidzialnego Ojca i jego myśli (ennoia), stworzenie pleromy eonów w liczbie trzydziestu, z których ostatnim jest Sophia (Mądrość), poszukiwanie przez nią Ojca; pragnienie to staje się zasadą świata niższego,

w którym zostały uwięzione elementy duchowe; posianie Pana, który przynosi gnozę, dzięki której istoty duchowe zostają zbawione.

Tragiczne poczucie klęski apokaliptyki, które jest egzystencjalnym punktem wyjścia gnostycyzmu, znalazło tu po raz pierwszy swój wyraz spekulatywny i stało się teologią. Doktryna ta miała wielką siłę przyciągania. Walentyn był założycielem szkoły. Posiadamy wyniki z dzieła jego ucznia, Teodota z Aleksandrii, zachowane u Klemensa, który także z nich korzystał. Ireneusz opisał dziwny, arytmologiczny gnostycyzm Marka Maga w Azji, któremu towarzyszyła praktyka teurgiczna, nieobca Walentynowi. Jednakże postać filozoficzna gnostycyzmu walentyniańskiego przede wszystkim szkoła zachodnia. Herakleon napisze pierwszy komentarz do Ewangelii Jana i sprowokuje w odpowiedzi komentarz Orygenes. Najdoskonalszą formę nada temu systemowi zwłaszcza Ptolemeusz, którego nauka zachowała się w obszernym opisie na początku *Adversus haereses* Ireneusza. Naszą wiedzę o gnozie walentyniańskiej wzbogaciło odkrycie gnostyckich manuskryptów w Nag-Hammadi. Ze szkół tych wiążą się kilka traktatów, szczególnie Traktat o Trzech Naturach i List do Reginosa (o Zmartwychwstaniu).

Szkoła walentyniańska nie reprezentuje całego gnostycyzmu drugiej połowy II wieku, Wzmianki u Hipolita wskazują, że nadal rozwijały się jego inne odgałęzienia, jak na przykład gnoza Justyna, którego Księgę Barucha streszcza Hipolit. Manuskrypty z Nag-Hammadi obejmują pewną liczbę pochodzących z tej epoki dzieł, które mają związek z gnozą setian, ale nie bezpośrednio z Walentynem. Dotyczy to między innymi Hipostazy archontów. Świadectwem żywotności gnostycyzmu w III wieku będzie Pistis Sophia; hypogeum na Viale Manzoni wskazuje na to, że i w Rzymie istniała sekta setian. Porfiriusz wśród dzieł gnostyckich, które znał i zwalczał Plotyn, cytuje apokaliptyczne utwory Allogenesa i Zostrianosa, które odnaleźliśmy w Nag-Hammadi. Ale to właśnie szkoła Walentyna stwarzała Kościołowi problemy, ponieważ zarówno z powodu swych zalet, jak i umiarkowania stanowiła pokusę dla dusz.

3. Montanus

Marcjon i Walentyn zarówno reprezentowali doktryny gnostyckie, jak rozwijali dalej niektóre prądy występujące w Kościele: Marcjon - paulinizm północnej Azji Mniejszej, Walentyn - judeochrześcijaństwo egipskie. Ten związek z różnorodnymi tendencjami w Kościele początku II wieku jest jeszcze bardziej uderzający u Montanusa. Montanus jest Frygijczykiem, który podobnie jak dwie kobiety, Maksymilla i Priscylla, twierdzi, iż otrzymał charyzmat proroctwa. Dyskutowano na temat daty początków jego ruchu. Euzebiusz w swojej Kronice wyznacza ją na rok 172. Epifaniusz łączy Montanusa z Marcjonem i Tacjanem i podaje 156 rok, ale skłania jako datę przejścia Tytury na montanizm wymienia rok 172, co zgadza się z datą podawaną przez Euzebiusza. Wydaje się zatem, że początki ruchu można by ustalić na rok 156, zaś data 172 wyznaczałaby osiągnięcie przezeń apogeum w Azji. W roku 177 sprawa zostaje przedstawiona Rzymowi. Wyznawcy z Lugdunum interweniują przy tej okazji u Eleutera.

Wydaje się, że Maksymilla umiera w roku 179. W trzynastcie lat później (HE, V, 16, 19) ruch obejmuje całą Azję, a zwłaszcza Ancyrę (HE, V, 16, 4) i Efez (HE, V, 18, 9).

Montanizm jest eksplozją profetyzmu. Charakteryzuje go przede wszystkim przypisywanie wielkiego znaczenia wizjom i objawieniom, a wybitną rolę odgrywają tu kobiety. Jeśli chodzi o treść tych objawień, jest ona zasadniczo eschatologiczna. Razem z przyjściem Montanusa rozpoczął się czas Parakleta. Nowe Jeruzalem powstanie, by panować tysiąc lat. Trzeba żyć w czystości, aby się na to przygotować. Montanizm, pojawiwszy się najpierw we Frygii, rozprzestrzenił się bardzo szybko, poczynając od roku 171 (HE, V, 16, 1), ale spotkał się z żywymi opozycjami, zwłaszcza Apolinarego, biskupa Hierapolis. W latach 193-196 jego rozlanie się na całą Azję spowoduje wzmożenie wysiłków dla odparcia go, podejmowanych zwłaszcza przez Apoloniusza (HE, V, 18, 1, 14). U Euzebiusza przechował się również ważny fragment anonimowego autora, skierowany do Abercjusza (Awircjusza Marcellusa), być może biskupa Hierapolis, następcy Apolinarego, którego epitafium odnaleźliśmy (HE, V, 16, 2-17, 5). Montanizm szerzy się i gdzie indziej: zwalcza go Serapion z Antiochii (HE, V, 19, 1), widzimy go w Rzymie za pontyfikatu Eleutera. W środowiskach rzymskich spotyka się on z gwałtownymi opozycjami. Chodzi nie tylko o przeciwstawienie się herezji, lecz także o konflikt tendencji, o opozycję wobec ducha Kościoła azjatyckiego. Właśnie w Rzymie Tertulian zwiąże się później z montanizmem.

Montanizmowi przypisywano odrodzenie w chrześcijaństwie entuzjazmu właściwego frygijskim kultom Kybele i Dionizosa. Ale z pewnością nie w tym kierunku należy prowadzić badania. W rzeczywistości montanizm pojawia się jako forma rozwoju ducha chrześcijaństwa azjatyckiego. Właśnie w Hierapolis żyły na początku tego stulecia dwie córki Filipa apostoła, prorokinie i dziewice. To w Hierapolis był biskupem Papiasz i tam nauczał o millenaryzmie. W II wieku za prorokinię uważa się Ammię, pewną kobietę z Filadelfii w Lydii (HE, V, 17, 2-6). Millenaryzm jawi się jako powszechna cecha teologii frygijskiej i azjatyckiej, występował już u Cerynta, Ireneusz przeniósł go zaś do Galii.

Profetyzm i szczególne akcentowanie wartości dziewictwa wspólne są montanistom i Melitonowi. Ścisłej, mamy tu do czynienia z przerostami form chrześcijaństwa Janowego. Jest to odgałęzienie kwartodecyman o obserwancji opierającej się na Janowej chronologii Męki Pańskiej. Paraklet jako określenie Ducha Świętego jest terminem azjatyckim i u Montanusa wywodzi się z pewnością z Ewangelii św. Jana. Millenaryzm pojawia się w Apokalipsie. Typowe dla montanistów pragnienie męczeństwa tkwi w duchu Apokalipsy i wiąże się z heroiczną wizją konfliktu między Rzymem, miastem szatana, a Jeruzalem. Również w Apokalipsie i w apokryficznych Dziejach Jana zawarta jest pochwała czystości. Warto także zauważyć, że jeden z rzymskich przeciwników montanizmu, kapłan Gajus, odrzucił Ewangelię Jana i Apokalipsę. Ale wyznawcy z Lugdunum (Lyon), związani z tradycją azjatycką, czerpiąc natchnienie z Apokalipsy nie będąc montanistami.

Jeśli chodzi o doktrynę, montanizm nie przedstawia problemu. Żaden z jego oskarżycieli nie widzi w nim herezji. Stanowił on jednak uporczywe podtrzymywanie archaicznych tendencji. Świadczył o istnieniu wspólnot żyjących w zbytnim oddaleniu od całego Kościoła. Wreszcie profetyzm prowadził do zasługującego na potępienie iluminizmu. Maksymilla przepowiadała wojny i groźbę niebawem wstrząsów, które nie nastąpiły. Gwałtownie antyrzymskie nastawienie i szukanie męczeństwa stanowiły niebezpieczne zagrożenie dla pokoju w Kościele. Skrajności te jednak nie powinny prowadzić do zapoznania tego wszystkiego, co w montanizmie zachowało się z ducha Azji wielkiej epoki Papiasza i Polikarpa i co potrafiło opanować potężny umysł Tertuliana.

4. Tacjan Syryjczyk

Postać Tacjana ukazuje tak różnorodne oblicza, że może stać się przedmiotem absolutnie sprzecznych interpretacji. Autor Mowy do Greków i Diatessaronu przynależy do dwóch różnych światów. Stąd M. Elze całe jego dzieło tłumaczy poprzez średni platonizm, R. M. Grant i A. Orbe widzi w nim walentyniańskiego gnostyka, a F. Bolgiani uważa go za judeochrześcijanina. Ale nie ma nic, co pozwalałoby nam widzieć w nim gnostyka. Także Ireneusz, który poświęca mu wzmiankę, nic takiego w nim nie dostrzega, zaś analogie między nim a walentynianami, jakie udało się znaleźć, dotyczą momentów wspólnych całej ówczesnej teologii, spotykanych też u Teofila i Atenagorasa. Wrócimy jeszcze do tego tematu. Analogie te jednak dalekie są od tego, by wyjaśnić wszystko. W istocie Ireneusz ma rację, kiedy widzi w Tacjanie przede wszystkim przedstawiciela enkratyzmu. Wniosek taki potwierdza A. Voobus.

Stajemy tu w obliczu szczególnej tradycji. Tacjan sam siebie przedstawia jako Asyryjczyka: chce przez to powiedzieć, że jest pochodzenia mezopotamskiego, niewątpliwie z Adiabene. Widzieliśmy, że tereny te zależne były od misji palestyńskiej i że cechują je tendencje ascetyczne. Tacjan, z urodzenia poganin, nawrócił się, jak się zdaje, w czasie podróży do Rzymu, gdzie był uczniem Justyna. Wówczas to napisał swą Mowę do Greków. Ireneusz powiada, że w tym okresie nie głosił żadnej niepewnej doktryny. Dopiero po męczeństwie Justyna w roku 165 stał się propagatorem enkratyzmu i potępiał małżeństwo. O to właśnie oskarża go Ireneusz. Możliwe, że - jak to sugeruje A. Voobus - napotkał w Rzymie Syryjczyków ze Wschodu. Czyż papież Anicet (155-166) nie pochodził z Emesy (Homs)? Ówczesny Kościół rzymski w znacznej mierze składał się z ludzi Wschodu. Tacjan czuł się bliższym orientalnemu radykalizmowi. Wróciwszy do swego kraju ułożył Diatessaron, w którym wyraźnie przejawia się jego skłonności do enkratyzmu.

Przypadek Tacjana zbliżony jest do przypadku Montanusa. Nie chodzi tu o herezję w doktrynalnym znaczeniu tego słowa. F. Bolgiani wykazał, że zarzucany mu przez Ireneusza błąd, polegający na zaprzeczaniu zbawienia Adama - który zresztą wcale nie zawiera się w jego Mowie do Greków, gdzie często jest mowa o Adamie - według Ireneusza jest groźny szczególnie z powodu konsekwencji, jakie pociąga za sobą. Jednakże Tacjan konsekwencji tych zeń nie wyprowadzał. W rzeczywistości Tacjan reprezentuje ten typ radykalnego chrystianizmu, który był we wschodniej Syrii dość rozpowszechniony; coś z niego przetrwało w monastycyzmie, był on jednakże sprzeczny z tendencjami rzymskimi. Syryjski Wschód również nie widzi w Tacjanie heretyka. Ireneusz przedstawia go jako inicjatora enkratyzmu, ale zauważmy, że enkratyzm pojawia się w całej strefie zasięgu misji judeochrześcijańskiej. Spotkaliśmy go i w Egipcie u Walentyna. Możliwe, że Marcjon ze swej strony uległ w tym punkcie wpływom syryjskim, gdyż odnajdujemy u niego zwyczaj dopuszczania do chrztu tylko dziewic lub małżonków, którzy się rozdzielili. Z korespondencji Dionizego z Koryntu i Pinytosa z Knossos widać, iż ten problem istniał też na Krecie. I niewątpliwie w enkratyzmie należy widzieć przetrwanie wpływów żydowskich, które przejawia się w jeszcze innych cechach Tacjana.

Wydaje się, że Tacjan nie założył na Zachodzie szkoły. Jako jego ucznia wymienia się Sewera, o którym Euzebiusz mówi, że interpretował Pismo Święte na swój własny sposób,

niewątpliwie z modyfikacjami idącymi w kierunku enkratyzmu, oraz że odrzucał Listy Pawła i Dzieje Apostolskie. Ten ostatni rys, będący dokładniej odwrotnością marcjonizmu, zdaje się potwierdzać zasadniczą przynależność grupy Tacjana do środowiska judeochrześcijańskiego, pozostającego pod wpływem Kościoła jerozolimskiego. Dokładnie to samo mamy u ebionitów. Warto zauważyć, że właśnie w czasach Tacjana zaczynają się pojawiać apokryficzne Dzieje. Otóż prawie wszędzie występują w nich tendencje enkratyczne. Możliwe, że istniały związki między tą literaturą a Tacjanem, ale nie jest to pewne. Wydaje się raczej, że Dzieje pojawiają się w różnych rejonach, Dzieje Tomasza - w Osrhoene, Dzieje Piotra - w Fenicji, Dzieje Jana - w Azji, Dzieje Pawła - w Likaonii, oraz że wskazują one na siłę oddziaływania prądu enkratycznego w ówczesnym chrześcijaństwie wschodnim.

5. Problem święcenia Wielkanocy

Konflikty, którymi naznaczona jest druga połowa II wieku, powodowały wzajemne przeciwstawianie sobie nie tylko ekstremistycznych grup i Kościoła Powszechnego. Także poszczególne Kościoły, wyrosłe z rozmaitych tradycji, różniły się między sobą w kwestii daty święcenia Wielkanocy. Cały Kościół azjatycki, idąc za tradycją Janową, obchodził uroczystości Zmartwychwstania Pana w ten sam dzień co Żydzi, to znaczy czternastego dnia miesiąca Nizan. Jest to praktyka kwartodecyma. Spotykało się ją w niektórych wspólnotach judeochrześcijańskich, zwłaszcza w Palestynie i w obrębie misji palestyńskiej. Ale większość chrześcijan poza Azją obchodziła to święto w niedzielę po czternastym dniu miesiąca. Mówiliśmy, że prawdopodobnie była to kontynuacja żydowskiego Święta Pierwocin, które rozpoczynało Święto Tygodni. Wydaje się, że Pawłowa ideologia paschalna zachowała pamięć tej zbieżności.

Problem różnorodności praktyki w obchodzeniu Wielkanocy zrodził się bardzo wcześnie. Już około roku 120, za papieża Sykstusa, we wspólnocie Rzymu wybuchł zatarg między Rzymianami a Azjatami, który zakończył się zgodą na wzajemną tolerancję. Podobny spór odnowił się, kiedy Polikarp, biskup Smyrny, odwiedził Rzym za pontyfikatu Aniceta (155-166). Ireneusz donosi nam o tym w liście zachowanym u Euzebiusza. Stwierdza, że Anicet „nie zdołał skłonić Polikarpa do zarzucenia zwyczaju, jakiego zawsze przestrzegał razem z Janem, uczniem Pańskim, i z innymi apostołami, z którymi obcował. Ani również Polikarp nie przekonał Aniceta, który twierdził, że należy się trzymać zwyczaju prezbiterów, swych poprzedników”. Rozstali się jednakże w pokoju. Problem ten musiał się często pojawiać. Rzeczywiście Ireneusz pisze do Wiktora: „Wśród nich byli także prezbiterzy, którzy przed Soterem stali na czele Kościoła, przez ciebie obecnie rządzonego, a więc Anicet, Pius, Hygin, Telesfor, Ksystus, oni sami takiego zwyczaju nie zachowywali, ani na to podwładnym nie pozwalali, a jednak, aczkolwiek sami tego nie przestrzegali, żyli mimo to w pokoju z wiernymi, którzy do nich przychodzili z Kościołów, gdzie zwyczaj ten istniał”.

Z tekstu Ireneusza wydaje się wynikać, że to za pontyfikatu Sotera (166-174) problem ten się nasilił. Wtedy właśnie w związku z tą kwestią następuje w Rzymie rozłam między Blastosem a Eleuterem. Za pontyfikatu Wiktora (189-199) w rozmaitych miejscach zbierały się synody dla przebadania tego zagadnienia i przekazywały listownie swoje decyzje innym Kościołom. W bibliotece w Cezarei Euzebiusz miał możliwość przeglądać liczne listy: biskupów palestyńskich, synodu w Rzymie pod przewodnictwem Wiktora, synodu biskupów Pontu pod kierunkiem Palamasza, społeczności chrześcijańskich Galii, biskupów Osrhoene, biskupa Koryntu (HE, V, 23, 3-4). Wykaz ten jest bezcenny, gdyż ukazuje nam, że Kościoły wschodnie pod tym względem stanowiły stanowisko Kościołów zachodnich.

Dotyczy to zwłaszcza Aleksandrii (HE, V, 25). Wszystkie te Kościoły stwierdzały, że Wielkanoc ma być obchodzona w niedzielę.

Jednakże biskupi Azji podtrzymywali swoje stanowisko. Polikrates z Efezu napisał do Wiktora przypominając, że zwyczaj kwartodecymalny pochodził od apostołów Filipa i Jana, od Polikarpa i Melitona. Meliton napisał traktat O Wielkanocy, a ponadto mamy jego Homilię paschalną, która pozostaje w zgodzie ze zwyczajem kwartodecymalnym. Według Euzebiusza Wiktor napisał do biskupów oznajmiając wyłączenie Kościołów Azji ze wspólnoty. Decyzja ta jednak wywołała wśród biskupów zgorszenie. Wmieszał się w to Ireneusz, który — stwierdzając, iż on sam opowiada się za obchodzeniem uroczystości wielkanocnych w niedzielę — prosił Wiktora o zachowanie linii postępowania jego poprzedników rzymskich i zaakceptowanie dwoistości obyczaju.

6. Rzymskie szkoły heterodoksyjne końca II wieku

Do wyliczonych przez nas wielkich prądów heterodoksyjnych trzeba dodać jeszcze przy końcu II wieku inne ugrupowania pojawiające się dopiero w tym momencie, ale kontynuujące myśl judeochryścianizmu. Chodzi o archaiczne tendencje teologiczne, których heterodoksyjny charakter odsłania się dopiero stopniowo. Na początku II wieku jedną z najczęściej występujących jest tendencja, według której w Chrystusie widzi się człowieka wybranego przez Boga w szczególny sposób. Z tym właśnie mamy do czynienia u ebionitów, u Cerynta, u Karpokratesa. Pogląd ten przy końcu II wieku głosi pewien garbarz z Bizancjum, Teodot. Rozpowszechniał on swoją naukę w Rzymie, gdzie został wykluczony ze wspólnoty przez Wiktora około roku 198. Uczniowie jego kontynuowali w Rzymie swoją propagandę.

Ważniejsza jest doktryna monarchianizmu. Pojawia się ona jako kontynuacja żydowskiego monoteizmu, według którego Syn i Duch są jedynie mocami Boga Jedyne, tak jak to rozumiał judaizm. A zatem w Jezusie Chrystusie przejawiała się jedyna osoba Boska. W niektórych tekstach judeochrześcijańskich, jak na przykład w Testamencie XII Patriarchów, występują wyrażenia, które można w ten sposób rozumieć. Zwolenników tej doktryny spotykamy w Azji Mniejszej. Tertulian przypisuje ją Prakseaszowi, ale wydaje się, że jest to niesprawiedliwe. Prakseasz cierpiał za wiarę. Zdaje się, że był przedstawicielem ugrupowania przeciwstawiającego się gwałtownie montanizmowi. Mamy tu świadectwo, że w Azji współistniały rozbieżne prądy. Jednakże teologia trynitarna Prakseasza nie wydaje się różnić od teologii Melitona, jedynie sposób jej sformułowania pozostaje archaiczny. Prakseasz przybył do Rzymu, gdzie prowadził walkę z montanizmem i gdzie został potępiony przez Eleutera. Następnie udał się do Afryki. Jego sprzeciw wobec montanizmu zbudził gwałtowną reakcję ze strony Tertuliana, który aby zdyskredytować Prakseasza, uczynił zeń ojca modalizmu.

Hipolit w swoim *Philosophoumena* (Odparcie wszelkich herezji) opisuje inne ugrupowanie monarchiańskie, mianowicie Noeta. Noet pochodził ze Smyrny. Według Hipolita został tam wykluczony z Kościoła przez prezbiterów. Za Wiktora przybył do Rzymu jego uczeń, Epigon. Jeśli wierzyć Hipolitowi, spotkał się tam z sympatią biskupów Rzymu, najpierw Wiktora, później, po roku 199, Zefiryna. W każdym razie wydaje się pewne, że teologia monarchiańska znajdowała w ich oczach łaskę, tym bardziej że przeciwstawiała się w sposób radykalny montanizmowi. Tak więc konflikty pomiędzy wspólnotami azjatyckimi przeniosły się do Rzymu. Spór monarchiański miał trwać jeszcze długo, w głębi trzeciego stulecia. Hipolit i Tertulian byli więc poważnie zaangażowani.

Kiedy kończymy przegląd tych różnych ugrupowań, narzuca się nam pewien znamieny fakt:

oto przedstawiciele wszystkich tych kierunków osiedlali się w Rzymie, Widzieliśmy, że osiedlił się tam Marcjon i wykładał swój naukę prezbiterom za Hygina. W tym samym czasie znajduje się tam Walentyn; Cerdon spotkał się tam z Marcjonem; Marcelin za pontyfikatu Aniceta w Rzymie głosi doktrynę Karpokratesa. Około roku 150 Justyn zakłada tam swój szkołę, a jego uczniem jest Tacjan Syryjczyk, Około roku 160 do Rzymu przybywa Hegezyp. Udaj się tam Prakseasz, Epigon, Teodot, Z końcem II wieku następuje w Rzymie gwałtowne rozmnożenie się szkół. W szkole Justyna Rodon Azjata nastąpił po Tacjanie, który wrócił do Asyrii zerwawszy z Kościołem. Marcjonici dziel się na trzy różne odłamy: Apelles uznaje jedyną zasadę, Potitus i Bazylikus przyjmują dwie; Syneros przyjmuje, że istnieją trzy. Walentynian reprezentuje kierunek Ptolemeusza i kierunek Herakleona. Są tam także karpokracjanie, bazyliidianie, nasseńczycy. Montaniści mają dwie szkoły: Proklosa i Eschinesa. Autor *Adversus Anemonem* wskazuje na cztery grupy adopcjan (HE, V, 28, 16-19). Montaniści i monarchianie walczą o wpływy. Większość z tych nauczycieli pochodzi z Azji, ale areną, na której stają w szrankach, jest Rzym.

Zauważmy, że prawie wszyscy ci ludzie są cudzoziemcami. Pochodzą z Azji, Syrii, Egiptu, Mezopotamii. Znajduje tu odzwierciedlenie na płaszczyźnie kościelnej niezwykle promieniowanie Rzymu za czasów Antoninów. Nie jest on już miastem Augusta ani nawet Nerona. Test to wielkie miasto kosmopolityczne, w którym spotykają się wszystkie rasy i wszystkie religie. Mówi się tu zarówno po grecku, jak i po łacinie. Zwłaszcza chrześcijanie stanowią istotną część tego kosmopolitycznego świata. Na pewno mają już głębokie powiązania z rodzinami rdzennie rzymskimi, chowają przecież swoich zmarłych na terenie posiadłości należących do rodów Cecyliuszów czy Aureliuszów. Ale większość z nich stanowią ludzie Wschodu. Rzym jest tym centrum, w którym zaznaczają swoją obecność Azjaci i Syryjczycy o wszelakich ukierunkowaniach. To miejsce, jakie zajmuje Rzym w życiu Kościoła, jest znamienitym cechem końca drugiego stulecia. Wiadomo, że się to z promieniowaniem miasta w dziedzinie cywilizacji; jednakże świadczy również o wybitnej pozycji stolicy rzymskiej w łonie całego chrześcijaństwa.

7. Wybitniejsi biskupi

Widać, jak w obliczu charakteryzujących nas epokę wielości szkół umacnia się autorytet biskupów. Jest to następny typowy rys końca II wieku. Wobec nowych i licznych doktryn biskupi są równocześnie przedstawicielami tradycji wspólnej wiary i jej jedności. W ciągu pięćdziesięciu lat od Hygina do Wiktora mamy wiele znakomitych z tego punktu widzenia postaci. Palestyna ma teraz biskupów pochodzących ze świata pogańskiego. Za panowania Marka Aureliusza Jerozolima ma wielkiego biskupa w osobie Narcyza. Euzebiusz przytacza jego cud przemienienia wody w olej podczas wigilii paschalnej. Ścigany oszczerstwami porzuca swój urząd i ukrywa się na pustyni, a na jego miejsce przychodzi ktoś inny. Odnaleziony, pełni jednak z powrotem swoją funkcję biskupa. Na starość przydano mu następcę, Aleksandra, z którym dzieli sprawowanie rządów.

Antiochia ma Teofila, który stanie się znany głównie dzięki swemu dziełu pisarza i katechety. Euzebiusz przedstawia go jako szóstego biskupa tego miasta. Po Maksyminie jego następcą będzie Serapion, który odegra ważną rolę w walce z montanizmem (HE, V, 19). Będzie on również interweniował w kwestii apokryfów piotrowych (HE, VI, 12, 2). Azja stanowi najsilniejsze ognisko życia Kościoła, gdzie rozkwitają herezje, ale gdzie również spotykamy największych biskupów. W Hierapolis Apolinary

interweniuje w wielu sprawach - potępia montanizm i wystosowuje apologię do Marka Aureliusza. Chlub` Kościoła w Azji jest Meliton z Sardes. Mówiliśmy już o jego Apologii, o jego talencie literackim. Jest on najbardziej typowym wyrazicielem chrześcijaństwa azjatyckiego, gorliwym obrońc` praktyki kwartodecymian. Tertulian, będzie wychwalał jego dar prorocstwa. Polikrates z Efezu występuje jako metropolita Azji i on właśnie reprezentuje biskupów swej metropolii w dyskusji z biskupami Rzymu.

W Grecji Dionizy z Koryntu prowadzi szerok` działalność poprzez swoje „katolickie” listy. Utrzymuje kontakty zwłaszcza z Kościołami Krety i Pontu i dzięki niemu właśnie znamy imiona wielu biskupów tych regionów: Filipa, biskupa Gortyny, który pisze przeciwko Marcjonowi; Pinytosa, biskupa Knossos, z którym dyskutuje nad problemem czystości i małżeństwa; Palmasa, biskupa Amastris (Amasra), który w imieniu biskupów Pontu będzie pośredniczył w sporze o Wielkanoc⁴¹. W Aleksandrii za panowania Kommodusa biskupem zostaje Demetriusz. Wreszcie w okresie tym na czele Kościoła Rzymskiego staj` kolejno: Pius (140-155), Anicet (155-166), Soter (166--174), Eleuter (174-189) i Wiktor (189-199).

Naturalnie biskupi uprawiaj` swój` działalność przede wszystkim w tych wspólnotach, którymi kieruj`. Ale wydaje się, że warto zwrócić uwagę na bardziej uniwersalny charakter tej działalności, czego liczne przejawy daj` się dostrzec. Przede wszystkim biskupi z danego terenu zbieraj` się na lokalnych synodach: na przykład w zwi`zku ze sporem wielkanocnym zebrały się synody w Palestynie, w Foncie, w Azji. Wydaje się, że każdy z regionów miał niejako własnego patriarchę; w Efezie rolę tak` spełniał Polikrates, w Rzymie Wiktor, w Jerozolimie Serapion, Palmas w Poncie. Działalność ich może wykraczać poza obręb danego Kościoła. Serapion z Antiochii zbiera podpisy biskupów przeciwko montanizmowi aż po Trację (HE, V, 19, 3). Dionizy z Koryntu pisze do Kościołów Krety, Pontu, Nikomedii, Aten (HE, IV, 23). Kontakty te wskazuj` na szczególne powi`zania między niektórymi Kościołami.

Uderza tu różnica między działalnościami założycieli sekt, która ma charakter osobisty i przypomina raczej działalność przewodników szkół, a działalnościami biskupów, która zasadniczo jest zbiorowa i d`ży do podkreślenia wspólnoty wiary. Ireneusz odmaluje jedynie historyczn` rzeczywistość, kiedy napisze: „Wszyscy ci heretycy s` daleko późniejsi od biskupów, którym apostołowie zlecieli Kościoły. (...) Z konieczności więc (...) s` ślepi wobec prawdy i klucz`c z drogi na drogę zbaczaj` z właściwego kierunku. Skutkiem tego strzępy ich doktryny nie trzymaj` się siebie i brak im logiki. Natomiast ścieżka ludzi należ`cych do Kościoła przebiega przez świat cały, bo ma mocn` tradycję od apostołów i pozwala nam przekonać się, że wiara wszystkich jest jedna i ta sama”.

Kościół rzymski ma w Kościele Powszechnym szczególny autorytet. W roku 155 Polikarp przybył tam, aby przedyskutować rozmaite kwestie z Anicetem. Dionizy z Koryntu pisze do Kościoła Rzymian i do Sotera. Także do biskupa Rzymu adresuje sw` obronę zwyczaju kwartodecymian Polikrates z Efezu, w imieniu biskupów Azji. Trudno nie uznać, że w tym nagromadzeniu faktów tkwi coś innego niż po prostu świadectwo politycznego i intelektualnego znaczenia stolicy Imperium. W życiu Kościoła Rzym nie jawi się wył`cznie jako przedstawiciel jednej z wielu tradycji odziedziczonych po apostołach,

a raczej przedstawia jedną z nich, mianowicie tradycj Piotra, która ukazuje się jako obdarzona szczególnym autorytetem. To właśnie przyzna w *Adversus haereses* Ireneusz, Azjata z pochodzenia, Galijczyk z wyboru.

8. Ireneusz

W osobie Ireneusza mamy pierwszordnego świadka tego decydującego okresu konfrontacji szkół i Kościoła, świadka, który sam by bezpośrednio zamieszany w ówczesne konflikty. W jego dziele mamy równocześnie najdokładniejszą ich dokumentacj i najgłębszą interpretacj. Tkwi on w samym centrum życia Kościoła. Urodzony około roku 115 w Smyrnie, pozna w młodości biskupa Polikarpa i za jego pośrednictwem sta si dziedzicem tradycji Janowej. Wydaje się, że przebywa w Rzymie. W roku 177 jest kapłanem Kościoła w Lyonie i towarzyszy wyznawcom, którzy interweniują u Eleutera w sprawie montanistów. Właśnie za panowania Eleutera pisze wielkie dzieło przeciwko gnostykom, *Adversus haereses*, w którym poddaje przebadaniu wszystkie szkoły heterodoksyjne. Zostawszy biskupem Lugdunum (Lyon) pisze do Blastosa na temat problemu wielkanocnego; usiłuje uchroni Flryna przed gnostycyzmem. Za pontyfikatu Wiktora broni przed nim stanowiska kwartodecymian. Swoje nauczanie katechetyczne zebra w dziele *Demonstratio apostolicae praedicationis*.

Ireneusz by świadkiem konfliktu, w którym przeciwnikami były rozmaite szkoły i ogół biskupów. Zastanawia się nad sensem takiego przeciwstawienia. Dotyczy ono równocześnie źródła i treści prawdy chrześcijańskiej. Ireneusz kwestionuje u zaywci szkół przede wszystkim ich autorytet. Jedynym fundamentem ich doktryn jest ich własna wyobraźnia, głoszą oni samych siebie. Kiedy twierdz, iż są świadkami jakiejś ezoterycznej tradycji, oświadczenie to jest kłamliwe. W rzeczywistości nie reprezentują żadnej tradycji, a każdy z nich sam jest źródłem własnej doktryny. Przedstawiane przez nich idee mog być pociągające, ale same w sobie nie mają żadnej Boskiej powagi. Należą do porządku doktryn ludzkich, tworców rozumu.

Heretyckim doktrynom Ireneusz przeciwstawia biskupów. Autorytet ich nie wypływa z ich wartości osobistej. Zostali oni ustanowieni, obdarzeni pewną misj. Misj t jest przekazywanie nauki wcześniejszej od nich samych. A kiedy szukamy, gdzie sięga początek tej nauki, widzimy, że ostatecznie sięga apostołów, którzy ustanowili pierwszych biskupów. Ireneusz ustala następnie, że sukcesja biskupia sięga właśnie aż do apostołów. Podejmuje przediwzicie, o które pokusi się już by Hegezyp, ale wzbogaca je swoją własną wiedz. W ten sposób ustala następstwo w trzech Kościołach, które dobrze zna: w Smyrnie, gdzie sięga ono przez Polikarpa do Jana, w Efezie - sięgające Pawła, wreszcie w Rzymie - do Piotra i Pawła, ale tylko dla Rzymu podaje pełny wykaz sukcesji.

Tak więc poprzez sukcesj biskupią dochodzimy do tradycji apostołów (*traditio ab apostolis*). Gnostycy również utrzymuj, że związani są z apostołami, lecz tradycja ich nie ma autorytetu, gdyż nie opiera się na prawowitym ustanowieniu i przekazaniu władzy. Tymczasem biskupi są dziedzicami władzy apostołów, mają, podobnie jak apostołowie, wadz przekazywania, nauczania. Pojawia się tu u Ireneusza teologia instytucji kościelnej. Przekaz nauczania apostołów nie jest pozostawiony inicjatywie prywatnych nauczycieli. Apostołowie sami ustanowili instytucje, za pośrednictwem których pragnęli, aby było przekazywane ich nauczanie, i tylko one posiadają wadz apostołów. Jedynie one są probierzem nauki i gwarancj jej zgodności z Objawieniem.

Potwierdzenie tego faktu Ireneusz widzi w jedności nauczania biskupów. O ile szkoły gnostyckie są podzielone i przecz sobie wzajemnie, o tyle nauczanie biskupów

jest jedno na całej ziemi. Tutaj także refleksja Ireneusza stanowi jakby odbicie sytuacji historycznej i wydobywa zarazem jej znaczenie. W naszych uprzednich badaniach najbardziej uderzającym faktem jest mnożenie się sekt. Niewątpliwie dlatego właśnie studia nad nimi zajmują tak znaczne miejsce, a można by je jeszcze poszerzyć. Po drugiej stronie mamy wspólne nauczanie biskupów, wyznanie wiary zawarte w Symbolu, w jego prostocie i jedności.

Ireneusz nie tylko stwierdza istnienie tego wyznania wiary, lecz rozwija także jego treść. Ukazuje zawartość tradycji w zestawieniu z opisanymi przez nas doktrynami. Dzieło jego ma zasadniczo charakter katechetyczny, czy to będzie *Adversus haereses*, czy *Demonstratio apostolicae praedicationis*. Nie utrzymuje, że jest oryginalnym teologiem, wyklada powszechny doktrynę. Jej źródło stanowi dlań przede wszystkim tradycja katechetyczna i Pismo. Ale doktrynę tę wyklada z taką głębią, że ukazuje się jej całe duchowe bogactwo, a głębia ta sama w sobie jest niejako świadectwem Boskiej autentyczności doktryny. Nie na darmo Ireneusz pochodzi z Azji, która była ojczyzną charyzmatyków. Nauczanie jego ożywia Duch.

Dzięki niezwyklej spójności swego dzieła wydobywa on w wykładzie wiary ten sam aspekt, co w swoim studium formalnym: jedność. Tak jak nauczanie biskupów charakteryzuje jedność w zestawieniu z nauczaniem gnostyków, podobnie właśnie jedność cechuje treść wykładu Ireneusza. Gnostycy rozbijają jedność: Bogu Zbawcy przeciwstawiają Boga Stwórcę, światu niewidzialnemu - pleromę eonów, Staremu Testamentowi - Nowe Przymierze, człowieka Jezusa - Chrystusowi pleromy, ciało - duchowi w człowieku. W przeciwieństwie do tego Ireneusz opisuje jedność planu Bożego. To ten sam Bóg, który ukształtował pierwszego Adama poprzez swoje Słowo i swojego Ducha, przyjdzie, gdy nastanie pełnia czasów, aby odzyskać człowieka, który należy do Niego, i doprowadzić do wypełnienia swego planu.

Centrum tej teologii stanowi rekapitulacja wszystkich rzeczy w Chrystusie. Ireneusz rozumie przez to przede wszystkim odzyskanie przez Słowo całego człowieka, który dzięki Duchowi Świętemu zyskuje niezniszczalność. Ale działanie Słowa odzyskuje nie tylko naturę ludzką, lecz także człowieka historycznego z całą jego przeszłością. Jedność chrześcijaństwa to jedność tego samego planu Bożego. Rozpoczyna się on wraz ze stworzeniem; grzech psuje ten plan, nie niweczy go jednak; Stary Testament przygotowuje ludzkość do daru Ducha; w Chrystusie Słowo Boże doprowadza ludzkość do jego wypełnienia; Duch dany na chrzcie sprawia, iż każdy człowiek, który wierzy, ma udział w tym Boskim życiu.

IX. WSPÓLNOTA CHRZEŚCJAŃSKA W II WEKU

W ciągu drugiego stulecia wspólnota chrześcijańska umacnia się w swojej odrębności; przejawiając ogromne bogactwo, które możemy rozważać pod różnymi kątami. Przede wszystkim mamy tam pewną strukturę hierarchiczną oraz lud świecki. Ponad to spotykamy się z różnorodnymi charyzmatami, odpowiadającymi poszczególnym powołaniom. Ci, którzy w pełni uczestniczą w życiu wspólnoty, różnią się od tych, którzy biorą w nim udział tylko częściowy, katechumenów czy pokutników. Są dziewice i asceci, którzy dążą do doskonałości ewangelicznego prawa, i są małżonkowie, którzy usiłują urzeczywistniać ideał chrześcijański. Są wreszcie wyznawcy i męczennicy, stojący w pierwszym szeregu świadków wiary. Zarysujemy najpierw ogólny obraz wspólnoty, po czym zwrócimy uwagę na dwa zagadnienia, mające w okresie, o którym mówimy, szczególne znaczenie: zagadnienie małżeństwa i dziewictwa oraz męczeństwa.

1. Stany kościelne

Najlepsze wprowadzenie w rozmaite aspekty wspólnoty stanowi dwa teksty z Pasterza Hermasa. Pierwszy z nich to Wizja III przedstawiająca wieżę. Hermas udaje się na pole, gdzie kazała mu stawić się o godzinie piątej pewna stara kobieta, która jest figurą Kościoła. Widzi tam ławę z kości słoniowej, a na niej kobietę siedzącą w towarzystwie sześciu młodych ludzi. Oddala ich ona i sadza Hermasa po swojej lewicy. Po czym unosząc błyszczącą łaskę mówi doń: „»Czy widzisz rzecz wielką?« Odpowiedziałem jej: »Pani, nic nie widzę«. Tedy mówi: »A więc patrzaj! Czy nie widzisz przed sobą wieży wielkiej, jak się wznosi jej budowanie ponad wodami z lśnących ciosów czworobocznych?«" [Hermas: Pasterz. Wizja III Przekł. polski: A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła t. 1)] Kobieta wyjaśnia tę wizję: Wieża jest Kościołem, woda — chrztem, sześciu młodych ludzi budujących wieżę to aniołowie. Kamienie o rozmaitych kształtach odpowiadają różnym kategoriom chrześcijan, o czym czytamy dalej w Wizji III: Pierwsze z nich, „czworoboczne i białe, i przystające do siebie w spojeniach, to apostołowie i biskupi, i nauczyciele, i diakoni". Odnajdujemy tu te same cztery grupy, o których mówiliśmy uprzednio. „A kamienie wydobyte z głębi wody i włożone w budowie, i przystające w swych spojeniach do kamieni już wbudowanych?" - „To są ci, którzy cierpieli dla imienia Pańskiego", czyli męczennicy. Później idą ci, którzy „szli prostą drogą Pańską i uczciwie zachowywali przykazania Jego" - wierni chrześcijanie. Nowo przyniesione kamienie są to „nowicjusze wiary", Te, które zostają odrzucone, „to ci, co zgrzeszyli i chcą pokutować. Dlatego rzucono ich niedaleko od wieży, bo jeszcze ich będzie można użyć do budowy".

Są też kamienie odrzucone daleko od wieży. Jedne z nich, te które się rozbija, to hipokryci, którzy przyjęli wiarę obłudnie, nie wyrzekając się zła. Inne kamienie, pokruszone, to ci, co nie wytrwali. Kamienie pęknięte to ci, co w głębi serca przechowują urazy.

Kamienie białe i okrągłe, które nie mogły wejść do budowli, to ci, którzy nie wyrzekli się bogactw. Kamienie rozrzucone wokoło w miejscach niedostępnych, to są ci, co porzucili drogę prawdy. Kamienie wpadające w ogień są tymi, którzy ostatecznie porzucili Boga żywego. Wreszcie te, które padły w pobliżu wody, ale stoczyć do niej się nie mogły, są to dusze, które nie mają odwagi nawrócić się.

W Podobieństwie IX, przedstawiającym wizję dwunastu gór, z których pobiera się dwanaście rodzajów kamienia, Hermas podejmuje dosyć zbliżoną klasyfikację, ale tym razem zaczyna od końca. Wierzący z pierwszej góry to apostołowie: dla nich jakakolwiek pokuta już jest niemożliwa; ci z drugiej góry są hipokrytami; ci z trzeciej, pokrytej kolcami, są bogacze i ludzie uwikłani w troski tego świata, ci z czwartej góry to niezdecydowani, których wiara się nie umocniła i którzy zapierają się jej w obliczu prześladowań; piąta góra wydaje wierzących, którzy „są zarozumiali i sami w sobie zaślepieni; chcą wiedzieć wszystko i nie wiedzą nic”: są to gnostycy; z szóstej góry, pokrytej szczelinami pochodzą „ludzie, którzy żywią do siebie niechęć wzajemną”.

Następnie idą wierzący z góry pokrytej soczystą zielenią: to są ci, „którzy zawsze byli prości i niewinni, i szczęśliwi (...) i zawsze byli miłośnikami dla wszystkich ludzi” (24, 2). Odpowiadają oni chrześcijanom pełniącym materialne uczynki miłosierdzia. Wierzący z ósmej góry to „apostołowie i nauczyciele, którzy głosili naukę w świecie całym i nauczali świętobliwie i czysto słowa Pańskiego”. Z dziewiętej góry pochodzą diakoni, „którzy źle swój urząd sprawowali; i grabili przeznaczone dla wdów i sierot środki do życia, i bogacili się na urządzie, któremu służyć byli powinni”; są też tacy, „którzy się Pana zaparli” wreszcie „ludzie chytry i oszczerzy”.

Pozostają trzy ostatnie góry: „Z dziesiątej góry, na której rosły drzewa ocieniające stado owiec, pochodzą biskupi i ludzie gościnni, którzy zawsze gościnnie w dom swój przyjmowali sługi Boże. (...) Biskupi ponadto zawsze z urzędu swego opieką osłaniali ubogich i wdowy, i zawsze życie wiedli uczciwe” (27). Zauważmy, że biskupów wychwala się głównie za gościnność i troskę o ubogich i wdowy. Podkreśla się tu, że jednym z zasadniczych aspektów roli lokalnej hierarchii była materialna opieka nad tymi, którzy są biedni nie z własnej woli (ubodzy) oraz dobrowolnie (wdowy poświęcające się modlitwie). Miłosierdzie przejawia się tu jako materialna troska wspólnoty o wszystkich jej członków pod przewodnictwem zwierzchników wspólnoty. Polikarp poleca prezbiterom, aby nie zaniedbywali wdów i sierot.

Wierzący z góry jedenastej to ludzie, „którzy cierpieli dla imienia Syna Bożego”. Są to męczennicy, którym Hermas przyznaje tu wyższą pozycję, skoro umieszcza ich ponad przedstawicielami hierarchii, diakonami i biskupami. I wreszcie z góry dwunastej, „białej góry”, pochodzą wierni „podobni do niemowląt niewinnych, którzy o złem najmniejszego nie mają pojęcia (...) bo żadnym uczynkiem nie splamili przykazań Bożych, ale jak dzieci niewinne wytrwali przez wszystkie dni życia swego” (29). Raduj się oni większą chwałą niż ci wszyscy, o których dotąd mówiliśmy. Tę pochwałę ducha dzieciństwa i niewinności odnajdziemy na początku Pedagoga Klemensa.

2. Hierarchia

Z tego złożonego obrazu całości możemy wyodrębnić najpierw to, co dotyczy hierarchii. Hermas rozróżnia tu kilka kategorii: z jednej strony są prezbiterowie, których określa mianem biskupów. Następnie są wędrowni misjonarze, apostołowie i nauczyciele. O tych grupach często już wspominaliśmy. Obok prezbiterów spotykamy diakonów, których zadaniem jest zasadniczo zarządzanie sprawami materialnymi Kościoła. Hermas nic nam tu nie mówi o roli biskupa, który przewodniczy wspólnocie.

Gdzie indziej mówi jednak o Klemensie jako biskupie, co implikuje istnienie funkcji diakonów. W tym miejscu trzeba ten obraz uzupełnić Listami Ignacego z Antiochii, Zadanie biskupa polega przede wszystkim na zapewnieniu jedności we wspólnocie. Tak więc w Liście do Magnezjan mówi: „Starajcie się wszystko czynić w Bożej jednomyślności, pod przewodnictwem biskupa jako zastępcy Boga, oraz prezbiterów, jako grona apostołskiego, tudzież mnie najmilszych diakonów, pełniących powierzonych sobie służbę Jezusa Chrystusa (...). Wszyscy więc, tym samym Bożym owiani duchem, szanujcie się wzajemnie i niech nikt nie patrzy na bliźniego oczyma ciała, ale w Jezusie Chrystusie zawsze się wzajemnie miłujcie”.

To właśnie biskup w otoczeniu prezbiterów przewodniczy Eucharystii, która jest zgromadzeniem wspólnoty. Ignacy uczy: „Za ważną uważajcie tę Eucharystię, która się sprawia pod przewodnictwem biskupa albo tego, któremu biskup dał upoważnienie. Gdziekolwiek się pokaże biskup, niech tam będą wszyscy. Tak jak gdziekolwiek jest Chrystus, tam też jest Kościół katolicki”. To samo dotyczy i innych zebrań wspólnoty: „Nie wolno bez biskupa ani chrzcić, ani sprawować agapy”. Zasadniczo winien on czuwać nad zgromadzeniami wspólnoty, zarówno liturgicznymi, jak i nieliturgicznymi: „Zebrania niech się odbywają częściej, a zwołuj wszystkich z osobna po imieniu. Wdów nie wolno zaniedbywać; po Panu ty bądź ich opiekunem (...) Niewolnikami i niewolnicami nie pogardzaj”. Małżeństwo również wymaga jego uznania: „Byłoby dobrze, gdyby ci, którzy zabierają się do stanu małżeńskiego, przed zawarciem związku zasięgaliby rady biskupiej”. A zatem nic z codziennego życia jego ludu nie jest mu obce.

Dlatego trzeba, aby biskup obejmował swoją miłością cały swój lud. Ignacy zachęca do tego Polikarpa w pięknych słowach: „Pilnuj swego stanowiska z całą gorliwością ciała i ducha. Staraj się o jedność, rzecz spośród wszystkich najlepszą. Pomagaj wszystkim tak, jak tobie pomaga Pan, dla wszystkich miej cierpliwość miłości; pełną, tak właśnie jak ją okazujesz. Trwaj w modlitwach nieustannych: proś o miłrość jeszcze większą od tej, którą już posiadasz (...) Jeśli miłujesz dobrych tylko uczniów, żadnej nie masz zasługi. Raczej złych łagodności skłaniaj do posłuszeństwa (...) Czas wzywa ciebie”.

Następny ważny punkt, który trzeba tu podkreślić, to istnienie we wspólnocie chrześcijan odrębnego stanu wdów, o czym świadczy już Pierwszy List do Tymoteusza: „Miej we czci te wdowy, które są rzeczywiście wdowami (...) Ta zaś, która rzeczywiście jest wdową, jako osamotniona złożyła nadzieję w Bogu i trwa w zanoszeniu - prośb i modlitw we dnie i w nocy (...) Do spisu należy wciągnąć tak wdowę, która ma co najmniej lat sześćdziesiąt, była żoną jednego męża, ma za sobą świadectwo o takich dobrych czynach: że dzieci wychowała, że była gościnną, że obmyła nogi świętych, że zasmuconym przysłała z pomocą, że pilnie brała udział we wszelkim dobrym dziele” (1 Tm 5, 3-5 i 9-10). Większy nacisk zostaje położony na ascetyczny i kontemplacyjny aspekt w życiu wdów niż na funkcje, jakie pełnią we wspólnocie. Ale interesujący jest tu moment wciągnięcia do spisu i warunki, jakich to wymaga, gdyż oznacza to, że nie chodzi o wszystkie wdowy, lecz o niektóre z nich, i że stanowił one odrębną kategorię we wspólnocie;

Istnienie takiego stanu wdów potwierdza starożytna literatura kościelna. Polikarp pierwszy nazywa je ołtarzem (thysiatērion) Boga; wyrażenie to często będzie powracać jako kontynuacja Pawłowego zdania o ich duchowym wstawianictwie. Ignacy używa niezwykłego wyrażenia,

gdy mówi o „dziewicach zwanych wdowami”, co dobrze pokazuje, iż słowo „wdowa” zmieniło swój zwykły sens i stało się określeniem pewnego stanu kościelnego. Te skromne wzmianki nie zawierają żadnych wskazówek na temat posługi wdów. Jednakże Hermas ukazuje nam kobietę o imieniu Grapte, która ma za zadanie zapoznać z treści otrzymanego przez niego objawienia wdowy i sieroty, podczas gdy on sam będzie je odczytywał przebiterom. Najprawdopodobniej Grapte należy do stanu wdów, co świadczy o tym, że ich głównym zadaniem było nauczanie kobiet.

3. Charyzmaty duchowe

Oprócz tych funkcji instytucjonalnych spotykamy się z charyzmatami duchowymi. W opisywanych przez św. Pawła wspólnotach zajmowały one ważne miejsce. Wniebowzięcie Izajasza zawiera skargi, że zmniejszyła się liczba proroków (III, 27). Ale Dialog z Żydem Tryfonem świadczy o stałej obecności charyzmatów we wspólnocie. Mają w nich udział zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Najważniejszy jest charyzmat proroctwa, który zasadniczo dotyczy składania dziękczynienia podczas zgromadzeń liturgicznych, a nie przewodniczenia czy nauczania. Hermas przedstawia nam portret proroka: „Gdy więc człowiek, mający Ducha Bożego, przychodzi na zgromadzenie ludzi sprawiedliwych, ożywiony wiarą w Ducha Bożego, i gdy tych ludzi zgromadzenie rozpocznie modlitwę do Boga wtedy anioł ducha proroczego, który w nim przebywa, przepełnia człowieka, i człowiek ten pełen Ducha Świętego przemawia do wszystkich, tak jak Pan chce”.

Obok proroka spotykamy i fałszywego proroka, „Nie każdy przecie, który przemawia w Ducha natchnieniu, jest prorokiem - mówi Didache - ale jeśli ma obyczaje Pana. Z obyczajów tedy poznacie proroka fałszywego i proroka”. Hermas podaje takie same zasady. „Jakżesz tedy panie - zapytałem - człowiek rozezna, który z nich jest prorokiem prawdziwym, a który fałszywym?” „Posłuchaj - odrzekł - o jednym i o drugim, a jak ci powiem, tak rozpoznawaj proroka prawdziwego od fałszywego. Po życiu powinieneś rozpoznać człowieka, który ma Ducha Bożego (...) człowiek, któremu się zdaje, że ma ducha, wywyższa sam siebie i chce pierwsze mieć miejsce (...) i bierze zapłatę za swe proroctwo (...) Czy Duch Boży może brać zapłatę i potem dopiero prorokować? (...) gdy zjawi się na zgromadzeniu samych ludzi sprawiedliwych, którzy mają Ducha Bożego, i gdy oni rozpoczną modlitwę, tedy w człowieku takim już zgoła powstaje pustka i duch przyziemny ze strachu ucieka od niego, i człowiek taki traci mowę (...) i słowa nie może wykrztusić”.

Inny ważny moment w opisie Hermasa dotyczy grzeszników. Jak widzieliśmy, Hermas rozróżnia tu kilka grup. Najpierw są ci, którzy poznali Ewangelię, lecz odmawiają chrztu, ponieważ oznacza on zaangażowanie. A zatem nigdy nie stali się ściśle rzecz biorąc, częścią Kościoła. Jest to kategoria ludzi znajdujących się najbardziej na zewnątrz Kościoła. Następnie chodzi o tych, którzy ochrzciwszy się odłączyli się jednak ostatecznie od Boga żywego: to grzesznicy zatwardziali. Następnie idą heretycy, którzy wybrawszy zrazu wiarę, porzucili drogę prawdy. Dalej mamy chrześcijan przywiązanych do dóbr tego świata: to okrągłe kamienie, nie nadające się do budowy. Gdy pojawiają się prześladowania, bogactwo doprowadza ich do zaparcia się Chrystusa. Wreszcie przychodzą kamienie zniekształcone, popękane, kamienie uszkodzone i pokruszone.

Wszystkie te kategorie charakteryzuje to, że ci, co je tworzą, pozostają poza zasięgiem zbawienia.

Jednakże mogł pokutować. „To ci, którzy zgrzeszyli i chc pokutować, dlatego rzucono ich niedaleko od wieży, bo leszcze ich będzie można użyć do budowy (...) będą jeszcze silniejsi w wierze, jeśli pokutę rozpoczną właśnie teraz, kiedy się wieża buduje. Lecz gdy się budowa skończy, już dla nich miejsca nie będzie”. Ustęp ten jest ważny z punktu widzenia historycznego. Stanowi on klucz do dzieła Hermasa. Jego posłanie, natchnione słowo, które musi przekazać jako prorok, głosi, że Bóg daje tylko raz możliwość czynienia pokuty.

Jakież są warunki tej pokuty? Przede wszystkim wydaje się, że może ona obejmować wszystkie grzechy. Tylko jeden ustęp zdaje się wskazywać na grzechy, które nie mog być odpuszczone, a mianowicie Podobieństwo IX, 19, 1, fragment o pierwszej górze, z której „tacy oto pochodzą wierni: odstępcy i bluźniercy Pana, i zdrajcy sług Bożych. Dla tych nie ma pokuty, ale jest śmierć”. Fragmentowi tętnu przeczą inne, w których Hermas ukazuje, że wyrozumiałość Boga może zostać rozciągnięta na -wszystkie grzechy, ale według słów Hermasa czas tego wydaje się ograniczony: „Gdy im powtórzysz słowa, które mi Pan kazał objawić, będą im odpuszczone wszystkie grzechy, jakich się przedtem dopuścili, im i wszystkim świętym, którzy grzeszyli aż do tego dnia (...) jeśli po upływie tego dnia oznaczonego grzeszyć będą, tedy już nie ma dla nich zbawienia. Pokuta bowiem dla sprawiedliwych ma swoje granice”. W listach Dionizego z Koryntu widać, że te same problemy były roztrąsane w całym Kościele.

Warunki pokuty są zreszt surowe. Przede wszystkim obejmują nawrócenie, to znaczy zmianę życia. W przytaczanym przez nas tekście żadne słowo nie powraca tak często jak metanoia: „Powiadam ja, Anioł Pokuty (...) jeśli się do Pana nawrócicie z całego serca swego, i pełnić będziecie sprawiedliwość przez resztę dni życia swego (...) uleczy was z dawniejszych grzechów waszych”. Ale nie wystarczy nawrócenie, potrzebna jest pokuta. To właśnie wyłożone jest w Podobieństwie VII, 4: „Czy tedy tobie się zdaje, że pokutnicy natychmiast dostępują odpuszczenia grzechów? Wcale nie. Owszem, pokutnik powinien swą duszę sam poddać cierpieniom, i powinien być głęboko pokorny we wszystkich swych poczynaniach, i powinien znieść wszelkiego rodzaju utrapienia”.

4. Małżeństwo i dziewictwo

Osobno trzeba zająć się problemem, który w tej epoce występuje w szczególnie jaskrawy sposób, a mianowicie problemem stosunku małżeństwa do stanu dziewiczego. Pojawił się on już na samym początku istnienia Kościoła. Św. Paweł zajmował się nim w Pierwszym Liście do Koryntian. Nigdy nie kwestionowano wyższości stanu dziewiczego nad małżeńskim, pozostaje jednak rzecz pewna, że w pierwszych dwóch wiekach niektórzy posuwali się znacznie dalej. Wydawało się im, że chrześcijaństwo zakłada zachowanie czystości. Ludzie żonaci, którzy się ze sobą nie rozstali, mogli być członkami Kościoła jedynie w sposób niedoskonały. W sektach heterodoksyjnych doktryna ta stanowiła wyraz całkowitego potępienia stworzenia. Ale wydaje się, że tendencje tego rodzaju istniały także w łonie samego Kościoła.

Ten „enkratyczny” charakter judeochryścianizmu został wydobyty w pracach E. Petersona i A. Voobusa. Nie chodzi jedynie o sekty heterodoksyjne, jak ebionici czy ceryntianie, ale o prąd o wiele bardziej rozpowszechniony. Tendencja ta pojawia się zwłaszcza w strefie judeochryścianizmu związanego z misją palestyńską, to znaczy: w Egipcie - w Ewangelii Hebrajczyków i Ewangelii Egipcjan, w Palestynie - w Ewangelii Jakuba, w Edessie - w Odach Salomona i Ewangelii Tomasza, w Rzymie - w Pasterzu Hermasa.

W Pierwszym Liście do Koryntian widać, jakie spory wznicało to w innych środowiskach. W drugiej połowie II wieku jawi się on w świecie zachodnim jako prąd potępiany, związany z judaizującymi sektami montanistów, marcjonitów i Tacjana. Przetrwa jednakże w niektórych kręgach dziewic i ascetów. W IV wieku odnajdziemy go w wypaczeniach eremityzmu i cenobityzmu.

Przyznawanie stanowi dziewictwu wyjątkowej wartości nie stanowi żadnej kwestii. Sprawa ta pojawia się już w niektórych tekstach Nowego Testamentu. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian odrzuca uznanie zachowania czystości za obowiązek, niemniej doradza jej przestrzeganie, wyrażając tu swoją własną naukę (1 Kor 7, 25). Dzieje Apostolskie mówi o czterech córkach diakona Filipa, które pozostały dziewicami (Dz 21, 9). Później Ignacy z Antiochii zwraca się do „dzewic zwanych wdowami”, co zdaje się wskazywać na pewien stan kanoniczny; w połowie II wieku Justyn poda jako jedną z charakterystycznych cech chrześcijaństwa to, że: „żyje wielu mężczyzn i wiele niewiast sześćdziesięcio- i siedemdziesięcioletnich od dzieciństwa zaprawionych w nauce Chrystusowej i trwających w nieskażonej czystości”.

Ten szacunek dla dziewictwa jest w całym Kościele powszechnie cech. Ale w środowiskach silniej naznaczonych przez judeochryścianizm przybiera on formy radykalniejsze. Z jednej strony pochwała dziewictwa występuje jako zasadniczy temat niektórych dzieł, jak na przykład Ewangelii Jakuba. Dziewictwo Maryi wysławia się w niej nie tylko jako wyraz cudu Wcielenia, lecz także jako ideał dziewictwa. I na odwrót, spotykamy się z polemiką przeciwko małżeństwu, której przykład stanowi zwłaszcza Ody Salomona. Małżeństwo jest w nich nazywane gorzkim zieleńcem raju (XI, 18). Podobnie w Ewangelii Egipcjan spotykamy się z określeniem małżeństwa jako „gorzkiego zieleńca”. Małżeństwo jest częścią tego samego porządku co śmiertelność.

Wydaje się, że na terenach pozostających pod wpływem judeochryścianizmu istniała tendencja, zgodnie z którą uważano, że chrześcijaństwo nie jest do pogodzenia z małżeństwem. Marcjonici dopuszczają do chrztu jedynie dziewice lub małżonków, którzy uczynili ślub czystości. Montaniści nauczali, że wstrzemięźliwość płciowa jest obowiązkiem wszystkich chrześcijan (HE, V, 18, 2). Doradza się co najmniej rozłóżenie się małżonków, jak np. w Dziejach Jana (63). Ale już w Pasterzu anioł doradza Her-masowi, by żył ze swoją żoną jak z siostrą. Ten sam ideał wyraża Drugi List Klemensa (XIII, 2-4) z odwołaniem się do Ewangelii Egipcjan.

Ślady tych tendencji przetrwały długo. A. Voobus pokazał, że w III wieku we wspólnotach Osrhoene dziewicom udzielano chrztu przed wszystkimi innymi, a we wspólnocie miały one pierwszeństwo. Ważnym rysem jest tu związek dziewictwa ze strukturą kościelną. W Dziejach Tomasza wieniec oznaczający chrzest związany jest z dziewictwem. Możliwe, że wzmianka o wieniec w Odach Salomona (IX, 8-9) odnosi się do tego samego tematu. Możliwe też, że wieniec nakładany jest tylko dziewicom, nawet tam, gdzie wszyscy byli dopuszczani do chrztu. Pełne uczestnictwo w życiu chrześcijańskim wydaje się nieodłączne od wstrzemięźliwości seksualnej. Echo tych poglądów znajdujemy również w nauce millenarystycznej.

Według Justyna właśnie do millenaryzmu odnosz` się te słowa Chrystusa: „Ani się żenić nie będ`, ani za m`ż wychodzić (...) gdyż s` równi aniołom”. Te sam` myśl znajdziemy u Metodego. [Metody z Olimpu: Uczta, IX, 1. Tłum. polskie: S. Kalinkowski, Warszawa 1980 ATK (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 24).]

Niew`tpliwie także z tej właśnie perspektywy należy patrzeć na praktykę wspólnego życia ascety i dziewicy. Możliwe, że Paweł do tego właśnie czyni aluzję w Pierwszym Liście do Koryntian (7, 36-38). Didache (XI, 7) widzi w takich małżeństwach proroków figurę jedności Chrystusa i Kościoła. Pseudo-Klemensa List o dziewictwie wspomina także o tym zwyczaju. Będzie on jeszcze częsty w IV wieku, ale jawi się już jako forma bardzo archaiczna. Zwyczaj ten uważano za urzeczywistnienie jedynej formy małżeństwa daj`cej się pogodzić z doskonałości` życia chrześcijańskiego. Wzi`ł się on niew`tpliwie z udzielanych małżonkom chrześcijańskim rad, aby żyli w czystości; w rezultacie ten typ małżeństwa osi`gn`ł znaczny rozwój. Przetrwa on u gnostyków.

W tendencjach tych uwidaczniaj` się zwi`zki z judeochryścianizmem i istotnie spotykamy je przede wszystkim w środowiskach palestyńskich. Hegezyp przekazał nam portret Jakuba jako ascety, powstrzymuj`cego się od picia wina i nie namaszczał`cego się oliw` (HE, II, 23, 5). Podobne rysy znajdujemy u ebionitów. Ale z drugiej strony tendencje te nie s` zgodne z judaizmem oficjalnym. Raz jeszcze trzeba tu zauważyć, jakie znaczenie w pierwotnym chrystianizmie miały marginesowe tendencje judaistyczne. Ascetyzm był istotnie charakterystyczny dla eseneńczyków. Dzięki Filonowi wiemy, że zachowywali oni dziewictwo. Tak więc pr`d ten wydaje się typowy dla judaizmu essenizuj`cego. Nie będzie nas dziwić, że odnajdziemy go zwłaszcza w Egipcie, w Edessie, u Hermasa, czyli dokładnie tam, gdzie spotykaliśmy się z wpływami eseneńskimi.

Wydaje się, że - jak to wykazał E. Peterson - w środowisku eseneńskim pr`d cen wi`zał się z tym, że złego yezer, ducha zła, identyfikowano z instynktem seksualnym. Płciowość jako taka jawi się w powi`zaniu z zasad` zła w człowieku. St`d staj` się zrozumiałe inne aspekty ascetyzmu judeochrześcijańskiego. Spotykany u ebionitów i elkazaitów zwyczaj k`pieli oczyszczaj`cych, niezależnych od chrztu, który zdaje się występował także gdzie indziej, wi`że się z t` sam` zasad`. Wpłyn`ł on na teologię chrztu u niektórych autorów chrześcijańskich. Ustęp o nierz`dzie w dekrete jerozolimskim mógłby mieć na celu pewne zakazy seksualne, a zwłaszcza zobowi`zanie do k`pieli oczyszczaj`cych.

W drugiej połowie tego stulecia pr`dy te spotykaj` się z opozycj`. Dionizy z Aleksandrii napisze do biskupa Knossos na Krecie upominaj`c go, „by braciom gwałtem nie nakładał ciężkiego brzemienia czystości, a miał raczej wzgl`d na słabość wielkiej liczby wiernych” (HE, IV, 23, 7). Ale Pinytos odpowie mu na to rad`, „by teraz już podał pokarm więcej pożywny, by raz jeszcze posilił lud jego pismem większej mocy pełnym” (HE, IV, 23, 8). W takim samym kierunku będzie szła interwencja Dionizego u biskupa Pontu, Palamasa (HE, IV, 23, 6). Stopniowo takie radykalne stanowisko pozostanie faktem jedynie w sektach heretyckich.

Jedna tylko Syria wschodnia podtrzyma judeochrześcijański enkratyzm. Klemens Aleksandryjski nauczał, że małżeństwo i życie chrześcijańskie dadzą się całkowicie pogodzić ze sobą.

Obronie małżeństwa poświęca on całą trzecią księgę Stromatów, w której rozwija krytykę enkratyzmu w jego różnych postaciach: u walentynianów, u Juliusza Kasjana, u Tacjana. Prawda, że Chrystus się nie ożenił. Ale Klemens podaje nadzwyczaj głębokie uzasadnienie tego faktu: „Słuchaj, tacy, którzy nazywają małżeństwo po prostu nierządem i utrzymują, że zostało ono przekazane przez diabła. I w swej pysze powiadają, że tylko oni jedni naśladowają Pana, który wszak ani się nie ożenił, ani na świecie niczego materialnego nie posiadał (...) Nie wiedz zatem, dlaczego Pan się nie ożenił. Po pierwsze, miał On swoją własną oblubienicę-Kościół; następnie, nie był zwykłym człowiekiem, aby potrzebował jakiegś pomocnika cielesnej. Nie miał również żadnej konieczności płodzenia dzieci, jako trwający wiecznie, oraz urodził się jako jedyny Syn Boży”. Dziewictwo jest święte, kiedy ma swe źródło w miłości Boga, ale nie jest dobre, jeśli wynika z pogardy małżeństwa. Mężczyzna powinien kochać swoją żonę miłością pełną serdeczności, a nie zwykłego pożądania. Życie seksualne nie oznacza żadnej nieczystości i Klemens potępia żydowski obyczaj oczyszczania po zjednoczeniu małżeńskim.

5. Męczeństwo

Według Apokalipsy, która jest w całości poświęcona chwale tych, którzy „opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili”, męczeństwo jawi się jako najwyższa forma świętości chrześcijańskiej. „Dlatego stać przed tronem Boga i w Tego świętyni cześć Mu oddać we dnie i w nocy” (Ap 7, 14-15). Przejawia się to w czci, jakiej jest otaczane męczeństwo. Jeśli męczennik umiera, uważa się, że dostaje się natychmiast do raju (Ap 7, 9), podczas gdy inni zmarli oczekują paruzji. Jego szczątki stają się przedmiotem kultu. Czytamy w Męczeństwie świętego Polikarpa: „Tak więc dopiero później mogliśmy zebrać jego kości, cenniejsze od złota i drogich kamieni, oraz złożyć je w odpowiednim miejscu. Za łaskę Bożą będziemy się tam w miarę możliwości stale gromadzić w dzień jego męczeńskich narodzin (dla nieba) i z radością obchodzie je uroczystie”. [Męczeństwo świętego Polikarpa, 18, 2-3. Tłum. M. Michalski, ALP t. I, Warszawa 1975, IW PAX, s. 136.] Stoimy tu u początków kultu męczenników. Na ich grobach będzie celebrowana Eucharystia. Jeśli zaś udaje im się przeżyć, stają się przedmiotem szczególnej czci we wspólnocie.

Męczeństwo ukazuje się przede wszystkim jako ostateczne zmierzenie się z szatanem. Mamy na to liczne świadectwa. Hermas pisze, iż „ci, którzy walczyli z diabłem i zwyciężyli go, zostali uwieńczeni, ponieśli bowiem śmierć dla Prawa”. Podobnie czytamy w Męczeństwie świętego Polikarpa: „Diabeł rozwinął przeciwko męczennikom wszystkie swoje sztuczki, lecz żadnego z nich nie mógł pokonać”. Najznakomitszym świadectwem jest Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty. Perpetua mówi, co ujrzała w wizji: „I wyszedł naprzeciwko mnie jakiś Egipcjanin o szpetnym obliczu: on to miał walczyć ze mną wraz ze swymi towarzyszami. Ale i do mnie podchodzi piękni młodzieńcy, moi zwolennicy i pomocnicy”. Walce przewodniczy niezwykle wzrostu mężczyzna, którego głowa wyrasta ponad amfiteatr, pierś przepasana jest purpurową wstęgą, a w ręce trzyma zieloną gałąź pełną złotych jabłek. I powiada: „jeśli ona zwycięży, otrzyma w nagrodę tę złotą gałąź”. Walka się rozpoczyna. „Naraz uczułam - mówi Perpetua - że wznoszę się w powietrze i zaczęłam z góry kopać mego nieprzyjaciela (...)

złożyłam ręce, splótłszy je ze sobą, i z całej siły uderzyłam przeciwnika w głowę. Wtedy on upadł na twarz, a ja podeptałam jego głowę (...) Wtedy zbudziłam się i zrozumiałam, że będę walczyła nie z dzikimi zwierzętami, lecz z szatanem. Ale wiedziałam, że czeka mnie zwycięstwo". [Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty, Tłum. A. Domaniewska, „Roczniki Humanistyczne” 2/3: 1950/1951, s. 393-394.]

Męczeństwo jako zwycięstwo nad szatanem jest odbiciem męki Chrystusa. Ale jest ono także przemianą w Bogu i jest ukształtowane na wzór zmartwychwstania. Owo dążenie do męczeństwa jako drogi do całkowitego przemienienia w Jezusie Chrystusie, które pojawia się już u św. Pawła, znalazło najwyższy swój wyraz w Liście do Rzymian Ignacego z Antiochii. W żadnym innym tekście męczeństwo jako mistyczny udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa i jako doskonałe urzeczywistnienie jego istoty przez chrześcijanina - nie jawi się lepiej: „Wolę ja umrzeć w Chrystusie Jezusie (...) Tego ja szukam, który umarł dla nas, Tego ja pragnę, który dla nas zmartwychwstał. Nadeszła chwila urodzin moich (...) Dajcie mi czyste wchłonąć światło, gdy go dostępię, tedy będę człowiekiem. Pozwólcie mi być naśladowcą męki Boga mojego (...) I zgaś we mnie ogień cielesnej pożądliwości, płynie we mnie tylko woda żywa, i mówi, i odzywa się w sercu moim „Pójdź do Ojca”! Zwróćmy uwagę na słowa: „Nadeszła chwila urodzin moich”; i „gdy go dostępię, tedy będę człowiekiem”. W innym miejscu być męczennikiem - to stać się „prawdziwym uczniem”.

Męczeństwu towarzyszą zjawiska mistyczne. Widzieliśmy, jakie wizje miała w więzieniu Perpetua. Tak samo Polikarp na krótko przed swym umęczeniem ma wizję (XII, 3). Felicyta mówi do swojego strażnika, który zdumiewa się widząc, jak ona wzdycha przy porodzie: „Teraz ja sama cierpię to, co cierpię, tam zaś będzie we mnie Ktoś Inny, co będzie cierpiał za mnie, ponieważ i ja za niego mam być umęczona”. Podobnie w Blandynie „było tyle mocy, że oprawcom siły ustawały i wyczerpanie ogarniało tych, co już po kolei katowali od rana do wieczora” (HE, V, 1, 18). Klemens z Aleksandrii nadaje miano męczennika gnostykowi, który doszedł do zjednoczenia z Bogiem (Stromateis, IV, 14, 96). Na tym właśnie polega przekonywająca wartość męczeństwa. Wartość ta nie jest związana z heroizmem, jaki wykazują męczennicy. Heroizm nie dowodzi prawdziwości wiary Chrystusowej przez pokazanie, że jest ona wystarczająco silną racją dla pobudzenia bohaterstwa. To mogłyby również wzbudzić racje czysto ludzkie. Dowodzi on jednak tej prawdziwości, kiedy świadczy o obecności Ducha, który sprawia dzieła przekraczające ludzkie możliwości, powodując iż mogą stawić czoło śmierci kruche istoty, które nie są bohaterami.

Ale męczeństwo nie buduje Kościoła jedynie poprzez swoje świadectwo. Ma ono także wartość zbawczą. Jest dziełem braterskiego miłosierdzia. Męczennik oddaje życie za swój lud; „Tak więc Polikarp czekał, aż dopiero zostanie pojmany, podobnie jak Pan, którego i my mamy naśladować, zabiegając nie o własne tylko dobro, lecz również o dobro bliźnich. Wszak tym właśnie dajemy dowód prawdziwej i silnej miłości, że nie tylko siebie pragniemy ratować, lecz także wszystkich braci”. Ten ostatni aspekt teologii męczeństwa znajdzie znakomitego wyraziciela w osobie Klemensa z Aleksandrii. Według niego męczeństwo jest w sposób istotny doskonalszą formą agape, pełni miłości: „Z kolei apostołowie naśladowali Go [Pana] poddali się torturom, jako prawdziwi gnostycy i ludzie doskonali dla dobra Kościołów, które założyli i umocnili. Zatem tak samo i gnostycy idąc w ślad apostołów winni zachowywać stan bez grzechu i z miłości do Pana miłować bliźniego, aby jeśli wezwie ich do tego sytuacja zewnętrzna, potrafili bez przykrości znosić uderzenia w obronę Kościoła, kielich wypić”.

Otóż w tym właśnie zawiera się pełnia miłości, która jest samą doskonałością: „Nazywamy też dzieło męczeństwa dziełem dopełnienia nie dlatego, że człowiek w nim znalazł koniec swego życia, jak inni znajdują, lecz że wykazał się pełnią dzieła miłości”.

X. ALEKSANDRYJSKA SZKOŁA KATECHETYCZNA

Przy końcu II wieku następuje w Aleksandrii rozwój hellenizmu chrześcijańskiego. Jak widzieliśmy, Kościół w Egipcie ukonstytuował się najpierw w środowisku żydowskim, jednakże bardzo szybko misja chrześcijańska zwróciła się ku poganom, o czym świadczy Ewangelia Egipcjan. Środowisko pogańskie nie było wszakże jednorodne. Wieś z ludności chłopskiej pomimo zhellenizowania Egiptu posługuje się nadal staroegipskim językiem ludowym. Zdaje się, że właśnie w II wieku został utworzony alfabet koptyjski, który używa liter greckich dla zapisu języka, który greckim nie jest. Tym właśnie alfabetem zanotowane są odnalezione w Nag-Hammadi gnostyckie dzieła chrześcijańskie. Niektóre z nich pochodzą z II wieku i wydaje się, że zostały rzeczywiście zapisane wprost po koptyjsku. Wskazywałoby to zatem, że w II wieku istniało chrześcijaństwo koptyjskie ortodoksyjne i heterodoksyjne oraz że być może w tym właśnie środowisku powstało pismo koptyjskie.

Ale z rozpatrywanego teraz przez nas okresu nie mamy żadnego dokumentu na temat owego koptyjskiego chrześcijaństwa, które będzie przejawiało zdumiewającą żywotność w IV wieku. Istnieje natomiast inne środowisko, dla którego mamy znacznie bogatszą dokumentację, a mianowicie miejskie środowisko w Aleksandrii. Tutaj dawne pogaństwo egipskie uległo całkowitej hellenizacji. Dawni bogowie otrzymali imiona greckie: Horsa utożsamiono z Apollonem, Amona z Zeusem, Ptaha z Hefajstosem, Totha z Hermesem, Ozyrysa z Dionizosem. Aleksandria stała się głównym ogniskiem kultury hellenistycznej. Wytwórnice papirusów, istnienie sławnej biblioteki - stwarzały trwającą podstawę ekonomiczną i niezrównane zaplecze intelektualne dla życia kulturalnego. Położenie geograficzne miasta, w którym krzyżowały się wpływy różnych cywilizacji, ukształtowało w nim religijny liberalizm, sprzyjający propagandzie i prozelityzmowi. Chrześcijaństwo znalazło tam wyjątkowo sprzyjający klimat.

Tak więc Aleksandria przy końcu drugiego i na początku trzeciego stulecia odegra ważną rolę w historii Kościoła. To tam właśnie chrześcijaństwo wywodzi się z kręgów semickich dopełni swej greckiej edukacji, podczas gdy hellenizm dokończy edukacji chrześcijańskiej. Aleksandria stanie się ośrodkiem kulturalnym chrześcijaństwa, tak jak Rzym jest ośrodkiem doktrynalnym. Teza ta sprawdza się na dwóch płaszczyznach: z jednej strony zobaczymy na poziomie codziennego życia chrześcijan, jak właśnie w Aleksandrii odziedziczone po pierwotnym Kościele obyczaje chrześcijańskie pozbyły się swego żydowskiego charakteru i przyswoiły to, co najlepsze w hellenistycznym humanizmie. Z drugiej strony - na płaszczyźnie kultury - właśnie w Aleksandrii chrześcijaństwo przyswoiło sobie dziedzictwo retoryki starożytnej filozofii, i w ten sposób zostanie przygotowany ów chrześcijański hellenizm, który będzie jednym z godnych podziwu zjawisk w dziejach ludzkości.

Znakomitym przedstawicielem tego zhellenizowanego chrześcijaństwa jest Klemens z Aleksandrii, o którego życiu niewiele wiemy. Hipoteza, że urodził się w Atenach, opiera się tylko na tradycji Epifaniusza, który sam przedstawia ją jako wątpliwą. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że pochodził z Aleksandrii, za czym przemawia jego znajomość prądów myśli i form życia w tym mieście. Nosił łacińskie imię: Tytus Flawiusz Klemens - jednakże w owych czasach spotyka się to często na greckim Wschodzie.

Urodził się w rodzinie pogańskiej, ale nawrócił się na chrześcijaństwo. Z początkowych partii Stromatów dowiadujemy się, że podróżował po Grecji, Wielkiej Grecji (południowa Italia), Syrii, Palestynie. Wróciwszy do Aleksandrii został uczniem Pantena. a około roku 190 przejął po nim nauczanie. Był prezbiterem Kościoła w Aleksandrii, którą opuścił, aby udać się do Jerozolimy. Znajduje się tam około roku 215 w czasie wprowadzenia na stolicę biskupa Aleksandra, który obarczył go misją w Kościele antiocheńskim. Dwa spośród jego dzieł: *Pedagog* i *Stromata* są dla nas głównym źródłem wiedzy o aleksandryjskim chrześcijaństwie tej epoki.

1. Dziedzictwo Grecji

Znamiennym rysem prądu aleksandryjskiego jest połączenie Ewangelii z kulturą grecką. Żydzi aleksandryjscy, a w szczególności Filon, dokonali już w przeszłości podobnej syntezy, jeśli chodzi o Stary Testament. Klemens nie pierwszy korzystał z piśmiennictwa hellenistycznego judaizmu. Apologeci znają żydowskie pseudoepigrafy, cytują orfickie rozprawy czy Wyrocznie Sybillińskie, Pseudo-Eurypidesa, Pseudo-Sofoklesa i Pseudo-Homera. Nie wydaje się jednak, aby u Justyna czy Ireneusza ustalono rzeczywiste nawiązanie do Filona. Związek Listu do Hebrajczyków z myślą Filona pozostaje wielce problematyczny, jeśli się zważy, w jakim stopniu Filon jest echem całego tego piśmiennictwa, które przepadło. Natomiast u Klemensa spotykamy się z całkowicie pewnym zjawiskiem czerpania z Filona, razem z dokładnymi cytatami i zastosowaniem tej samej metody egzegetycznej.

Z punktu widzenia szkoły aleksandryjskiej jest to bardzo ważne, albowiem potwierdza cię głośność pomiędzy aleksandryjskim chrześcijaństwem a judaizmem. Filon urodził się, przemawiał i nauczał właśnie w Aleksandrii. Miał umysłowość typowo aleksandryjską. Klemens przekazuje ten typ umysłowości tradycji chrześcijańskiej. Do czasów Klemensa egzegeza chrześcijańska stanowi kontynuację egzegezy palestyńskiego judaizmu: jest profetyczna, apokaliptyczna, typologiczna i poszukuje odpowiedników dla rzeczywistości Nowego Przymierza w Przymierzu Starym. Tak egzegezę znajdujemy u Justyna w jego Dialogu z Żydem Tryfonem, u Ireneusza czy Melitona, a jej kontynuację mamy u Hipolita i Tertuliana.

U Filona stajemy wobec czegoś zupełnie odmiennego. Hellenizm czasów Chrystusa wypracował pewną egzegezę Homera i Hezjoda, która opowieściom mitologicznym nadaje znaczenie symboliczne. W historii bogów doszukiwano się sił natury, mocy duszy lub tajemnic metafizyki. Mamy tak Theologia Graeca stoika Kornutusa z pierwszego stulecia po Chrystusie; Maksym z Tyru posługuje się obficie podobnymi alegoriami. Filon zastosował tę samą metodę do tekstów Pięcioksięgi, i to z tego samego powodu: aby rozproszyć zgorszenie powodowane przestarzałym prawodawstwem czy skandalicznymi i naiwnymi opowieściami.

Klemens jednakże posługuje się tą metodą powściągliwie. Łatwo w jego dziele wyodrębnić rozmaite źródła. Kiedy zapożycza u Filona alegorię o Sarze i Abimelechu, podaje najpierw Filonową interpretację, ale następnie opracowuje drugą, bardziej chrystologiczną. Można by rzec, że do Filona odwołuje się jako do jednego ze skarbców kultury aleksandryjskiej. Jednakże egzegeza jego w sposób zasadniczy stanowi przedłużenie linii typologicznej czy gnostyckiej, to znaczy kontynuację tradycji katechetycznej czy też tradycji Pantena. Później Orygenes uczyni z Filonowej alegorii jeden z elementów swojej moralizującej egzegezy Pisma Świętego.

Wpływ Filona na Klemensa nie sprowadza się jedynie do posługiwania się alegorią. Zamierzeniem Filona było oddanie całej kultury świeckiej (*enkyklios paideia*) na usługi rozumienia Biblii.

W swoim traktacie *De congressu eruditionis gratia* (O zbieżności wiedzy z łaski) przyjął zasadę, że kultura świecka jest niezbędna jako przygotowanie do nauki o Piśmie. W swojej egzegezie rzeczywiście korzysta z rozmaitych szkolnych technik hellenizmu, poczynając od gramatyki i znaczenia, jakie przypisuje się etymologiom. Następnie posługuje się amplifikacją retoryczną, a później, dla lepszego uwypuklenia myśli, rozumowaniem dialektycznym. Często wykorzystuje rozmaite nauki, takie jak arytmetyka, muzyka, fizyka, astronomia, a zwłaszcza symbolika liczb.

Klemens podejmuje to przedsięwzięcie Filona niewątpliwie w ślad za Pantenem, a będzie je kontynuował Orygenes w *Didaskaliach*. To prawda, że widzieliśmy już, jak Justyn otworzył szkołę, ale chodziło tam tylko o wykłady w rodzaju tych, jakie prowadzili ówcześni filozofowie. Przedsięwzięcie Klemensa ma zupełnie inny wymiar. Jawi się ono jako rozwinięcie zamierzeń Filona. Można by się zastanawiać, w jakiej mierze aleksandryjski judaizm w czasach Klemensa znał jeszcze ten rodzaj nauczania, który był kontynuacją nauczania Filona, i w jakiej mierze Klemens mógł czerpać z niego inspirację.

Jest oczywiste, że dla Klemensa najważniejszą spośród wszystkich dyscyplin, jakie oddaje na służbę rozumieniu Pisma, jest filozofia. Wylicza rozmaite sposoby korzystania z niej: pozwala ona na demaskowanie pomyłek filozofów, pomaga w określeniu treści wiary, ale przede wszystkim pozwala na przejście od wiedzy naiwnej do wiedzy naukowej (episteme). To właśnie na płaszczyźnie filozoficznej stanowi poszukiwanie (zetesis). Wychodzi ono od powszechnie dostępnych danych, ale wiąże je z pewnymi zasadami, pozwala przemienić proste przekonanie w pewność (gnosis). Owo przejście stanowi dowodzenie we właściwym sensie. Klemens wyklada te zasady w VIII księdze *Stromatów*, będącej małym traktatem o metodzie filozoficznej, inspirowanym przez Antiocha z Askalonu.

Zasady te Klemens przenosi na dane dotyczące wiary. Punkt wyjścia stanowi fakty przedstawione w Piśmie Świętym. Pierwszymi zasadami są podstawowe prawdy objawione. Poszukiwanie będzie polegało na powiązaniu z fundamentalnymi prawdami różnych danych z Pisma Świętego, które staną się wtedy przedmiotem nauki teologicznej. W ten sposób przechodzi się od wiary do gnozy. Przejście to stanowi dowodzenie prawdy (apodeiksis) Pisma Świętego. Te teksty Klemensa mają znaczenie zasadnicze. Można powiedzieć, że kładzie w nich podwaliny metody teologicznej. U Filona istniało niebezpieczeństwo sprowadzenia wszystkiego do prawd rozumowych. U Klemensa mamy jedynie zastosowanie pewnej metody do danych, które są czystym Objawieniem.

Zauważmy, że Klemens nazywa gnozą zarówno wiedzę naukową, będącą owocem dowodzenia, jak i znajomość tajemnic, odsłoniętych przez apokaliptykę. Paralelizm ten jest bardzo charakterystyczny dla jego czadów. Można by powiedzieć, że główną cechą tej metody jest równoważność. Tak jak istnieje paralelizm pomiędzy alegoryzmem stoickim i typologią biblijną, istnieje też paralelizm pomiędzy gnozą filozoficzną a gnozą apokaliptyczną. Zobaczymy też, jak Klemens ustali równoważność epizodów biblijnych i mitów homeryckich. Będzie jej szukał zarówno w treści, jak i w metodzie. Judeochrześcijańskie metody naukowe stosuje równocześnie z ich grecko-łacińskimi odpowiednikami. Nie następuje jeszcze ich transpozycja.

2. Świat obrazów i symboli

Klemens nie jest pierwszym z chrześcijan, który postawił pytanie o stosunek filozofii do Objawienia. Przed nim uczynił to już Justyn. Klemens podejmuje niektóre z tematów Justyna, jak uczestnictwo wszelkiego umysłu ludzkiego w Logosie, który jest samym Słowem, lub zapożyczenia filozofów z Objawienia (Starego Testamentu).

Ale rozwija on pewną teorię, którą - jak się wydaje - wprowadził pierwszy, a mianowicie, iż natchnienie Boskie zostało udzielone niektórym uprzywilejowanym ludziom spośród pogan. Klemens podejmuje wielokrotnie to porównanie. Już w świecie pogańskim istnieje przygotowanie do Ewangelii.

Ale którzy to są filozofowie? Klemens krytykuje swoich współczesnych. Czy układa on historię rozwoju filozofii? Zaczyna od Orfeusza, Linosa i najstarszych poetów. Wśród natchnionych wymienia Homera i Pitagorasa. Posuwa się jeszcze dalej: filozofia nie pochodzi od Greków. Najdawniejsi filozofowie byli z pochodzenia barbarzyńcami albo też kształcili się u barbarzyńców, a zatem filozofia rozkwitła najpierw u nich. Przejawy jej były zależne od rasy: jej inicjatorzy to prorocy egipscy, Chaldejczycy z Asyrii, druidzi z Galii, magowie perscy, gymnosofisci z Indii.

Mamy tu interesującą koncepcję historii myśli. Jest ona czysto tradycjonalistyczna i ma charakter pozytywny. Na początku Bóg przekazał przez aniołów każdej rasie, za pośrednictwem kogoś natchnionego, pewną mądrość. Ta pierwotna mądrość stopniowo się zdegradowała. Historia filozofii nie jest historią postępu, lecz upadku. Właśnie na początku znajdujemy prawdy w stanie czystym, w jakim przekazał je Bóg. Wśród nich Klemens naturalnie podkreśla szczególnie mądrość Hebrajczyków, ale i innym przyznaje wartość paralelną. Chrystus przyszedł odbudować tę właśnie mądrość, tę prawdziwą filozofię.

Klemens nie był twórcą tej koncepcji; wyraża ona jeden ze współczesnych mu prądów myślowych. Po Arystotelesie koncepcja postępu w filozofii ustępuje miejsca przeświadczeniu o jej upadku. Na początku pierwszego stulecia przed Chr. poglądy takie głosi stoik Posejdonios i platonik Antioch z Askalonu; obaj, jak widzieliśmy, wywarli wpływ na Klemensa. W II wieku po Chr. te same poglądy odnajdujemy u filozofów, wykazujących pewne pokrewieństwo z Klemensem, u Maksyma z Tyru i Numeniusa z Apamei. Zauważmy, że wszyscy ci filozofowie są Palestyńczykami lub Syryjczykami i reprezentują kierunek odmienny od bardziej szkolnego średniego platonizmu Albinusa czy Attyka, z którymi bliżej związany jest Justyn.

Koncepcja Objawienia danego mędrcom różnych narodów, równoległego do Objawienia otrzymanego przez Żydów, nakładając się na teorię zapożyczeń Greków u Żydów, doprowadzi Klemensa do jeszcze silniejszego niż u Justyna podkreślania paralelizmu między Biblią a poetami greckimi, zwłaszcza Homerem i Hezjodem. Dla Klemensa są oni w istocie ludźmi Bożymi, natchnionymi przez Boga, którzy w formie opowieści nauczali wzniosłych doktryn. Przykłady można by mnożyć: opis świata na tarczy Achillesa odpowiada opowieści o stworzeniu świata w Księdze Rodzaju; historia Tetydy i Okeanosa odpowiada oddzieleniu wód od ziemi (Rdz 1, 79); stworzenie Ewy zostaje porównane do stworzenia Pandory; opowieść o potopie wiążą się z Deukalionem, a historię wieży Babel z historią gigantów piętrzących Pelion nad Ossą. Upadek Faetona łączy się z upadkiem aniołów (Rdz 6, 1).

Porównanie zostaje rozciągnięte na wybitne postaci z obu historii: Jakuba śpiącego z głową na kamieniu łączy Klemens z Odyseuszem umacniającym swoje łóżko przy pomocy kamienia; córki Jetro przy studni przypominają Nauzykaję udającą się do sadzawki; żona Lota zamieniona w słup soli przypomina Niobe przemienioną w kamień. Niektóre tematy są szczególnie podkreślane, jak zestawienie Minosa, prawodawcy Kreteńczyków i powiernika Zeusa, z Mojżeszem, prawodawcą Żydów z góry Synaj. Na początku Protreptyka Dawid zostaje postawiony obok Orfeusza, jako że obaj grają na cytrze. I tutaj scena się poszerza: albowiem Orfeusz i Dawid są z kolei figurami Chrystusa. W ten sposób zestawienie to rozwija się na trzech płaszczyznach.

W tych subtelnych porównaniach przejawia się artystyczna natura Klemensa. Mamy tu analogie postaw, form. Dawid przybiera rysy Orfeusza, Chrystus - Herkulesa. Spostrzegamy tu prąd, który ożywia równocześnie i żydowskie, i chrześcijańskie dzieła sztuki, wyrażając się przedstawianiem postaci ze Starego i Nowego Testamentu na kształt postaci mitologicznych: mamy więc Jonasza śpiącego pod drzewem rycynowym niby Endymion pod dębem, Dobrego Pasterza jako Orfeusza niosącego jagnię, czy Dawida pod postacią Orfeusza w synagodze w Dura Europos.

Ale u Klemensa interesujące jest to, że transpozycje te nie są prostymi adaptacjami. Daje on im głębsze uzasadnienie. To właśnie jedyne Słowo rozdzieliło pomiędzy wszystkie narody za pośrednictwem anioła, stojącego na czele każdego z nich, taką formę mądrości, jaka każdemu jest właściwa. Mądrość ta, jedna w istocie, ma wiele postaci. Kiedy Słowo samo przejawiało się na nowo w Chrystusie, plan ten nadal trwał. Objawienie Chrystusa zostaje udzielone w kształcie właściwym każdej z owych rozmaitych kultur. Jeśli chrześcijaństwo rozwija się w świecie greckim, powinno zrzucić z siebie postać semicką, aby przybrać się w formę hellenistyczną. Winno przemawiać językiem Platona i Homera, przyswoić postawy Hermesa i Odyseusza.

To, co jest prawdziwe na płaszczyźnie obrazowania i symboliki, dotyczy również obyczajów. Duch Ewangelii napełnia życiem obyczaje Aleksandrii. Jest on duchem Ewangelii, ale jego formy wyrazu nie są już palestyńskie. Obyczaje greckie podlegają ewangelizacji, podczas gdy Ewangelia się hellenizuje. Nie ma w tym nic z synkretyzmu. Ewangelia pozostaje Ewangelią, ale jej formy wyrazu nie są już te same. Noszenie klejnotów jest dozwolone, trzeba jednakże, aby przedstawiane przez nie symbole dały się zinterpretować na sposób chrześcijański: łódź, ryba, gołębica. Korzystanie z łaźni z umiarem jest użyteczne. Sport zaleca się mężczyznom. Umiarkowane picie wina jest rzeczą chwalebną.

Daleko odeszliśmy od enkratycznych skłonności pierwotnego środowiska palestyńskiego. Zresztą Klemens jest tego świadom. Atakuje Tacjana i jego surowy stosunek do małżeństwa, nie godzi się na potępienie używania wina. Pragnie stworzyć typ chrześcijanina zgodny z hellenistycznym ideałem człowieka. Nie żywi żadnej sympatii dla żydowskich elementów, jakie mogłaby przynieść ze sobą Ewangelia. Trzeba porzucić tę starą szatę. Socjologiczny proces odrywania się od judaizmu, tak mozolny i długotrwały, dopełnia się zatem właśnie w Aleksandrii. Nie chodzi już nawet o oderwanie się: szata żydowska spada jak martwa łuska. I wyłania się nowy chrześcijanin, zewnętrznie podobny do każdego aleksandryjczyka, noszący takie samo odzienie, używający tego samego języka, mający takie same obyczaje - jak to pięknie mówi List do Diogneta. Lecz ożywia go inny duch.

Klemens ujmuje to w jednym zdaniu: chrześcijaństwo jest prawdziwą filozofią, prawdziwą mądrością. W nim urzeczywistnia się ten ideał, który obiecywali mędrcy greccy. Klemens ich zna, czytał Epikteta i Muzoniusza. Zna cnoty mędrca, *apatheia*, *parrhesia*. Ale według niego wcieleniem ich jest właśnie chrześcijanin. Ideał chrześcijanina, którego portret nakreślają Stromata, zgodny jest z Ewangelią, ale nie ma w sobie nic z postaci palestyńskiego proroka. Zewnętrznie przypomina stoickiego mędrca, lecz duch w nim jest inny. Po raz pierwszy z dzieła aleksandryjczyka wyłania się chrześcijanin zhellenizowany, właśnie nie tylko w swym zewnętrznym kształcie, ale i w formie wewnętrznej.

3. Gnostycyzm i hellenizm

Przejście od semickich do hellenistycznych form wyrazu zachodzi nie tylko wśród przedstawicieli Wielkiego Kościoła, w badanej przez nas epoce stanowi ono fakt powszechny i spotykamy się z nim również w sektach heterodoksyjnych. Chrześcijaństwo w całości, z jedynym wyjątkiem wschodniej Syrii, przechodzi wówczas w obręb kultury greckiej.

Jest to prawdziwe zwłaszcza w odniesieniu do gnostycyzmu. Pierwotnie gnostycyzm nie zawiera w sobie elementów hellenistycznych. Posługiwanie się filozofią zapoczątkowują w Aleksandrii Walentyn i Bazylides. Przemiana dokonuje się dzięki zachodnim uczniom Walentyna, Ptolemeuszowi i Herakleonowi, i gnostycyzm staje się wówczas systemem filozoficznym. Przejście to było łatwe. Platonizm przedstawiał tradycję dualistyczną, podkreślając transcendencję Boga i przeciwstawiając mu świat zmysłowy. Gnostycyzm w tych właśnie kategoriach będzie wyrażał swój dualizm, którego pochodzenie było zupełnie inne.

Stoimy tu zresztą w obliczu powszechnego w tej epoce zjawiska. W kosmopolitycznej Aleksandrii wielkie prądy religijne świata antycznego stykają się z kulturą grecką. Jest to epoka, w której pojawia się hermetyzm, zhellenizowana forma starożytnej religii egipskiej. Analogicznym zjawiskiem, jeśli chodzi o religie Chaldei, są Wyrocznie chaldejskie. Można by równie dobrze powiedzieć, że Wschód wtargnął do świata grecko-rzymskiego, jak i że kultura grecko-rzymska wtargnęła na Wschód. W rzeczywistości jednak te dwa stwierdzenia bynajmniej nie leżą na tej samej płaszczyźnie. W dziedzinie religii tryumfują religie wschodnie; na planie kultury - hellenizm. Podobnie jest z gnostycyzmem: w równym stopniu jest to hellenizacja chrześcijaństwa - jak mniemał A. Harnack - co orientalizacja hellenizmu - jak uważał R. Reitzenstein. Chodzi tu o określony prąd religijny, zrodzony na peryferiach judeochrześcijaństwa, który podlega hellenizacji w tym samym czasie co i sam judeochrześcijaństwo.

Gnostycy czerpią z tego samego gruntu filozoficznego co apologety chrześcijańscy, czy autorzy hermetyczni: jest nim średni platonizm. Zostało to już obecnie wykazane. Walentyn, Klemens i Pseudo-Hermes należą do tego samego, platońskiego nurtu intelektualnego. Jednakże pod pewnym względem gnostycy są prekursorami. Już Bazylides potrafi się posługiwać Arystotelesowym rozróżnieniem pomiędzy brakiem a negacją. Syn Bazylidesa, Izydor, nadaje jego doktrynie bardziej filozoficzne ujęcie. Odkryto, że Herakleon posługiwał się kategoriami Arystotelesa, które jego myśli nadają podziwu godną ścisłość. Chrześcijaństwo długo zachowywało nieufność wobec tej „technologii”, za to arianie będą z niej korzystać jeszcze na początku IV wieku. Ale tak naprawdę czerpanie z niej zaczęło się dopiero wraz z arystotelesowskim odrodzeniem przy końcu czwartego stulecia.

Gnostycy wyprzedzili chrześcijan jeszcze pod innym względem: w posługiwaniu się Homerem tak, jak interpretowała go alegoryczna egzegeza neopitagorejczyków i platoników. O walentynianach Ireneusz pisze, że Homer „jest ich własnym prorokiem”. Hipolit oskarża szymonian, że swe teorie czerpią z greckiego poety. Istotnie, ważne miejsce przyznają oni Helenie, interesują się symbolizmem (moly), który Homer przypisuje Odyseuszowi. Ale właśnie te dwa epizody w taki sam sposób komentuje Maksym z Tyru, a Helena pojawia się na stiukach pitagorejskiej bazyliki przy Porta Maggiore, jako symbol duszy wyzwolonej. To samo odnosi się do walentynian. U Ireneusza przechowała się ułożona przez nich kompilacja homeryckich wierszy dotyczących Odyseusza i Herkulesa. Podobnie łączą te dwie postacie Maksym z Tyru.

Takie posługiwanie się Homerem przybierze znaczne rozmiary u nasseńczyków, peratów i u gnostyka Justyna.

Pośredniego dowodu na oddziaływanie filozofii greckiej na gnostyków dostarczają nam pisarze antyheretycy. Ireneusz, a przede wszystkim Hipolit, doszukuje się źródeł rozmaitych odgałęzień gnostycyzmu w greckich szkołach filozoficznych. Ciekawe, że Hegezyp wi, że je z różnymi sektami żydowskimi. I to raczej ten ostatni ma rację. Twierdzenie Ireneusza i Hipolita, obydwu niezbyt łaskawych względem filozofii, stawia sobie za cel zdyskredytowanie sekt gnostyckich i ma zasadniczo charakter polemiczny. Aby jednak mogło zostać sformułowane, musiało zawierać w sobie pewne prawdopodobieństwo. Wskazuje ono zatem pośrednio, że wyliczone sekty gnostyckie dokonywały zapożyczeń od greckich szkół filozoficznych. Jednakże pod tym przebraniem gnostycyzm pozostawał nadal sob. W swym zasadniczym trzonie uległ wpływom hellenizmu w nie większym stopniu niż chrześcijaństwo. Plotyn miał całkowicie rację, gdy widział w nim sposób myślenia do głębi spreczny z hellenizmem.

Proces hellenizacji objł nie tylko gnostycyzm, ale także i inne sekty z pogranicza chrześcijaństwa. Po profetyzmie Montanusa przyszedł talent literacki Proklosa, budzący podziw Tertuliana. Marcjonici dyskutują nad tym, czy istnieje jedna, dwie czy trzy zasady. Przeciwwstawiają się im szkoły zwane didaskalionami. Założyciel pierwszej z nich, Apelles, napisał księgę Sylogizmów, którą posługiwał się Orygenes (HE, V, 13, 1-9). Ludowy monarchianizm Noeta przybiera bardziej filozoficzną postać u jego uczniów. Podobnie ma się rzecz z adopcjonizmem garbarza Teodota. Autor *Adversus Anemonem*, cytowanego przez Euzebiusza, oskarża swoich uczniów, Asklepiodota i Teodota bankiera, o zaniedbywanie Pisma i odkrywanie sylogizmów, o zachwycanie się Arystotelesem i Teofrastem i o nadużywanie w ten sposób bezbożnej sztuki (HE, V, 28, 14-18). Pojawiają się nowe typy herezji, jak na przykład Hermogenesa w Antiochii, herezji, które mają charakter filozoficzny we właściwym znaczeniu.

Tak więc półwiecze od roku 150 do 200 oznacza decydujący zwrot w chrześcijaństwie. Prawne położenie chrześcijan pozostaje niepewne i nadal ścigają ich pospolite oszczerstwa. Prześladowania przeciwko nim staną się jeszcze sroższe. Jednakże opuścili już getto, w którym chciano ich zamknąć. Odtąd nie ma mowy o tym, by widzieć w nich tylko jakąś małą wschodnią sektę. Jak powie Tertulian, wypełniają oni forum, łaźnie, rynki i szkoły. Nie ma żadnego powodu, by mieli się odcinać od cywilizacji, którą kochają. Odrzucają jedynie jej wypaczenia. Nie wygasły jeszcze całkowicie ekscesy apokaliptyki judeochrześcijańskiej i skrajności enkratyzmu, ale mają już postać przestarzałą. Narodził się nowy typ chrześcijanina, który usiłuje pogodzić wartości hellenizmu z wiarą chrześcijańską. Z początkiem trzeciego stulecia chrześcijaństwo wyda wielkie osobowości.

XI. ZACHÓD POD PANOWANIEM SEWERÓW

Ostatni z Antoninów, Kommodus, zamordowany w roku 193, pozostawił Cesarstwo w stanie przerażającej anarchii. Władzę objął Afrykańczyk, Septymiusz Sewer. Skończył się czas cesarzy filozofów. Sewer jest administratorem, który przywraca w Cesarstwie ład. Stosunki między Cesarstwem a Kościołem przybierają nowy obrót. Sewer nie żywi wobec chrześcijan intelektualnej antypatii Marka Aureliusza. Jego małżeństwo z Julią Domną, córką wielkiego kapłana z Emesy, otworzy bramy Cesarstwa dla religii Wschodu. W swoim otoczeniu będzie miał chrześcijan. Ma jednakże autorytarną koncepcję mocarstwa. Tymczasem o ile niektórzy chrześcijanie przychylają się do porozumienia z państwem rzymskim, inni pozostają zwolennikami postawy bardziej nieprzejednanej. Zbliża się konflikt, który będzie stanowił kolejny etap na drodze rozgraniczania od siebie stref działania Kościoła i Cesarstwa ¹.

1. Edykt Septymiusza Sewera

W ostatnich latach drugiego i na początku trzeciego stulecia zdumiewająco nasilają się w łonie chrześcijaństwa nadzieje apokaliptyczne, będące wyrazem nowego zrywu pierwotnego mesjanizmu judeochrześcijańskiego z jego oczekiwaniem na bliski powrót Chrystusa i wezwaniem do ascetyzmu. Tendencje te znajdują najpierw wyraz w montanizmie, którego propaganda szerzy się w Italii i w Afryce właśnie za panowania Sewera. Wielbiony przez Tertuliana Proklos pełni swoje dzieło apostołskie w Rzymie za pontyfikatu Zefiryna (199-217). Przedstawicielem innego kierunku w obrębie tego ruchu jest Eschines. Około roku 207 Tertulian zostanie pozyskany dla montanizmu. Montanizm przedstawia sam siebie jako wspólnotę męczenników, co dla montanistów stanowi oznakę autentyczności ich natchnienia. Poświadczają to nawet przeciwnicy, kwestionując nie fakt istnienia męczenników, lecz wartość tego, czego ich męczeństwo miało dowodzić. Tak więc antymontanistyczny anonim, przytaczany przez Euzebiusza, zauważa, że i inne herezje, na przykład marcjonici, mają wielką liczbę swoich męczenników (HE, V, 16, 20). Dodaje, że kiedy katolicy zostają aresztowani razem z montanistami, odmawiają ich czności z nimi, jak to miało miejsce w Apamei nad Meandrem (HE, V, 15, 21). Apoloniusz kwestionuje zresztą wartość męczeństwa niektórych montanistów: niejaki Aleksander, który przedstawiał siebie jako męczennika, w rzeczywistości został skazany za kradzież przez prokonsula Efezu, Emiliusza Frontina (HE, V, 18-19).

Nurt apokaliptyczny jest wszakże o wiele rozleglejszy niż montanizm w ścisłym znaczeniu. Prędzej azjatycki zachował w sobie coś z millenaryzmu. W Afryce Tertulian po nawróceniu się na chrześcijaństwo, a na długo przed swym przejściem do montanistów, jest świadkiem istnienia chrystianizmu egzaltowanego. Dzieje się to tuż przed wydaniem edyktu Sewera.

W swoim traktacie *Do męczenników*, który dzięki wzmiance o zwycięstwie Septymiusza Sewera nad Kłodiuszem Albinusem da się z pewnością datować na rok 197, Tertulian dodaje odwagi uwięzionym chrześcijanom, pokazując im, że biorąc udział w walce przeciwko mocom szatańskim. Pochodzący zaś z tego samego czasu *Apologetyk* jest świadectwem chrześcijaństwa, który nie chce iść na żadne kompromisy.

Z drugiej strony zauważmy, że koniec II wieku i początek III to epoka, w której rozkwitają apokryficzne *Dzieje Apostolskie*, *Pierwsze świadectwo* na temat *Dziejom Pawła* mamy u Tertuliana, który w swoim traktacie *O chrzcie* podaje, iż dzieło takie zostało ostatnio napisane przez jakiegoś kapłana z Azji. Praca Tertuliana pochodzi z około roku 200, *Dzieje Pawła* zatem datują się mniej więcej na rok 190. Wysławiają one walkę Tekli i Pawła z prześladowcami, a myśl przewodnią jest konflikt pomiędzy kultem Chrystusa a kultem cezara. Podobnie jak w montanizmie, spotykamy się tu z profetyzmem kobiet i wysławianiem dziewictwa.

Zbliżone rysy znajdujemy w innych *Dziejach*. *Dzieje Piotra* zalecają rozłączanie się małżonków, a kończą się opisem męczeńskiej śmierci Piotra, poprzedzonym słynnym epizodem „*Quo vadis?*” na *Via Appia*. Eucharystię sprawuje się, według tego tekstu, przy pomocy chleba i wody. *Dzieje* te muszą być pochodzenia fenickiego. *Dzieje Jana* i *Dzieje Andrzeja* wykazują podobne tendencje: mamy tam opisy męczeństw, wysławianie dziewictwa i separacji małżonków. Cała ta literatura jest spokrewniona z montanizmem, ale reprezentuje inne środowiska, a szczególnie prawdopodobny wydaje się wpływ ascetyzmu syryjskiego.

Inną charakterystyczną cechą jest rozkwit różnych *Akt męczenników*. Niektóre z nich to przechowywane przez chrześcijan i ujawniane akta z procesów, jak na przykład *Akta św. Justyna*, umęczonego w Rzymie w roku 165. Mamy również *Akta męczenników scyllitańskich*, będące najstarszym posiadanym przez nas dokumentem dotyczącym Kościoła w Afryce. Męczeństwo to miało miejsce za panowania Kommodusa, 17 lipca 180 roku. Inne *dzieje męczenników* są opowieściami skomponowanymi na podstawie wspomnień świadków. Wysławia się w nich przede wszystkim samo męczeństwo. Do tego rodzaju należy Męczeństwo świętego Polikarpa. Możliwe, że posiadana przez nas opowieść pochodzi z czasów Septymiusza Sewera i stanowi odbicie dyskusji nad montanizmem. Zachowane u Euzebiusza *Akta męczenników z Lyonu*, pochodzą z roku 178. Wychwalając męczenników występują przeciwko tendencjom montanistycznym i enkratyzmowi, należą zatem do tego samego kontekstu. Natomiast Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty będzie manifestem Tertuliana montanisty.

Literatura ta nie mogła nie wywierać wrażenia na chrześcijanach. Tertulian opisuje wypadek, kiedy chrześcijanie tłumnie stawili się przed trybunałem prokonsula Azji, Anniusa Antoninusa, ale zostali przezeń odprawieni. Miało to miejsce w roku 184 albo 185. Takie pobudzenie przez tę mistykę objawów przesadnej gorliwości prowadziło do interwencji ze strony Kościoła, który ganił chrześcijan chcących prowokować władzę przeciwko sobie.

Wysławianie męczeństwa wiąże się z wiarą w bliskie nadejście paruzji, co pojawia się w wielu okolicach około roku 200, Euzebiusz przypomina pewnego ówczesnego pisarza, Judę, który pisał o siedemdziesięciu tygodniach Daniela, umieszczając ich zakończenie w ostatnim roku panowania Sewera, to jest w roku 203. „Szedł on - dodaje Euzebiusz - że powtórne przyjdzie antychrysta, o którym wszyscy mówili, już się zbliża,

tak bardzo gwałtowność prześladowań niepokoiła wielk` liczbę umysłów" (HE, VI, 7). Hipolit w swoim Komentarzu do Daniela podaje niedawn` historię jakiegoś biskupa syryjskiego, wyruszaj`cego ze sw` wspólnot` na pustynię na spotkanie z Panem, oraz drug`, biskupa z Pontu, który po przeżyciu wizji głosił, iż w następnym roku będzie S`d Ostateczny.

Wiele z dzieł Hipolita wyrasta z tego tła, nawet jeżeli nie posuwaj` się one równie daleko. Komentarz do Daniela pochodzi z roku 203 albo 204, to znaczy z czasu tuż po edykcji Sewera. Stanowi odpowiednik chronologicznych spekulacji na temat tygodni w roku, zwi`zanych z oczekiwaniem paruzji. Nieco wcześniejszy, bo z około roku 200, Traktat o antychryście również odpowiada tego rodzaju zainteresowaniom. Przecistawiaj`c się tym, którzy przyjdzie antychrysta ł` czyli z prześladowaniami Sewera, pokazuje, że Rzym jest jedynie czwart` z potęg zapowiadanych przez Daniela i że wobec tego czas paruzji jeszcze nie nadszedł. Mamy tu tło eschatologiczne.

Wydaje się, że nawet Aleksandria nie była wolna od tej gor`czki, s`d`c po opisaney przez Euzebiusza postawie młodego Orygenes. Nawet bior`c pod uwagę pewn` przesadę ze strony historyka i nawet jeśli gorliwość Orygenes, pragn`cego ponieść męczeństwo, przejawia się szczególnie w okresie prześladowań, pozostaje faktem, że taki sposób zachowania tak dalece odpowiada powszechnemu klimatowi owego czasu, iż musi być wyrazem jakiejś prawdy historycznej. Wystarczy przypomnieć tekst Euzebiusza: „Tak wielkie poż`danie męczeństwa ogarnęło duszę bardzo jeszcze młodego Orygenes, że chciał koniecznie iść na spotkanie niebezpieczeństw i stan`ć do walki" (HE, VI, 2, 3). Znany też jest epizod z matk` Orygenes, która ukrywa jego odzienie, by przeszkodzić mu w wystawianiu się na niebezpieczeństwo. Później, w roku 235, w czasie prześladowań za Maksymina, Orygenes wysławiać będzie ideał męczeństwa w piśmie do swego przyjaciela Ambrożego.

Zauważmy, że postawa żyj`cego w Aleksandrii Klemensa była zupełnie odmienna. W czasie prześladowań opuścił on miasto wraz z pewn` grup` chrześcijan. Środowisko, do którego należy Orygenes, jest silniej naznaczone nastawieniem eschatologicznym. Różnice zaznaczaj` się jeszcze i w innych sprawach. Euzebiusz powiada, że Orygenes przez całe życie nie pił wina. Wiemy też, że swoje umiłowanie czystości posun`ł aż tak daleko, iż kazał uczynić z siebie eunucha, co wyrasta z ducha bardzo zbliżonego do montanizmu. Postawa Orygenes przypomina również rygorizm Tertuliana i Hipolita, podobne jest też jego stanowisko wobec Cesarstwa. Później zreszt` postawa ta zmodyfikuje się i przychyli się do bardziej umiarkowanej, młodość jego jednakże upływa w apokaliptycznym klimacie lat dwusetnych.

Jest rzecz` znamienn`, że w tym samym czasie mamy do czynienia z podobnymi postawami w Afryce i w Azji, w Rzymie i w Aleksandrii i że znajduje w nich wyraz ten sam chrystianizm eschatologiczny. Orygenes, Tertulian, Hipolit przejawiaj` jednakow` obojętność wobec losów państwa ziemskiego, spodziewaj`c się z jego strony jedynie męczeństwa, które będzie dowodem na to, iż państwo to wyklucza się wzajemnie z Państwem Bożym. Dlatego państwo ziemskie wydaje się im już skazane na zagładę. Nie ma po co zapewniać mu ci`głości przez rodzenie dzieci, ani też zapewniać obrony przez zaci`ganie się do wojska. Wszystko to s` sprawy świata, który już przemija. Państwo chrześcijańskie - to, które już istnieje i wkrótce się objawi - potrzebuje anielskiej czystości i wszechogarniaj`cej miłości. Przede wszystkim trzeba nie iść na żadne ustępstwa.

Nurt ten nie reprezentuje całego ówczesnego chrześcijaństwa, a zwłaszcza nie jest on tym, który wyznaj` biskupi. U biskupów widzimy znacznie większ` troskę o zbawienie jak największej liczby ludzi, pieczołowitość pasterzy wobec swego ludu, poszukiwanie chrześcijaństwa realistycznego, pragnienie dojścia do porozumienia z władzami.

Dlatego też Tertulian zerwie z Kościołem, by założyć jedną sektę więcej; Hipolit gwałtownie zaatakuje episkopat rzymski, zarówno Zefiryna, jak i Kaliksta, i będzie mu wyrzucał zbyt liberalizm i światowość; biskup Aleksandrii Demetriusz oddali Orygenes. Motywy mogą się tu wydawać różne, ale konflikt pozostaje ten sam: intelektualistów, kochających wizję Kościoła idealnego, z pasterzami, świadomymi uwarunkowań Kościoła realnego.

Tu właśnie wyłoni się problem stosunków z Cesarstwem. W ostatnich latach panowania Antoninów sytuacja chrześcijan ulegała raczej poprawie. Wprawdzie ich status prawny pozostawał nadal taki sam, ale unikano niepokojenia ich. Ostatnie prześladowania miały miejsce za Marka Aureliusza. Kommodus, który wstąpił po nim na tron w roku 180, ma w swoim otoczeniu chrześcijan: konkubinę Markię, występującą w obronie wyznawców, którzy mieli zostać zesłani do kopalń na Sardynii i których uwolnienie uzyskuje; urzędników na wysokich stanowiskach, jak Prosenes, którego inskrypcję nagrobną odnaleziono, czy Karpofor, którego niewolnikiem będzie Kalikst. Za jego panowania mają miejsce tylko nieliczne skazania: męczenników scyllitańskich w roku 180, senatora Apoloniusza między rokiem 183 a 185.

Wydaje się, że podobna sytuacja utrzymuje się na początku panowania Sewera, mającego również w swym otoczeniu chrześcijan: lecz go chrześcijanin Proculus, Prosenesa zachowuje na jego stanowisku. Wie, że w Azji chrześcijanie popierali go w walce z Pesceniuszem Nigrem. Nie zawaha się bronić przed gniewem ludu chrześcijan z rodziny senatorskiej. W tym wszystkim Sewer postępuje jak realista, chrześcijanie bowiem stanowią teraz siłę, z którą trzeba się liczyć. Administracja nie powinna się pozbywać wartościowych ludzi tylko dlatego, że są chrześcijanami. Sewer jest gotów chronić chrześcijan, o ile służą państwu, co jest jego jedyną troską.

Jednakże w roku 202 Sewer wydaje edykt zabraniający przyjmowania przez obywateli judaizmu oraz chrześcijaństwa, czyli w praktyce uniemożliwiający rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa. Jest to pierwszy akt prawny, wymierzony wprost przeciwko chrześcijanom. Sewer będzie usiłował wynaleźć tu sobie poprzedników. Jego doradca prawny Ulpian zajmie się wyszukiwaniem wszelkich poprzednich decyzji, dotyczących chrześcijan. Decyzje te miały przede wszystkim charakter negatywny: nie przyznawały chrześcijaństwu prawnie określonej egzystencji, lecz nie sprzeciwiały się jego istnieniu i rozpowszechnianiu. Jedynie jakieś szczególne okoliczności mogły prowadzić do aresztowania chrześcijan. Tu natomiast chodzi o pewną ogólną zasadę, nakazującą urzędnikom państwowym powstrzymywanie szerzenia się chrześcijaństwa.

Trudno nie wiążąc tego faktu z istnieniem wspomnianego nurtu apokaliptycznego. Trzeba przyznać, że Sewer mógł mieć pewne powody do niepokoju. Czyż nie mieli ich również sami zwierzchnicy Kościoła? W ruchu tym tkwiły przecież tendencje pozostające w sprzeczności z jego pragnieniem naprawy Cesarstwa. W tym samym momencie, gdy Sewer reformował prawa dotyczące małżeństwa, pragnąc wzmocnić rodzinę, chrześcijanie potępiali małżeństwo i nawoływali wszystkich swych braci do wstrzemięźliwości. W chwili gdy granicom Cesarstwa zagrażali od wschodu Partowie, a od północy Szkoci, i gdy trzeba było mobilizować wszystkie siły, chrześcijanie nawoływali do odmawiania służby wojskowej.

Już samo rozłożenie prześladowań dowodzi tego, że Sewer mierzył nie w Kościół jako taki, lecz w pewne skrajne tendencje. Istotnie, najbardziej dotknięte nimi zostają ugrupowania powiązane z prądami mesjanicznymi. Są wśród nich katolicy, ale są też i heretycy. Prześladowania dotknęły zwłaszcza montanistów, jak również marcjonitów, znanych ze skłonności ascetycznych i w owym czasie pozostających, jak się zdaje, pod wpływami montanizmu. Widzimy natomiast, że przed prześladowaniami uchroniły się dwie aczkolwiek zupełnie odmienne kategorie chrześcijan. Z jednej strony są to gnostycy, znani z antymillenarystycznego nastawienia i nadzieje swoje lokujący w świecie pozaziemskim,

a z drugiej - na ogół nie widać - aby w tym czasie niepokojeni byli biskupi.

Na koniec zauważmy, że zarządzenia Sewera wymierzone były zarówno w prozelityzm żydowski, jak i chrześcijański. Ogłoszono je w trakcie przejazdu cesarza przez Palestynę. Można by tu zapytać, czy nasilenie się mesjanizmu chrześcijańskiego nie zbiegło się w czasie z żydowskim prądem mesjanistycznym, zwłaszcza w Palestynie i Mezopotamii. Żydzi zawsze bardzo niecierpliwie znosili jarzmo rzymskie. Wojenne wyprawy Partów w ciągu drugiego stulecia mogły wzbudzać w nich nadzieje na wyzwolenie. Synagoga w Dura Europos nad Eufratem zostaje z początkiem III wieku ozdobiona odkrytymi niedawno malowidłami, w których - jak się wydaje - znalazły wyraz oczekiwania mesjanistyczne.

Edykt Sewera spowoduje prześladowania, ale jest faktem, że mimo wszystko nie były one bardzo gwałtowne i że dość szybko się uspokoiły. Nie wydaje się, by następcy Sewera: Karakalla, Heliogabal, Aleksander Sewer, naglili z wprowadzaniem edyktu. Informacje posiadamy w rzeczywistości tylko na temat dwóch ośrodków: Egiptu i Afryki. Euzebiusz powiada, że w roku 202 chrześcijan z całego Egiptu zebrano w Aleksandrii, gdzie zostali umęczeni. Wiemy, że święto wówczas Leonidas, ojca Orygenes. Katechizację powierzono Orygenesowi, mimo jego młodego wieku, gdyż inni się rozproszyli.

Prześladowania trwały także w latach następnych, za prefekta Egiptu Serbatianusa Akwili. Euzebiusz podaje, iż Orygenes towarzyszy aresztowanym chrześcijanom w więzieniu, w drodze i aż do miejsca ich kaźni, budząc tym wściekłość pogan przeciwko sobie. Wśród wydanych na śmierć, którzy uprzednio byli uczniami Orygenes, Euzebiusz wymienia Plutarcha, brata Herakleona, który został biskupem Aleksandrii, Serenusa, którego spalono, katechumeną Heraklidesa i Herona neofitę; także drugiego Serenusa, który został święty. Z kobiet katechumenką Herais „otrzymała chrzest ognia” (HE, VI, 4, 3). Euzebiusz rozwodzi się szczególnie nad męczeńską śmiercią we wrzecznej smole Potamieny, razem z jej matką, Marcellą. Poganin Bazylides, zresztą słuchacz Orygenes, który towarzyszył Potamienie, oświadczył, że jest chrześcijaninem, bracia ochrzczili go i następnie został święty (HE, VI, 5, 5-6).

Zauważmy, że męczennikami są głównie neofici i katechumeni, co wiążę się zapewne z charakterem dekretu Sewera, który zabraniał prozelityzmu. Przygotowywanie się do chrztu lub przyjmowanie go było karalnym przestępstwem. Zarządzenie było sprytne, ponieważ nie uderzało w dawnych chrześcijan i wymagało szczególnej ostrożności przy przyjmowaniu do katechumenatu. Tłumaczy to niebezpieczny charakter roli katechisty, która stanowiła teraz bezpośrednie pogwałcenie prawa. Jest rzecz zrozumiałą, że większość się wycofała i trzeba było żarliwości Orygenes, by zgodzić się w tym czasie na podjęcie katechizacji.

Taka sama sytuacja występuje w Kartaginie, o czym informuje nas Tertulian. Pierwsze prześladowania miały miejsce w roku 203, za prokuratora Hilariana. Ofiarą padli: katechista Satorus, neofitka Perpetua ze swym niewolnikiem Felicyt i czworo katechumenów. Sytuacja jest niezmiernie podobna do tego, co dzieje się w Aleksandrii. Ale tutaj zostaje skazany na śmierć również katechista. Zachowały się Akta tych męczeństw, niewątpliwie autorstwa Tertuliana. Znaczą w nich zresztą bardzo wyraźnie tendencje montanistyczne. Zauważmy, jaką rolę w tych Aktach odgrywają trzy wizje Perpetuy, stanowiące nieporównywalny dokument, obrazujący ówczesne chrześcijaństwo.

Znamy jeszcze kilka innych przypadków męczeństwa z czasu panowania Sewera i jego następców, trudno jednakże ustalić, czy wiążę się one z edyktem, czy też są jeszcze następstwem poprzedniego ustawodawstwa. Na tę właśnie epokę późne martyrologia darują męczeństwo św. Ireneusza w Galii.

W Kapadocji zostaje uwięziony biskup Aleksander, późniejszy biskup Jerozolimy. Właśnie w więzieniu dowiaduje się on w roku 211 o wyborze na stolicę biskupi w Antiochii Asklepiadesa. Euzebiusz opowiada historię niejakiego Nataliosa w Rzymie, którego adoptjoniści pozyskali drogą przekupstwa; ponieważ jednak wyznał swój wiarę, Chrystus nie dozwolił mu tkwić nadal w herezji. Wydaje się, że wydarzenie to musiało mieć miejsce w roku 203; być może ów Natalios był neofit i zastosowano wobec niego postanowienia edyktu. Wreszcie Tertulian podaje, że za Karakalli prokonsul Afryki, Scapula, skazał na śmierć chrześcijan w wyniku denuncjacji, co z kolei oznaczałoby zastosowanie dawnej procedury.

2. Hipolit i Kalikst

Widzieliśmy, jaki był Kościół Rzymu za Wiktora (189-199). Ścierały się w nim dwa kierunki, z których każdy usiłował pozyskać dla siebie władzę kościelne. Montanizm szerzył żarliwą propagandę i spotykał się z licznymi przejawami sympatii. Nawet tym, którzy nie należeli do tego nurtu, jawił się jako wyraz ducha chrześcijaństwa azjatyckiego. Pisma Jana, a zwłaszcza Apokalipsa, utrwały wizję napięcia między władzą cesarską a Kościołem. Końca świata oczekiwano jako czegoś już bliskiego. Stworzony przez Septymiusza Sewera klimat prześladowań miał przydać nowych sił temu prądowi.

Ale wspólnota chrześcijańska jako całość nie sprzyja ani montanizmowi, ani azjatyckiemu millenaryzmowi. Podobnie w samej Azji spotykały się one z opozycją biskupów. Wydaje się, że Prakseasz został wysłany z Azji do Rzymu, aby przestrzec przed propagandą montanistów. Eleuter wysłuchał przestrogi Prakseasza. Następca Wiktora, Zefiryn (199-217), sprawia wrażenie zdecydowanie bardziej przeciwnego temu prądowi. Jego diakonem był Kalikst, który miał później zostać jego następcą (217-222). Rzymski kapłan Gajusz posunął się aż do odrzucenia w ogóle Apokalipsy, w której nie bez racji dopatrywano się jednego ze źródeł montanizmu. Wszystkie te kręgi były przeciwne zarówno montanizmowi, jak i spekulacjom na temat Słowa. Trzymały się one teologii archaicznej, takiej jak znajdujemy u Prakseasza i Kaliksta. Ale teologia ta uległa wypaczeniu na skutek modalistycznych tendencji Noeta. Idee te do Rzymu przeniósł Epigon, wobec którego Zefiryn i Kalikst zbyt mało zachowali ostrożności, za co też byli krytykowani.

W takim właśnie klimacie pojawia się Hipolit. Historię tego wielkiego człowieka skomplikowało to, że mylono go z innymi postaciami noszącymi to samo imię. Przede wszystkim należy go odróżnić od wschodniego biskupa, którego wymienia Euzebiusz, nie podając jego stolicy (HE, VI, 20, 2) [Chodzi być może o Hipolita z Bostry, którego dzieło zachowało się w języku syryjskim.] następnie - od męczennika z Antiochii; na trzecim miejscu - od pewnego urzędnika, świadka męczeństwa św. Wawrzyńca, umęczonego razem z nim i pogrzebanego na Ager Veranus; przeciwnie niż utrzymuje J. M. Hanssens, słuszne wydaje się przekonanie, że należy go utożsamiać z pewnym rzymskim kapłanem, wygnanym z papieżem Poncjaniem na Sycylię w roku 235 i pogrzebanym w pobliżu Via Tiburtina. Wreszcie, wbrew poważnym obiekcjom, wysuwany w serii studiów przez P. Nautina, wydaje się, że to jednak jego posąg odnaleziono koło tejże Via Tiburtina. Jak chce P. Nautin, ustalenie to podważa fakt, iż lista dzieł wymienionych na posągu nie zgadza się ze spisem dzieł Hipolita, który znamy z innych źródeł.

Według P. Nautina pos'g przedstawia rzymskiego kapłana Josipa, który miałby być autorem *Philosophoumena* (Odparcia wszelkich herezji, *Elenchos*), pisarz Hipolit miałby zaś pochodzić ze Wschodu.

Wydaje się jednak, że teza ta nie może przeważać argumentów za wspomnianą wyżej identyfikacją. Przede wszystkim nie jest niczym dziwnym, że na pos'gu większa część dzieł Hipolita nie jest podana. W rzeczywistości brakuje na nim początku ich spisu, a poza tym spis ten kończy się na dziełach opublikowanych około roku 224, to jest około daty wystawienia pos'gu, co miało miejsce niewiele później niż ustalenie wyrzytego na nim komputu wielkanocnego, który zaczyna się w roku 222: nie ma tam zwłaszcza *Elenchos*, które Nautin z całą stanowczością przypisuje wyobrażonej na pos'gu postaci. To samo z pewnością dotyczy i innych dzieł. Spis umieszczony na pos'gu zawiera zatem jedynie dzieła Hipolita z okresu mniej więcej między rokiem 210 a 224, z zachowaniem ich porządku chronologicznego.

Po drugie powiązania między dziełami wymienionymi na pos'gu a dziełami niewątpliwie Hipolitowymi są tak liczne, że z trudem tylko dałoby się je przypisać dwóm różnym autorom, a P. Nautin był zmuszony tłumaczyć to zjawisko wpływem Josipa na Hipolita. Pewne tytuły się powtarzają: O charyzmatkach, Tradycja Apostolska, Obliczenie daty Paschy, Tablica paschalna, traktat O Apokalipsie. Z drugiej strony istnieje niewątpliwy związek między Kronikami, wymienionymi na pos'gu, a Komentarzem do Daniela, którego autorem jest na pewno Hipolit; podobnie - między *Elenchos*, pochodzącym z pewnością od autora wyobrażonego na pos'gu, oraz Przeciwno Noetowi, na pewno autorstwa Hipolita. Większa precyzja Kronik i *Elenchos* wskazuje na ich zależność od tamtych dzieł, a różnicę tę lepiej tłumaczyć ewolucją jednego autora niż pochodzenie ich od dwóch różnych autorów.

Można by zatem spróbować odtworzyć koleje życia Hipolita. Musiał się urodzić około roku 170. Jego pierwsze dzieła: O antychryście i Komentarz do Daniela pochodzą, jak już powiedzieliśmy, z czasów prześladowań za Sewera. Również w tym właśnie czasie publikuje znaczną część swoich dzieł egzegetycznych, o których wspominają Euzebiusz i Hieronim. Około roku 217 rozpoczyna swój spór z Kalikstem księgi Przeciw wszystkim herezjom (*Syntagma*), której zakończenie stanowi fragment Przeciwko Noetowi. Tu właśnie następują dzieła wyliczone w zachowanej części spisu na pos'gu, który zawiera jeszcze prócz tego dwa dzieła egzegetyczne, dalszy ciąg polemiki z Kalikstem wraz z obroną Apokalipsy, Tradycje Apostolskie, Kroniki, traktat O wszechświecie, Zachętę do Seweryny. Ta część spisu odpowiada czasowo pontyfikatowi Kaliksta (217-222), kiedy to Hipolit pozostawał w konflikcie z papieżem.

Ale w roku 222 po Kalikście następuje Urban, który powierza Hipolitowi obliczenie daty Paschy. Pos'g, na którym ów komput wielkanocny widnieje, został wzniesiony około roku 224. Wyliczone zostały na nim ostatnie dzieła Hipolita z okresu między ustaleniem rachuby wielkanocnej a wzniesieniem pos'gu, to znaczy między rokiem 222 a 224. Są to: Obliczenie daty Paschy, Ody, traktat O Zmartwychwstaniu dedykowany Julii Mammei, matce Aleksandra Sewera, który właśnie w roku 222 został cesarzem, oraz traktat O dobru i źródłach zła. Do swej śmierci w roku 235 Hipolit opublikuje jeszcze wiele dzieł, które naturalnie nie są na pos'gu wymienione. Kontynuuje swoje dzieło egzegety, a ponadto wydaje *Philosophoumena* (*Elenchos*). Dzieło to wymierzone jest szczególnie w bujnie rozkwitłe w Rzymie Aleksandra Sewera sekty gnostyckie, takie jak naseńczycy, o których istnieniu poucza nas hypogeum przy Viale Manzoni. Kończy na *elkazaitach*, z których propagandę spotyka się w tym samym czasie Orygenes. Hipolit chce tu wyrównać swe dawne porachunki z Kalikstem, gwałtownie atakując go w związku z herezją Noeta. Atak ułatwia antymonarchianistyczna reakcja za papieża Poncjana (230-235). W roku 234 Hipolit wydaje na nowo swoje Kroniki, których pierwsze wydanie spis na pos'gu umieszczał przed rokiem 222, biorąc już pod uwagę obliczenia swojego kalendarza wielkanocnego i ciągnąc je aż do trzynastego roku panowania Aleksandra Sewera.

W roku 235, po zabójstwie cesarza, zostaje zesłany do kopalń na Sardynii razem ze swym przyjacielem papieżem Poncjaniem, i tam umiera.

Dzieło literackie Hipolita porwało na scharakteryzowanie jego osobowości. Mówiliśmy już o pierwszych dziełach, dla których inspiracją były prześladowania za Sewera. Ponadto pozostawił ważne dzieło egzegetyczne, którego znaczna część się zachowała: Błogosławieństwa Izaaka, Jakuba i Mojżesza, Komentarz Pieśni nad Pieśniami, Homilia o Psalmach 1 i 2. Egzegeza Hipolita jest w najwyższym stopniu tradycjonalistyczna i nie ma w niej ani śladu aleksandryjskiej alegorii. Jest nade wszystko wyrazem potocznej katechezy rzymskiej. Znajdujemy w niej typologię wybawienia - Daniela wśród lwów, Jonasza wyswobodzonego z wnętrza wielkiej ryby, trzech młodzieńców w piecu ognistym, Józefa wyratowanego ze studni, Zuzannę wśród starców; obrazy te zaczynają zresztą w owym czasie zdobić rzymskie katakumby.

W ówczesnej sztuce rzymskiej odnajdujemy również parę innych wielkich symboli, stanowiących odbicie katechezy Hipolita. Tak więc mamy winnicę duchową, której winorośle - to święci, a grona - męczennicy; winobrania dokonują aniołowie, prądem jest Kościół, wino - moc duchową. Mamy także okręt, figurę Kościoła, który przemierza morza świata, jak Arka Noego wody potopu: wiosła to kościoły, Chrystus jest sternikiem, maszt ma kształt krzyża. Obraz taki mieliśmy już u Justyna i spotykamy go - w pochodzącej z tego samego czasu katechezie Homilii pseudoklementyńskich. Jest jeszcze raj Kościoła, gdzie drzewa są świętymi, a Chrystus słońcem, otoczonym apostołami w postaci gwiazd.

Zauważmy, jakie podobieństwa zachodzą między tymi symbolami a występującymi w Homiliach pseudoklementyńskich. Otóż Homilie te stanowią echo katechezy Piotrowej. Mamy tu pewną tradycję egzegetyczną, która bynajmniej nie jest tradycją aleksandryjską ani też katechez azjatyckich. Wydaje się, że jest ona typowo rzymska, a jej żydowskie pochodzenie jest oczywiste. Typologia wybawienia jest taka sama, jaką znajdowaliśmy już w żydowskich modlitwach błagalnych. Wielkie symbole są symbolami palestyńskiej i syryjskiej literatury judeochrześcijańskiej: okręt Kościoła występuje w Testamencie XII Patriarchów. Siedmioramienny świecznik oraz winnica mistyczna są ulubionymi symbolami ówczesnego judaizmu.

Wylania się tu problem Tradycji Apostolskiej. J. M. Hanssens proponował, aby widzieć w niej odbicie liturgii aleksandryjskiej. Otóż Aleksandria jest właśnie jedynym środowiskiem, z którym Hipolit nie miał na pewno żadnej styczności. Nie ma też powodu, aby jej źródła szukać w Azji. Zresztą w dziele Hipolita elementy katechetyczne i liturgiczne jawią się jako typowo rzymskie i byłoby raczej dziwne, gdyby Tradycja Apostolska była tu jedynym wyjątkiem. Niektórzy będą kwestionować jej pokrewieństwo z liturgią syryjską, ale przede wszystkim wszelkie liturgie zostały przeniesione ze Wschodu na Zachód, i co więcej, w tym wypadku mamy raczej potwierdzenie tego faktu. Elementy katechetyczne u Hipolita mają bowiem właśnie rodowód Piotrowy, czyli ostatecznie syryjski, i chociaż je pokrewieństwo z Homiliami pseudoklementyńskimi, niewątpliwie to samo odnosi się do liturgii.

Ale równocześnie Hipolita łączy związki z tradycją azjatycką. Focjusz podaje, że Hipolit w swoim dziele Przeciwnym wszystkim herezjom (Syntagma), które zaginęło, przedstawiał się sam jako uczeń Ireneusza. Jeśli chodzi o relacje między obu Testamentami, mamy u niego czystą teologię Ireneusza. Co więcej, podejmuje on we właściwych terminach doktrynę rekapitulacji Adama w Chrystusie. Azję przypominają nam jeszcze inne rysy: typologia Józefa jest charakterystyczna dla Melitona i Ireneusza. Homilia na Paschę czerpie natchnienie z podobnej homilii Melitona.

Wreszcie charakterystyczny jest szacunek, jaki Hipolit żywi dla Apokalipsy: broni jej autentyczności jako dzieła Jana. Podziela też millenaryzm Azjatów i wierzy w bliski już koniec czasów. Wreszcie zauważmy, że jego niechętny stosunek do filozofii w dziele *Philosophoumena* i przychylenie się - w razie konieczności korzystania z niej - do stoicyzmu, mają w sobie coś z ducha Melitona.

Tak oto rysuje się nam postać Hipolita jako zwińzanego z tradycją rzymską, a dzieło jego jest typowe dla niej katechez. W ten sposób znajduje potwierdzenie ten przekaz, który widzi w nim rzymskiego prezbitera, na co wskazuje także jego zainteresowanie liturgią. Hipolit jest cennym świadkiem liturgii rzymskiej. Jednakże w tym momencie w Kościele rzymskim zaznaczają się dwie różne tendencje. Wzniera w nim niepokoje nurt apokaliptyczny, wińzający się z przeszłości tego Kościoła: tu nauczał prorok Hermas, tu utrzymuje się kult męczeńników Piotra i Pawła. Te tendencje tradycjonalistyczne podsyca propaganda montanistyczna. Z drugiej strony istnieje inny, równie tradycjonalistyczny nurt, spotykany głównie wśród hierarchii, który czerpie inspirację z postawy umiarkowanej, stara się przede wszystkim o utrzymanie więzi między różnymi ugrupowaniami we wspólnocie, skłania się ku pewnemu liberalizmowi i troszczy o dobre stosunki z władzami cesarskimi.

Z tej perspektywy należy odczytywać stronicę, które Hipolit poświęca Zefirynowi i Kalikstowi w swoim *Odparciu wszelkich herezji* (*Philosophoumena*). Ton ich jest niezwykle gwałtowny. Hipolit oskarża Zefiryna o to, że pozwolewszy się przekupić sprzyja propagandzie Kleomena i że sam stał się zwolennikiem monarchianizmu. Formułuje ponadto oskarżenie pod adresem Kaliksta, który będąc niegdyś chrześcijańskim niewolnikiem poganina Marka Aureliusza Karpofora, wdał się rzekomo w operacje bankowe zakończone fiaskiem. Osadzony w więzieniu, wyzwolony, a następnie zesłany do kopalń Sardynii, znajduje sposób na uzyskanie zwolnienia, dając się wciągnąć na listę chrześcijańskich wyznawców, dla których Markia, konkubina Kommodusa, wystarała się o ułaskawienie.

Kalikst zdobywa zaufanie Zefiryna, kapłana Kościoła rzymskiego, a kiedy ten otrzymuje sukcesję po Wiktorze, zostaje zwierzchnikiem cmentarzy. Opanowuje całkowicie papieża i utwierdza go w jego skłonnościach modalistycznych. Po śmierci Zefiryna zajmuje jego miejsce. Nie tylko nadal wyznaje modalizm, ale rozluźnia dyscyplinę w Kościele. W tym sensie interpretuje Hipolit innowację Kaliksta w sprawach pokuty. Wyrzuca mu, że odpuszcza grzechy cielesne pod warunkiem solidaryzowania się z jego ideami, że dopuszcza do służby biskupów, kapłanów i diakonów dwu- i trzykrotnie żonatych, zezwala na małżeństwa księży, toleruje sztuczne poronienia.

Relacja Hipolita jest w oczywisty sposób karykaturalna. Taka gwałtowność sformułowań była w stylu tej epoki, spotykamy się z nią także u Tertuliana. Ale pod ową karykaturalną powłokę możemy dojrzeć prawdziwe oblicze atakowanego przez Hipolita środowiska. Jest to przede wszystkim środowisko chrześcijan należących do klas rzędzających, którzy panicznie boją się, by swego delikatnego położenia nie pogorszyć zdecydowanymi postawami. Wspominaliśmy już o niektórych spośród tych wysoko postawionych osobistości; można by do nich dodać adwokata Minucjusza Feliksa. Jego Oktawiusz opisuje bardzo wytworną dyskusję toczącą się na falochronie w Ostii z jakimś wybitnym postacią ze świata pogańskiego. Kościół był zainteresowany w tym, aby obchodzić się delikatnie z tymi kręgami, gdyż mogły być bardzo pomocne w unikaniu starć i zapobieganiu trudnościom.

Jest to także środowisko tych, którzy rządzą Kościołem. Odpowiedzialność biskupów jest w znacznej mierze typu administracyjnego, zwłaszcza jeśli chodzi o Rzym, gdzie zadania są bardzo ciężkie. Już Hermas chwalał biskupów za ich gościnność. Kalikst, dobry administrator, wyświadczył Zefirynowi znaczne przysługi, Zefiryn zaś obarczył go zarządzeniem cmentarzy należących do Kościoła. Możliwe, że była to innowacja, i że dotąd chrześcijan grzebano na terenach będących własnością osób prywatnych, jak

na przykład cmentarz Pryscylli czy Domicylli. Była to ważna funkcja, która pociągała za sobą kontakty z artystami, ozdabiającymi nagrobki. Imię Kaliksta pozostało związane z cmentarzem zarządzanym przez niego. Jest rzecz zupełnie naturalna, że ten wielki administrator stał się następcą Zefiryna.

Zefiryn i Kalikst nie są intelektualistami, ale ludźmi czynu. Za ich pontyfikatów Kościół poczynił ogromne postępy: pozyskał sobie uznanie władzy cesarskiej i znacznie rozrósł się liczebnie. Rozwój ten wymagał przystosowania dyscypliny do nowych warunków. Hipolit wszystko to odrzuca. Marzy o Kościele składającym się z garstki świętych, biednych, pozbawionych dóbr, w konflikcie ze światem. Pasterze natomiast, obarczeni troską o dusze, nie mogą zaakceptować takiej wizji, bowiem rosnącemu ludowi chrześcijańskiemu potrzeba instytucji.

Spory teologiczne są tu tylko pretekstem. Rzekomy monarchianizm Zefiryna i Kaliksta opiera się wyłącznie na stwierdzeniach Hipolita i Tertuliana. Zefiryn i Kalikst nie byli teologami. W obliczu zagrażającego kryzysu apokaliptycznego szukali oparcia także w innych kręgach rzymskich, a zwłaszcza w monarchianach, co niekiedy powodowało nadużycia. Gajusz na przykład posunął się za daleko odrzucając Apokalipsę. Lecz kiedy Kalikst zorientował się w niebezpieczeństwie monarchianizmu, potępił Sabeliusza. To bardzo psuje szyki Hipolitowi, który dopatruje się w tym po prostu podstęp.

Rysy te uzupełniają obraz postaci Hipolita. Będąc kapłanem rzymskim występował gwałtownie przeciwko Zefirynowi i Kalikstowi, jawiąc się w ten sposób przede wszystkim jako przedstawiciel dawnego prezbiteratu rzymskiego, którego katechetyczną tradycję i zwyczaje liturgiczne przechował dla nas. Jest przeciwnikiem monarchicznej koncepcji episkopatu, właściwej Zefirynowi i Kalikstowi, a także roli przyznawanej diakonom. Nienawidził kapłana Hipolita w stosunku do diakona Kaliksta odsłania dawny antagonizm, o którym już mówiliśmy. Już u Hermasa spotykaliśmy się z podobną nieprzychylnością wobec diakonów. Ponadto Hipolit pozostaje wierny archaicznej koncepcji Kościoła mesjanicznego, heroicznego, będącego w konflikcie ze światem.

Jego zachowawcza postawa przejawia się jeszcze w czymś innym, a mianowicie w wierności grece. Niegdyś uważano, że w jego czasach greka była jeszcze wciąż językiem powszechnie używanym w Kościele rzymskim, jednakże C. Mohrmann wykazała, że chrześcijanie rzymscy od połowy II wieku zaczęli mówić po łacinie. W Pasterzu Hermasa, napisanym w Rzymie, odkryto zwroty łacińskie. Wydaje się, że najstarsze łacińskie wersje Biblii ukazały się równocześnie w Rzymie i w Afryce. Również w Rzymie w tym czasie przetłumaczono niektóre szczególnie ważne dla Rzymian dzieła greckie: z pewnością List do Koryntian Klemensa Rzymskiego, Pasterza Hermasa oraz Didache. Fragment Kanonu Muratoriego, niezależnie od tego, czy jest oryginałem łacińskim czy przekładem z greckiego, pochodzi z końca II wieku, Hipolit zatem, pisząc po grecku, staje się anachroniczny; w tym samym czasie współczesny mu Tertulian, który znał grekę, wprowadza do Afryki łacinę.

Hipolit popełnia błąd. Nie widzi, że rozwój Ludu Bożego stwarza nowe sytuacje, że chrześcijaństwo nie jest już sektą czystych, lecz społeczności wszystkich ludzi. Drwi sobie z pięknego porównania Kaliksta, przedstawiającego Kościół jako arkę Noego, w której znajdują się zwierzęta wszelkiego rodzaju, a rozróżni je dopiero sędzia. Jednakże to wszystko, co tu powiedzieliśmy, nie daje żadnych podstaw, by uznać Hipolita za antypapieża czy choćby schizmatyka. Pisma jego tchną najczystszą tradycją. Gwałtowność stylu wynika w znacznej mierze z uprawianego rodzaju literackiego. Był przedstawicielem integryzmu, a hierarchia miała swoje racje, aby go nie akceptować.

Był on jednakże wielkim doktorem Kościoła i nie ma żadnego powodu, aby go nie czcić jako świętego, tak samo i jego adwersarza Kaliksta. Podobnie później zostaną pojednani w świętości Korneliusz i Cyprian.

3. Chrześcijaństwo w Afryce Północnej

Septymiusz Sewer był z pochodzenia Afrykańczykiem: urodził się w Leptis Magna. Panowanie jego i jego następców zaznaczyło się promowaniem we wszystkich dziedzinach Afryki, to znaczy w zasadzie terytorium, któremu dzisiaj odpowiada Tunezja i wschodnia Algieria. Wówczas to zostały zbudowane miasta Leptis Magna, Thamugadi (Timgad), Cuicu1 (Dżemila), których ruiny do dziś dnia noszą wyryte na sobie imiona cesarzy. Ważnym centrum intelektualnym jest wówczas Kartagina, która przy końcu II wieku wspaniała się postaciami Frontona i Apulejusza. Miasto, otwarte na wpływy hellenizmu pod wszelkimi postaciami, jest jednakże mniej kosmopolityczne niż Rzym i stanowi najważniejszy ówczesny ośrodek literatury łacińskiej. Ludność jego, złożona z marynarzy, żołnierzy, kupców, ma w sobie coś żywego, gwarne, namiętne, co ją różni od rzymskiej powagi.

Chrześcijaństwo musiało się przyjąć w Kartaginie już przy końcu I wieku, inaczej trudno byłoby wytłumaczyć fakt, że w epoce Tertuliana społeczność chrześcijańska była już tak liczna. Tertulian pisze w Apologety ku: „Zapełniamy wasze place, wasze rynki, wasze amfiteatry”. W roku 216 synod w Kartaginie zgromadził siedemdziesięciu jeden biskupów afrykańskich. Ale zupełnie nie wiemy, w jakich warunkach odbywała się tu ewangelizacja. Prawdopodobnie najpierw nastąpiły nawrócenia w licznych w Afryce społecznościach żydowskich. Następnie chrześcijaństwo szerzyło się w kręgach mówiących językiem greckim i pierwotnie liturgia odbywała się w tym języku. Mamy jednakże łaciński tekst afrykański z roku 180. Akta męczenników scyllitańskich, w których znajdujemy stwierdzenie, iż posiadają *libri et epistulae Pauli*, świadczą o istnieniu łacińskiego przekładu Nowego Testamentu. Nieco później Tertulian podaje, że istnieje pełny przekład Biblii po łacinie.

Tak więc afrykańskie chrześcijaństwo jeszcze przed Tertulianem przedstawia się nam jako pokaźne liczebnie, lecz nie przejawiające żadnej oryginalności. Podobnie wszystkie prądy, z jakimi spotykamy się w Afryce już w jego czasach, wywodzą się głównie z Azji, skąd częstokroć przenikały za pośrednictwem Rzymu. Tertulian walczy z herezjami, które spotkaliśmy już gdzie indziej wcześniej i które do Afryki dotarły z pewnym opóźnieniem. Mamy jego księgę *Adversus Valentinianos*, a w *Preskrypcji* przeciw heretykom wylicza inne znane nam sekty gnostyckie. Atakował Marcjona, on też jedyny wymienia jednego z jego uczniów, Lucanusa. Zwalczał Syryjczyka Hermogenesa, który - jak się wydaje - przybył do Afryki. Największymi przeciwnikami Tertuliana są monarchianie, on sam zaś przejdzie na montanizm. Nie stajemy tu wobec żadnych nowych problemów.

To samo odnosi się do katolickich autorów, pod których wpływem Tertulian pozostaje. Nie stoi za nim żadna chrześcijańska literatura afrykańska. On sam zresztą jest dwujęzyczny. Niektóre z jego dzieł zostały najpierw napisane po grecku, jak na przykład *O widowiskach*, *O chrzcie*, *De virginibus velandis*, *De extasi*, *Apologetyk*. Natchnienie czerpie z wcześniejszych chrześcijańskich autorów piszących po grecku. *Apologetyk* jest kontynuacją pism apologetów. W *Adversus Marcionem* Tertulian czerpie inspirację z Justyna. Jego katalogi herezji pochodzą od Ireneusza. W swoim traktacie przeciwko walentynianom cytuje Ireneusza, Miltiadesa, Justyna. Korzystał też niewątpliwie z traktatu Teofila z Antiochii przeciwko Hermogenesowi. W swej teologii historii szedł w ślady Melitona. Jego słownictwo trynitarne wywodzi się od Tacjana.

W tym sensie - jak to słusznie zauważył S. Otto - Tertulian stanowi istotne ogniwo pomiędzy chrześcijaństwem greckim a łacińskim. Za jego to pośrednictwem cały świat sporów, jakie wykrystalizowały się w ciągu II wieku w strefie greckiej, pojawia się po raz pierwszy w strefie łacińskiej. Pod tym względem stanowi on uderzający kontrast z Hipolitem: ten ostatni pozostaje wierny zachodniemu hellenizmowi; Tertulian zapoczątkowuje afrykański latynizm. W ten sposób sprawia, że Afryka wyprzedza Rzym.

Tak więc Afrykę przed Tertulianem charakteryzują dwa elementy: liczna i żywotna ludność chrześcijańska, pochodzenia zasadniczo łacińskiego, oraz kultura - wciąż jeszcze niemal wyłącznie grecka. Dzieło Tertuliana ma dać temu chrześcijańskiemu społeczeństwu jego własne formy wyrazu. Rzadko spotyka się taki wypadek, żeby twórczy wpływ jednego człowieka odegrał tak widoczną rolę. Tertulian wyposaży Kościół afrykański - a za jego pośrednictwem cały Kościół łaciński - w słownictwo liturgiczne, teologiczne, ascetyczne. I to nie za pomocą sztucznej transpozycji, jak to czasem robił Ciceron dla przełożenia greckich terminów filozoficznych, lecz pozwalając zaczerpniętym gdzie indziej ideom wyrazić się w pełnym oryginalności języku.

Tertulian urodził się około roku 160, jednakże po raz pierwszy spotykamy się z nim samym jako dojrzałym już mężczyzną w roku 197. Był synem setnika kohorty prokonsularnej. Studiował prawo w Kartaginie, która była szkołą adwokatów, po czym zdobył sobie rozgłos jako prawnik w Rzymie. Być może należy go uznać za tożsamego z wymienianym w Digestach autorem tego samego imienia. Jego pobyt w Rzymie musiał się zbiec w czasie ze wstąpieniem na tron Septymiusza Sewera, który ściągął tam młodych Afrykańczyków. Po paru latach łatwego życia nawrócił się około roku 195, poruszony świadectwem męczenników. Powraca do Kartaginy, gdzie zostaje mu powierzony katechumenat, i otrzymuje święcenia kapłańskie. Wiele z jego wczesnych dzieł odzwierciedla to, czego naucza: O świadectwie duszy, O modlitwie, O chrzcie, O pokucie, Do żony, Przeciw Żydom. Traktaty te pochodzą z lat od 200 do 207.

Ale nade wszystko z nadzwyczajnym talentem polemisty włącza się we wszystkie typowe dla ówczesnego chrześcijaństwa spory, które dotyczą głównie sprzeczności między chrześcijanami a Cesarstwem Rzymskim. Tertulian wysławia odwagę męczenników (Do męczenników). W dwóch traktatach podejmuje temat obrony chrześcijaństwa przed oskarżeniami podnoszonymi przez pogan (Do pogan, Apologetyk. Równocześnie wypowiada wojnę obyczajom pogańskim (O widowiskach, De cultu feminarum). Wreszcie występuje przeciwko heretykowi Hermogenesowi, który uprawiał w Kartaginie propagandę na rzecz chrześcijaństwa o tendencjach nazbyt platonizujących.

Począwszy od lat 206-207 pojawiają się u niego sympatie dla montanizmu. Nie jest to coś nowego, ponieważ Tertulian spotkał się już z montanizmem w Rzymie, w epoce swego nawrócenia, i już wtedy odpowiadała mu jego natura. Od chwili powrotu Tertuliana do Afryki Kościół przyjmuje go jak wielkiego przewodnika, on zaś broni jego tradycji przeciwko heretykom i odpiera ataki pogan. Ale począwszy od jakiegoś momentu uświadamia sobie, że między nim a biskupami istnieje pewna rozbieżność, podobnie jak to było u Hipolita. Tertulian jest zwolennikiem chrześcijaństwa wojującego, które przeciwstawia się światu pogańskiemu i nie godzi się na żadne z nim układy. Bezlitośnie odrzuca poza obręb Kościoła tych wszystkich, którzy nie podzielają jego przekonania, gdy tymczasem episkopat zarówno w Kartaginie, jak i w Rzymie jest pełen troski o cały lud, nad którym ma pieczę, i stara się o odpowiednie warunki dla jego rozwoju.

Wobec tego Tertulian nabiera przeświadczenia, iż zgadza się raczej z montanistami, ponieważ w jego oczach to oni reprezentują prawdziwe chrześcijaństwo. Te sympatie znajdują swe potwierdzenie w dziełach z lat 207 do 211: *Adversus Marcionem*, *Adversus Valentinianos*, *De resurrectione*.

Jedno z jego najosobliwszych dzieł *De pallio*, typowo afrykańskie w swym dosadnym stylu i szyderczości, jest wyrazem wrogiej postawy wobec państwa rzymskiego; jak słusznie zauważył J. Moreau, Tertulian zdejmuj¹c togę, aby nałożyć pallium, „rzuca Rzymowi wyzwanie: chce wyszydzić słowa cesarskiej propagandy i ogłasza prawdziwy manifest, wymierzony przeciwko Romanitas”. W swym dziele *Zachęta do czystości* wysławia dziewictwo jako wyraz pełni chrześcijaństwa. Rychło też w dziele *O wieńcu* będzie wzywać żołnierzy chrześcijańskich do dezercji. Wszystko to wymierzone jest bezpośrednio w rozporz²dzenia władzy, która d³ży do odrodzenia rodziny i do rozbudzenia patriotyzmu.

Łatwo zrozumieć, na jakie niebezpieczeństwo postawy takie mogły narazić Kościół. One to sprowokowały edykt Sewera. Wysyłki biskupów szły w kierunku wykazania, że wiara chrześcijańska da się pogodzić ze słusznym patriotyzmem. Takie stanowisko było zgodne ze stanowiskiem Pawła i wyznaczało stał⁴ linię postępowania biskupów Rzymu, między innymi zwłaszcza Zefiryna. Ale Tertulian pozostaje wierny chrystianizmowi apokaliptycznemu, który bezwzględnie przeciwstawiał Kościół Cesarstwu. Opozycja ta dotyczyła także płaszczyzny życia codziennego: chrześcijanin nie może brać udziału w życiu państwa. Już w *Apologetyku* odrzucał pogańsk⁵ kulturę en bloc; w traktacie *O widowiskach* zabraniał chrześcijanom uczestniczenia w przejawach życia zbiorowego; w *De cultu feminarum* chciał powstrzymać kobiety chrześcijańskie od pod⁶żania za mod⁷; w *De virginibus velandis* wreszcie pragnie narzucić dziewczętom obowi⁸zek wychodzenia z domu zawsze z zasłonięt⁹ twarz¹⁰.

W Kościele, gdzie rozmaite nurty ścieraj¹¹ się w sposób całkiem uprawniony, jest miejsce na tego typu konflikty postaw, jak ten, który przeciwstawiał Tertuliana i jego przyjaciół - hierarchii. Biskupi bronili swego punktu widzenia, Tertulian swego. W istocie jednak tkwiło w tym ryzyko, że dojdzie do zerwania, i tak też się stało z Tertulianem w roku 211, gdy zrywa on z Kościołem i wstępuje do wspólnoty montanistów. Wtedy to publikuje *Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty*, aby wysławiać ideał męczeństwa; *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* (*Scorpiace*), w którym zbija argumenty gnostyków, przeciwstawiaj¹²c im wartość męczeństwa, a równocześnie dyskredytuje episkopat, któremu przypisuje podobn¹³ gnostykom postawę; w traktacie *O ucieczce* podczas prześladowania występuje przeciwko stanowisku tych chrześcijan, którzy staraj¹⁴ się nie narażać na męczeństwo, stanowisku aprobowanemu przez biskupów: *Do Skapuli* jest namiętnym pamfletem przeciwko prokuratorowi Scapuli po aresztowaniu przezeń chrześcijan w roku 212.

Równocześnie wzmaga się jego rygoryzm moralny. *De idololatria* wykazuje niemożność pogodzenia wyznawania chrześcijaństwa z pewnymi zajęciami, nie wył¹⁵czaj¹⁶c nauczania literatury. Z podobnym wyliczeniem spotykamy się u Hipolita, co daje do myślenia, czy i jego postawa nie miała równie polemicznego charakteru. W *De ieiunio* chce wprowadzić — jako obowi¹⁷zkowy — post we środy i pi¹⁸tki; w *De monogamia* sprzeciwia się powtórny¹⁹m zaślubinom. Wreszcie jego wrogość znajduje niczym już nie powści²⁰gany wyraz w dziele *O pokucie*. Tertulian atakuje tam gwałtownie edykt papieża Kaliksta (217-222), dopuszczaj²¹cy możliwość odpokutowania wszystkich bez wyj²²tku przewin. Jest to ten sam edykt, który Hipolit odrzucał w *Elenchos*, Tertulian przeciwstawia mu swoj²³ teorię grzechów niewybaczalnych, takich jak cudzołóstwo, zabójstwo i apostazja. Oskarża biskupów Rzymu i Kartaginy, że robi²⁴ z chrześcijanina światowca i paktuj²⁵ ze złem. Postać Tertuliana jest zatem świadectwem, że w Afryce istniał analogiczny jak w Rzymie konflikt odmiennych nurtów. Ale nas interesuje tu także to szczególne piętno, jakiego nabierze jego afrykański chrystianizm. Przede wszystkim spotykamy u niego pewne charakterystyczne cechy świata łacińskiego, których w dotychczasowym zetknięciu z chrześcijaństwem jeszcze nie widzieliśmy. Tertulian jest pisarzem łacińskim, a zatem dziedzicem kultury i literatury łacińskiej.

Wprawdzie stworzony przez niego język jest - jak będziemy o tym mówić -oryginalny, niemniej karmi się on łacińskimi klasykami. Odkryto w nim reminiscencje z Lukrecjusza, którego zresztą cytuje w dziele *O duszy*; świadczą one o powrocie w ówczesnej literaturze do Lukrecjusza, ale również i o własnych upodobaniach Tertuliana, ponieważ na przykład u współczesnego mu Minucjusza Feliksa podobnych wpływów nie znajdujemy.

Poza tym Tertulian jest prawnikiem, co przejawia się w stylu jego argumentacji w polemikach, do których wprowadza pewien element odmienny od tego, z czym spotykamy się u greckich apologetów i uczestników sporów religijnych. W Apologetyce gruntownie zgłębia zagadnienie prawnego położenia chrześcijan i nieprzyznawania im statusu prawnego. Argumentację jurydyczną sensu stricto, a mianowicie argumentem o przedawnieniu, posługuje się szczególnie przeciwko gnostykom i heretykom w Preskrypcji przeciw heretykom: kryterium prawdy jest autorytet hierarchicznego Kościoła, albowiem to jemu Chrystus przekazał swoje posłannictwo, do niego pierwotnie należą Pisma, on jest spadkobiercą apostołów. Ten typ argumentacji pozostanie charakterystyczny dla świata łacińskiego.

Tertulian wprowadza ponadto słownictwo jurydyczne do teologii i będzie ono nadal znamionować teologię zachodnią, co później stworzy przepaść między nią a teologią wschodnią. Tak więc Boga w Jego relacji do człowieka przedstawia jako prawodawcę, który ustanawia prawo, i sędziego, który pilnuje przestrzegania go. Grzech jest pogwałceniem tego prawa, culpa lub reatus, natomiast dobry uczynek czyni prawo zadość (satisfacit) i zasługuje na nagrodę (promereri). W prawie Bożym należy wyróżnić reguły i wskazania. Widzimy, jak wyłaniają się tu kategorie, które zostaną później wcielone do teologii zachodniej, a o których zapomina się, że mają związek z prawniczą kulturą Tertuliana i że zostały one przejęte przez jego następców, duch jurydyczny bowiem jest typowy dla świata łacińskiego.

Tertulian, pisarz i jurysta, jest także filozofem. Mniej głęboki niż Orygenes, jest jednak bardziej ścisły. Otóż i tutaj wprowadza on pewien nowy element. Widzieliśmy już, że filozofia apologetów greckich był średni platonizm. Niewątpliwie spotykamy też u nich wyrażenia zapożyczone ze stoicyzmu, ale takie, które przyjęły się już w ówczesnym średnim platonizmie. Odkryto, że na myśl Tertuliana oddziaływał zwłaszcza Albinus. Platon wchodzi w zakres jego literackiej kultury podobnie jak u wszystkich jemu współczesnych. Ale w odróżnieniu od aleksandryjczyków wiążą go pokrewieństwa ze stoicyzmem i coraz bardziej będzie on ulegał jego wpływowi. Znajduje się w radykalnej opozycji wobec środowiska aleksandryjskiego. Bliższy jest Azjatom, ale oni nie byli filozofami. Według słów S. Otto „przyjmuje on od świętego Ireneusza koncepcję ekonomii, ale chce również wprowadzić do gmachu teologii współczesną filozofię stoicką”.

Można by tu przytoczyć wiele przykładów. W dziele *O świadectwie duszy* Tertulian wyjaśnia, iż chce wysunąć nowy argument za naturalnym poznaniem Boga przez wszystkich ludzi, pragnąc w ten sposób odróżnić się od pisarzy, którzy go poprzedzili, Justyna i Klemensa z Aleksandrii. Otóż wysuwa on argument z sumienia, które daje człowiekowi zrozumienie, pozwalające na ukształtowanie się pojęcia Boga. Teoria ta wywodzi się od Chryzypa, a Tertulianowi zostaje przekazana za pośrednictwem Seneki, Seneca noster, jak go nazywa.

Psychologię, której wyrazem jest traktat O duszy oraz twierdzenie o cielesności duszy, zapożycza Tertulian u stoika Soranusa, wyraźnie się do niego odwołując. Psychologia ta pozostaje w skrajnej sprzeczności z platonizmem. Można by ogólniej powiedzieć, że kluczem do teologii Tertuliana było pojęcie natury, dominujące w myśli stoickiej.

Jednakże Tertulian wprowadzając w ten sposób do chrześcijaństwa nową tradycję - łacińską, prawniczą, stoicką - nie czyni tego niewolniczo jak Minucjusz Feliks. Pozostając wiernym w porządku języka regułom sztuki oratorskiej, nie ulega bezwzględny zależnościom od klasycznych wzorców. Jak słusznie wykazała C. Mohrmann, „czepał z bogactw potocznej mowy wspólnot chrześcijańskich i w ten sposób stał się nie tyle twórcą chrześcijańskiego języka, co wielkim inicjatorem, który wprowadził do literatury łacińskiej tak rewolucyjną i tak mało tradycyjną mowę chrześcijan”. To także stanie się powodem przeciwieństw między Zachodem a Wschodem. Chrześcijańska łacina pozostanie językiem żywym, związanym z mową ludową; chrześcijańska greka zakrzepnie w naśladownictwie wzorów klasycznych.

Podobnie rzecz się będzie miała w płaszczyźnie myśli. Tertulian czerpie z gruntu stoickiego, ale czyni to ze swobodą, odrzucając te tezy stoickie, które są niezgodne z wiarą; poczyną tu sobie radykalniej niż Orygenes, który nie odrzucał tez platońskich. W ten sposób stworzy on od razu mocne podstawy dla łacińskiej teologii, podczas gdy znalezieniu ich przez teologię grecką długo będzie stał na przeszkodzie orygenizm. Słownictwo Tertuliana ma często charakter jurydyczny, ale - w jego myśli zaznacza się to w bardzo małym stopniu - i dopiero jego czytelnicy będą zbyt materialnie pojmować przedstawiane przezeń opisy. Jego główną troską jest precyzyjne wyrażenie dogmatu chrześcijańskiego. Dla tego celu zapożycza słowa wszędzie tam, gdzie je może znaleźć: u stoików, ale także w języku prawniczym lub w mowie potocznej.

XII. SPOŁECZEŃSTWO CHRZEŚCJAŃSKIE W III WIEKU

Wiek III wyznacza w rozwoju życia chrześcijańskiego pewien punkt zwrotny. Oderwane od tła żydowskiego, chrześcijaństwo rozwija się obecnie w świecie grecko-rzymskim, gdzie staje w obliczu nowej sytuacji, zarówno jeśli chodzi o napotymane przeszkody, jak i uzyskane znaczenie. Ponadto Kościół bardzo rozszerza swoją strefę wpływów i stanowi już teraz pokazną społeczność. Taka ekspansja pociąga za sobą wysiłek organizacyjny, jakiego nie wymagały początki. Do tego dochodzi konieczność liczenia się z poważnymi różnicami poziomu, ujawniającymi się teraz w obrębie chrześcijańskiej społeczności. Mamy zatem do przestudiowania takie oto główne cechy zachodzących przemian: organizację katechumenatu, dyscyplinę pokutną oraz kształtowanie się społeczeństwa chrześcijańskiego.

1. Rozwój kultu i form organizacyjnych wspólnoty

Dzieła Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana, Orygenes, Hipolita stanowią zbiór dokumentów pozwalających nam wyrobić sobie dokładne pojęcie o tym, jaki kierunek przybrał w tym momencie rozwój instytucji kościelnych. Pierwszym charakterystycznym cechem jest wzrost znaczenia katechumenatu. W czasach Justyna ci, którzy pragnęli przygotować się do chrztu, uczyli się, jak mogli - indywidualnie u kogoś lub chodząc na nauki ogólne, jak te, które głosił Justyn, wreszcie za pośrednictwem lektury. Ale na początku III wieku już tak nie jest. Orygenes wyjaśnia, że po okresie wstępnym, kiedy poddaje się próbie postawy tych, którzy skłaniają się ku chrześcijaństwu, wchodzi oni w pierwsze stadium, to jest katechumenat, podczas którego uczą się i ćwiczą w życiu chrześcijańskim. Następnie, kiedy wykazą, że są już wystarczająco przygotowani, wkracają w etap drugi - bezpośrednie przygotowanie do chrztu. Ten drugi etap uważa się już za część inicjacji chrzcielnej. Orygenes dodaje, że niektórzy chrześcijanie mają za zadanie egzaminować tych, którzy zgłaszają się do kolejnych etapów. [Orygenes: Przeciw Celsusowi, III, 51. Tłum. polskie: S. Kalinkowski, Warszawa 1977 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 17).]

W Tradycji Apostolskiej Hipolita Rzymskiego mamy szczegółowy wykład na temat tej instytucji. Dzieło to istnieje w czterech różnych wersjach, ale da się z niego wyłuskać elementy pierwotne. Obrazuje ono rzymską dyscyplinę kościelną na początku III wieku. Kandydata do katechumenatu przedstawiają chrześcijanie, którzy są jego rodzicami chrzestnymi, a egzaminują go nauczyciele, to znaczy ci, którzy są odpowiedzialni za katechumenat. Pytają go o motyw nawrócenia, jego sytuację prawną, o zawód. Hipolit podaje interesujący wykaz zawodów, których uprawianie kandydat musi się wyrzec, jak na przykład żołnierza lub nauczyciela literatury. Jeśli rozmowa wypadnie korzystnie, kandydat zostaje dopuszczony do katechumenatu, który trwa trzy lata, ale może zostać skrócony. W tym czasie nauk udziela katechista, świecki albo duchowny. Na zakończenie nauki następuje modlitwa, pocałunek pokoju, który mężczyźni przekazują mężczyznom, a kobiety kobietom, oraz nałożenie rąk przez katechistę.

Po upływie tego okresu katechumeni, po łacinie *audientes*, stają się tymi, którzy mają zostać oświeceni (*photizomenoi*); łacinnicy powiedzą: *electi* lub *competentes*. Następuje bezpośrednie przygotowanie do chrztu. Nie jest powiedziane, jak długo ono trwa. Rozpoczyna się od egzaminu, dotyczącego praktykowania życia chrześcijańskiego w czasie katechumenatu. Poczynając od tego dnia odbywają się codzienne zebrania z egzorcyzmami i nakładaniem rąk. W piątek i sobotę poprzedzające chrzest kandydaci poszczą. W sobotę biskup dokonuje uroczystych egzorcyzmów, połączonych z *exsufflatio* na twarz i *signatio* na czole, uszach i nosie. Wieczorem ma miejsce czuwanie, wypełnione lekturą i naukami, przy końcu którego zostaje udzielony chrzest.

Jeśli rygory te porównamy z opisanymi w tekstach judeochrześcijańskich, widzimy, że tu ważny element stanowi stworzenie kategorii katechumenów *sensu stricto*, to znaczy stadium pośredniego pomiędzy prostym pragnieniem zostania chrześcijaninem a dopuszczeniem do bezpośredniego przygotowania. Stadium to jest okresem próby, kiedy bada się zdolność kandydata do prowadzenia życia chrześcijańskiego oraz sprawdza wartość jego wiary. Może nas zadziwiać długość trwania tego okresu, ale kiedy czytamy teksty Orygenesza czy Tertuliana, widzimy, że poważna próba przed przystąpieniem do chrztu wydaje się czymś niezbędnym. Być może bywały przypadki zbyt pochopnego dopuszczania do chrztu. Istnienie katechumenatu w Afryce poświadcza Tertulian, w Syrii - Didascalia Apostolorum i pisma pseudoklementyńskie. Nie ma w nich wyraźnego rozróżnienia między katechumenami a *electi*. Jednakże Tertulian mówi z jednej strony o katechumenacie, a z drugiej - o bezpośrednim już przygotowaniu do chrztu. Natomiast nie określa bliżej, jak długo trwały te dwa etapy.[Tertulian: O chrzcie. Tłum. polskie: E. Stanula, Warszawa 1970 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 5).]

Samo udzielanie chrztu stanowi nadal całość podobną do tej, którą spotykaliśmy w poprzednim stuleciu. Chrztu udziela się poprzez potrójne zanurzenie, któremu towarzyszy potrójne wyznanie wiary. Oprawę jego stanowi ryt pomocnicze, namaszczenie, nałożenie szat, posiłek z mleka i miodu, picie wody. Ale podane są pewne uściślenia co do porządku ceremonii, o których nie wspominają krótkie wskazówki w archaicznych dokumentach, a które może były dodawane później. Zasadnicze źródło dla nas stanowi Tradycja Apostolska w twych rozmaitych wersjach. Najpierw chrzci się dzieci, czego potwierdzenie znajdujemy u Orygenesza, sam zaś zwyczaj chrzczenia dzieci sięga czasów apostolskich. Zanika on na jakiś czas dopiero w IV wieku. Tylko Tertulian zgłasza co do niego zastrzeżenia, ale J. Jeremias wykazał, że chodziło mu jedynie o przypadek dzieci rodziców pogańskich.

Kobiety musiały rozpuścić włosy i zdjąć klejnoty. Przed chrztem jeden rodzaj olejów świętych biskup poświęca, a nad drugim wypowiada egzorcyzmy. Dwóch diakonów niesie oleje idąc obok kapłana. Pierwszym obrzędem jest wyrzeczenie się szatana, o czym wspomina Orygenes i Tertulian, podobnie jak Hipolit. Kandydat stoi zwrócony ku zachodowi. Potem następuje namaszczenie poświęconym olejem, a później przechodzi się do kościoła. Biskup nakłada dłonie na chrzczonego, wylewa poświęcony olej na jego głowę i naznacza mu czoło znakiem krzyża. Rytuał ten, oddzielony od chrztu, stanowi odrębny sakrament. Przyjmujący chrzest modli się następnie po raz pierwszy wraz z wiernymi i otrzymuje pocałunek pokoju.

Następuje przedłożenie ofiar biskupowi przez diakonów. Poświęca on chleb i wino symbol Ciała Chrystusowego, oraz błogosławi zmieszane razem mleko i miód, a także wodę jako znak oczyszczenia. Po czym rozdaje poświęcony chleb, a następnie diakoni podają do picia w trzech kielichach wodę, mleko i wino. Odnajdujemy tu dawny judeochrześcijański rytuał mleka i miodu oraz kielicha wody. Rytuałom tym towarzyszą objaśnienia udzielane przez kapłana lub biskupa, które stanowi ową wspomnianą uprzednio homilię. Nic natomiast nie pozostało z posiłku, który mieliśmy u judeochrześcijan, nie ma też mowy o wieńcach. Interesującym momentem jest wyraźne rozróżnienie dwóch rodzajów oleju,

a także niemniej wyraźne wyodrębnienie pochrzcielnego namaszczenia krzyżmem całego ciała oraz sakramentu namaszczenia, który jest czymś różnym od rytuałów chrzcielnych.

W III wieku obserwujemy, jak obok inicjacji przybiera na znaczeniu pojednanie. Mamy tu dwa oddzielne zagadnienia: pierwsze - to problem rytuałów pojednania; drugie dotyczy przypadków, kiedy można dopuścić do pojednania - w tym punkcie zwolennicy rygoryzmu i zwolennicy umiarkowania stoją na przeciwnych biegunach. Zasadnicze źródło informacji stanowi Orygenes, Hipolit i Tertulian. Pojednanie nie jest tylko aktem prawnym, lecz prawdziwym sakramentem. Uważa się, że dotyczy ono każdego grzechu ciężkiego, czy to publicznego, czy osobistego. Jeśli jest to grzech osobisty, trzeba wyznać go kapłanowi. Następuje publiczne wykluczenie ze wspólnoty i grzesznik staje się członkiem grupy pokutników. To wyłączenie ze wspólnoty trwa dłużej lub krócej, w zależności od powagi przewinienia, i może ono zostać skrócone, jeżeli pokutnik okazuje, iż się gruntownie nawrócił. Wówczas następuje publiczne przyjęcie go na nowo do wspólnoty, które jest właściwym sakramentem: jak się wydaje, obejmowało ono włożenie ręki i, być może, namaszczenie olejem egzorcyzmu.

Zauważmy, że ówczesna procedura pokutna pomyślana była w dużym stopniu analogicznie do katechumenatu. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z utworzeniem osobnej grupy ludzi i w obydwu przypadkach chodzi o czas próby przed przyjęciem po raz pierwszy lub powtórny do wspólnoty. Paralelizm obydwu tych reguł podkreślał Tertulian w dziele O pokucie. W owym czasie pojednanie powinno się było dokonywać przy okazji Wielkanocy, tak samo jak dopuszczenie do chrztu. Naturalnie wymagania związane z pojednaniem są dużo cięższe, albowiem grzesznik pokazał, że nie potrafi prowadzić życia chrześcijańskiego i trzeba się poważnie upewnić o jego nawróceniu.

Właśnie wokół problemu warunków pojednania wywiązał się na początku III wieku wielki spór, w którym udział brali Hipolit, Tertulian, Orygenes, Kalikst. Punkt pierwszy - to związane z pojednaniem wymagania. Tertulian podaje bezwzględny opis warunków, jakie powinien wypełnić pokutnik, by zasłużyć na pojednanie. Nie wszyscy posuwali się w swych wymaganiach tak daleko i bynajmniej nie oznaczało to, że można by im zarzucić nadmierny liberalizm. Jest to tylko kwestia miary. Dużo ważniejszy jest problem tego, czy pokutę można powtarzać. Tertulian, Hipolit i Orygenes jednomyślnie stwierdzają, że można do niej dopuszczać tylko jeden raz. I wydaje się, że w tym czasie taki właśnie zwyczaj normalnie praktykowano. W końcu pozostaje pytanie, czy przez pokutę można uzyskać odpuszczenie wszystkich grzechów, czy też niektórych Kościół dopuścić nie może - i to było zasadniczym punktem sporu. Tertulian za niewybaczalne uważa: cudzołóstwo, zabójstwo i apostazję. Natomiast większość biskupów uważa inaczej. Taki właśnie spór poróżnił, już z końcem II wieku biskupów Pontu i Dionizy z Koryntu rozstrzygnął go na korzyść przebaczenia.

Struktura hierarchii ulega teraz większemu ujednoliceniu. Oprócz Tradycji Apostolskiej i Didascalia Apostolorum posiadamy dokument rytuału święceń, zamieszczony w pismach pseudoklementyńskich. [Zob. Klemens Rzymski: List do Koryntian, 7. Przekł. polski: A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, t. 1)]. Wszędzie znajdujemy trzy zasadnicze szczeble hierarchii: episkopat, prezbiterat i diakonat. Biskupa wybiera lud, a wyświęcają go obecni biskupi. Kapłanów wyświęca biskup wspólnie z innymi kapłanami, a diakona - sam biskup, ponieważ jest on przydany dla posługi biskupowi, a nie wyświęcany do kapłaństwa. Obok tych trzech zasadniczych stopni widzimy, jak prawie we wszystkich ordines pojawia się lektor (anagnostes). W liturgii pism pseudoklementyńskich nie wspomina się o nim, natomiast jest tam kategoria katechistów.

Być może chodzi tu o tę samą grupę, a lektor może często pełnić funkcję katechisty. Zazwyczaj lektor nie jest wyświęcany przez nałożenie rąk, tylko otrzymuje księgę. Wszędzie spotykamy „uzdrowicieli” albo egzorcystów. Wreszcie cytowany przez Euzebiusza list papieża Korneliusza z roku 251 mówi jeszcze o tym, że w Rzymie byli ostiariusze (HE, VI, 43, 11).

Szczególny jest przypadek wyznawców, czyli chrześcijan, którzy byli więzieni za wiarę i stanowią odrębną kategorię. Według Hipolita uzyskiwali oni godność kapłańską bez konieczności nakładania na nich rąk, ale nie odnosi się to do tego, który został jedynie „wystawiony na pośmiewisko”; ten, aby wstąpić do prezbiteratu, musi otrzymać nałożenie rąk. Prawdopodobnie, jak pokazał to B. Botte, nawet i w tym pierwszym przypadku chodzi tylko o godność równą prezbiterom, a nie o ich władzę. W każdym razie w Afryce mowa jest jedynie o wstawiennictwie wyznawców, a nie władzy udzielania rozgrzeszenia. W Rzymie, według listu papieża Korneliusza, nie wchodził on w skład hierarchii.

Na początku III wieku ważne miejsce zajmuje uznawany od dawna stan wdów. Tradycja Apostolska wymienia wdowy zaraz po diakonach i mówi dokładnie, że są one mianowane, ale nie wyświęcane. Klemens z Aleksandrii i Orygenes umieszczają wdowy także w hierarchii. Zadaniem ich jest modlitwa i odwiedzanie chorych. Stan wdów związany jest z pierwotną strukturą judeochrześcijaństwa. Ale w omawianej przez nas epoce większego znaczenia nabiera stan dziewic, wzmiankowany we wszystkich wersjach Tradycji Apostolskiej. Pisma pseudoklementyńskie nie wymieniają go, ale jest to ślad ich archaiczności. To promowanie dziewic pozostaje w związku z wysokim miejscem, jakie w ogóle przyznaje się dziewictwu, a zarazem ze szczególnym charakterem tego powołania.

Wreszcie widzimy, jak w połowie III wieku pojawiają się diakonisy. Zawiszek tego stanu znajdujemy już w czasach apostoelskich, ale rozwija się on dopiero w III wieku i zaczyna zastępować stan wdowi. Powiązany z diakonami, którzy będąc bliżej biskupa spełniają ważniejszą rolę niż prezbiterzy - zyskuje większe znaczenie. Szczególnie godnym uwagi świadectwem tego wyniesienia diakonis są *Didaskalia Apostolorum*. Diakonisy zestawia się z diakonami: zastępują ich podczas służby dla kobiet - odwiedzanie chorych, namaszczenia chrzcielne. Ponadto diakonisa powinna się zajmować kobietami neofitkami, pouczać je i wspierać. Wydaje się, że w tym czasie miało miejsce wyświęcanie diakonis przez nałożenie rąk.

W życiu wspólnoty ważną rolę odgrywają zgromadzenia. Najważniejszym z nich jest Eucharystia, która - jak się wydaje - celebrowała się tylko w niedzielę. Eucharystię poprzedzały modlitwy wstawiające się za Kościołem oraz pocałunek pokoju. Diakoni przynoszą biskupowi chleb i wino. Nie ma wzmianki o ofiarach składanych przez wiernych w czasie samej liturgii. Celebrans kładzie ręce na dary i rozpoczyna modlitwę konsekracyjną dialogiem, który jeszcze dziś występuje w liturgii rzymskiej. Zachowana u Hipolita modlitwa zawiera składanie dziękczynienia za Wcielenie, słowa ustanowienia Eucharystii, wspomnienie Męki i Zmartwychwstania, inwokację do Ducha Świętego, aby zstąpił na wspólnotę, oraz końcową modlitwę uwielbienia. Chleb eucharystyczny zostaje rozdany ludowi, który otrzymuje go w naczyniu i zabiera ze sobą. Jak się wydaje, potwierdza to również Orygenes.

Ale oprócz niedzielnego zgromadzenia eucharystycznego są i inne, które mają na celu nauczanie i odbywają się, jak się zdaje, codziennie. Hipolit powiada, że diakoni i kapłani winni się zbierać każdego dnia w miejscu wyznaczonym przez biskupa, aby nauczać zgromadzonych oraz modlić się. Nieporównywalny dokument na temat tych codziennych zgromadzeń nauczycielskich stanowi *Homilie Orygenesa*, które wygłosił w Cezarei. Zebranie rozpoczynało się czytaniem tekstu z Pisma Świętego. Czytało się kolejno dalszy ciąg tekstu. Orygenes komentuje tylko niektóre fragmenty.

Usiłuje wyciągnąć z tekstu jakąś naukę moralną, stąd nadużywanie alegorii, ich nadmiar nie przeszkadza jednak temu, że Homilie zawierają bogate nauki duchowe. Audytorium składa się z mężczyzn, kobiet i dzieci; z ochrzczonych i katechumenów; jest ono dosyć liczne i skupione, Orygenes jednak upomina tych, którzy wychodzą przed zakończeniem albo rozmawiają po kątach.

Tradycja Apostolska mówi jeszcze o innych zgromadzeniach. Jest więc zebranie wieczorne, w porze, kiedy zapala się lampy i kiedy biskup lub ten, który go zastępuje, składa dziękczynienie za dary całego dnia. Są posiłki, którym przewodniczy biskup, czy agapy poprzedzone błogosławieństwem, a po nich następuje śpiewanie psalmów i błogosławieństwo kielicha. Ślady analogicznego posiłku w noc paschalną spotkaliśmy już u judeochrześcijan, ale obecnie zniknął on w wigilii wielkanocnej. Został całkowicie oddzielony od Eucharystii, przetrwał jednakże jako odrębna forma. Są również posiłki przeznaczone dla wdów, gdzie znowu spotykamy się ze śladami bardzo starodawnego zwyczaju, skoro pojawia się on już w Dziejach Apostolskich.

Trzeba dodać, że wraz z rozwojem Kościoła organizacja wspólnoty rodziła nowe problemy. Orygenes w połowie tego wieku przekazuje nam obraz tej ewolucji. Stwierdza, że znacznie wzrosła liczba chrześcijan, lecz że ich poziom się obniżył: „Doprawdy, jeśli ocenimy rzeczy zgodnie z rzeczywistością, a nie według ilości, zgodnie z nastawieniem ludzi, a nie według zgromadzonych tłumów, ujrzymy, że nie jesteśmy już wierzącymi”. Opisana ewolucja odpowiada dokładnie czasom Orygenesesa. Młodość jego przypada na epokę, którą opisują Tertulian i Hipolit; dotyczy go również prześladowanie z czasów Septymiusza Sewera, a dojrzałość jego przypada na okres ekspansji Kościoła za ostatnich Sewerów. Orygenes ukazuje nam chrześcijan pochłoniętych ziemskimi troskami i zaniedbujących uczestnictwo w nabożeństwach. Nawet kiedy są w kościele, zajmują się czym innym. Mają wiarę, ale obyczajem zachowują pogańskie. Nowo nawróceni są źle przyjmowani w tradycyjnych środowiskach chrześcijańskich.

2. Początki sztuki chrześcijańskiej

Po opisie form organizacyjnych wspólnoty chrześcijańskiej początku III wieku trzeba by powiedzieć parę słów o ich oprawie zewnętrznej. Chrześcijanie zbierali się zrazu w sali oddawanej do ich dyspozycji przez właściciela domu. Pomieszczenie takie mogło czasem pozostawać stale zarezerwowane dla kultu. Zdarzało się, że ktoś z chrześcijan ofiarował cały swój dom dla ważniejszych zgromadzeń: przykład taki mamy opisany we fragmencie pseudoklementyńskich *Recognitiones* (IV, 6), który przynależy do najdawniejszej warstwy dzieła i dlatego wolno sądzić, że odzwierciedla stan rzeczy istniejący przy końcu II wieku. Niejaki Maro oddaje do dyspozycji św. Piotra swój dom (*aedes*) i jego wewnętrzny ogród, które mogą razem pomieścić pięćset osób.

Ale początek III wieku oznacza istotną ewolucję w tej dziedzinie. Zaczynamy spotykać wzmianki o budowlach poświęconych kultowi. Zmiana ta zbiega się ze względnie spokojnym okresem, jaki stanowi pontyfikaty Zefiryna i Kaliksta. Wiemy, że w tym czasie Kościół mógł posiadać swoje własne cmentarze, skoro Zefiryn powierza Kalikstowi, nie będącemu wtedy jeszcze diakonem, zarząd cmentarza tego typu. Podobnie zapewne rzecz się miała z budowlami kultowymi. W Oktawiuszu Minucjusza Feliksa mamy wzmiankę na ten temat, gdy wspomina on *sacraria* (IX, 1).

Słowo to może oznaczać tylko miejsce święte. Ze swej strony Tertulian pisze w enigmatycznymi fragmentami: „Nasza gołębnica zamieszkuje prosty dom, zawsze na miejscu wyniesionym, odsłoniętym i jawnym”¹. Gołębnica symbolizuje Kościół, wspólnotę, a powyższy tekst opisuje miejsce, gdzie się ona zbiera. Podobne wzmianki znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa.

Czy udało się odnaleźć jakieś pozostałości po tych pierwszych „kościółkach”? Jednym z tych, które da się datować w sposób najpewniejszy, jest kościół w Dura Europos, pochodzący sprzed roku 256. Interesujące jest to, że nie różni się on konstrukcją od otaczających go domów mieszkalnych, a zatem jest to dom mieszkalny przekształcony na kościół. Jest to jedno z ogniw tej ewolucji, którą śledziliśmy. Budynek skonstruowany jest wokół kwadratowego dziedzińca. Wielka prostokątna sala po stronie południowej była miejscem kultu. Od strony północnej małe prostokątne pomieszczenie zostało przekształcone na baptysterium. Odkryto tu freski, o których będziemy jeszcze mówić. Reszta domu musiała służyć administracji kościelnej i jako mieszkanie biskupa. Obszerna bazylika w Emmaus (Amwas) została zbudowana w epoce konstantyńskiej na miejscu rzymskiej willi, której plan częściowo przejęła, powiększając ją jednak wzdłuż osi podłużnej. Ta willa rzymska mogła zostać przekształcona na kościół około 220 roku. Wydaje się, że podobnie było z wielkim domem z epoki Augusta, przerobionym na początku III wieku, na którego fundamentach zostanie wybudowana bazylika San Clemente w Rzymie. Tak samo w Akwilei bazylika skonstruowana w czasach Konstantyna zastąpiła dom przekształcony w miejsce kultu, gdzie odkryto mozaiki z końca III wieku.

Dzięki tym wszystkim zgodnym świadectwom możemy nakreślić panującą na początku III wieku sytuację. Epokę tę charakteryzuje fakt przystosowywania dla potrzeb kultu domów prywatnych, ale nie wydaje się, aby konstruowano budowle przeznaczone wyłącznie dla kultu. Parę przytaczanych na ten temat tekstów ma wartość wątpliwą. Wykopaliska archeologiczne także nie pokazują nam bazylik sięgających tamtych czasów. W drugiej połowie III wieku sytuacja się zmienia. Zaczyna się wówczas wznosić kościoły i nadawać im kształt odmienny od kształtu domu prywatnego. A zatem nie da się powiedzieć, czy już w pierwszej połowie III wieku istnieje architektura chrześcijańska, natomiast wydaje się pewne, że od końca II wieku wspólnoty chrześcijańskie posiadały na własność domy przeznaczone dla potrzeb kultu i nie gromadziły się już w domach prywatnych.

Obok kwestii kościołów mamy sprawę chrześcijańskich cmentarzy, jako że służyły one także za miejsce zgromadzeń, zwłaszcza w momentach prześladowań. Ewolucji na tym polu trzeba się również przyjrzeć z bliska. Zresztą i tu jawią się problemy, co do których stanowiska nie są zgodne. Studium nasze będzie dotyczyło przede wszystkim Kościoła rzymskiego, gdyż w tej dziedzinie jesteśmy o nim najlepiej poinformowani. Oprzemy się zarówno na danych archeologicznych, jak i na źródłach literackich. Naturalnie potrafimy ustalić jedynie zasadnicze punkty orientacyjne. Najdawniejsze stadium reprezentuje to, do którego dotarliśmy dzięki wykopaliskom na Watykanie. Na cmentarzu, na powierzchni ziemi, sąsiadują ze sobą groby chrześcijańskie i pogańskie. Tak wygląda sytuacja z końcem I wieku. Możliwe, że pomiędzy grobami chrześcijańskimi znajduje się grób apostoła Piotra. Nie istnieją jeszcze wtedy cmentarze chrześcijańskie.

Drugie stulecie przynosi nowe dane. Z jednej strony spotykamy rodzinne hypogea chrześcijańskie, należące do zamożnych rodzin, i ten punkt możemy uważać za pewnik. Natomiast pewien margines dla dyskusji stwarza datowanie tych hypogeów.

Hypogeum Flawiuszów w katakumbach Domicylli sięga końca II wieku. P. Ferlini dopatruje się w krypcie Ampliatusa jednego z nuclei tych katakumb i datuje ją na początek II wieku, ale niewątpliwie sięga za daleko wstecz. Tak samo krypta Aureliuszów może pochodzić z końca II wieku. Tych samych czasów sięga krypta Lucyny na Via Appia w pobliżu katakumb Kaliksta. Krypta papieża w katakumbach Kaliksta nie może być wcześniejsza niż z roku 235, ale ponieważ jest to rozbudowane wcześniejsze hypogeum, dochodzilibyśmy tu do początku III wieku. Wydaje się, że podobnie mają się rzeczy z Cappella Graeca, w katakumbach Priscylli.

Ale w drugiej połowie II wieku obok hypogeów należących do poszczególnych rodzin pojawiają się chrześcijańskie cmentarze. Dyskutuje się nad ich początkami. Czy chodzi tu o prywatne posiadłości, należące do chrześcijańskich rodzin i oddawane przez nie do dyspozycji Kościoła? Czy należały one do związków wyzwolenców, według często podejmowanej hipotezy J. B. De Rossiego? Czy trzeba raczej dopatrywać się w nich własności kolegów pogrzebowych, analogicznych do pogańskich stowarzyszeń (kolegów) pogrzebowych i w ten sposób nie przedstawiających żadnego szczególnego problemu prawnego? A z drugiej strony - w jakiej epoce Kościół przejął bezpośrednio w swoje ręce własność i administrację tych cmentarzy? Odmienne hipotezy nie muszą się zresztą wykluczać, gdyż mogły ze sobą koegzystować rozmaite sposoby zarządzania. Niemniej wydaje się pewne, że od końca II wieku Kościół dysponował cmentarzami, które bezpośrednio do niego należały. W istocie tekst Hipolita, mówiący, że Zefiryn uczynił Kaliksta zarządcą cmentarzy, nie oznacza, iż chodzi tu o jakąś innowację, ale raczej wskazuje na wcześniejsze istnienie cmentarzy będących własnością kościelną.

Inne zagadnienie - to topografia tych cmentarzy. Dotąd niemal wyłącznie uwagę przyciągało to, co stanowi najlepiej zachowaną ich część, to znaczy podziemne galerie określane mianem katakumb, chociaż słowo to oznacza właściwie tylko pewną szczególną area, usytuowaną ad catacumbas, która odpowiada rejonowi podlegającemu zarządowi Kaliksta. Ale możliwe, że najstarsze rzymskie cmentarze były inne. Wykopaliska w rejonie katakumb Priscylli wykazują, że istniał tam cmentarz na powierzchni ziemi. Zmarły w roku 217 papież Zefiryn został pogrzebany na swoim własnym cmentarzu, w grobowcu na powierzchni. Powstaje zatem problem daty, od której zaczynają się rozwijać katakumby podziemne. Wydaje się, że da się ją ustalić na czas pontyfikatu Zefiryna i że świadczy to o rozwoju wspólnoty chrześcijańskiej w tej epoce. Zefiryn ustanowił Kaliksta przełożonym nad tymi właśnie wielkimi robotami.

Jeśli koniec drugiego stulecia i początek trzeciego przynosi niewiele elementów dotyczących chrześcijańskiej architektury, inaczej rzecz się ma z dekoracją budowli poświęconych kultowi. Pojawiają się w tym czasie freski, mozaiki, chrześcijańskie sarkofagi. Cappella Graeca w katakumbach Priscylli i sąsiednia krypta Lucyny mają ściany pokryte freskami, podobnie jak i bazylika w Dura Europos z początku III wieku. Sarkofagi z Via Salaria Nuova i z Santa Maria Antica sięgają końca II wieku. Określenie daty powstania sarkofagów jest jeszcze trudniejsze niż w architekturze, ale da się wyznaczyć granice czasu, w jakim się one mieszczą. A okres, którym się teraz zajmujemy, prezentuje niezwykle zespół tych zabytków.

Zresztą w ówczesnej sztuce pogańskiej znajdujemy dla porównania ich odpowiedniki. Pierwsze dokonania chrześcijańskie nie są niezależne od powszechnych prądów artystycznych i zapożyczają z nich elementy dekoracyjne. W sztuce chrześcijańskiej odnajdujemy zestaw motywów, które występują wszędzie: winorośl, kwiaty, maski, delfiny, motyle, amorki, ptaki, ryby. Motywy te znajdują się zarówno na pogańskich grobowcach na Watykanie, w synagodze w Dura Europos, jak i w katakumbach Domicylli. Nawet przedstawiające sceny ewangeliczne i biblijne chrześcijańscy artyści czerpią natchnienie ze znanych wyobrażeń: Dobry Pasterz wzorowany jest na greckim Orfeuszu,

Jonasz pod krzewem rycynowym naśladuje uśpionego Endymiona, Chrystus-Nauczyciel wzorowany jest na (musikos aner). Motywy okrętu wśród syren, rybaka zarzucającego swój sieć zostają przejęte ze sztuki pogańskiej i nasycone chrześcijańskimi znaczeniami. W sztuce chrześcijańskiej znajdujemy odbicie różne prądu sztuki pogańskiej: styl aleksandryjski, partyjska sztuka wschodniej Syrii, styl oficjalnej sztuki rzymskiej. Dotyczy to także okresów historycznych - styl epoki Antoninów różni się od stylu z czasów Sewerów.

Pierwotna sztuka chrześcijańska stanowi odbicie ówczesnego życia chrześcijańskiego, przedstawia obrazy szczególnie temu życiu bliskie. Teza ta stanowczo się potwierdza, gdy porównamy pomniki figuralne z dokumentami literackimi: w malowidłach hypogeów i w rzeźbach sarkofagów odnajdujemy wielkie tematy występujące w powszechnej katechezie. Aby się, o tym przekonać, wystarczy zapoznać się z treścią dzieł O chrzcie Tertuliana, *Demonstratio apostolicae praedicationis* Ireneusza lub *Homilii paschalnej* Melitona. I tu, i tam spotykamy wielkie postaci ze Starego Testamentu: Noego, Izaaka, Dawida, Daniela, Jonasza; najważniejsze sceny z Nowego Testamentu: pokłon Trzech Króli, chrzest Jezusa, Samarytankę, wskreszenie Łazarza; wielkie symbole Kościoła: okręt, drzewo, ogród, wieżę. Czasem trudno domyślić się, który z aspektów tajemnicy chrześcijańskiej zostaje przedstawiony: czy chodzi o życie Jezusa Chrystusa, o sakramenty, czy o życie pozagrobowe. Nic dziwnego, że w niektórych przypadkach można się wahać, skoro i teksty literackie prezentują wiele różnych interpretacji. Ale niekiedy znaczenie samo się narzuca, zwłaszcza jeśli chodzi o niektóre symbole sakramentalne.

Jedyną zatem metodą jest zestawienie różnych tematów i ukazanie ich wspólnego znaczenia, zgodnie z tekstami literackimi. Zaczniemy od Starego Testamentu. Na początku III wieku w baptysterium w Dura Europos pojawia się temat grzechu pierworodnego, wyobrażony przez postacie Adama i Ewy, stojące pod drzewem. Warto zauważyć, że w późniejszej syryjskiej katechezie chrzcielnej specyficznym dla niej tematem stanie się przeciwstawienie sytuacji Adama - sytuacji katechumena. Temat ten znajdujemy także na sklepieniu przedsionka katakumb św. Januarego w Neapolu, przy końcu II wieku. Ale trzeba tu odnotować, że na ogół nie spotykamy przedstawień odnoszących się do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Wydaje się, że właśnie to z faktem, iż ze Starego Testamentu korzystano zasadniczo według klucza profetycznego i typologicznego.

Zazwyczaj mamy więc do czynienia z taką właśnie typologią. W *Cappella Graeca* znajdujemy Noego w arce: jest to jedna z wielkich figur zbawienia, która może wiązać się z chrztem lub posiadać sens eschatologiczny. Jej znaczenie typologiczne pojawia się w Rzymie u Justyna. W *Cappella Graeca* jest też ofiara Abrahama: już u Melitona oznacza ona ofiarę Chrystusa. Zauważmy, że jest ona również w synagodze w Dura Europos. W cyklu Mojżeszowym zauważamy brak sceny przejścia przez Morze Czerwone, starodawnej figury chrztu, natomiast jednym z najczęstszych tematów jest wytryskująca ze skały woda. Występuje on w *Cappella Graeca*, w Kaplicy Sakramentów w katakumbach Kaliksta. W ciągu trzeciego stulecia liczba takich przedstawień mnoży się. Ich symbolika chrzcielna nie ulega kwestii. Brak tego motywu w baptysterium w Dura Europos może pochodzić stąd, że syryjska tradycja śladem św. Pawła nadaje temu epizodowi sens eucharystyczny, a nie chrzcielny.

Dawid w walce z Goliatem jest figurą Zbawienia. Temat ten występuje w jednym z pism Hipolita z Rzymu z początku III wieku. Nie będzie nas dziwić odnalezienie tego epizodu w baptysterium w Dura Europos, ale w Rzymie nie pojawia się on przed IV wiekiem. Natomiast Jonasz jest jednym z najpopularniejszych tematów, którego znaczenie określa sam Nowy Testament: jest on wielką figurą Zmartwychwstania. Znajdujemy go w krypcie Lucyny, w Kaplicach Sakramentów A 1, A 2, A 6,

w Krypcie Annunziaty na cmentarzu Priscylli czy też na sarkofagach z II i III wieku. Może on mieć także sens chrzcielny lub eschatologiczny. Teza A. Stuibera, który tego ostatniego znaczenia mu odmawia, podobnie jak i innym cudownym wybawieniom, została podważona przez L. de Bruyne'a. Można przypuszczać, że upodobanie artystów do tego tematu, zarówno jak do tematu Pasterza, pochodzi stąd, że nadawał się on dobrze do przedstawień zgodnie z warsztatową tradycją sztuki pogańskiej, dla której okręt, potwór morski, sen pod drzewem - były motywami bliskimi.

Jednym z najważniejszych cykli przedstawień jest cykl Daniela. Ukazuje on przede wszystkim Daniela w jaskini lwów, co należało już do tradycyjnych w judaizmie tematów wybawienia. Znajdujemy go w Cappella Graeca, w krypcie Lucyny przy końcu II wieku oraz w III wieku w katakumbach Domicylli. To samo dotyczy Zuzanny wybawionej od starców. Hipolit w swoim Komentarzu do Daniela dopatruje się tu figury chrztu. Temat ten może mieć znaczenie zarówno chrzcielne, jak i eschatologiczne. Występuje w Cappella Graeca i w arcosolium z III wieku, a także na cmentarzu Kaliksta. Warto zanotować, że jest to jeden z najdawniejszych tematów, typowych zwłaszcza dla Rzymu, który jednakże niemal całkowicie zaniknie. Jest w tym pewna wskazówka co do początków rzymskiej wspólnoty i jej wybitnie judaistycznego charakteru. Wreszcie jako trzeci występuje motyw trzech młodzieńców w piecu ognistym, będący również tematem wybawienia o żydowskiej genezie. Mamy go w Cappella Graeca i na wielu sarkofagach z III wieku.

Cały ten zespół odpowiada starotestamentowym figurom, występującym w powszechnej katechezie. Obok figur (typoi) katecheza posługiwała się zbiorami proroctw, czerpanych z Pięcioksięgu, z Psalmów, Proroków, a zebranych w Testimoniach. Wśród najczęściej spotykanych tekstów jest Psalm 22, rozdział 47 z Proroctwa Ezechiela, proroctwo Balaama (Lb 24, 17). Widzimy, jak teksty te pojawiają się już w sztuce figuralnej kręgów judeochrześcijańskich. Motywy ryby (Ez 47, 10), gwiazdy (Lb 24, 17), winnej latorośli (Ps 79, 9), rydwanu niebiańskiego (Ez 3, 4), ogrodu (Ps 22, 2) - ukazują się zarówno na judeochrześcijańskich ossuariach Palestyny, jak i w judeochrześcijańskich tekstach. Nic zatem dziwnego, że z rozwinięciem tych tematów spotykamy się w archaicznej sztuce chrześcijańskiej, hellenistycznej i rzymskiej. Ale zarazem, jak można się było tego spodziewać, ulegają one głębokim przekształceniom. O ile środowisko żydowskie odnosi się do przedstawienia postaci ludzkiej z niechęcią, o tyle środowisko grecko-rzymskie jest temu jak najbardziej przychylnie. Nigdzie w takim stopniu jak tutaj, na przykładzie takich samych tematów, nie ujawnia się kontrast tych kultur.

Wśród profetycznych Testimoniów pojawia się gwiazda Jakuba, który to temat został odtworzony na fresku w katakumbach Priscylli, obok Cappella Graeca. Ale najważniejszym przedstawieniem idącym po tej linii jest wyobrażenie Pasterza. Występuje ono w wielu różnych aspektach, a każdy z nich ma swe źródło w Biblii. W baptysterium w Dura Europos Pasterz pojawia się w związku z upadkiem Adama i Ewy: to on doprowadza ich z powrotem do raju. Motyw ten wywodzi się z Psalmu 22, stanowi cego część liturgii chrzcielnej, i pozostał długo popularnym tematem dekoracji baptysteriów. Sceneria rajska wyobraża Kościół, zgodnie z powszechnym w drugim i trzecim stuleciu symboliką. Inny motyw to Pasterz niosący jagnię na ramionach, pojawiający się głównie w sztuce nagrobnej. Może on oznaczać zarówno tajemnicę Zbawienia w ogóle, jak i ocalenie duszy po śmierci. Znajdujemy go w Cappella Graeca, w Kaplicy Sakramentów (A 2), w najstarszych partiach katakumb Domicylli, w hypogeum Lucyny, w grobowcu Klodiusza Hermesa, na sarkofagu na Via Salaria z II wieku. Motyw ostatni - to Pasterz broniący swoich jagniąt przeciwko wilkowi. Znajdujemy go w komnacie Spelunca Magna, której dekoracja pochodzi z początku III wieku.

Następna grupa przedstawień pochodzi z Nowego Testamentu. Te także nie s' wykonywane tylko dla siebie samych, lecz z powodu zawartych w nich odniesień do katechezy chrześcijańskiej. Tak więc najpierw mamy pokłon Trzech Króli w Cappella Graeca, który jest wyrazem nawrócenia, pierwszego etapu na drodze do chrztu. Uzdrawienie paralityka w krypcie Lucyny, w Kaplicy Sakramentów (A 3) i w baptysterium w Dura Europos oznacza odpuszczenie grzechów. Samarytanka w baptysterium w Dura Europos, Chrystus st'paj'cy po wodzie także s', według dzieła Tertuliana O chrzcie, figurami chrztu. Wskrzeszenie Łazarza, święte niewiasty u grobu w Cappella Graeca obrazuj' wiarę w Zmartwychwstanie.

Ostatnia grupa przedstawień odnosi się również do poszczególnych etapów chrześcijańskiej inicjacji, ale tym razem przedstawionych nie symbolicznie, lecz bezpośrednio. Sarkofag z Via Salaria, na którego jednym boku widzimy „filozofa” w otoczeniu dwóch uczniów, a na drugim kobietę w analogicznej sytuacji, nawi'zuje, jak się wydaje, do katechezy i pokazuje, jaka była rola wdów w posłudze dla kobiet. Dość częste s' sceny chrztu. Na sarkofagu z Santa Maria Antica przedstawiono zapewne kolejne etapy inicjacji. Jonasz wyrzucony z paszczy potwora morskiego - to wiara, orantka - to modlitwa, filozof - katecheza, Pasterz - zbawienie, wreszcie chrzest. Krypta Lucyny i kaplica Sakramentów (A 2) również przedstawiaj' sceny chrztu. Czasem trudno rozróżnić, czy ten filozof jest Chrystusem czy katechet', jak na przykład w Kaplicy Sakramentów (A 3), gdzie pojawia się także źródło wody żywej - figura chrztu.

Często pojawiaj' się przedstawienia Eucharystii. Czasem jest to tylko kosz z chlebem i ryb'; ryba zdaje się wskazywać na postny i eschatologiczny charakter uczty, zgodnie z jej symbolik' występuj'c' w judaizmie. St'd również jej symbolika sakramentalna dla zaznaczenia, że chleb jest pokarmem Boskim. Taki układ mamy w krypcie Lucyny. Czasem chleb i ryba umieszczone s' na trójnożnym stoliku i jakaś postać je pokazuje, jak na przykład w Kaplicy Sakramentów (A 3). Wreszcie w innych przypadkach mamy scenę posiłku z chlebem i ryb'. Nie chodzi tu o przedstawienie sprawowania Eucharystii: scena ta ma charakter symboliczny. Dyskutowano nad tym, czy chodzi tu o ucztę niebiańsk', o refrigerium czy o symbol Eucharystii sakramentalnej. Wydaje się, że w ówczesnej myśli chrześcijańskiej te dwa przedstawienia były nierozdzielne. Porównanie z analogicznymi scenami pogańskimi pokazuje, że bezpośrednia symbolika tej sceny oznacza szczęście niebiańskie. Jednakże wydaje się, że bezsprzecznie zawiera ona znaczenie eucharystyczne.

3. Chrze'cijanie a społeczeństwo pogańskie

Na pocz'tku III wieku w życiu obyczajowym chrześcijan dzieje się coś podobnego do procesu, jaki obserwowaliśmy w dziedzinie sztuki. Tak samo kultywuj' obyczaje przyjęte w świecie greckorzymskim, ale nasycaj' je nowym duchem: towarzyszymy tu zatem pocz'tkom tworzenia się wschodniej i zachodniej cywilizacji chrześcijańskiej. W zwi'zku z tym zagadnieniem przytaczaliśmy już świadectwo Klemensa z Aleksandrii. Ale wcześniej jeszcze czytamy w Liście do Diogneta z końca II wieku: „Chrześcijanie bowiem nie różni' się od innych ludzi ani krajem, ani językiem, ani politycznymi instytucjami (...) Zachowuj' miejscowe przepisy w odzieniu, pożywieniu i innych rzeczach, odnosz'cych się do życia (...) Pojmuj' żony jak wszyscy, by rodzić dzieci, lecz dzieci nie wyrzucaj'”. Mamy tu jakby program realizowania chrystianizmu w różnych dziedzinach obyczajowości: języku, odzieniu, pożywieniu, życiu rodzinnym.

Tę sam' myśl rozwinie w Apologetyku Tertulian: „[ludzie] razem z wami żyj'cy, maj'cy taki sam sposób życia i ubioru (...) Nie jesteście braminami albo indyjskimi gimnosofistami (...) Nie gardzimy forum, nie gardzimy targowiskiem, używamy k'pieli,

chodzimy do waszych magazynów, warsztatów, zajazdów, oglądamy wasze targi i cały ruch handlowy. Spotykamy się razem z wami na okrętach, razem odbywamy służbę wojskową". [Tertulian: *Apologetyk*, XLII, 6. Tłum. polskie: J. Sajdak, Poznań 1947 (*Pisma Ojców Kościoła*, t. 20).] Ale równocześnie chrześcijanie uchylają się od tego wszystkiego, co w tym życiu społecznym, samym w sobie dobrym, zarażone jest idololatrią: „W czasie Saturnaliów nie kpię się jeszcze po nocy, by nie tracić i nocy, i dnia; kpię się za to w godzinie przepisanej (...) W czasie Liberaliów nie leżę przy stole na widoku publicznym (...) gdziekolwiek jednak jem, jem z tego co i ty". Tak więc chrześcijanin uczestniczy w życiu rodzinnym, gospodarczym, politycznym, ale chce je przeżywać jako chrześcijanin.

Początek III wieku ma znaczenie zasadnicze dla formowania się obyczajowości chrześcijańskiej. Jest to okres, w którym chrześcijanie porzucają życie w małych grupach i zaczynają mieszać się ze społeczeństwem. Powstaje pytanie, co zachowają oni z obyczajów tego społeczeństwa, a co będą musieli odrzucić. To właśnie staje się zadaniem wielkich moralistów chrześcijańskich tego czasu, zwłaszcza Klemensa Aleksandryjskiego i Tertuliana: pomóc w rozeznaniu się w tej materii. Niewątpliwie przedstawiony przez nich obraz obyczajów pogańskich jest czasem przejawiony, stanowić po części popis literacki z zapożyczeniami z cynicznej diatryby. Poza tym ideał, jaki proponują chrześcijanom, jest trochę mrzonką i z pewnością przerasta możliwości większości z nich. Niemniej za pośrednictwem ich dzieła możemy się przekonać, jak wyglądały wymagania chrześcijańskie w konfrontacji z konkretem życia codziennego.

Klemens potępia przede wszystkim nadmierny zbytek: „Co powiedzieć o zamięłowaniu do ozdób, barwnych materiałów, próżności kolorów, zbytku klejnotów, złotej biżuterii, falowanych lub kręconych włosów, podmalowanych oczach, o wyskubywaniu włosów, szmince, bielidle, farbowanych włosach i o wszystkich tych kłamliwych sztuczkach?". [Klemens Aleksandryjski: *Paidagogos*, II, 10, 104, 1. Tłum. M. T.; podobnie dalej cytaty z tego dzieła.] Proponuje się zatem ideał prostoty i naturalności, zgodny z zaleceniami największych mędrców pogańskich. Warto tu zwrócić uwagę na niektóre punkty: Jeśli chodzi o klejnoty, Klemens potępia generalnie ich noszenie, zezwala jednak na pierścień, który służy także jako sygnet, precyzując, że mężczyźni nie powinni go nosić na palcu środkowym - co jest zwyczajem kobiet - ale na małym palcu. Ponadto odcisk sygnetu powinien przedstawiać symbole możliwe do zaakceptowania przez chrześcijan. Należy pozbyć się wyobrażeń bożków, mieczy i łuków, kielichów, ale można zachować gołębicę, rybę, okręt o wydętych żaglach, lirę, kotwicę, rybaka. Z takimi samymi przepisami spotykamy się w Afryce - w *De cultu feminarum* Tertuliana, oraz w Azji - u Apoloniusza około roku 196 (HE, V, 18, 11).

Podobnie ma się rzecz z pożywieniem, które powinno być proste i niewyszukane. Potępia się „szatańską sztukę kucharzy", którzy usiłują dogadzać podniebieniu ze szkód dla zdrowia. Klemens wymienia rozmaite formy obżarstwa. Długo rozważa problem wina, wylicza niebezpieczeństwa związane z pijaństwem i przytacza przykłady: homeryckie - jak Elpinosa, czy biblijne - Noego. Zezwala jednakże na używanie wina dla przyjemności podczas przyjęć. Z kwestii posiłków wiąże się problem zastawy stołowej i jej kosztowności. Nie przystoi używanie kubków złotych i srebrnych ani inkrustowanych drogimi kamieniami, ponieważ nie użyteczność, tylko po prostu próżność skłania do tego. Klemens podaje też listę rozmaitych kształtów kielichów. Do rozdziału o posiłkach zostały również wciśnięte formy odpoczynku. Należy wykluczyć przeciąganie się długo w noc pijatyki (*pannuchides*), którym towarzyszą harfy, flety, chóry, tańce, egipskie kastaniety. Klemens przeciwstawia im godziwe posługiwanie się cytrą czy lirą podczas zgromadzeń chrześcijańskich.

Podaje tu cały traktat na temat zachowania się i przyzwoitości: „Niech chrześcijanina cechują spokój, łagodność, zgoda". Gwizdanie, strzelanie palcami dobre są dla domowników, kiedy wołają na zwierzęta.

W rozdziale VIII porusza kwestię używania perfum i wieńców. I jedno, i drugie s' w ogóle zabronione. Kwiaty istniej' po to, aby układać z nich bukiety i w' chać je, a nie wkładać na głowę. Ciekawe, że Tertulian mówi podobnie: „Nie kupuję wieńca na głowę. Cóż to ciebie może obchodzić, do czego ja kwiatów używam, które w każdym razie kupuję? (...) Nawet kiedy w wieniec s' zwi' zane, to wieniec ten nosem oceniamy”. W ten sposób chrześcijanin także przyczynia się do tego, by handel kwitł, odrzuca jedynie te pogańskie obyczaje, które s' sprzeczne z natur'.

Łaźnia, widowiska i sporty - to zasadnicze elementy w życiu ówczesnego świata pogańskiego. Tu os' d pisarzy chrześcijańskich staje się surowszy: Apoloniusz w Efezie w ogóle zabrania tego (HE, V, 18, 11). Tertulian pisał: „Uczęszczamy do waszych łaźni”, ale równocześnie Klemens wylicza płyn' ce st' d niebezpieczeństwa. W łaźniach znajduje się to wszystko, co może służyć wypoczynkowi. A oto jak opisuje je Klemens: „Artystyczne budowle, dobrze skonstruowane i licznie odwiedzane, zasłonięte kotar', która przepuszcza światło, z siedzeniami pokrytymi złotem i srebrem, oraz niezliczone złote i srebrne przybory, jedne dla wyszynku, drugie dla jadłodajni, jeszcze inne do k' pieli. S' także piece węglowe. Dochodzi do takiego rozprężenia, że podczas k' pieli ucztuje się i upija”.

Klemens wypomina także fakt, iż przebywaj' tu mężczyźni razem z kobietami. Niemniej k' piel sama w sobie jest doskonała dla czystości i zdrowia.

Interesuj' ce s' wskazówki na temat sportu. Gymnasion jest rzecz' konieczn' dla młodzieńców, nawet jeżeli obok s' łaźnie. Sport jest nie tylko pożyteczny dla zdrowia, ale dodaje także zapału i zachęca do współzawodnictwa w celu zdobycia dobrego samopoczucia fizycznego i zalet moralnych. Niemniej dziewczętom nie można pozwalać na zapasy i biegi. Dla mężczyzn s' zapasy, gra w piłkę na świeżym powietrzu, marsze; ogrodnictwo nie sprzeciwia się godności; można także nosić wodę i ścinać drzewa; lektura jest również ćwiczeniem; jeśli chodzi o zapasy, nie należy się im oddawać wtedy, gdy płynie to z ducha rywalizacji; można uprawiać rybołówstwo, jak czynił to św. Piotr, jeżeli niezbędne studia pozostawiaj' na to wolny czas, ale lepsze jest to, co zalecił Piotrowi Pan. mówi' c: „Odt' d ludzi będziesz łowił” (Łk 5, 10).

Poważniejsze problemy powstaj' w zwi' zku z widowiskami. Klemens potępia widowiska za ich niemoralność. a Tertulian rozprawia się z nimi w dziele O widowiskach w sposób jeszcze bardziej radykalny. Maj' one charakter bałwochwalczy z powodu swych nazw, swojego pochodzenia, towarzyszc' ych im rytuałów i miejsc, gdzie się odbywaj' (V; I-IX, 6). Oprócz bałwochwalstwa, rozniecaj' one namiętności, w teatrze sprośność, w cyrku okrucieństwo (XIX, 1-5). Teatr jest parodi' tego wszystkiego, co godne szacunku: „Ustami, którymi wypowiedziałeś »Amen« wobec Świętości, głosisz potem chwałę aktorzyny; »Na wieki wieków! (eis aionas ap'aionos) krzyczysz innemu, jakby Bogu albo Chrystusowi”. [Tertulian: O widowiskach, XXV, 5. Tłum. polskie: W. Myszor, Warszawa 1975 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 5).] Jak można wysiadywać do późna na widowiskach, gdy jesteśmy w przededniu widowiska nadejścia Pana, pewnego, chwalebnego tryumfuj' cego? I Tertulian pokazuje nam, jak cały świat pogański, od królów do filozofów, od aktorów do woźniców, staje w całej swej nędzy przed trybunałem Boga (XXX, 5).

Wszystko to s' jeszcze tylko zewnętrzne ramy życia, jedynie formy życia społecznego, w którym chrześcijaństwo znajduje się w obliczu pogańskich obyczajów i musi je przekształcać. Dotyczy to przede wszystkim rodziny. Chrześcijanie przyjmuj' koncepcję prawa rzymskiego, według którego małżeństwo ustanawia obopólna zgoda. Zachowuj' także zwyczaje towarzyszc' ce tej uroczystości u pogan: welon, do którego przywi' zuje się duży' wagę, odczytanie umowy, zwi' zanie r' k.

Odrzucaj tylko to, co ma szczególnie bałwochwalczy charakter: ofiarę i badanie horoskopów. Na początku III wieku nie istnieje jeszcze liturgiczne celebrowanie małżeństwa chrześcijan. Niemniej wiedzą oni, że jednoczą się w obliczu Chrystusa, co możemy zobaczyć na płaskorzeźbach, gdzie wyobrażony jest Chrystus wkładający wieniec na głowę żony i łączący ręce małżonków. Poza tym często prosi się biskupa o błogosławieństwo. Tertulian tak charakteryzuje małżeństwo chrześcijańskie: „Skąd zaczerpnijemy siły, by przedstawić szczęście takiego małżeństwa, które wobec Kościoła jest zawarte, przez ofiarę umocnione, błogosławieństwem naznaczone, które aniołowie publicznie ogłaszają, a w którym Ojciec (Niebieski) ma upodobanie?” [Tertulian: *Do żony*, II, 9. Tłum. K. Obrycki, Warszawa 1983, ATK, s. 147-164 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 29)] Widzimy już tutaj, jak miejsce bałwochwalczych rzymskich rytuałów ślubnych zajmuje cała liturgia chrześcijańska.

Jeśli chodzi o moralność małżeńską, to chrześcijanie przeciwstawiają się obyczajom rozpowszechnionym w rzymskim świecie. Tertulian bez wahania potępia rozwód. Odwołuje się do tradycji rzymskiej, „kiedy to żaden małżeński dom nie pisał pisma rozwodowego”; teraz „rozwód zaś jest już nawet celem, jak gdyby prostą konsekwencją małżeństwa”. Tak samo potępia poligamię, a największy nacisk kładzie na potępienie sztucznych poronień, co znajdujemy także u Klemensa. Klemens również poświęca wiele stron godności i szacunkowi, jakie patronują miłości chrześcijańskiej. Tertulian ostrzega przed małżeństwem z poganami, pokazując, do jakich sytuacji bez wyjścia one prowadzą: oto mąż chce zorganizować ucztę w dzień, który dla chrześcijan jest dniem postu; jakże pozwoli on swojej żonie, by zostawiła go samego na całą noc i szła świętować Paschę oraz odwiedzać męczenników w więzieniach? Jak będzie on interpretował jej liturgiczne gesty: znak krzyża, przyjmowanie Eucharystii przed posiłkiem? Jak ona przybierze postawę, kiedy jej mąż będzie wypełniał tradycyjne rytuały ku czci bożków ogniska domowego?

Niezmiernie delikatny problem stwarzało nauczanie dzieci. Normalnie najpierw udziela go grammatistes, później grammatikos, obaj będący urzędnikami państwowymi. Otóż udzielana przez nich nauka łączy się z bałwochwalstwem. Tertulian wypowiada się na ten temat w *De idololatria*. Nauczają oni mitologii, imion bogów, ich genealogii. Szkołę zdobi obraz siedmiu bogów, a obol, który im ofiarowuje nowy uczeń, poświęcony jest Minerwie. Obchodzi się tam święta pogańskie (X, 1-3). Niemniej nie ma mowy o tym, żeby dzieci chrześcijańskie nie chodziły do szkoły. Nawet Tertulian odnośnie do tego punktu stwierdza wyraźnie: „Jakże można odrzucić studia świeckie, bez których niemożliwe są studia religijne? Jak bez nich kształcić do ludzkiej roztropności, przygotowywać do myślenia i działania, skoro literatura jest środkiem niezbędnym do wszelkiego życia?”. Podobne stanowisko zajmuje Klemens z Aleksandrii, broniąc niezbędności kultury literackiej przeciwko jej potwarcom.

Jak zatem postępować? Tertulian uważa, że chrześcijanin nie może nauczać literatury, staje się bowiem wówczas współnikiem bałwochwalstwa. Tradycja Apostolska radzi, aby ten, kto ma taki zawód, zrezygnował z niego, ale jeżeli nie da się tak postąpić, nie narzuca tego w sposób bezwzględny. Urodzony w rodzinie chrześcijańskiej Orygenes podejmuje w wieku lat osiemnastu zawód nauczyciela literatury, aby dopomóc w zaspokojeniu potrzeb swoich bliskich. A zatem w wypadku nauczycieli istnieje pewna tolerancja. Jeśli chodzi o uczniów, problem został wszędzie rozstrzygnięty przychylnie. Dzieci chrześcijańskie mają się tylko powstrzymać od bałwochwalczych aktów, co - jak domyślamy się - nie obywat się bez trudności. Jednakże w ten właśnie sposób chrześcijanie stopniowo doprowadzają do oderwania się szkoły od jej bałwochwalczych uwikłań i do jej chrystianizacji. Zresztą dziecko ma być kształcone w nauce chrześcijańskiej w swojej rodzinie.

Dzięki przekazowi Euzebiusza o Orygenesie mamy szczegółową dokumentację edukacji dziecka chrześcijańskiego. Z jednej strony dziecko przechodziło normalny cykl studiów. Uczęszczało do grammatistes, który udzielał nauczania podstawowego, a następnie do grammatikosa, nauczającego literatury. Orygenes mówi o tych studiach na podstawie własnego doświadczenia. Ale równocześnie wiemy, że ojciec Orygenes nauczał go od najmłodszych lat Pisma Świętego. „Zdał od niego codziennie ćwiczeń pamięciowych i zdawania lekcji” (HE., VI, 2, 8). Tak więc udzielana w rodzinie edukacja biblijna dopełnia edukacji świeckiej, udzielanej w szkole.

Z kolei życie ekonomiczne przedstawiało rozliczne problemy. Chrześcijanie nie kwestionowali zasad, na których opierała się ta dziedzina w ówczesnym społeczeństwie. Uznawali prawo do własności, dopuszczali nierówności położenia. Klemens Aleksandryjski całe dzieło *Quis dives salvetur* poświęcił problemowi bogactwa. Nie kwestionuje jego prawowitego charakteru, ale wskazuje na niebezpieczeństwa i podkreśla wynikające z niego obowiązki. Podobnie ani u Klemensa, ani u Tertuliana nie spotykamy się z żadnym potępieniem niewolnictwa, a jedynie mamy przypomnienie ludzkiej i chrześcijańskiej godności niewolnika. Chrześcijanie uczestniczyli w życiu ekonomicznym swoich czasów w rozmaity sposób: „Razem uprawiamy rolę i razem prowadzimy handel. Dlatego jest między nami wymiana (...) Jak więc (...) mamy być dla waszych interesów nieużyteczni?”. A zatem praca ręczna, handel, interesy same w sobie dają się doskonale pogodzić z wyznawaniem chrześcijaństwa.

Jednakże konkretne życie gospodarcze, faktycznie istniejące na początku III wieku, rodziło w sumieniu chrześcijańskim poważne problemy. Przede wszystkim życie zawodowe przesłonięte było bałwochwalstwem. Rzemieślnicy są zrzeszeni w korporacjach według specjalności pod patronatem jednego z bogów: kowale - Hefajstosa, kupcy - Hermesa. Poza samym kultem bogów we właściwym znaczeniu istnieją jeszcze pewne zawody, które pracują na jego rzecz. Chrześcijańscy pisarze często powracają do tego tematu. Tak więc są tam przede wszystkim wytwórcy bożków, rzeźbiarze, rytownicy, malarze. „Demon wzbudził na świecie fabrykantów posągów, obrazów i wszelkiego rodzaju przedstawień. W ten sposób sztuka wyrabiania bożków stała się źródłem bałwochwalstwa. Obojętne, czy to jest rzeźbiarz, który go modeluje, rytownik, który go formuje, czy tkacz, który go tka. Obojętne, z jakiego materiału bożek jest zrobiony - z gipsu, farb, kamienia, spiżu, srebra czy nici. Nieważne też, co jest przedstawione, albowiem nie trzeba się dziwić, że tylko to jest idolem, co poświęcone jest wizerunkowi ludzkiemu. W przeciwnym razie lud, poświęcając wyobrażenie cielca, byłby w mniejszym stopniu bałwochwalczy, niż kiedy poświęca wyobrażenie człowieka”.

Wyrabianie bożków nie jest jedynie kwestionowaną sprawą. „Istnieją inne zawody, które chociaż nie wiążą się wprost z wytwarzaniem bożków, dotyczą jednakże przedmiotów, bez których idole byłyby bezużyteczne. Tak więc tym samym jest budowanie czy ozdabianie świątyni, domu, sanktuarium, produkowanie złotych tabliczek, wyrabianie emblematów do domu”. Zwróćmy uwagę w tych tekstach na szczegóły dotyczące wyrabiania bożków i używanych do tego celu materiałów. Ciekawszy jednakże jest handlowy aspekt kultu bożków, albowiem były w nim zainteresowane liczne zawody. Wszyscy sprzedawcy przedmiotów kultowych w miejscach pielgrzymkowych byli zainteresowani w jego podtrzymywaniu i można przypuszczać, że podejmowali w tym celu jakieś akcje. Tertulian musi rzemieślnikom wyjaśniać, że z równym pożytkiem mogą wyrabiać przedmioty świeckie.

Ale istnieje przecież nie tylko wytwarzanie, lecz także i handel: „Jeśli sprzedawca mięsa przeznaczonego na ofiary nawróci się, czy pozwolisz mu zachować jego zawód?”

Do składania ofiar bożkom służyć tak samo kadzidło i inne egzotyczne produkty. „Jakże chrześcijański sprzedawca kadzidła będzie miał czelność, przechodzić przez świętynię, splunąć na dymiące ołtarze i zagasić je, on, który jest dla tych ołtarzy dostawcą?” Niemniej są tu pewne różnice: grzech wytwórcy bożków jest cięższy niż sprzedawcy wonności, ponieważ te ostatnie mogą służyć także do użytku lekarskiego albo chrześcijanom przy uroczystościach pogrzebowych. Chrześcijanie mają się powstrzymać w życiu ekonomicznym od wszelkiego współdziałania z bałwochwalstwem.

Obok tych problemów, jakie rodzi kult bóstw pogańskich, istnieje kwestia praktyk niemoralnych. Niektóre zawody zostały całkowicie wykluczone - jak na przykład stręczycielstwo. Trudniejsza była sprawa z obyczajami panującymi w dziedzinie gospodarki. Klemens z Aleksandrii mówi o tym, co potępia się z punktu widzenia moralnego: nigdy nie wolno ustalać dwóch różnych cen; w interesach nie wolno używać przysięgi; trzeba mówić prawdę. Zresztą nie jest to nic innego, jak tylko dosłowne podjęcie doktryny Platona. Tu jeszcze chrześcijaństwo wymaga moralności naturalnej. Tertulian dobrze widzi trudności. Rzecz niemoralna jest dla niego cięgnięcie zysku. Zabrania pożyczać na procent, ustalać regularne terminy płatności, podobnie jak kiedyś Apoloniusz (HE, V, 19, 11). Ale przecież handel opiera się na zysku, a zatem w jaki sposób uczestniczyć we współczesnym życiu ekonomicznym nie będąc współwinnym moralnych wypaczeń, jakie pociąga ono za sobą?

Podobne poglądy spotykamy w stosunku do służby państwowej, w którym to punkcie sytuacja chrześcijan była szczególnie krytyczna: nie ustawały zarzuty pod ich adresem, że są złymi obywatelami. Z pewnością i tu stawał przed nimi problem idololatrii, ponieważ żołnierze musieli być obecni przy składaniu ofiar bogom, a wieniec laurowy nakładany żołnierzowi miał znaczenie religijne. Także piastowanie urzędów wiązało się z pewnymi rytuałami kultowymi. Kult cesarza bardziej niż cokolwiek innego jawił się jako fundament życia obywatelskiego. Chrześcijanie nie mogli włączyć się do tych praktyk, ale czy jest to powód, aby zaniechali udziału w życiu publicznym? Tertulian najpierw zauważa, że chrześcijanie są pod wieloma względami najlepszymi obywatelami wszędzie tam, gdzie sumienie ich nie staje wobec jakichś problemów. Płacą skrupulatnie podatki, a suma przeznaczona na utrzymanie świętyni, jakiej płacenia odmawiają, jest o wiele mniejsza niż to, czego ujmuje skarbowi państwa oszustwa i fałszywe deklaracje podatkowe pogan.

Chrześcijaństwo zatem pociąga za sobą również moralność obywatelską. Ale czy mimo to, pomijając kwestię bałwochwalstwa, nie ma w służbie państwu takich rzeczy, które nie dadzą się pogodzić ze służbą Chrystusowi? Najtrudniejszy jest problem służby wojskowej. Według Tradycji Apostolskiej należy usunąć takiego katechumena, który chciałby zostać żołnierzem, natomiast zezwala się na udzielanie chrztu żołnierzom, nie wymagając od nich zrezygnowania ze służby. Znamy też pewną liczbę chrześcijańskich żołnierzy i męczenników z tego czasu. Z dzieł Tertuliana czy Orygenesusa wynika jedynie, że chrześcijanin, który walczy w wojsku duchowym, nie powinien się oddawać w służbę życiu ziemskiemu. Ale z drugiej strony chrześcijanie uważają, że istnienie żołnierzy dla obrony Cesarstwa jest konieczne, a zatem zawód wojskowy sam w sobie nie ma nic niemoralnego. Odpowiedzią na oszczerstwa pogan było wykazanie, że chrześcijanie nie tylko nie są dla państwa bezużyteczni, ale przeciwnie, są jego najlepszymi obywatelami. Zintegrowali się z państwem rzymskim tak samo, jak stali się dziedzicami rzymskiej kultury.

Jak widzimy, epoka, którą przestudiowaliśmy, jest niezwykle interesująca dla historii cywilizacji chrześcijańskiej, mającej zatriumfować w czasach Konstantyna. Wypracowują ją Klemens, Tertulian, Orygenes. To wówczas dokonuje się konfrontacja rozmaitych dziedzin ludzkiego życia z chrześcijaństwem. Chrześcijanie są obecni we wszystkich sferach działalności, ale coraz mniej godzą się na zaakceptowanie w nich tego, co wydaje im się sprzeczne z wiarą religijną i prawem moralnym. Stąd biorą się podejmowane równocześnie próby wyparcia z rozmaitych dziedzin życia elementów bałwochwalstwa i tego, co niemoralne, oraz próby przepojenia życia duchem chrześcijańskim. Nie chodzi o desakralizację, o zeświecczenie, ale o nasycenie obyczajów rodzinnych i społecznych duchem chrześcijańskim, z równoczesnym zachowaniem w nich tego, co słuszne. Prawo rzymskie dotyczące rodziny, rzymska koncepcja własności, rzymski patriotyzm - zostają uszanowane, ale ożywia je zamiast dawnej idololatrii duch chrześcijański.

XIII. ORYGENES, MANES I CYPRIAN

Początek trzeciego stulecia był decydującym momentem zwrotnym w historii chrześcijaństwa. Zostają zerwane ostatnie więzy z judeochryścianizmem i oddzielone chrześcijaństwo przenika w zróżnicowany świat hellenistyczny i rzymski. Połowa III wieku to okres zadziwiająco płodny, kiedy to pojawiają się prądy, które przetrwają w chrześcijaństwie następnych stuleci. Okres ten naznaczają trzy wielkie wydarzenia. Jesteśmy świadkami odrodzenia filozoficznego w świecie greckim: jego pogańskim przedstawicielem będzie Plotyn, a chrześcijańskim — Orygenes. Obaj ci myśliciele odcisną piętno na wiekach następnych. W świecie łacińskim obserwujemy niezwykle ekspansję chrześcijaństwa, zarówno pod względem terytorialnym, jak i kulturowym; zaczyna się on wyraźnie różnić od chrześcijaństwa wschodniego. Wreszcie na terenach Syrii wschodniej ascetyczne ruchy judeochrześcijańskie wpływają na powstanie rozmaitych prądów, wśród których wybitne miejsce zajmuje manicheizm.

1. Orygenes i Plotyn

Aleksandria pierwszej połowy III wieku jest widowiskiem narodzin nowego nurtu w dziedzinie myśli - neoplatonizmu, który wyznaczy koniec myśli starożytnej. Jego głównym inicjatorem będzie Plotyn. Ma on w łonie chrześcijaństwa swojego odpowiednika w osobie Orygenes, który wywrze wpływ na całą późniejszą teologię grecką. Wraz z nim w historii chrześcijaństwa rozpoczyna się coś zupełnie nowego. W istocie zlewa się w nim w jedno kilka prądów. Orygenes związany jest przez pochodzenie z chrześcijańską tradycją katechetyczną, a jego dzieło stanowi jeden z najistotniejszych dla tej tradycji dokumentów. W Aleksandrii i w Cezarei pozostaje on w kontakcie z żydowską gnozą aleksandryjską albo palestyńską, która w jego dziele zajmuje bardziej poczesne miejsce, niż to dawniej uważano. Za pośrednictwem Ammoniusza Sakkasa, mistrza zarówno jego, jak i Plotyna, staje się reprezentantem etapu przejściowego od średniego platonizmu do neoplatonizmu. Wydobycie tych wszystkich czynników, które złożyły się na osobowość Orygenes, pozwala dopiero zobaczyć, co z tego wynikło i jakie ostatecznie miejsce zajmował Orygenes w swojej epoce.

Na jego temat jesteśmy bardzo dobrze poinformowani przez Euzebiusza, który był jednym z jego następców w didaskalejonie w Cezarei Palestyńskiej. Orygenes urodził się w roku 185 w rodzinie chrześcijańskiej. Mówiliśmy już nieco o jego wykształceniu. Jest młodzieńcem, kiedy wybuchają prześladowania Sewera. Ofiarą tych prześladowań padnie w roku 208 jego ojciec, Leonidas. Chrześcijańska wrażliwość Orygenes, kształtuje się właśnie w Kościele męczenników i będzie stale nosić znamię tych heroicznych czasów. Mając lat siedemnaście staje się odpowiedzialny za swoją matkę i młodszych braci. Pomoc jakiejś dobroczynnej niewiasty pozwala mu na kontynuowanie studiów, dzięki czemu może zdobyć zawód nauczyciela literatury. Ale w Kościele w Aleksandrii brakuje katechistów. Do Orygenes zgłaszają się niektórzy kandydaci do chrztu, biskup Demetriusz poleca mu zatem porzucić dotychczasowy zawód i poświęcić się katechezie.

Sprzedaje wówczas swe świeckie książki, a cały czas poświęca studiowaniu Pisma Świętego i nauczaniu katechumenów, przeciwko którym szczególnie wymierzone jest prześladowanie. Orygenes staje razem z nimi.

Jednakże doświadczenie katechetyczne stawia go wobec nowego problemu. Słuchacze jego „to heretycy, to uczeni Grecy, a zwłaszcza filozofowie” (HE, VI, 19, 12). Zdaje sobie sprawę, że po to, aby móc z nimi dyskutować, powinien zgłębić ich doktryny: „Tak postąpiłem za przykładem Pantena (...), który (...) z tych właśnie studiów (greckich - uwaga tłum.) doskonale do tego czerpał przygotowanie” (HE, VI, 19, 13). W tym celu musi zostać odcinany w podstawowym nauczaniu katechezy, które powierza Heraklasowi, sam zaś na nowo oddaje się studiom. Do tej pory nie zgłębiał jeszcze filozofii: studia jego były czysto literackie; teraz zamierza je uzupełnić. Orygenes zajmie się współczesną mu filozofią i zapozna się z podręcznikami, w których zebrane były poglądy filozofów z różnych szkół. Sam skłaniał się raczej ku średniemu platonizmowi. Wykazano związki jego myśli z Maksymem z Tyru, Albinusem, Plutarchem.

Ale Orygenes nie tylko studiował książki. Był uczniem osobistości, która odegrała decydującą rolę w ówczesnym życiu intelektualnym, a mianowicie Ammoniusza Sakka. Formalne poświadczenie tego faktu mamy u Porfiriusza, którego przytacza Euzebiusz (HE, VI, 19, 6). Otóż w kilka lat później Ammoniusz Sakkas był również mistrzem Plotyna. Pragnęlibyśmy wiedzieć, kim był ten Ammoniusz, ale niestety informacje na temat jego doktryny sprowadzają się do dwóch wzmianek, jednej u Nemejusza, drugiej u Focjusza. Na ich podstawie konstruuje się najrozmaitsze jego wizerunki: I. Heinemann widzi w nim wielkiego filozofa platońskiego, A. Seeberg i E. Benz - hinduskiego misjonarza przybyłego do Aleksandrii, H. Doerrie - pitagorejskiego cudotwórcę i ekstatyka, H. Langerbeck - awangardowego teologa chrześcijańskiego. Wydaje się, że był rzeczywiście chrześcijaninem i że informacja Porfiriusza na ten temat jest ścisła, jednakże później odszedł od chrześcijaństwa.

Ale czy da się przynajmniej zdobyć jakieś wiadomości na temat relacji między Orygenesem a Plotynem? Porfiriusz wielokrotnie wymienia Orygenes i Plotyna razem. Tak więc w Życiu Plotyna pisze: „Herenniusz, Orygenes i Plotyn zawarli układ, że nie ujawni żadnej z nauk Ammoniusza”. [Plotyn: Enneady, 3. Przeł. A. Krokiewicz, t. 1, Warszawa 1959, s. 7.] Nieco dalej (14) ukazuje nam Orygenes, jak przybywa na wykład Plotyna do Rzymu. Ale czy ten Orygenes, o którym mówi tu Porfiriusz, jest rzeczywiście naszym Orygenesem? Tożsamości ich bronili R. Cadiou i R. P. C. Hanson, obecnie jednak powszechnie się ją odrzuca. E. R. Dodds, A. Ch. Puech, H. Doerrie, H. Langerbeck, K. O. Weber - zgodni są co do tego, że Porfiriusz opowiada nam o dwóch różnych osobach i że jeden i drugi byli uczniami Ammoniusza. Tak więc nie mamy żadnej wskazówki, czy Orygenes spotkał się kiedykolwiek z Plotynem. Zresztą Orygenes był od niego starszy o dwadzieścia lat, a jego myśl jest niezależna od myśli Plotyna, jakkolwiek wykazuje równoległy z nią rozwój. Właśnie takie porównanie ich ze sobą pozwala doszukiwać się pewnych wpływów wspólnego mistrza.

Formacja filozoficzna pozwoli Orygenesowi podjąć wcześniejszy projekt Pantena i Klemensa, projekt rodzaju uniwersytetu, didaskalejonu, gdzie cała wiedza ludzka zostałaby oddana na usługi głębszego zrozumienia Słowa Bożego. Naucza tam między rokiem 212 a 231. Jest to również epoka, w której pisze swe pierwsze dzieła, będące odbiciem jego nauczania teologicznego i egzegetycznego. Didaskalejon jest również centrum wydawniczym. Przyjaciół Orygenes, Ambroży, troszczy się o utrzymanie siedmiu stenotypistów, którzy się zmieniają, aby pisać kolejno pod dyktando Orygenes, oraz kopistów i dziewcząt wyćwiczonych w kaligrafii dla reprodukcji egzemplarzy (HE, VI, 23, 2).

Wreszcie przebywa Orygenes jakiś czas w Palestynie, dokąd zaprasza go jego przyjaciel, biskup Jerozolimy Aleksander, celem komentowania Pisma Świętego na zgromadzeniach chrześcijan (HE, VI, 19, 16). Wtedy to Orygenes wygłasza pierwsze homilie. W czasie drugiego tam pobytu, w roku 230, otrzymuje święcenia kapłańskie z rąk biskupa Cezarei, Teoktysta.

W roku 231 decyzja ta wywołuje potępienie Orygenesza przez biskupa Aleksandrii, Demetriusza. Orygenes zostaje obwołany niegodnym tego, by nauczać, a następnie wygnany z Aleksandrii. Chroni się do Cezarei, której biskup Teoktyst jest jego przyjacielem. Uczyni on z tego miasta ośrodek intelektualny o wielkim znaczeniu. Tutaj właśnie jego uczniami są dwaj Kapadocjanie, Grzegorz, przyszły biskup Neocezarei, oraz jego brat, obaj niewątpliwie przyciśnięci przez Aleksandra, który przed objęciem stolicy biskupiej w Jerozolimie był właśnie biskupem w Kapadocji. Orygenes dodaje teraz do swego nauczania głoszenie kazań na zgromadzeniach. Większa część jego dzieła kaznodziejskiego przepadła, gdyż do roku sześćdziesiątego zabraniał, by stenotypiści notowali jego mowy (HE, VI, 36, 1). W tym czasie wpływ jego rozszerza się. Już przed rokiem 217 odwiedzał biskupa Rzymu, Zefiryna. W roku 232 udaje się w pilnych sprawach kościelnych do Aten (HE, VI, 23, 4). Mniej więcej w tym czasie Julia Mammea, siostrzenica Julii Domny, żony cesarza Septymiusza Sewera i matka Aleksandra Sewera, sprowadza go do Antiochii, aby rozmawiać z nim o „chwale Zbawiciela” (HE, VI, 21, 3).

W roku 235 ginie cesarz Aleksander Sewer, a jego następca zostaje Maksymin. Wybuchają prześladowania. Przyjaciel Orygenesza, Ambrozjusz, zostaje zagrożony i Orygenes do niego skierowuje swój Zachętę do męczeństwa. Wydaje się, że on sam schronił się wówczas w Kapadocji u Firmiliana, biskupa Cezarei Kapadockiej (HE, VI, 27, 1). Po powrocie do Cezarei Palestyńskiej wielokrotnie wzywany jest do Arabii, aby dyskutować z biskupami. Euzebiusz przechował dla nas wspomnienie o dwu debatach, które miały miejsce jedna około roku 240, druga około roku 248. Będziemy jeszcze o nich mówić. Już około roku 215 zarządca Arabii rezydujący w Bostrze domagał się od biskupa Demetriusza, aby ten przysłał mu Orygenesza. Jego kontakty z Arabią stanowią przedłużenie znanej nam już działalności Pantena. Arabia była misją judeochrześcijańskiego Kościoła Aleksandrii.

Olbrzymia korespondencja, jaką prowadził Orygenes, byłaby dla nas bezcennym źródłem dla poznania ówczesnego świata. Euzebiusz mówi o korespondencji z cesarzem Filipem Arabem i o liście do papieża Fabiana (HE, VI, 36, 3). Inny, cytowany przez Euzebiusza (HE, VI, 19, 12-14)) list apologetyczny jest niewątpliwie adresowany do Aleksandra biskupa jerozolimskiego. Zachowały się listy, jakie wymieniał z Juliuszem Afrykańskim, osiadłym w Emmaus, z którym dzięki temu mógł mieć kontakty osobiste. Inny list odpowiada na Mowę dziękczynną na cześć Orygenesza Grzegorza Cudotwórcy. Z początkiem drugiej połowy stulecia dobiega końca życie Orygenesza. W roku 250, w czasie prześladowań za Decjusza, zostaje aresztowany i poddany torturom. Pamfil mówi, że zmarł w Tyrze za panowania Gallusa, w roku 252 albo 253. Zgadzałoby się to z informacją Porfiriusza, który mówi, że spotkał się z Orygenesem jako młody człowiek. Istotnie Porfiriusz był Syryjczykiem, a w roku 252 musiał mieć około dwudziestu lat.

Liczebność i znaczenie dzieła Orygenesza są niezwykle. Zasadniczo składa się ono z dzieł egzegetycznych, a ponadto zachowało się kilka obszernych komentarzy, pewna liczba Homilii oraz inne fragmenty. Obejmowało ono także i inne dzieła różnego typu: traktat O zasadach, bądź cy summa teologiczna, Przeciw Celsusowi (arcydzieło starożytnej apologetyki), traktat O modlitwie, Zachętę do męczeństwa, Stromata, traktat O Zmartwychwstaniu oraz wiele pism egzegetycznych, które przepadły.

Znaczna część tego, co posiadamy, przetrwała tylko w łacińskich przekładach Rufina i Hieronima. Dwa odnalezione ostatnio w Tura pisma o Wielkanocy nie zostały jeszcze wydane⁶. Wreszcie zachowały się pewne partie Heksapli, gdzie Orygenes w sześciu kolumnach podał greckie przekłady Biblii, tekst hebrajski i jego transliterację na alfabet grecki.

Z tekstów tych wyłania się wielkość Orygenesesa. Jego dorobek naukowy jest zdumiewający. Święty Heksapla⁷ położył podwaliny pod krytykę biblijną. Dociekliwy umysł doprowadził go do postawienia sobie pytań na temat hebrajskiej etymologii i do prób ustalenia geograficznej lokalizacji. Zwiedził Palestynę, prowadził poszukiwania w nadbrzeżnych grotach nad Jordanem, wypytywał rabinów. Jako apologeta nawiązał dialog z pogaństwem i współczesną sobie filozofią - ze śmiałością i inteligencją, które nas do dziś zachwycają. Jest otwarty na wszystkie wartości Grecji, ale równocześnie precyzyjnie pokazuje słabości pogaństwa. Natomiast oryginalność chrześcijaństwa, jego uniwersalizm, jego historyczny charakter wydobywa z głębi, jakiej nikt przed nim nie dorównał. Jako kaznodzieja wykazuje znajomość człowieka, ma swobodę wyrażania się i wycucie duchowości, które z jego Homilii czyni arcydzieła, a on sam jawi się w nich jako człowiek Boży. Orygenes jest jednym z twórców podstaw chrześcijańskiej duchowości i wywrze wielki wpływ na spekulatywny monastycyzm. Jego uczniami będą: Atanazy, Grzegorz z Nyssy, Ewagriusz.

Nie mniej ważne, ale bardziej kwestionowane jest to, co wniósł do teologii i egzegezy. Jako teolog zbudował genialny, jedyny w swoim rodzaju system, w którym łączą się wszystkie odziedziczone przezeń tradycje. Jądrzem tego systemu jest tradycja kościelna, powszechna wiara. Ale ta powszechna wiara zostaje u Orygenesesa poszerzona o gnozę, zasadniczo żydowskiego pochodzenia, która jest spekulacją na temat tajemnic czasu sakralnego i sakralnej przestrzeni, niebiańskich mieszkańców i kolejno po sobie następujących światów⁷. Wreszcie owe kategorie, które w kręgach semickich zachowywały charakter wizyjny, Orygenes rygorystycznie uporządkował w system czerpiący w swoim idealizmie inspirację z platonizmu, a równocześnie w rysach ewolucyjnych - ze stoicyzmu. H. Jonas bardzo dobrze pokazał, jak ta cecha systematyczności, w której wewnętrzna spójność jest kryterium prawdy, łączy Orygenesesa z poprzedzającym go Walentynem oraz z Plotynem, który następuje po nim. Wraz z nimi wyznacza on pewien etap w dziejach myśli."

System Orygenesesa rozwija się na dwóch płaszczyznach podobnie jak systemy gnostyczne. Świat wyższy obejmuje Boga Ojca (Theos) transcendentnego i niepojętego. Rodzi On wiecznie Syna, który jest Jego obrazem, ale obrazem niższego rodzaju, zarazem jednym i mnogim, niepojętym i pojmowalnym. Wreszcie na trzecim miejscu idź stworzenia duchowe; (logikoi), czyste duchy, wszystkie poczynkowo równe sobie, które mają udział w Logosie. Następnie wszystkie te duchy upadają z własnej winy, pozwalając na oziębienie miłości w sobie. W rezultacie zostają przez Boga związane z ciałem, które im mniej lub więcej ci ży. Tworzą one świat, poczynając od najniższych demonów do najwyższych aniołów, z ludźmi znajdującymi się pośrodku. W epoce trzeciej Słowo Boga poprzez ekonomię wychowawczą doprowadza wszystkie istoty wolne do nawrócenia się do Boga i do przywrócenia ich w ten sposób do pierwotnego stanu czystych duchów.

W syntezie tej, dzięki wspaniałemu geniuszowi Orygenesesa, znajdują się fragmenty doskonałe. Orygenes spławił, że teologia trynitarna posunęła się wybitnie naprzód.

Jego nauka o Odkupieniu opiera się na wyzwoleniu człowieka, bądź tego na uwięzi szatana. Podkreśla realność duszy Chrystusa. Teologowie, którzy przyjdą po nim, będą mu wiele zawdzięczać. Jeśli chodzi o syntezę, rację ma E. von Ivanka, że zasadniczą myśl chrześcijańską włącza Orygenes w perspektywę jakiegoś przywrócenia do stanu pierwotnego, co eliminuje prawdziwą historyczność, będąc decydującym rysem chrześcijaństwa, przez co ostatecznie czyn Chrystusa rozpułynie się niejako w procesie kosmicznym. Właśnie z tego powodu dzieło Orygenes wywoła jeszcze za jego życia gwałtowną reakcję, a tezy jego systemu zostaną potępione.

Podobne problemy stwarza jego egzegeza. Zawiera ona doskonale fragmenty, zapożyczone z wcześniejszej typologii - od Justyna czy Melitona, którą to typologię rozwija Orygenes w podziwu godny sposób. Nikt nie ukazał lepiej przejścia w historii Zbawienia od jednego Testamentu do drugiego. Orygenes uwypuklił duchową treść typologii, wykazując, że słusznie odnosi się ona do duszy chrześcijańskiej. Ale z drugiej strony w miejsce koncepcji Biblii jako świadectwa historii Zbawienia podstawia on koncepcję Biblii jako wielkiej alegorii, w której wszystkie słowa obdarzone są tajemniczym znaczeniem. Ta teoretyczna i literacka koncepcja, w której rozpoznajemy wpływ egzegezy Homera dokonywanej przez platoników, nie przeczy historycznemu znaczeniu Biblii, lecz pozostaje wobec niego obojętna, podstawiając w to miejsce gnostycką alegorię.

2. Beryllos, Bardesanes, Manes

Żydowski świat trzeciego stulecia ogląda chrześcijaństwo semickie w pełni rozkwitu od Transjordanii aż do Babilonii, wszędzie wokół „żyźnego półksiężyca”. Widzieliśmy już, że w Transjordanii chrześcijaństwo przyjęło się bardzo wcześnie. W III wieku najznacniejszym jego centrum jest Bostra w Auranitydzie. Na płaszczyźnie politycznej miasto to osiąga swój szczytowy rozwój za panowania Sewerów. Chrześcijaństwo jest tam w pełnym rozkwicie. Cesarz Filip, prawdopodobnie chrześcijanin, był Arabem. Mniej więcej w latach 240-254 biskupem Bostry jest Beryllos. Euzebiusz przedstawia go jako biskupa Arabów w Bostrze i umieszcza go w szeregu pisarzy kościelnych (HE, VI, 20, 2). Korespondował on z Aleksandrem Jerozolimskim i, być może, z Orygenesem. Został oskarżony o uprawianie teologii heretyckiej. P. Nautin dobrze ukazał, że w istocie chodzi tu o archaiczność sformułowań. W Bostrze zebrał się synod, w którym brał udział Orygenes i na którym Beryllos skorygował wadliwe wyrażenia (HE, VI, 33, 2-3).

W parę lat później, około roku 248, zebrał się w Arabii następny synod; i w nim również uczestniczył Orygenes. Nie wspomina się tu o Beryllosie, który być może w tym czasie już nie żyje. Przedmiotem sporu jest problem, czy dusza po śmierci ciała nadal żyje (HE, VI, 37). W Turcji odnaleźliśmy akta pewnego synodu, zgromadzonego w Arabii dla osądzenia biskupa Heraklidesa. Orygenes także bierze w nim udział; pojawia się tam problem dokładnie tych samych błędów, jakimi zajmowały się owe dwa synody, o których mówi Euzebiusz. [Dyskusja z Heraklidesem. Tłum. i wstęp T. A. Zajkowski, „Studia Theologica Varsaviensia” 5: 1967 (z. 2), s. 129-180.] Ważnym momentem jest tu wyraźne semickie charaktery nauki dotyczącej śmiertelności duszy. W konfliktach tych następuje zderzenie nie tyle ortodoksji i heterodoksji, ile ducha greckiego i ducha semickiego.

Po Beryllosie Euzebiusz wymienia niejakiego Hipolita, którego siedziby biskupiej nie umie wskazać. Otóż dziś jesteśmy już w posiadaniu *Quaestiones et Responsiones*

Hipolita z Bostry. L. M. Froidevaux wykazał, że zawartość tego traktatu odpowiada dysputom, które wiedli z przeciwnych pozycji Dionizy z Aleksandrii i Dionizy Rzymski około roku 260. Jest zatem całkiem możliwe, że wspomniany przez Euzebiusza Hipolit jest owym biskupem z Bostry, którego stolica nie została wskazana w dokumencie, jakim się posłużył. Należy go odróżniać od Hipolita z Rzymu, o którym mówiliśmy wyżej, a który był od niego wcześniejszy. Omawiany tu Hipolit mógł być uczniem Orygenesesa w Cezarei. Niewątpliwie jego właśnie pokazuje nam Hieronim, jak przemawia w obecności Orygenesesa. Wszystko to stanowiłoby nowe poświadczenie bardzo szczególnych więzów łączących Orygenesesa z Arabią. Następca Hipolita, Maksym, bierze udział w synodach w Antiochii w latach od 264 do 268, występując przeciw Pawłowi z Samosaty (HE, VII, 28, 1; 30, 2).

Didascalia Apostolorum stanowi niewątpliwie cenny dokument na temat wspólnoty w Bostrze, sięgający połowy III wieku. Posiadamy je w języku aramejskim, chociaż oryginał bez wątpienia był grecki. Dotyczy on z pewnością jakiejś wspólnoty w Syrii. Możliwe, że chodzi o Syrię wschodnią, ale wiele wskazówek każe skłaniać się ku Bostrze: jest 10 hipoteza A. Harnacka, A. M. Schneidera, G. Kretschmara. Pewne jego cechy mają wyraźnie semicki charakter: diakonisy porównuje się do Ducha Świętego, co wskazywałoby na kręgi, gdzie „duch” jest rodzaju żeńskiego; liczne siliwania do judaizmu. Autor przestrzega przed deuterosem i misnah. Wspomina o świętach żydowskich, które dobrze zna. Stale odwołuje się do Starego Testamentu. We wspólnocie ważne miejsce zajmują udowy, co zgadza się z linią Kościoła jerozolimskiego.

Drugim środowiskiem, o którym wiemy, że w III wieku istniał tam chrześcijaństwo aramejskie, jest Celemisja wschodnia, to znaczy teren położony na prawym brzegu Eufratu. W całej Syrii miasta były greckojęzyczne, na wsi zaś mówiono po aramejsku. Ale Syria zachodnia jest bardziej zależna od Antiochii, a wschodnia bardziej od Edessy. Mamy dwa dokumenty dotyczące chrześcijaństwa na tych terenach w III wieku. Pierwszy z nich jest literacki: chodzi o pewną Apologię w języku syryjskim, skierowaną niewątpliwie do Karakalli (211—217) i błędnie przypisywaną Melitonowi. Po raz pierwszy została ona opublikowana przez Ernesta Renana w „Spicilegium Solesmense” (II, XXXVII—LIII). Znajdujące się tam dokładne wzmianki o mieście i rejonie Hierapolis (Mabbug) nie mogą pozostawiać żadnych wątpliwości co do miejsca jej pochodzenia. W ten sposób dzieło to stanowi jedno z najstarszych świadectw syryjskiej literatury chrześcijańskiej.

Drugie świadectwo, nie literackie, lecz archeologiczne, to kościół i baptysterium w Dura Europos. Miasto to leży nad Eufratem w Syrii, na pograniczu z Osrhoene. Zajmowane długo przez Partów, zostało podbite przez Trajana w roku 116. Odnaleziono tam mitreum z freskami przedstawiającymi Zoroastra i Ostanesa oraz synagogę z nadzwyczajnymi freskami, które wykazują wpływy partyjskie. Wspominaliśmy już o najstarszym z odkrytych dotąd kościele chrześcijańskim, który datuje się na początek II wieku. Mamy tu potwierdzenie wzmianki z Kroniki edesseńskiej o tym, że w tym czasie istniał kościół w Edessie. W ten sposób Osrhoene okazuje się tym krajem, gdzie pojawiają się pierwsze budowle poświęcone wyłącznie kultowi. Ponadto tematy fresków w baptysterium i kościele oraz styl, w jakim zostały wykonane, świadczą o oryginalności chrześcijaństwa na tym terytorium, całkowicie odmiennego od ówczesnego chrześcijaństwa Aleksandrii czy Rzymu.

Głównym ogniskiem chrześcijaństwa aramejskiego w tym czasie jest Osrhoene. Mówiliśmy wyżej, że okolice te objęte były ewangelizacją już od końca I wieku. O ich historii w drugim stuleciu nie wiemy nic jednakże przy jego końcu chrześcijaństwo jawi się tam w pełni rozkwitu.

Przyjrzyjmy się tym informacjom, które są pewne. Kościoły Osrhoene biorą udział w sporze o datę Wielkanocy (HE, V, 23, 4). Epitafium Abercjusza z końca II wieku podaje, że zwiedziwszy Syrię Abercjusz przekroczył Eufrat i odwiedził jakieś miasto, być może Nisibis. Wszędzie spotykał się ze zgromadzeniami chrześcijan. Pochodząca z VI wieku, ale korzystająca z dawnych archiwów miejskich Kronika edesseńska podaje, że w roku 202 miała miejsce powódź i że sanktuarium kościoła chrześcijańskiego zostało zniszczone: stanowi to ważne potwierdzenie faktu, że w Edessie istniał dom poświęcony kultowi, co zakłada, że wspólnota chrześcijańska musiała być liczna. Pochodząca z V wieku przeróbka dokumentów znanych Euzebiuszowi z Cezarei, Nauka Addaia, wymienia biskupa Edessy, Paluta, konsekrowanego przez Serapiona, biskupa Antiochii (182-209).

Czy Osrhoene miała w tym czasie chrześcijańskiego króla, Abgara IX (179-214)? Postać ta wymieniona jest w Kronice edesseńskiej, która jednak nie mówi, że był to chrześcijanin. Juliusz Afrykański, który żył na dworze Abgara przed rokiem 216, przedstawia go jako (*hieros aner*), ale nie jest pewne, jakie znaczenie miało to wyrażenie. Napisana przed rokiem 250 przez ucznia Bardesanesa Księga Praw Krajów mówi wyraźnie, że król Abgar został chrześcijaninem. Tak podaje tekst syryjski, jednakże zachowany u Euzebiusza tekst grecki nic takiego nie mówi. Sprawa pozostaje zatem niepewna. Wspomnienie o nawróconym na chrześcijaństwo królu Abgarze pojawia się w cytowanym przez Euzebiusza apokryfie, Liście Abgara do Jezusa. Ów król Abgar na pewno nie mógł być współczesnym Jezusa i stąd wywnioskowano, że chodzi o Abgara IX, o którego nawróceniu mówiłaby legenda. We wszystkim tym istnieje pewna zbieżność wskazówek, jednakże żadna z nich nie jest udowodniona.

Jeśli chodzi o Bardesanesa, stoimy na pewniejszym gruncie. Urodzony w roku 154 w Edessie, z rodziców pochodzących z Arbeli, Bardesanes wychowywał się na dworze Abgara. Juliusz Afrykański powiada, że był on zręcznym łucznikiem. Pisał równie dobrze po grecku, jak i po syryjsku, a jego dzieło literackie, z którego przetrwało zaledwie parę fragmentów, musiało być znaczne. Od Euzebiusza wiemy, że pisał przeciwko Marcjonowi, ale nade wszystko skomponował wiele hymnów. Informacje na ten temat mamy u Efrema, który żył w Edessie w następnym stuleciu i sam skomponował Hymny, mające zastąpić hymny Bardesanesa, którego w istocie uważał za heretyka. Trudno sprecyzować bliżej kwestię doktrynalnego stanowiska Bardesanesa. Walczył z herezją, ale sam został oskarżony o to, że jest uczniem Walentyna i że uprawia astrologię. Jak zinterpretować te oskarżenia? Bardesanes był na pewno obrońcą gnozy judeochrześcijańskiej. Czy gnoza ta rzeczywiście była dualistyczna, czy też świadczy ona o archaicznym sposobie formułowania myśli? Osobiście byłbym skłonny przychylić się raczej ku temu ostatniemu.

Istotnie, kiedy badamy przypisywaną Bardesanesowi naukę, wydaje się ona różna od gnostycyzmu. Mamy w niej do czynienia z dosyć szczegółną kosmologią. Bóg stworzył najpierw rozmaite elementy, oddzielając je od siebie wzajemnie i wyznaczając im własne miejsce. One jednakże, pomieszawszy się ze sobą, stworzyły zamęt. Wówczas Bóg stworzył nasz świat, łącząc światło z ciemnością. Po sześciu tysiącach lat elementy zostaną odtworzone w swej pierwotnej czystości. Obecne ciało przynależy do drugiego świata i poddane jest gwiazdom. To stamtąd przychodzi cierpienia fizyczne. Ciało to nie zmartwychwstanie. Zrozumiałe jest, że doktryna ta wywołała potępienie jej przez Efrema. Jest ona naznaczona pewnym dualizmem, który może wynikać z wpływów irańskich, ale z drugiej strony przypomina naukę esseńską, podobną tej, którą znajdujemy w Regule Zrzeszenia z Qumran.

A zatem u Bardesanesa mogły występować wpływy judeochrześcijańskie.

Nie mamy już dzieł samego Bardesanesa, zachował się jednak dialog napisany przez jednego z jego uczniów, Filipa, który dostarcza nam wiadomości o jego nauce, a mianowicie Księga Praw Krajów. Traktat ten cytowany jest przez Euzebiusza²¹. Chodzi w nim o obronę wolności. Wśród przytaczanych racji Bardesanes kładzie nacisk na fakt, że w takim samym klimacie występują różne prawa, z czego wynika, że prawa narodom wyznaczają nie planety, lecz swoboda ich pierwotnych prawodawców. Poznajemy tu ciekawą tablicę narodów, gdzie jak w defiladzie przesuwają się opisy obyczajów Serów, braminów, jeszcze jakiejś sekty hinduskiej, Persów, Getów, Baktryjczyków, Brytów, Chaldejczyków. Bardesanes czyni interesujące rozróżnienie pomiędzy dwiema kategoriami braminów. Porfiriusz rzeczywiście powiada, że Bardesanes był dobrze poinformowany na temat Indii przez Hindusów, którzy przybyli do Emesy w charakterze posłów do Heliogabala (218-222) ”.

W ten sposób otwiera się perspektywa na relacje między syryjskim chrześcijaństwem a Indiami. Nie zapominajmy, że także inni pisarze chrześcijańscy tej epoki dostarczają nam podobnie dokładnych informacji. Klemens z Aleksandrii rozróżnia braminów od sarmanów, a ponadto wspomina o Buddzie. Hipolit z Rzymu poświęcił braminom wzmiankę, której precyzyjną wierność wykazał nam M. Filliozat. Nadal otwarta pozostaje kwestia kontaktów z Indiami mistrza Orygenesesa i Plotyna, Ammoniusza Sakkasa, nawet jeżeli nie da się jej wyświetlić do końca. Tak więc w chrześcijaństwie początku III wieku istnieje pewien nurt o nastawieniu orientalnym, którego głównym ośrodkiem jest Osrhoene, zwrócone ku Iranowi i Indiom.

W tej epoce chrześcijaństwo Osrhoene wywiera znaczny wpływ w dwóch odrębnych dziedzinach, a mianowicie w sztuce i w dziedzinie ascezy. Zauważyliśmy już w związku z domeną artystyczną, że właśnie w Osrhoene pojawiają się pierwsze kościoły chrześcijańskie. Zdobitce je freski, aczkolwiek inspirowane przez technikę grecką, mają własne charakterystyczne cechy: styl bardziej hieratyczny, skłonności narratorskie, co niewątpliwie zawdzięczają wpływowi sztuki żydowskiej, szczególnie żywej w tych stronach, a także sztuce partyjskiej i tradycji mitrajskiej. W dziedzinie muzyki znaczniejszy wpływ wywiera Edessa. Tu powracamy do Bardesanesa. Według słów samego Efrema skomponował on hymny (madrasy), które były rodzajem lirycznych pouczeń z refrenami. Jego syn Harmonios komponował hymny po grecku, a ich refreny śpiewane były przez chóry. Otóż rzeczywiście wydaje się, że tu biorą swój początek śpiewy responsorialne, które w IV wieku rozwinęły się w Kościele w Antiochii. W historii muzyki liturgicznej Bardesanes zajmuje poczesne miejsce.

Widzimy, jak również w dziedzinie ascezy Osrhoene odgrywa ważną rolę na początku III wieku. Zauważyliśmy już, że chrześcijaństwo syryjskie odznaczało się od początku wybitnymi skłonnościami ascetycznymi. W III wieku tendencje te nadal się utrzymują, o czym świadczą wiele dokumentów z tej epoki. Dzieje Tomasza opisują nawróconych, którzy wyrzekają się małżeństwa. Kościół składa się zasadniczo z ascetów, którzy tworzą wspólnoty, otrzymując dary duchowe i głosząc Ewangelię. Traktat o dziewictwie, błędnie przypisywany Klemensowi Rzymskiemu,

należy do tej samej kategorii: lansuje owe „duchowe małżeństwa”, w których asceci obu płci przebywali pod jednym dachem. Zwyczaj ten prowadził do nadużyć. Spotykamy się z nim także u Pawła z Samosaty, a przetrwa on jeszcze do wieku IV w Syrii, gdzie będzie go zwalczał Chryzostom. W azjatyckiej Ewangelii Filipa z początku III wieku zwyczaj ten jawi się jako szczyt inicjacji chrześcijańskiej.

Za Tygrysem, w Adiabene, chrześcijaństwo jest również w pełni rozkwitu. Już w II wieku miało ono wybitnego przedstawiciela w osobie Tacjana. Tacjan, wróciwszy do siebie po swym pobycie w Rzymie, stworzył - być może w języku syryjskim - Harmonię Ewangelii (Diatessaron), która wywrze ogromny wpływ na chrześcijaństwo syryjskie. Kronika z Arbeli powiada, że w roku 224, kiedy w Persji ustala się dynastia Sassanidów, nad brzegami Tygrysu istnieje więcej niż dwadzieścia biskupstw. Ósmym z kolei według Kroniki biskupem Arbeli jest wówczas Hairan. Księga Praw Krajów podaje wiadomość, że prócz tego chrześcijanie są w kraju Fartów, w Medii, w Baktirii. Kiedy w roku 240 Manes udaje się do Indii, wydaje się, że rzeczywiście napotyka tam wspólnoty chrześcijańskie. Jeśli zważyć, że - według Kroniki z Arbeli - z końcem II wieku w Adiabene był jeszcze wciąż jeden tylko biskup, to widzimy, że początek III wieku odznaczył się niesłychanym ekspansyj^m.

W pierwszej połowie III wieku z tych właśnie kręgów wyłoni się religia, która miała zostać nazwana manicheizmem. Pół wieku temu nasze informacje na temat tego przedmiotu ograniczały się do faktów podawanych przez tych, którzy go zwalczali: Cyryla Jerozolimskiego, Augustyna, Hegemoniusza. Dziś dysponujemy tekstami pochodzącymi z samych kręgów manichejskich. Niektóre z nich zostały odkryte w Turfan w chińskim Turkiestanie; są zapisane w języku partyjskim lub perskim. Zawierają szczególnie cenne dokumenty do historii Manesa i jego misji. Inne, zredagowane w języku koptyjskim, odkryto w roku 1931 w Fajum w Egipcie: obejmują one dzieła podstawowe dla poznania manichejskiej doktryny - Homilie, Kephalaia i Psalmi. Od tego czasu do odkrycia tych doszły jeszcze pomniki epigraficzne i nowe teksty literackie, co umożliwiło dokładniejsze poznanie manicheizmu.

Założyciel ruchu, Manes, urodził się 14 kwietnia 216 roku w północnej Babilonii. Wydaje się, że jego rodzina spokrewniona była z Arsacydami, w związku z czym trzeba zauważyć, za H. Ch. Puechem, że Manes żył w czasach upadku partyjskiej dynastii Arsacydów i wstąpienia na tron perskiej dynastii Sassanidów, która stopniowo przywróciła tradycyjny mazdeizm, a magom — ich przemożny wpływ. Manes natomiast związany jest z religijnym synkretyzmem, który charakteryzuje okres partyjski. Trzeba tu odnotować, że ojciec jego, Pałek, w następstwie otrzymania wizji zwrócił się ku ascetyzmowi, wyrzekając się mięsa, wina oraz małżeństwa. Wstąpił do jednej z sekt chrzcielnych, Mughtasila. Zastanawiano się nad naturą sekty. Wyraźnie przywołuje ona na myśl sabejczyków, czyli sektę chrześcijańską z Transjordanii, którzy byli poprzednikami mandejczyków. Na mandejczyków z kolei wywrze wpływ manicheizm. Spotykamy się tu z owym kręgiem sekt chrzcielnych, egzystujących równocześnie w Syrii transjordańskiej i w Syrii mezopotamskiej, które przybierały różne formy: żydowskie, chrześcijańskie, mandejskie czy manichejskie.

Manes należał zrazu do takiej właśnie sekty chrzcielnej, ale z drugiej strony w czasach swej młodości mógł się zetknąć w Babilonii z wszelkimi współistniejącymi tam formami religijnymi, od których zapożyczy pewne elementy. Istniała tam naturalnie tradycyjna religia Iranu, mazdeizm, lecz Manes spotykał także braminów i buddystów, a jego pierwsza misja zaprowadzi go do Indii. Ponadto spotykał się z licznymi w Babilonii Żydami, a wreszcie pozostawał w kontakcie z chrześcijanami.

Stanowi to ważne potwierdzenie żywotności ówczesnego chrześcijaństwa w Babilonii, a zwłaszcza w rodzinnych stronach Manesa, to jest w okolicy Seleucji-Ktezyfonu. Wśród chrześcijan tych na pewno byli i marcjonici: wiemy, że marcjonizm szerzył się w Osrhoene i w Babilonii, i że zwalczał go Bardesanes. Byli tam również chrześcijanie z Wielkiego Kościoła, typu judeochrześcijańskiego, to znaczy przejawiający takie cechy, jak: ascetyzm, wyczucie liturgii, gnozę, które uwypukliliśmy mówiąc o chrześcijaństwie orientalnym.

W roku 240 Manes otrzymuje objawienie, które leży u źródła jego misji. Uważa, że stanowi ona przedłużenie misji Zoroastra, Buddy i Jezusa, a on sam jest ostatnim nosicielem objawienia, w którym przejawia się cała prawda. Pierwsza misja prowadzi go do Indii, to znaczy do Beludżystanu, gdzie nawraca króla tego kraju. Wracając udaje się do Susiany, do Gondiszapur, które jest stolicą władców sassanidzkich, gdzie zostaje przyjęty przez Szapura I, któremu wykłada swoją naukę, ten zaś pozwala mu swobodnie ją krzewić. Towarzyszy Szaputowi w jednej z jego kampanii przeciw Cesarstwu Rzymskiemu, prawdopodobnie w wojnie z Gordianem III w latach 242-244. W takim przypadku niezwykle trafem stałoby naprzeciwko neoplatonika Plotyna, który z kolei towarzyszył Gordianowi III. Jednakże Manes napotka opozycję ze strony magów i w roku 277 zostanie skazany na śmierć za Bahrama I, drugiego z kolei następcy Szapura I.

Manes mniemał, iż jest odkrywcą nowej religii, i w tym sensie w wyraźny sposób przeciwstawił się chrześcijaństwu. U podłoża jego systemu leży dualistyczny gnostycyzm, inspirowany jednocześnie judeochrześcijańskim gnostycyzmem i irańskim zoroastryzmem. Zapożyczył niektóre elementy z rozmaitych religii, jakie znał: ów synkretyzm jest w jego posłaniu rzeczą zasadniczą, albowiem uważał się on za dziedzica wszystkich religii. W wielu punktach na pewno czerpał natchnienie z chrześcijaństwa syryjskiego. Odkryto też związki pomiędzy jego dualistyczną kosmologią a kosmologią Bardesanesa. W jego gnozie Jezus i Paraklet odgrywają istotną rolę: Męka Jezusa zostaje oderwana od swego znaczenia historycznego, by przybrać charakter mityczny, niemniej pozostaje ona w samym sercu jego teologii Zbawienia. Kościół manichejski dzieli się na doskonałych, ascetów, i oni tylko stanowią Kościół we właściwym sensie, oraz na niedoskonałych, audytorów czy katechumenów: przypomina to organizację wspólnot Osrhoene i Adiabene.

Manicheizm jest obcy chrześcijaństwu, a zatem rzeczywiście stanowi nową religię, która będzie miała zasięg uniwersalny: rozciąga się od Chin aż po Afrykę Północną, a jej trwanie przedłuży się w głębi średniowiecza. Ale jednocześnie ta nowa religia jest pod innym względem rozwinięciem pierwotnego chrześcijaństwa syryjskiego, z którego pewnych tendencji wyciąga najbardziej skrajne konsekwencje: kosmologiczny dualizm, który kończy się totalnym potępieniem świata materialnego; moralny enkratyzm, który zabrania małżeństwa i używania niektórych pokarmów. Monastycyzm manichejski będzie się rozwijał równolegle z monastycyzmem chrześcijańskim. Ten ostatni jednakże będzie sobie stopniowo uświadamiał, że już w swoim zarodku zawierał elementy pewnej przesady, której owoce będzie mógł zobaczyć właśnie w manicheizmie. Niemniej dzieje owej połowy III wieku świadczą o żywotności chrześcijaństwa orientalnego.

3. Korneliusz i Cyprian

Połowa III wieku jest również tym okresem, w którym łaciński Zachód nabiera rozmachu i umacnia się w swej odrębności. Kościół rozciąga się aż po Galię, Hiszpanię, północną Italię, Ilirję. Widzimy, jak w Galii, która aż do początku III wieku nie miała innego biskupstwa niż Lugdunum (Lyon), pojawia się w połowie stulecia wiele innych, co poświadcza św. Cyprian: [Cyprian św.: List LXVIII, 1-5. Tłum. polskie: Wł. Szoldrski, Warszawa 1969 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 1).] Arelate (Arles), Tolosa (Tuluza), Narbo (Narbonne),

Vienna (Vienne), Lutetia Parisiorum (Paryż), Civitas Remorum (Reims), Treveri (Trewir) s' wówczas siedzibami biskupstw. W Hiszpanii św. Cyprian wymienia biskupów Asturica (Astorga), Emerity (Merida) i Caesaraugusty (Saragossa). W północnej Italii siedzibami biskupstw s' Mediolan, Akwileja, Rawenna. Niemniej głównymi centrami chrześcijaństwa s' Kartagina i Rzym, i właśnie wokół tych dwóch ośrodków liczba chrześcijan wybitnie wzrasta.

Po Kalikście (218-223) biskupami Rzymu s' Urban (223-230), Poncjian (230-235), Anteros (235-236), Fabian (236-250), Korneliusz (251-253). W katakumbach Kaliksta do dziś istnieje krypta, w której pocz'wszy od roku 235 chowano biskupów Rzymu. Czytamy tam inskrypcje Poncjana, Anterosa, Fabiana. Zauważmy, że wszyscy ci biskupi, z wyjątkiem Anterosa, s' pochodzenia rzymskiego. Choć oficjalnym językiem liturgii nadal pozostaje greka, stwierdzamy, że w coraz większym zakresie używa się łaciny. Właśnie w tej epoce mnoż' się łacińskie przekłady dzieł greckich, jak *Adversus haereses* św. Ireneusza. Mamy łacińskie listy papieża Korneliusza. Także w tym czasie Rzym ma swego pierwszego wielkiego pisarza łacińskiego, Nowacjana.

Zachowany u Euzebiusza cenny list papieża Korneliusza pozwala nam zobaczyć, jakie znaczenie miał wówczas kler rzymski. Korneliusz pisze, że kler ten składa się z czterdziestu sześciu kapłanów, siedmiu diakonów, siedmiu subdiakonów, czterdziestu dwóch akolitów, pięćdziesięciu sześciu egzorcystów, lektorów i ostiariuszy (HE, VI, 43, 11). Tekst ten wskazuje, że w Rzymie istniało już siedem stopni święceń, które utrzymaj' się i później. Wymaga to paru uwag. Zapewne liczba diakonów - siedmiu - wi'że się z ustanowieniem siedmiu diakonii, między które została rozdzielona administracja miasta, co Katalog Liberiusza przypisuje papieżowi Fabianowi. Subdiakoni pojawiaj' się po raz pierwszy. Wydaje się, że chodzi tu o instytucję, która ma na celu odci'żenie diakonów od części ich zadań. Podkreślmy też wzmiankę o akolitach i ostiariuszach, nie znanych Tradycji Apostolskiej Hipolita. Funkcję lektorów pełnili zazwyczaj młodzieńcy, którzy zobowi'zani byli do czytania podczas zgromadzeń. A zatem od tego czasu istnieje już w Rzymie w pełni zorganizowana hierarchia święceń.

Ponadto w całej Italii mnoż' się biskupstwa. Rzymski synod z roku 251, który potępił Nowacjana, gromadzi sześćdziesięciu biskupów. Biskupstwa te zgrupowane s' wokół Rzymu - w ten sposób stanowi on patriarchat. W tym samym czasie organizację tak' znajdujemy i na Wschodzie, gdzie biskupi Antiochii i Aleksandrii także posiadaj' prymat w swojej prowincji. Konkretny wyraz znajduje to w zwoływaniu lokalnych synodów. Jeśli chodzi o Rzym, znamy synody z lat 252 i 260 - ten ostatni w zwi'zku z kwestią Dionizego z Aleksandrii. Synody te powiadamiaj' inne Kościoły o swoich decyzjach. W połowie III wieku cała organizacja Kościoła powszechnego rysuje się już wyraźnie. Synod rzymski i osoba biskupa Rzymu jawi' się jako te, które cieszą się szczególnym autorytetem, co przyznaje im zwłaszcza Cyprian.

Drugim wielkim centrum jest Kartagina. Pod wieloma względami Kościół Afryki wyraźniej przejawia swój odrębny charakter niż Kościół Rzymu. Stanowi środowisko bardziej jednorodne, mniej kosmopolityczne. Mówiliśmy już, że na pocz'tku stulecia ma wielkiego pisarza, twórcę dzieł w języku łacińskim, w osobie Tertuliana. W ci'gu pierwszej połowy III wieku Kościół ten nadzwyczajnie się rozwija. Zwołany w roku 220 do Kartaginy przez biskupa Agryppina synod gromadzi siedemdziesięciu biskupów z Afryki prokonsularnej i Numidii. Drugi, zwołany około roku 240 przez biskupa Donata, zbiera ich dziewięćdziesięciu i takąż liczbą spotyka się na synodzie zwołanym przez Cypriana w roku 256. Niewykluczone, że ten rozkwit chrześcijaństwa w Kartaginie miał częściowo podłoże polityczne i że była to forma,

w jakiej wyrażał się afrykański partykularyzm i jego opozycja wobec władzy cesarskiej, jak to szczególnie uwypuklił W. H. C. Frend. Chrześcijaństwo z pewnością sprzyjało tu d'żeniom narodowym. Podobne fenomeny spotykamy w Egipcie, a ich skrajnym wyrazem będzie donatyzm afrykański i schizma melecjańska.

W połowie III wieku Kościół Afryki wydaje wyjątkową postać w osobie biskupa Kartaginy, Cecyliusza Cypriana. Cyprian jest przede wszystkim wielkim pisarzem. Urodzony w rodzinie kartagińskiej był najpierw retorem. Pozostawił po sobie ważką spuściznę literacką. W stylu i języku mniej oryginalny niż Tertulian, jest jednak bardziej klasyczny i w większym stopniu opiera się na Piśmie Świętym. Szczególne znaczenie mają dwa spośród jego dzieł: traktat O jedności Kościoła katolickiego, który jest pierwszym dziełem eklezjologicznym i który wywrze ogromny wpływ, oraz zbiór Testimonia ad Quirinum, będący zestawem używanych w katechezie tekstów biblijnych, który stanowi jeden z podstawowych przykładów literackiego rodzaju testimoniów. Ale Cyprian jest nie tylko wielkim pisarzem. Zostawszy w roku 248 biskupem Kartaginy, a zatem metropolitą Afryki, odgrywa pierwszoplanową rolę w życiu Kościoła afrykańskiego i całego łacińskiego Zachodu.

O ile problemy chrześcijaństwa syryjskiego dotyczą przede wszystkim ascezy, a w chrześcijaństwie aleksandryjskim są to zwłaszcza problemy natury teologicznej, o tyle problemy chrześcijaństwa łacińskiego tej epoki odnoszą się zasadniczo do organizacji Kościoła. Zostaną tu podniesione trzy wielkie zagadnienia: jedno dotyczy dyscypliny pokutnej, drugie - chrztu, trzecie - episkopatu. Utajone dotychczas trudności teraz gwałtownie się ujawniają i domagają się rozwiązania. Już wcześniej stwierdziliśmy, że w Kościołach Rzymu i Kartaginy istniały różne tradycje. Kościół rzymski od początku składał się ze wspólnot rozmaitego typu. Byliśmy świadkami konfliktu między Hipolitem a Kaliksem, którego przedłużeniem była schizma Nowacjana. Koncepcji wielkiego ludu chrześcijańskiego zostaje przeciwstawiona koncepcja Kościoła proroków, wyznawców i dziewic.

Wspólnota Kartaginy jest bardziej jednorodna. Nie cechuje jej złożoność właściwa wspólnocie rzymskiej, niemniej i ona ma swoje problemy. W związku z Tertulianem zauważyliśmy podobieństwa między nią a środowiskiem azjatyckim, które Tertulian przyłiczając się do montanizmu niewątpliwie doprowadził do skrajnej postaci. Niemniej koncepcje afrykańskie były bliższe azjatyckim niż tradycji rzymskiej. Nieprzypadkowo jedynym dziełem przełożonym z greki na łacinę w Kartaginie pierwszej połowy III wieku jest homilia Melitona Przeciwno ŻydomTM. W sporach Cypriana i Korneliusza na temat możliwości powtórnego udzielania chrztu Firmilian z Cezarei bezwarunkowo poprze Cypriana. Ale jak wykazał A. Mandouze, choć Cyprian w takich kwestiach jak powtórny chrzest stoi po stronie Nowacjana, to jednak broni on władzy episkopatu przeciwko roszczeniom „wyznawców”, potępia nierozważne szukanie męczeństwa, dopuszcza złagodzenie wymagań pokutnych i utrzymuje więź z prawowitym biskupem Rzymu.

W takim to kontekście pojawiają się poważne problemy, wobec jakich łaciński Zachód staje w połowie III wieku. Pierwszy z nich dotyczy dyscypliny pokutnej. Na początku roku 250 cesarz Decjusz zażądał od wszystkich obywateli uczestnictwa w składaniu powszechnej ofiary „bogom nieśmiertelnym”. Miało to być zamyśleniem narodowej jednomyślności, wymaganym nie tylko od chrześcijan, tych ostatnich jednakże stawiało w dramatycznym położeniu. Żądano od nich spalania paru ziaren kadzidła bożkom, w zamian za co otrzymywali odpowiednie zaświadczenie. W licznych przypadkach zadowalano się jedynie prośbą o zaświadczenie, bez wypełniania odpowiedniego rytuału. Wielu ulegało temu, a w Afryce zdarzyło się to nawet dwom biskupom.

Kiedy burza minęła, wyniknęła kwestia, jakie stanowisko należy zająć wobec lapsi (upadłych).

W ten sposób problem dyscypliny pokutnej wystąpił z nową ostrością. W Kartaginie pewna liczba kapłanów, na skutek wstawiennictwa „wyznawców”, doprowadziła lapsi do pojednania, nie odkładając tego aż do wypełnienia pokuty. W obliczu takiej nauki Cyprian rozwija własną koncepcję. Nie wyklucza on wstawiennictwa „wyznawców”, a nadto przyznaje, że lapsi mogą dostąpić pojednania, jednakże kładzie nacisk na konieczność surowej i długotrwałej pokuty. Dopóki nie jest się wystarczająco pewnym nawrócenia, dopóty nie należy godzić się na pojednanie, chyba że w obliczu śmierci. W każdym razie Cyprian nie wyklucza możliwości ponownego pojednania, okazuje się zatem o wiele bardziej wymagający niż kapłani, których atakuje, ale zarazem nie ma surowości Tertuliana, uważając, iż są takie grzechy, ze względu na które Kościół nie może udzielić rozgrzeszenia. Zalicza do nich zwłaszcza grzech apostazji. Ponadto Tertulian absolutnie wykluczał jakiegokolwiek powtarzanie pokuty.

Stanowisko Cypriana jest w istocie wyrazem powszechnego stanowiska całego Kościoła, jakie w przeszłości zajmowali Dionizy z Koryntu i biskupi Rzymu. Postawa Cypriana nie różni się od postawy Kaliksta, którego Hipolit uważał za zbyt pobłażliwego, ani – sięgając w przeszłość – od Hermasa, którego Tertulian odrzucał. Ale na takich samych pozycjach stał również Klemens z Aleksandrii i Orygenes. Charakterystycznym cechem tej powszechnej doktryny jest stwierdzenie, że pojednanie z zasady nie zna granic, ale że zarazem jego warunki są bardzo ciężkie. Trzeba się upewnić, że wola wypełniania zobowiązań życia chrześcijańskiego jest mocna na tyle, by nie obawiać się powtórnego upadku, a jako że grzech wykazał, iż postanowienie to nie było dostatecznie silne, powinno się zatem być, zarówno w pokucie, jak i przy chrzcie, jeszcze bardziej wymagającym. Pokutę pojmuje się tu podobnie jak chrzest.

Cyprian zakomunikuje swoje stanowisko innym Kościołom. W roku 250 Rzym nie miał biskupa, gdyż Fabian został umęczony na początku prześladowań za Decjusza i nie miał jeszcze następcy. Mimo to znamy odpowiedź Kościoła Rzymu, którą zredagował Nowacjan „w imieniu kapłanów i diakonów przebywających w Rzymie”. Jak widzieliśmy, Nowacjan był wówczas jednym z najwybitniejszych postaci wśród kleru rzymskiego. List jego jest bardzo ostrożny. Oświadczając, że w zasadzie zgadza się z Cyprianem, ale dodaje, że Kościół Rzymski oczekuje najpierw zebrania się najbliższego synodu i wyboru swojego biskupa, by podjąć ostateczną decyzję co do lapsi; z pewnością natomiast można zezwolić na pojednanie w obliczu śmierci tym, którzy w wystarczającym stopniu okazali skruchę.

W roku 252 biskupem Rzymu zostaje wybrany Korneliusz. Wówczas Nowacjan występuje przeciwko niemu i każe się wyświęcić na biskupa. Odsłania własne stanowisko co do lapsi: uważa mianowicie, że nie należy im udzielać przebaczenia. Jest to jakby podjęcie na nowo sporu Hipolita z Kalikstem. W ten sposób ujawnia się fakt, że w Rzymie nadal trwały obok siebie te same dwa nurty. Nowacjan wysłał do Afryki, Aleksandrii i Antiochii emisariuszy. W Galii pozyskał dla swej sprawy Marcjana z Arelate (Arles). W Antiochii popiera go Fabius. Tymczasem Korneliusz zwołuje do Rzymu synod, który potępia Nowacjana (HE, VI, 43, 2). Do biskupów Italii, do Cypriana, do Fabiusa zostaje wysłany list synodalny, a ponadto Korneliusz wysłał osobisty list do Fabiusa z Antiochii, z którego pozostały długie fragmenty (HE, VI, 43, 4-21). Nie zachował się natomiast jego list do Dionizego z Aleksandrii (HE, VI, 43, 3). Cyprian deklaruje całkowitą zgodę z biskupem Rzymu. Natomiast jego przeciwnik Nowatus, aczkolwiek jest zwolennikiem prądu bardziej liberalnego,

solidaryzuje się z Nowacjanem: dzieje się tak dlatego, że obydwaj są przedstawicielami stronnictwa „wyznawców”.

Tak więc ten pierwszy spór w żadnej mierze nie oznacza, opozycji Kartaginy wobec Rzymu, a tylko raz jeszcze stanowi wyraz dwu różnych koncepcji Kościoła. Według Nowacjana Kościół jest tożsamy z małą grupą ludzi „świętych”, pozostających z konieczności w konflikcie z państwem ziemskim: jest to Kościół proroków i męczenników. Sprzeciwia się temu koncepcja biskupów: według nich Kościół jest ludem, który winien zgromadzić wszystkich ludzi, a zatem musi się on liczyć z różnym poziomem, jaki z konieczności będzie reprezentować masy przyjęte do Kościoła. Ma w nim być miejsce dla elity ludzi „duchowych”, czemu właśnie będzie odpowiadał monastycyzm, ale ma się tam też znaleźć miejsce dla nieprzeliczonej rzeszy wiernych. Nic jest to więc bynajmniej pomniejszenie wymogów ewangelicznych, a tylko wzięcie pod uwagę stopniowego rozwijania tych wymogów. Droga tego rozwoju - to ogromny szlak Kościoła, a Cyprian i Korneliusz są jego wielkimi świadkami w III wieku, przygotowującymi w ten sposób drogę dla rozkwitu Kościoła konstantyńskiego, podczas gdy sekty „czystych”, jak nazywa uczniów Nowacjana Euzebiusz (HE, VI 43, 1), stopniowo uległy rozpadowi.

Drugi konflikt, jaki pojawił się na Zachodzie, ma charakter odmienny. Tym razem przeciwstawiają się sobie zupełnie rozbieżne tradycje. Chodzi o problem ważności chrztu udzielanego przez heretyków. Kościół afrykański kwestionował ważność takiego chrztu, a jego stanowisko wyraził już Tertulian w swoim dziele O chrzcie (XV, 2). W tym samym duchu rozstrzygnął kwestię około roku 200 synod afrykański zwołany przez Agryppina, biskupa Kartaginy. Cyprian podziela ten punkt widzenia i w roku 251 w związku ze schizmą Felicissimusa potwierdza go w swoim dziele O jedności Kościoła katolickiego. Problem ten powstaje na nowo, kiedy w Afryce rozprzestrzenia się schizma Nowacjana. Wydaje się, że w Mauretanii istnieje obyczaj uznawania chrztu heretyków za ważny, co potwierdza zwłaszcza traktat De rebaptismate. Prawomocność tego Cyprian kwestionuje (List XLIX, 1; LXXI, 3). Zwołane do Kartaginy przez Cypriana synody z lat 255 i 256 raz jeszcze ten pogląd potwierdzają.

Biskup rzymski Stefan zdecydowanie opowiedział się przeciwko Cyprianowi, dopatrując się w jego postawie innowacji oraz twierdząc, że zgodnie z tradycją heretycy, którzy się nawracają, mogą dostąpić przebaczenia przez nałożenie ręki, ale nie mają otrzymywać powtórnego chrztu. Sprowadzało się to do twierdzenia, że chrzest pozostaje ważny, nawet jeżeli został udzielony przez heretyka. Problem był niewątpliwie złożony. Wśród heretyków były najrozmaitsze ugrupowania, począwszy po prostu od schizmatyków, takich jak uczniowie Nowacjana, aż po gnostyków. A zatem można było zadawać sobie pytanie na temat ważności niektórych z udzielanych przez nich chrztów. Jednakże Stefan na pewno miał rację, kiedy głosił zasadę, że tam gdzie chrzest został udzielony z zachowaniem wymaganych warunków, sam fakt, iż udzielającym go był schizmatyk, nie przeszkadzał zachowaniu jego skuteczności, a zatem nie można chrzcić po raz drugi. Taka też będzie zasada stosowana w Kościele w przyszłości; Stefan twierdził, że jest świadkiem tradycji.

W rzeczywistości opozycja ta istniała nie tylko między Rzymem a Kartaginą. Ten sam problem powstał także na Wschodzie. Dionizy z Aleksandrii podzielał pogląd Rzymu. Dzięki Euzebiuszowi przechowały się ważne ustępy z listów, jakie pisał na ten temat. Stwierdza on, że w jego Kościele przyjęty jest zwyczaj, iż nie chrzci się powtórnie tych, którzy wywodzą się z heretyków. Posunął się aż do rozciągnięcia tej zasady na montanizm, co będzie mu wyrzucał św. Bazyli, Dionizy sam podaje, że pewien członek wspólnoty aleksandryjskiej, który przyszedł tam od heretyków, słuchając, jak odpowiadali na pytania ci, których miano ochrzcić, oświadczył, że „chrzest, jaki otrzymał od heretyków, nie był taki i nic zgoła z nim nie ma wspólnego, że raczej pełen był bezbożności i bluźnierstwa” (HE, VII, 9, 2).

Dionizy jednakże wahał się przed powtórным ochrzczeniem go, mówiąc, że wystarczy jego wspólnota z Kościołem i Eucharystia, którą otrzymał. Wydaje się, że Dionizy posuwa się tu za daleko w rozumieniu ważności chrztu heretyków.

Cyprian miał natomiast znaleźć poparcie u Azjatów. Biskupi Frygii rozstrzyśli to zagadnienie w związku ze chrztem montanistów. Około roku 230 synody w Ikonium i Synnadle rozstrzygnęły kwestię na rzecz nieważności takiego chrztu (HE, VII, 7, 5). Dionizy z Aleksandrii nie ważył się na potępienie ich tradycji, oni zaś niewątpliwie mieli słuszość co do montanistów, podobnie jak Stefan miał rację, zajmując odwrotne stanowisko w sprawie schizmatyków rzymskich. Ale z obu stron nie poczyniono niezbędnych rozróżnień i przeciwstawiano sobie tezy w sposób ogólny. Faktem jest, że kiedy Stefan w roku 256 potępił zwyczaj kartagiński, biskup Cezarei Kapadockiej, Firmilian uczeń Orygenes, opowiedział się po stronie Cypriana i wystosował do biskupa Rzymu niezwykle gwałtowny list.

Kiedy porównamy ze sobą te oba konflikty, w jakie uwikłał się Zachód w połowie trzeciego stulecia, uderza nas odmienna w obu wypadkach postawa Cypriana wobec Rzymu. W konflikcie na temat lapsi jednoczy się z biskupem Rzymu zarówno przeciwko schizmatykom afrykańskim, jak i rzymskim, natomiast w kwestii powtórnego udzielania chrztu sprzeciwia się Stefanowi. Dochodzimy tu do ostatniego zagadnienia, a mianowicie do eklezjologii Cypriana, której rozwój przebiega bez wątpienia w dwu kierunkach. Cyprian stoi w szeregu wielkich świadków jedności Kościoła, opartej na jedności kolegium biskupiego we wspólnocie z biskupem Rzymu, o czym świadczy jego traktat O jedności Kościoła: „Jeden tylko istnieje urząd biskupi, w którym każdy z nas niepodzielnie uczestniczy”. [Św. Cyprian: O jedności Kościoła katolickiego. Przeł. J. Czuj, Poznań 1937 (Pisma Ojców Kościoła t. 19, i. 157-193). Tu w przekładzie M. Michakkiego: Antologia literatury patrystycznej, t. 1, Warszawa 1975, s. 278.] W pierwszym wydaniu tego dzieła potwierdza primum Petri. W sprawie Nowacjana i Marcjana odwołuje się do biskupa Rzymu.

Z drugiej jednak strony, jak widzieliśmy, Cyprian ma bardzo wyraźną koncepcję teologii episkopatu lokalnego. Biskup stanowi zasadę jedności wspólnoty, będąc suwerennym w tym, co leży w zakresie jego władzy. Jest on zwłaszcza stróżem tradycji, którą przejął od swoich poprzedników. Tu Cyprian jawi się jako rzecznik episkopalizmu, w sporze ze Stefanem broniąc właśnie praw lokalnego episkopatu. A zatem stopniowo przesunął akcent z jednego aspektu na drugi. Konkretnym tego dowodem jest dla nas fakt, że drugie wydanie O jedności Kościoła modyfikuje tekst dotyczący prymatu Piotra i - jak pokazał to M. Bevenot - zastępuje go bardziej ogólnym wykładem na temat jedności Kościoła.

Z pewnością w myśli Cypriana istnieje pewna dwoistość, lub też raczej stoi on u zbiegu dwóch nurtów, którym w równym stopniu oddaje sprawiedliwość, ale których możliwości pogodzenia ze sobą jeszcze nie widzi. Przywiązany jest do jedności Kościoła powszechnego, a zwłaszcza do rzymskiego prymatu, ale przejęty jest kwestią praw episkopatu lokalnego. Stefan natomiast wydaje się w pełni świadom swego prawa do ingerencji w sprawy innych Kościołów. Zresztą Cyprian przyznaje mu to prawo, skoro prosi go o interwencję w sprawie Marcjana z Arelate (Arles). Dwuznaczność ta wyjaśnia fakt, że w IV wieku, kiedy pojawiła się schizma donatystów, prawa do powoływania się na Cypriana mogli sobie rościć zarówno donatyści, jak i Augustyn. Jeszcze dziś J. P. Brisson usiłował wykazać, że Cyprian był prekursorem afrykańskiego partykularyzmu, jednakże Andre Mandouze sprzeciwiając się mu uznał, że jest to niedopuszczalne upraszczanie problemu biskupa Kartaginy.

Kiedy wychodzimy poza problemy szczegółowe usiłujemy skryształizować znaczenie tego sporu, dostrzegamy jego wielkość. Spór ten dotyczy w istocie pytania o zasadę i sposób rozumienia prymatu rzymskiego, nie kwestionujemy tego ostatniego. Cyprian jest jednym z największych jego świadków. Chodzi jednakże o zasięg prymatu. Cyprian odrzuca ingerencję w te dziedziny, które według niego podlegają wyłącznie prawom Kościoła lokalnego. Z pewnością gwałtowność, z jaką Stefan to właśnie potępia, odsłania fakt, że biskup Rzymu miał skłonność do nadużywania swojego autorytetu. Cyprian w tej mierze, w jakiej bronił prawowitości rozmaitych tradycji liturgicznych, słusznie protestował przeciwko centralistycznym tendencjom Rzymu. Jednakże w tej mierze, w jakiej chodziło o kwestię dogmatyczną, słuszność miał Stefan, bronić swego prawa do interweniowania. Przyszłość pokaże, że Stefan miał rację. Rozróżnienie, jakie uczyniono między tymi zagadnieniami, pozwoliło rozwinąć problem. Niemniej poprzez pryzmat tego sporu możemy już przeczuć niebezpieczeństwa partykularyzmu z jednej strony, a z drugiej – autorytaryzmu.

XIV. KONIEC TRZECIEGO STULECIA

Druga połowa III wieku to okres przejściowy we wszystkich dziedzinach. Po wygaśnięciu dynastii Sewerów rozpoczyna się w sferze politycznej era anarchii, upadają dawne instytucje rzymskie i przygotowuje się nowy typ sprawowania rządów. Cywilizacja grecko-rzymska, która od czasów Aleksandra Wielkiego dominowała nad większą częścią zamieszkałego świata, jest ze wszystkich stron zagrożona przez potężne ruchy ludów. Granice jej naruszają na Dunaju Goci a na Wschodzie Persowie. W Egipcie, Afryce i Galii budzi się dążenie do autonomii. Kościół odczuwa także następstwa tych wydarzeń, ale równocześnie wzrasta jego znaczenie. Staje się on największą siłą duchową w Cesarstwie. Gotów jest do zajęcia miejsca antycznego pogaństwa i do tego, by stworzyć nowe życie w nadchodzącej cywilizacji.

1. Od Decjusza do Aureliana

Ostatni z Sewerów, Aleksander, został zamordowany w roku 235. To właśnie data rozpoczyna się okres chaosu, kiedy to władza pozostaje w rękach wojskowych, próbujących utrzymać w Cesarstwie dyscyplinę. Wielu z nich będzie prześladowało chrześcijan, dopatrując się w nich elementu rozłamowego. Następca Aleksandra, Maksymin, to wódz śmiały, lecz krótkowzroczny. Uderza w elity rzymskiego społeczeństwa, a spośród chrześcijan atakuje biskupów (HE, VI, 28). Wówczas to zostaje wygnany papież Poncjjan, Po krótkim okresie panowania dynastii Gordianów Filip Arab podejmuje na nowo politykę tolerancji. Widzieliśmy, że korespondował z Orygenesem i możliwe, że był chrześcijaninem. Wprawdzie za jego panowania na chrześcijan Aleksandrii spadają gwałtowne prześladowania, są one jednakże jednym z tych lokalnych pogromów, które nie mają nic wspólnego z polityką cesarską (HE, VI, 40).

Dopiero za jego następcy, Decjusza, pierwszego z cesarzy illiryjskich, wybucha pierwsze z prześladowań na mocy dekretu władzy rzymskiej. W roku 250 Decjusz nakazuje wszystkim obywatelom uczestniczenie w powszechnym składaniu ofiar bogom w celu umocnienia jedności Rzymu za pomocą religii. O tym właśnie prześladowaniu wspominaliśmy w związku z Cyprianem. Wielu chrześcijan popełnia wówczas odstępstwo i składa ofiarę, inni zaś starają się przynajmniej o uzyskanie odpowiedniego zaświadczenia, libellus, po czym zostawia się ich w spokoju. Jednakże męczenników jest wielu, wśród nich papież Fabian i kapłan Hipolit (20 stycznia 250). Dionizy z Aleksandrii i Cyprian z Kartaginy uciekają, by uniknąć schwytania. Orygenes zostaje uwięziony i poddany torturom. Podstawowym dokumentem na temat prześladowań w Aleksandrii jest list Dionizego z Aleksandrii do Fabiusza z Antiochii (HE, VI, 41-42).

W roku 252 Decjusz wstrzymuje prześladowania. Wówczas to można było wyznaczyć, po roku wakatu, następcę Fabiana na stolicę biskupiej Rzymu. Zostaje wybrany Korneliusz, „kandydujący” razem z Nowacjanem. W tym momencie pojawia się sprawa lapsi, Tymczasem Decjusz zostaje zabity pod Abrittus w Mezji, w trakcie bitwy z Gotami. Cesarzem kaze się obwołać Vibius Trebonianus Gallus, przybierając sobie jako współrządcę swego syna,

Veldummianusa Volusianusa. W roku 252 prześladowania zaczynają się na nowo. Papież Korneliusz musi iść na wygnanie, gdzie umrze w roku 253, Jego następca, Lucjusz, zostanie również wygnany. Dionizy z Aleksandrii stwierdza, że w Egipcie także podjęto na nowo prześladowania (HE, VII, 1). Marcus Aemilianus miażdży Gallusa w Mezji, ale z kolei sam zostaje pokonany i zabity przez Waleriana.

Walerian będzie panował od roku 253 do 260. Panowanie jego zrazu odznaczać się będzie złagodzeniem polityki w stosunku do chrześcijan. Ale w roku 257 sytuacja się zmienia, co Dionizy przypisuje wpływowi, jaki na cesarza wywierał jego minister finansów, Makrian. Dwie były przyczyny nienawiści tego ostatniego do chrześcijan. Z jednej strony był on ważnym członkiem pogańskich egipskich bractw religijnych. Dionizy przedstawia go jako „zwierzchnika magów egipskich” (HE, VII, 10, 4). Pojawia się tu pewien nowy element: Septymiusz Sewer i Decjusz prześladowali chrześcijan w imię tradycyjnej religii Cesarstwa; wraz z Makrianem pojawia się pogański mistycyzm, przepojony namiętną nienawiścią do chrześcijaństwa. Makrian jest współczesnym Porfiriusza, który również wprowadzony jest w teurgię i który w swym sławnym dziele atakuje chrześcijan, podobnie jak wkrótce Hierokles. Ten właśnie pogański mistycyzm pojawi się później na nowo u Juliana i będzie ostatnią formą pogańskiej opozycji przeciwko chrześcijaństwu.

Jednakże te ideologiczne przyczyny nie są jedyne. Egipski mag, Makrian, jest również ministrem finansów. Otóż za panowania Waleriana finansowa sytuacja Cesarstwa jest bardzo poważna, wydatki wojskowe są znaczne. Skarb musi uciekać się do inflacji. Procent zawartości metalu szlachetnego w monetach jest coraz niższy, co pociąga za sobą dewaluację. Rząd ustanawia sztywny kurs pieniądza, jednakże trzeba znaleźć jakieś źródła dochodu. Makrian był „pierwszym mężem stanu, który wykorzystał postawę antychrześcijańską dla zapelnienia skarbu państwa” - jak napisał H. Gregoire. Skądinąd dowodzi to, że własność kościelna znacznie wzrosła oraz że do Kościoła przynależała również zamożna arystokracja. W związku z tym warto zauważyć, że prześladowania zostały wymierzone właśnie w kościelnych dygnitarzy i wysokich rangach świeckich.

W roku 257 wydano pierwszy edykt zabraniający kultu chrześcijańskiego i zgromadzeń na cmentarzach oraz zobowiązujący członków hierarchii do złożenia rytualnych ofiar. Tak więc po raz pierwszy kult chrześcijański zostaje zabroniony. Drugie zarządzenie, z roku 258, nakazuje natychmiastową egzekucję tych członków kleru, którzy nie złożyli ofiary, oraz konfiskatę mienia chrześcijan z wyższych klas. Prześladowania te były najbardziej krwawe obok prześladowań za Decjusza. W Egipcie Dionizy z Aleksandrii został internowany w Kephro, a liczni chrześcijanie umęczeni (HE, VII, 11). Euzebiusz wspomina także o męczennikach w Palestynie, w Kartaginie; Cyprian, aresztowany w wyniku pierwszego edyktu, został stracony w wyniku drugiego. Posiadamy autentyczne akta jego procesu. W Rzymie zamęczono Sykstusa II wraz z jego diakonami. W Hiszpanii biskup Fruktuozus z Tarraco (Tarragona) został stracony, także razem z dwoma diakonami.

W roku 260 cesarz Walerian zostaje ujęty i uwięziony przez Szapura II, a następnie skazany na śmierć. Jego syn Gallien, który współrządził z ojcem od roku 253, jest teraz jedynym cesarzem. Synowie Makriana ogłaszają się cesarzami, morduje ich jednak wojsko, jednego na Wschodzie, drugiego nad Dunajem. W ten sposób udaje się Gallienowi przywrócić w Cesarstwie porządek i powstrzymać na granicach napór barbarzyńców. W roku 260 ogłasza edykt tolerancyjny wobec chrześcijan. Brzmienie tego edyktu znamy dzięki listowi Dionizego z Aleksandrii, który podaje, że w Egipcie został on ogłoszony w roku 262. Reskrypt ten zezwalał na kult w kościołach, które miano zwrócić chrześcijanom. Drugi reskrypt uprawniał ich do ponownego przejęcia na własność cmentarzy.

Owe reskrypty Galliena mają wielkie znaczenie. Nie czyni one jeszcze z chrześcijaństwa religio licita, stanowi jednakże uznanie faktu jego istnienia. Prócz tego z natury rzeczy zostaje również uznana kościelna własność.

Politykę Galliena kontynuują jego następcy, Klaudiusz II (268-270) i Aurelianus (270-275). Ten ostatni próbuje lansować monoteistyczny kult słońca, który będzie ostatnią postacią kultu cesarza. W stosunku do chrześcijan jest jednak tolerancyjny. Za jego panowania ma miejsce wydarzenie, które wskazuje na to, że państwo uznało władzę kościelną. Złożony z urzędu przez władze kościelne biskup Antiochii, Paweł z Samosaty, odmawia opuszczenia swojej siedziby biskupiej. Sprawa została przedstawiona Aurelianusowi, kiedy odebrał on Antiochię królowej Zenobii. Ten zawyrokował, że dom ma należeć do tych, „którzy pozostają we wspólnocie z biskupami doktryny chrześcijańskiej w Rzymie i w Italii”.

Oznaczało to uznanie tej władzy kościelnej, a ponadto stanowiło poświadczenie, iż kryterium prawowitości była wspólnota z Kościołem rzymskim. Żaden przykład nie mógłby lepiej pokazać, jak u progu czwartego stulecia Kościół jest już faktem, którego istnienia państwo nie może ignorować. Konstantyn tylko zatwierdzi prawnie sytuację, jak już w tamtej epoce uzyskano. Krew męczenników okupiła możliwość istnienia ludu chrześcijańskiego.

2. Kościół na Wschodzie

Na Zachodzie przy końcu III wieku Kościół jest już mocno zakorzeniony, jednakże nie wykroczył on zupełnie poza środowiska wielkomiejskie, z wyjątkiem okolic Rzymu i Kartaginy. A z drugiej strony dopiero zaczyna przenikać do sfer kultury i szukać dla siebie form wyrazu w języku łacińskim. Natomiast na Wschodzie Kościół, który ma tu już za sobą dwa wieki, rozrósł się niezwykle. Azja, Kapadocja, Syria, Palestyna, Egipt są po większej części chrześcijańskie, a ponadto chrześcijaństwo ma tu już przeszłość literacką i teologiczną. Niezwykły rozkwit myśli chrześcijańskiej spowodował Orygenes. Widzimy, jak we wszystkich Kościołach pojawiają się wybitne osobowości. Euzebiusz jest tu niezwykle cennym, bezpośrednim źródłem, dzięki któremu poznajemy ówczesne środowisko chrześcijańskie.

Aleksandria w połowie III wieku ma wielkiego biskupa Dionizego. Około roku 231, kiedy Heraklas zostaje biskupem, staje on po nim na czele szkoły katechetycznej, a po śmierci tegoż w roku 248 wstępuje na stolicę biskupią w Aleksandrii, którą będzie zajmował aż do roku 264. Widzieliśmy, iż uciekł przed Decjuszem, że za Waleriana został uwięziony, że kontaktował się z biskupem Rzymu Stefanem w kwestii powtórnego udzielania chrztu. Jest zarówno wielkim biskupem, jak i wartościowym pisarzem. Zachowane dzięki Euzebiuszowi fragmenty jego dzieła są ważne pod kilkoma względami. Przede wszystkim zapoznaj nas z prądami tej epoki. Euzebiusz przechował fragmenty jego traktatu O naturze, w którym zwalcza epikurejczyków. W połączeniu z faktem, że nieco później Afrykańczyk Arnobiusz również zaatakował epikureizm, można przypuszczać, że filozofia ta była jeszcze żywotna z końcem III wieku.

Większe znaczenie ma drugi traktat Dionizego, O obietnicach. Euzebiusz przytacza okoliczności, które spowodowały jego napisanie. Biskup Arsinoe, Nepos, opublikował księżkę Odparcie zarzutów alegorystów, w której bronił millenaryzmu, opierając się przy tym na Apokalipsie. Millenaryzm uznawała większość pisarzy chrześcijańskich przed Orygenesem. Nieco po Neposie będzie go wyznawał Metody z Olimpu, który był także przeciwnikiem Orygenesesa, a w IV wieku Apolinary z Laodycei. Można by się zastanawiać, czy odrodzenie się oczekiwań millenarystycznych w epoce Neposa nie wiązało się z myślą o nadchodzącym końcu czasów, jak wzniciły gwałtowne prześladowania za Decjusza i Waleriana, co później będzie mieć miejsce w wypadku Kommodiana w związku z prześladowaniami za Dioklecjana.

Napisana dla chrześcijan prześladowanych za panowania Nerona i Domicjana Apokalipsa odzyskała aktualność. Uczeń Orygenes, Dionizy (HE, VI, 29, 4), osobiście nie był skłonny do przyjęcia materialistycznej koncepcji eschatologicznych obietnic, jak wyznawał Nepos. Po śmierci Neposa Dionizy wszczyna w Arsinoe dyskusję, zbijając argumenty uczniów Neposa, którzy ustępują wobec jego racji. Dionizy w swoim traktacie wyłożył najpierw, dla jakich powodów zwalcza millenaryzm. Część druga jest dyskusją nad autentycznością Janowego autorstwa Apokalipsy. Zachowała się ona u Euzebiusza (HE, VII, 25); przypomina dyskusję Orygenes na temat autentyczności Listu do Hebrajczyków. Jak widzimy, Dionizy w dobrej szkole się kształcił. W konkluzji odrzucił autentyczność Janowego autorstwa.

Najważniejszy, znan nam dzięki Euzebiuszowi części dzieła Dionizego jest jego korespondencja. W grupie pierwszej zebrane są Listy paschalne. Euzebiusz powiada, że „Dionizy (...) pisał podówczas jeszcze tzw. Listy święte, które zawierają jego uroczyste mowy na święto wielkanocne” (HE, VII, 20). Celem tych listów było obwieszczenie daty święta Wielkanocy, chodziło też o coś w rodzaju rozporządzeń na Wielki Post. Dionizy daje nam właśnie pierwszy przykład takich ogłoszeń. Zwyczaj ten przetrwał w Aleksandrii, skąd pochodzi Listy paschalne Atanazego, Piotra z Aleksandrii i Cyryla z Aleksandrii.

Oprócz Listów paschalnych przechowały się wyjątki z korespondencji Dionizego z Rzymem, co świadczy o jego więzi z własnym Kościołem. List do Fabiusza (HE, VI, 41, 42, 44) jest pierwszorzędnym dokumentem historycznym na temat prześladowań w Aleksandrii w roku 248. Zajmuje się on także kwestią pojednania łapczy. Potem następuje list, który Euzebiusz określa jako „list diakonalny” (diakonike) przesłany przez Hipolita (HE, VI, 46, 5). Użył tu wyrazu hapax. J. M. Hanssens sądzi, że jest to przeciwieństwo „listu własnoręcznego” (idia). Oznaczałoby to, że został on przekazany za pośrednictwem Hipolita. Ale co to za Hipolit? J. M. Hanssens uważa, że chodzi o rzymskiego kapłana, przeciwnika Kaliksta. W ten sposób Hipolit byłby pośrednikiem między Aleksandrią a Rzymem, co miałoby być argumentem za jego egipskim pochodzeniem, a co jest jednak mało prawdopodobne. Wydaje się zatem, że chodzi o innego Hipolita, diakona z Aleksandrii, wysłanego z misją do Rzymu. List adresowany do Korneliusza wiążę się ze sprawą Nowacjana, dwa inne skierowane są do Rzymian: O pokoju, O pokucie, jeden do rzymskich wyznawców związanych z Nowacjanem, jeszcze inny do tych samych wyznawców po ich podporządkowaniu się Kościołowi. Euzebiusz (HE, VI, 4, 5) wymienia też osobny list do Nowacjana. Prócz tego Dionizy będzie jeszcze pisał do Stefana (HE, VI, 4 i 5, 1—2), do Sykstusa (HE, VII, 5, 3—6; 9), do Dionizego (HE, VII, 6 i 8), a wreszcie do rzymskiego kapłana Filemona (HE, VII, 7).

Znaczenie korespondencji Dionizego polega na tym, że znajdujemy w niej odzwierciedlenie wszystkie wielkie problemy ówczesnego Kościoła: prześladowania, spory teologiczne, zagadnienia dyscypliny kościelnej. Ale co więcej, wyraża się w niej troska o więź między różnymi Kościołami lokalnymi, a w szczególności o więź z Kościołem Rzymu, przez co stanowi ona jasny wyraz kolegalności Kościoła przed pojawieniem się soborów ekumenicznych. Wreszcie korespondencja ta ukazuje nam Dionizego jako wybitną osobowość o wysokiej kulturze, o duchu pełnym pokoju i łagodności, roztropnego w swych interwencjach. Widzimy, jak odgrywa rolę mediatora między Rzymem a Antiochią, co stanie się jedną z tradycji Kościoła egipskiego w przyszłych wiekach. Dionizy zmarł w roku 264, w czasie synodu w Antiochii: jego ostatni list skierowany jest właśnie do uczestników synodu (HE, VII, 27, 2).

Dionizy nie jest jedyną wybitną postacią w Aleksandrii końca III wieku. O jego dwóch bezpośrednich następcach na stolicy biskupiej, Maksymie i Teonasie niewiele wiadomo, natomiast w didaskalejonie miał znakomitych następców. Teognosta znamy tylko dzięki Focjuszowi, który streścił jego Zarys dogmatyki. Jest on spadkobiercą myśli Orygenesesa w jej najśmielszych aspektach, zwłaszcza w tym, co dotyczy problemu materii. Focjusz wysławia jego styl. Pieriusz był zwierzchnikiem szkoły katechetycznej począwszy od roku 282, za Teonasa. Euzebiusz chwali jego ubogie życie i wiedzę filozoficzną. Hieronim wymienia jako jego dzieło Homilię o Ozeaszu, wygłoszoną w czasie wigilii paschalnej. [Hieronim: O znakomitych mężach, 76. Tłum. Wł. Szoldrski, Warszawa 1970 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 6).]

Poza Aleksandrią pojawiają się w tym czasie wybitne postacie również w Palestynie. W Cezarei nauczał w drugiej połowie swego życia Orygenes i założył tam bibliotekę. W pięćdziesiąt lat później biskup Cezarei, Euzebiusz, mógł mieć dostęp do tych dokumentów i zetknąć się ze spadkobiercami myśli Orygenesesa. Około roku 260 biskupem jest Teoteknos, o którym Euzebiusz powiada, że był uczniem Orygenesesa (HE, VII, 14). Za jego następcy, Agapiusza, Euzebiusz poznał w Cezarei Pamfila. Urodzony w Fenicji, Pamfil został uformowany w Aleksandrii przez Pieriusza. Osiedlił się w Cezarei, gdzie Agapiusz wyświęcił go na kapłana. Otworzył szkołę teologiczną, aby kontynuować tradycję Orygenesesa, przede wszystkim zaś stworzył poważną bibliotekę, skąd Euzebiusz, a później Hieronim czerpali dokumenty, które pozwoliły im przechować dla nas wiele tekstów z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Pamfilowi zawdzięczamy Obronę Orygenesesa, której pierwszy tom przełożył Rufin.

Wydaje się, że chrześcijańska społeczność Laodycei w Syrii pozostawała w ścisłym kontakcie z Aleksandrią. Około roku 260 jej biskupem jest Euzebiusz, o którym Euzebiusz z Cezarei powiada, że pochodził z Aleksandrii (HE, VII, 32, 5). Był w tym mieście diakonem i za panowania Waleriana odznaczył się gorliwością w służeniu uwięzionym chrześcijanom (HE, VII, 11, 24-26). Kiedy przybył do Antiochii na synod w roku 264, mieszkańcy Laodycei błagali go, aby został ich biskupem po śmierci Sokratesa. Następca jego, Anatol, także pochodził z Aleksandrii, gdzie uzyskał wielki rozgłos jako znawca wszelkich świeckich nauk, arytmetyki, geometrii, astronomii, fizyki, dialektyki, retoryki (HE, VII, 32, 5-6). Stanowi to cenną informację na temat odrodzenia w tej epoce arystotelizmu, z którym spotykamy się też w Tyrze u poganina Porfiriusza, a w Antiochii u Lukiana. Euzebiusz przekazał nam ważny wyjątek z Anatola na temat daty święcenia Wielkanocy. Anatol był przedtem biskupem pomocniczym w Cezarei (HE, VII, 32, 14-21).

W owym czasie również biskupi Kapadocji i Pontu znajdują się w orbicie oddziaływania Orygenesesa. Około roku 230 biskupem Cezarei zostaje Firmilian. Euzebiusz powiada, że „Orygenesesa tak darzył życzliwością, że go (...) zaprosił do swego kraju” (HE, VI, 27). Pobyt ten musiał wypaść w momencie, gdy Orygenes został wygnany z Aleksandrii, to jest około roku 230. Firmilian przybywa następnie do Cezarei, aby tu dopełnić swojej formacji. W konflikcie z Nowacjanem Firmilian staje po jego stronie (HE, VII, 5, 4). W roku 252 zaprasza Dionizego z Aleksandrii na synod w Antiochii (HE, VII, 46, 3). Zachował się jego bardzo stanowczy list do Cypriana przeciwko Korneliuszowi, jednakże ostatecznie solidaryzuje się ze stanowiskiem rzymskim (HE, VII, 5, 2). W roku 264 jest obecny na synodzie w Antiochii (HE, VI, 28, 1). Umarł w roku 268 w Tarsie, gdy udawał się na nowy synod, związany ze sprawą Pawła z Samosaty, którego był przeciwnikiem (HE, VII, 30, 4).

Uczniem Orygenesesa w Cezarei jest również ówczesny biskup w Neocezarei w Poncie, Grzegorz, zwany także Teodorem (HE, VI, 33). Zachowała się jego Mowa dziękczynna na cześć Orygenesesa, będąca cennym dokumentem na temat nauczania mistrza z Cezarei. Biskup Amasei w Poncie, Fedym, wyświęcił go niedługo po roku 238 na biskupa Neocezarei. Grzegorz był wielkim apostołem Pontu,

a w szczególności spowodował nawrócenie dziadków Bazylego i Grzegorza z Nyssy. Ten ostatni poświęcił mu mowę pochwalną. Za jego to pośrednictwem pisarze kapadoccy zetknęli się z myślą Orygenesesa. Uczestniczył w synodzie w Antiochii w roku 264 (HE, VII, 28, 1) i niedługo potem zmarł. U Grzegorza z Nyssy przechował się jego bardzo interesujący Symbol. Grzegorz był współczesnym Dionizemu z Aleksandrii i Firmilianowi z Cezarei. Ta generacja uformowanych w szkole Orygenesesa biskupów, wielkich założycieli Kościołów, jest niewątpliwie jedną z najwybitniejszych w historii chrześcijaństwa.

W tym samym czasie, kiedy Aleksandria promieniowała na Palestynę, Fenicję, Kapadocję i Pont, Antiochia zaczęła przejawiać znamiona oryginalnego centrum kultury chrześcijańskiej. O Kościele antiocheńskim pierwszej połowy III wieku nie wiemy prawie nic. Ale przy końcu stulecia pojawiają się tam wybitne osobowości: Doroteusz, Malchion, Lucjan. Doroteusz, wielki znawca hebrajskiego i równocześnie wykształcony w naukach greckich, został wyznaczony przez Aureliana na zwierzchnika farbiarni purpury w Tyrze (HE, VII, 32, 2-4). Kapłan antiocheński, Malchion, miał równocześnie powierzone sobie nauczanie retoryki w szkołach Antiochii, będąc w tym poprzednikiem Libaniasza (HE, VII, 29, 2). Lucjan, również kapłan w Antiochii, był wybitnym znawcą nauk świętych (HE, IX, 6, 3). Wydaje się, że podobnie jak Doroteusz miał czyść znajomość hebrajskiego z greckimi dyscyplinami szkolnymi. To spośród jego uczniów będą się wywodzić pierwsi arianie, którzy sami siebie określali mianem „współlucjanistów”. Lucjan został umęczony za Dioklecjana (HE, VIII, 13, 2)⁸.

Te rozmaite indywidualności mają pewne wspólne rysy, które pozostają charakterystycznymi cechami szkoły antiocheńskiej. Podczas gdy aleksandryjczycy kontynuują nadal kierunki, wywodzące się z judaizmu hellenistycznego oraz z mistycznego platonizmu, antiocheńczycy są bardziej praktyczni. Stykając się z aramejskim światem Wschodu są bliżsi judaizmowi rabinackiemu. Wielu z nich zna hebrajski, co ich egzegezie nadaje bardziej naukowy charakter. Znają również egzegzę żydowską. Zresztą pogańska Antiochia jest bardziej literacka niż filozoficzna. Chrzęścianie w Antiochii przyswoją sobie greckie dyscypliny, gramatykę, dialektykę, geometrię i oddadzą je w służbę egzegazy. Wyćwiczeni są zwłaszcza w dialektyce, jak widzimy to u Malchiona. Mają także wycucie retoryki. Jednakże wobec spekulacji filozoficznych żywią nieufność. Podczas gdy Aleksandria pozostanie wielkim ośrodkiem teologii spekulatywnej i alegorycznej egzegazy, Antiochia rozwinie się w kierunku teologii pastoralnej i egzegazy naukowej.

W Antiochii pod koniec III wieku obok tych ludzi nauki pojawia się postać nadzwyczaj wyjątkowa, lecz zupełnie innego pokroju. W roku 260, po śmierci Waleriana położenie Syrii stało się dramatyczne. Krajowi zagrażał Szapur. Jeden z synów Makriana, Kwietus, kazał się ogłosić w Emesie (Homs) cesarzem i odmówił uznania Galliena. Wówczas księżę Palmiry, Odenatus, przybrał tytuł króla. Pokonał Szapura pod Ktezyfonem, zadał klęskę Kwietusowi w Emesie i ustanowił swoją władzę od Egiptu po Azję. W roku 260 Szapur wziął do niewoli biskupa Antiochii, Demetrianą. Zastąpił go Paweł, pochodzący z Samosaty, który był związany z dynastią palmireńską i niewątpliwie został obrany przy poparciu Odenata, a zwłaszcza jego żony, Zenobii. Zostawszy biskupem położył swój urząd z funkcji ducenariusza (HE, VII, 30, 8), to znaczy ministra finansów. Euzebiusz zarzuca mu, że wykorzystał swoje urzędy dla wzbogacenia się. Ukazuje go jako satrapę, otaczającego się strażą przyboczną, który każe sobie ustawiać w kościele tron, a ceremoniom religijnym nadaje światowy przepych. Rzeczywiście postępowanie Pawła obrazuje rozpowszechnianie się w Antiochii obyczajów typowych dla Syrii wschodniej.

Prócz tego Paweł został oskarżony o heterodoksyjne przekonania, do czego jeszcze powrócimy. Potępiły go dwa synody antiocheńskie, w roku 264 i 268, utrzymał się jednakże w domu biskupim dzięki poparciu Zenobii, która w roku 267 została wdową.

Dwór Zenobii w tym momencie jaśniał świetnością, a obok Pawła działał tam retor Longin. Ale w roku 272 Aurelian zajął Palmirę i królestwo palmireńskie rozpadło się. Z tej chwili Paweł zniknął ze stron historii. Postać jego stanowi przede wszystkim świadectwo oporu chrześcijaństwa semickiego wobec procesu romanizacji. Paweł jest także przedstawicielem epoki, w której rozwija się doczesna potęga Kościoła, kiedy to biskupi zostają wystawieni na pokusę nadużywania przekazanej im władzy. W tym właśnie czasie Cyprian w *De lapsis* atakował biskupów za to, że czynią się zarządcami wielkich posiadłości.

Pozostaje jeszcze jedno terytorium, na temat którego ku naszemu zdziwieniu Euzebiusz zachowuje kompletne milczenie, a mianowicie Azja, ściślej zachodnie wybrzeże Azji Mniejszej. Wydaje się, iż Azja, będąca w drugim stuleciu żywotnym centrum rozwoju chrześcijaństwa, w III wieku wiedzie egzystencję osamotnioną. Euzebiusz nie wymienia żadnego biskupa Smyrny, Efezu czy Miletu. Znamy tylko męczenników z czasów Decjusza: Pioniusa ze Smyrny i Karpusa z Pergamonu. Jednakże istnieje pewna postać, której kilka pism przechowało się i która w znamienity sposób reprezentuje Azję końca tego wieku: to Metody, biskup Olympos w Licji. Jego najślawniejsze dzieło, *Uczta dziesięciu dziewic*, prezentuje go jako spadkobiercę wielkich teologów Azji drugiego stulecia. Jest to pisarz o wyszukanym stylu, który karmił się Platonem i Homerem, a zarazem asceta wysławiający dziewictwo i millenarysta, spekulujący na temat końca czasów. Jego stanowisko zbliżone jest do stanowiska Neposa w Egipcie. Nic dziwnego, że w swym traktacie *O zmartwychwstaniu* jest jednym z głównych adwersarzy Orygenesisa i że Euzebiusz milczy na jego temat,

3. Dysputy teologiczne

Koniec III wieku jest ważnym okresem w historii dogmatu trynitarnego. Następuje wówczas starcie wielu w równym stopniu niedoskonałych prób ścisłego wyrażenia Biblii oraz z tradycji. Wtedy właśnie widzimy, jak zawiązują się spory, którym kres położyły sobory wieków następnych. Z drugiej strony trudno precyzyjnie rozgraniczyć owe rozmaite tendencje. Każda z nich prezentuje mniej lub bardziej ortodoksyjne formy. Wreszcie w zależności od danego terenu biskupi są bardziej wyczuleni na te lub inne niebezpieczeństwa. Tak więc koniec III wieku stanowi wstęp do sytuacji, z jaką będziemy mieć do czynienia w ciągu całego czwartego stulecia, oraz jest niezbędnym wprowadzeniem do wielkich sporów, które będą jednym z zasadniczych cech tego okresu.

Z pierwszymi zarysami tych dysput spotkaliśmy się już w Rzymie za pontyfikatów Wiktora, Zefiryna i Kaliksta. Uczeń Noeta ze Smyrny, Epigon, nauczał monarchianizmu. W swojej teologii kładł nacisk na jedność Boskiej istoty, łaczenie z odmawianiem Synowi odrębnego istnienia. Wydaje się, że jego uczeń, Kleomen, podtrzymywał bardziej ortodoksyjną doktrynę. Faktem jest, że i Zefiryn, i Kalikst byli mu przychylni. Hipolit, który stanowi dla nas źródło informacji na temat tego okresu, jest do niego nastawiony niechętnie, ale nic nam nie mówi o jego doktrynie, natomiast jej odzwierciedlenie znajdujemy niewątpliwie w nauczaniu, które Hipolit przypisuje Kalikstowi. Na takim tle pojawia się Sabeliusz, Cyrenejczyk z Pentapolis (HE, VII, 6). Za pontyfikatu Zefiryna przybywa do Rzymu i jest uczniem Kleomena. Według Hipolita Kalikst, który był jeszcze diakonem, udziela mu zrazu zachęty, co jest możliwe, zważywszy że Kalikst żywił na pewno sympatię dla monarchianizmu. Ale w roku 217, po swoim wyborze na papieża, Kalikst potępia Sabeliusza, w czym Hipolit dopatruje się pewnego rodzaju manewru ze strony Kaliksta. Rzecz nie jest jasna.

Wraz z Sabeliuszem monarchianizm przybrał formę wyraźnie heterodoksyjną. Niestety, z jego własnej nauki nic się nie zachowało.

Sprawa ta miała się odbić echem na nowo w czterdzieści lat później. W roku 257 nauki Sabeliusza zaczynają wywierać wpływ w Cyrenaice. W tym czasie Sabeliusz już nie żył, ale wydaje się, że po potępieniu go w Rzymie powrócił do swej ojczyzny i założył tam szkołę. Mieszkańcy Cyrenaiki nie są w tej sprawie zgodni. Sabelianie pozyskują sobie kilku biskupów, którzy nie ośmielają się więcej mówić o Synu. Obie strony ślą dokumenty do Dionizego z Aleksandrii (HE, VII, 6), który pisze w tej sprawie memoriał, a jego kopię wysyła do Rzymu, do kapłana Filemona. Pisze ponadto na ten sam temat do Ammona, biskupa Berenike w Cyrenaice (HE, VII, 26) i do innych biskupów w tym regionie. Pierwszym jego listom nie udaje się przekonać biskupów sabeliańskich. Wówczas Dionizy wysłał nowy list do Ammona i Eupatora, gdzie bardziej szczegółowo wyłożył problem odróżnienia Ojca od Syna, których sabelianie mieszały ze sobą. Wtedy mieszkańcy Cyrenaiki odwołali się do biskupa Rzymu, którym był Dionizy, wybrany właśnie po Sykstusie, i z którym korespondował Dionizy z Aleksandrii, kiedy był jeszcze tylko kapłanem (HE, VII, 7, 6).

Z punktu widzenia historii prymatu rzymskiego w sprawach doktrynalnych to odwołanie się do Rzymu jest bardzo interesujące, ale było ono także po prostu zręcznym posunięciem. W rzeczywistości rzymska tradycja teologiczna w kwestii trynitarniej tkwiła w nurcie monarchianistycznym, to znaczy podkreślała jedność Boskiej istoty. O ile Kalikst potępił Sabeliusza, o tyle popierał Kleomena, natomiast pozostawał w konflikcie z Hipolitem. Ten, idąc po linii Justyna, utrzymywał, iż Bóg jedyny wydał z siebie Logos, który istniał w Nim w stanie niewidzialnym, oraz udzielił Mu odrębnego istnienia dla celów stworzenia. A zatem Logos ma istnienie odrębne od istnienia Ojca. Jednakże to istnienie otrzymał On przez wolny akt Boga. W Aleksandrii podobną doktrynę głosił Orygenes, mówiąc o wolnym zrodzeniu Logosu i kładąc nacisk na Jego niższość w stosunku do Ojca. Wydaje się, że Orygenes popadł w zatarg z papieżem Fabianem i próbował się usprawiedliwiać. Otóż uczniem Orygenesesa był Dionizy z Aleksandrii. Był to wciąż ten sam odradzający się konflikt dwóch sprzecznych ze sobą i równie nieadekwatnych formuł dogmatu trynitarnego.

Dzięki Atanazemu wiemy, co zarzucali Dionizemu z Aleksandrii biskupi Cyrenaiki. Oddziela on Syna od Ojca i odsuwa Go od Niego. Twierdzi, że Syn nie istniał, zanim nie został urodzony, a zatem, iż był taki czas, kiedy Go nie było. Nie jest więc wieczny, lecz zjawił się później. A zatem Syn jest stworzony (poiema) i uczyniony (geneton). Jest On z istoty obcy Ojcu, podobnie jak winnica swemu właścicielowi albo okręt cieśli. Wreszcie, powiada Dionizy, oskarżaj mnie fałszywie o to, iż utrzymuję, że Chrystus nie jest współistotny (homoousios) Bogu. Z pewnością zarzuty te przesadnie przedstawiały stanowisko Dionizego, jednakże jak przyzna Bazyli, dotyczyły one bardzo czułych punktów. Dionizy Rzymski zwołał w Rzymie synod, który zakazał głoszenia potępianych twierdzeń. Wystosował do mieszkańców Cyrenaiki list na temat sposobu zwalczania sabelianizmu, w którym nie wymienia biskupa Aleksandrii, natomiast wysyła doń list osobisty. Na ten to właśnie list Dionizy posłał swój Odpowiedź i obronę, których ważne fragmenty zachowały się u Euzebiusza i Atanazego.

Dionizy Aleksandryjski w Odpowiedzi i obronie uściśla te formuły ze swojej doktryny, które można było interpretować fałszywie. Podtrzymuje twierdzenie o trzech hipostazach, zaprzeczając jednakże jakoby były one oddzielne. Chce, aby używane przez niego porównania, które się mu wytyka, były interpretowane w inny sposób, przez zestawienie z innymi, jak na przykład źródła i rzeki, korzenia i rośliny. Przyznaje, że odrzuca termin homoousios, jako że nie ma go w Piśmie, ale zarzuca swym potwarzom, że pominęli milczeniem te jego wywody, w których praktycznie wyznaje tę samą doktrynę. Pokazuje, w jaki sposób rozumie słowo poiema na określenie Słowa i wyraźnie stwierdza, iż nie było takiego czasu, kiedy Ono nie istniało.

Krótko mówiąc Dionizy z Aleksandrii głosi pełną zgodność swoich poglądów co do istotnych spraw z biskupem Rzymu, mimo iż zachowuje swoje słownictwo i swój własny perspektywę. Widzimy, jakie ten spór ma znaczenie. Z jednej strony obaj biskupi potępiają błędy -i monarchiański, i subordynacjański. Z drugiej strony potwierdzają się różnice w kwestii trynitarniej między rzymską a aleksandryjską szkołą teologiczną. Niemniej pozostały problemy nie wyjaśnione, które miał na nowo podnieść arianizm, co w rezultacie doprowadziło do nowych uściśleń.

Równolegle w Antiochii miał się zrodzić konflikt zbliżony do tego, który poróżnił biskupów z Cyrenaiki i Dionizego z Aleksandrii. Ale punktem wyjścia dlań było coś innego. Mówiliśmy już o Pawle z Samosaty, który został głową Kościoła antiocheńskiego w roku 260, po biskupie Demetrianie. Nominacja jego zbiegła się z rozszerzaniem się, dzięki królowej Zenobii, wpływów orientalnych. Paweł sam pochodził z Samosaty nad Eufratem i był typem wybitnie wschodnim. Spotykamy u niego obyczaje charakterystyczne dla wschodniej Syrii. Jeden z zarzutów, jakie mu czyniono, dotyczył zachowania praktyki *virgines subintroductae*, która sięgała jeszcze czasów archaicznego Kościoła syryjskiego. Wprowadził on do psalmodii responsoryjnej przemienność chórów dziewic i chóru męskiego, co wywodziło się ze wschodniej Syrii. Potępiał pieśni ku czci Chrystusa jako innowację. Atakował Orygenesę (HE, VII, 30, 9-11).

Nominacja jego musiała wywołać sprzeciw ze strony bardziej zhellenizowanych kręgów w Antiochii, ulegających wpływom filozofii greckiej, której przedstawicielami byli zwłaszcza Lucjan i Malchion. Za cel ataku obrano teologiczną naukę Pawła. Euzebiusz zarzuca mu wyznawanie herezji Artemona (HE, V, 28, 1; VII, 30, 16-17), która w Rzymie połowy III wieku stanowiła kontynuację adopcjonizmu Teodota z Bizancjum. Ale wydaje się, że był to tylko manewr polemiczny i że pomiędzy doktryną Artemona i Pawła nie ma pokrewieństwa. Nauka Pawła jest zbliżona do nauki Beryllosa z Bostry: podkreśla równocześnie jedność Boga i człowieczeństwo Chrystusa. Nie ma w niej wypracowanej teologii zrodzenia Słowa. Można ją było z łatwością oskarżyć o modalizm i adopcjonizm. W wyniku tych ataków został zwołany synod, na który udali się prawie wszyscy orygeniści. Synod ten jednak musiał już poprzedzać wcześniejsze przejawy niechęci, o których historycy nic nie mówią, a być może dzięki nim wyjaśniłaby się jedna z zagadek historii Kościoła trzeciego stulecia. Mowa o Lucjanie.

Euzebiusz ogranicza się do wzmianki o jego erudycji i męczeństwie, ale jest rzecz pewna, że miał on także jakieś trudności doktrynalne. Arianie uważali go za swojego prekursora. Jest całkiem prawdopodobne, że gdy Dionizy z Aleksandrii walczył z modalizmem Sabeliusa, Lucjan czynił to samo w stosunku do modalizmu Pawła. Ale niewątpliwie, tak jak i Dionizy, posunął się w swojej reakcji za daleko i podobnie jak on został oskarżony przed Rzymem. Otóż Euzebiusz donosi nam właśnie o pewnym liście Dionizego z Aleksandrii do Dionizego z Rzymu, dotyczącym Lucjana (HE, VII, 9, 6). List ten jest późniejszy niż wyniesienie Dionizego na stolicę biskupią w Rzymie, a wcześniejszy niż śmierć Dionizego z Aleksandrii i datuje się go na lata między 260 a 264, dokładnie poprzedzające synod w Antiochii. Lucjan musiał zostać wówczas potępiony przez biskupa Antiochii, Pawła, który usiłuje sprawić, aby potępienie to potwierdził Dionizy Rzymski, niechętny teologii orygenesowskiej. Synod w Antiochii stał się orygenesowską kontrofensywą przeciwko Pawłowi, złożył go z urzędu i na jego następcę wyznaczył Domnusa (268-271), po którym przyszedł Tymeusz. Ale de facto Paweł będzie pełnił swój urząd aż do zwycięstwa Aureliana nad Zenobią w roku 272. W ten sposób Lucjan musiał pozostawać poza Kościołem za rządów trzech biskupów: Pawła, Domnusa i Tymeusza. Tak przynajmniej tłumaczyłby się ustęp z listu Aleksandra, biskupa aleksandryjskiego, usiłujący zdyskredytować Lucjana jako poprzednika arianizmu.

Zebrany w roku 261 w Antiochii synod zgromadził najwybitniejszych biskupów Wschodu: Firmiliana z Cezarei, Grzegorza Cudotwórcę, Teoteknosa z Cezarei. Chory Dionizy z Aleksandrii napisał wówczas list, w którym wyłożył swój pogląd (HE, VII 37, 2; 38, 1). Zdaje się, że obrady synodu toczyły się Ba kilku sesjach. Dyskutowano nad ideami Pawła. Dopiero w trakcie ostatniej sesji w roku 268 Malchion, kapłan z Antiochii, w pełni odsłonił herezję Pawła, każąc niewłaściwie stenotypistom notować swoje wypowiedzi wygłaszane poza zgromadzeniami synodalnymi. Paweł został uroczystie potępiony. U Euzebiusza zachowały się długie fragmenty listu synodalnego adresowanego do biskupa Rzymu, Dionizego, do Maksyma, biskupa Aleksandrii, oraz do innych prowincji.

W trakcie poprzedzających potępienie Pawła i wymierzonych przeciwko niemu dyskusji ojcowie z Antiochii mieli zajęć dwa stanowiska, które stały się później źródłem trudności. Pierwsze z nich dotyczyło słowa *homousios*, w odniesieniu do Trójcy Świętej. Widzieliśmy, że Dionizy odrzucał je, ponieważ nie pochodziło z Pisma Świętego. W Antiochii zostało ono też odrzucone, gdyż występowało w kontekście modalizmu Pawła. To tłumaczy, dlaczego Ojcowie wschodni będą tak powściągliwi w mówieniu na jego temat, kiedy Zachód będzie je chciał przeforsować w Nicei. Drugie dotyczyło chrystologii; rzeczywiście wydaje się, że Malchion i ojcowie soborowi pragnęli wykazać, że Chrystus był naprawdę Bogiem, porównywali Jego związ z naturą ludzką do związku duszy i ciała. Słowo od razu zajęło w Chrystusie to miejsce, które w nas zajmuje dusza, a zatem Słowo połączyło się z ciałem, a nie z duszą ludzką. Wydaje się, że to właśnie stało się źródłem teorii, której w wiek później będzie bronił w Antiochii Apolinary z Laodycei. Tak zatem prawdą jest, iż wielkie spory teologiczne, wypełniające czwarte stulecie, zarysowały się już w drugiej połowie III wieku.

4. Organizacja kościoła

Koniec trzeciego stulecia jest dla Kościoła okresem ekspansji, co znalazło odbicie na płaszczyźnie organizacyjnej oraz w życiu ekonomicznym i obywatelskim. Aż do połowy wieku III biskup mógł gromadzić wokół siebie wszystkie lokalne wspólnoty, ale znaczny wzrost liczebny chrześcijan w miastach oraz rozwój ewangelizacji wsi czyniły taką centralizację coraz trudniejszą. Wydaje się, że w zależności od regionów w różny sposób rozwijano tę sprawę. W wielkich miastach pociągało to za sobą zakreślanie granic terytorialnych, zwłaszcza na przedmieściach. Ustanawiano kapłana, przełożonego nad danym okręgiem. Prawdopodobnie w ten sposób ukonstytuowały się w tej epoce rzymskie tituli. Podobnie było w Aleksandrii.

Sprawa wsi była dużo trudniejsza. Małe grupki chrześcijan mogły się znajdować w znacznej odległości od miasta. Znalaziono tu kilka rozwinęć. W Afryce i w środkowej Italii mnożyły się biskupstwa. Na początku IV wieku na synodach afrykańskich zbiera się po paru biskupów, co każe przypuszczać, że i małe miasta miały swoich biskupów. Podobnie było w okolicach Rzymu. W Azji Mniejszej w tym czasie istniała instytucja chorepiskopoi - biskupów wiejskich, uważanych za niższych rangą; pojawiła się ona na początku III wieku, a miała zaniknąć przy końcu czwartego stulecia (HE, V, 16, 17). Ale przeważać miało bardziej rozpowszechnione rozwiązanie, przyjęte w miastach, które zostało rozciągnięte na tereny wiejskie, a mianowicie mnożenie „parafii”, nad którymi zostawał przełożonym kapłan zależny od biskupa najbliższego miasta. Ten system rozwinął się zwłaszcza w Galii.

W tym samym czasie rozwija się też czy raczej zostaje bliżej określona pewna hierarchia biskupstw.

Widzieliśmy, że już poczynszy od II wieku biskup metropolii danej prowincji państwowej miał przewagę nad innymi biskupami swojej prowincji, zwoływał synod lokalny, zbierał różne opinie. Czasem ta wyższa władza należała do najstarszego spośród biskupów danej prowincji, prymasa. Ale zasadniczą nowością w omawianej epoce jest pojawienie się stopnia wyższego, który odpowiada nie prowincji, ale diecezji. Instytucja ta pojawia się najpierw w Egipcie: biskup Aleksandrii jest patriarchą diecezji Egiptu, obejmującej wiele prowincji. Wydaje się, że coś analogicznego miało miejsce w diecezji Wschodu, gdzie przewagę cieszył się biskup Antiochii, oraz w diecezji Afryki, z biskupem zwierzchnikiem w Kartaginie.

Rozrastając się liczebnie, Kościół przenika też do nowych środowisk. Najważniejszym zjawiskiem jest nawracanie się licznych członków klas panujących, o czym już wspominaliśmy. W tym sensie fałszywe jest twierdzenie, jakoby dopiero w Cesarstwie chrześcijańskim, i to z przyczyn politycznych, kręgi rządzące zwróciły się ku chrześcijaństwu. Zwrot ten zaznacza się już w drugiej połowie III wieku. Euzebiusz notuje, że podczas panowania następców Waleriana - za Galliena, Klaudiusza II, Aureliana, Tacyta, Probusa, Karusa - niektórzy chrześcijanie byli zarządcami prowincji i dodaje, iż liczni chrześcijanie znajdowali się w domu cesarskim i nawet w rodzinach cesarzy (HE, VIII, 1-3). Inskrypcje wskazują nam, że chrześcijanie zajmowali urzędy w senacie miejskim. Anatol, biskup Laodycei, był uprzednio członkiem senatu Aleksandrii, a jego poprzednik, Euzebiusz, bogatym aleksandryjczykiem (HE, VII, 32, 5—10). Astyriusz jest senatorem, a Domnus ma wysoką rangę wojskową (HB, VII 15, 1-2). Doroteuszowi cesarz powierza administrację farbiarni purpury w Tyrze (HE, VII, 38, 3). Grzegorz i Atenodor, apostołowie Pontu, pochodzą, jak się zdaje, z rodziny senatorskiej. Tak samo jest w przypadku dziadków św. Bazylego i św. Grzegorza z Nyssy, to znaczy Bazylego i Makryny, nawróconych przez Grzegorza.

Obecność chrześcijan w urzędach miejskich rodziła pewne problemy, albowiem zazwyczaj urzędnicy zmuszani byli do wypełniania aktów kultu. Euzebiusz powiada, iż cesarze zwalniali od ich wypełniania tych chrześcijan, którym powierzali zarząd prowincji (HE, VIII, 1, 1), ale było to czymś wyjściowym. Informacje na temat zwykłej procedury mamy w kanonach synodu w Elwirze. Kanon 56 czyni zastrzeżenie, że duumviri, przewodniczący w zarządach miast, nie mogą uczęszczać do kościoła w okresie swego urzędowania. Zakłada to, że przyjmowanie miejskich urzędów jest możliwe. Inne kanony absolutnie zabraniają przyjmowania funkcji flamina. Aczkolwiek ta miejska funkcja kapłańska była silnie zsekularyzowana, niemniej pociągała za sobą uczestniczenie w składaniu ofiar. Nawet flamin mający czysto honorowy tytuł, noszący jedynie wieniec, oznakę urzędu, nie może być dopuszczony do wspólnoty wcześniej niż po upływie dwóch lat pokuty.

Widzimy, jakie paradoksy pociągały za sobą takie sytuacje. Żywotne siły w Cesarstwie były w znacznej mierze chrześcijańskie. Zresztą pogański kult był w wielu przypadkach czymś czysto formalnym. Niemniej urzędowe życie w Cesarstwie zakładało wypełnianie aktów tego kultu. Tak więc chrześcijanie zaangażowani we władzach miejskich znajdowali się w kłopotliwym położeniu. Taka sytuacja z trudem tylko mogła trwać dłużej. Ramy nie odpowiadały już rzeczywistości. Zrywając więzy Cesarstwa z pogaństwem Konstantyn nie będzie rewolucjonistą. Usankcjonuje on jedynie prawnie sytuację, która już się stała faktem.

Część druga – Heni-Irene Marrou

OD PRZEŚLADOWAŃ Z ADIOKLECJANA DO ŚMIERCI GRZEGORZA WIELKIEGO (303-604)

I. CHRZEŚCJAŃSTWO W PRZEDEDNIU WIELKICH PRZEŚLADOWAŃ

Tak oto doszliśmy do jednego z decydujących etapów historii Kościoła: w ciągu dziesięciu czy dwudziestu lat obserwujemy, jak historia ta dwukrotnie przybiera dramatyczny obrót. Wraz z prześladowaniami za Dioklecjana (lata 303-304 i następne) pogańskie Cesarstwo po raz ostatni i z nie spotykanej dotąd gwałtowności usiłuje unicestwić religię chrześcijańską. Natomiast stopniowa kariera Konstantyna (lata 306, 312, 324), który ostatecznie zostaje jedynym władcą Cesarstwa Rzymskiego, wkrótce pociąga za sobą całkowitą zmianę statusu chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo nie tylko nie jest już prześladowane, ale staje się religią dozwoloną, uprzywilejowaną, a niebawem i państwową. Zamiast zasklepić się i tkwić w łonie organizmu społecznego, niczym źle znoszone obce ciało, staje się ono przewodnią zasadą, źródłem ożywienia dla Cesarstwa. przeobrażając się w chrześcijańskie wraz z nawróceniem się jego władcy.

Zaledwie w dniu 23 lutego 303 roku w cesarskiej rezydencji w Nikomedii na azjatyckim wybrzeżu morza Marmara został wywieszony pierwszy wydany przez Dioklecjana i współrządczych tetrarchów edykt o prześladowaniach, a natychmiast jakiś gorliwiec zerwał go i podarł. Gest ten, który śmiałość natychmiast przypłacił życiem, dobrze odzwierciedla zdumienie i oburzenie, jakie musiała wywołać nieoczekiwana decyzja cesarska.

Od czasu dość krótkotrwałych, aczkolwiek surowych prześladowań Decjusza (250-251) i Waleriana (257-260) Kościół chrześcijański praktycznie nie był więcej niepokojony przez władze cywilne. Chociaż jego prawna sytuacja nie została nigdy całkowicie wyjaśniona (w zasadzie chrześcijaństwo pozostawało religią mniej lub więcej zakazaną), widzimy tu coś, co można by określić jako uznanie istniejącego faktu: wspólnoty chrześcijańskie mogły się teraz ujawnić i spokojnie korzystać ze swojej własności. Posiadając obecnie cmentarze (w Rzymie od czasów papieża Kaliksta, 217-222) - podziemne lub na otwartym powietrzu (katakumby i areae) - oraz kościoły, a w każdym razie domy kultu i modlitwy, trudno bowiem określić ich styl architektoniczny. W samej Nikomedii jeden z takich domów wznosił się naprzeciwko pałacu cesarskiego. W przededniu prześladowań wzrost liczby wiernych powodował z konieczności budowę nowych, obszerniejszych kościołów, co poświadcza zarówno poganin Porfiriusz, jak i chrześcijański historyk Euzebiusz z Cezarei.

1. Mały pokój Kościoła

Mamy zatem prawo mówić tu o pierwszym pokojowym okresie w życiu Kościoła, the minor peace of the Church, [Wyrażenie pochodzi od powieściopisarza W. Petera: Marius the Epicurean, rozdz. 22, który stosuje je do czasów Marka Aureliusza; jeszcze lepiej odpowiada ono III wiekowi.] dzięki któremu chrześcijaństwo mogło swobodnie rozwijać swoją działalność misjonarską i czynić znaczne postępy, zarówno w sensie ekspansji geograficznej, jak i idące w głąb: a mianowicie zapuszczać korzenie w sensie socjologicznym.

Ewangelizacja rozpoczęta w Palestynie, czyli w miejscu usytuowanym tuż koło wschodniej granicy Cesarstwa Rzymskiego, natychmiast granicę tę przekroczyła, a nawet w tej właśnie stronie, za Eufratem, religia chrześcijańska osiągnęła pierwsze efektowne sukcesy: małe lenne królestwo Osrhoene ze stolicą w Edessie było pierwszym państwem, które stało się oficjalnie chrześcijańskie w wyniku nawrócenia się jego króla, Abgara IX (179-216).

W ciągu trzeciego stulecia chrystianizm dotarł do Adiabene na wschód od Tygrysu i posuwał się dalej poprzez Mezopotamię, jednakże ten semicki kraj (obecnie Irak) politycznie podlegał potężnemu imperium irańskiemu i szerzenie chrześcijaństwa natrafiło tam na ogromne trudności, często posuwające się aż do otwartych prześladowań. Zacznie się to w momencie, gdy to wielkie imperium, które odtąd będzie dla Rzymu rywalem, wyzwaniem i wzorem, wraz z wyniesieniem dynastii sassanidzkiej (rok 224) zwińże swój los z religią narodową - mazdeizmem, czyli religią Zoroastra. Chrześcijaństwa - a priori podejrzane jako przychodzące od odwiecznych wrogów, napotyka tam pełne czujności podejrzenia ze strony religii państwowej, będącej dlań rywalką jako religia również uniwersalistyczna i ożywiona podobnym zapalem misjonarskim. Mazdeizm jest religią potężną, ma silnie zhierarchizowany kler, podlegający władzy kapłana nad kapłanami. Mobadhan-Mobadh, gotowego wzywać pomocy państwa w celu zlikwidowania odstępców i rywali, niezależnie od tego, czy będą to heretycy mazdejscy, manichejczycy, czy chrześcijanie.

Po zwycięstwie wielkiego króla Szapura w wojnie przeciwko cesarzowi Walerianowi (rok 260) zesłanie chrześcijan pochodzenia syryjskiego aż do prowincji Fars (dawny Elam) mogło ułatwić przepowiadanie Ewangelii w samym sercu państwa irańskiego. Wspomniane trudności wyjaśniają jednak, dlaczego przy końcu III wieku chrześcijański Kościół tych wschodnich Syryjczyków zaczyna dopiero organizować się wokół stolicy biskupiej w bliźniaczych „miastach królewskich”, Seleucji - Ktezyfonie (między Babilonem a Bagdadem). Długo jeszcze będą one musiały spoglądać ku Zachodowi i szukać dogmatycznego, kanonicznego i duchowego oparcia w Kościołach państwa rzymskiego.

Z punktu widzenia geograficznego chrześcijaństwo jest przede wszystkim zjawiskiem śródziemnomorskim. Około roku 300 rozciągało się ono praktycznie na całe Cesarstwo Rzymskie, aż po jego najodleglejsze prowincje. W synodzie w Arelacie (Arles) w roku 314 bierze udział trzech biskupów z Brytanii, między innymi z Londinum (Londyn) i Eburacum (York). Jednakże procesowi krzewienia chrześcijaństwa brakuje równomierności: sieć zorganizowanych Kościołów w zachodnio-łacińskiej części świata rzymskiego rozwinięta jest bardzo nieregularnie. Tak więc na synodzie w Illiberis (Elwira) odbywającym się mniej więcej w okresie wielkiego prześladowania (w roku 300 albo 309), dowiadujemy się, że Hiszpania miała trzydzieści trzy Kościoły: dziewiętnaście reprezentowanych przez biskupa, czternaście przez zwykłego kapłana (już to wydelegowanego przez nieobecnego biskupa, już to z Kościołów jeszcze niezupełnie zorganizowanych). Ale rzut oka na mapę pokazuje, że prawie wszystkie te Kościoły skupione są w jednym tylko rejonie, z grubsza na terenie dzisiejszej Andaluzji, Na pozostałym obszarze Półwyspu Iberyjskiego jest ich tylko pięć. Podobną sytuację obserwujemy w Galii, chociaż wydaje się, że w tym samym momencie procesy ewangelizacyjne są tam mniej zaawansowane. Na synodzie w Arelacie było reprezentowanych szesnaście Kościołów galijskich, z czego dwanaście przez własnego biskupa; połowa z nich jednak zgrupowana jest na południowym wschodzie, czyli w dzisiejszej Prowansji. Co do reszty Galii, wydaje się, że tylko parę miast spośród najznacniejszych wówczas ma w pełni rozwinięte gminy chrześcijańskie. Podobnie jest w północnej Italii. Jedynie na terenie Italii środkowej, ogólnie biorąc między Rawenną a Neapolis (Neapol), oraz w Afryce rzymskiej, to znaczy w północno-wschodniej części Maghrebu, społeczności chrześcijańskie występują liczniej. Synod rzymski w latach 250-251 zgromadził wokół papieża Korneliusza sześćdziesięciu biskupów z Italii;

niedługo potem (lata 256-257) inny synod zgromadził wokół biskupa Kartaginy, św., Cypriana, osiemdziesięciu siedmiu biskupów Afryki.

Ogólnie rzecz biorąc, chrześcijaństwo wciąż jeszcze zdobywa sobie wiernych przede wszystkim w prowincjach wschodnich, od Cyrenaiki aż po Bałkany, gdzie językiem, jakim posługuje się kultura, jest grecki. Jeden z najżywotniejszych ośrodków stanowi Egipt, którego metropolia, Aleksandria, potężne centrum promieniowania, jest największym po Rzymie miastem Cesarstwa, narzucającym nieodparcie swój autorytet mnóstwu małych Kościołów w dolinie Nilu od Delt aż po Thebais (Tebaida). Syria, ze swoją stolicą Antiochią, liczy się bardziej niż Palestyna. Antiochia, trzecie miasto Cesarstwa, z racji swego znaczenia oraz centralnego położenia w samym sercu Wschodu, zawsze odgrywała pierwszoplanową rolę w dziejach i życiu chrześcijaństwa, i to już od czasów św. Pawła. Wreszcie w Azji Mniejszej, pozostając nadal bastionem chrześcijaństwa, krajem *par excellence* chrześcijańskim - jak się wydaje liczba wiernych jest największa, i to zarówno w wymiarze absolutnym, jak i proporcjonalnie (w czasach wczesnego Cesarstwa tereny leżące na wybrzeżu Morza Egejskiego, czyli właściwa Azja w sensie administracyjnym, to kraina najbardziej kwitnąca i najgęściej zaludniona z całego rzymskiego świata). Być może, a nawet na pewno, właśnie tam tylko - wyjąwszy niektóre okręgi w Egipcie - większa część ludności, a w pewnych niewielkich skupiskach miejskich cała ludność, przeszła już na chrześcijaństwo.

Nie mniej znamienity jest rozwój chrześcijaństwa z punktu widzenia socjologicznego. Stopniowo nowa wiara przenika do rozmaitych warstw społeczeństwa rzymskiego, przestaje być wyłącznie, czy też głównie, religią klas pogardzanych lub pozbawionych przywilejów w arystokratycznym systemie społeczeństwa cesarskiego: dzieci, kobiet, niewolników i biedoty. Przypominamy sobie sarkastyczne uwagi Celsusa z lat 177-180, wymierzone w tę religię gręplarzy wełny, szewców, praczek. Sytuacja uległa radykalnej zmianie: około roku 270 Porfiriusz mówi o szlachetnie urodzonych i bogatych damach, które posłuszne wezwaniu do ewangelicznej doskonałości rozdały wszystkie swe majątki na potrzeby Kościoła i biednych. W roku 303 prześladowania odkrywają chrześcijaństwo mocno już zakorzenione w kręgach rządzących, wśród urzędników, zarządców prowincji, w pałacu cesarskim (pomiędzy męczennikami znajdują się wysocy dygnitarze dworscy, szambelanowie Doroteusz i Gorgoniusz), a nawet w samej rodzinie cesarskiej (szeptano, że żona Dioklecjana, Pryska, i jego córka Waleria skłaniały się ku chrześcijaństwu).

Naturalnie z punktu widzenia duchowego nie wszystko w rozwoju Kościoła było korzystne: spokój zapewnił wielką liczbę członków, lecz wartość ich, dawniej wobec zagrażającego męczeństwa tak wysoka, obniżyła się; stwierdzamy też znaczną infiltrację otaczającego zewsząd pogaństwa, różne skażenia i kompromisy. Zdumiewającym tego świadectwem są dotyczące Hiszpanii przepisy dyscyplinarne, przyjęte na synodzie w Illiberris (Elwira). Nie mamy tu już do czynienia z gorliwością „Kościoła świętych”. Oto bowiem trzeba ustalić normy pokutne dla bigamii, sztucznych poronień, cudzołóstwa (pięć lat pokuty - to niewiele, jeśli przypomnimy sobie, jaki skandal wywołała łagodność papieża Kaliksta, który dopuszczał możliwość pojednania dla tej kategorii grzeszników, i to nie tylko *in articulo mortis*!); teraz trzeba przestrzegać wiernych przed pogańskimi przesadami, grami hazardowymi, lichwą. Stwierdzamy przede wszystkim, że poganie i chrześcijanie utrzymywali zażyłe stosunki towarzyskie, nie różnił ich w swym postępowaniu w życiu codziennym: trzeba dopiero przypominać zakaz małżeństw mieszanych, wyrzucać chrześcijankom, że pożyczają swoje piękne toalety pogańskim siadkom, które się w nie stroją na uroczystości pogańskie. Ale to jeszcze nie wszystko: w wykazie pokut znajdujemy dziesięć lat pokuty dla tego, kto udaje się na Kapitol, aby uczestniczyć w składaniu ofiar.

Najpoważniejsza jest sytuacja urzędników: pełnienie funkcji w zarządzie miejskim oraz godności kapłańskiej, pociągające za sobą znaczne obciążenia finansowe, stało się obowiązkiem dla tych,

którzy posiadali wymagany majątek (z czasem rozciągnięto ten obowiązek na pewne przypadki służby wojskowej, z czego wynikały liczne konflikty sumienia, jak na przykład u synów weteranów). Albowiem pełnienie tych funkcji normalnie pociągało za sobą uczestniczenie w kultach pogańskich oraz w igrzyskach, uważanych także za religijne obrzędy, a ponadto dla chrześcijan szokujących. Należy stwierdzić, że w rzeczywistości stosowano całą gamę rozmaitych rozwiązań praktycznych. Urzędnik chrześcijański mógł za zgodą swoich zwierzchników powstrzymać się po prostu od składania ofiar albo znaleźć jakiś środek zastępczy dla wywiązania się z tego obowiązku, na przykład złożyć odpowiednią opłatę; walki gladiatorów, a jeśli to możliwe, również wyścigi na rydwanach mógł zastąpić przez jakieś użyteczne roboty publiczne; mógł wreszcie praktycznie zachowywać się jak poganin.

Cóż za okrutne przebudzenie w dniu, gdy zaczęły się prześladowania. Czym one były, jak były gwałtowne, nierównomierne i jak się zakończyły, można pojąć jedynie wtedy, kiedy problem chrześcijaństwa ukaże się na ogólnym tle politycznej i religijnej ewolucji całego świata rzymskiego.

2. Późne Cesarstwo: państwo totalitarne i nowa religijność

W trzecim stuleciu Cesarstwo doznało straszliwego kryzysu i niewiele brakowało, aby upadło (lata 235-285). Był to kryzys zarówno zewnętrzny: rywalizacja sassanidzka, napór germańskich plemion na granicy Ren - Dunaj, jak i wewnętrzny: ciągłe zmiany najwyższej władzy, wojny domowe, kryzys ekonomiczny, anarchia. „Cesarze IV wieku, poczynając od Dioklecjana, postavili sobie za zadanie ocalić Cesarstwo Rzymskie i udało im się to. W tym celu, i w najlepszych intencjach, posłużyli się dostępnymi im środkami, a mianowicie przymusem i gwałtem. Ani przez chwilę nie zadawali sobie pytania, czy warto ratować Imperium Rzymskie, czyniąc zeń olbrzymie więzienie dla milionów ludzi. W ten sposób wypowiada się historyk o umyśle liberalnym, a osłd jego jest surowy; trzeba natomiast podkreślić nadzwyczajną skuteczność rozwiązania, jakie narzucił przewrót Dioklecjana. Nie należy zapominać, że to, co my nazywamy późnym Cesarstwem Rzymskim, czy też końcem starożytności (Spaetantike), zbiega się z pierwszym okresem bizantyńskim (Fruehbyzantinisches). Zainaugurowany przez Dioklecjana system sprawowania władzy przetrwał, ewoluując w sposób stały i jednolity, aż do zajęcia Konstantynopola przez Turków w roku 1453.

Prawdą jest, że świat rzymski dla pokonania groźących mu niebezpieczeństw musiał zgodzić się na poddanie bardzo surowej dyscyplinie: Nowe Cesarstwo jawi się jako prawdziwe państwo totalitarne - niestety, w najbardziej współczesnym sensie tego słowa - usiłujące podporządkować sobie wszystkie żywotne siły poddanych przez ich eksploatację i unifikowanie. Panujący sprawuje władzę absolutną za pośrednictwem umiejętnie zhierarchizowanego aparatu administracyjnego. Ta wszechobecna biurokracja i wzrost wydatków wojskowych pociągają w konsekwencji nadmierne obciążenia podatkowe, wkrótce nieznośnie przytłaczające, oraz ściśle regulowaną gospodarkę państwową, która szybko zaczyna być w skrajnym stopniu kontrolowana przez władzę. Późne Cesarstwo, jak każda władza totalitarna, jest państwem policyjnym; nad wszystkimi wiszą ciężkie zagrożenia: niekoniecznie trzeba być oskarżonym o konspirację, wystarczy pewnego dnia być opieszałym podatnikiem, aby ściągnąć na siebie represje - więzienie, tortury, śmierć w strasznych mękach. Przede wszystkim z nowym ideałem państwa wiązała się apoteoza najwyższej władzy, Cesarza otaczanego nimbem boskości, przez co miał być wywyższony ponad wszystkich ludzi. Od czasów Augusta w strukturze władzy cesarskiej mieścił się zawsze element religijny. Z nastaniem nowej władzy cecha ta ulega dalszemu wzmocnieniu, ale przede wszystkim zmienia swoją naturę.

To przekształcenie struktury politycznej dokonało się w istocie w gruntownie odnowionym klimacie religijnym: z końcem III wieku miała miejsce jeszcze inna rewolucja, a mianowicie na płaszczyźnie duchowej. Świat antyczny wkroczył w etap religijności, którą za O. Spenglerem moglibyśmy nazwać fazą drugą lub odnowioną, kiedy to po względnym niedowiarstwie i osłabieniu ducha religijnego, charakteryzujących okres hellenistyczny i początki wczesnego Cesarstwa, człowiek śródziemnomorski odnajduje na nowo głęboki sens sacrum, które z powrotem staje się centralnym elementem w jego koncepcji świata i życia. Ale ta druga religijność w porównaniu, z pierwszą - starożytnym politeizmem, zakorzenionym w dawnym podłożu indoeuropejskim - jest rzeczywiście „nowa” dzięki swym oryginalnym cechom.

Klasyczne pogaństwo wyrażało swoje poczucie sacrum przy pomocy neutralnego pojęcia boskości (to theion), natomiast w tej nowej fazie świadomości religijnej opanowuje idea Boga (ho Theos), Absolutu, Transcendentnego, o charakterze osobowym, zasady i celu wszystkich rzeczy, przedmiotu adoracji i miłości. Nie ma potrzeby rozchodzić się nad wpływami wschodnimi, semickimi, a zwłaszcza żydowskimi, później zaś chrześcijańskimi, które doprowadziły do tryumfu tej nowej mentalności religijnej. Pojawienie się i rozwój chrześcijaństwa są w naturalny sposób związane z rozwojem tej mentalności, jednakże około roku 300 nie było jeszcze oczywiste ani wiadome, że właśnie chrześcijaństwo miał skupić w sobie i wchłonąć całą po tej religijności schedę.

Nowy ideał religijności wyrażał się wciąż jeszcze w wielu innych, rywalizujących ze sobą formach rozmaitych wschodnich religii, rozpowszechnionych w społeczeństwie rzymskim, jak na przykład w kulcie Mitry, który łączył w sobie elementy pochodzenia irańskiego i mezopotamskiego: archeologowie odnaleźli znaczną liczbę (w samych wykopaliskach w Ostii aż osiemnaście!) rozproszonych po całym rzymskim świecie małych podziemnych sanktuariów, gdzie zbierały się grupy wtajemniczonych, szczególnie rozrośnięte w kręgach wojskowych. Tradycyjny politeizm, który od tylu wieków był praktycznie ogołocony ze swej pierwotnej treści, ożywał na nowo, poddając się reinterpretacji zgodnej z panującą teraz mentalnością: obserwujemy kolejno asymilowanie postaci bogów przez stawianie znaku równania między nimi (Athena - to także Hekate podziemna, Luna, królowa nieba, Minerva czy nawet Ceres Latynów, Izys Egipcjan) albo też poprzez subordynacjonistyczną hierarchizację (Słońce jako bóg widzialny, pośrednik między ludźmi a najwyższym Bogiem, którego jest widocznym obrazem).

W takim właśnie kontekście religijnym należy rozpatrywać cesarską ideologię późnego Cesarstwa. Potwierdza to historia porównawcza religii: sakralne rysy niemal powszechnie przyznawane władcy pozostają w bezpośrednim związku z mniej lub bardziej rozwiniętą ideą, jaką sobie tworzone na temat samej boskości. Aby z króla, człowieka z krwi i kości, uczynić „boga”, nie trzeba mieć zbyt wysokiego pojęcia o bogu. Rozwój kultu władcy w monarchiach hellenistycznych, a później we wczesnym Cesarstwie Rzymskim, wydaje się wiążać z pewnym spłyceniem pojmowania słowa „bóg”, z zatarciem się rozróżnienia między tym, co ludzkie, a tym, co boskie, tak wyrazistego w pierwotnym pogaństwie. W IV wieku atmosfera ulega całkowitej zmianie: przyznawane cesarzowi atrybuty religijne wynoszą go tym wyżej ponad zwyczajnych ludzi, im bardziej Bóg, którego jest on odzwierciedleniem, pojmowany jest jako radykalnie transcendentny. Uwidocznili się to dobrze wtedy, kiedy - poczynając od Konstantyna, a zwłaszcza od jego synów - cesarz, a wraz z nim Cesarstwo stało się chrześcijańskie. Ich osoby, ich władza będą nie mniej sakralne i cecha ta zaznaczy się o wiele silniej niż w czasach cesarzy Rzymu pogańskiego, nawet gdy był to Kaligula, Domicjan czy Kommodus. Tamci mogli sobie wyobrażać, że są „bogami”, ale identyfikowali się jedynie z bożkami politeistycznego Panteonu; ci zaś, uważając się tylko za śmiertelnych ludzi,

byli zarazem przeświadczeni, że odzwierciedlają wzbudzający grozę majestat Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba.

Ale na razie oficjalną religią Cesarstwa pozostawało nadal pogaństwo. Dioklecjan, którego działania w pewnych dziedzinach jawiły się jako w wysokim stopniu rewolucyjne, na płaszczyźnie religijnej pozostał starym Rzymianinem, bardzo przywiązany do tradycyjnej religii: ideał władzy taki, jakim go mogła pojąć nowa mentalność, wyraził on w terminach i w kształcie wyrosłym na tamtej, dawnej glebie. Święci, uświęceni cesarze, sam Dioklecjan, jego współrządcy czy drugi august, Maksymian, którego sobie przybiera w latach 285/286, dwaj cesarowie, zastępcy i przyszli następcy, którzy ich wspierali począwszy od roku 293, otrzymali swoją władzę od Boga najwyższego, Najwyższej Istoty, Juppiter Exsuperantissimus (imię jest tradycyjne, natomiast przydomek stanowi wyraz owej drugiej religijności), a wraz z nim w momencie inwestytury otrzymują sakralny charakter. Nie są, ściśle mówiąc, „bogami”, wolno nazywać się zrodzonymi z bogów, *diis geniti*. Nie są, jak byłoby to po prostu dawniej, utożsamianymi z Jowiszem czy Herkulesem, lecz noszą imiona od nich się wywodzące: Joviusa, Herculiusa, i to ich pochodzenie wyraża stan zależności, w jakiej znajduje się cesarz wobec swego patrona i protektora niebieskiego.

II. OSTATNIE PRZEŚLADOWANIA I EDYKT TOLERANCYJNY

Łatwo zrozumieć, że to przywiązanie Dioklecjana do religijnych tradycji starożytnego Rzymu i namiętny ideał spójności czy też jedności, których wyrazem była cała jego polityka, prowadziły w sposób nieunikniony do konfliktu pomiędzy pogańskim cesarstwem a religią chrześcijańską. Bardzo znamienne były już motywy, dla których 31 marca 297 roku został wydany edykt przeciwko manichejczykom, wyznawcom religii podejrzewanej, podobnie jak niegdyś chrześcijaństwo, o zbrodnicze praktyki, maleficia. Co więcej, religia ta mogła budzić szczególny niepokój z racji swego pochodzenia czy też powiązań irańskich: edykt odwołuje się do argumentu, który równie dobrze można by zastosować do chrześcijaństwa, a mianowicie, iż ma ona charakter religii nowej, zrywającej z narodową tradycją rzymską: „podawanie w wątpliwość tego, co zostało niegdyś ustanowione, jest zbrodnią”.

Jednakże w ciągu pierwszych dwudziestu lat panowania Dioklecjana chrześcijanie nie byli niepokojeni w jakiś poważniejszy sposób: w latach 284-303 zanotowano tylko odosobnione przypadki żołnierzy męczenników, a interpretacja tych wypadków jest ponadto sprawą delikatną. Czy chodziło tu o sprzeciw sumienia tych, którzy pozostawali wierni ideałowi non-violence pierwszych pokoleń chrześcijan i o ofiary nowego systemu poborowego, który czynił służbę wojskową obowiązkiem, czy też o reakcję przeciwko najnowszej ewolucji kultu cesarskiego, którego dotychczas raczej mglista treść religijna zostaje silniej zaakcentowana, narzucając żołnierzom aktywne uczestniczenie w kulcie pogańskim? Podobne wypadki mogły pociągnąć za sobą pierwsze restrykcje przeciwko chrześcijanom, wydalenie z wojska (albo przynajmniej z kadr), o czym wspominają niektóre z tekstów Euzebiusza (302?), restrykcje będące wstępem do wielkiego prześladowania.

1. Edykty o prześladowaniach i wprowadzenie ich w życie

Prześladowanie to, mimo swego systematycznego charakteru i rozmiarów, nosiło znamiona zaskoczenia: w przeciągu mniej niż jednego roku (23 lutego 303 - styczeń/luty 304) cztery kolejne edykty precyzowały z rosnącą surowością warunki prześladowań. Pierwszy edykt obejmował zasadniczo zakaz sprawowania kultu: nakazywał konfiskatę świątych ksiąg i naczyń oraz zburzenie kościołów. Przy tym chrześcijanie zostali wyłączeni od pełnienia publicznych funkcji i pozbawieni pewnych praw. Wkrótce cesarz miał bardziej bezpośrednio zaatakować konkretne osoby: edykt drugi nakazuje aresztowanie „przełożonych Kościoła” (miano na myśli wszystkich członków kleru, łącznie z duchownymi niższych stopni). Było to zarządzenie tymczasowe, które w sposób naturalny prowadziło do trzeciego edyktu: nakazującego uwolnienie tych więźniów, którzy wezmą udział w libacjach i w składaniu ofiar. Od czasów Trajana to właśnie było „testera”, używanym dla tropienia chrześcijan i uniewinniania apostatów.

Opór, na jaki natrafiono, wyjaśnia pojawienie się czwartego edyktu: podobnie jak w czasach Decjusza wszyscy mieszkańcy Cesarstwa muszą złożyć ofiarę bogom pod groźb najgorszych tortur, śmierci - najczęściej okrutnej - lub zesłania do kopalń, które nie były niczym lepszym od wymyślonych przez naszą własną barbarzyńską epokę obozów zagłady.

Jak zwykle tak i tu trudno określić, co wpłynęło na decyzję Dioklecjana, by wkroczyć na drogę takiej polityki: można się domyślać, że uległ naciskowi części fanatycznych środowisk pogańskich, a współcześni historycy Laktancjusz i Euzebiusz podkreślają tu rolę Galeriusza. A kiedy pierwszy krok został dokonany, sama logika systemu totalitarnego wystarcza, aby wytłumaczyć wzmaganie się prześladowań. Każdy rozkaz wydany przez cesarza, nawet najbardziej samowolny lub błahy, jest obci żony całym majestatem najwyższej władzy, a wszelki opór zdaje się ją kwestionować i musi zostać złamany jako zdrada i bezbożność. A oto jedno z typowych świadectw opisanego sposobu rozumowania: mamy protokół z najścia policji na kościół w Cirta (Konstantyna w Afryce Północnej) dnia 19 maja 303 roku, dokonanego w efekcie wydania pierwszego edyktu o prześladowaniach. Kiedy subdiakon Silvanus godzi się - nie bez wykrętów i przemilczeń - wydać urzędnikowi srebrną szkatułkę i taką ż lampę, słyszy twardą replikę sekretarza magistratu: „Mortuus fueras, si non illa invenisses” „gdybyś ich nie odnalazł, to byłbyś zginął”.

Prześladowania Dioklecjana wskutek swej surowości oraz powagi długotrwałych często konsekwencji głęboko naruszyły życie Kościoła. Kryzys ten różnił się stopniem gwałtowności i długością trwania w zależności od danego terytorium. W Galii i Brytanii, pozostających pod władz cesarza Konstancjusza Chlorusa - ojca przyszłego cesarza Konstantyna Wielkiego - zastosowano się jedynie do edyktu pierwszego, dotyczącego budowli sakralnych, a i to, jak się zdaje, w sposób dość łagodny. Represje w prowincjach podlegających bezpośrednio augustowi Maksymianowi były ostre, ale krótkie (w sumie mniej niż dwa lata): w Italii Kościół Rzymu przez blisko cztery lata nie będzie mógł wyznaczyć następcy papieża Marcelina, zmarłego w czasie prześladowań, ale jak się wydaje nie w ich wyniku; podobnie było w Afryce, dla której mamy szczególnie dobrą dokumentację. Natomiast niewiele ścisłych wiadomości mamy na temat Hiszpanii czy prowincji nad górnym Dunajem. Nie jest pewne, czy najsurowsze z czterech edyktów zostały tam kiedykolwiek ogłoszone, a tym bardziej czy były systematycznie stosowane, już pierwszy edykt wystarczył, aby były ofiary - jeśli tylko jakiś urzędnik chciał go ściśle egzekwować lub też jeśli wśród chrześcijan znaleźli się entuzjaści, korzystający ze sposobności, by publicznie okazać swą gorliwość.

Opowiadano o sycylijskim męczenniku, Euplosie z Catany (Katanii), który sam dał się aresztować, demonstrując przed siedzib zarządcy z księg Ewangelii w ręce. Wydaje się, że były różne przypadki - od dobrowolnych męczenników aż po chwiejne dusze, które przeczornie uciekały się do apostazji, nie mówić już o przebiegłych: Mensurius, biskup Kartaginy, chępił się, iż w dzień przeprowadzonej rewizji, dies traditionis, „wydał” jedynie, zamiast Pisma Świętego, jakieś zwykłe księgi heretyckie.

Na Wschodzie natomiast prześladowania były dużo surowsze i trwały - co prawda, z przerwami - aż do wiosny 313 roku. Kolejni panujący w Egipcie, Syrii i Azji Mniejszej odznaczali się wzrastającą wrogością wobec chrześcijaństwa. Po Dioklecjanie, który abdykuje w roku 305, augustem zostaje poganin Galeriusz, a towarzyszy mu nowy cesar, Maksymin Daj, jest jeszcze większym fanatykiem. Wraz z nim prześladowania w ostatnich latach nabior bardziej systematycznego charakteru i sięgn do metod propagandy w stylu, można by rzec, bardzo nowoczesnym: organizowanie „spontanicznych” manifestacji antychrześcijańskich, narzucenie jako tekstu szkolnego „wyboru” apokryficznych Dziejów Piłata, bluźnierczych wobec osoby Jezusa.

Podobnie jak na Zachodzie, i tu dają się zaobserwować najrozmaitsze sytuacje: trafiają się poganie, którzy dla pozbycia się więźniów zmuszali opornych chrześcijan sił do złożenia ofiary,

nakazuj`c im milczenie; byli chrześcijanie dość przezorni lub letni, którzy ratowali się ucieczk` lub - podobnie jak to bywało w czasach Decjusza - prokurowali sobie fałszywe zaświadczenia o złożeniu ofiary; byli też, jak niestety zawsze, liczni apostaci. Ale byli także męczennicy, traktowani z cał` sadystyczn` surowości` właściw` dla owego nowego wieku barbarzyństwa, zdolnego do praktykowania wyrafinowanych tortur. Dokładny opis zostawiony nam przez naocznego świadka, Euzebiusza z Cezarei, w jego dziele O męczennikach palestyńskich nie oszczędza nam żadnych szczegółów na temat okrucieństwa i dzikości katów, ale także na temat odwagi ofiar. Dyskutowano szeroko nad liczb` męczenników: oczywiście nie można prześladowań tych porównywać z milionami ofiar współczesnego ludobójstwa, ale nie należy ich również sprowadzać do sumy uzyskanej przez dodanie do siebie indywidualnych przypadków, które poznaliśmy dzięki opisom źródłowym, przypadków szczególnych, wybranych jako specjalnie godne upamiętnienia.

Jednak i to prześladowanie, pomimo swej gwałtowności, skończyło się wreszcie. Cesarz Galeriusz na sześć dni przed śmierci` musiał uznać porażkę tej polityki i ogłosić 30 kwietnia 311 roku w Nikomedii edykt tolerancyjny, zredagowany niew`tpliwie wbrew swym przekonaniom (ubolewa w nim nad uporem i szaleństwem chrześcijan, którzy w wielkiej liczbie odmawiali powrotu do religii starożytnego Rzymu). Jeszcze bardziej niechętnie przyst`pił do wprowadzenia w życie tego edyktu jego następca, Maksymin Daja, który w niecałe sześć miesięcy później wznowił prześladowania. Wzmogły się one, jak widzieliśmy, ale na krótko, z końcem 312 roku. Maksymin Daja musiał przywrócić mniej lub bardziej pełn` tolerancję, a później ustanowić religijny pokój. Nast`piło to na skutek zagrożeń, a wreszcie ciosów, jakie nań spadły ze strony jego współregentów i rywali na Zachodzie, Konstantyna i Licyniusza.

Nie tu miejsce na szczegółowy opis skomplikowanych wydarzeń, które w pozostałe) części Imperium rozgrywały się w latach 306-312. Przemyślnie opracowany przez Dioklecjana system sukcesji został zastosowany tylko raz (w roku 305) i wkrótce uległ rozprzężeniu. Na pocz`tku roku 310 był taki moment, kiedy Cesarstwo miało siedmiu cesarzy, ? których większość uważana była zreszt` przez pozostałych za uzurpatorów: Konstantyna, obranego po śmierci jego ojca Konstancjusza Chlorusa w roku 306, jego teścia Maksymiana, który zdetronizowany w roku 305, dwukrotnie odzyskiwał purpurę, jego syna Maksencjusza, faktycznego pana Italii, ale już w tym momencie nie Afryki, gdzie zbuntował się przeciw niemu Domicjusz Aleksander; Licyniusza w Ilirii (dzisiejsza Jugosławia), który sam jeden utrzymał się u boku Konstantyna lub też przeciw niemu aż do roku 324; Galeriusza na Bałkanach i w Azji Mniejszej - a w Syrii i w Egipcie - Maksymina Daję.

Zapamiętajmy tyle, że - w odróżnieniu od dwóch ostatnich - wszyscy ci cesarze „zachodni” zachowywali w istocie wobec chrześcijan postawę co najmniej pacyfistyczn`, a w końcu przychyln`. Na edykt tolerancyjny Galeriusza z roku 311, jeszcze - jak widzieliśmy - pełen niedomówień, Maksencjusz odpowiedział ze swej strony gestem o wiele bardziej liberalnym: nie poprzestaj`c na ostatecznym zwróceniu pełnej wolności chrześcijanom w podległych sobie ziemiach (Italia i Afryka), kazał zwrócić im ich nieruchomości, skonfiskowane w czasach prześladowań.

2. Religijna postawa i polityka Konstantyna

Za panowania Konstantyna (306-338) dokonała się najważniejsza, być może, przemiana, jak` zna historia Kościoła aż do czasu tych przeobrażeń, które naznaczą epokę współczesn`. Historyk chciałby móc powi`zać dalekosiężne decyzje polityczne, podjęte przez tego cesarza, z jego rozwojem wewnętrznym i osobistymi przekonaniami. Niestety, łatwiej formułować hipotezy niż ustalić dokładne i pewne fakty.

To, że Konstantyn, zrazu poganin, oświecony i tolerancyjny jak jego ojciec, nawrócił się na chrześcijaństwo, nie może ulegać w tpliwości. Fakt, że z prośb o chrzest i z przyjęciem go zwlekał aż do przedednia swej śmierci, odpowiada częstemu wówczas zwyczajowi i tłumaczy się tym, że rola cesarza zmuszała go do pewnych twardych posunięć. Wymieńmy tu jedynie najbardziej rażąco z jego zbrodni - Konstantyn musiał kolejno przyjąć odpowiedzialność za śmierć teścia, trzech szwagrów, swego najstarszego syna oraz żony. Tak więc problem, od jakiej daty poczynić należy liczyć jego nawrócenie się na wiarę chrześcijańską, pozostaje otwarty. Czy była to stopniowa ewolucja? Nagłe nawrócenie? Kiedy lub poczynając od kiedy?

Czy mamy wierzyć, że od rozstrzygającej bitwy na Moście Mulwijskim, w której miał zginąć Maksencjusz (28 października 312 roku), armia Konstantyna umieszczała na swych tarczach chrześcijański symbol? Anegdota ta, która stopniowo miała się wzbogacać w legendarne szczegóły, krążyła wśród chrześcijańskich kręgów dworskich gdzieś od lat 318-320, czyli w sześć czy osiem lat po tym wydarzeniu. Nam jednak trudno z tych świadectw historycznych wyłuskać jądro prawdy o wydarzeniach, które się mogły za nimi kryć, ale które zostały otoczone warstwą retoryki oraz idealizacji postaci cesarskiej w celu skuteczniejszego wciśnięcia ludzi w orbitę chrześcijaństwa czy też z powodu zamięłowania do cudowności.

Kierując się roztropnością zaniechajmy badania wymykającego się nam przedmiotu. Dla historii większe znaczenie niż osobiste przekonania Konstantyna ma jego polityka, a ta jest dla nas uchwytna. 15 czerwca 313 roku, nazajutrz po zwycięstwie nad Maksyminem Dajem, otwierającym mu prowincje Azji, współrządcą Konstantyna, Licyniusz, redaguje uchwałę, która na wyjątkowo przychylnych warunkach przyznaje chrześcijanom pełną i całkowitą swobodę kultu oraz natychmiastowy zwrot wszystkich skonfiskowanych dóbr. Czyniąc to powołuje się wyraźnie na decyzję podjętą wspólnie z Konstantynem na początku tegoż roku w czasie ich spotkania w Mediolanie z okazji ślubu Licyniusza z przyrodnimi siostrami Konstantyna, Konstancją.

Sam Licyniusz pozostał nadal poganinem i przy końcu swojego panowania, a w przeddzień ostatecznego zerwania i wyeliminowania go przez Konstantyna, sięgnie po zarządzenia nekajce, jeśli nie otwarcie prześladowanie tych chrześcijan, którzy byli podejrzani o wykazywanie zbytnej sympatii wobec jego rywala.

Nie ulega w tpliwości, że Konstantyn po zwycięstwie nad Maksencjuszem okazywał chrześcijaństwu czynne poparcie. Obserwujemy to od pierwszych miesięcy tegoż 313 roku w jego nowych prowincjach afrykańskich; po wspaniałomyślnych zarządzeniach, jakie już wydał Licyniusz, Konstantyn obdarza dodatkowymi względami duchowieństwo świętego Kościoła katolickiego, takimi jak dotacje pieniężne czy ulgi podatkowe.

Taka polityka trwać będzie i umacniać się - z wyjątkiem paru załamań - aż do końca jego panowania. W zasadzie oficjalną doktryną jest tolerancja i swoboda wyznawania kultów, jednakże następuje zachwianie równowagi pomiędzy pogaństwem a chrześcijaństwem. Od roku 315 pojawiają się pierwsze symbole chrześcijańskie na monetach, tym cudownym instrumencie propagandy, a w roku 323 znikają ostatnie emblematy pogańskie. Kościół katolicki zyskuje uprzywilejowany status prawny: państwo uznaje prawomocność wyroków sądów biskupich, nawet w sprawach czysto świeckich; Kościołowi zostaje przyznane prawo do przyjmowania spadków, dzięki czemu posiadłości jego będą mogły się rozrastać.

Zwiększa się liczba świątyń chrześcijańskich. Niewątpliwie wtedy właśnie zostaje powszechnie przyjęty architektoniczny typ bazyliki na planie prostokątnym, podzielonej kolumnadami na nawy, z absydą w głębi. Wkrótce można ich naliczyć: w Rzymie ponad czterdzieści. Hojność cesarza i jego rodziny (cesarzowa matka, św. Helena, i siostry Konstantyna są chrześcijankami) pozwala na wznoszenie i wyposażanie wspaniałych budowli, jak na przykład w Rzymie bazyliki na Lateranie (przylegającej do niej pałac, który stanie się rezydencją papieską, już w roku 314 jest do dyspozycji, jeśli nie we władaniu papieża),

bazyliki Św., Piotra na Watykanie, Apostołów (dziś św. Sebastiana) przy Via Appia, Św. Agnieszki i inne. W Jerozolimie powstaje wspaniały zespół budowli Grobu Świętego. Nowa stolica, Konstantynopol, założona w roku 330, obok odnowionych lub nowych świątyn pogańskich, posiadała w swym obrębie liczne kościoły chrześcijańskie, między innymi Dwunastu Apostołów, we wnętrzu którego Konstantyn każe przygotować dla siebie grobowiec.

Wpływ chrześcijaństwa rozciąga się także na prawodawstwo i nawet na słownictwo używane w cesarskich ustawach. Po raz pierwszy wybitne osobistości chrześcijańskie zaczynają pełnić najwyższe funkcje: konsulat w roku 323, prefektura Rzymu w roku 325, prefektura pretorium w roku 329. Równocześnie pojawiają się pierwsze zarządzenia ograniczające praktyki pogańskie: w roku 318 zostaje zabronione prywatne składanie ofiar, magia i wróżenie w prywatnych domach. Wreszcie sprawa, która miała znaczenie szczególne, gdyż decydowała o przyszłości; Konstantyn kazał wychowywać swoje dzieci po chrześcijańsku. Z wszelką pewnością uznanie go za pierwszego cesarza chrześcijańskiego jest więc usprawiedliwione. Niewątpliwie powstały w tradycji bizantyńskiej obraz Konstantyna jako cesarza, równego w pewnym sensie apostołom (isapostolos) zawiera znaczną dozę idealizacji. Tworzenie tej legendy rozpoczęło się w pokoleniu, które nastąpiło po jego śmierci, wraz z opublikowaniem Żywotu Konstantyna, wydanego pod imieniem Euzebiusza, ale ułożonego bez wątpienia przez któregoś z jego następców na stolicy biskupiej w Cezarei. Jednakże dopiero synowie i dziedzice Konstantyna, bardziej niż on sam, usiłowali zrealizować ten ideał chrześcijańskiego władcy. Możemy to stwierdzić zwłaszcza w przypadku średniego z nich, cesarza Konstancjusza II, który w ostatnich latach panowania (353-361) zjednoczył cały świat rzymski pod swoją władzą, podobnie jak przed nim jego ojciec.

I oto wkraczamy w zupełnie nową fazę historii chrześcijaństwa: jest to naprawdę pokój Kościoła. Wszelkie przeszkody, czy to w porządku prawnym, czy materialnym, które dotąd tamowały proces ewangelizacji, zostają zniesione i odtąd ewangelizacja postępuje swobodnie, przynosząc coraz lepsze wyniki. We wszystkich regionach Cesarstwa Rzymskiego mnożą się nawrócenia, ogarniając szerokie masy i odporne dotąd środowiska. Wszędzie zakładane są nowe stolice biskupie, prowadzona jest intensywna działalność teologiczna. Polityka cesarska, która na tyle sposobów stara się popierać nową religię, i przykład, jaki daje sam cesarz, przykład oddziałujący szczególnie skutecznie w systemie o tak wybitnie monarchicznym charakterze, wszystko to prowadzi do chrystianizacji całego Cesarstwa Rzymskiego.

Rozwój ten zostanie zatrzymany i odwrócony jedynie na kilka miesięcy za panowania następcy Konstancjusza, cesarza Juliana Apostaty (361-363), bratanka Konstantyna, który sam powróciwszy do pogaństwa, usiłuje pociągnąć całe Cesarstwo za sobą. Jest to zresztą pogaństwo w bardzo oryginalnym stylu, zupełnie odmienne niż w starożytnym Rzymie, naznaczone teraz filozoficznymi wpływami neoplatonizmu, a nade wszystko mętnymi i irracjonalnymi elementami, którym neoplatonizm coraz bardziej patronuje: okultyzmem i teurgią.

Był to wszakże jedynie epizod bez przyszłości: następni cesarze są znowu chrześcijanami, coraz gorliwsi i coraz bardziej przekonani. Wprawdzie ostrożna polityka Walentyniana stanowi jakby moment zatrzymania się, próbę stabilizacji po zlikwidowaniu tego, co przedsięwziął Julian (Walentynian wstępując na tron w roku 364 ogłosił na nowo wolność sumienia jednakowoż dla wszystkich), jednakże jego brat i współrządcą, Walens, oraz syn, Gracjan, a jeszcze bardziej ich następca, Teodozjusz Wielki (379-395), kontynuują proces rozpoczęty za Konstantyna i Konstansa: Cesarstwo zmierza coraz szybciej ku temu, by stać się cesarstwem chrześcijańskim. Chrystianizm w swej postaci ortodoksyjnej staje się praktycznie religią państwową. Heretyków się ściga (rok 381), pogaństwo zostaje ostatecznie zakazane, a świątynie pogańskie zamknięte lub zburzone (rok 391),

III. KOŚCIÓŁ W PIERWSZEJ POŁOWE CZWARTEGO STULECIA

Łatwo zrozumieć, że współcześni, świadkowie tego wielkiego zwrotu w historii, byli tym jakby oszołomieni i pod wpływem pierwszego porywu entuzjazmu wyobrazili sobie, iż Cesarstwo - odtąd chrześcijańskie - stanie się jakby obrazem Królestwa Bożego, urzeczywistnionego na tej ziemi. W istocie zaś już wkrótce miały się pojawić nowe problemy. Aby zdać sobie sprawę, jak trudne było ich rozwiązanie, trzeba przyrzeć się ówczesnej strukturze chrześcijańskiego społeczeństwa i jego mentalności. Jest to struktura dwubiegunowa: z jednej strony mamy instytucje sensu stricto kościelne, z drugiej – cesarza.

1. Instytucje kościelne

W latach 300-330 Kościół, mający już za sobą niemal trzy stulecia historii, zdążył rozwinąć swoją organizację: z wyjątkiem monastycyzmu, który jest dopiero u początku drogi, wszystkie inne podstawowe instytucje istnieją już i osiągnęły bliskie dojrzałości stadium rozwoju.

Imperium rzymskie można by określić jako mozaikę złożoną z miast wyposażonych w pewną autonomię. Podobnie i Kościół „katolicki”, a więc uniwersalny, jawi się pod postacią licznych lokalnych społeczności, podlegających władzy biskupa: Kościół episkopalny jest podstawową jednostką w całym zespole instytucji.

Odtąd ustala się wyraźny podział na wiernych oraz duchowieństwo, które samo jest silnie zhierarchizowane: biskup, kapłani, diakoni, subdiakoni, jakkolwiek - przynajmniej dla naszych oczu - granica pomiędzy ostatnimi, niższymi stopniami święceń a zwykłymi pracownikami kościelnymi pozostawała dość nieokreślona; długo jeszcze do duchownych zaliczano, oprócz ostiariuszy, także grabarzy, fossores, copiatæ. Z drugiej strony stany (ordines) - wdów, świętych dziewcząt i diakonis - mają status, który je wyłącza z szeregów zwykłych wiernych. Wreszcie, rozgraniczenie na kler i świeckich nie przeszkadza tętnu, że najbardziej wykształceni, najzamożniejsi i najhojniejsi spośród tych ostatnich wywierają częstokroć istotny wpływ na administrację, zarządzanie i w ogóle na życie Kościoła. Często będzie się ubolewać nad mieszaniną intrygantek i bogatych dobrodziejek do wyborów biskupich. Zasadniczo bowiem wciąż jeszcze lud chrześcijański wybiera swego biskupa i będzie tak niekiedy faktycznie, jakkolwiek najczęściej lokalny kler (szczególnie w Rzymie) i biskupi danej prowincji czy regionu przejmą wybory w swoje ręce.

Z punktu widzenia geograficznego organizmem podstawowym jest więc Kościół lokalny, miejski (życie chrześcijańskie toczy się często w ramach miasta, jednak nie zawsze panuje ta zbieżność), jedność Kościoła nie ginie jednak wskutek tej wielości. Od IV wieku zaczyna się zarysowywać pewna koordynacja, otwierająca drogę bardziej złożonej i silniej zhierarchizowanej strukturze. Biskupi danej rzymskiej prowincji (ma to oczywisty związek ze świeckimi podziałami administracyjnymi) lub jakiegoś większego regionu dążą do grupowania się wokół i pod przewodnictwem metropolity, którym najczęściej jest biskup głównego miasta i głównego Kościoła.

Instytucja metropolii, będąca jeszcze w zaczątkach, wykazuje znaczne zróżnicowanie regionalne. Na przykład w Egipcie, gdzie biskupstwa są bardzo liczne, a życie miejskie słabo rozwinięte, episkopat jest zjednoczony i ściśle kontrolowany przez nader kategorię niejednokrotnie władzę stolicy biskupiej w Aleksandrii. Również Afryka łacińska jest do pewnego stopnia jednolita, jednakże istnieje tu w większym zakresie swoboda: biskup Kartaginy cieszy się pewną przewagą, poszczególne prowincje zachowują natomiast autonomię. Tak na przykład w Numidii biskupi uznają swym zwierzchnikiem czy prymasem lite biskupa z jakiejś określonej stolicy, lecz swego seniora - senex - z racji jego starszeństwa w biskupstwie.

Italia na południe od linii Siena - Arezzo, aczkolwiek administracyjnie podzielona na dziesięć prowincji, z punktu widzenia kościelnego jest jednolita, a wszyscy jej biskupi jednakowo podlegają bezpośredniej władzy stolicy rzymskiej, pełniąc według nich funkcję metropolii.

Wpływ Cathedra Petri niewątpliwie rozciąga się znacznie poza te granice, a jej promieniowanie ma charakter uniwersalny. O ile jednak nie przeczy się jej honorowemu prymatowi, a na płaszczyźnie doktrynalnej ma ona szczególny autorytet, o tyle praktycznie jeszcze się nie przejawia jej władza dyscyplinarna jako sądu apelacyjnego. Wiele pokoleń trzeba będzie jeszcze odczekać, zanim prymat zostanie uznany za jeden z organów niezbędnych do normalnego funkcjonowania instytucji kościelnej.

2. Chrześcijański cesarz

Granica pomiędzy tym co doczesne i tym co duchowe, tym co świeckie i tym co sakralne nie przebiega pomiędzy instytucjami Kościoła i instytucjami Cesarstwa: dotyczy ona w sposób niekiedy dramatyczny skomplikowanej osobowości cesarza chrześcijańskiego.

Jest on nie tylko władcą odpowiedzialnym za państwo ziemskie, rzymską ojczyznę, zagrożoną niebezpieczeństwem, który musi próbować ocalić choćby za cenę, o jakiej już mówiliśmy. Z pokolenia w pokolenie obserwujemy narastanie tych zagrożeń. Ocalenie Cesarstwa stale wymaga coraz energiczniejszych wysiłków we wszystkich dziedzinach: demograficznej, militarnej, fiskalnej. Toteż wzrasta surowość, posunięta aż do okrucieństwa, oraz terror. Rekrut, który dla uniknięcia służby wojskowej dokonywał samookaleczenia, za Konstantyna wcielany był siłą do wojska i używany w służbach pomocniczych; ale od czasów Walentyniana będzie skazywany na śmierć, i to na jaką śmierć: powolne spalenie żywcem; ta barbarzyńska tortura została wprowadzona za Dioklecjana. Od Teodozjusza nie tylko żołnierze będą piętnowani rozpalonym żelazem jako zatrudnieni przymusowo, ale także i robotnicy z warsztatów państwowych.

Pomimo tych gwałtów Cesarstwo nie potrafi w pełni zawładnąć duszami wszystkich poddanych. W tej tak do głębi przepojonej zainteresowaniami religijnymi epoce człowiek nie uważa siebie jedynie za obywatela państwa, pozostając cego na służbie ojczyzny ziemskiej, ale także - a może i przede wszystkim - za „obywatela nieba”, członka duchowej społeczności, w ramach której rozstrzyga się podstawowy dla niego problem, a mianowicie problem relacji między nim a Bogiem.

Otóż i samemu cesarzowi owa sfera rzeczywistości duchowej nie pozostaje obca. Problemy religijne zajmują zbyt wiele miejsca w zainteresowaniach jego poddanych i w ich codziennym życiu, ażeby mogła się w tej epoce zrodzić idea rozdzielenia Kościoła od państwa na sposób współczesny, przeciwnie, istnieje ściśle wzajemne przenikanie się obydwu instytucji. Jak zobaczymy, sami zainteresowani pierwsi będą domagać się interwencji cesarza i jego urzędników we własnych sporach religijnych.

Nie należy tego rodzaju działań interpretować jako zwykłych operacji policyjnych, mających na celu stłumienie przyczyn nieporządku i przywrócenie między ludźmi pokoju niezbędnego dla poprawnego funkcjonowania społeczeństwa.

Cesarz przykłada do zagadnień religijnych wagę bardziej bezpośrednią, dużo głębszą: on także ma swój udział w duchu nowej religijności. Powiedzieliśmy już, że cesarz stając się chrześcijaninem nie tracił nic z sakralnych rysów, wprost przeciwnie.

Władza cesarska, jednocząca pod swym zwierzchnictwem cały rzymski świat, świat cywilizowany, jawi się jako ziemski obraz Królestwa Bożego. Widzialne objawienie się Boga na ziemi, prawdziwa teofania, „najpobożniejszy” cesarz, „umiłowany przez Boga” - czuje się przed Nim odpowiedzialny za zbawienie swoich poddanych, a nie jedynie za ich doczesne powodzenie. Czuje się powołany, aby prowadzić rodzaj ludzki ku prawdziwej religii, którą głosi. Jego dworscy teologowie posuwają się do przyznawania mu czegoś w rodzaju władzy biskupiej, i to rozciągają się na całe Cesarstwo; jest to oczywiście tylko pewien obraz z wypowiedzi panegirysty, na który nie należy kłaść zbyt wielkiego nacisku. Natomiast trzeba zapamiętać, że chrześcijański cesarz czwartego stulecia tworzy sobie na temat swych powinności względem Kościoła koncepcję sięgającą znacznie dalej niż tylko koncepcja „świeckiego ramienia” w takim sensie, w jakim będzie rozumieć te słowa zachodnie średniowiecze.

Cesarza nie zadowala na przykład to, że ułatwia zbieranie się soborów i że swoim autorytetem wspiera wprowadzanie w życie ich postanowień. To on sam bierze w swoje ręce inicjatywę ich zwoływania, podaje, jakimi problemami dogmatycznymi lub dyscyplinarnymi mają się one zająć. Siedzi obrady, pomaga wyłonić się większości i zaprowadzić jednomyślność, a to zmusza go do wyrabiania sobie zdania na temat ściśle kościelnych problemów, o które w danym momencie chodzi, co niestety prowadzi do tego, że bierze udział w ich formułowaniu. Nie należy używać tu pochopnie określenia „cezaropapizm”, które zakłada istnienie już ukształtowanych pojęć, będących całkowicie obcymi ówczesnej myśli. Powiedzmy po prostu, że cesarz-chrześcijanin uważa się w sposób naturalny za wodza ludu chrześcijańskiego: za nowego Mojżesza, nowego Dawida na czele prawdziwego Izraela, tego z Nowego Przymierza.

Nakreśliliśmy pewien ideał, którego wcielenie w życie spowoduje rychło nierozwizywalne trudności. Taki ideał zgody między państwem ziemskim a Państwem Bożym, współpracy instytucji ściśle kościelnych z instytucjami państwa, które pragnęłyby być chrześcijańskie, zakłada, że Kościół i cesarz zgadzają się co do sprawy najistotniejszej, a mianowicie co do treści wiary. Cesarz, skoro tylko przestaje być ortodoksyjny, święty i najpobożniejszy, okazuje się jedynie tyranem, prześladowcą, poprzednikiem antychrysta i wysłannikiem szatana.

Otóż wraz z pokojem konstantyńskim w historii Kościoła otwiera się okres gwałtownych sporów teologicznych, w których zostanie zakwestionowana nawet sama definicja dogmatu. W konsekwencji wyłoni się poważne sprawy personalne, dotyczące kanonicznej ważności nominacji lub złożenia z urzędu biskupów, a także ekskomuniki. Kto jest wyrazicielem prawa? Kto określa, co jest prawdą? Nie zapominajmy, że organizmy wewnątrz Kościoła w tym stanie, w jakim je zastaliśmy, nie potrafiły jeszcze formułować poszukiwanych rozwiązań na tyle wyraźnie i autorytatywnie, by móc je narzucić wszystkim wiernym dobrej woli. Z natury rzeczy cesarze będą skłonni mieszać się do tego, jednakże autorytet ich będzie kwestionowany i niejedną raz stan w obliczu niepowodzenia; jego przyczyną będą przekonania zrodzone tak głęboko w duszach wiernych, że nie mogli oni poddać się władzy narzuconej z zewnątrz.

Od E. Gibbona i G.W.F. Hegla nazbyt często opisywano późne Cesarstwo jako okres niespokojny, w którym panoszyła się słabość, podłość i brak charakteru. Na pewno znajdą się przykłady serwilizmu i niejednokrotnie zobaczymy, jak opinia całych grup chrześcijańskich, ba, samego episkopatu, będzie godzić się potulnie na kierunek teologii przyjęty czy podtrzymywany przez dwór, łacząc z jego wahaniami. Ale wiek IV jest także wiekiem silnych indywidualności, owych ludzi ze stali, którzy umieli przeciwstawić władcom swoich czasów i zadawanemu gwałtowi siłę swej wiary. Wspomnijmy tu tylko imię Atanazego z Aleksandrii,

który w trakcie sprawowania posługi biskupiej naliczył w sumie siedemnaście i pół lat wygnania, to jest pięć kolejnych wygnań za panowania czterech cesarzy.

Jest to epoka dumnych charakterów, ale także nieugiętych umysłów i upartych schizm. albowiem retrospektywnie i z punktu widzenia teologicznego nie każdy opór jawi nam się jako w równym stopniu usprawiedliwiony. Ale trzeba choćby w jednym słowie przypomnieć o istnieniu tych oporów, aby czytelnik zrozumiał, że przeanalizowana przez nas dwubiegunowa struktura Cesarstwa chrześcijańskiego oznaczała coś więcej niż tylko podział kompetencji pomiędzy ludzi Kościoła i ludzi państwa. Rzecz jest daleko bardziej złożona i o wiele poważniejsza: była to prawdziwa „schizma w duszy” - mówił c słowami A. J. Toynbeego, która wykraczała poza obręb instytucji dosięgała poziomu sumień, często rozdartych pomiędzy dwoma rodzajami wierności, obu równie wymagającymi, a sprzecznymi ze sobą.

3. Schizmy jako skutek prześladowań. Donatyzm

Jak wyglądało ścieranie się owych sprzecznych tendencji, możemy się przekonać na przykładzie pierwszego problemu w łonie Kościoła, którym musiał się zająć cesarz Konstantyn zaledwie w parę miesięcy po swoim zwycięstwie nad Maksencjuszem. Chodzi o afrykańską schizmę donatystów, najpoważniejszy z lokalnych kryzysów, wywołanych w następstwie prześladowań Dioklecjana.

Mamy tu stale powtarzające się zjawisko: z nastaniem prześladowań słabe dusze uginają się, aby - gdy tylko niebezpieczeństwo zniknie - żałować tego. Spotkaliśmy się z tym już w czasach św. Cypriana, po prześladowaniach Decjusza. Problem pojawia się na nowo po owym srogim prześladowaniu, które rozpoczęło się w latach 304-305. Tak na przykład w Egipcie w roku 306 biskup Melecjusz z Lykopolis poróżnił się ze zwierzchnikiem episkopatu egipskiego, przyszłym męczennikiem, Piotrem z Aleksandrii, w owym czasie uwięzionym, którego postawę względem lapsi uważa za zbyt pobłażliwą. Z kolei Melecjusz zostaje aresztowany i deportowany do kopalń Phaeno w Palestynie, gdzie kontynuuje swoją agitację, udziela licznych święceń, a po powrocie organizuje w Egipcie schizmatyczną hierarchię, „kościół męczenników”, w opozycji do hierarchii katolickiej. Wyniknęła stąd niekiedy poważne konsekwencje, które skomplikują się jeszcze, kiedy nałożą się na nie problemy arianizmu.

Punkt wyjścia donatyzmu jest bardziej ograniczony, lecz jego następstwa będą poważniejsze niż w przypadku schizmy melecjańskiej. Tym razem nie chodzi o lapsi, tylko o część biskupów, którzy mieli się zgodzić na traditio, przewidziane w pierwszym edyktie Dioklecjana, i stąd zostali oskarżeni o to, że - traditores - „zdradzili” wiarę, „wydają” Święte Księgi urzędnikom, przybyłym rewidować kościoły. Już synod prowincji Numidii odbywający się w Cirta 5 marca 305 roku pokazał, że jak pasją biskupi afrykańscy walczyli, aby się pozbyć jedni drugich (a jak to często bywa, ci najgorliwsi w oskarżaniu innych sami nie zawsze byli bez winy).

Cała sprawa rozpoczęła się w roku 312, w momencie wyboru na stolicę biskupią w Kartaginie archidiacona Cecyliana, co wywołało opozycję miejscowych ugrupowań o rygorystycznym nastawieniu, opierających się na episkopacie numidyjskim. Opozycjoniści w bardzo zdecydowany sposób kwestionowali ważność konsekracji biskupiej Cecyliana, uważając, że jeden z trzech biskupów biorących w niej udział, Feliks z Abthungi, dopuścił się traditio. Wybrano innego biskupa, „konkurencyjnego” w stosunku do Cecyliana, po którym wkrótce nastąpił, przeniesiony ze swojej poprzedniej siedziby w Casae Nigrae, Donat, człowiek energiczny i zręczny, prawdziwy organizator schizmatycznego Kościoła, z którym historia związała jego imię.

Donatyści w istocie przypisywali występkowi traditio znaczenie tak wielkie, że prosty fakt pozostawania w kontakcie choćby z jednym spośród winnych (a w miarę upływu czasu - pozostawania w kontakcie z następcami tych,

którzy niegdyś komunikowali się z owymi winnymi) wystarczył, aby zostać naznaczonym tym samym skazaniem i stać się z kolei odstępcą (traditor), niegodnym miana chrześcijanina. Wszystkie sakramenty udzielone lub otrzymane przez traditor es zostały uznane za nieważne: donatyści chrzcili ponownie katolików, którzy z własnej woli lub siłą zostali włączeni w ich szeregi. Oto dlaczego schizma rozlewała się stopniowo jak oliwa, i nie tylko w Kartaginie, lecz także w wielu stolicach biskupich Afryki widzimy, jak biskupi powstają przeciw biskupom, jak przeciwstawiają się sobie dwie równoległe hierarchie, „Kościół świętych” — Kościołowi traditores, donatyści — katolikom.

Ponieważ Konstantyn wyraźnie zastrzegł wyłącznie dla katolików dobrodziejstwo subwencji i ulg przyznawanych duchowieństwu, przeto donatyści podjęli inicjatywę — fakt ten zasługuje na podkreślenie — pozyskania dla siebie cesarza w swoim sporze z Cecylianiem (15 kwietnia 313 roku). Roszczenia ich zostały uznane za bezpodstawne przez kolejne instancje: synod rzymski, odbywający się w pałacu laterańskim pod przewodnictwem papieża (15 lutego 314 roku), synod biskupów galijskich (Arelate, 1 lipca 314 roku), oraz zasiadający w Mediolanie trybunał samego cesarza (10 listopada 316 roku). Cesarz był dobrze poinformowany dzięki starannemu dochodzeniu, jakie prowadzili w tym czasie jego funkcjonariusze w Afryce (mamy protokoły tych śledztw, rewelacyjne, jeśli chodzi o charakterystyczny dla reżimu atmosferę terroru policyjnego).

Konstantyn, wysłuchawszy całej sprawy, chcąc z nią wreszcie skończyć, postanawia rzucić na szalę autorytet swojej świeckiej władzy i na wiosnę roku 317 wydaje bardzo surową ustawę przeciwko schizmatykom, którzy zostają zmuszeni do oddania swoich kościołów. Wywołuje to reakcję łańcuchową: pewni siebie donatyści, uparci w swoich przekonaniach, odmawiają opór; interweniuje wojsko, stosując represje, następują gwałtowne starcia, wkrótce są też ofiary czczone na równi z męczennikami, aż upór schizmatyków pokonuje wreszcie władzę, która 5 maja 321 roku ogłasza wobec nich tolerancję.

Stronnictwo Donata z miejsca powiększa się, umacnia i utwierdza w swej nieprzejednanej postawie. Podobny proces będzie się powtarzał w cięgu całego stulecia, z przemienne następującymi — w sposób, jak się ostatecznie okaże, bezpłodny — represjami i okresami tolerancji. Konstans na nowo prześladowa donatystów w roku 347, natomiast Julian ich faworyzuje (361—362), uważając, że pozostawienie chrześcijanom możliwości wzajemnego znieważania się jest korzystne. Gracjan z powrotem konfiskuje ich kościoły (376—377), aż przychodzi końcowy epizod z roku 411: cesarz Honoriusz, pięciokrotnie zmieniając swoją politykę, zwołuje wielką konferencję dyskusyjną, gdzie po raz ostatni następuje konfrontacja obu stron, w której pierwszoplanową rolę w szeregach katolików odgrywa św. Augustyn. Donatyści raz jeszcze zostają odprawieni z niczym i wyjęci spod prawa, jednakże jest już za późno: wkrótce (w roku 429) zjawiają się Wandalowie, których inwazja zapowiada koniec Afryki rzymskiej.

W całym tym sporze Afryka chrześcijańska zużyje swe siły: nie bez smutku konstatujemy, do jakiego stopnia została przez to zahamowana jej ekspansja misyjna. Stajemy zadziwieni wobec rozmiarów, jakie przybrał pożar wzniecony przez tak znikomy powód, dając takie rozpetanie fanatyzmu i gwałtu. Historyk pragnąłby, jak zwykle, znaleźć przyczyny takiego poruszenia, kryjąc się gdzieś głębiej, poza owym przypadkowym punktem wyjścia.

Przyczyn tych czasem szukano na płaszczyźnie politycznej. Może donatyzm stanowił wyraz narodowego oporu wobec kolonialnej dominacji Rzymu? Ale prawdę mówiąc berberyjskie poczucie narodowościowe zupełnie się nie ujawnia w naszych dokumentach, a jeżeli w szeregach donatystów występują elementy sensu stricto berberyjskie, trzeba w tym widzieć raczej przejaw natury społecznej, albowiem wydaje się, że schizmatycy rekrutowali się głównie z najbiedniejszych warstw społecznych, a to znaczy także najmniej zromanizowanych.

Ich bojówki dokonujące często morderczych gwałtów na katolikach, a zwłaszcza duchowieństwie, rekrutują się spośród band circumcelliones, włóczęgów, którzy nigdzie nie zagrzali miejsca, a być może, dokładniej, — spośród robotników rolnych, tego proletariatu, który padł ofiarą rozwoju ekonomicznego i polityki agrarnej. Do ich działań dołcza się pewien czynnik rewolucyjny: widzimy, jak groźbami wymuszają umorzenie długów, terroryzują właścicieli ziemskich, bronią upokorzonych. Pewnego dnia na przykład circumcelliones spotykają bogatego pana siedzącego wygodnie na wozie, do którego zaprzęgnięty jest niewolnik; zatrzymują wóz, sadzają niewolnika na miejscu pana, tego zaś z kolei zmuszają do biegu.

Nie należy tu jednak eliminować aspektu ściśle religijnego: w okresie o tak intensywnym życiu religijnym jest rzeczą normalną, że kompleksy polityczne czy społeczne wyrażają się w formach religijnych. Powstała w ten sposób charakterystyczna dla donatyzmu atmosfera doktrynalna oraz duchowość, nad których patologicznym charakterem teolog (i psycholog) mogą jedynie ubolewać. Kościół schizmatyczny uważał się za „Kościół świętych”, nie idący na żadne kompromisy ze światem — czy to z cesarzem prześladowcą, czy z całym Kościołem powszechnym, który wchodził w układy z traditores. Donatyści odznaczałi się owym typowym dla sekciarskiego ducha przekonaniem o „czystym sumieniu”, oraz pewnością, iż mają rację wobec wszystkich i przeciwko wszystkim oraz że są rycerzami Chrystusa, walczącymi dla słusznej sprawy: kościół ich był także kościołem męczenników.

Kultowi pamiątek i relikwii towarzyszyła entuzjastyczna i przesadna cześć, gloryfikacja i apologia męczeństwa, która pchała donatystów do tego, że męczeństwo przyjmowali z radością, a nawet sami go poszukiwali i prowokowali je. Fanatycy, pewni, iż dzielą los chwalebnych ofiar Dioklecjana, wykorzystywali zamieszki i starcia z policją oraz katolickimi przeciwnikami albo sami wywoływali jakieś zajścia, posuwając się niejednokrotnie aż do samobójstwa.

Zanotowano przypadki samobójstw zbiorowych (rzucano się do głębokich wód wozów lub palono na stosie), które stanowiły już zapowiedź podobnych ekscesów u raskolników, „schizmatyków” w prawosławnym Kościele rosyjskim w XVII wieku.

Nie bez znużenia przegłębamy długie, przytłaczające monotonię spory, jakie toczyli katoliccy doktorzy. Optat z Mileve (w latach 365-385) czy św. Augustyn (zwłaszcza w latach 394-420) w związku ze „sprawą Cecyliana”, jeśli tak wolno nazwać właśnie donatystów przez analogię ze sprawą Dreyfusa (w obydwu przypadkach chodzi o historyczny fakt, gwałtownie dyskutowany, z powodu którego wyzwoliły się nie kontrolowane namiętności). Doktrynalne następstwa tej sprawy były nikłe, jakkolwiek z jej powodu Kościół łaciński zmuszony był sprecyzować swoją własną doktrynę na temat ważności sakramentów (*ex opere operato*; niezależnie od tego, jakkolwiek niegodny byłby ich szafarz), a przede wszystkim do podjęcia i rozwinięcia swojej teologii jedności, zasadniczego rysu Kościoła, *Unam Sanctam*. Ale tymczasem w krajach wschodnich pojawił się spór inny, w najwyższym stopniu doktrynalny: arianizm.

IV ARIUSZ I SOBÓR NICEJSKI

Po klęsce i kapitulacji Licyniusza (jesień roku 324) Konstantyn zastaje chrześcijańskie środowiska Wschodu w stanie równie gwałtownych podziałów, jak to miało miejsce w Afryce w roku 313. Powtarza się ten sam scenariusz: cesarz poleca Hozjuszowi i Corduby (Kordoba), swemu doradcy od zagadnień kościelnych, przeprowadzić w Aleksandrii i Azji Mniejszej dochodzenie na ten temat, podobnie jak poprzednio obarczył go misją zebrania informacji dotyczących donatyzmu w Kartaginie, i raz jeszcze - wobec złożoności problemu - będzie musiał uciec się do zwołania synodu.

Kilka lat wcześniej — a może kilka miesięcy (rok 318 albo dopiero lipiec 323) — pewien kapłan Kościoła w Aleksandrii, Ariusz, który być może, odstępiał był od schizmy melecjańskiej, wystąpił z gwałtownym sprzeciwem wobec swego biskupa, Aleksandra. Tym razem była to sprawa pierwszej wagi, albowiem chodziło ni mniej, ni więcej tylko o teologię trynitarną. Widzieliśmy poprzednio, że problemy, jakie rodziły się w związku z tą teologią, stanowiły przedmiot namiętnych dysput już w poprzednich pokoleniach, zarówno w Kościele aleksandryjskim, jak i w reszcie świata chrześcijańskiego, szczególnie w ostatnich latach biskupstwa Dionizego (260—264 lub 265).

Na początku arianizm ma właściwie charakter dysputy wewnętrznej, toczy się w Kościele aleksandryjskim pomiędzy dwiema przeciwstawnymi orientacjami teologicznymi, w równym stopniu wyrosłymi z jego tradycji. I - rzecz paradoksalna - obie reprezentuje kolejno tenże sam Dionizy. Ariusz, chociaż skądinąd wiemy, że był uczniem (a w każdym razie uważał się za takiego) męczennika Lucjana, kapłana z Antiochii - jak się wydaje za własną przyjmuje orientację subordynacjonistyczną, wyznawaną zrazu przez Dionizego z Aleksandrii w jego polemice z sabelianami z Cyrenaiki. Dionizy został za to surowo zganiony przez swego imiennika, biskupa Rzymu, w rezultacie czego skorygował własne stanowisko i przeszedł na pozycję przeciwną, podkreślając mocno pełną równość istotów Ojca i Logosu.

Herezja w punkcie wyjścia często jest wyrazem gwałtownego przejęcia się jakimś autentycznym, lecz cząstkowym aspektem Objawienia, który rozwijany jednostronnie szybko ulega zniekształceniu, naruszając równowagę całej teologii. Ariusza wydaje się dręczyć obsesyjna myśl: jak w łonie Trójcy Świętej ocalić pierwotność i uprzywilejowane miejsce Ojca, „jedynego, który jest agennetos", to znaczy nie zrodzony, ale także nie „powstały" (nie odróżniano wyraźnie tych dwóch imiesłówów wywodzących się ze słowa gennao, zrodzić i z gignomai, stawać się), nie ten, który zaczął istnieć, ale jedyny wieczny, jedyny, który nie miał początku, jednym słowem - jedyny prawdziwy Bóg. Albowiem - i tu tkwi sedno - jest On absolutnie jedyny, który istnieje, On, (arche) - zasada, źródło wszystkich istnień. Nacisk, jaki Ariusz na to kładzie, sprawia, że w pewien sposób pomniejsza wartość Logosu, który „nie jest odwieczny, współwieczny z Ojcem i nie stworzony jak On (dosłownie: nie zrodzony, nie ten, który się stał), albowiem właśnie od Ojca otrzymał i życie i byt".

Stąd pochodzą późniejsze sformułowania, uznane przez ortodoksję za bluźniercze, jak na przykład: „nie istniał, zanim nie został zrodzony”. Niewątpliwie Ariusz nie posuwa się aż do przypisywanego mu w polemikach wyrażenia: „Był czas, gdy Słowo nie istniało”. Usiłuje on wyrazić raczej wyższość ontologiczną niż pierwszeństwo chronologiczne, ale na darmo mnoży zastrzeżenia, mówiąc, że zrodzenie Słowa dokonało się „przed wszystkimi czasami, przed wszystkimi wiekami”, oraz precyzując, iż jeśli zostało Ono „stworzone” (Prz 8, 22: werset można by rzec arianowski), to jest stworzeniem Boskim doskonałym, niepodobnym do pozostałych istot stworzonych — tendencja subordynacjonistyczna była tu niewątpliwa, a sam arianizm nie był wymysłem przeciwników Ariusza.

Reakcja nie dała na siebie czekać: w Kościele egipskim, mocno trzymanym w korbach przez biskupa Aleksandrii, nie można było bezkarnie napadać na teologię wykładaną przez jego zwierzchnika. Aleksander Aleksandryjski zwołuje blisko stu biskupów z Egiptu i Libii na synod, który potępi błędy Ariusza i ekskomunikuje go wraz z jego stronnikami — niewielką grupką pięciu kapłanów, sześciu diakonów i zaledwie dwóch biskupów, przybyłych z zachodnich okręgów podległych Egiptowi, Teonasem z Marmariki i Secundusem z Ptolemais w Cyrenaice.

Sprawa nie zamknie się w granicach Egiptu: Ariusz, który nie pogodził się z potępieniem, szukał poparcia na zewnątrz — podobnie jak to niegdyś uczynił Orygenes — w Palestynie, u boku uczonego Euzebiusza z Cezarei, apologety i spadkobiercy Orygenesesa, oraz dalej na Wschodzie i w Azji Mniejszej, u współuczniów Lucjana z Antiochii. Jesteśmy w posiadaniu jego listu, w którym wzywa na pomoc jednego z tych „syllukianistów” (współlucjanistów), Euzebiusza z Nikomedii, wpływową osobistość — ambitnego i obrotnego biskupa, postać typową dla okresu późnego Cesarstwa (właśnie zdołał się - on przenieść ze swej pierwszej stolicy, Berytus (Bejrut), do Nikomedii, gdzie mieściła się rezydencja cesarska; po następnych przenosinach miał dokonać swych dni w nowej stolicy, Konstantynopolu). Z inicjatywy „współlucjanistów” prowincjonalne synody Bitynii i Palestyny przeciwstawiły się wkrótce decyzji Aleksandrii i zrehabilitowały Ariusza.

Poczynania te z kolei napotkały sprzeciw, i to w bliskim sąsiedztwie: przeciwko biskupowi Cezarei powstaje Makary z Jerozolimy; przyjacielom Ariusza w Fenicji i Cylicji przeciwstawiają się adwersarze: biskupi Trypolisu, a przede wszystkim Antiochii, gdzie po Filogenie następuje około roku 323/324 wielki Eustacjusz; w Galacji zgrupowanemu wokół drugiego Euzebiusza klanowi bityńskiemu odpowiada działalność — wkrótce zresztą podejrzana — Marcelego z Ancyry (Ankara). Przez cały ten czas Aleksander nie pozostaje bezczynny: głosi swoje stanowisko i broni go w listach ogólnych i listach osobistych, adresowanych do biskupów w krajach greckich, do Sylwestra w Rzymie... Szerzy się niepokój. Toteż rozumiemy, że w obliczu sytuacji, która nagle tak się skomplikowała, idea wielkiego soboru w pewnym sensie musiała się narzucić Konstantynowi.

Ponieważ Konstantyn uważał się już za pana całego Imperium, tego Imperium, które rzymska pycha chętnie utożsamiała z całym cywilizowanym światem, ignorując istnienie sassanidzkiego rywala — sobór ten będzie soborem „światowym”, powszechnym, pierwszym w historii soborem ekumenicznym. Jednakże brakiem owego soboru było to, że około trzystu biskupów zebranych w Nicei koło Nikomedii dnia 20 maja 325 roku nie reprezentowało w równomierny sposób wszystkich prowincji: fakt zaistnienia dysproporcji wyjaśniają trudności natury materialnej, jakkolwiek cesarz przyznał biskupom wszelkie ułatwienia, udzielając im w szczególności wyjątkowego przywileju *evectio*, czyli prawa korzystania z cesarskiej poczty. Ponad stu ojców przybyło z Azji Mniejszej, około trzydziestu z Syrii-Fenicji, mniej niż dwudziestu z Palestyny i z Egiptu. Łaciński Zachód prawie wcale nie jest reprezentowany: tych trzech czy czterech pochodzących stamtąd biskupów mogło się właśnie znajdować na dworze cesarskim z jakichś prywatnych powodów, jak to miało miejsce w przypadku Hozjusza z Corduby (Kordoba).

Papież Sylwester wydelegował w swoim imieniu dwóch rzymskich kapłanów; jego nieobecność jest, być może, także przypadkowa, ale stworzy precedens: na późniejszych soborach ekumenicznych stolica rzymska będzie regularnie reprezentowana w ten sposób — przez legatów.

Mamy możliwość przyjrzeć się tu szerokiemu wachlarzowi różnych ujawnionych wówczas orientacji teologicznych: na skrajnej lewicy grupa arian z pierwszego okresu, wspieranych przez ich przyjaciół, „współlucjanistów”, zebranych wokół Euzebiusza z Nikomedii. Następnie rodzaj centrolewicy, której rzecznikiem będzie Euzebiusz z Cezarei, a która łączy umiarkowanych subordynacjonistów o tradycji orygenesowskiej z tymi, których można by nazwać konserwatystami: teologami niepewnymi lub nieśmiałymi — z taką orientacją spotykamy się niejednemu raz na późniejszych soborach — troszczącymi się bardziej o jedność niż o precyzję, a wskutek tego niechętnymi wszelkim nowym sformułowaniom, usiłującymi trzymać się nauczania tradycyjnego, wyrażanego w terminach ściśle biblijnych. Nieco na prawo od nich umieszczamy tych, którzy potrafili ukazać niebezpieczeństwo arianizmu: Aleksandra Aleksandryjskiego (towarzyszy mu jego diakon i przyszły następca, Atanazy) oraz Hozjusza z Corduby, który, jak się zdaje, odegrał szczególnie aktywną rolę. Wspiera ich skrajna prawica, w której widzą oni jedynie podpórę, zdając się nie dostrzegać niebezpieczeństw w naukach głoszonych przez Eustacjusza z Antiochii i przede wszystkim Marcelego z Ancyry. Ten ostatni zwłaszcza okazuje się tym gwałtowniej antyariański, że jego namiętne i jednostronne przywiązanie do starej zasady „monarchii” boskiej prowadzi go do przetrzucenia się w przeciwstawną i symetryczną herezję: wydaje się, że jego przeciwnicy słusznie dostrzegali u niego wyznawany wprost lub pośrednio modalizm, czyli dawny błąd Sabeliusza.

Analiza powyższa nie ukazuje proporcji znaczenia poszczególnych ugrupowań, faktycznie zaś bez trudu wyłoniła się przytłaczająca większość, która potępiła błędy Ariusza. Pomijając zastrzeżenia „konserwatystów”, sobór jako podstawę przyjęł wyznanie wiary zaproponowane przez Euzebiusza z Cezarei, ale dodał do tego nieco niejasnego tekstu zdecydowanie wyraźne sprecyzowania: nie zadowalając się stwierdzeniem, że Syn jest „Bogiem z Boga, Światłości ze Światłości”, stwierdzano jasno, że jest On prawdziwym Bogiem, pochodzącym od prawdziwego Boga, zrodzonym, a nie stworzonym,

Przyjęcie słowa: *homoousios*, wokół którego wkrótce wybuchną ostre spory, stanowi pamiętną datę w historii doktryny chrześcijańskiej. Umieszczając w ten sposób w wyznaniu wiary nowy termin, o pochodzeniu nie biblijnym, lecz naukowym, Sobór Nicejski wyraził uznanie dla płodności czysto teologicznego wysiłku w celu objaśnienia danych objawionych i swoim autorytetem usankcjonował postęp dokonujący się w tłumaczeniu treści wiary. Wraz z soborem Kościół odważnie wkroczył na drogę, która w naszych czasach miała doprowadzić do uroczystych „definicji” dogmatów o Niepokalanym Poczęciu, nieomyślności papieskiej i Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny.

Cesarz Konstantyn, mimo swej prawdopodobnej niekompetencji teologicznej, z pewnością nie pozostał bez wpływu na szczęśliwe i szybkie wyniki obrad, już to działając metodą przekonywania, już to używając presji. W każdym razie z chwilą, gdy osiągnięto oczekiwane rezultaty, on wspiera je całą mocą swego autorytetu: tylko dwóch biskupów, dwóch pierwszych sprzymierzeńców Ariusza, o których wspominaliśmy, odmawia przyjęcia terminu „współistotny” i tłumaczących go tekstów, potępiających równocześnie Ariusza. Zostają oni wraz z samym Ariuszem zesłani na wygnanie. Kiedy w trzy miesiące później Euzebiusz z Nikomedii wraz z dwoma innymi chce wycofać swoje podpisy, zostają także wygnani (jesień 325 roku). Cesarz mógł być zadowolony: wydawało się, że problem został rozwiązany. Tymczasem nic podobnego — niebawem spór rozgorzał na nowo.

V. ZMIENNE KOLEJE KRYZYSU ARIAŃSKIEGO

Wielu biskupów wschodnich przyjęło pojęcie „współistotny” nie bez wahań i niedomówień. Pojęcie to, jak się wydaje powszechnie używane na Zachodzie (już Tertulian mówi po łacinie o jedności istoty) i w Egipcie oficjalnie od czasu, gdy papież Dionizy zganiał Dionizego z Aleksandrii, gdzie indziej budziło wiele zastrzeżeń. Zarzucano mu zbyt materialny, jeśli nie materialistyczny charakter (w języku potocznym terminu *bomoousios* używano w związku z jakimiś przedmiotami, na przykład dwiema monetami wykonanymi z tego samego metalu). Podejrzany był także użytek, jaki z niego czynili heretycy - poczynając od gnostyków - a później, być może, i Paweł z Samosaty, w związku z którym uroczyste potępiono używanie tego terminu w sensie trynitarnym.

Gwałtowne spory, jakie rozpoczęły się w kręgach kościelnych już nazajutrz po Soborze Nicejskim, nie powstały tylko po to, aby odrzucić terminologiczne uprzedzenia.

Obrońcy terminu *bomoousios* - i tak już dla wielu podejrzani - sami przyczyniali się do tego, by wydawał się on niepokojący: kiedy Marceł z Ancyry krytykował wypowiedzi sofisty Asteriusza, o orientacji jeśli nie formalnie ariańskiej, to w każdym razie niepewnej, Euzebiusza z Cezarei zgorszyła argumentacja Marcelego, zarażona według niego sabelianizmem, wobec czego natychmiast napisał cały wielki traktat przeciw niemu. Ale z kolei Eustacjusz z Antiochii oskarżył Euzebiusza o skażenie wyznania wiary z Nicei. Euzebiusz bronił swych przekonań i zarzucił Eustacjuszowi sabelianizm. Wszędzie było to ścieranie się różnych orientacji i wzajemne oskarżanie - jednakże zamęt dopiero się zaczynał.

Jest niesłychanie trudno w sposób jasny i precyzyjny streścić historię wydarzeń kryzysu ariańskiego w ciągu niespokojnego okresu, rozciągającego się pomiędzy rokiem 325 a 381. Rzeczywistość historyczna ma strukturę polifoniczną i trzeba by móc uchwycić naraz i zestawić wszelkie różnorodne jej aspekty. Istnieje i czas, i przestrzeń: pokolenia następują po sobie, a problemy ulegają przekształcaniu. Jak zobaczymy, istnieje niemal stała opozycja między łacińskim Zachodem (razem z Egiptem), spokojnie trwającym przy określeniu przyjętym w Nicei, a o wiele bardziej niepewnym Wschodem greckim, skrajnie wyczulonym na niebezpieczeństwo sabelianizmu, na odkrycie którego Zachodowi potrzeba będzie aż dwudziestu lat. Ścieżki i ludzie: sprawy personalne często będą komplikować problemy doktrynalne, a - jak już powiedzieliśmy - owe czasy bogate były w silne indywidualności. Kiedy 8 czerwca 328 roku na stolicę biskupią w Aleksandrii wstępuje Atanazy, pojęcie *bomoousios* zyskuje w nim niestrudzonego obrońcę, jednakże właśnie jego energia i, trzeba to przyznać, gwałtowność charakteru przysporzą mu sporo przeciwników i często będą stawiać w trudnym położeniu. Wreszcie jest jeszcze to, co nazwalismy dwubiegunową strukturą społeczeństwa chrześcijańskiego: z jednej strony biskupi rozprawiają, sobory usiłują podać definicje, ale z drugiej jest cesarz, który interweniuje, popierając jednych, a skazując na wygnanie lub składając z urzędu drugih. Kiedy cesarz się zmienia albo sam zmienia poglądy, natychmiast dotyczy to całego życia Kościoła.

Tak więc nie upłynęły jeszcze trzy lata, a już Konstantyn dokonał całkowitego zwrotu,

być może pod wpływem swojej przyrodniej siostry, wdowy po Licyniuszu: arianie i sam Ariusz zostali odwołani z wygnania i zrehabilitowani jako prawowierni za cenę mniej lub bardziej niejasnego i mniej lub bardziej szczerzego wyznania wiary; Euzebiusz z Nikomedii został przywrócony do łaski; Euzebiusz z Cezarei nigdy z tej łaski nie wypadł. Z paru wyjątkami Konstantyn do końca swego panowania będzie popierał przeciwników sformułowania nicejskiego.

Aby nasz wykład uczynić możliwie najbardziej przejrzystym, postanowiliśmy ułożyć go według historii idei oraz ewolucji doktrynalnej; wydaje się, że według tego klucza można w rozwoju kryzysu wyróżnić cztery fazy.

1. Reakcja antynicejska na Wschodzie

Po tym, jak nicejska anatema odrzuciła najsłabsze sformułowania Ariusza, lub przypisywane Ariuszowi, po jego podporządkowaniu się (które cesarz uznał za wystarczające), w oczach wielu biskupów wschodnich z tej strony nie rysował się już żaden problem teologiczny. Od strony przeciwnej realność i powaga herezji sabeliańskiej, reprezentowanej tak czynnie przez Marcelego z Ancyry, zdawały się — według nich — zasługiwać na największą czujność oraz uwypuklenie dwuznaczności określenia „współistotny”. Łatwo przeto zrozumieć fakt ukonstytuowania się w ten sposób wspólnego frontu antysabeliańskiego, który łączył w sobie niewątpliwie bardzo zróżnicowane orientacje, wkrótce będzie już stanowił poważną siłę.

Animatorem tego frontu jest Euzebiusz z Cezarei (współcześni interesują się przede wszystkim jego cennym dziełem historycznym, ale jego rola jako teologa wydaje się nie mniej godna zainteresowania), a potem, po powrocie z wygnania, wielki Euzebiusz z Nikomedii, rzeczywisty przywódca stronnictwa, człowiek czynu, zręcznie motajuący intrygi i silny dzięki swej pozycji na dworze.

Koalicja ta, która od początku miała reprezentować większość, wkrótce przeszła do kontraktu i podjęła systematyczną eliminację na całym Wschodzie tych, dla których ortodoksję określała formuła nicejska. Na obszarze od Palestyny do Tracji złożono z urzędu kilkunastu biskupów, czy też po prostu zastąpiono ich innymi, co odbywało się — zresztą nie bez pewnych trudności — podczas serii synodów w latach 326—335 (często trudno ustalić datę tych wydarzeń, jak na przykład w wypadku Eustacjusza lub Marcelego). Właśnie na synodzie z Tyru-Jerozolimy, tak zwanym bezprawiu z Tyru (lipiec—wrzesień 335 rok), polityka ta odnosi swój największy tryumf doprowadzając do złożenia z urzędu Atanazego z Aleksandrii, który to wyrok wkrótce potwierdził wydany przez cesarza nakaz zesłania go na wygnanie.

Fakt godny uwagi: z wyjątkiem sprawy Marcelego z Ancyry przeprowadzone w ten sposób procesy opierały się nie tyle na przesłankach natury teologicznej, ile na oskarżeniach lub oszczerstwach o charakterze ściśle personalnym, natury moralnej lub politycznej: Eustacjusz został oskarżony o cudzołóstwo na podstawie zeznania pewnej prostytutki, oraz — co było groźniejsze — o szerzenie obelżywych pogłosek na temat pochodzenia cesarzowej-matki, Heleny. Atanazy stał wobec zarzutu gwałtów popełnianych wobec opornych melecjan (było w tym jakieś ziarno prawdy, ale wyolbrzymiono je dla potrzeb sprawy), a chcąc sprowokować surowość ze strony Konstantyna, dodano, iż Atanazy chciał się, że może wstrzymać transport zboża z Aleksandrii przeznaczony dla Konstantynopola. Wszystkie te twierdzenia, którymi się zasłaniano, obojętne prawdziwe czy fałszywe, w każdym razie przedstawione jako prawdziwe, zapewniały zwycięskiemu stronnictwu spokojne sumienie. A kiedy Kościół rzymski, przejęty z kolei tymi sprawami (lata 338—339), zechce zakwestionować pozbawienie urzędu swych nicejskich przyjaciół, przedstawiciele Wschodu odmówi zezwolenia na rewizję wyroków, które według nich zostały wydane zgodnie z przepisami.

2. Wspólny front antysabeliański

A zatem na Wschodzie zwycięstwo frontu antysabeliańskiego było całkowite i przez ponad dwadzieścia lat nie miało zostać poważniej zakwestionowane. Naturalnie sytuacja nigdy nie była statyczna i niejednemu raz chwiała się na skutek wydarzeń politycznych, takich jak śmierć Konstantyna (w roku 337) i czasowa amnestia, która po niej nastąpiła. Dokonywała się ewolucja wzajemnych stosunków — często napiętych, ale od czasu do czasu pojednawczych (na przykład w latach 342—346) — między młodymi cezarami, którzy dzielili Imperium pomiędzy siebie: na Zachodzie uznającym postanowienia soboru w Nicei — Konstancem, na Wschodzie — Konstancjuszem II. Ten ostatni czasem będzie wprowadzać oscylował, szukając jakiegoś zrównoważonego stanowiska, praktycznie jednak pozostanie pod wpływem teologów arianizujących.

Odebranie uzurpatorowi Magnencjuszowi, zabójcy Konstansa, prowincji łacińskich powoduje w konsekwencji, że znowu zjednoczone Cesarstwo (lata 351—353) staje na stanowisku, które od czasu na Wschodzie będzie stanowiskiem oficjalnym; synody bez sprzeciwu potwierdzają wolę cesarską: Arelate w roku 353, Mediolan — 355, Biterae (Beziers) — 356. Jedynie kilku niezłomnych opiera się zniewoleniu i ośmiela głosić wierność Nicei, ale natychmiast zostają skazani na wygnanie, jak Lucyferiusz z Carales (Cagliari), Hilary z Pictavi (Poitiers), papież Liberiusz, stary Hozjusz z Corduby.

Ariusz umiera w roku 335, Euzebiusz z Cezarei w roku 340, Euzebiusz z Nikomedii przy końcu 341, a na scenę wchodzi nowa generacja. Szczególnie w Ilirii spotykamy już nowych przedstawicieli herezji subordynacjonistycznej: Ursacjusza z Singidunum (Belgrad) i Walensa z Mursy (Osijek), wywierających wielki wpływ na umysł Konstancjusza, zwłaszcza po roku 351; spotykamy także innego przedstawiciela sabelianizmu, Fotyna z Sirmium (Sremska Mitrovica), którego Zachód, bardziej przewidujący czy też mający większą swobodę w traktowaniu go niż jego mistrza, Marcellego z Ancyry — potępia w roku 345.

Tę drugą fazę charakteryzują daremne usiłowania na rzecz zaprowadzenia ustaleń doktrynalnych: wobec Zachodu, który obstaje przy sformułowaniach Nicei, Wschód mnoży próby zastąpienia Symbolu Nicejskiego przez definicję bardziej, według niego, zadowalającą. W ciągu dziesięciu lat (341—351) pojawiło się kolejno co najmniej siedem różnorodnych formuł. Fakt, że tyle razy trzeba było wracać do tego zagadnienia, dowodzi, iż napotymano duże trudności. Mówiąc ściślej, formuły te nie były rzeczywiście ariańskie: pierwsza z czterech, związanych z synodem in encaeniis („poświęcenie” wielkiej bazyliki w Antiochii w roku 341), w znaczący sposób rozpoczyna się od słów: „My nie wступujemy ślepo w ślady Ariusza”. Formuły te nie sprzeciwiały się wprost ortodoksji, określonej przez Niceę, ale idąc po linii konserwatystów z roku 325 unikały precyzowania stopnia podobieństwa Boga i Logosu. Jasno potępia się jedynie błędy sabeliańskie.

W przejściu do jednego sformułowania do drugiego nie ma żadnego postępu. Z tego punktu widzenia szczególnie znamienna jest ekthesis makrostichos („szczegółowy wykład”), przyjęta na innym synodzie w Antiochii w roku 345; liczy ona około 1400 słów, ale na próżno mnoży obrazy i formuły potępiające — krąży wokół problemu, ale nigdy nie podejmuje go wprost. Odrzuca się coraz bardziej zdecydowanie formuły skrajnego arianizmu: „Syn pochodzący z nicoty”, „był czas, kiedy Syn nie istniał” — ale czy były one kiedykolwiek wyznawane? A z drugiej strony ze stanowiskiem ugrupowania nicejskiego stykamy się tylko za pośrednictwem ewidentnych przejawów: triteizmu czy koncepcji kilku niezrodzonych. Formuła głosząca, że Syn jest nierozdzielny z Ojcem, mogłaby nawet sprawiać wrażenie, że nadaje się do interpretacji ortodoksyjnej,

gdyby nie jej przemilczenie, czy wręcz zdecydowana odmowa uznania owego technicznego terminu: „współistotny”, homoiousios. Pod jej przykrywką właśnie tolerowano lub ukrywano wiele form subordynacjonizmu.

3. Anomeizm i zwycięstwo nauki o „homoios”

Dwuznaczność dogmatyczna nie mogła trwać w nieskończoność. W końcu niebezpieczeństwo tej jednostronnej postawy, która - jak widzieliśmy - dominowała dotąd na Wschodzie, ujawnia się z całą oczywistością: wspólny front antysabeliański musi ulec rozbiciu wobec nagłego pojawienia się na przeciwległym skraju wielu doktryn pewnego rodzaju neoarianizmu, jeszcze bardziej radykalnego, niż był kiedykolwiek sam Ariusz, a mianowicie anomeizmu Aecjusza i jego ucznia Eunomiusza.

Pojawienie się tej doktryny możemy datować mniej więcej na rok 350, kiedy to wyniesiony niebacznie na stanowisko diakona Aecjusz wywołał w Antiochii skandal. Łącząc dziedzictwo swych mistrzów, dawnych syllukianistów, z solidną formacją filozoficzną, zwłaszcza arystotelesowską, oraz godnym podziwu opanowaniem argumentacji dialektycznej i nieumiarkowanym upodobaniem w niej, Aecjusz zajął stanowisko bezwzględne i pozbawione niuansów: utożsamiając istotę Boską z pojęciem niezrodzonego, przysługującym oczywiście Ojcu, doszedł w rezultacie do tego, że Syn nie tylko nie jest współistotny Ojcu, czy podobny, ale ukazał mu się jako całkowicie różny, (anomoios), stąd nazwa anomeizm. Tak ostre stanowisko (Eunomiusz bynajmniej nie przyczynił się do złagodzenia go) wywołuje kolejny wstrząs i utworzenie się trzeciego stronnictwa, które samo wkrótce ulega rozszczepieniu na szereg orientacji, a to w związku z poszerzaniem się czy też raczej postępowaniem analizy teologicznej. Zgoda, jeśli chodzi o odrzucenie anomoios, ale jak daleko sięga podobieństwo? Prawe skrzydło nie zawaha się przed pójściem bardzo daleko: dla nich Słowo jest we wszystkim podobne do Ojca, bez różnicy, a zwłaszcza gdy chodzi o istotę, jest w swej istocie podobne do Ojca, (homoiousios). Ale czy nie oznacza to niebezpiecznego zbliżenia się, nieomal co do joty, do terminu „współistotny” z Nicei? Od zwolenników homoiousios, których inspiratorem był Bazyli z Ancyry (ten, którego około roku 335 wybrano na miejsce Marcelego: możemy tu ocenić, jak drogę przebyto!), wielokrotnie odłczyły się rozmaite ugrupowania, wycofując się z tej - coraz bliższej nicejskiej ortodoksji - orientacji; grupy te, zawsze mniej lub bardziej subordynacjonistyczne, trzymały się nieokreślonej formuły: Syn podobny do Ojca, (homoios), skąd wywodzi się nazwa „homejczyków”. Przywódcą ich będzie Akacjusz, uczeń i następca Euzebiusza z Cezarei.

W każdym razie w niespokojnym i pełnym zamieszania okresie ostatnich lat panowania Konstancjusza (357-361) znowu mnożą się synody, zwłaszcza w pobliżu cesarskiej rezydencji w Sirmium, przy granicy naddunajskiej, gdzie jedne formuły następują po drugich, a orientacje przeciwstawiają się sobie nawzajem. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że stronnictwa ścierają się na płaszczyźnie teologicznej, ale także i przede wszystkim dlatego, że cesarz wciąż się waha. Na tak podzielonym Wschodzie cesarz nie może nie zajmować własnego stanowiska - problem polega na tym, żeby wiedzieć, po stronie której teologii się opowie.

Przez dwa lata widać, jak wskazówka się waha: formuła synodu w Sirmium z roku 357 jest wyraźnie subordynacjonistyczna (przewodzi wciąż grupa skupiona wokół Ursacjusza i Walensa); natomiast Sirmium roku 358 jest świadkiem przewagi Bazylego z Ancyry (jego właśnie formułę, jako dającą się zinterpretować na sposób ortodoksyjny, godzi się podpisać papież Liberiusz, złamany latami wygnania). Jeszcze jedną próbą rozważania jest Credo przygotowane także w Sirmium w roku następnym, 22 maja 359 roku.

Ale wiatr miał znowu zmienić kierunek: po raz ostatni nastąpiło gwałtowne starcie rozmaitych orientacji w ciągu najbliższych miesięcy na podwójnym synodzie - w Ariminum (Rimini) dla Zachodu, a w Seleucji Izauryjskiej dla Wschodu.

Jednakże ostateczna decyzja miała zapaść na szczepku cesarskim: Konstancjusz w końcu wiódł się z Akacjuszowymi zwolennikami homoios, a synod otwarty w Konstantynopolu 1 stycznia 360 roku uroczystie proklamuje wyznanie, które odtąd miało być uznawane za wiarę Cesarstwa. Episkopat, drogą perswazji lub siły, zostaje mu podporządkowany, zaś ci, których nie dało się pokonać, jak zwykle złożeni z urzędu albo wygnani.

Jest to ważny akt, kończący okres wypracowywania doktryny: Credo zwolenników homoios z roku 360 precyzuje to, co można by nazwać arianizmem historycznym - odtąd będzie go takim wyznawać wspólnota i ludy wrogie ortodoksji katolickiej i Symbolowi Nicejskiemu.

Prawie natychmiast zamęt powstaje na nowo w momencie wstąpienia na tron Juliana Apostaty. Stosuje on sprytną i perfidną politykę tolerancji, jak widzieliśmy to już w związku z donatyzmem. Rzeczywiście ta powszechna amnestia pozwala odbudować siły stronnictwom zrujnowanym przez Konstancjusza, jak na przykład anomejczykom, surowo ściganym od roku 358; podobnie także wyznawcom ortodoksyjnym. Atanazy wraz z innymi biskupami nicejskimi, jak on uwolnionymi z wygnania, zwołuje w Aleksandrii tak zwany Synod Wyznawców, który usiłuje łagodnie zlikwidować długi szereg następstw okresu niepewności i zamętu.

Sytuacja bywała niekiedy bardzo skomplikowana: tak więc w Antiochii kryzys rozpoczęty przez złożenie z urzędu Eustacjusza miał trwać 85 lat (od lat 327-330 do 412-415); w roku 362 osiąga on apogeum zagmatwania - chrześcijańska społeczność w Antiochii liczyła w tym momencie aż pięć rywalizujących ze sobą wspólnot. Przede wszystkim mamy więc niecejczyków o ścisłej obserwacji, wiernych pamięci Eustacjusza, którzy tworzą wówczas odrębny Kościół; ich zwierzchnik Paulin, konsekrowany na biskupa przez Lucyferiusza z Carales (Cagliari), przedstawiciela skrajnego odlania stronnictwa nicejskiego, przeciwnego wszelkim ustępstwom, który skończy jako schizmatyk, zerwawszy z Rzymem.

Następnie jest Melecjusz, podejrzany w oczach tych poprzednich o arianizm: czyż w roku 360 nie został przeniesiony do Antiochii w wyniku tryumfu stronnictwa zwolenników homoios? Ale jest on prawicowym wyznawcą homoios, tak niewrażliwym na teologię cesarską, że zaledwie objął biskupstwo, zaraz spowodował to, że Konstancjusz go wygnał; wkrótce spotykamy go w szeregach stronnictwa neoortodoksyjnego.

Oficjalnie biskupem jest Euzojusz, prawdziwy arianin z pierwszego okresu, który będąc jeszcze diakonem został wraz z Ariuszem ekskomunikowany przez Aleksandra z Aleksandrii. To jednakże nie wystarcza, aby sobie zjednać łaskę w oczach sensu stricto anomejczyków: zwierzchnicy stronnictwa, Aecjusz i Eunomiusz, wysłali z Konstantynopola do Antiochii swego wielkiego przedstawiciela, cudotwórcę Teofila Indusa z misją pozyskania Euzojusza dla ich sprawy lub - w razie niepowodzenia - zajęcia jego miejsca.

Począwszy od roku 362 zaczyna się wyłaniać inna orientacja, inspirowana przez siedniego biskupa, Apolinarego z Laodycei, który będąc rygorystycznym nicejczykiem, jeśli chodzi o Tróję Świętą, niezbyt szczęśliwie wypracował dużo mniej pewną doktrynę chrystologiczną. W piętnaście lat później, około roku 376/377, orientacja ta będzie już nawet miała w Antiochii swego biskupa Witalisa, który zasiędzie na stolicy obok trzech innych biskupów.

Odnajdujemy tu ową polifoniczną strukturę przedmiotu historycznego: problemy doktrynalne wymieniają się jak głosy fugi. Jeszcze kwestia ariańska nie jest rozwinięta, a już zaczynają się inne spory w logicznym powiązaniu z pierwszym. Dyskutując nad pełnią boskości Syna, nieuchronnie musiano dojść do zakwestionowania boskości Ducha Świętego. Dzieje się tak około roku 360 w Egipcie (co możemy stwierdzić na podstawie riposty św. Atanazego), a w latach 370-380 w Azji Mniejszej, gdzie w szeregach wyznawców homoiousios szerzy się herezja pneumatomachoi, stanowiąca nową przyczynę podziałów między nimi. Błęd ich będzie zwalczał Bazyli Wielki z Cezarei.

Podobnie wydaje się, że polemika Apolinarego ze zniekształconych chrystologii arian doprowadzi go właśnie do stworzenia własnego systemu: we Wcieleniu Słowo Boskie odgrywa rolę zasady życiowej, którą w zwykłym człowieku gra normalnie duch, co — jak będzie mu zarzucać ortodoksja — okalecza i czyni niedoskonałym człowieczeństwo Chrystusa.

4. Od Walensa do Teodozjusza

Arianizm wciąż nie jest pokonany. Panowanie Juliana było na szczęście za krótkie (361—363), aby reakcji pogańskiej wystarczyło czasu na pogłębienie poczynionych przez nie spustoszeń. Panowanie Walentyniana (364—375) jest okresem odbudowy i stabilizacji. Cesarz ten, panujący na Zachodzie, osobiście chrześcijanin i nicejczyk, ale mało skłonny do wdawania się w debaty teologiczne, okazuje się zajęty przede wszystkim koncentrowaniem sił Cesarstwa przeciwko barbarzyńcom. Na płaszczyźnie religijnej przybiera postawę pokojową i tolerancyjną; w prowincjach łacińskich, gdzie w znacznej większości panuje ortodoksja nicejska — z wyjątkiem Ilirii — pozostawia w spokoju paru biskupów wyznawców homoios, osadzonych przez Konstancjusza.

Natomiast na Wschodzie jego brat Walens, którego przybrał sobie na współrządcę już po upływie niespełna miesiąca (364—378), przyjmuje — podobnie jak Konstancjusz i z takich samych powodów — pozę cesarza teologa. Tak jak Konstancjusz wyznaje jako swój złagodzony arianizm w postaci określonej w Konstantynopolu w roku 360 i twardo ręką trzyma nie tylko anomejczyków, ale także wyznawców homoiousios i zwolenników Nicei: znowu następuje kampania zastraszania, zdejmowania biskupów z urzędu i zsyłania na wygnanie; stary Atanazy zostaje po raz piąty wypędzony z Aleksandrii.

Jego burzliwą karierę możemy przedstawić w zestawieniu, które stanowi zarazem ilustrację całej epoki: będąc wyjątkowym, nie jest wszakże jedynym — niemal równie skomplikowana jest historia Pawła z Konstantynopola, innego nicejczyka, wielokrotnie zdejmowanego z urzędu (334—336 i 342—350):

- Atanazy, ur. w roku 295,
- bierze udział w Soborze Nicejskim jako diakon Aleksandra w roku 325;
- konsekrowany na biskupa Aleksandrii 8 czerwca 328 roku;
- pierwsze wygnanie za Konstantyna, 11 lipca 335 — 22 listopada 337; pobyt w Treveri (Trewir);
- drugie wygnanie za Konstantyna, 16 kwietnia 339 — 21 października 346; pobyt w Rzymie;
- trzecie wygnanie za tegoż cesarza, 9 lutego 356 — 21 lutego 362; na pustyni egipskiej;
- czwarte wygnanie za Juliana, 24 października 362 — 5 września 363; tamże;
- piąte wygnanie za Walensa, 5 października 365 — 31 stycznia 366; tamże;
- umiera 2 maja 373 roku.

Atanazy umiera w sędziwym wieku, otoczony sławą, a tymczasem już nowe pokolenie przejęło miejsce po nim. Inni już prowadzą i będąc prowadzić wielką batalię przeciwko anomeizmowi. Problemy uległy ewolucji, ludzie także. Głównym wydarzeniem za panowania Walensa jest wyłonienie się nowego stronnictwa, które można by nazwać neoortodoksami, stronnictwa zmierzającego ku spotkaniu z nicejczykami i ostatecznie stapiającego się z nimi.

Rekrutować się ono będzie bynajmniej nie spośród zwolenników homoiousios; pojęcie homoiousios, być może samo w sobie sprzeczne, jak mu to od roku 358 zarzuca świeżo nawrócony rzymski filozof Mariusz Wiktoryn, stanowiło w każdym razie ślepego uliczkę. Nowe stronnictwo kształtuje się w łonie prawicy zwolenników homoios (Syn jest doskonale podobny do Ojca we wszystkim), z Melecjuszem z Antiochii, a przede wszystkim z wielkimi doktorami z Kapadocji, którym przewodzi Bazyl z Cezarei, człowiek czynu, ze swym przyjacielem Grzegorzem z Nazjanzu, humanistą i doskonałym pisarzem, oraz bratem Bazylego, Grzegorzem z Nyssy, odważnym filozofem i mistykiem.

Można by powiedzieć, że pełnia wiary katolickiej objęła równie cenne dziedzictwo nicejczyków, czujnych wobec subordynacjonizmu, jak i tych spośród neoortodoksów, którzy jej przekazali wartości zawarte w antysabeliańskim sprzeciwie Wschodu. Tak długo przejawiana na Wschodzie rezerwa wobec nicejczyków straciła rację bytu z chwilą, gdy potrafili się oni zdystansować od Marcelego z Ancyry i gwałtownie potępianego Fotyna z Sirmium. Pozostawało jeszcze przekonać z kolei nicejczyków o nieszkodliwości nowej teologii: neoortodoksi stanowili przedmiot podejrzeń ze strony najpewniejszych według łacinników przyjaciół wyznania nicejskiego — Paulina z Antiochii, rywala Melecjusza, oraz Piotra Aleksandryjskiego, następcy Atanazego, którzy bez ogródek traktowali ich po prostu jako arian, ze względu na ich kompromitujący rodowód.

Przede wszystkim trzeba było pokonać przeszkody, jakie na drodze wzajemnego zrozumienia stawiała różnica języka (w tym czasie łacinnicy nie znali już wystarczająco dobrze greki, a Grecy nigdy nie czytali zbyt wiele po łacinie), klimatu umysłowego i tradycji teologicznej: wraz z postępem studiów słownictwo rozwijało się bardzo szybko, słowa zapożyczone z języka potocznego czy filozoficznego uzyskiwały stopniowo w obrębie danego środowiska określone znaczenie teologiczne.

Problem polegał na tym, aby dało się zbliżyć do siebie dwie formuły, jakie ustalono po obu stronach dla wyrażenia doktryny o Trójcy Świętej: jedna ousia, trzy hipostazy u naszych Kapadocjan; una substantia, tres personae u łacinników — pierwszy ci drudzy podejrzewali o arianizm, jeśli nie triteizm, drugi ci pierwsi o sabelianizm. Dwa listy, które św. Hieronim, prowadzący wówczas życie pustelnika w okolicy Antiochii, kieruje do papieża Damazego (376—377), pozwalają nam zrozumieć, jakie to mogło wywoływać zakłopotanie: czy należy wyznawać trzy hipostazy? Ale czyż hipostaza nie jest synonimem ousia, istoty, natury? A z drugiej strony, pozostawać w komunii z którym spośród trzech biskupów nicejczyków, utrzymujących, iż pozostają także w łączności z Rzymem? [Hieronim: List 15 i 16, w: Hieronim św. Listy. Przekład polski: J. Czuj, Warszawa 1952-1954.]

Zasługę św. Bazylego było niestrudzone angażowanie się w akcję pokonywania tego wzajemnego niezrozumienia i posuwania naprzód nieodzownego dzieła zjednoczenia Kościołów. Widzimy, jak już w rok po osadzeniu go na stolicy metropolitalnej Cezarei Kapadockiej w roku 370 wszczyna negocjacje, najpierw z Atanazym, a potem wprost z papieżem Damazym, negocjacje długie i trudne, pełne rozczarowań. Bazyli umiera 1 stycznia 379 roku nie osiągnąwszy swego celu. Ale sytuacja dojrzała już i nie minął rok, kiedy w Antiochii zebrał się synod stu pięćdziesięciu trzech biskupów Wschodu, wśród których znajdowali się wszyscy inspiratorzy ruchu neoortodoksyjnego: na synodzie przyjęto wyznanie wiary Damazego, stając w jednym szeregu z Kościołem zachodnim. Doniosłość i skuteczność tych dążeń została wzmocniona w rezultacie przemian zachodzących w sferze władzy cesarskiej. Walens właśnie osłabił był nieco nacisk, z korzyścią dla wyznawców homoios, kiedy zginął w strasznej klęsce pod Hadrianopolis (Adrianopol, Edirne), daremnie usiłując przeciwstawić się inwazji gockiej (30 maja 378 roku). Cesarzem na Wschodzie zostaje od 19 stycznia następnego roku Teodozjusz, generał pochodzenia hiszpańskiego, gorliwy chrześcijanin i jak przystało na mieszkańca Zachodu — przekonany nicejczyk, nadający odpowiedni kierunek swojej polityce religijnej. 28 lutego 380 roku ogłasza w Tesalonikach edykt, narzucający poddanym ortodoksę katolicką, określoną zgodnie ze stolicą Piotrową, zasiadającą na niej Damazym oraz jego sojusznikiem, biskupem Aleksandrii.

Jak zwykle cesarska wola powoduje natychmiastowe zmiany: Teodozjusz, skoro tylko przybył do Konstantynopola, usuwa ze stolicy biskupiej arianina Demofila i osadza na jego miejscu człowieka, który do tej pory był jedynie zwierzchnikiem małej wspólnoty ortodoksyjnej w stolicy, Grzegorza z Nazjanzu. Nie miał on tam zresztą pozostać zbyt długo — duch zawsze niespokojny, nazbyt subtelny, nie zniesie pierwszych intryg, motanych przeciwko niemu na soborze zwołanym przez Teodozjusza w celu dopomożenia odbudowywać się ortodoksji;

był to drugi sobór ekumeniczny zwołany do samego Konstantynopola w roku 381.

Ortodoksja i powszechne dążenie do zjednoczenia wokół niej nie zostaną – wszakże przez wspomniane intrygi naruszone. W tym samym 381 roku, przed i po soborze, a później w latach 383, 384, 391 – w następstwie ostatniej, pełnej kontrowersji dysputy, podczas której jeszcze raz stały naprzeciw siebie przedstawiciele różnych orientacji – cała seria nowych edyktów Teodozjusza wyraża zdecydowaną wolę cesarza wspierania powag swego autorytetu odbudowanej jedności religijnej, z korzyści dla nicejskiego wyznania wiary.

Tymczasem i w Kościele zachodnim można zanotować równoległy postęp dzięki działalności energicznych zwierzchników: papieża Damazego (366-384) oraz biskupa Mediolanu, św. Ambrożego (374-397), i to pomimo niepokojów w życiu politycznym. Przeciwno synom i następcom Walentyniana powstają różni uzurpatorzy; Teodozjusz będzie zmuszony interweniować, aby ratować lub mścić swych współregentów. Przy końcu panowania na przeciw paru miesięcy zjednoczy całe Cesarstwo pod swym wyłącznym władztwem (8 września 394 – 17 stycznia 395).

W krajach łacińskich zasadniczym problemem stojącym przed ortodoksją było zlikwidowanie tego bastionu arianizmu, jakim stała się Iliria od czasu wygnania w te strony Ariusza, a przede wszystkim od czasu Ursacjusza i Walensa. Mimo protekcji cesarzowej-matki Justyny, regentki w zastępstwie małoletniego syna Walentyniana II, na dworze w Sirmium, potem w Mediolanie (373-383-387) bastion ten stopniowo się wykruszył w wyniku wytrwałej działalności św. Ambrożego, dzięki synodowi, który zwołał, oraz wpływowi, jaki wywierał na starszego z dwóch cesarzy zachodnich, Gracjana, szczególnie w latach 376-383. Na koniec decydujące znaczenie będzie miała interwencja Teodozjusza. Wskutek uzurpacji Maksyma cesarzowa Justyna i jej syn, znajdujący się w beznadziejnym położeniu, szukają schronienia u jego boku. W trakcie kampanii roku 388, w której ponownie zdobywa dla nich i dla siebie Zachód, Teodozjusz znosi tolerancyjne zarządzenia wydane na korzyść arian przez Walentyniana II. Odtąd zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie arianizm (by zachować nazwę tradycyjnie stosowaną dla sekty wyznawców homoios) zostaje ostatecznie zwyciężony: rzymscy poddani Cesarstwa mogą go wyznawać jedynie nielegalnie, jeśli nie zgoda w ukryciu. Równolegle wydawane były coraz to surowsze zarządzenia przeciwko przeżytkom pogaństwa. Z chwilą gdy załamały się ostatnie jego zrywy polityczne, przy końcu panowania Teodozjusza oficjalnie religią całego świata rzymskiego stał się chrześcijaństwo, a raczej ortodoksyjny katolicyzm.

W ten sposób dobiega końca długi kryzys, rozpoczęty potępieniem Ariusza. Nie można nie doceniać roli, jaką odegrał on w rozwoju chrześcijańskiej myśli teologicznej i formułowaniu chrześcijańskiego dogmatu. Historyk winien również podkreślić, jakie miejsce zajmował kryzys ariański w zainteresowaniach i życiu ówczesnych chrześcijan. Nie należy sobie wyobrażać, że to jedynie zawodowi teologowie, biskupi i sobory zajmowały się nim: ten doktrynalny problem pasjonował wszystkich. Już Ariusz w celach propagandowych streścił swą teologię w ułożonej na ludową modłę nabożnej pieśni, śpiewanej, jak mówiono, przez marynarzy, młynarzy, podróżników. Ortodoksyjni nauczyciele będą się niejednokrotnie czuli zmuszeni protestować przeciwko nadużywaniu dyskusji na temat tak świętej tajemnicy, jak duchowa struktura samej istoty Boga, dyskusji, w której w sposób aż nadto oczywisty Grecy przenosili na płaszczyznę chrześcijaństwa owo zamięszanie do subtelnej i namiętnej argumentacji, co w czasach pogańskich pozwalała zaspokoić długotrwała rywalizacja szkół filozoficznych. Nie bez ironii Grzegorz z Nyssy wspomina o urzędniku bankowym, który zapytany o kurs pieniądza, odpowiada rozprawką na temat zrodzonego i niezrodzonego; wchodzi człowiek do piekarni, a on mówi: Ojciec jest większy niż Syn; w łaźni pytacie się, czy kąpiel jest gotowa, a tam udowadniając wam, że Syn wyłonił się z nicości.

Nieco poważniej Grzegorz z Nazjanzu przypomina anomejczykom, nazbyt dumnym ze swoich sylogizmów, że nie wszystkim jest dane wieść dysputy o Bogu, lecz jedynie tym, którzy nabrali tej zdolności przez postępowanie drogą doskonałości. [Grzegorz z Nazjanzu: Mowa 27 (Theol. I/3. PG, t. XXXVI, kol. 13 c-15 A). Przekład polski: Mowy wybrane. Praca zbiorowa. Warszawa 1967, IW PAX] Ale namiętności są ogromne: kiedy w lutym 386 roku cesarzowa Justyna domaga się, aby jedna z mediolańskich bazylik została oddana na potrzeby kultu ariańskiego, św. Ambroży może się do tych namiętności odwołać, i sprawia, że budowla, o której toczy się spór, okupowana jest dniem i nocą przez jego wierny lud, a sam jak dobry przywódca entuzjazm potrafi podtrzymać. To przy tej właśnie okazji — jak opowiada św. Augustyn, obecny wówczas, w przeddzień swego nawrócenia, w Mediolanie — św. Ambroży wprowadził w Kościele łacińskim wschodni zwyczaj śpiewania przez lud hymnów i psalmów.

[Augustyn: Wyznania, IX, 7 (15). Przekład polski: Z. Kubiak, Warszawa 1978, IW PAX.]

VI ŹRÓDŁA I POCZĄTKI MONASTYCYZMU

Jakkolwiek gorące były owe spory, a ich reperkusje poważne, nie należy sobie wyobrażać, że w ciągu całego czwartego stulecia Kościół chrześcijański dał się w całości pochłonąć przez zagadnienia teologii trynitarniej. W rzeczywistości w tych samych latach 310-410 towarzyszymy także zupełnie innemu przejawowi żywotności Kościoła. Przede wszystkim jest to wyłonienie się i gwałtowne rozprzestrzenienie nowej instytucji: monastycyzmu.

Musimy się tu cofnąć aż do czasów Dioklecjana. O ile uświęcone dziewictwo sięga samych początków chrześcijaństwa, o tyle monastycyzm, instytucja oryginalna, której nie należy mieszać z poprzednią (a dokładniej: nie należy jednego sprowadzać do drugiego), pojawił się, jako kontynuacja kultu męczeństwa w okresie prześladowań, i to zarówno w aspekcie ideologicznym, jak i chronologicznym.

Póki trwała groźba prześladowań, męczeństwo, traktowane jako najwyższa łaska, stanowiło cel duchowego dźwigania się chrześcijańskiej duszy, powołanej do doskonałości. Kiedy nastał pokój dla Kościoła, chrześcijaństwo, zaakceptowane przez ówczesny świat, usadawia się w tym świecie czasem aż nazbyt wygodnie: pomyślmy tylko o nadwornych biskupach, nader łatwo ulegających zaślepieniu pod wpływem cesarskiej łaski i skłonnych do przyoblekania Cesarstwa chrześcijańskiego w blask zapożyczony od chwały eschatologicznego Państwa Bożego. Fale często powierzchownych lub interesownych nawróceń, zarówno wśród mas, jak i w szeregach elity, musiały pociągnąć za sobą zmniejszenie duchowego napięcia wewnątrz Kościoła.

W takich okolicznościach ucieczka od świata pojawiła się jako warunek jeśli nie konieczny, to przynajmniej sprzyjający osiągnięciu doskonałości w życiu. Tę właśnie ideę wyrazi później w monastycznych kręgach irlandzkich szóstego stulecia oryginalne rozróżnienie między czerwonym, krwawym męczeństwem czasu prześladowań, a męczeństwem białym lub zielonym, którym jest życie pełne wyrzeczeń i umartwień.

Samotność, asceza, kontemplacja - monastycyzm chrześcijański realizuje jeden z idealnych typów, najgłębiej zakorzenionych w samej strukturze natury ludzkiej. Historia porównawcza religii znajduje dlań odpowiedniki w obrębie najrozmaitszych cywilizacji - w Indiach, Azji Środkowej, Chinach, być może nawet w Ameryce przedkolumbijskiej. Natomiast aż do tego czasu był on zdumiewająco nieobecny w klasycznej kulturze śródziemnomorskiej. Nasz monastycyzm oddziela od jego żydowskich poprzedników - esseńczyków z Qumran, czy terapeutów z Aleksandrii, opisywanych i idealizowanych przez Filona - okres zerwania ciągłości w tym procesie. Próbowano ustalić jakieś podobieństwa z nielicznymi przykładami pochodzącymi z Egiptu Ptolemejskiego, ale przy bliższym zbadaniu okazało się to nieuzasadnione.

Instytucja ta pojawia się w Egipcie przy końcu trzeciego stulecia, a jej pierwsi reprezentanci - to samotnicy, czyli anachoreci. Przyjęty przez nich styl życia nie jest sam w sobie żadną nowością: anachoretyzm - dosłownie „odejście na pustynię” jest zwykłą w ówczesnym Egipcie formą ucieczki dla tych wszystkich, którzy mają jakiś uzasadniony powód, aby zniknąć ze społeczeństwa - kryminalistów, bandytów, niewypłacalnych dłużników, podatników ściganych przez urząd skarbowy i wszelkiego rodzaju wyrzutków społeczeństwa.

W czasach prześladowań wierni mogli znajdować tam schronienie (jak na przykład dziadkowie św. Bazylego w Kapadocji). Mnich jednak wybiera pustynię dla motywów natury duchowej.

1. Święty Antoni, ojciec monastycyzmu

Monastycyzm wkracza do historii wraz ze św. Antonim, „ojcem mnichów”, zmarłym jako przeszło stuletni starzec w roku 356. Często historii nie da się oddzielić od literatury: i w przypadku św. Antoniego nie da się oddzielić samego człowieka od biografii, jak mu poświęcił św. Atanazy Wielki. Napisana niewieśnawo po roku 360, wkrótce dwukrotnie przełożona na łacinę, wywarła znaczny wpływ i niemało przyczyniła się do rozpowszechnienia nowego ideału oraz rozbudzenia powołań. Lektura jej miała decydujący wpływ na nawrócenie św. Augustyna, który w swoich Wyznaniach mówi, jaki wstrząs stanowiła dla niego i dla wielu jemu współczesnych.

Biografia ta, będąca zarazem opowiadaniem i obrazem, przedstawia nam św. Antoniego jako egipskiego wieśniaka o skromnym pochodzeniu, w zasadzie niewykształconego. W obliczu pychy świeżo nawróconych intelektualistów, przenoszących na teren chrześcijaństwa arystokratyczne tradycje swoich pogańskich mistrzów, monastycyzm – podobnie jak dużo później, w XIII wieku zakony św. Franciszka – potwierdził na nowo prymat prostactwa, który stanowi jeden z zasadniczych aspektów posłania ewangelicznego.

Chrześcijanin z urodzenia, jako pobożny młodzieniec w wieku osiemnastu czy dwudziestu lat zwraca się ku życiu doskonałemu w dniu, w którym wchodząc do kościoła słyszy odczytywane słowa Pana, skierowane do bogatego młodzieńca: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim (...) Potem przyjdź i chodź za Mną” (Mt 19, 21). Mnich jest przede wszystkim chrześcijaninem, który bierze na serio rady Ewangelii i według nich dosłownie postępuje.

Antoni, zerwawszy wszelkie związki ze światem, oddaje się życiu samotnemu. Długie jego dzieje dzielą się na trzy etapy, z których każdy jest poszukiwaniem coraz pełniejszego odosobnienia. Najpierw osiedla się w bezpośrednim sąsiedztwie swej rodzinnej wsi, aby móc korzystać z rad pewnego bardziej doświadczonego starca (ten moment ma zasadnicze znaczenie: życie samotne jest twarde i nie można się go uczyć bez mistrza), a następnie na prawie dwadzieścia lat w opuszczonym forcie, jednym z tych, którymi Rzymianie obstawili wszystkie szlaki pomiędzy Nilem a Morzem Czerwonym, na koniec zaś wycofuje się jeszcze bardziej w głąb pustyni.

Życie jego jawi się przede wszystkim jako życie pokuty i coraz surowszej ascezy; ascetyzm chrześcijański, z istoty swej całkowicie różny od ascezy platoników czy gnostyków, ma źródło w tak cenionym przez Ojców Kościoła doświadczeniu. Prawie identyczne sformułowanie wyszło spod pióra Klemensa Aleksandryjskiego i św. Augustyna. Obydwaj stwierdzają, iż ten, kto godzi się na wszystko, co dozwolone, szybko zacznie się zaniedbywać i popełniać to, co niedozwolone. Naturalnie wszystko zależy od tła danej cywilizacji: pierwsi mnisi egipscy, owi szorstcy wieśniacy koptyjscy, startowali z tak niskiego poziomu życia, że gorliwość w tłumieniu pożądliwości często prowadziła ich do zbijającego nas z tropu przekraczania miary w odmawianiu sobie wygód, pożywienia czy snu. Tak czy inaczej, problem polega na osiągnięciu doskonałego panowania nad namiętnościami, czyli tego, co teoretyk pustyni Ewagriusz Pontyjski będzie próbował określić na nieszczęście dwuznacznym słowem *apatheia*.

Asceza ta nie ogranicza się tylko do aspektu wewnętrznego, psychologicznego. Samotnik udaje się na pustynię, aby tam stawić czoło siłom zła, i to dokładnie określonym: demonowi, jego pokusom, jego atakom; stąd w Żywocie św. Antoniego takie poczesne miejsca zajmują owe diabelskie sztuczki, które później zawładnęły wyobraźnią Breughla, a często też były zgorszeniem dla nowoczesnych czytelników.

Tymczasem należałoby wydobyć spoza tej fantastycznej warstwy ich głębokie znaczenie teologiczne.

Praca ręczna, czuwanie i modlitwa. „Módlcie się bez ustanku”, mówił św. Paweł, „czuwajcie i módlcie się”, poleca sam Pan w Ewangelii. Mnich, jak zawsze, traktuje te rady bardzo poważnie i pragnęby móc zrealizować je co do joty, a u kresu osiągnąć życie podobne życiu aniołów, isangelikos. Dlatego też w życiu jego ogromną rolę odgrywa lektura czy raczej odmawianie psalmów i fragmentów Pisma Świętego — zazwyczaj wyuczonych na pamięć — nieustanne ich powtarzanie oraz medytacja nad nimi. Modlitwa przechodzi w kontemplację, która z kolei otwiera drogę do doświadczeń wyższego rzędu: albowiem w istocie asceza chrześcijańska, pomijając jakieś odchylenia lub przesadne praktyki, nie stanowi celu sama w sobie, lecz przygotowuje lub ukierunkowuje całego człowieka na doświadczenie mistyczne, któremu jest podporządkowana jako środek do celu.

W oczach pogan czwartego stulecia (nie mówić już o poganach współczesnych nam!) mnich jawi się jako szaleniec, ofiara mizantropii, która zapomina, że człowiek jest stworzony dla społeczeństwa i cywilizacji: dokładnie tymi sformułowaniami posługuje się Julian Apostata. [Julian Apostata: List 89 b. Tłum. polskie: Listy, W. Klinger, Wrocław 1962.] Tymczasem nic podobnego: mnich pozostaje człowiekiem i zabiera wraz ze sobą na pustynię całe swoje człowieczeństwo; pozostaje chrześcijaninem i czuje się związany z całym Kościołem.

Warto zauważyć, że św. Antoni opuścił pustynię i udał się do Aleksandrii jedynie dwa razy w swoim życiu: pierwszy raz w czasie prześladowań Dioklecjana dla podtrzymania odwagi wyznawców, sam narażając się na męczeństwo; po raz drugi u szczytu sporu ariańskiego, aby wesprzeć episkopat swoim osobistym prestiżem i pomóc mu w obronie ortodoksji. Podkreślimy owo przymierze profetyzmu i kapłaństwa, znajdujące symboliczny wyraz w fakcie, że to samemu Atanazemu, biskupowi i doktorowi, zależało na tym, by zostać historykiem życia św. Antoniego i propagatorem instytucji monastycyzmu.

Równolegle trzeba podkreślić znaczenie ściśle kościelnych funkcji, spełnianych przez mnichów i przez pierwszego z nich, św. Antoniego. Widzimy, jak wycofuje się na pustynię dla osiągnięcia celu pozornie czysto osobistego, własnej doskonałości i świętości. Ale owa świętość, którą Bóg umacnia przez obdarzanie charyzmatami, promieniuje i oddziałuje na innych chrześcijan, niczym ośrodek przyciągania i jakiś zaczyn: paradoks to czy odwrócenie kierunku: samotnik przyciąga do siebie tłumy odwiedzających (ze zjawiskiem tym ponownie się spotykamy w związku z pielgrzymkami), którzy przybywają prosić go o ratunek przez jego wstawiennictwo w modlitwie, o uzdrowienie z chorób duszy i ciała, o poradę. Jedni wracają zbudowani i pocieszeni, i wchodzą z powrotem w życie. Inni, pociągnięci przykładem, osiedlają się w pobliżu i poddają się jego kierownictwu, sami z kolei próbując naśladować sposób jego życia.

Tak więc już za życia św. Antoniego, a po jego śmierci coraz bardziej, monastycyzm szerzy się w całym świecie chrześcijańskim, wzbogacając organizm Kościoła o nową formę powołania do świętości. Naturalnie rozwijając się, monastycyzm jednocześnie się różnicował. W granicach samego tylko czwartego stulecia możemy wyróżnić cztery odmiany instytucji monastycznej, z których każda odpowiada pewnemu etapowi rozwoju.

2. Zgromadzenia anachoretów

Jest to najdawniejsza i podstawowa forma organizacji: uczniowie, przybyli w celu nabycia formacji do szkoły świętego starca, wnoszą sobie każdy osobno cel w pobliżu jego celi; ich liczba może być większa lub mniejsza. Proporcje między samotnością a życiem wspólnotowym układają się na wszelkie możliwe sposoby.

W zasadzie każdy mnich żyje, pracuje i rozmyśla sam w swojej celi; wszyscy zaś gromadzić się na wspólną modlitwę albo codziennie w porach z góry ustalonych (bardzo wcześnie zarysowuje się późniejsze monastyczne oficjum), albo też co tydzień na uroczystą liturgię sobotnią i niedzielą, lub jeszcze rzadziej w przypadku tych, których uważa się za godnych i zdolnych do zupełnie pustelniczego życia.

Taki system zarysował się już za życia św. Antoniego wskutek nacisku, jaki dwukrotnie wywierali nań uczniowie duchowi, pomimo jego pragnienia pozostawania w samotności. Ze środkowego Egiptu, gdzie urodził się i żył św. Antoni, system ten rozprzestrzenił się na cały Egipt, na południe do Tebaidy, na północ po nowo zdziczały wskutek opuszczenia skraj Deltę, czy też w jej okolice. Najślawniejszymi zgromadzeniami, i to aż po dziś dzień, są zgromadzenia na pustyni: Nitria, Cele, Sketis, na zachód od Deltę.

Zgromadzenie w Sketis, założone w latach trzydziestych IV wieku i wsławione przez Makarego Wielkiego, gościło od roku 382 aż do śmierci w roku 399 bardzo dziwną postać, jak był Ewagriusz Pontyjski. Lektor św. Bazylego z Cezarei, diakon św. Grzegorza z Nazjanzu, któremu towarzyszył do Konstantynopola, gdzie wsławił się jako kaznodzieja, Ewagriusz — pomimo tego podwójnego patronatu — był teologiem o w pełni prawowierności. Będąc uczniem Orygenesesa z upodobaniem rozwijał, posuwając się aż do herezji, najbardziej podejrzane kierunki myśli swego mistrza. To usprawiedliwia późniejsze potępienia, których przedmiotem stało się tego rodzaju orygenizm przy końcu czwartego stulecia, podobnie jak i później, w wieku VI. Natomiast jego doktryna ascetyczna, czerpiąc z doświadczeń nagromadzonych przez wielkich pustelników, ma ogromną wartość i będzie wywierała głęboki wpływ. Na pustyni rzadko pojawiali się intelektualiści. Historyczna rola Ewagriusza polegała na usystematyzowaniu nauczania pustelników i stworzeniu na tej podstawie pewnej doktryny.

Mędrość mnichów egipskich została nam również przekazana w bardziej bezpośredniej formie przez pełne uroku zbiory apoftegmatów, w których cała duchowość zostaje streszczona w jakiejś kilkunastusłownej anegdocie, w zdaniu, nawet w trzech słowach, jak na przykład dewiza świętego kapłana Arseniusza, tak wyrazista w oryginale greckim: „Uciekaj, milcz, zachowaj spokój”. [W tłum. M. Borkowskiej apoftegmat ten brzmi: „Uciekaj, milcz, módl się”, Księga Starców Kraków 1983, s. 60]. Albo też poprzez obszernie opisy, w których podróżnicy odtwarzali rozmowy, jakie zdarzyło im się prowadzić gdzieś z takim to a takim wielkim pustelnikiem. Najślawniejsze z nich, to Historia mnichów napisana około roku 400, dzieło anonimowe, którego podróż miała miejsce w latach 394—395, rozpowszechnione dzięki poszerzonemu łacińskiemu tłumaczeniu Rufina z Akwilei; następnie dedykowane Lausosowi, Historia Lausiaca, wspomnienia z pustyni galackiego biskupa Palladiusza (419—420), którego pobyt w Celach sięga lat 388—399; wreszcie *De institutis coenobiorum* oraz *Collationes patrum*, ułożone przez mnicha pochodzącego ze Scytii (obecna Rumunia), Jana Kasjana, w Massilii (Marsylia), u schyłku jego życia, po roku 420. Zostały w nich zgromadzone wspomnienia zebrane w czasie długiej podróży po Dolnym Egipcie jakieś trzydzieści czy czterdzieści lat wcześniej. Wszystkie te dzieła bezpośrednio przekazują nauczanie odebrane od Ewagriusza w Sketis — pierwsze dwa otwarcie, trzecie, Kasjana, z roztropną dyskrecją.

3. Cenobityzm Pachomiusza

Opisana wyżej forma organizacji, aczkolwiek dobrze dostosowana do temperamentu egipskiego, tyle że jeszcze zbyt luźna, kryła w sobie sporo niebezpieczeństw, i to zarówno z punktu widzenia duchowego (przez sprzyjanie indywidualizmowi), jak i materialnego (w momencie, kiedy liczba mnichów zanadto wzrastała). Wraz ze św. Pachomiuszem pojawia się inny typ monastycyzmu, który - w przeciwieństwie do tamtego -

będzie kładł akcent na „życie wspólne”, koinos bios, czyli cenobityzm. Pachomiusz po siedmioletnim okresie ćwiczenia się w życiu samotnym zakłada w roku 323 swoją pierwszą wspólnotę w opuszczonej wiosce Tabennisi w Górnym Egipcie.

Wspólnota ta szybko się rozrosła i otrzymała od swego założyciela solidną strukturę, a przede wszystkim regułę, która była pierwszą sensu stricto regułą monastyczną. Jej 194 artykuły dokładnie określają rytm codziennego życia mnicha, pracę, wspólną modlitwę, dyscyplinę. Opasany murem klasztor pachomiański obejmował razem z kaplicą i przyległymi budynkami szereg domków, w których zgromadzonych było około dwudziestu mnichów pod zwierzchnictwem przełożonego, mającego do pomocy zastępcę. Trzy, cztery domki stanowiły oddział (tribus), całość podlegała superiorowi, który wraz ze swoim pomocnikiem zapewniał wspólnocie duchowe kierownictwo oraz prawidłowe funkcjonowanie ogólnych służb, z konieczności bardzo rozbudowanych (piekarnia, kuchnia, infirmeria), dla których sprawnego działania co tydzień oddelegowywano niezbędną liczbę mnichów z coraz to innych domków.

Wobec sukcesu, jaki odniosła ta inicjatywa, św. Pachomiusz wkrótce musiał otworzyć drugi klasztor tego samego typu w innej opuszczonej wsi w sąsiedztwie, w Peboou. Po nim nastąpiły dalsze fundacje: do swojej śmierci w roku 346 św. Pachomiusz założył dziewięć klasztorów męskich i dwa żeńskie, z których pierwszy współzakładała z nim około roku 340, w pobliżu Tabennisi, jego siostra Maria. Za jego następców ekspansja monastycyzmu trwa nadal, budząc zainteresowanie w całym Egipcie: z końcem stulecia znajdujemy nawet jeden klasztor pachomiański u bram Aleksandrii, w Canopus (Menuthis). Jest to sławny Klasztor Pokuty, Metanoia.

Ogół klasztorów stanowił kongregację, podlegającą władzy przełożonego generalnego z siedzibą w Tabennisi, a później w Peboou. On to mianował przełożonych poszczególnych klasztorów, którzy gromadzili się wraz z nim na kapitułę generalną dwa razy do roku - na Wielkanoc i 13 sierpnia - gdzie musieli zdawać sprawę z właściwego funkcjonowania swoich klasztorów generalnemu administratorowi, który pomagał przełożonemu w prowadzeniu spraw dotyczących całej kongregacji.

W istocie znaczenie aspektu ekonomicznego tej instytucji nieustannie wzrasta, w miarę jak się ona rozwija: klasztory pachomiańskie gromadziły z czasem tysiące mnichów, być może nawet dziesięć tysięcy. Dla rolnictwa egipskiego stanowili oni pomoc nie do pogardzenia, dostarczając sezonowej siły roboczej: w okresie żniw widać było, jak wyruszają całymi oddziałami, rozchodząc się po dolinie Nilu, gdzie w ciągu kilku dni zarabiali tyle, że mogli zapewnić utrzymanie wspólnoty przez cały rok oraz zgromadzić zasoby niezbędne dla działalności charytatywnej.

O ile dzieło św. Pachomiusza ożywia godny podziwu duch roztropności i umiarkowania, o tyle tak wielki rozwój liczebny z pewnością wpłynął na to, że następni animatorzy monastycyzmu potęgowali surowość swojej reguły, nadmiernie podnosząc wymagania dyscypliny. Odnosi się to szczególnie do gwałtownego Szenute, stojącego od roku 388 na czele Białego Klasztoru w Sohag w Górnym Egipcie.

4. Wspólnota bazylikańska

Przez całą chrześcijańską starożytność Egipt nigdy nie przestanie być ziemią wybraną monastycyzmu, który jednakże nie ograniczy się tylko do tego kraju. Wkrótce widzimy, jak nowa instytucja stopniowo rozprzestrzenia się na całym Wschodzie, jakkolwiek trudno w sposób pewny datować pierwsze etapy rozwoju monastycyzmu. W Palestynie pojawia się na początku stulecia wraz ze św. Hilarionem z Gazy. Warto zapamiętać, że około roku 335 założono klasztor w którym przebywał później św. Epifaniusz, od roku 367 biskup Salamis (Salamina) na Cyprze i aż do śmierci w roku 403 spełniający w Kościele rolę niewątpliwie konieczną, acz niewdzięczną, a mianowicie ścigania herezji.

Podobnie dzieje się w Syrii, a zwłaszcza w mniej lub bardziej pustynnych okolicach w pobliżu Antiochii, następnie w Azji Mniejszej, gdzie krzewicielem monastycyzmu był Eustacjusz, wyniesiony około roku 356 na biskupstwo w Sebaste (Sivas) w rzymskiej Armenii - osobowość bardzo skomplikowana; wmieszany był w ówczesne spory trynitarne nie mówiąc już o tych, które wywoływał sam przesadną gorliwość w propagowaniu ascetyzmu.

Wreszcie ruch ten, prawda, że nieco późno, dociera do samego Konstantynopola, gdzie Syryjczyk Izaak założył w roku 382 pierwszy klasztor, od imienia następnego opata zwany klasztorem Dalmacjusza.

Zasadniczy postęp dokonał się dzięki św. Bazylemu, który około roku 357, zaraz po swoim chrzcie, wybrał życie monastyczne i po odbyciu podróży w celu zebrania informacji, która to podróż zawiodła go aż do Egiptu, osiedlił się na terenie posiadłości rodzinnych w Annesoi w górach Pontu. Próbował zgromadzić wokół siebie paru przyjaciół, wśród nich św. Grzegorza z Nazjanzu, którego zresztą nie udało mu się zatrzymać na dłużej z powodu jego niespokojnego ducha. Niemniej stopniowo św. Bazyli zebrał wokół siebie prawdziwą wspólnotę, która wielu innym miała posłużyć za wzór.

Chociaż monastyczna kariera samego św. Bazylego była krótka (wyświęcony na kapłana w Cezarei Kapadockiej, osiedla się tam ostatecznie w roku 365 i zostaje później wyniesiony na tron metropolitalny w roku 370), niemniej odegrał on wielką historyczną rolę dzięki swemu dziełu organizatora i prawodawcy. Ułożone przez niego Reguły monastyczne, których promieniowanie miało być tak rozległe, przyniosły rzeczywiście w pewnym sensie zupełnie nową koncepcję instytucji monastycznej.

Odtąd poczęto śmielej kłaść akcent na życie we wspólnocie, pojętej jako ramy, w których ma się normalnie rozwijać życie duchowe. Anachoretyzm znika nieco z horyzontu. W miejsce heroicznych przykładów ze Starego Testamentu, tak drogich sercu pierwszych samotników - jak powołanie Abrahama czy wniebowzięcie Eliasza - św. Bazyli przedstawia jako ideał życie pierwszych chrześcijan w Jerozolimie, takie, jakim je nam opisują Dzieje Apostolskie. Stąd nacisk na posłuszeństwo, obowiązek wyrzeczenia się własnej woli, ufne oddanie się w ręce przełożonego.

5. Św. Hieronim i szerzenie ideału ascetycznego w środowisku rzymskim

Przyszła wreszcie kolej na Zachód: już św. Atanazy w czasie swojego wygnania w Treveri (Trewir), a potem w Rzymie, zaczął szerzyć tam wiadomości o istnieniu monastycyzmu. Jednakże na uwypuklenie zasługuje tu przede wszystkim rola św. Hieronima. Po trzech latach zdobywania formacji na pustyni Chalcis (Qennesrin) w pobliżu Antiochii (375-377), przybył on do Rzymu, aby osiedlić się na stałe u boku papieża Damazego. Tu właśnie propagowany przezeń ideał ascetyczny odniósł znaczny sukces, szczególnie wśród pewnej liczby niewiast, wdów lub dziewcząt z rodów senatorskich należących do najwyższej arystokracji rzymskiej.

Nie obyło się także i bez pewnego sprzeciwu: pojawiwszy się w Rzymie, ruch monastyczny, podobnie jak wszelkie innowacje w życiu Kościoła, wznicił sporo nieporozumień i wywołał dyskusje, w których polemiczna werwa św. Hieronima niejednemu raz znajdzie pole do popisu (będzie z nich też umiała skorzystać teologia chrześcijańska, zwłaszcza w dziedzinie mariologii oraz problemów małżeństwa czy dziewictwa). Wyniknie stąd także wiele burz.

W roku 385 św. Hieronim musiał opuścić Rzym, a wkrótce w ślad za nim podążyły jego zwolenniczki. Po przymusowym pielgrzymowaniu do Syrii i Egiptu św. Hieronim osiedlił się w Betlejem, przy klasztorze założonym przez te niewiasty pod kierunkiem św. Pauli, której następczynią będzie jej własna córka, Eustochium. Tuż obok, w Jerozolimie, osiedliła się inna wielka dama rzymska, św. Melania Starsza,

która także założyła klasztor mniszek łacińskich; jego kapłanem był Rufin z Akwilei, prawie współziomek i dawny przyjaciel św. Hieronima. Później mieli się oni w pożalowania godny sposób poróżnić przy okazji sporów orygenesowskich, wznieconych przez siewcę niepokoju, Epifaniusza (393—402).

6. Zachodnie klasztory biskupie

Tymczasem monastycyzm nadal rozprzestrzeniał się w Italii (w Mediolanie zobaczymy go w stadium rozkwitu, wokół osoby św. Ambrożego), a także w Afryce, Hiszpanii, Galii: około roku 360 św. Marcin osiedla się w Liguge koło Pictavi (Poitiers). Ów pierwotny monastycyzm łaciński czerpie wprost ze źródeł wschodnich: odbywaj się pielgrzymki i odwiedziny u egipskich ascetów; wykorzystuje się przekłady żywotów mnichów, apoftegmatów i reguł; św. Hieronim przekłada regułę Pachomiusza, Rufin — Bazylego. Założony przez św. Honorata około roku 400 na wybrzeżu prowansalskim klasztor w Lerinum (Lerins) stanowi dobry przykład takich wspólnot, wciż jeszcze zbliżony do wzorców egipskich. Jan Kasjan, sam będący fundatorem dwóch klasztorów w Massilii (Marsylia), przede wszystkim dla tych właśnie kręgów napisze swe *Collationes patrum*.

Coś zupełnie odmiennego i o wiele bardziej oryginalnego pojawia się po raz pierwszy około roku 345 wraz z Euzebiuszem, biskupem Vercelli w Piemontcie. Żarliwy obrońca nicejskiej ortodoksji zostanie w roku 355 wygnany z tego powodu przez cesarza Konstancjusza, co mu pozwoli zwiedzić Wschód, gdzie zwiże się szczególnie z Ewagriuszem z Antiochii, drugim tłumaczem Żywotu św. Antoniego. Euzebiusz, będąc biskupem, zapragnął zostać także mnichem — zebrał wokół siebie członków swojego kleru, aby we wspólnocie z nimi wieść życie ascetyczne.

W jego ślady mieli pójść z kolei inni biskupi, jak na przykład św. Augustyn w Afryce. Ten ostatni wybrał stan mniszy w tym samym momencie, kiedy poprosił o chrzest. Pierwsza wspólnota, jak zgromadził wokół siebie, wróciwszy do rodzinnego miasta Thagaste (w roku 388), miała jeszcze bardziej oryginalny charakter, model ten jednak okazał się bez przyszłości. Był to klasztor intelektualistów, gdzie praca naukowa i filozoficzna miała iść w parze z życiem religijnym, urzeczywistniając w ten sposób na płaszczyźnie chrześcijańskiej ulubione niegdyś marzenie Plotyna o wspólnocie myślicieli.

Św. Augustyn z chwilą, gdy został powołany w szeregi kleru Hippony (Hippo Regius) w roku 391, niewątpliwie wyrzekł się owego pięknego marzenia o życiu w samotności i spokojnej medytacji, lecz nie swego powołania ascetycznego. Zostawszy kapłanem zebrał wokół siebie pewną liczbę duchownych, a w parę lat później (w roku 395), jako biskup, utworzył dla nich klasztor episkopalny, narzucając całemu duchowieństwu wyrzeczenia typu monastycznego, a w szczególności ślub ubóstwa. Wiele z jego kazań pokazuje, jak czujnie pilnował przestrzegania postawionych wymagań.

W dość podobny sposób, jedynie z drobnymi różnicami, św. Marcin, zostawszy w roku 370 biskupem Turones (Tours), nie wyrzekł się życia, jakie prowadził w Liguge, ani sam, ani dla swoich uczniów; on także zgromadził pod swym kierownictwem wspólnotę, chociaż nie tak jak jego poprzednicy, w samym mieście biskupim (Tours), tylko tuż koło niego, Monasterium Maius (Marmoutier). Podobnie jak w Hipponie, skąd miało wyjść około dwunastu biskupów, było to również centrum formacji kapłańskiej, promieniujące na całą okolicę. Dzieła te, zresztą nie jedyne — można by wymieniać analogiczne akcje św. Paulina z Noli w Kampanii, czy św. Wiktrycjusza z Rotomagus (Rouen) w północnej Galii — miały pociągnąć za sobą wielkie następstwa, otwierając drogę przyszłym wspólnotom kanoników regularnych oraz tak charakterystycznemu dla Kościoła zachodniego zjawisku przenikania w życie kleru świeckiego wymogów stanu zakonnego.

VII ROZPRZESTRZENIANIE SIĘ CHRZEŚCJAŃSTWA POZA GRANICAMI ŚWIATA RZYMSKIEGO

Aczkolwiek formy rozwoju monastycyzmu były tak bogate i zróżnicowane, to jednak pozostał on zjawiskiem wewn`trzkościelnym. Z drugiej jednak strony Kościół nie zapomniał swego powołania jako religii powszechnej ani też o swych powinnościach misyjnych. Istotnie, lata 310—430 s` świadkami wielkiego postępu w procesie ewangelizacji świata. Nie popełniamy jednak anachronizmu: nie chodzi jeszcze o misje organizowane oficjalnie i kierowane z góry przez władze hierarchiczne (na to trzeba będzie poczekać do św. Grzegorza Wielkiego, który w roku 596 wysłał misję do Anglosasów). W czwartym stuleciu ruch ten jest o wiele bardziej spontaniczny i, można by powiedzieć, powszechniejszy, a zarazem głębszy: jak zobaczymy, największe sukcesy zawdzięczano osobistym inicjatywom, podejmowanym w bardzo szczególnych okolicznościach.

Warto w zwi`zku z tym na nowo odczytać i przemyśleć piękny tekst Euzebiusza z Cezarei (w swojej Historii kościelnej umieszcza go w opowiadaniu dotyczącym początku drugiego stulecia, my jednak powinniśmy w nim raczej widzieć pewien idealny obraz ruchu misyjnego w ogóle, stworzony przez Euzebiusza na podstawie tego, co obserwował w pierwszym trzydziestoleciu IV wieku):

„Istotnie, bardzo wielu było wówczas uczniów, których dusze Słowo Boże rozpaliło najgorętszą miłością do filozofii, tak że przede wszystkim wypełnili zachętę Zbawicielowi i ubogim rozdali swe majątki. Potem poszli w świat i pełnili zadanie ewangelistów, zajmując się gorliwie opowiadaniem nauki i wiary tym, którzy jej dotychczas zgoła nie słyszeli, tudzież podawaniem księgi Ewangelii Bożych. Zakładali w obcych stronach same, tylko podwaliny wiary, a potem ustanawiali innych mężów jako pasterzy i powierzali im uprawę roli co dopiero zdobytej, sami zaś szli w inne strony i do innych narodów z łaską i pomocą Bożą.” [Euzebiusz: Historia Kościelna, III, 37, 2-3. Przekł. polski: A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, t. 3).]

Najpierw odnotujmy postępy, jakie się dokonywały poza granicami Cesarstwa Rzymskiego.

1. Chrzęścijanie w cesarstwie sassanidzkim

Pierwszy z Kościołów położonych poza granicami rzymskimi spotkaliśmy wcześniej, a mianowicie mocno już zakorzeniony na początku IV wieku Kościół wschodnich Syryjczyków z Mezopotamii sassanidzkiej. W ciągu całego tego stulecia rozwija się on, i do innych narodów z łaską i pomocą Bożą.”

Źle widziani przez irańskiego władcę, jako wprowadzający rozłam w religijną jedność poddanych przez przyjmowanie religii obcego pochodzenia, stają się jeszcze bardziej podejrzani z chwilą, gdy wraz z pokojem Kościoła i nawróceniem cesarza chrystianizm jawi się jako w pewnym sensie urzędowa religia Cesarstwa Rzymskiego.

Posiadamy tekst listu Konstantyna do Króla Królów zza Eufratu, polecający chrześcijan jego łaskawości; [Euzebiusz: *Vita Constantini*, IV. 9-13; por. Sozomen: *Historia Kościoła*, II, 15. Przekład polski: S. Kazikowski Warszawa 1980, IW PAX; Teodoret: *Historia Ecclesiastica*, I, 25.] autentyczność tego listu nie została ustalona i nie jest nawet pewne, czy Konstantyn czynił jakieś kroki w tym kierunku. Ale nawet i tego nie trzeba było, aby wspólnoty chrześcijańskie przedstawiały się oczom władcy sassanidzkiego niczym piąta kolumna w służbie Rzymu, zainstalowana w samym sercu terytorium perskiego.

Otóż na stulecie to przypada długie panowanie Szapura II (309-379), jednego z największych królów tej dynastii, władcy typowo sassanidzkiego: zacieklego wroga Rzymu, zdecydowanego zwolennika narodowego mazdeizmu. Podczas całej drugiej połowy jego panowania, począwszy od roku 339 chrześcijańska mniejszość była przedmiotem gwałtownego, zjadłego prześladowania z jego strony. W sposób systematyczny zmierzał do zburzenia struktury Kościoła, zwracając się szczególnie przeciwko członkom duchowieństwa oraz mężczyznom i kobietom, którzy uczynili ślub czystości. Trzech kolejnych biskupów na stolicy w Seleucji-Ktezyfonie zostało umęczonych, w wyniku czego ta centralna siedziba biskupia miała pozostać nie obsadzona przez blisko czterdzieści lat (od roku 348 do około 388).

Okrutnie zdziśi tkowany Kościół „perski”, aby móc przetrwać, oparł się na innych wspólnotach,

wspólnotach, posługujących się językiem syryjskim, od dawna osiadłych i rozwijających się w okęgach Górnej Mezopotamii, poddanej władzy rzymskiej (od roku 297 i zwycięstw Galeriusza granica Cesarstwa przesunęła się aż za Tygrys). Należy tu podkreślić szczególnie płodną rolę, jaką odegrała „Szkoła Persów”, najpierw z siedzibą w Nisibis, potem, po roku 363, po klęsce poniesionej przez Juliana Apostatę, wycofana do Edessy. Szkoła ta wślawiła się zwłaszcza nauczaniem wielkiego doktora, św. Efrema (około 306—373).

Chodzi tu o oryginalny twór, który w sobie cechy kościelnego seminarium i chrześcijańskiego uniwersytetu. W Cesarstwie Rzymskim chrystianizm w pewnym sensie został zaszczerpiony na żywotnym drzewie kultury klasycznej i korzystał z usług szkół świeckich — greckich lub łacińskich — jedynych, jakie istniały. Tu, w semickiej Mezopotamii, widzimy, jak po raz pierwszy pojawia się typ wyższego nauczania zorganizowanego na potrzeby życia. Kościoła, które dzięki temu, że udziela się go w języku miejscowym, wspiera rozwój kultury narodowej.

Kiedy prześladowania minęły, to właśnie biskup z tego przygranicznego terytorium, Marutha z Maipherkat, pokierował odbudową Kościoła perskiego. Będąc członkiem kilku rzymskich poselstw przy czwartym następcy Szapura II, Jazdegardzie I (399—420), został przez niego jak najlepiej przyjęty. Niewątpliwie Jazdegard, zaabsorbowany ponadto walką z panoszącym się klerem mazdejskim, śmiało zastosował wobec swych poddanych chrześcijańskich politykę tolerancji. Dzięki temu Marutha mógł w roku 410 zwołać do Seleucji synod czterdziestu biskupów, który uroczystie przyjął dogmatyczne i dyscyplinarne postanowienia Soboru Nicejskiego, zacieśniając w ten sposób więzy z Kościołem „Ojców zachodnich”. Z drugiej strony — ustalił on porządek i hierarchię w całym Kościele perskim: jeden kościół dla jednej parafii, jeden biskup dla diecezji, jeden metropolita dla prowincji; zwierzchnikiem wszystkich był „wielki metropolita i głowa biskupów” z Seleucji-Ktezyfonu (tytuł katolikos otrzyma on nieco później, mniej więcej w latach 421—456). Odbudowany w ten sposób Kościół w imperium perskim mógł się przygotować do stawienia czoła nowym prześladowaniom, które szykował mu wiek V, a równocześnie prowadzić swoją działalność misyjną. Konstatujemy, że już w roku 410 zdołano osadzić biskupów na terenach tak odległych jak wyspy Bahrain w Zatoce Perskiej i w prowincji Chorasán, w kierunku Azji Środkowej. Wiadomo, że akcja ta była prowadzona w poprzek całego olbrzymiego kontynentu azjatyckiego, aby w końcu dotrzeć do Chin w VII wieku.

2. Armenia

Na początku czwartego stulecia drugi poza granicami Cesarstwa Rzymskiego Kościół zaczął się rozwijać na północ od poprzedniego, a mianowicie w Armenii. Armenia, kość niezgody pomiędzy dwoma wielkimi cesarstwami, Rzymem a Iranem, w ciągu stuleci nieustannie zmieniała władców, podlegając obustronnemu wpływom. Jej nawrócenie się na chrześcijaństwo zasługuje na nieco bardziej szczegółowe przypomnienie, jako że zawiera parę charakterystycznych rysów, które równolegle spotykamy także gdzie indziej. Nawrócenie to jest dziełem jednego wielkiego człowieka — św. Grzegorza Oświeciciela.

Wysoko urodzony, spokrewniony ze starożytnymi rodzinami królewskimi, został wygnany do Kapadocji, gdzie w Cezarei otrzymał chrzest i formację chrześcijańską; miał tam później wrócić w celu otrzymania święceń. Po powrocie do Armenii doprowadził do nawrócenia króla Tiridatesa (wydarzenie to miało miejsce mniej więcej w latach 280 - 290). Nowa religia, poczynając od króla i arystokracji, błyskawicznie rozkrzewiła się w całym narodzie; zrazu niechętny kler pogański w całości przeszedł na chrześcijaństwo, zachowując nawet swe bogate nadania terytorialne. Również i Kościół armeński został w zwarty sposób zorganizowany wokół centralnej stolicy,

której biskupem został św. Grzegorz, a po nim jego dynastia (Kościół ten nie przyjął celibatu, nawet dla biskupów).

Tak błyskawiczne nawrócenie nie mogło się obyć bez reakcji: kilkakrotnie wpływało na powierzchnię pogaństwo, powtarzały się raz po raz konflikty władcy z katolikosami, i to na przemian na tle moralnym lub politycznym. Jeśli przyjęcie chrześcijaństwa mogło wydawać się Tiridatesowi dobrym sposobem na zdystansowanie się od Sassanidów, to z drugiej strony istniała jednak groźba zbyt wielkiej zależności od również chrześcijańskiego cesarza Konstantynopola. Ale im dalej w wiek IV, tym głębiej zakorzenia się życie chrześcijańskie w Armenii: postępy zawdzięczano tu zwłaszcza wytrwałej działalności wielkich biskupów, jak Nerses (364—374) i Sahak (390—420 lub 439), którzy dopełnili dzieła rozpoczętego przez ich przodka, św. Grzegorza.

Nerses zwołuje w roku 365 w swej rezydencji w Astisat pierwszy synod narodowy, który młodemu Kościołowi nadaje tak potrzebne przepisy dyscyplinarne. W czasach Sahaka, w pierwszych latach piętego stulecia, uczony Mesrob wyposaża ormiański język w oryginalny alfabet, czyniąc go w ten sposób językiem kultury narodowej, ale nade wszystko chrześcijańskiej, oraz przekłada na język ormiański Pismo Święte, komentarze i traktaty patrystyczne, a przede wszystkim teksty liturgiczne. Od tej chwili dokonuje się synteza narodu ormiańskiego i jego Kościoła, synteza, która poprzez wieki opierać się będzie wszelkim atakom. Uwidoczni się to zwłaszcza wtedy, kiedy to od roku 450 perski król Jazdegard II, idąc w ślady swych wielkich przodków, Szapura I i II, będzie dążył do ekspansji mazdeizmu: na próżno będzie usiłował włączyć w jego obszar Armenię.

3. Kraje kaukaskie

W tych wschodnich Kościołach widać, jak ewangelizacja łączy się z rozwojem kultury i podnoszeniem godności języka i ducha narodowego. Kiedy chrześcijaństwo, posuwając się na północny wschód od Armenii, dociera do Albanii Kaukaskiej (dzisiejszy Azerbejdżan), tenże sam Mesrob natychmiast opracowuje następny alfabet, by można w nim zapisać tamtejszy język i użyć go w służbie Kościoła.

Z podobnymi zjawiskami spotykamy się w innym centrum chrystianizacji, które pojawiło się niezależnie od poprzednich, tym razem na północny zachód od Armenii, wśród narodu, który starożytni zwali Iberami, w dzisiejszej Gruzji; podobnie jak w Armenii, o wpływy i władzę nad nim nieustannie rywalizowali ze sobą Rzymianie (lata 297 i 370) oraz Persowie (lata 363 i 378).

Tym razem nawrócenie kraju było dziełem jednej kobiety: przekazane przez historię jej imię nie jest pewne — czczona jest jako święta Nino, co prawdopodobnie znaczy mniszka, albo po prostu Christiana — chrześcijanka. Była to niewolnica uprowadzona podczas któregoś z najazdów tych barbarzyńców na kraje rzymskie, która uzyskała wpływ na królewską rodzinę Gruzji dzięki promieniowaniu swej pobożności i uzdrowieniom, wypraszanym modlitwami. Kiedy już król Mirian się nawrócił (fakt ten nastąpił z pewnością po roku 330), w naturalny sposób poszło za tym nawrócenie całego narodu. Poproszono Konstantynopol o biskupa i kapłanów, zaczął organizować się Kościół, który wkrótce stał się autonomiczny. Tu także zostaje stworzony specjalny alfabet, Hucuri, częściowo na nowo, a częściowo przez adaptację dawniejszego sposobu zapisu; służy on do utrwalania języka gruzińskiego, powstaje narodowa literatura chrześcijańska, która zaczyna naturalnie od przekładu ksiąg świętych i tekstów liturgicznych.

4. Kraje arabskie

Przypomnijmy, że Ewangelia przenikała już w pewnym stopniu do plemion, które koczują na pustynnych terenach, leżących na pograniczu Cesarstwa Rzymskiego, w mniejszym lub większym stopniu ci żyły ku jego orbicie. Często do nawrócenia któregoś z tych plemion przyczyniała się sława jakiegoś świętego mnicha żyjącego samotnie w jego pobliżu. Tak na przykład opowiada się o Saracenach królowej Mauwii i ich biskupie, mnichu Mojżesz, dla którego około roku 374 została utworzona stolica w Pharan na Półwyspie Synajskim. Nawrócenia te jednakże były nieliczne i nie dały początku prawdziwym Kościołom narodowym.

Jeszcze bardziej sporadyczny charakter miało pojawienie się chrześcijaństwa w Arabii właściwej: kupcy rzymscy odwiedzający porty Morza Czerwonego mogli tam pozyskać kilku prozelitów, ale poselstwo, wysłane w latach pięćdziesiątych IV wieku przez cesarza Konstancjusza do króla Himjaritów (w dzisiejszym Jemenie) dla zjednania jego przychyłnej postawy wobec misji chrześcijańskiej — jakkolwiek przyjęte gościnnie, nie było, jak się zdaje, nazbyt owocne.

Pragnęlibyśmy lepiej poznać interesującą osobowość posła wybranego przez Konstancjusza — Teofila Indusa. Pochodził on z jakiejś odległej wyspy, której niestety nie umiemy dokładnie zlokalizować: na Morzu Czerwonym? na Oceanie Indyjskim? Wysłany w młodym wieku jako zakładnik do cesarza Konstantyna, wykształcił się wśród Rzymian. Nawróciwszy się na chrześcijaństwo, został wyniesiony do godności diakona przez Euzebiusza z Nikomedii, a później na stolicę biskupią przez jego zwolenników. Sprzymierzył się z jednym z najbardziej zagorzałych form arianizmu, mianowicie ze stronnictwem anomejczyków, ci zaś poważali go i czcili jako cudotwórcę. Przy okazji swej misji w Arabii południowej miał odwiedzić rodzinną wyspę oraz inne nadbrzeżne okolice nad Oceanem Indyjskim, gdzie rzekomo 'napotkał' mniej lub bardziej prawowiernych chrześcijan; wszystko to jednak niezmiernie trudno dokładnie ustalić.

5. Etiopia

Tymczasem na południe od Morza Czerwonego narodził się już inny Kościół, inny naród chrześcijański — mianowicie w Abisynii. Był to właśnie jeden z najbardziej paradoksalnych i owocnych apostołów czwartego stulecia. Dwóch młodych ludzi, pochodzących z Tyru w Fenicji, Frumencjusz i Edezjusz, którzy towarzyszyli Meropiuszowi, swemu preceptorowi, w jego odkrywczej podróży do Etiopii, ocalało z masakry, dokonanej na ich wyprawie przez tubylców u wybrzeży etiopskich. Jako niewolnicy na dworze władcy Etiopii, której stolicą był wówczas Aksum, szybko zdobyli sobie pozycję zaufanych współpracowników: pierwszy jako sekretarz, drugi jako podczasz. Przywileje ich wzrosły jeszcze po śmierci króla — królowa powierzyła im wychowanie jednego, a może kilku synów. Pozycję swoją wykorzystali dla krzewienia wiary chrześcijańskiej. Frumencjusz, uzyskawszy od króla, swego wychowanka, pozwolenie na powrót do kraju, udał się do ówczesnego biskupa Aleksandrii, św. Atanazego, aby poinformować go o perspektywach ewangelizacji, jakie otwierały się w królestwie Aksum, i nakłonił go do wysłania tam biskupa. Atanazy nie mógł znaleźć lepszego kandydata niż sam Frumencjusz (wydarzenie to nie jest w życiu Atanazego zbyt dokładnie datowane; mieści się między rokiem 328 a 356).

Można się tylko domyślać, że powróciwszy do królestwa Aksum w charakterze biskupa Frumencjusz widział rosnące powodzenie swojej misji, ale początki rozwoju Kościoła abisyńskiego spowija głęboki mrok. Wydaje się, że król Ezana w końcu przekroczył etap przychyłnej tolerancji wobec chrześcijaństwa i ostatecznie sam się nawrócił.

Możliwe jednak, że niektórzy z jego następców powrócili do pogaństwa, tak że dość późno, bo dopiero w V wieku, można uznać oficjalne nawrócenie narodu etiopskiego za definitywnie dokonane.

Podobnie, o ile w pierwszej połowie IV wieku narodowy język ge'ez przyjmuje sposób zapisu wywodzący się z alfabetu południowoarabskiego, będący zresztą pismem zadziwiająco precyzyjnym (etiopski jest jedynym językiem semickim, który oznacza dokładnie samogłoski), o tyle, podobnie jak w Armenii, dopiero w parę pokoleń później zakończyła się praca nad przekładami i redagowaniem Pisma Świętego. Kościół etiopski, tak jak i inne Kościoły wschodnie, otrzymał więc własny przekład Pisma Świętego oraz liturgii i literatury starochrześcijańskiej.

Frumencjusz, wyświęcony przez św. Atanazego, oparł mocno swój Kościół na najwierniejszej ortodoksji nicejskiej. Cesarz Konstancjusz będzie usiłował, zresztą na próżno, skierować go ku orientacji arianizującej, której zapewnił wówczas zwycięstwo w Cesarstwie; być może dyplomatyczne posunięcia w tym kierunku były jednym z celów misji Teofila Indusa, którą można by więc datować na lata 356/357. Arianizm jednak miał gdzie indziej znaleźć większe szanse rozwoju.

6. Germanowie i Wulfila

Wędrówki ludów, które zakończyły się wielkimi inwazjami, spowodowały, że część plemion germańskich, a mianowicie Goci, osiedlała się poczynając od III wieku na nadbrzeżnych równinach nad Morzem Czarnym, pomiędzy Dunajem a Dnieprem. Punktem wyjścia dla działań ewangelizacyjnych wśród nich były chrześcijańskie placówki na Krymie czy w Scytii (obecnie Dobruża), ale i tu także znaczące osiągnięcia zawdzięczano inicjatywie jednego człowieka, Wulfili. Jego dzieje dobrze obrazują wspólne tym wszystkim wielkim misjonarzom rysy, o jakich wspominaliśmy wyżej.

Wulfila był wnukiem chrześcijan pochodzących z Kapadocji, zagarniętych przez Gotów w czasie ich najazdu na Azję Mniejszą w latach 257-258 i zabranych w charakterze jeńców za Dunaj. Wulfila (jego germańskie imię świadczy, iż mógł być mieszanej krwi) znał doskonale język i obyczaje ludu gockiego, nie zapomniał jednak ani greki, ani łaciny, a przede wszystkim nie porzucił chrześcijaństwa. Pełnił kościelne funkcje lektora i niewątpliwie rozpoczął już swoje dzieło apostołskie, kiedy wysłany do Cesarstwa Rzymskiego w poselstwie miał okazję do nawiązania łączności z władzami kościelnymi. Działo się to jednakże za Konstancjusza, w roku 341, w momencie gdy odbywał się synod w Nicei i gdy na Wschodzie tryumfowała reakcja antynicejska. Wulfila, konsekrowany na biskupa przez Euzebiusza z Nikomedii, zupełnie naturalnie przyjął panującą wówczas orientację teologiczną. Zmarł, jak się wydaje, w roku 383, zanim mógł zostać odzyskany dla ortodoksji pod wpływem Teodozjusza, wyznawał niezmiennie wraz z założonym przez siebie Kościołem arianizm, zgodnie z definicją podaną przez synod w Konstantynopolu w roku 360, w którym zresztą Wulfila sam brał udział.

Wróciwszy do kraju Gotów rozwinął tam intensywną i owocną działalność misyjną, przyjmując metodę podobną do tych, które - jak stwierdziliśmy wyżej - po trosze wszędzie stosowano. Posiadane już przez Germanów znaki runiczne, z których korzystali oni jednak tylko w ograniczonym zakresie - przede wszystkim na użytek magiczny - Wulfila zastąpił dokładniejszym alfabetem i posłużył się nim dla transkrypcji dokonanego przez siebie przekładu większości Księg świętych. Do dziś przetrwały ważne fragmenty Biblii gockiej, sławnego pomnika języka germańskiego.

Wulfila dokończył swej kariery w starożytnej prowincji rzymskiej Mezji, na południe od Dunaju, gdzie skrył się uciekając przed jednym z prześladowań zmierzających - zresztą na próżno - do powstrzymania pochodzenia religii chrześcijańskiej wśród Gotów, albo też udał się tam towarzysząc jakiejś ich grupie, która osiedliła się na terytorium rzymskim.

Wiemy, że Wizygoci pod wzrastaj`c` presj` nacieraj`cych Hunów, a w ślad za nimi także Ostrogoci wdarli się na terytorium rzymskie, aby się tam osiedlić - najpierw na północy Bałkanów, później w Ilyrium - zanim ruszyli dalej na zachód.

Jak pamiętamy, arianizm zapuścił głęboko korzenie w Illyricum od czasów samego Ariusza, Ursacjusza i Walensa. Wydaje się, że Kościoły powstałe w wyniku przepowiadania Wulfili znalazły tu gotowe ramy intelektualne, co pozwoliło im umocnić tradycję doktrynaln`.

Niewiele zachowało się śladów literatury chrześcijańskiej w języku germańskim (fragmenty komentarza do św. Jana i kalendarza liturgicznego). O wiele liczniejsze, a ponadto bardzo interesuj`ce jest dzieło łacińskie biskupów ariańskich, uczniów lub następców Wulfili, jak Auksencjusz z Durostorum i Palladiusz z Ratiarii (dwu miast leż`cych na granicy naddunajskiej) czy ów Maksymian, który miał zaszczyt spierać się ze św. Ambrożym z Mediolanu, a później w Afryce ze św. Augustynem.

Proces nawracania się stopniowo postępuje i chrystianizm jeszcze raz pod postaci` wyznania zwolenników homoios staje się w pewnym sensie religi` państwow` większości ludów germańskich, i to nie tylko tych, które dłużej lub krócej zamieszkiwały ów tygiel naddunajskich równin, ale również innych, które zawsze przebywały dość daleko od pierwotnego centrum. Dotyczy to na przykład Wandalów, których jedno odgałęzienie, Silingowie, zanim wyruszyli w kierunku Renu, zamieszkiwali na Śl`sku (łacińskie słowo „Silesia”, zachowuje w swym brzmieniu ślad ich nazwy).

Spośród wszystkich ludów, które kolejno miały najeżdżać i podbijać zachodnie prowincje Cesarstwa Rzymskiego, jedynie Frankowie i część Longobardów nie ulegli wpływom wyznawców homoios. Jednakże heterodoksyjny charakter trynitarnego wyznania wiary Kościołów germańskich nie powinien nam przesłaniać szczerości i głębi, z jak` przeżywały one chrześcijaństwo. Przywi`zanie tych ludów do ich religii narodowej stanie się później, jak zobaczymy, źródłem wielkich trudności i konfliktów z ich poddanymi katolickimi w królestwach ustanowionych przez nich na terytorium dawnego Cesarstwa.

Tak więc możemy ocenić, jaki obszar został objęty promieniowaniem chrystianizmu w czwartym stuleciu: od Renu aż do Kaukazu, od Morza Kaspijskiego po Etiopię rozci`gn`ł się olbrzymi kr`g nowych Kościołów i społeczności chrześcijańskich; sięgał on daleko poza kraje śródziemnomorskie, wytyczaj`c drogi pochodzenia ewangelizacji przez cały świat.

VIII ROZWÓJ CHRZEŚCIJAŃSTWA W OBRĘBIE CESARSTWA

Nie mniej znakomicie rozwijało się chrześcijaństwo w samym Cesarstwie. Przez całe czwarte stulecie — od Laktancjusza czy Euzebiusza do św. Augustyna — potęguje się nastrój tryumfalnej radości: pogaństwo wszędzie jest w odwrocie, wiara Chrystusowa staje się, a właściwie już stała się, religią całego świata rzymskiego. Wkrótce pozostanie już tylko garść tych, którzy nie dają się przekonać. Nieco powierzchowna teologia historii — w celu ich zdobycia — sięga nawet po ten właśnie argument nieoczekiwanego sukcesu przepowiadania Ewangelii, nadając mu cudowną interpretację. Ówczesni chrześcijanie mają, jak byśmy to dzisiaj powiedzieli, poczucie, że postępują zgodnie z duchem czasu.

Decydującym punktem zwrotnym będzie tu nawrócenie się samych cesarzy, od Konstantyna i jego synów do Teodozjusza. Na korzyść chrześcijaństwa w jeszcze większym stopniu niż cesarska łaska — przejawiająca się we wznoszeniu i wyposażaniu kościołów, przyznawaniu duchowieństwu ulg i innych przywilejów, oraz nakładaniu na pogan coraz surowszych ograniczeń prawnych — działa idący z góry przykład samego wszechmocnego władcy, moc Opatrzności osadzonego na szczycie ziemskiej hierarchii. Tendencje totalitarne, których pojawienie się w późnym Cesarstwie podkreślaliśmy, działają teraz na korzyść chrześcijan. Odczuwana silnie przez społeczeństwo potrzeba jedności, zagrożonej możliwością rozkładu, jest coraz bardziej rozumiana jako forma jedności religijnej i te same racje, które za Dioklecjana przemawiały za bogami starożytnego Rzymu, teraz zaczęły przemawiać za nową religią.

1. Łaciński Zachód

Mniej więcej w latach 400—410 dobiegł końca proces gruntownego zakorzeniania się Kościoła we wszystkich prowincjach Cesarstwa. Postęp daje się zwłaszcza zauważyć na łacińskim Zachodzie, gdzie — jak widzieliśmy — na początku poprzedniego stulecia było jeszcze tak wiele do zrobienia. Na przykład północna Italia około roku 300 miała wciąż zaledwie pięć czy sześć biskupstw: Rawenna, Akwileja, Mediolan... Około roku 400 naliczymy ich mniej więcej pięćdziesiąt, czyli praktycznie są już we wszystkich ważniejszych ośrodkach miejskich.

Podobnie w Galii: w roku 314 można tam naliczyć dwadzieścia dwie stolice biskupie, zaś przy końcu stulecia będzie ich siedemdziesiąt i — tak samo, jak w Italii — sieć ich pokrywa teraz jednolicie cały kraj.

Nie jesteśmy w stanie podać równie dokładnych danych dla Hiszpanii, ale także i tam ustanawianie Kościoła, poczynając od Andaluzji, objęło swym zasięgiem cały półwysep. O żywotności chrześcijaństwa iberyjskiego w tym czasie świadczy duża liczba biskupów, odgrywających czynną rolę w ówczesnych sporach trynitarnych. Reprezentują oni wszystkie kierunki teologiczne: od arianizującej lewicy z Potamiuszem, pierwszym biskupem Ulisipo (Lizbona), do skrajnej prawicy lucyferiańskiej z Grzegorzem z Illiberris (Elwira), oryginalnym kaznodzieją. Z wielkim Hozjuszem z Corduby

(Kordoba) należałoby może zwińzać osobę diakona Chalcydusza, tłumacza i komentatora Timaios Platona; przy końcu stulecia spotykamy Pacjana z Barcino (Barcelona), teologa pokuty.

Charakterystycznym faktem jest pojawienie się w Hiszpanii oryginalnej herezji, pryscylianizmu, albowiem herezja, ów uboczny produkt twórczości teologicznej, jest zawsze objawem aktywności. Dziś trudno nam dokładnie zdefiniować pryscylianizm (neognostycyzm? iluminizm? nadmierny ascetyzm?), nie ma jednak żadnych wątpliwości co do tego, jakie miał znaczenie, s' dz' c po gwałtowności wywołanych przezeń reakcji. Potępiony przez synody w Caesaraugusta (Saragossa) w roku 380 i w Burdigala (Bordeaux) w roku 384, jego twórca Pryscylian został skazany na śmierć przez samozwańczego cesarza Maksyma i stracony w roku 385 w Treveri (Trewir) jako pierwszy heretyk, który zginił z r' k władzy świeckiej.

Fala chrześcijaństwa sięga aż po krańce Cesarstwa. Prawdopodobnie w dzisiejszym hrabstwie Cumberland, nieco na południe od linii wytyczonej Murem Hadriana, urodził się około roku 389 św. Patryk, przyszły apostoł Irlandii. Pochodził z rodziny romano-brytońskiej, chrześcijańskiej co najmniej od dwóch pokoleń (ojciec jego był diakonem, dziadek — kapłanem).

Teksty i pomniki zachowane na kontynencie świadcz' o obecności i żywotności chrześcijaństwa od ujścia Renu do ujścia Dunaju i wzdłuż tych dwu rzek, które od końca III wieku na nowo wyznaczaj' granice świata rzymskiego. Leż' ca tu Colonia Traiana, gdzie od końca IV wieku krzewi się kult św. Wiktora męczennika, otrzyma sw' współczesn' nazwę: Xanten, wywodz' c' się od słów: ad sanctos; dalej Bonna (Bonn), Colonia Agrippina (Kolonia), Moguntiacum (Moguncja), Vangiones (Wormacja), Civitas Nemetum (Spira). W głębi kraju, nad Mozel', kościelnym centrum krajów nadreńskich, jest Treveri (Trewir), b' d' ce w czasach od Konstantyna do Maksyma rezydencj' cesarsk'.

Podobnie nad Dunajem s' to miasta: Regina Castra (Ratyzbona), Boidurum (Passau), Lauriacum (Lorch), Carnuntum na wschód od Wiednia, Aquincum (Buda) itd., aż po miasta prowincji Scythii Mniejszej (obecna Dobruża) — w interiorze łacińskie, na wybrzeżu greckie. Naddunajskim odpowiednikiem Trewiru i Mediolanu, zarówno z punktu widzenia religijnego, jak i administracyjnego, jest Sirmium nad Saw'.

To, co powiedzieliśmy wyżej, dotyczyło jedynie łacińskiego Zachodu, gdzie dzieło ewangelizacji nadrabiało największe opóźnień, ale nie mniej znakomite były osiągnięcia ewangelizacyjne na greckim Wschodzie: wszędzie zagęszcza się sieć stolic biskupich, a mnoż' ce się nawrócenia ogarniaj' masy. Prowincje, które dot' d nie tylko w życiu Kościoła, ale w ogóle cywilizowanego świata odgrywały jedynie skromn' rolę, nagle wysuwaj' się na pierwszy plan, jak na przykład w sercu Azji Mniejszej Kapadocja, która w drugiej połowie IV wieku daje Kościołowi cał' plejadę wielkich biskupów, licz' cych się pomiędzy najlepszymi teologami.

Jednakże w latach około 400—410 dzieło nawrócenia ludów rzymskich dalekie jest od zakończenia: we wszystkich dzielnicach Cesarstwa spotyka się jeszcze mniej lub bardziej liczne mniejszości pogańskie, zdecydowanie opieraj' ce się nowej religii. Trzeba tu od analizy geograficznej przejść do analizy socjologicznej: owe pogańskie pozostałości s' zjawiskiem występuj' cym przede wszystkim w dwóch klasach społecznych: z jednej strony u chłopów, z drugiej — w kręgach arystokratycznych i wykształconych.

2. Nawrócenie wsi

Nie oznacza to naturalnie, że masy miejskie były już wówczas całkowicie nawrócone. Jeśli przy końcu stulecia, dzięki coraz silniejszemu poparciu ze strony cesarskiego ustawodawstwa, chrześcijanie potrafi' zawładn' ć uczęszczanymi jeszcze sanktuariami pogańskimi — najczęściej niszc' c je — nie obywa się to bez trudności, a w większości przypadków i gwałtów.

Tak się stało ze sławnym Serapeum Aleksandryjskim w roku 389, ze świ`tyni` miejscowego boga, Marnasa, zniszczon` wraz z siedmioma innymi przez biskupa Porfiriusza z Gazy w roku 402 (Fenicja pozostawała bastionem pogaństwa: wysłana tam około roku 406 przez św. Jana Chryzostoma misja wywołuje gwałtowne reakcje); takż` los spotkał świ`tynię Iuno Caelestis w Kartaginie w roku 399. Stawk` było tu jednakże położenie kresu ostatkom cieszc`ych się jeszcze popularności` kultów pogańskich i dokończenie dzieła chrystianizacji, które na wsi pozostało wci`ż w dużo mniej zaawansowanym stadium.

Masy wiejskie tylko w minimalnym stopniu uczestniczyły w rozkwicie kultury antycznej, zjawisku przede wszystkim miejskim. Ich życie religijne w najistotniejszych sprawach nadal czerpało z podłoża dawnych wierzeń, których korzenie tonały w pomroce dziejów, być może gdzieś w epoce neolitu: z kultu sił natury, konkretyzuj`cego się w tradycyjnych świątach i rytuałach, często zwi`zanych z miejscami, gdzie ludzie doświadczali obecności sacrum — gór`, gajem, drzewem świętym czy świętym źródłem.

Kulty te ulegaj`c wpływom greckim lub rzymskim najczęściej przybierały formę zapożyczon` z oficjalnego politeizmu, nadaj`c czczonym bogom imiona Saturna (w Afryce), Merkurego (w Galii), Artemidy albo Kybele, ale zawsze była to ta sarna, dawna, wci`ż utrzymuj`ca się religia. W miarę jak na skutek zwi`zanego z hellenizmem rozkładu starej i równocześnie rozkwitu nowej religijności klasyczne pogaństwo poniek`d traciło sw` istotę, jedynie te dawne źródła zachowały w pewnym stopniu żywotność. I w istocie przeciwko nim właśnie wyst`pili misjonarze, z których działalności spotykamy się w ostatnich dekadach czwartego stulecia, kiedy to proces ewangelizacji, długo zatrzymuj`cy się w miastach, mógł wreszcie śmiało obj`ć nawracanie wsi.

Wszędzie widzimy te same problemy, stosowanie tych samych metod, tak że opowiadanie o tym stanie się w końcu hagiograficznym szablonem: wszędzie będzie mowa o „obaleniu pos`gów bożków, wycinaniu świętych gajów, paleniu świ`tyni i sanktuariów, wznoszeniu — częstokroć na tym samym miejscu — kościoła czy kaplicy, poświęcaniu ołtarza i masowym udzielaniu chrztu”

W Galii najbardziej znanym misjonarzem jest św. Marcin, biskup Turones (Tours) (370 lub 372 do 397). Zachodzi tu zjawisko podobne do historii św. Antoniego, a mianowicie, że sławę sw` zawdzięcza w znacznej mierze dziełu literackiemu, biografii napisanej przez Sulpicjusza Sewera (lata 397 i 403—404). Przedstawia ona św. Marcina, jak nawraca wiejskie okolice w swojej diecezji, i to często pomimo silnego oporu wieśniaków; aby dopi`ć celu i zniszczyć jakiegoś bożka, musi niejednokrotnie efekty nauczania podierać sił` swego autorytetu oraz moc` czynienia cudów. Gdy nawrócenie raz zostaje dokonane, trzeba następnie dzieło kontynuować i utrwalić jego rezultaty; św. Marcinowi przypisuje się utworzenie sześciu wiejskich parafii na peryferiach jego biskupiego terytorium.

Rzeczywiście, w przeciwieństwie do tego, co zaobserwowaliśmy w Egipcie, Afryce i południowej Italii, diecezje galijskie (i w Italii północnej) s` zbyt rozci`gnięte, aby kościół biskupi, miejski, mógł stale zaspokajać liturgiczne potrzeby całego ludu chrześcijańskiego. Chrystianizacja wsi poci`ga za sob` pojawienie się parafii wiejskich oraz ich stopniowy rozwój, długo jednak potrwa, zanim ich sieć będzie kompletna (w samej diecezji Turones następcy św. Marcina będ` musieli kontynuować jego dzieło przez trzy pokolenia). Również kanoniczna autonomia parafii zostanie uzyskana dopiero stopniowo. Wydaje się, że parafie były najczęściej zakładane w małych osadach albo innych ośrodkach regionalnych o znaczeniu administracyjnym, handlowym lub religijnym; niejedną raz kościół chrześcijański powstawał na miejscu sanktuarium pogańskiego, tak że w pewnym sensie przyjęcie chrześcijaństwa nie przerywało ci`głości życia kraju.

Ale działalność św. Marcina nie była przypadkiem odosobnionym. Posiadamy świadectwa, dotyczący analogicznej działalności wielu innych ówczesnych biskupów, jak na przykład św. Wiktrycjusza z Rotomagus (Rouen), apostoła dawnych krajów Morinów i Nerwiów (późniejszej Flandrii), św. Symplicjusza z Augostodunum (Autun), czy — poza terenem Galii — św. Wigiliusza z Tridentum (Trydent) w Alpach Julijskich; w roku 397 wysłana przez niego do Val di Non misja złożona z trzech kapłanów poniosła śmierć męczeńską z rąk fanatycznych górali.

Takie same problemy powstawały i takie same metody stosowano dla ich rozwiązania w krajach greckich, gdzie — jakkolwiek ewangelizacja rozpoczęła się dużo wcześniej niż na Zachodzie i posunięta była bardziej naprzód — wiele jeszcze pozostawało do zrobienia. Ponadto dzieło to, chociaż jego rozwój wydaje się tak znakomity w latach 400—4410, wszędzie jest dalekie od ukończenia i będzie kontynuowane przez cały wiek następny.

W latach 380—390 na przeciwległym krańcu świata rzymskiego spotykamy odpowiednik św. Marcina w osobie mnicha Jonasza, który także był dawniej żołnierzem i pochodził z Armenii, założyciela monasteru Halmyrissos na zachód od Konstantynopola. W żywocie jego ucznia, św. Hypatiosa, czytamy: „Zaledwie dowiedział się, że gdzieś czczono drzewo lub jakiś inny, podobny przedmiot, natychmiast przybywał tam ze swymi uczniami mnichami i ścięwszy drzewo, palił je. Dzięki temu odtąd ludzie stawali się powoli chrześcijanami. W istocie wielki Ojciec, Jonas, który był duchowym ojcem Hypatiosa ucywilizował w ten sposób Trację i uczynił jej mieszkańców chrześcijanami”.

3. Arystokracja i sfery wykształcone wobec chrześcijaństwa

Na przeciwnym krańcu drabiny społecznej znajdujemy rody wielkich właścicieli ziemskich, skąd tradycyjnie wywodziła się większość wysokich dygnitarzy Cesarstwa; nawet jeśli początek ich świetności był stosunkowo niedawny (wiele z nich powstało w wyniku niepokojów społecznych w III wieku), czuły się one solidarne między sobą i rościły sobie prawo do dziedzictwa całej historycznej przeszłości Rzymu (rodzina — od strony matki — św. Pauli, jednej z duchowych córek św. Hieronima, twierdziła, iż pochodzi od Scypionów i od Grakchów). Częścią owych tradycji była dawna religia państwowa — pogaństwo. Im bardziej zaś dziedzictwo to wydawało się zagrożone i pozbawione swej istoty przez pochod historii, z tym gorliwszym pietyzmem trzymano się tradycji.

Tak było zwłaszcza w przypadku senatorskich kręgów starożytnego Rzymu, który — opuszczony przez cesarzy — z punktu widzenia administracyjnego odgrywał już tylko rolę zwykłego miasta, a w najlepszym razie centrum regionu. W ciągu całego czwartego stulecia w kręgach tych daje się zauważyć głuchy sprzeciw wobec polityki cesarzy chrześcijańskich, a wybucha on z całą jaskrawością w momencie, gdy od roku 379 młody cesarz Gracjan wyrzeka się używania tytułu Pontifex Maximus noszonego przez wszystkich jego poprzedników, począwszy od Augusta — urzeczywistniając w ten sposób oderwanie religii pogańskiej od państwa. Pogańscy senatorowie protestują przeciwko zabraniu Ołtarza Zwycięstwa, który zdobił i uświęcał ich salę posiedzeń (rok 382; problem ten powstanie na nowo w latach 384, 389, 392, 402—403). To senatorskie środowisko ostatniego dwudziestolecia IV wieku jest nam dobrze znane: w następnym pokoleniu zostanie ono przypomniane w Saturnaliach Makrobiusza, jeszcze jednego świadka długiego oporu pogaństwa.

Właśnie dlatego, że dobrze to środowisko znamy — moglibyśmy narysować drzewa genealogiczne poszczególnych rodów — możemy śledzić proces stopniowego przenikania chrześcijaństwa w jego, tak długo wrogi, szeregi.

Gdyż i one z kolei zostają naruszone: oto na przykład szlachetna rodzina Caeionii Albini, do której należą lub też są z nią związane święte mniszki, kierowane przez św. Hieronima czy też jego przyjaciela Rufina — święte: Marcella, Paula, Melania. Pierwsze nawrócenia w połowie stulecia obejmują kobiety: Marcelłę, jej siostrę Asellę; wszyscy mężczyźni pozostają poganami: wuj wyżej wymienionych poślubił kapłankę Izydy. Jednakże ich krewny, senator Pammachiusz, zostanie chrześcijaninem, a co więcej — mnichem. W następnym pokoleniu mężczyźni decydują się na poślubianie chrześcijanek, za których pośrednictwem nowa religia wkrótce się przyjmuje powszechnie, tak że już od początku V wieku staje się religią panującą. Jedynie starsi, głowy rodów, trzymają się przez jakiś czas tradycji przodków, całe zaś ich otoczenie — krewni, powinowaci, przyjaciele są teraz chrześcijanami, a i oni sami, choć późno, bo często dopiero na łożu śmierci, ostatecznie proszą o chrzest.

Opory pogańskich senatorów Rzymu miały pewien aspekt intelektualny: składnikiem tradycji arystokratycznych była wysoka kultura. To właśnie środowisko, którego luminarze sami są często pisarzami, przyjmuje i inspirowa ostatnich pogańskich pisarzy łacińskich: do Pretekstata, Symmachusa, Nikomacha Flawiana, Rutilusa Namatianusa dołączają gramatyk Donat, historyk Ammianus Marcellinus i tajemniczy fałszerze *Historia Augusta* (ci ostatni należą być może do późniejszej generacji).

Podobnie i w krajach greckich pogaństwo utrzymuje nadal jeden ze swych bastionów w kręgach intelektualnych, a mianowicie wśród filozofów neoplatoników (uczniowie i następcy Jamblicha, zmarłego w roku 330, stale zacieśniają więzi z religią pogańską, i to nawet z najmniej racjonalnymi jej formami) czy wśród mistrzów sofistyki, profesorów retoryki i pompatycznych retorów, jak i Himeriusz w Atenach (zm. 386), Temistjusz w Konstantynopolu (zm. 388), gdzie dojdzie do największych zaszczytów, Libaniusz w Antiochii (zm. 393).

A jednak nawet i to środowisko, tak mocno opierające się nowemu, zaczyna się także otwierać na Ewangelię; kolegą i rywalem Himeriusza w Atenach, najwybitniejszym ówczesnym centrum uniwersyteckim, jest chrześcijanin z przekonania Proakrezjusz. Około roku 355 ich łaciński współkolega w Rzymie, sławny retor Mariusz Wiktoryn nawraca się, będąc już wprawdzie starym, lecz zyskuje jeszcze sławę jako teolog w służbie nowej wiary. W trzydzieści lat później, jesienią roku 386 nawraca się za jego przykładem inny sławny profesor, również Afrykańczyk z pochodzenia, piastujący miejski urząd retora w Mediolanie — św. Augustyn.

O tym, jak trudna do zerwania była niemal organiczna więź pomiędzy pogaństwem a kulturą klasyczną, świadczy wyraźnie znamieny przypadek cesarza Juliana. Widać tu jasno, jakie negatywne motywacje mogły spowodować odsunięcie się jego od chrześcijaństwa: dla tego, kto uniknął masakry w roku 338, w której zginął jego ojciec, stryj i kuzynowie, była to religia morderców jego najbliższych, religia jego prześladowców i dozorców więzień. Przedstawiciele Kościoła, których spotykał, byli albo dworskimi prałatami, jak Euzebiusz z Nikomedii, jego daleki krewny i pierwszy wychowawca, albo abstrakcyjnymi teologami, jak anomejczyk Aecjusz, któremu został powierzony przez swego przyrodniego brata, cezara Gallusa.

Ale kiedy chcemy wyłuskać pozytywne racje, które przyciągnęły Juliana do pogaństwa, upewniamy się, że dużo wcześniej, zanim zetknął się z neoplatonizmem i wizjami jego szarlatanów, odkrył świetność literatury klasycznej. Ukazał mu ją w czasie sześciu lat wygnania w fortecy Macellum jego preceptor — zresztą chrześcijanin — eunuch Mardonios. Apostazja Juliana jest pierwszym napotkanym przez historyka chrześcijaństwa przykładem (będzie ich więcej, aż po czasy nowożytnie i współczesne) owych neopogańskich renesansów, które wywoływało każdorazowe odkrycie na nowo literatury i sztuki starożytności. Dla Juliana chrześcijaństwo, religia rybaków z Galilei, jest religią samą w sobie godną pogardy, barbarzyńską w porównaniu z owym pogaństwem, którego szlachetna kultura literacka sięga epoki homeryckiej.

IX ZŁOTY WIEK OJCÓW KOŚCIOŁA

Ze wszystkich wrogich zarządzeń Juliana najboleśniej odczuli chrześcijanie jego ustawę o szkolnictwie, wydaną 17 czerwca 362 roku, zabraniającą im nauczania literatury klasycznej i odsyłającą z pogardą „Galilejczyków do ich kościołów, aby tam komentowali Mateusza i Łukasza”. Nawet w opinii pogan, jak to widzimy u Ammiana, była to przesada: chodzi o to, że w istocie takie radykalne przeciwstawienie „hellenizmu” chrześcijaństwu nie odpowiadało już rzeczywistości i zaczynało zanikać. Kościół chrześcijański, stawszy się bardziej wrażliwym na humanistyczne wartości niż na realne mimo wszystko niebezpieczeństwa tradycyjnego wychowania i nauczania, zrazu je tolerował, a następnie w pełni zaakceptował.

Postawa Juliana miała w sobie w tym momencie już coś anachronicznego, a nawet sensu stricto reakcyjnego: w tym czasie nie istnieje już sprzeczność pomiędzy elitą intelektualną a wiarą chrześcijańską. Ci wielcy mężowie, profesorowie i intelektualiści chrześcijańscy prezentują się jako ludzie światli dla tych samych powodów co ich pogańscy koledzy. Co więcej, podstawowa formacja oraz wyposażenie intelektualne, jakie odebrali dzięki klasycznej edukacji, zostają wprężnięte w służbę nowego ideału religijnego i otrzymują nowe życie poprzez nieoczekiwane przetworzenia i zastosowania. I oto podczas gdy kultura intelektualistów pogańskich najczęściej ulega skostnieniu w postawach dekadencckich (wyłaczając częściowo dziedzinę filozofii), to w czwartym stuleciu jesteśmy świadkami rozkwitu kultury chrześcijańskiej, posługującej się tradycyjnym materiałem, ale oryginalnej w swoich syntezach.

Życie duchowe, odcięte od swych najgłębszych źródeł, wyradzało się w przerafinowanie czystych form, natomiast religijna inspiracja, która je teraz wypełnia, tchnie w nie nową siłę. Siła ta przejawia się w nieoczekiwanych kształtach: w miejsce studium Homera i Wergiliusza wchodzi studium i medytacja nad Pismem Świętym jako podstawowa forma działalności kulturalnej; kazanie zastępuje publiczny wykład, będący dotychczas panującym rodzajem literackim; wspaniałość liturgii zaspokaja potrzeby, które kiedyś dały początek teatrowi; zamiłowanie do niezwykłych przygód i przeżyć znajduje ujście w nieprawdopodobnym rozkwicie apokryfów i hagiografii.

Egzegeza biblijna przejmuje dziedzictwo technik drobiazgowo opracowanych przez szkoły gramatyczne dla interpretowania poetów klasycznych; podobnie sztuka kaznodziejska przejmuje w spadku retorykę, kontrowersja — dialektykę, a teologia cały arsenał filozoficzny. Nie jest to jedynie proste i wyraźne przejście od jednego do drugiego, ale również oryginalna twórczość: jeśli Mariusz Wiktoryn — wróćmy do tego przykładu — posługuje się zręcznie dogłębną znajomością neoplatonizmu, a zwłaszcza Porfirusza, w celu opracowania teologii trynitarniej i obrony dogmatu nicejskiego, dzieje się to za cenę niezliczonych transpozycji, dających w efekcie oryginalną odmianę neoplatonizmu, zupełnie różnego od neoplatonizmu jego pogańskich mistrzów i rywali. W rzeczywistości stworzył on łaciński neoplatonizm chrześcijański, z którego bogactw czerpać będą po nim i ukazać jego płodność św. Ambroży, a przede wszystkim św. Augustyn.

Trzeba powiedzieć jeszcze więcej: w obliczu pogaństwa, ubożej tego czy wyczerpującego się z upływem czasu lub skompromitowanego przez swe upodobanie do okultyzmu, właśnie chrześcijaństwo stanowi aktywny, rosnący element, przewodni zasadę (*Zeitgeist*) atmosfery kulturalnej stulecia. Z drugiej strony trzeba podkreślić stale istniejącą więź pomiędzy socjologią a kulturą: statystycznie rzecz ujmując, chrześcijaństwo jest stroną wygrywającą. Jakże zatem się dziwić, że nowy ideał kultury chrześcijańskiej skupia wokół siebie większość najlepszych umysłów owych czasów?

Drugie połowe czwartego stulecia można nazwać złotym wiekiem Ojców Kościoła: to wtedy właśnie żyli najwięksi spośród pisarzy i myślicieli starożytności chrześcijańskiej, i to zarówno na greckim Wschodzie, jak i na łacińskim Zachodzie — są to prawie wszyscy maiores doctores, których czcimy w obydwu Kościołach. Niezwykle wymowne jest zestawienie ich imion i dat: wszyscy urodzeni w latach 330—350, czyli w obydwu pokoleniach, które nastąpiły po pokoju Kościoła, stanowi spójną grupę; współcześni sobie, często mający ze sobą bezpośrednie kontakty albo wywierający wpływ jedni na drugich — tworzą bardzo charakterystyczny zespół. Wyróżnia się on zarówno od poprzedników z wcześniejszej generacji, na przykład od Atanazego czy Hilarego, którzy prawem kontrastu jawią się raczej jako wyspecjalizowani teologowie, ograniczeni swoimi własnymi metodami technicznymi, jak i od następców, poczynając od pokolenia Cyryla czy Teodoreta, z którymi spotkamy się znacznie później i którzy mogą być przedmiotem analogicznych rozważań. Ojcowie IV i początku V wieku są przedstawicielami szczególnie cennego momentu równowagi między dziedzictwem antycznym, jeszcze w stosunkowo niewielkim stopniu dotkniętym dekadencją i doskonale przyswojonym, a inspiracją chrześcijańską, która sama osiągnęła pełną dojrzałość.

Wszyscy oni to osobowości wielkie i silne; losy ich, choć tak wyraźnie zindywidualizowane, wykazują tyle cech wspólnych, że można by zaryzykować naszkicowanie jakiegoś ogólnego portretu, idealnego typu Ojca Kościoła (zasygnalizowane w odpowiednim miejscu wyjątki pozwolą uniknąć nadmiernej systematyzacji w tego rodzaju postępowaniu):

1. Oczywistym rezultatem postępu, jaki chrześcijaństwo poczyniło w obrębie społeczeństwa rzymskiego, jest fakt, że obecnie Ojcowie Kościoła z pochodzenia należą do ówczesnej elity, a niekiedy do najwyższych warstw. Św. Ambroży jest synem prefekta pretorium, św. Jan Chryzostom *magistra militum* — w obu przypadkach chodzi o najwyższą rangę w cesarskiej hierarchii, cywilnej lub wojskowej. Znamiennym wyjątkiem jest tu św. Augustyn, pochodzący z rodziny owych *curiales* — urzędników municypalnych, zdruzgotanych przez bezlitosną politykę podatkową późnego Cesarstwa, czyli ze środowiska, które w języku dzisiejszym nazwalibyśmy zbiedniałą burżuazją.

2. Był to zresztą wyjątek rewelacyjny: ambicja i poświęcenie jego rodziców oraz opieka mecenasa pozwoliły temu genialnemu młodzieńcowi odebrać wykształcenie na poziomie elitarnym: dzięki temu św. Augustyn mógł zrobić karierę retora, otwierając mu drogę awansu społecznego: ten parweniusz kultury był także tym, który doszedł do czegoś dzięki kulturze. Właśnie poprzez kulturę wchodzi do tej grupy Ojców: wszyscy Ojcowie Kościoła, pochodzący z arystokracji, czy ogólniej z dobrych rodzin prowincjonalnych, przeszli przez solidne i poważne studia. Św. Bazyli i jego przyjaciel św. Grzegorz z Nazjanzu opuszczając rodzinny Kapadocję udali się do Aten, by przez długie lata słuchać nauczania najsławniejszych profesorów tamtejszego uniwersytetu; św. Hieronim, urodzony w Dalmacji, gdzieś na północ od Tergeste (Triest), będzie słuchał w Rzymie wykładów gramatyka Donata, Chryzostom w Antiochii — retora Libaniasza; byli to mistrzowie pogańscy wprawdzie, ale sławni. Wbrew Julianowi Apostacie wyższe nauczanie w tej epoce jest neutralne, a uczniowie wybierają sobie mistrza niezależnie od własnej i jego religii.

Jest to wykształcenie zasadniczo literackie, a jego ukoronowanie stanowi cierpliwe i wytrwałe studium techniki oratorskiej: jesteśmy w okresie „Drugiej sofistyki”, stanowicej apogeuum retoryki klasycznej.

Wszyscy Ojcowie Kościoła będą wielkimi pisarzami, zwłaszcza jeśli ich oceniać na tle ideału ich epoki; w każdym razie wszyscy potrafią wciśnić w służbę swej myśli niezrównane mistrzostwo języka.

W braku jakiegoś wyjątku, przyjrzyjmy się paru odmianom: św. Hieronim, specjalista od filologii kościelnej i studiów biblijnych, nauczył się greckiego lepiej od większości swych łacińskich współczesnych, choćby św. Augustyna (jeśli św. Ambroży znakomicie zna grekę, to w jego przypadku jest to przywilej arystokraty); doda do tego jeszcze hebrajski, co jest o wiele rzadszym wyczynem. Wszyscy ówczesni intelektualiści otarli się w mniejszym lub większym stopniu o filozofię, ale spośród Greków tylko św. Grzegorz z Nyssy był autentycznym filozofem, i z temperamentu i z wykształcenia. Św. Augustyna wśród łacinników z pewnością można nazwać filozofem z temperamentu, ale jego wyjątkowe powołanie jako myśliciela nie znalazło oparcia w tak gruntownym wykształceniu, jakie odebrał Grzegorz. Św. Augustyn jako filozof był samoukiem.

3. Wszyscy Ojcowie Kościoła spotkali się z wiarą chrześcijańską już w kolebce, albo dlatego, że cała ich rodzina była, niekiedy od paru pokoleń, nawrócona, jak na przykład u św. Bazylego i jego braci, albo też przynajmniej chrześcijanką była matka. Rola, jaką w duchowym formowaniu i rozwoju każdego z nich odgrywali ci gorliwi chrześcijanie, miała często decydujące znaczenie. Wszyscy wiedzą, jaką rolę odegrała wobec św. Augustyna św. Monika, ale dałoby się zacytować wiele innych przykładów: matka św. Ambrożego, czy Antuza, matka św. Jana Chryzostoma, która zostawszy wdową w wieku lat dwudziestu, wyrzekła się ponownego małżeństwa — co wzbudziło podziw i zdumienie poganina Libaniosa — aby poświęcić się w zupełności wychowaniu swojego syna; albo też św. Makryna, starsza siostra św. Bazylego, która w podobny sposób poświęciła się dla swego młodszego brata, Grzegorza z Nyssy: pozostawszy dziewicą dokonała żywota w klasztorze.

4. Większość Ojców, ukończywszy studia, rozpoczynała od kariery świeckiej, najczęściej jako profesorowie; tak było z Bazylim, obydwoma Grzegorzami, św. Augustynem. Ciekawe są dzieje Grzegorza z Nyssy czy Teodora z Mopsuestii, którzy popróbowałszy najpierw życia kościelnego lub zakonnego, dali się zagarnąć z powrotem przez świat; Grzegorz z Nyssy, przyszły teolog dziewictwa, ożenił się nawet. Szczególny jest przypadek św. Marcina, który jako syn weterana zobowiązany był do służby wojskowej, oraz św. Ambrożego, którego pochodzenie z góry przeznaczało do wysokich stanowisk w administracji: wybór na stolicę biskupią — zastanie go w trakcie pełnienia funkcji consularis, to jest cywilnego zarządcy prowincji Ligurii, której stolicą był Mediolan, rezydencja cesarska.

5. Ale odłóżmy na bok te wyjątkowe przypadki, jak również przypadek św. Augustyna, którego profesorska kariera — zresztą świetna, bo w trzynaście lat doprowadziła go ona z rodzinnego miasta Thagaste do Kartaginy, Rzymu i Mediolanu — trwała równie długo jak jego niekończące się spory duchowe, które powoli doprowadziły go, poprzez tysiące trudności doktrynalnych, do wiary jego dzieciństwa. Zazwyczaj ta pierwsza faza życia Ojców nie trwała zbyt długo: przerywało ją nawrócenie w pascalskim sensie tego słowa, w momencie, gdy usłyszeli wezwanie do doskonałości i poszli za nim. Wówczas to widzimy, jak w wieku zazwyczaj około trzydziestu lat przyjmują chrzest, aż doświadczyli zgodnie z ówczesnym nazbyt rozpowszechnionym zwyczajem, wynikającym z niezwykle poważnego traktowania związanych z chrztem przyrzeczeń.

Dla ludzi w IV wieku życie doskonałe oznaczało życie na pustyni: wszyscy Ojcowie Kościoła przez dłuższy lub krótszy okres byli mnichami i ćwiczyli się w uprawianiu surowej częstokroć ascezy, utrzymując kontakt z mistrzami życia duchowego w ich szkole. Jak widzieliśmy, wielu z Ojców odegrało ważną rolę w historii instytucji monastycznej.

Jedynym, ale bardzo znamienitym wyjątkiem od tego powszechnego prawa jest św. Ambroży.

Przybywszy jako sumienny urzędnik rzymski, aby zaprowadzić ład w burzliwym zgromadzeniu, które miało na celu obsadzenie wakującej stolicy biskupiej w Mediolanie, siłą swego autorytetu tak zapanował nad tłumem, że jednogłośnie wybrano właśnie jego. Obwołany biskupem, w chwili gdy uzyskano zgodę cesarza, został ochrzczony i w osiem dni później konsekrowany wbrew wszelkim regułom kanonicznym, które nie zezwalały „neofitom” na piastowanie biskupstwa. Równie krańcowy jest przypadek Grzegorza z Nyssy: jako żonaty, nie mógł zostać mnichem; zostanie nim dopiero jako wdowiec, będąc już od trzydziestu lat biskupem.

6. Uformowani w samotności, za których będą odczuwać nostalgię przez całe życie, szybko już jednak porzucają — po trzech czy pięciu latach — i odpowiadają na wezwanie Kościoła godząc się od tej chwili na pełne oddanie się w jego służbę.

Jest to zgodne z prawdą nawet w odniesieniu do św. Hieronima, który nie wejdzie w szeregi episkopatu i przez całe życie pozostanie prostym mnichem: on także najpierw przymierzył się na krótko do życia eremity (w latach 374—376) na pustyni Chalkis koło Antiochii. Opuści ją następnie, aby uzupełnić swoje wykształcenie w samej Antiochii, w Aleksandrii i Konstantynopolu, po czym powraca do Rzymu, gdzie odgrywa aktywną rolę u boku papieża Damazego, zanim nie wycofa się ostatecznie do swego klasztoru w Betlejem (385—414). Wyświęcony na kapłana przez Paulina z Antiochii około roku 379, nie uważał się nigdy za związanego z jakimś jednym, poszczególnym Kościołem. Czy było to odzwierciedleniem samoobrony intelektualisty, dbającego o zachowanie swobody w ulubionej pracy naukowej? Być może, ale równocześnie właśnie ta praca — przekłady, komentarze, polemiki — ukazuje nam, jak był świadom swej służby na rzecz Kościoła powszechnego. On również w ramach swego odrębnego powołania posłuszny był temu samemu wezwaniu.

Jeśli istniał tu jakiś prawdziwy wyjątek, to byłby nim żywot Ewagriusza Pontyjskiego, który stanowi jakby odwrócenie normalnej kolei rzeczy: jak wspominaliśmy, zaczynał w szeregach kleru świeckiego, aby zakończyć na pustyni Sketis, gdzie zamknął się w ścisłym odosobnieniu, uparcie odmawiając wyjścia zeń i przyjęcia godności biskupiej. Czy możemy jednak tego niespokojnego ducha, tego niezaprzecznego heretyka zaliczyć do Ojców Kościoła?

Ojcowie Kościoła — w dosłownym znaczeniu tego określenia — nie ukrywali się, zostawali biskupami i byli wielkimi biskupami, wiernie stojącymi u boku Kościoła, który ich wybrał. Jest to prawdziwe nawet w odniesieniu do Grzegorza z Nazjanzu, pomimo jego skomplikowanej kariery i dość niezrównoważonego usposobienia. Jakkolwiek do godności biskupiej został wyniesiony w mało znanej mieścinie kapadockiej (Sasima) przez swego przyjaciela i metropolitę, Bazylego, i chociaż przez jakiś czas piastował ten urząd w Konstantynopolu (379—381), słusznie zasłużył na zachowanie przydomka, który nadała mu historia, albowiem to właśnie w Nazjanzie pełnił najdłuższą obowiązkową biskupię jako pomocnik, a później (rok 374) następcę swego własnego ojca, Grzegorza Starszego.

Wreszcie działalność Ojców Kościoła rozwinęła się szczególnie w czasie trwania ich posługi biskupiej, choć większość z nich zaczynała od przedłużonego okresu przejściowego w zwykłym kapłaństwie; wyjątkiem jest, być może, św. Jan Chryzostom, którego biskupstwo było krótkie i niespokojne (398—404; ostatnie lata swego życia spędził na wygnaniu). On także piastował trudne biskupstwo stolicy — Konstantynopola, o wiele bardziej owocne jednak okazało się jego dwanaście lat kapłaństwa w Kościele Antiocheńskim, gdzie •wślawił się jako znakomity kaznodzieja (lata 386—397).

7. Spróbujemy jeszcze później przedstawić ową trudną pozycję biskupa. Jednakże w tradycyjnym ujęciu Ojców Kościoła charakteryzują przede wszystkim elementy ściśle kulturalne oraz świętość życia: ci biskupi byli także i przede wszystkim pisarzami, mówcami i kaznodziejami (jest to nie najbliższa sprawa w owych czasach, gdy słowo mówione wciąż jeszcze zachowuje tradycyjną przewagę nad pisanym) oraz myślicielami religijnymi.

Ich dzieło jest ogromne, a konkretny kształt przybrało w wielu charakterystycznych rodzajach literackich. Przede wszystkim więc homilie, zawsze bogate w treść doktrynalną i karmiące się cytatami oraz objaśnieniami biblijnymi; egzegeza sensu stricto — komentarz zarówno naukowy, jak i duchowy do Księg Świętych; teologia, która — w tym czasie jeszcze archaiczna i przechodząca przez tyle walk — najczęściej przybiera charakter polemiczny (niewiele istnieje traktatów doktrynalnych, których nie inspirowałaby w istocie konieczność zbitcia argumentów jakiegoś złośliwego heretyka i które nie zostałyby napisane „przeciw” komuś). Wreszcie różnorodna korespondencja, gdzie poczesne miejsce zajmuje sprawa kierownictwa duchowego: teoria życia wewnętrznego, nawet w traktatach *ex professo*, nigdy się u Ojców Kościoła nie oddalała zbytnio od praktyki.

Powyższy krótki przegląd wystarczy, żeby ukazać istotny kierunek i oryginalność tej chrześcijańskiej kultury,

doctrina christiana, której zasadę precyzyjnie określi św. Augustyn w podręczniku pod takim właśnie tytułem, rozpoczętym w roku 397, a podjętym na nowo i ukończonym w trzydzieści lat później. Tak to kulturę religijną, całkowicie zorganizowaną wokół osi wiary i życia duchowego, ofiarowuje odtąd Kościół elicie swoich wiernych, klerowi i świeckim, mnichom i ludziom światowym. Nie dajmy się tu zwieść: Ojcowie Kościoła, którzy kładli podwaliny tej kultury i uświecając ją, są ludźmi Kościoła (w nowoczesnym znaczeniu tego słowa), z drugiej jednak strony kultura ta zostaje przez nich właśnie narzucona wszystkim chrześcijanom, którzy są w stanie zainteresować się sprawami ducha. Nic bardziej obcego ideałowi nowej religijności, ożywiającej cywilizację czwartego stulecia, niż średniowieczne pojęcie kultury religijnej ściśle klerykalnej i niż współczesny rozdział w łonie kultury na dziedzinę wartości wyłącznie świeckich i dziedzinę zarezerwowaną dla sacrum.

ZŁOTY WIEK OJCÓW KOŚCIOŁA

W kolejności alfabetycznej podano nazwiska ojców Kościoła wraz z datami urodzenia, sakry biskupiej i śmierci.

Atanazy Aleksandryjski ok. 295; 328; 373

Bazyli z Cezarei ok. 329; 370; 379

Grzegorz z Nazjanzu 330; 372; 390

Grzegorz z Nyssy ok. 332; 371; 394

Ewagriusz Pontyjski (nie był biskupem) 345; 399

Jan Chryzostom ok. 344/354; 398; 407

Teodor z Mopsuestii ok. 350; 392; 428

Jan Kasjan (nie był biskupem) ok. 365; 435

Augustyn z Hippony 354; 395; 430

Hieronim (nie był biskupem) ok. 347; 420

Ambroży z Mediolanu ok. 339; 374; 397

Marcin z Tours 316; 370; 397

Damazy Rzymski ok. 305; 366; 384

Hilary z Poitiers ok. 315; ok. 350; 367

X. ŻYCIE CHRZEŚCJAŃSKIE PRZY KOŃCU CZWARTEGO STULECIA

Kończąc relację o wielkim czwartym stuleciu, mającym tak decydujące znaczenie dla naszej historii, chcemy zatrzymać się na chwilę, aby spróbować dać odpowiedź na ogólne pytanie: co oznaczał wówczas fakt bycia chrześcijaninem? Zatrzymajmy się koło roku 400. Jakie szczególne formy przybrało wtedy życie chrześcijańskie? W jaki sposób przejawiał się wpływ chrześcijaństwa na życie codzienne, indywidualne i zbiorowe, a ogólniej jego wpływ na proces cywilizowania się ludzi tych czasów?

1. Organizacja Kościoła

Być chrześcijaninem — to znaczy przede wszystkim znaleźć swoje miejsce w oryginalnej społeczności o mocnej strukturze, w Kościele. W ciągu stulecia, którego przebieg obserwowaliśmy, Kościół rozwinął swoją organizację, sprecyzował przepisy wewnętrznej dyscypliny.

W związku z tym trzeba podkreślić wybitną rolę, jaką odegrała tu nowa instytucja synodów. Do tej pory mówiliśmy przede wszystkim o ich znaczeniu w rozstrzyganiu sporów doktrynalnych, było ono jednak nie mniejsze w dziedzinie formułowania wewnętrzkościelnych reguł. Nawet zgromadzenia zwoływane dla rozwiązania jakiegoś szczegółowego problemu, powstałego w związku ze schizmą czy herezją, od synodu w Arelacie (rok 314) czy soboru w Nicei (rok 325) do soboru w Konstantynopolu (rok 381), zajmowały się problemami organizacyjnymi i każdy z nich wydał pewną liczbę decyzji dotyczących przepisów lub kanonów, odnoszących się na przykład do sposobu rekrutacji kleru, do hierarchii kościelnej, udzielania sakramentów, pojednania heretyków. Podawane w ten sposób przepisy, stopniowo grupowane w zbiorach, posłużyły jako podstawa do opracowania tego, co później stało się prawem kanonicznym.

Synody prowincjonalne, a przede wszystkim regionalne, których zwiększając się liczbę obserwujemy zwłaszcza, przy końcu tego stulecia, zajmowały się także formułowaniem praktycznych rozwiązań problemów tego rodzaju, a równocześnie regulowały kwestie doktrynalne i dyscyplinarne i o charakterze lokalnym, jak na przykład likwidacja arianizmu w Ilirii czy sprawa pryscylianistów w Hiszpanii. Tytułem przykładu wspomnijmy o kanonicznych dokonaniach synodów w Valentii (Valence) w Galii (rok 374), rzymskiego, a raczej watykańskiego w roku 386 (jest to pierwszy synod; o którym wyrażono się, iż odbył się ad sancti apostoli Petri reliquias), w Hippo Regius (Hippona) w roku 393; świeżo wyświęcony na kapłana św. Augustyn inauguruje na nim swoją oficjalną działalność, wygłaszając przed zgromadzeniem mowę *De fide et symbolo*, czy wreszcie w Kartaginie (w roku 397). Kościół afrykański, silnie zorganizowany wokół stolicy w Kartaginie, zwołuje tam niemal corocznie swój „walny synod”; podobny gromadzi się wokół papieża rzymskiego, z tej części Italii, która stanowiła diecezję Rzymu (to znaczy południowych dwóch - trzecich półwyspu).

Instytucje te są jednak jeszcze wciąż tak niestabilne, że wystarczy wpływ jakiejś silnej indywidualności, aby zmienić w istotny sposób ich normalne funkcjonowanie.

Tak się miała rzecz ze św. Ambrożym z Mediolanu, którego władcze oddziaływanie przejawiało się w czasach jego biskupiego urzędowania (w latach 373—397) w całej serii synodów, dotyczących nie tylko Italii północnej aż po Akwileję, ale i Galii (na przykład synod w Taurini — dziś Turyn — w roku 398), Ilirii, a nawet łacińskich prowincji nad dolnym Dunajem, Mezji czy Dacji.

Na tej płaszczyźnie rola, jaką odegrał św. Ambroży, przyćmiewa nieco tak ważną rolę współczesnego mu papieża Damazego (366—384). Natomiast widzimy, jak następca tegoż, papież Syrycjusz (384—399), sprawuje nie tylko przypadkowe sądy apelacyjne, ale prawdziwą władzę w zakresie dyscypliny, wyrażając się w prawodawstwie, i to nie tylko w stosunku do biskupów Italii, bezpośrednio mu podlegających, ale na całym chrześcijańskim Zachodzie. Widzimy, jak do jakiegoś biskupa hiszpańskiego (w roku 385), do episkopatu galijskiego czy afrykańskiego wysyła papież listy, wskazujące autorytatywnie i dokładnie, jak postępować w danych kwestiach. Są to prawdziwe „dekretały”, pierwsze z tych, które się zachowały z obfitej serii, stanowiącej także jedno z głównych źródeł naszego prawa kanonicznego.

Z chwilą gdy został rozwiązany doktrynalny problem stworzony przez arianizm (a został on rozwiązany na płaszczyźnie teologicznej, kiedy episkopat wschodni przyjął wyznanie wiary Damazego w Antiochii w roku 379), Rzym nie miesza się więcej w zarządzanie Kościołami z greckiej strefy językowej, które dążą do stanowienia o sobie w sposób autonomiczny.

Widzimy, jak z końcem IV wieku dokonują się wielkie przegrupowania regionalne, które przygotowują przyszłe uformowanie się patriarchatów. Trzeci kanon soboru w Konstantynopolu (rok 381) zażądał przyznania z powrotem biskupowi tego miasta honorowego prymatu, na drugim miejscu po biskupie Rzymu, które to roszczenie niosło w sobie zagrożenie na przyszłość. Chwilowo Nowy Rzym odgrywa wciąż rolę jedynie drugorzędną, nawet na płaszczyźnie politycznej. Za Konstancjusza i Walensa ariański, za panowania Teodozjusza i jego synów powoła dwóch wielkich biskupów: św. Grzegorza z Nazjanzu (lata 379—381) i św. Jana Chryzostoma (lata 398 do 403—404), ale nie potrafi zatrzymać ich u siebie: i dwór, i stolica są nazbyt światowe, by móc znieść rzędy świętych nad sobą. Ale w dziedzinie administracji kościelnej Konstantynopol rozciąga już wpływ poza swe właściwe terytorium — europejską Trację — promieniując aż po Azję Mniejszą, z uszczerbkiem dla metropolii: Efezu, czy Cezarei Kapadockiej.

W Syrii, czyli według urzędowej terminologii na właściwym Wschodzie, biegunem przyciągania pozostaje Antiochia, aktywne centrum, kipiące burzliwym życiem. W Palestynie Jerozolima, święte miasto, konkuruje z Cezarą Nadmorską. Wreszcie Egipt jest nadal terenem, który potężny biskup Aleksandrii dzierży mocno w swych rękach; czerpiąc siłę z tradycyjnego sojuszu z Rzymem, nawykły do samodzielnego rządzenia, aż nazbyt skłonny jest do mieszania się w sprawy innych. Z przykrością widzimy, jak kolejno biskupi Aleksandrii Tymoteusz i Teofil pogłębiają trudności, które napotykać dwaj święci biskupi Konstantynopola, i jak przyczyniają się do złożenia ich z urzędu.

2. Liturgia i sakramenty

Chrześcijaństwo zasadniczo oznacza wspólnotę zorganizowaną w celu oddawania czci prawdziwemu Bogu, w duchu i prawdzie Nowego Przymierza. Życie religijne chrześcijanina, przy końcu IV wieku tak samo jak i dzisiaj, koncentruje się wokół uczestnictwa w kulcie oficjalnym, w liturgii, w ofierze eucharystycznej. Niemal wszędzie sprawowanie liturgii stało się rzeczą codzienną, a uroczystej celebrowane było w niedzielę (w Egipcie w sobotę i w niedzielę) oraz w dni święte.

Rok liturgiczny zaczyna nabierać kształtów, organizując się wokół dwóch okresów: pierwszym z nich jest naturalnie Wielkanoc (grecki Wschód i łaciński Zachód nie obliczają jeszcze jej daty według tego samego komputu), święto święte, przedłużające się aż po Zesłanie Ducha Świętego,

a przygotowane przez okres pokutny, Wielki Post. "Wialnie w ci'gu IV wieku została doprecyzowana dyscyplina pokutna, z pewnymi odmianami regionalnymi, zwłaszcza gdy chodzi o długość trwania postu.

Okres drugi — świ't zimowych, poświęconych tajemnicy Wcielenia — ma bardziej złożone pochodzenie. Kościoły Wschodu ustaliły na dzień 6 stycznia święto w pewnym sensie ideologiczne, obchodz'c Objawienie się, ukazanie się Boga na ziemi, czyli Epifanię, Teofanię. Wspomnienie o Bożym Narodzeniu w dniu 25 grudnia pojawia się w Rzymie na jakiś czas przed rokiem 336; wydaje się, że tryumfuj'ce chrześcijaństwo zaanektowało dla siebie, nadaj'c mu nowe znaczenie, pogańskie święto Niezwycięzonego Słońca, którego kult cesarz Aurelian usiłował wprowadzić w roku 274 jako powszechn' religię Cesarstwa. Ale czyż Chrystus nie jest prawdziwym Słońcem Sprawiedliwości? U schyłku IV wieku różne Kościoły zapożyczały wzajemnie od siebie swoje święta, które w ten sposób układały się stopniowo w ich kalendarzach.

Liturgia eucharystyczna nosiła wśród innych nazw także greck' nazwę *synaxis* — zgromadzenia wiernego ludu wokół ołtarza; w zasadzie regułą było uczestniczenie w służbie Bożej oraz przystępowanie do Komunii, jednakże wraz z napływaniem do Kościoła coraz większych mas zbyt często szło w parze osłabienie gorliwości, a obecność stawała się bierna, nawet nieregularna. Kazania św. Jana Chryzostoma czy św. Ambrożego świadcz' o tym, że w ich czasach w Antiochii czy w Mediolanie niektórzy przystępowali do Komunii już tylko przy okazji wielkich świ't, a nawet tylko raz do roku na Wielkanoc. W Hiszpanii dochodzi do tego, że synod w Toletum (Toledo) w roku 400 musi zagrozić ekskomunik' tym chrześcijanom, którzy s' tak leniwi i obojętni, że potrafi' nie pojawiać się w kościele przez trzy lub cztery kolejne niedziele.

Wydaje się, że również u schyłku czwartego stulecia zaczynaj' przybierać właściwy sobie kształt rozmaite obrz'dki liturgiczne, na jakie podzielił się świat chrześcijański, i zaczynaj' ustalać się ich rytury. Tak więc, jeśli chodzi o liturgię rzymsk', ogólnie uznaje się, że właśnie w latach siedemdziesiątych IV wieku, a więc za papieża Damazego, kiedy ostatecznie porzucono grekę na rzecz łaciny, został zredagowany w swych zasadniczych partiach tekst Kanonu mszy taki, jakim go znamy do dziś.

Te obrz'dki liturgiczne wykazuj' ogromn' różnorodność, nie tylko w Kościołach wschodnich, ale także na łacińskim Zachodzie, gdzie wyróżniamy liturgię afrykańsk' czy liturgię gallikańsk' (niewiele wiemy o Hiszpanii tej epoki). Także liturgia Italii północnej, jakkolwiek pozostaj'ca pod silnym wpływem Rzymu, ma odrębne cechy, o czym świadczą zachowana w Kościele mediolańskim liturgia ambrojańska.

Niew'tpliwie w owej wci'z archaicznej epoce te rozmaite rytury nie s' jeszcze tak zróżnicowane, jak stan' się później; w większości z nich koegzystuj' pewne cechy, które zależnie od sytuacji u jednych się rozwin', u drugich ulegn' atrofii. Tak będzie na przykład w formule konsekracji ze słowami ustanowienia, anamnezy (*Unde et memores*) czy epiklezy (*Supplices te rogamus* i już wówczas: *Quam oblationem*).

Jednakże cechy charakterystyczne dla danego obrz'dku liturgicznego s' już na tyle wyraźne, że poddaj' się obserwacji archeologicznej, znajduj'c odbicie nawet w planie i wewnętrznym układzie bazylik. Msza łacińska celebrowana jest twarz' do wiernych, ołtarz, zazwyczaj na poziomie nawy, znajduje się przed wyniesionym chórem, w głębi którego zasiada biskup, otoczony klerem, siedz'cym na półkolistej ławie, dopasowanej do wgłębienia absydy. Natomiast w Antiochii i w całej północnej Syrii ołtarz znajduje się w głębi absydy, a celebrans odwrócony jest plecami do uczestników; podczas całej pierwszej części mszy kler siedzi na podwyższeniu w kształcie podkowy, umieszczonym pośrodku nawy centralnej i służ'cym także jako ambona dla czytań i kazania.

Aczkolwiek lud chrześcijański liczebnie już bardzo się rozrósł, o czym świadcz' rozmiary wielkich bazylik, sprawowanie kultu zachowuje charakter celebrowania tajemnicy. Zasadnicz' część świętych czynności odprawia się przy drzwiach zamkniętych, wśród wtajemniczonych.

We wszystkich liturgiach specjalny rytuał podkreśla granicę między dwiema częściami ceremonii — początkiem mszy i części ściśle eucharystycznej, którą otwiera uroczysty dialog prefacji; po czym następuje odesłanie tych członków wspólnoty, którzy są niegodni uczestniczenia w celebracji: katechumenów oraz uczęszczających również do świętych miejsc pokutników i energumenów (opętanych i chorych umysłowo — albowiem Kościół chrześcijański pochyla się z miłości nad tymi nieszczęśliwymi).

Dotykamy tu drugiego aspektu ściśle religijnego życia chrześcijanina: przyjmowania sakramentów. Nadal najczęściej praktykuje się chrzest dorosłych, który — jak to widzieliśmy na przykładzie Ojców Kościoła — często zbiega się z jakimś decydującym etapem życia duchowego. Rozumiemy więc, dlaczego poprzedzał go okres poważnych prób i przygotowania, z przeprowadzaniem wywiadu i egzaminów, ze specjalnymi rytuałami (egzorcyzmy itd.), a zwłaszcza z krótkim, ale skondensowanym nauczaniem doktrynalnym, które było kontynuowane przez następne dni po udzieleniu chrztu. Posiadamy takie kazania, przeznaczone dla katechumenów i nowo ochrzczonych, autorstwa Cyryla Jerozolimskiego, Teodora z Mopsuestii, św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Jana Chryzostoma i innych wielkich biskupów IV wieku. Przekazują nam one wyobrażenie o niezwyklej powadze, z jaką traktowano to nauczanie.

Ceremonia chrztu odbywała się w noc paschalną, rzadziej w Zielone Świąta, a na Wschodzie — i tam, gdzie dominowały wschodnie wpływy — także w święto Epifanii lub na Boże Narodzenie. Na ten cel przeznaczano specjalny budynek — baptysterium; znajdujący się pośrodku niego basen nie powinien nas zwodzić — chrzest odbywał się przez polanie, a nie przez całkowite zanurzenie. Bezpośrednio potem następowało bierzmowanie, udzielane w świątynnym pomieszczeniu.

Właściwy sakrament pokuty zachował swój uroczysty charakter: pokuta jest publiczna, pojednanie udzielane dopiero po długim okresie ekspiacji (jak długim, określają to synody, w zależności od powagi przypadku); niekiedy trwa ona przez wiele lat, czasem aż do ostatniej chwili życia. Pojednanie pokutników odbywa się w czasie uroczystej ceremonii w Rzymie w Wielki Czwartek. Sakrament ten, raz otrzymany, nie mógł być powtarzany: ochrzczony chrześcijanin jest powołany do świętości!

Ponadto w IV wieku zaczyna się rozwijać, nie będąc jeszcze w powszechnym zwyczaju (o obowiązku nie ma mowy) uroczyste błogosławienie małżonków w chwili zawierania małżeństwa; błogosławieństwu temu towarzyszyły rytuały odziedziczone po obyczajach pogańskich: w Rzymie na przykład było to nałożenie na głowy małżonków welonu, *velatio coniugalis*. Te same rytuały pojawiają się przy poświęceniu i błogosławieństwie dziewic: taka transpozycja była całkiem naturalna, skoro poświęcone dziewice uważano za *sponsae Christi*.

3. Formy pobożności

Pozostawmy na razie na boku inne sakramenty. Oprócz tych oficjalnych form kultu chrześcijańskiego należy szeroko uwzględnić pewne prądy pobożności mające początek w inicjatywach indywidualnych, prądy, które Kościół jako instytucja usiłuje uchwycić, kontrolować, aby je w końcu wchłonąć.

Pierwszy aspekt tej prywatnej pobożności wskazuje na przewodniczącą rolę monastycyzmu. Kiedy żyjący w świecie chrześcijanin dąży do tego, by prowadzić bardziej intensywne życie religijne, w sposób naturalny zwraca wzrok na mnichów, poszukując tam stylu życia, który będzie próbował naśladować, oczywiście z zachowaniem należnych proporcji. Zresztą jest to ten sam styl życia ascetycznego, który Kościół zaleca swoim publicznym pokutnikom w okresie ekspiacji, streszczający się w trzech słowach: post, modlitwa, jałmużna.

Odprawianie nabożeństw w godzinach kanonicznych jest początkowo instytucją ściśle monastyczną, ale stopniowo rozprzestrzenia się. Tak na przykład w Jerozolimie około roku 400 widzimy pobożnych świeckich — mężczyzn i niewiasty — przyłączających się do mnichów i dziewcząt w kościele Anastasis, aby śpiewać tam z nimi jutrznię pod kierunkiem kapłana. Wreszcie postawi towarzyszy wiele innych umartwień, dotyczących snu, ubioru, wygod, nawet czystości. Jako symbol można by przedstawić wyrzekanie się łaźni, tego luksusu charakterystycznego dla rzymskiej *dolce vita*.

4. Kult męczenników

Z punktu widzenia roli odgrywanej w ówczesnym życiu religijnym o wiele ważniejsze, a w każdym razie bardziej spektakularne, są przede wszystkim wywodzące się z pobożności ludowej, będące oczywistą konsekwencją nawrócenia się wielkich mas ludzi. Ludzie ci wchodząc do Kościoła wnoszą ze sobą swoją uczuciowość ukształtowaną przez dawne tradycje oraz własną psychologię wraz z jej potrzebami i ograniczeniami. Kościół czwartego stulecia, bardzo już „katolicki” we współczesnym znaczeniu tego słowa, okazał się tu nader wyrozumiały i — jakkolwiek czujny wobec możliwości odchylenia i przesady — przychylny był tym formom pobożności, w których wyrażały się potrzeby religii konkretnej, poszukującej rzeczywistości uchwytnej i bliskich, łatwo dostępnych orędowników. Te formy pobożności były zaś już to zupełnie nowe, już to zdumiewająco wierne zwyczajom przodków.

Najznamienniejszym faktem jest wówczas rzeczywiście bujny rozkwit kultu męczenników. Znany był on niewątpliwie od dawna, od końca II wieku, i w pewnym sensie oficjalnie uznany w Kościele chrześcijańskim, ale począwszy od zakończenia wielkich prześladowań oraz pokoju konstantyńskiego uwielbienie i entuzjazm dla „świadców” Chrystusa nieustannie wzrasta i umacnia się. Gdyby historyk opierał swój sąd wyłącznie na najbardziej rzucających się w oczy świadectwach, owe przejawy kultu męczenników mogłyby się mu wydawać głównym zjawiskiem w życiu religijnym IV wieku.

Cześć tę wzbudzają naturalnie motywy specyficznie chrześcijańskie, a mianowicie wiara w pośrednictwo świętych, którzy przebywają już u Boga mogą wstawiać się za nami. Wierni oczekiwali łask, z których nie wszystkie były natury eschatologicznej czy nawet w ogóle duchowej: stąd tyle opowiadań o cudownych uzdrowieniach i innych dowodach ich nadprzyrodzonej mocy. Podobnie cześć oddawana ich szczątkom kieruje się ku temu, co pozostało z ciała uświęconego przez ducha, w którym przejawiała się zwycięska potęga Chrystusa — z ciała, któremu ponadto obiecane jest zmartwychwstanie (tłumaczy to, dlaczego chrześcijanie, zgodnie ze stopniowo przeważającą w świecie rzymskim tendencją, zawsze odrzucali praktykę palenia zwłok i woleli ich grzebanie na znak respektu wobec ciała).

Ale formy, w jakich wierzenia te się wyrażały, w znacznej mierze hołdowały tradycyjnym zwyczajom, poprzez które poganie także czcili swoich zmarłych, zwłaszcza uznanych za herosów (to wyniesienie do uprzywilejowanej pozycji w świecie pozagrobowym, zrazu rezerwowane tylko dla nielicznych i wyjątkowych przypadków, zostało w epoce cesarskiej znacznie rozszerzone). Chodzi tu o szczególnie troskliwą o grobowiec, częstokroć monumentalny, oraz o uroczyste uczty przy grobie w dzień pogrzebu i w jego rocznice: ten ostatni zwyczaj mógł mieć walor symboliczny (antycypowanie udziału w uczcie niebieskiej), ale mógł także być wyrazem zwykłego przesądu (dawanie pożywienia zmarłym), toteż widzimy, że chrześcijanie wahają się, niepewni, jak wobec niego zająć postawę.

Zwyczaj uczty pogrzebowej czy refrigerium ku czci zmarłych, a zwłaszcza męczenników, został zaakceptowany przez Kościół jako mniejsze zło, aby zastąpić nim pogańskie święta tego rodzaju. Ale zauważamy, że przy końcu IV wieku Ojcowie Kościoła zabiegają o powściągnięcie wynikających stąd nadużyć: św. Augustyn podaje,

że św. Ambroży zabronił praktykowania tego zwyczaju w Mediolanie, on sam zaś zabrał się do wykorzeniania go w Hipponie, co było jednym z pierwszych aktów jego kapłańskiej działalności (rok 392). Widzimy, jak obok refrigerium pojawia się, by w końcu je zastąpić, celebrowanie ofiary eucharystycznej w święto męczennika, ustanowione na dzień przypadający w rocznicę jego depositio.

Archeologia odkrywa w całym świecie chrześcijańskim liczne pomniki wznoszone na grobach męczenników. Odznaczają się one wielką różnorodnością: może to być prosty stół (mensa) albo sala przystosowana do uczty wspomnieniowej; inne, okazalsze już, przybierają niektóre z architektonicznych form, jakie wykształcili poganie dla swoich mauzoleów.

W północnej Syrii sarkofagi czy relikwiarze będą często umieszczane w kaplicy dobudowanej do sanktuarium bazyliki, na końcu którejś z bocznych naw. W rezultacie odpowiadając na ciągle wzrastające potrzeby ludowej gorliwości, niektóre z owych martyriów osiągnęły rozmiary obszernych kościołów. Tak na przykład w pobliżu Antiochii odkryto ruiny obszernej budowli czteronawowej, skonstruowanej na planie krzyża wokół kwadratowego sanktuarium: datowana na podstawie pochodzących z roku 397 mozaik, niewątpliwie poświęcona była św. Babylasowi, męczennikowi otaczanemu w Antiochii szczególnie czciliwie. Podobnie w samym Rzymie olbrzymia pięcionawowa bazylika Św. Piotra na Watykanie została wzniesiona przez cesarzy Konstantyna i Konstancjusza i w całości pomyślana jako miejsce mające uzmysławiać wartość marmurowego relikwiarza, który zawierał resztki tajemniczego pomnika postawionego w czasach papieża Zefiryna — około roku 200 — ku czci Księcia Apostołów.

Wszystkie te wielkie kościoły - martyria wznoszone były na przedmieściach, najczęściej w rejonie cmentarzy. Bazyliki ściśle miejskie, usytuowane intra muros, na początku nie mieściły ciał świętych, albowiem stare rzymskie prawo zabraniające grzebania w obrębie miasta było nadal skrupulatnie przestrzegane, w każdym razie aż do końca tego stulecia.

Na płaszczyźnie literackiej kult męczenników znajdował wyraz w obfitej literaturze hagiograficznej, takiej jak dzieje, opisy męczeństwa, zestawienia cudów — o charakterze mniej lub bardziej historycznym (nazbyt często będzie miał w nich miejsce przerost partii o cechach romantycznych) — oraz kazania i panegiryki, wygłaszane podczas liturgii sprawowanej ku ich czci.

Jednakże szczególnie troskliwie otaczane były same relikwie świętych, dlatego, że pozwalały jak gdyby wejść w bezpośredni kontakt ze świętym. Stąd, na przykład zwyczaj chowania zmarłych ad sanctos: usiłuje się umieścić grób możliwie najbliżej miejsca, na którym spoczywały śmiertelne szczątki jakiegoś czczonego męczennika, w przekonaniu — wyrażającym się naiwnie w epitafiach — iż w ten sposób święty przyjmie zmarłego oddając go pod jego opiekę i stanie się jego orędownikiem przed Panem w dniu sądu. Wykopaliska odkryły niewiarygodnie liczbę grobów chrześcijańskich, ciasno stłoczonych, często w kilku warstwach — pod samymi posadzkami albo w bezpośrednim sąsiedztwie martyriów.

Ojcowie Kościoła z pewnym niepokojem zastanawiając się nad tą formą pobożności i dążąc do jej uduchowienia. Św. Augustyn czyni to w swoim traktacie *De cura pro mortuis gerenda*, w którym wyraża swoją opinię na powyższy temat na prośbę św. Paulina z Noli, obserwując właśnie, jak podobny zwyczaj rozwija się w jego własnym kościele, przy grobie męczennika, św. Feliksa.

Ale to namiętne przywiązanie do relikwii miało zrodzić jeszcze wiele innych nadużyć: pragnienie ich posiadania doprowadziło wkrótce do rozpowszechnienia się praktyki przenoszenia ich (translacji). Tak stało się na przykład w niedawno założonym Konstantynopolu, dokąd w roku 356 zostają przeniesione domniemane relikwie św. Tymoteusza, a w roku 357 — św. Andrzeja i św. Łukasza. Praktyki te objęły całe duże regiony, które, jak na przykład Galia, nie zaznawszy prawie wcale prześladowań, były przez to relikwii pozbawione. -

W roku 380 albo 390 św. Wiktrycjusz sprowadza więc z Italii do swej katedry w Rotomagus (Rouen) relikwie świętych - Jana Chrzyciela, Andrzeja, Tomasza. Wreszcie miało to związek z wycofywaniem si  całych mas ludności przed gro b  najazdów, jak to było na terytoriach naddunajskich.

Innym charakterystycznym zjawiskiem jest wynajdywanie albo odkrywanie relikwii dotąd zapomnianych lub nieznanych. Wierzytelno c nadawało im najczęściej uważane za cudowne wstawiennictwo czy też jakiś sen lub wizja. Tak stało się z relikwiami świętych Protazego i Gerwazego, uroczyście przeniesionymi pod ołtarz jednej z podmiejskich bazylik w Mediolanie przez św. Ambrożego w roku 386, w czasie najzaciętszej z jego walk przeciwko ariańskiej cesarzowej Justynie.

Im dalej, tym praktyki tego rodzaju są coraz liczniejsze, pomimo surowych zakazów cesarskich (na przykład edyktu wydanego , przez Teodozjusza w tym samym roku 386). Przenosiny nie zawsze obejmowały całe ciało męczennika, czasem tylko jak s cz  c , fragment, a nawet relikwie symboliczne: kawałek materii, która dotykała ciała świętego, wonne olejki wpuszczane do relikwiarza, a potem pieczołowicie zebrane z powrotem dzięki przemys lnemu systemowi otworków, a nawet odrobina pyłu zdrapanego z nagrobka. Na podstawie wyżej wspomnianego edyktu Teodozjusza możemy się zapozna  z wszelkimi możliwymi nadużyciami, jakie te praktyki powodowały; musi on na przykład zakazywa  przemytu czy handlu relikwiami! Nadużycia te rozkwitały bujnie, w miarę jak rosła pobo no c indywidualna, a wraz z nią pragnienie gorliwych lub przesądnych wi rnych, żeby posiada  na własnośc choćby jedną cenną relikwi .

5. Pielgrzymki

Wreszcie w IV wieku rozwija się jeszcze jedna charakterystyczna forma pobożności: pielgrzymki. Tłumy napływają, i to nieraz z bardzo daleka, do sanktuariów poświęconych sławnym męczennikom: św. Menasowi w Abu Mena w Egipcie na zachód od Delty, siedmiu braciom Machabeuszom, św. Babylasowi w Antiochii, św. Janowi w Efezie, św. Demetriuszowi w Tesalonikach, św. Anastazji w Sirmium, św. Kwirynowi w Siscii (Sisak), zanim zostały one przeniesione do Rzymu. Nie mniej odwiedzane były sanktuaria związane ze świętymi miejscami w Palestynie, stanowiące specjalną kategori  wśród martyriów. Pierwsze z nich powstały w latach trzydziestych IV wieku, co poświadcza zarówno Euzebiusz, jak i pozostałości budowli Konstantyna. W Jerozolimie zatem była to rotunda Anastasis nad grobem Chrystusa, są siaduj ca z nią bazylika na miejscu Kalwarii, bazylika Eleona na Górze Oliwnej i sanktuarium Wniebowstąpienia, w Betlejem bazylika Narodzenia i inne. Nawiedzano także wiele sanktuariów związanych z pamięcią wydarzeń ze Starego Testamentu: Abrahama w Mambre w Hebronie, Hioba w Karneas i naturalnie Mojżesza na górze Nebo, podobnie jak na odległej od Palestyny górze Synaj.

Pielgrzymki te stanowiły same w sobie bardzo ważne zjawisko i pozostawiły wiele śladów: posiadamy datowany na rok 333 opis drogi z Burdigali (Bordeaux) do Jerozolimy oraz barwne zapiski z podr o y mniszki Egerii, pochodzącej, jak się wydaje, z Galicji w Hiszpanii (z lat 381-384); zapiski te cenne są ze wzg edu na zawarte w nich szczegóły dotyczące liturgii celebrowanej w Jerozolimie, tej liturgii, która właśnie za pośrednictwem pielgrzymek miała promieniowa  na cały Ko ci l.

Zjawisko to jest zresztą z o zone i można w nim drog  analizy wyróżnić składniki o bardzo rozmaitej jakości: a więc niewątpliwie pobo no c i cze c , jaką słusznie żywiono dla pierwszych pamiątek historycznych wiary chrześcijańskiej; również pewien aspekt ascetyczny, jeśli nie wręcz pokutny, zważywszy na trudy i d ugo c trwania takiej podr o y; ale także i bardziej świeckie elementy, jak ciekawo c, zamiłowanie do wędrówki, czasami niespokojny duch lub brak społecznego przystosowania.

W świetle tego łatwo zrozumieć, że niektórzy spośród Ojców Kościoła wahali się w swych poglądach na temat tej formy pobożności, zachowując wobec niej odcień pewnej rezerwy, tej samej, jak w tysiąc lat później odnajdziemy pod piórem autora Naśladowania Chrystusa.

Wreszcie ostatnia kategoria pielgrzymów to ci, którzy udawali się do wybitnych osób za życia już otaczanych czcią, jak już wspominaliśmy przy omawianiu zjawiska monastycyzmu. Wielcy pustelnicy, a wśród nich pierwszy św. Antoni, przyciągali tłumy, które przybywały szukać u nich przykładu, rady, modlitwy, cudów. Po ich śmierci wsławione przez nich miejsca, a nade wszystko ich groby nadal stanowiły cel pielgrzymek z tego samego powodu co święte miejsca czy relikwie męczenników. Przykładem może tu być grób św. Marcina z Turones (Tours), zmarłego w roku 397. Aby postaci te odróżnić od męczenników sensu stricto, wybrano dla tych świętych, ascetów i cudotwórców tytuł wyznawcy, na początku oznaczający tych, którzy w czasie prześladowań cierpieli za wiarę, przechodzili więzienie, wygnanie, tortury, ale nie ponieśli śmierci.

XI CHRISTIANA TEMPORA

Trzeba by teraz przyjrzeć się, w jaki sposób wiara chrześcijańska oddziaływała na inne dziedziny życia poza domenę ściśle religijną. Św. Augustyn wielokrotnie posługuje się wyrażeniem *Christiana tempora* - „epoka chrześcijańska” - na określenie tego okresu w historii, który zainaugurowało nawrócenie się Konstantyna, przeciwstawiając go wiekom pogańskim. Czy używanie tego terminu jest uprawnione? W jakim sensie i w jakiej mierze można powiedzieć, że cywilizacja rzymskiego świata czwartego stulecia była cywilizacją chrześcijańską?

Nie może ulegać wątpliwości, że państwo uważało się wówczas za chrześcijańskie i że chciało być chrześcijańskie: wysikało to z monolitycznej struktury monarchii absolutnej. Z chwilą gdy wszechmocny władca ogłasza się chrześcijaninem, Cesarstwo, całkiem naturalnie staje się razem z nim chrześcijańskie. Przekonanie to w pewnym sensie zostaje potwierdzone oficjalnie: od roku 315 na monetach wyobrażony jest monogram Chrystusa, wygrawerowany na hełmie Konstantyna; w latach 326-330 pojawia się labarum, tryumfalny sztandar, kwadratowa chorągiew kawalerii rzymskiej, zdobiona portretem panującego władcy, której drzewce zwieńczone jest tym samym monogramem, otoczonym wieńcem laurowym (stąd nazwa laureatum, która poprzez transkrypcję grecką staje się labarum).

Nie był to ideał pozostający tylko w sferze teorii: od Konstantyna i Konstancjusza do Gracjana i Teodozjusza (biorąc naturalnie pod uwagę zamierzony przez Juliana reakcję oraz przerwę za Walentyniana) widzimy, jak Cesarstwo stopniowo zrywa więzi z pogaństwem, by ostatecznie proklamować chrześcijaństwo w jego katolickiej postaci państwowej.

Oderwane od pogaństwa państwo wiąże się ściśle z Kościołem: stąd pochodzi XVI księga Kodeksu Teodozjusza (skompilowana w latach 429-439), dotycząca zagadnień religijnych; mamy tam około stu pięćdziesięciu różnych postanowień, poświęconych obronie ortodoksji, a nawet jej definicjom. Cesarz interweniuje w szczegóły dyscypliny kościelnej. W roku 390 jedno z rozporządzeń Teodozjusza zabrania na przykład wstępu do kościoła kobietom, które „wbrew prawom boskim i ludzkim” ośmieliły się obciąć sobie włosy, i przewiduje sankcje dla biskupów, którzy zechcieliby je przyjąć²¹. Owe polityce interwencji towarzyszy, jak widzieliśmy, wiele przywilejów i rozmaitych względów dla Kościoła i jego kleru.

1. Wpływ chrześcijaństwa na prawodawstwo

Szacunek i względy, jakimi ze strony władzy cesarskiej cieszy się religia chrześcijańska, nie są jedynie spowodowane hipokryzją czy interesownością. Władza czyni rzeczywiste wysiłki, aby przepoić duchem chrześcijańskim strukturę instytucji i samo życie świata rzymskiego. Odtąd rytm życia społecznego wyznaczać będzie kalendarz chrześcijański:

w roku 325 niedziela staje się oficjalnie dniem świątecznym; święta pogańskie, tak drogie ludowi, zwłaszcza w Rzymie i wielkich miastach, ze względu na widowiska i inne związane z nimi rozrywki, niewątpliwie nadal istnieją, ale próbuje się usunąć z nich aspekt religijny i w końcu traci zupełnie swój charakter urzędowy. Lista świąt wolnych od pracy, ustalona rozporządzeniem z roku 389, obejmuje poza świętami chrześcijańskimi dzień 1 stycznia, dni urodzin cesarza oraz dni upamiętniające założenie obu stolic.

Wiadomo, że cesarze chrześcijańscy rozwinęli intensywną działalność prawodawczą, która dogłębnie przemieniła oblicze prawa rzymskiego. W jakim zakresie chrześcijaństwo wpłynęło na to prawodawstwo? Wpływ jego był już to nadmierny, już to nazbyt powściągliwy. Często interpretacja faktów stanowi materię nader delikatną. Na przykład, kiedy Konstantyn w roku 320 znosi prawne restrykcje uderzające w tych, co pozostawali w stanie bezżennym, które niegdyś wprowadziła pronatalistyczna polityka Augusta - to czyż można być pewnym, że czyni on tak, by oddać hołd chrześcijańskiemu ideałowi uświęconego dziewictwa? Wpływ moralności ewangelicznej i dyscypliny kościelnej jawi się wyraźniej w ustawach dotyczących małżeństwa: o zakazie konkubinatu dla żonatych mężczyzn, surowym traktowaniu cudzołóstwa i gwałtu czy o przeszkodach w uzyskaniu rozvodu, który był aż nazbyt łatwy.

Podobnie ma się rzecz z zarządzeniami zmierzającymi do złagodzenia sytuacji niewolników (choć stanowi one przedłużenie tendencji, które pod wpływem stoików zaznaczyły się już silnie w prawodawstwie wczesnego Cesarstwa), a mianowicie z zakazem rozłączania rodzin niewolników oraz z nowymi ułatwieniami w ich wyzwoleniu: teraz wystarczyło już tylko zwykłe oświadczenie w kościele w obecności biskupa.

Bardziej oryginalne i znamienne są próby podejmowane w kierunku wprowadzenia więcej humanitaryzmu do straszliwego reżimu więziennego. Kodeks Teodozjusza zebrał w jednym rozdziale siedem praw, wydawanych stopniowo w latach 320-409; pierwsze z nich zabrania dozorcóm więziennym stosowania wobec więźniów śmierci głodowej, ostatnie zaś zobowiązuje do prowadzenia ich do kąpieli raz na tydzień, w niedzielę, i to powołując się na względy religijne; biskupi i kapłani uzyskują prawo doglądania losu tych nieszczęśników.

2. Granice chrystianizacji obyczajów

Są to jednakże poszczególne przepisy, które nie wystarczą dla wyświecenia postawionego problemu: czy była to cywilizacja chrześcijańska. Na to trudne pytanie odpowiedź będzie złożona i pełna niuansów.

1. Nie było to proste zadanie: chrystianizacja w ciągu kilku lat, czy nawet kilku pokoleń, cywilizacji zrodzonej i dojrzałej w łonie pogaństwa. Nie tak łatwo zmienia się zakorzenione odruchy, zwłaszcza w masach. Zaledwie niektórzy, należący do elity, zdolni są uświadomić sobie wyłaniające się z nowego ideału religijnego praktyczne implikacje, dostrzec je i przyjąć.

Tytułem testu weźmy dwa charakterystyczne obyczaje pogańskiego społeczeństwa, przeciwko którym występują z mocą apologety II wieku: podrzucanie noworodków oraz walki gladiatorów. Na temat pierwszego z nich znajdujemy u chrześcijańskich cesarzy prawodawstwo pełne sprzeczności i niejasności. Istnieją pewne przepisy ułatwiające znalezionej i wychowanemu jako niewolnik dziecku możliwość odzyskania wolności. W roku 374 zostaje zabronione dzieciobójstwo, ale nie wydaje się, aby kiedykolwiek udało się osiągnąć zlikwidowanie zwyczaju porzucania dzieci, pomimo że zawierał on w sobie przecież pogardę dla osoby ludzkiej. Walki gladiatorów są przedmiotem pierwszego zakazu w roku 325, ale długo pozostaje on teorią, pomimo wysiłków podejmowanych przez propagandę chrześcijańską. Dopiero około lat 434-438 zakaz ten staje się definitywny.

Walki w amfiteatrach nie ustaną, ale ograniczą się do łowów, gdzie naprzeciw drugiego człowieka nie będzie już stawał człowiek, lecz dzikie zwierzęta; stopniowo zresztą celem tych widowisk przestaje być krwawa walka, a wybija się element zręczności, akrobacji.

2. Chrześcijaństwo jako religia władcy, a przez to i religia mas, musi teraz przyjąć odpowiedzialność za państwo ziemskie. Nie mówmy zbyt pochopnie, że Kościół stał się światowy, i nie opłakujmy tego zjawiska: chrześcijanie czwartego stulecia nie mogli odmawiać podjęcia zadań, które nałożył na nich właśnie sukces odniesiony przez ewangelizację świata rzymskiego.

Dopóki chrześcijanie byli tylko słabą mniejszością, w dodatku podejrzani i źle tolerowani, mogli żyć w pewnym sensie zasklepieni w sobie, ukryci wewnątrz organizmu społeczeństwa, pozostawiając innym - pogańskiej większości, pogańskiemu państwu - troskę o rozwiązywanie trudnych problemów, które rodziło istnienie i potrzeby ludzkiej społeczności.

Tak więc na przykład, jeśli chodzi o problem wojny, w czasach Tertuliana i Orygenesza chrześcijanin mógł być dokładnie posłuszny zarówno wskazaniom Dekalogu („nie zabijaj”), jak i duchowi Ewangelii i oddać się całkowicie swemu powołaniu, w pewnym sensie kapłańskiemu. „Zanosimy modły zawsze za wszystkich cesarzy - pisał Tertulian - aby mieli szczęśliwe i długie życie, spokojne panowanie, pomyślność w domu, dzielne wojsko, wierny senat, lud uczciwy, pokój na ziemi”^B; byli bowiem inni chętni, by tworzyć armię zapewniającą pokój na granicach. Sytuacja militarna, demograficzna i religijna późnego Cesarstwa nie pozwala już na zajmowanie takiej postawy, która zresztą zawierała w sobie pewną dwuznaczność: chrześcijanie mieliby się cieszyć rzymskim pokojem nie ponosząc żadnych kosztów jego utrzymania.

Bardzo wcześnie Kościół musiał ustosunkować się do swojej nowej odpowiedzialności: w roku 314 trzeci kanon synodu w Arelacie przewiduje ekskomunikę żołnierzy-dezertów, „skoro państwo nie jest już prześladowcą” (o ile można w ten sposób rozumieć niejasne i o spornym znaczeniu wyrażenie *in pace* - „w czasach pokoju” religijnego). Z pewnością nie oznacza to, że ów Kościół zgodził się poświęcić ewangeliczny ideał *non-violence*. Wskazuje na to jasno postawa jego Doktorów o największym autorytecie, a byli to biskupi doskonale świadomi swoich obowiązków pasterskich. Tak zatem jeszcze w latach siedemdziesiątych IV wieku św. Bazyli chętnie doradzał żołnierzom, których ręce splamiły się krwią, aby nałożyli sobie trzyletnią pokutę.

Podobnie nieco później św. Ambroży pochwała tych urzędników, którzy po wydaniu wyroku skazującego na śmierć, z własnej woli powstrzymują się od przyjmowania sakramentów, przy czym także nie czyni z tego obowiązku. Surowość obowiązku wówczas prawa karnego pociągała za sobą tyleż samo gwałtów w służbie cywilnej, co i w wojskowej (zresztą obie te służby zlewały się ze sobą wskutek podobnego munduru oraz wspólnego miana *militia*).

Dobrze tu widzieć ujawnianie się przeciwieństwa wymogów, jakie stawiało państwo ziemskie i Państwo Boże, Sprzeczność pojawia się nawet w obrębie samej polityki cesarskiej: z jednej strony od roku 313 obserwujemy, jak wobec duchowieństwa mnożą się wyjątki wszelkiego rodzaju - ulgi podatkowe, zwolnienie z pełnienia obowiązków obywatelskich, ale z drugiej strony struktura systemu społecznego, zarazem złożona i sztywna, od której zależy dobre funkcjonowanie państwa, nie może tolerować faktu, że stan kapłański staje się sposobem na unikanie tych obowiązków.

W roku 329 Konstantyn zabrania *curiales*, owym notabłom zbiorowo odpowiedzialnym za należne wpływy podatkowe od gmin miejskich, wchodzenia w szeregi kleru. Ale czy nie oznaczało to wysuszenia jednego z ważnych źródeł dopływu sił do stanu kapłańskiego? Prawodawca czuje się zatem w obowiązku powracać później do tej samej kwestii.

W latach 361—399 odkrywamy wiele przepisów prawnych dotyczących tej sprawy, określających w najrozmaitszy sposób koncesje, restrykcje, amnestie.

I gdybyż to tylko chodziło o curiales! Wiele innych kategorii społecznych, podobnie obciążonych jakimiś obowiązkami na rzecz państwa, ma kolejno zamykany dostęp do pełnienia funkcji kapłańskich: w roku 361 urzędnicy biur finansowych, w 365 piekarze, w 398 robotnicy w farbiarniach purpury, w 408 masarze.

3. Wreszcie należy brać pod uwagę inercję właściwą zjawiskom cywilizacyjnym, które rozwijają się zgodnie z wewnętrzną logiką, gdzie przyczyny i skutki zazębiają się o siebie według czysto technicznego determinizmu. Wpływ ingerencji z zewnątrz — przynajmniej jeśli chodzi o bezpośrednie następstwa — jest mocno ograniczony. Raz wprowadzony w ruch totalitarny reżim, zapoczątkowany przez Dioklecjana, za jego następców mógł jedynie dalej kontynuować nieuchronne w takiej sytuacji konsekwencje: zniewolenie, tyranie, terror, okrucieństwo — a wszystko to pomimo napomnień ze strony Kościoła, który w imię ładu moralnego nie przestawał wzywać władców reżimu i jego wykonawców do większej pobłażliwości, łagodności, ludzkości, jako właściwych dla sumienia chrześcijańskiego.

Korespondencja wielkich biskupów IV wieku ukazuje nam, jak nieustannie interweniują oni u władz na rzecz słabych i ofiar reżimu, tak ciężkiego dla wszystkich tych, których uciska. Czasem chodzi o poszczególnych ludzi, niekiedy o jakieś grupy, na przykład w roku 387 biskup Flawian prosi Teodozjusza o przebaczenie dla swego miasta, Antiochii, po buncie, w czasie którego sprofanowano posęgi cesarskie. W roku 390 w podobnym przypadku św. Ambroży nie potrafił zapobiec okrutnym represjom, zarządzonym przez tegoż cesarza w Tesalonikach, gdzie w cyrku zgromadzono siedem tysięcy osób i zmasakrowano bez litości. Odważył się jednak żądać, by winny odprawił publicznie pokutę i uzyskał przebaczenie (pokuta była zresztą łagodna, a sankcje formalne, ale po raz pierwszy cesarz zgodził się uznać wyższość prawa Boskiego i poddać duchowej władzy Kościoła). Prawo azylu we wnętrzu kościołów zaczyna przyjmować się jako zwyczaj, chociaż nie jest jeszcze uznane oficjalnie: to znów jedna z sytuacji, gdzie doczesne przeciwstawia się duchowemu.

W ten sposób jednak, choć wpływ chrześcijaństwa mógł być w poszczególnych przypadkach zbawienny, wciąż nie mogło ono osiągnąć korzeni owych wynaturzeń, ani powstrzymać skutków wynikających z samej zasady reżimu. Wspominaliśmy już o wzrastającym barbarzyństwie prawa karnego, a nawet i administracyjnego późnego Cesarstwa; najbardziej charakterystyczne było coraz częstsze uciekanie się do stosowania tortur. Prawo rzymskie u schyłku republiki szczytiło się niemal całkowitym odrzuceniem tortur (jakkolwiek zawsze dopuszczano uciekanie się do nich wobec niewolników). Za Cesarstwa weszły one z powrotem w użycie, jakby podstępnie, bo najpierw tylko w przypadku obrazy majestatu; kiedy jednak zasada ta została raz przyjęta, zaczęto ją coraz to szerzej stosować.

W logice monarchii typu orientalnego i policyjnego reżimu leży nieustanna obawa przed konspiracją: w przypadku najmniejszych podejrzeń poddaje się obywateli torturom, aby znaleźć choćby najdrobniejszą wskazówkę, domniemyanych winnych, ewentualnych współników, a wreszcie po prostu świadków. A jak wyznaczyć granice zbrodni stanu? Dłużnik podatkowy czy oszukujący podatnik zagraża także bezpieczeństwu państwa.

Trzeba na koniec brać pod uwagę samowładztwo: reprezentanci władzy absolutnej sami są wszechwładni — w każdym razie tak długo, dopóki cieszą się zaufaniem władcy; z chwilą popadnięcia w niełaskę są już tylko zdrajcami, i to razem ze swymi bliskimi, przyjaciółmi, protegowanymi.

Chrześcijanin może tylko cierpieć bólem w obliczu takiej podłości. Przytaczane są także przypadki zamęczania niesprawiedliwie skazanych; lud chrześcijański otaczał ich czczeniem na równi z męczennikami za wiarę, podobnie jak się to działo z drogimi pobożności rosyjskiej „świętymi cierpiącymi”.

Św. Augustyn w swym dziele O państwie Bożym zapisze piękną kartę na temat absurdałności tortur, nieuchronnego źródła pomyłek wymiaru sprawiedliwości oraz nie zasłużonych cierpień. Ale karta ta tkwi wśród innych — w zarysowanej przez niego pesymistycznej wizji nieszczęść, związanych z losem człowieczym: podobnie jak wojna, głód i choroba, tortury jawi mu się jako coś nie do zniesienia, a równocześnie nie do uniknięcia. Widać tu jasno, jak nawet wysiłki moralisty teologa okazują się mocno ograniczone przez fakt, że tkwi w kontekście danej cywilizacji, w pewnym sensie uwięzione przez konkretne perspektywy, jakie ona narzuca.

W podobny sposób należy spojrzeć na ingerowanie władzy kościelnej w kwestie ekonomiczne czy społeczne, wynikające z nieufności względem zawodu kupieckiego, łatwo podejrzanego o cięgnięcie niedozwolonych zysków, czy też z surowości wobec lichwy. Synody i teologowie w IV wieku zgodnie potępiają na przykład pożyczanie na procent (stanowisko to z uwagi na upadek gospodarki pieniężnej nie ma wówczas takiego znaczenia, jakiego nabierze później).

Z podobną bezsilnością towarzyszy Kościół rozwijaniu się struktur pre- czy quasi-feudalnych wraz z rozwojem wielkiej własności. Może jedynie protestować przeciwko nadużyciom popełnianym przez „możnych”, owych wielkich panów, którzy wydzierają państwu olbrzymie przywileje uciskając chłopów w swych posiadłościach. O ile status wiejskich niewolników podnosi się, stając się stopniowo tym, co wieki średnie nazwano poddaństwem, o tyle los kolonów czy wolnych chłopów nieustannie się pogarsza, tak że między jednymi a drugimi istnieje już tylko różnica stopnia zniewolenia.

Widzimy, że biskupi uprawiają tak samą politykę interwencji i wywierania moralnego nacisku zarówno wobec „panów”, jak i wobec władzy administracyjnej czy sędowniczej; odwoływanie się do litości i dobroci może jednak i tu tylko złagodzić sytuację w poszczególnych skrajnych przypadkach. Nie ma tu usiłowań zmierzających do reformy struktur. Państwo samo próbowało to czynić poprzez instytucję „obrońców ludu” (rok 368), mających chronić ubogich przed niesprawiedliwościami możliwymi, jednakże na próżno. Funkcja ta szybko ulegnie degeneracji i w końcu zostanie zlikwidowana przez tych, których miała zwalczać (rok 409). Dopiero w roku 400 hiszpański synod zagroził ekskomuniką tym możnym, którzy by ograbili duchownego lub biedaka.

3. Rozwój instytucji charytatywnych

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej, można by wnosić, że wpływ chrześcijaństwa na rzymskie społeczeństwo w IV wieku pozostał znikomy. To prawda, że nawróceniu się tego społeczeństwa na chrześcijaństwo nie towarzyszył powszechny rozkwit ideału ewangelicznego. Patrz na sprawy z punktu widzenia zbiorowości, niejako statystycznie, a więc z punktu widzenia historyka cywilizacji, ta tragiczna epoka, ten „czas zamętu” (by posłużyć się jednym z podstawowych określeń A. J. Toynbeego) odsłania przed nami stępienie wrażliwości oraz wzrastającą dzikość obyczajów i instytucji. Na mocy jednego z tych paradoksów, do których historia jest przyzwyczajona, świat rzymski podjęwszy walkę z zagrożeniem barbarzyńskim — ocalał za cenę przyjęcia samemu pewnego stopnia zbarbaryzowania.

Ale zarysowany przez nas obraz jest niepełny: chrześcijaństwo wprowadziło również do tej cywilizacji pewne nowe przedmioty troski, co znalazło odbicie w powstaniu oryginalnych instytucji, mających się rozwinąć na ogromną skalę w wiekach przyszłych; już teraz jednak instytucje te zwracają uwagę swymi ważkimi dokonaniem. Chodzi tu o pojęcie miłosierdzia w jego znaczeniu społecznym, owo poczucie solidarności i odpowiedzialności człowieka wobec wszystkich ludzi, będących zawsze jego braćmi — jakkolwiek by byli wydziedziczeni, biedni, bezdomni, choćby to byli żebracy, włóczędzy, chorzy czy szaleńcy.

Świat pogański nie znał owego religijnego szacunku dla osoby ludzkiej, uważanej za wartość absolutną, przedmiotu miłosiernej miłości Boga, Stwórcy i Zbawiciela. Szczodrość patrona wobec klientów była czymś zupełnie innym, podobnie jak i świadczenia typu *panem et circenses*, które lud stolicy otrzymywał jako udział w zdobyczach należny mu jako spadkobiercy zdobywców Imperium. Czwarte stulecie rzeczywiście zasługuje na miano epoki chrześcijańskiej, albowiem na szerokiej skale znajduje w niej wyraz to właśnie nie znane dawniej miłosierdzie.

Uważana za jeden z podstawowych obowiązków chrześcijanina, jałmużna osiąga rangę służby publicznej, zważywszy niesłychane majątki arystokracji, w szeregach której spotyka się odłup znacznej części elity chrześcijańskiej. Senator Pammachiusz, jeden z przyjaciół św. Hieronima, po śmierci swej żony Pauliny zwołuje wszystkich biedaków Rzymu jako gości do bazyliki Św. Piotra na Watykanie; tłum ich wypełniając olbrzymią bazylikę wylewał się do atrium i aż na plac (rok 397). Św. Paulin z Noli, który nam opowiada o tym zdarzeniu, ma poczucie, że w porządku wartości społecznych dokonał się przewrót: żebraków nazywa patronami naszych dusz (*patronos animarum nostrarum*) bogaci zaś znajdują się teraz w położeniu klientów.

Jak wszędzie, tak i tu biskupi wysuwają się na pierwszy plan. Wspierani bez wątpienia cesarskimi darowiznami, biorą w swoje ręce inicjatywę organizowania dzieł miłosierdzia na płaszczyźnie instytucjonalnej. Tak więc widzimy, jak św. Bazyli, poczynając od roku 372 wznosi na przedmieściach swej stolicy biskupiej, Cezarei Kapadockiej, kompleks budowli: kościół, klasztor, a przy nich hospicjum i szpital; sprowadza do niego niezbędny personel - wykwalifikowanych lekarzy i pielęgniarzy, mających przyjmować podróżnych, rozmaitych nieszczęśników, chorych, a zwłaszcza trędowatych. Takie „domy dla biednych”, *ptochotrophia*, nie są zjawiskiem odosobnionym: z tego samego czasu mamy wzmianki o wielu innych, na przykład w Amasei w Focjii i w innych miastach wschodnich.

Kościół aleksandryjski, jak zwykle, podejmuje przedsięwzięcia na wielką skalę. Posiada zespół pielęgniarski pozostający do dyspozycji biskupa, tak zwanych *parabolantów*, których liczba (w latach 416-418 przekroczy pięćset osób) oraz niesforność zaczęła w końcu niepokoić władzę cesarską. Z kolei podobne dzieło podejmuje Zachód. Wspomniany Pammachiusz zakłada hospicjum-gospodę, *xenodochium*, przy Bramie Rzymskiej od strony Ostii, gdzie miało się później zatrzymywać tylu podróżników i pielgrzymów. Inna wielka rzymianka, Fabiola, należąca również do ascetycznego kręgu z otoczenia św. Hieronima, zakłada w Rzymie pierwszy szpital, *nosokomion*.

Spotykamy się tu z zaczątkami instytucji, które obecnie zlaicyzowane - opieka społeczna, ubezpieczenie społeczne - stały się głównym atrybutem każdego cywilizowanego państwa. Historyk cywilizacji winien podkreślić, że powstały one z inspiracji chrześcijańskiej, zrodziły się, wzrosły i przez długie jeszcze wieki miały żyć pod skrzydłami Kościoła. Tutaj IV wiek nabiera pełnego znaczenia. Zamiast dziwić się powolności, z jaką jego duchowe ideały przenikały po kropelce do twardej rzeczywistości życia ludzkiego, należałoby raczej podkreślić, iż zapoczątkował dzieło chrystianizacji instytucji społecznych, które miało w pełni rozkwitnąć dużo później, w świecie średniowiecznym.

XII. NARASTANIE RÓŻNIC MIĘDZY CHRZEŚCJAŃSKIM WSCHODEM A ZACHODEM

Do tej pory historię chrześcijaństwa mogliśmy rozpatrywać jako pewną całość, nie licząc się zbyt z różnicowaniem terytorialnym. Doceniając rolę młodych Kościołów, założonych przez misje poza granicami Cesarstwa, w krajach barbarzyńskich (a - jak widzieliśmy - rola ta pozostawała dosyć ograniczona), stwierdzamy, że główny nurt tej historii rozwijał się w obrębie Cesarstwa Rzymskiego i stanowił odzwierciedlenie jego potężnej jedności natury politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturalnej.

Jednakże już w ciągu czwartego stulecia pojawiały się niepokojące symptomy kruszenia się tej jedności. Coraz częściej administracja, a nawet władze poszczególnych prowincji stawały wobec faktu podporządkowania kilku naraz władcom, z których każdy panował nad określoną częścią Cesarstwa. Od abdykacji Dioklecjana do śmierci Teodozjusza czyli w przeciągu niemal całego stulecia (lata 305-395), można liczyć, że świat rzymski pozostawał w całości pod władzą jednego pana tylko przez dwadzieścia dwa lata i parę miesięcy. Niewątpliwie starożytne rzymskie pojęcie kolegalności pozwalało zachować jedność Cesarstwa jako organizmu prawnego, ustawy ogłaszane przez każdego z cesarzy teoretycznie były bowiem wydawane w imieniu wszystkich pozostałych. Jednakże poza tą fasadą jedności kryły się w praktyce politycy niezależni, o często rozbieżnych orientacjach. Tak na przykład stwierdziliśmy, że w sprawach religijnych odpowiednio: Konstans i Walentynian na łacińskim Zachodzie, oraz ich bracia Konstancjusz i Walens na Wschodzie zajęli całkowicie odmienne stanowiska wobec problemów, jakie stworzył arianizm. W epoce synów Teodozjusza, a raczej ich ministrów: Stylichona w Italii, Rufina i Eutropiusza w Konstantynopolu - w latach 395-408 - obie części Cesarstwa jawiły się już nie tylko jako oddzielone od siebie, ale i zantagonizowane, a nawet pozostawały w otwartym konflikcie. Po nich jedność nigdy już nie zostanie odbudowana, najwyżej w sposób przejściowy (na okres czterech miesięcy w roku 423) albo fikcyjny.

Ta konstytucyjna fasada nie powinna nam przesłaniać prawdziwego dramatu politycznego, jaki się rozegrał w V wieku. W jego wyniku dokonał się ostateczny rozdział: każda z dwóch części orbis romani zachowała się zupełnie inaczej w obliczu tak ważnego zjawiska, jakie stanowiły najazdy germańskie. Można by mniemać, że przeznaczeniem Cesarstwa Wschodniego, ugodzonego tak wcześniej i tak dotkliwie (cesarz Walens ginie w klęsce pod Adrianopolem w roku 378), było paść pod ich ciosami. Wiemy, że tak się nie stało i że Cesarstwo to, wraz ze stolicą Konstantynopolem, tradycyjnie zwane bizantyjskim, zdołało utrzymać się i przetrwać aż do roku 1453, i to będąc nieustannie zmuszone walczyć na dwóch frontach - w Europie i w Azji.

Początek ruchu odrodzenia państwowego można by ustalić na lata 400-401, kiedy to wewnątrz kraju tryumf odnosi partia przeciwna wpływom najemnych wojsk barbarzyńskich, na zewnątrz zaś egoistyczna, lecz zręczna polityka doprowadza do skierowania na Italię i Zachód zagrożenia przez Wizygotów Alaryka, którzy do tej pory pustoszyli Półwysep Bałkański i Grecję.

Lekcja nie poszła na marne i przy końcu tegoż stulecia Cesarstwo Wschodnie w podobny sposób pozbędzie się Ostrogotów Teodoryka, którzy z kolei ruszą na podbój Italii (lata 488—493).

Jak wiemy, w tym samym czasie Cesarstwo Zachodnie upadło pod ciosami barbarzyńców. 31 grudnia 406 roku została przełamana granica na Renie, podobnie jak jedno pokolenie wstecz granica na Dunaju. Galia wraz z resztą krajów łacińskich stała się sceną przetaczania się kolejnych fal najazdów. Współcześni boleśnie przeżyli wydarzenie o wymowie wręcz symbolicznej, jakim było zajęcie i złupienie samego Rzymu przez Alaryka w roku 410, ale był to tylko jeden z epizodów długiej serii doświadczeń, których efektem miało być zastąpienie wszędzie władzy rzymskiej panowaniem najeźdźców oraz rozbięcie jednolitego Cesarstwa na wiele praktycznie niezależnych królestw.

Wprawdzie do roku 476 Cesarstwo Zachodnie nominalnie posiadało jeszcze władcę, ale najczęściej był on jedynie marionetką w rękach barbarzyńskiego protektora, wodza armii i jedyne prawdziwego pana kraju. I jeśli wówczas czy później niektórzy z tych germańskich królów uznawali nominalną suwerenność cesarzy Rawenny i Konstantynopola i rzadziła w ich imieniu, była to dla nich tylko metoda zapewnienia prawowitości swojej władzy oraz podniesienia własnego prestiżu, bez rezygnowania w rzeczywistości z faktycznego sprawowania rządów. Kiedy w roku 486 ostatnie, dotychczas teoretycznie rzymskie dzielnice Galii dostały się w ręce Franków, w istocie cały Zachód jest dla Cesarstwa stracony. W VI wieku Justynian dzięki upartym usiłowaniom zdołał jedynie odbić Afrykę zajętą przez Wandalów, małą część Hiszpanii oraz półwysep Italii, ale jest to zdobycz trudna i zresztą wiotka: zaledwie została osłonięta (w roku 562), a już nad granicami Italii zawisła groźba nowego najazdu — Longobardów (568).

Krajem, który podlega największym wstrząsom na skutek inwazji, jest ziemia położona między Dunajem i Adriatykiem, owo Illyricum, które przez cały wiek III i IV było twierdzą rzymskości, szkołą kształcenia się przyszłych żołnierzy i cesarzy. Na nieszczęście położenie geograficzne czyniło zeń bazę wypadów lub teren nieuniknionych przemarszów najeźdźców. Tak więc kolejno ogłuszało ono najście — niekiedy równoczesne, to znów powtarzające się — Germanów, Turków i Słowian: Wizygotów, Ostrogotów, Hunów, Skirów, Rugiów, Gepidów, Herulów, Longobardów, Bułgarów, Antów, Sklawenów, Awarów. Kraj ten stanowił jakby pomost łączący Wschód z Zachodem; poczynając od roku 380 załamuje się on pod kolejnymi uderzeniami. Utrzymać się jedynie jego dwa skrajne filary. Romanitas odpływa ze środka na wybrzeże dalmatyńskie. Otóż pogłębienie się tej w pewnym sensie materialnej wyrwy pomiędzy dwiema częściami świata śródziemnomorskiego zbiega się chronologicznie z innym zjawiskiem o olbrzymim znaczeniu: z zerwaniem jedności kulturalnej, łączącej w łonie tej samej rzymskiej cywilizacji imperialnej kraje greckie i kraje łacińskie.

Historia porównawcza cywilizacji, bardzo wyczulona, jeśli chodzi o niewielką liczbę tych naprawdę oryginalnych spośród nich, podkreśla jedność cywilizacji grecko-rzymskiej końca Republiki i pierwszych wieków Cesarstwa: kultura łacińska jawi się jako boczna gałąź, wyrosła z pewnym opóźnieniem na żywotnym pniu hellenizmu. W czasach Cyserona być wykształconym oznaczało znać grekę; jednakże rozkwit, a wkrótce i świetność literatury łacińskiej w naturalnej konsekwencji spowoduje wycofanie greki, podobnie jak w naszych czasach łacina została wszędzie wyparta przez literatury narodowe. Owo cofnięcie się greki wyczuwa się już przy końcu pierwszego stulecia, jak to widzimy u Kwintyliana. Na początku V wieku emancypacja kultury łacińskiej jest już faktem dokonany, do czego przyczyniło się i inne zjawisko: wyczerpanie Cesarstwa, przytłoczonego barbarzyńskim zagrożeniem, pociągło za sobą spadek ogólnego poziomu kultury na Zachodzie.

Z natury rzeczy to wycofywanie się hellenizmu nie przejawiało się w sposób jednolity: niektóre sfery społeczne czy kulturowe broniły się przed tym procesem lepiej, lub też dłużej, jak na przykład arystokracja, elita lekarzy, a zwłaszcza filozofowie.

Wśród tych czynników oporu widnieje także chrystianizm, owa wschodnia religia, reprezentowana przez elitę zawodowych teologów. Ale i taro ujawnia się coraz większe zróżnicowanie: symbolicznie płaszczyznę rozłamu można by umieścić między św., Ambrożym a św. Augustynem.

Pierwszy z nich umiera w roku 397. Tak sam wierności i takim samym zaufaniem obejmował zawsze rzymską ojczyznę i wiarę chrześcijańską. Wymowny jest tu fakt, że przy końcu swego życia pisze do królowej Markomanów, Frigitul, usiłując wciągnąć ją i jej lud w orbitę Rzymu i równocześnie odpowiadając na wyrażone przez nią pragnienie zdobycia wiedzy na temat religii chrześcijańskiej. Pochodził z jednej z wielkich rodzin rzymskich i korzystał z pielęgnowanego w niej tradycyjnego wykształcenia. Jako arystokrata zna grekę, co z chwilą, gdy podejmuje funkcję teologa, pozwala mu przyswoić sobie z łatwością nie tylko mistrzów klasycznych, Filona, Orygenes, ale i najnowsze dzieła współczesnych na Wschodzie. Jego dzieło *De Spiritu Sancto* (z roku 381) stanowi powtórzenie paralelnych traktatów Dydyma Aleksandryjskiego, św. Bazylego (z roku 375) i św. Grzegorza z Nazjanzu (z roku 380).

Różnica w pochodzeniu społecznym zwiększa odległość, jaka dzieli go od św. Augustyna, młodszego o dekadę lat. Ten, wyszedłszy z dużo niższej warstwy, otrzymał formację bardziej zawężoną, o charakterze bardziej utylitarnym; nie nauczył się i nigdy nie będzie znał dobrze greki. Znakiem jego czasu jest to, że ów brak, jak widzieliśmy, nie przeszkadza mu w zrobieniu świetnej kariery profesora retoryki. Ale jakże gwałtownie zmienił się kontekst historyczny! Św. Augustyn umrze w roku 430 w swej stolicy biskupiej, Hipponie, obleżonej przez Wandalów. Pierwszy upadek Rzymu w roku 410 przywiódł go do rozważań na temat zasadniczej przypadkowości każdej ziemskiej ojczyzny i do sformułowania w dziele *O państwie Bożym* (413-427) zasad chrześcijańskiej filozofii historii. Czystej krwi łacinnik, w znacznej mierze samouk, pomimo to, czy też właśnie dzięki temu, św. Augustyn będzie jak gdyby zmuszony do oryginalności.

W istocie, dzięki swemu geniuszowi, to on właśnie w dziele *O Trójcy Świętej* (399-419) wypracowuje pierwszą, sensu stricto zachodnią teologię tej wielkiej tajemnicy Boskiej, jakiegokolwiek by były pionierskie zasługi w tej dziedzinie Tertuliana czy Hilarego z Pictavi (Poitiers). Na płaszczyźnie historii kultury dzieło św. Augustyna jawi się jako przedłużenie i dopełnienie tego, co zapoczątkowały pierwsze dzieła Cyserona i Wergiliusza. Wraz z nim, i w ogromnej mierze dzięki niemu, łaciński Kościół zdobywa swoją doktrynalną autonomię, a Zachód — swoją dojrzałość.

Odtąd więc między Grekami a łacinnikami ulega coraz większemu rozluźnieniu. Grecy nigdy nie przejawiali zbyt wiele zainteresowania dla tych, którzy w ich oczach pozostawali nadal barbarzyńcami. Znamienny wyjątek stanowiły tylko trzy ściśle określone środowiska: wojskowe, prawnicze oraz dwór cesarski w Konstantynopolu, ale w ciągu piątego i szóstego stulecia widzimy, jak stopniowo i one są wchłaniane przez hellenizm. Jeśli chodzi o łacinników, kontakty w odwrotnym kierunku pojawią się w paru poszczególnych przypadkach (na przykład mnichów „sycylijskich”, pochodzących z łacińskiej Dobrudży, ale osiadłych w Konstantynopolu), następnie w przypadku wyjątkowych postaci (jak na przykład ostatni filozofowie, Klaudian Mamert w Galii w V wieku czy Boecjusz w Italii w wieku VI), i wreszcie „techników” — specjalistów od kontaktów kulturalnych. Charakterystycznym przykładem jest tu — pomiędzy św. Ambrożym a św. Augustynem — św. Hieronim: łacinnik, ale uformowany na Wschodzie, w końcu, od roku 386, osiadł w Betlejem, zasadniczo — nie licząc polemik — oddany pracy nad przekładami i adaptacjami.

W takich warunkach nie ma się co dziwić, że obie części Kościoła stopniowo zaczynają żyć każda swoim odrębnym losem. Z pewnością nie ma jeszcze mowy o ostatecznym podziale, jakkolwiek nie brak przejściowych nieporozumień. Tak na przykład jedność stolic Rzymu i Konstantynopola zostaje zerwana na jedenaście lat (404-415) w wyniku bezprawnego złożenia z urzędu św. Jana Chryzostoma,

a na trzydzieści pięć lat (484-519) z powodu polityki cesarzy Zenona i Anastazego, ugodowej wobec monofizytów.

Podobnie jak na płaszczyźnie politycznej czy kulturalnej, pierwsze symptomy tej rozbieżnej ewolucji daję się zauważyć na długo przed V wiekiem. "W czasie długiego kryzysu ariańskiego widzieliśmy, jak z jednej strony wzięty w całości Wschód, a z drugiej Rzym i Zachód (wraz z Egiptem Atanazego), reagowały odmiennie - pierwszy bardziej wyczulony na niebezpieczeństwo sabelianizmu, drugi - na herezję subordynacjonizmu. Od synodu w Tyrze (rok 335) do synodu w Antiochii (rok 379) trwa niemal stała opozycja, niekiedy posuwając się aż do schizmy, jak na przykład na synodzie w Sardyce w roku 343, nieudanej próbie zgromadzenia całego episkopatu Cesarstwa: biskupi wschodni odmawiają zasiadania wspólnie z biskupami z Zachodu i udają się na kontrsynod w Filippopolis.

Jednakże w IV wieku wzajemne kontakty były jeszcze częste; sam kryzys ariański stał się okazją do pewnego rodzaju zjednoczenia się na nowo. Ileż owocnych kontaktów! Sobory, poselstwa, a pomyślmy także o tak częstych wypadkach wygnańców: Iliria, właśnie dlatego, że przyjęła Ariusza, stała się centrum arianizmu: w Treveri, w Rzymie Atanazy zacieśnia swoje więzy z Zachodem, zapoznając go z nowym ideałem monastycznym; i na odwrót: iluz zesłanych na Wschód łacińskich biskupów znajduje tam nieoczekiwane możliwości nauczania, rozmyślenia i działania: Hilary z Pieuca vi, Euzebiusz z Vercelli, Lucyferiusz i Carales (Cagliari).

Z drugiej strony ten sam problem trynitarny pasjonował wówczas tak Wschód, jak i Zachód, jakkolwiek odmiennie były punkty widzenia. Natomiast w V i VI wieku wielkie spory teologiczne, które będą wstrząsać Kościołem, a niekiedy go rozdzierać, stają się już charakterystycznie odrębne dla każdego z tych dwu kręgów kulturowych. Problemy chrystologiczne i herezje, które one wywołują - apolinaryzm, nestorianizm, monofizytyzm - będą zasadniczo sprawami specyficznymi orientalnymi; natomiast pelagianizm jawi się jako pierwsza herezja zachodnia (jeśli nie liczyć pryscylianizmu). W istocie Grecy nigdy nie stawiali problemu, który poróżni św. Augustyna z Pelagiuszem czy z Julianem z Eklanu, problemu, który za to będzie poruszał i niejako kształtował zachodnią psychę.

Naturalnie formułowanie tak ogólnych twierdzeń domaga się wprowadzenia pewnych odcieni - między rzecznikami pelagianizmu i nestorianizmu istniały kontakty natury osobistej, a być może i doktrynalnej. Uznanie wzrastającej roli papieżstwa zmusza łacińskich teologów do pochylenia się nad problemami roztrąsanymi na Wschodzie. Niekiedy rzymska władza będzie wkraczać w jakims decydującym momencie, jak - co zobaczymy później - uczynił to św. Leon na soborze w Chalcedonie (rok 451). Wreszcie ponowne zdobycze Justyniana poddadzą Rzym i Kartaginę władzy cesarza Konstantynopola, władzy, która chętnie ingeruje w domenę religii, skąd okazja do nowych kontaktów, choćby z powodu konfliktów. Ogólnie rzecz biorąc dzięki wspomnianym czynnikom wiźcym nigdy w tym czasie nie nastąpiło całkowite zerwanie stosunków religijnych czy kulturalnych między łacińskim Zachodem a greckim Wschodem.

Jednakże wszystkie te fakty, których istnienie i znaczenie historia chętnie podkreśla, wnoszą tylko pewne drobne poprawki do obrazu całości, jaki naszkicowaliśmy uprzednio. Pozostaje prawdą, że obydwie połowy chrześcijańskiego świata w ciągu tych dwu wieków zaczynają coraz bardziej różnić się od siebie. Charakterystyczny dla starożytności jedność rzymską zastępuje podział na bizantyjski Wschód i łaciński średniowieczny Zachód, podział tak brzemienisty w konsekwencje. A przeciwstawiają się tu sobie nie tylko dzieła teologów, lecz różnicuje się cały styl życia chrześcijańskiego: we wszystkich dziedzinach - w kościelnych instytucjach, liturgii, ideale monastycznym, pobożności ludowej, przenikaniu chrześcijaństwa w życie codzienne - pojawiają się rozbieżne cechy. Dlatego też słuszne nam się wydaje zaproponowanie czytelnikowi odrębnego studium każdej z tych dwu części chrześcijańskiego świata.

XIII PIERWSZE SPORY CHRYSOLOGICZNE: OD APOLINAREGO Z LAODYCEI DO NESTORIUSZA

Poczynając od V i VI wieku Wschód chrześcijański przechodzi od postawionego przez arianizm problemu trynitarnego, dotyczącego struktury ad intra rzeczywistości Boskiej, do problemu, który trzeba nazwać sensu stricto chrystologicznym: w jaki sposób w Słowie Wcielonym to, co pochodzi z Boga, i to, co jest z człowieka, zostaje zjednoczone, by stać się jednym Panem Jezusem Chrystusem? Te dwa zagadnienia wyodrębniły się stopniowo - chronologicznie zachodzą one na siebie i zrazu splatają się wzajemnie. Początek długich sporów dotyczących ekonomii Wcielenia można by cofnąć aż do nieporozumień, które pojawiły się wewnątrz szeregów nicejczyków w roku 362 -co sygnalizowaliśmy w swoim czasie — na tak zwanym Synodzie Wyznawców, zgromadzonym wokół Atanazego z Aleksandrii.

Aby dotrzeć do korzeni tego problemu, trzeba się cofnąć jeszcze dalej. Istniała już pewnego rodzaju chrystologia ariańska: anomejczycy, a przed nimi jeszcze pierwsi uczniowie Ariusza, wpadli na pomysł, aby Słowu Boskiemu przypisać rolę zasady życiowej, jak u człowieka normalnie spełnia dusza. Pozwalało to przenieść na toż Słowo odpowiedzialność za słabości, którym w opowiadaniach Ewangelistów podlegał Jezus (był głodny, miał pragnienie, usiadł zmęczony u studni Samarytanki, płakał nad grobem Łazarza, drżał na myśl o śmierci), i stanowiło jakby doświadczalny sprawdzian niższości tak definiowanego przez nich Logosu w stosunku do Boga i należącej do jego istoty niezmienności. Ale oznaczało to przyznanie Chrystusowi jedynie niepełnego człowieczeństwa, okaleczonego, ciała bez duszy, albo co najwyżej z duszą nie posiadającą rozumu.

Ortodoksja nicejska rychło się im przeciwstawiła, jak to widać na przykładzie Eustacjusza z Antiochii. Jednakże właśnie w kierunku tej ariańskiej antropologii poszedł Apolinary z Laodycei, wraz z którym rozpoczyna się długa seria herezji chrystologicznych i wywołanych przez nie łańcuchowych reakcji. Apolinary, będący zdecydowanym zwolennikiem formuły nicejskiej (fakt godny uwagi w Syrii, pozostającej jeśli nie w całości ariańska, to w każdym razie pełna niedomówień w kwestii homoousios), wierny sojusznik Atanazego, wykształcony, obrońca chrześcijańskiej kultury przed obliczem Juliana Apostaty, znany egzegeta (św. Hieronim szczycił się tym, że był jego uczniem) - podświadomie niewątpliwie ulegał wpływom kategorii, którymi posługiwali się jego ariańscy przeciwnicy. On także wyobrażał sobie, że Słowo, oczywiście określane jako absolutnie współistotne Bogu, łączy się we Wcieleniu z niepełnym człowieczeństwem, w tej jedności, jak jest Jezus Chrystus, odgrywając rolę już to duszy w stosunku do ciała, już to ducha (nous) wobec ciała i duszy, roślinnej czy zwierzęcej, w zależności od tego, czy odwołuje się do trychotomii z I Listu do Tesaloniczan (5, 23), czy do formuły dychotmicznej, częściej używanej przez św. Pawła.

Ale właśnie w tym momencie problem ulega przesunięciu; ostrze argumentacji nie kieruje się już ku apologetycznej egzegezie ludzkich uczuć Chrystusa, lecz bezpośrednio ku antropologii. Według Apolinarego istota ludzka nie mogłaby być wolna od grzechu z powodu słabości i tyranii ciała; jej wolność implikuje co najmniej skłonność do grzechu.

Aby Chrystus mógł być bez grzechu, trzeba było, aby dusza lub duch Boży wstąpił weń, kierując ciałem, które przyjął na siebie, żeby stać się do nas podobnym. Dla Apolinarego problem polega na wyrwaniu Chrystusa z pęt tej bolesnej dwoistości, która jest naszym udziałem, nas, rozdartych pomiędzy sprzecznymi skłonnościami ciała i ducha. Stąd charakterystyczny dlań nacisk, jaki kładzie na jedność Człowieka-Boga. Apolinary jest autorem formuły, która odegra tak wielką rolę w późniejszych sporach: „Jedna jest natura (konkretna rzeczywistość) Słowa Boskiego, które się wcieliło” (mia physis tou Theou logou sesarkomene). Ta niezgoda na dzielenie, rozłączanie tych dwu elementów zjednoczonych we Wcieleniu doprowadza go do stanowczego wyznawania nie tylko *communicatio idiomatum*, ale i świętości, godnego uwielbienia charakteru ciała Chrystusa, i to niekiedy w sposób zgoła paradoksalny.

Idee Apolinarego uzyskały pewien rozgłos. Znana nam jest cała grupa jego uczniów, wśród których było wielu biskupów. Pomiedzy jego zwolennikami bardzo aktywny był Witalis, z którym spotkaliśmy się już w Antiochii — jeden z czterech czy pięciu rywalizujących ze sobą biskupów, spierających się o stolicę nieszczęśliwego przez to Kościoła antiocheńskiego, a jeden z trzech — wraz z Melecjuszem i Paulinem — powołujących się na nicejskie wyznanie wiary i jedność z Damazym. Jak to często bywa, zwolennicy Apolinarego podzielili się następnie na kilka ugrupowań, z których część była bardziej umiarkowana, a część posuwała logikę systemu aż do skrajności, jak na przykład Polemon, który otwarcie głosił „synuzjizm”, czyli doskonałą współistotność Słowa i Jego ubóstwionego Ciała.

Ortodoksja zareagowała bardzo żywo na to, co musiała uznać za herezję. Niewątpliwie tak zwany Synod Wyznawców w roku 362 zanadto był zajęty nagłym problemem, jaki stwarzał arianizm, aby nie usiłować całkowicie załagodzić rodzących się w łonie stronnictwa nicejskiego rozbieżności. Jednakże w jego nauce, jakkolwiek powściągliwej i szkicowej, znajdujemy sformułowany — choćby tylko w sposób domyślny — ten wielki argument, który stale będzie przeciwstawiany apolinaryzmowi: zbawione (w człowieku) może zostać tylko to, co zostało przyjęte (przez Chrystusa).

Konflikt ten wkracza w zaostroszoną fazę poczynając od roku 374. Zawodowy tropiciel herezji Epifaniusz z Salaminy przybywa do samej Antiochii prowadzić dochodzenia i wkrótce jest już poinformowany. Papież Damazy, zwiedziony na krótko przez Witalisa, uroczyście potępia błędy Apolinarego na synodzie rzymskim w roku 377; także potępienie następuje w Aleksandrii w roku 378, w Antiochii w 379 i w Konstantynopolu na wielkim soborze w roku 381. Cesarz Teodozjusz angażuje swój świecki władzę dla stłumienia herezji, wydając odpowiednie prawa w latach 383/384 i 388.

Apolinaryzm przetrwał aż po lata dwudzieste V wieku, działając już wtedy w ukryciu; jeśli udaje się puszczać w obieg dzieła mistrzów sekty i sprawić, by były one czytane, to dlatego, że wydaje się je pod nazwiskami najbardziej czcigodnych osób — Grzegorza Cudotwórcy, papieża Juliusza z Rzymu, samego św. Atanazego. Pozbawieni skrupułów fałszerze znajdą wiele ofiar, poczynając od samego wielkiego św. Cyryla Aleksandryjskiego.

Reakcja przeciwko apolinaryzmowi nie ograniczała się tylko do poczynań dyscyplinarnych, ale stała się okazją do intensywnej działalności doktrynalnej. Wśród przeciwników tej herezji należy umieścić przede wszystkim wielkich Doktorów kapadockich — Grzegorza z Nyssy, Grzegorza z Nazjanzu, jego kuzyna Amfilocha z Ikonium. Polemika rozszerzyła się także na Egipt, jak można wnosić po traktacie jednego z uczniów Atanazego, ale najbardziej znamienne następstwa miała w Antiochii.

W istocie wydaje się, że właśnie gorliwość w przeciwstawianiu się błędom Apolinarego przywiodła Diodora z Tarsu do sformułowania chrystologii, umownie nazwanej — w sposób, być może, nieco zbyt ogólny — antiocheńską, która rzeczywiście będzie charakteryzować syryjskie kręgi teologiczne na początku V wieku.

Należy jednak podkreślić, że pojawiła się dopiero z nim (niestety trudno sprecyzować, w jakim momencie jego działalności się pojawia). Diodor, zanim na koniec swej kariery został biskupem Tarsu w Cylicji (od roku 376 do swej śmierci niedługo przed rokiem 394), żył w Antiochii, gdzie zrazu jako zwykły wierny, potem jako kapłan był jednym z animatorów oporu przeciwko ariańskim biskupom narzuconym przez cesarza Konstancjusza — Leontiosowi (344—357 czy 358) i Euzejuszowi (361—376). Należał do odłamu, który pozostał wierny biskupowi Melecjuszowi w czasie jego długiego zesłania, czyli do załóżków stronnictwa, nazwanego przez nas neoortodoksyjnym.

Diodor, który w opozycji wobec arianizmu z całą stanowczością podtrzymywał tezę o pełni Boskości Słowa, równie gorliwie potwierdzał — sprzeciwiając się Apolinaremu — pełnię człowieczeństwa, przyjętego przez to samo Słowo we Wcieleniu, co doprowadza go do stanowczego rozróżnienia w Jezusie Chrystusie tego, który jest Synem Bożym, i tego, który jest Synem Maryi, a przez Nię Synem Dawida. Rozróżnienie niekoniecznie oznacza rozdzielenie, ale tkwiło w rym pewne niebezpieczeństwo i Diodor sam je dobrze wyczuwał, dlatego po sformułowaniu tego rozróżnienia dodał z całą stanowczością: „Ale nie ma dwóch Synów”²⁴, nie umiejscowiając równocześnie w sposób bardziej zadowalający wyjaśnić, na czym ta jedność polega.

U uczniów i spadkobierców Diodora odnajdujemy ten sam sposób podejścia do zagadnień chrystologicznych, a on sam występuje w istocie jako założyciel szkoły. Bardzo aktywny pisarz o doskonale wykształconym umyśle, jawi się nam kolejno jako apologeta (Julian Apostata uczyni mu zaszczyt, uważając go za znakomitego adwersarza), egzegeta (także wraz z nim pojawi się egzegetyczna szkoła antiocheńska, charakteryzująca się tym, że trzyma się znaczeń dosłownych i z rezerwą odnosi się do interpretacji symbolicznych) oraz asceta i mistrz ascetyzmu w równej mierze jak teolog. Najślawniejszy z jego uczniów, św. Jan Chryzostom, katecheta roztropny, najczęściej unikał wkraczania na podminowany grunt chrystologii, a jego po mistrzowsku zrównoważone sformułowania niejeden raz wyprzedzają prawie o pół wieku późniejsze definicje.

Z punktu widzenia chrystologii prawdziwym kontynuatorem Diodora był Teodor z Mopsuestii, początkowo także kapłan w Antiochii, a później biskup w Cylicji (392—428), którego długie życie uczonego i duszpasterza, w przeciwieństwie do jego towarzysza szkolnego i przyjaciela Chryzostoma, upłynęło bez wstrząsów; za to jego los pośmiertny miał być szczególnie niespokojny. Zmarły w czasie pokoju w Kościele, szanowany za swą wiedzę i swoje dzieła, zwłaszcza egzegetyczne, będzie potem obciążony odpowiedzialnością za błędzierstwa potępione u jego ucznia Nestoriusza i zostanie uroczystie obłożony anatemą w sto dwadzieścia pięć lat po swojej śmierci (w roku 553). Spory wokół jego osoby stały się na przeszkodzie zachowaniu jego dzieł, które w większości zaginęły lub zostały przekazane w podejrzanych okolicznościach, a owe kontrowersje z przeszłości znajdują dzisiaj odbicie w bardzo podzielonych opiniach na jego temat u współczesnych nam uczonych.

Jeśli poprzestać na tym, co wydaje się najpewniejsze, Teodor trzyma się kierunku wytyczonego przez jego mistrza, Diodora, podobnie jak on zajmując się przede wszystkim przeciwstawianiem się wypaczonej chrystologii arian i apolinarystów. Dlatego też z taką stanowczością podkreśla wyróżnienie w Słowie Wcielonym dwóch natur, Boskiej i ludzkiej. Wyłania się tu trudność, którą on usiłuje ominąć jeszcze staranniej niż Diodor, a mianowicie, w jaki sposób te dwa elementy składowe — jedno i drugie quid — mogą stanowić jednego i tego samego Kogoś — quis. Teodor z całą mocą broni się przeciwko mówieniu o dwóch Panach albo o dwóch Synach. Aby dać na to odpowiedź, najchętniej odwołuje się do terminu, który, jak uzna późniejsza teologia, nie daje się utrzymać, a mianowicie „połączenie” (synapheia); sam często określa je dodatkowo — może na skutek niejasnego poczucia, że słowo to jest niewystarczające czy też dwuznaczne -

za pomoc pochwalnych przymiotników: połączenie „ściśle”, „cudowne i wzniosłe”, „niewysłowione i na wieczność nierozdzielne”. Stowo to, tak jak go używano w języku potocznym, przywodziło na myśl raczej i przede wszystkim zespolenie dwóch różnych rzeczy, jak na przykład mężczyzny i kobiety, którzy w małżeństwie staj się jednym ciałem, niż jedność, jaka z tego zespolenia wynika. Niemniej Teodor usiłował bronić tego, co nazywamy *communicatio idiomatum*, przypisując człowiekowi tytuł Syna Bożego (albo inaczej Słowa Boskiemu - słabości człowieka). Ale zajmując się przede wszystkim wykazywaniem pełnego człowieczeństwa Chrystusa, który przyjął na siebie to wszystko, co miało być zbawione, siły rzeczy mniej uwagi poświęcał tajemnicy Boga, który zniżył się do nas, bardziej uwypatniając przyjęte przezeń człowieczeństwo oraz zaszczyt, jakiego człowiek dostąpił, i wspaniałe jego przeznaczenie.

Jest rzecz zrozumiałą, że w wyniku postępu w badaniach dogmatycznych zaczęto się później niepokoić o to, czy takie przedstawienie w wystarczającej mierze respektowało fakt jedynego w swoim rodzaju charakteru Wcielenia i czy nie stwarzało to ryzyka, że Wcielenie zostanie zanadto upodobnione do obecności Boga w duszy chrześcijanina na drodze uświęcenia przez łaskę sakramentalną (właśnie w katechezie Teodora została rozwinięta cała problematyka duchowości chrztu i Eucharystii). Stąd zrodzić się później podejrzenia dotyczące pewnych zwrotów, do których Teodor z upodobaniem się odwołuje, czy obrazów, za którymi zresztą przemawiał autorytet słów samej Ewangelii: „zamieszkanie” Słowa wśród nas (J 1, 14), w „światyni” Jego ciała (J 2, 21).

Czy owo „połączenie” (*synapheia*), jakkolwiek by było ściśle, mogło uniknąć niebezpieczeństwa jakiegoś „dzielenia” Chrystusa? Są podstawy, by pytać o to w przypadku Teodora (nasi historycy wciąż jeszcze dyskutują nad tym). Odpowiedź zdaje się narzucać sama w związku z nieumiarkowanymi wypowiedziami jego ucznia, Nestoriusza.

Nestoriusz, mnich z okolic Antiochii, później kapłan w tym mieście i głośny już kaznodzieja, został powołany przez cesarza Teodozjusza II na cięgłę będącą przedmiotem sporu stolicę biskupią Konstantynopola. Nazajutrz po intronizacji (10 kwietnia 428 roku) Nestoriusz dał wyraz swemu nieugiętemu i gwałtownemu usposobieniu i nieco niezrównoważonej gorliwości (uznał za stosowne pośredniczyć u papieża Celestyna w obronie potępionych pelagian). Natychmiast wydał wojnę heretykom, których w stolicy było szczególnie wielu, wzywając interwencji władzy cesarskiej i samemu podejmując przeciwko nim energiczne kroki. Wprowadzając taki reżim nie mógł nie przysporzyć sobie wielu wrogów, czyhajcych tylko, by móc wytknąć mu jego własne potknięcia.

Tych zaś nie brakowało: kazania, które polecał wygłaszać lub wygłaszał sam, eksponowały w bezwzględnych i niemal agresywnych sformułowaniach najbardziej zuchwałe wnioski antiocheńskich teologów na temat rozróżnienia dwóch natur w Chrystusie, zaprzeczając temu, jakoby można było z pełną ścisłością powiedzieć, że w czasie męki Słowo cierpiało. Nade wszystko zaś odmawiały one Błogosławionej Maryi Dziewicy tytułu Matki Boga, *Theotokos*, jako niewłaściwego, skoro urodziła Ona człowieka, a co najmniej jako niebezpiecznego, gdyż mogło być zasłonem dla błędów ariańskich czy apolinarystycznych. Nestoriusz widział coś niebezpiecznego w tym tytule, którym pobożność chrześcijańska tak powszechnie się posługiwała (co w Egipcie stwierdzono już przy końcu III wieku). Spośród wielu innych równie agresywnych sformułowań (opowiadano, że wzdragał się przed nazywaniem Bogiem Dzieciątka Jezus, niemowlęcia dwu- czy trzymiesięcznego) ten właśnie atak na wyrażenie *Theotokos* władcy; z chwilą popadnięcia w niełaskę są już tylko zdrajcami, i to razem zelogia posłużyła jako kamień probierczy dla zweryfikowania świętości danej teologii i wykrycia pojawiających się poczynków herezji.

XIV OD SOBORU W EFEZIE (431) DO SOBORU W CHALCEDONIE (451)

Zbyt jaskrawe sformułowania Nestoriusza natychmiast wywołały pełne oburzenia reakcje: w samym Konstantynopolu - zarówno wśród kleru, jak i świeckich (jesteśmy bowiem w Bizancjum, gdzie namiętne zainteresowanie teologią stanowi zwykły składnik kultury); w Rzymie, choć był tak źle poinformowany (pewien list Nestoriusza będzie czekał wiele miesięcy na odpowiedź z powodu braku tłumacza, który potrafiłby go przełożyć); w Egipcie, a zwłaszcza w Aleksandrii, której biskup, św. Cyryl, stanie się zapamiętałym przeciwnikiem nieszczęsnego Nestoriusza. Było to niewątpliwie przejawem tradycyjnej niechęci pomiędzy stolicami, Aleksandrią i Konstantynopolem, oraz starciem się gwałtownych i władczych temperamentów. Ale opozycja utrwałała się na istotniejszej płaszczyźnie, a mianowicie na płaszczyźnie samej teologii.

Byłoby czymś sztucznym przeciwstawianie sobie - jak to nazbyt często czyniono - Aleksandrii i Antiochii jako dwóch równoległych tradycji doktrynalnych, trwających nieprzerwanie od pokoleń czy stuleci. W rzeczywistości, jeśli chodzi o zagadnienia chrystologiczne, byliśmy świadkami narodzin szkoły antiocheńskiej wraz z Diodorem i Teodorem z Mopsuestii; potem pojawia się teologia sensu stricte aleksandryjska z Cyrylem. Niemniej powstała między nimi opozycja, choć tak późna, będzie radykalna.

Kwestia nestoriańska posłuży św. Cyrylowi jako okazja do rozwinięcia własnej myśli, ale jej zasadnicze wątki wypracował już przedtem. Stanowi ona w całości logiczne następstwo głównej przesłanki: dla św. Cyryla podmiotem Wcielenia jest druga Osoba Trójcy Świętej. Ta teocentryczna chrystologia wychodzi od rozważania Boskiego Słowa, które dla nas i dla naszego zbawienia uniżyło się aż tak, że przyjęło kondycję człowieczą. Pierwsza reakcja Cyryla w obliczu nestorianizmu znalazła w naturalny sposób swój wyraz w takich oto słowach: „Albowiem jeśli Pan nasz Jezus Chrystus jest Bogiem, jakże Najświętsza Dziewica, która Go zrodziła, mogłaby nie być Matką Boga (Theotokos)?” Pierwszym i podstawowym faktem jest zatem Boskość Chrystusa. Dla św. Cyryla jest to głęboka świadomość, niemal obsesyjna, ale czyż wiara i pobożność chrześcijańska nie to właśnie uważały zawsze za zasadnicze? Zrozumiemy zatem, dlaczego niezmienna tradycja Kościoła widziała zawsze w św. Cyrylu Doktora Wcielenia, pomimo tego, że niekiedy działał może w sposób bezwzględny, a jego sformułowania były zbyt sztywne i wkrótce na skutek szybkiego rozwoju myśli teologicznej stały się archaiczne i niejasne.

Dla wypracowania swojej doktryny św. Cyryl wykorzysta wszelkie możliwe materiały, których dostarczała dostępna mu kościelna tradycja, poczynając od dzieła jego wielkiego poprzednika, św. Atanazego. Dzieło to jednak, pochodzące prawie sprzed wieku, niewiele wnosiło do rozważanych problemów w takiej ich postaci, w jakiej przedstawiały się one około roku 430.

Na to, że ta aleksandryjska czy raczej cyryliańska chrystologia miała charakter nie tyle może improwizowany, co nowy, wskazuje fakt, że nie przebierajemy zbyt w środkach św. Cyryl dał się wciągnąć w bezkrytyczne posługiwanie się apokryfami apolinarystycznymi, które krążyły pod osłoną imienia samego Atanazego czy innych, równie szacownych postaci. Właśnie się dzie, że pochodzi ona od Atanazego, Cyryl posługuje się słynną formułą Apolinarego *Mia physis*, która jak mu się wydaje, cudownie oddaje ową „jedność bytu” (takie znaczenie nadaje on słowu *physis*, którego nie należy tłumaczyć jako „natura”, gdyż byłoby to popadanie w herezję monofizytyzmu). *Physis* oznacza to, co my nazywamy jednością Osoby Słowa Wcielonego, jednakże samo to pojęcie zostanie wyraźnie określone dopiero poczynając od VI wieku. Kiedy św. Cyryl, jako pierwszy, używa wyrażenia, które potem się przyjmie - „unia hipostatyczna”, *henosis kat'hypostasin*, ma ono tylko to znaczenie, że unia jest „rzeczywista, prawdziwa”,

nie ma natomiast sensu technicznego, jakiego nabierze później, zjednoczenia „w osobie”. Niemniej temat nierozdzielnej jedności Boga i człowieka we Wcieleniu jest dla św. Cyryla charakterystyczny i dominujący.

Rozumiemy zatem, skąd się bierze żywość i gwałtowność jego reakcji przeciwko Nestoriuszowi. Św. Cyryl spieszy przestrzec przed błędem mnichów egipskich, wysyła do swego adwersarza długie listy, mające podwójny charakter - not dyplomatycznych i traktatów dogmatycznych. Píše też do dworu konstantynopolitańskiego, usiłując wyjaśnić sprawę i wciągnąć w nią cesarza; listy jego mają niewątpliwie wpływ na umysł i serce słabego Teodozjusza II, na księżniczki, jego starszą siostrę Pulcherię i jego żonę Eudokię. Podobnie jak w dobie kryzysu ariańskiego w czasach św. Atanazego, oś Rzym-Aleksandria działa intensywnie: papież Celestyn otrzymuje od Cyryla kompletną dokumentację całej sprawy, przezornie zawczasu przełożoną na łacinę, a na synodzie rzymskim (11 sierpnia 430 roku) potępia Nestoriusza, grożąc mu złożeniem z urzędu, jeżeli nie odwoła swoich słów, sam Cyryl zaś zostaje obarczony misją wykonania tego wyroku.

Cyryl nie był człowiekiem, który by się wahał: szeroko interpretując powierzony sobie misję, redaguje długi dokument, który uległ episkopat egipski zatwierdza natychmiast; wyklada w nim swój własny doktrynę chrystologiczną w niezwykle precyzyjnych technicznie terminach, streszczając ją ostatecznie w dwunastu zdaniach, zwanych inaczej anatematyzmami. Dzisiaj wszystkie te formuły należą do teologicznej spuścizny Kościoła, ale trzeba było jeszcze stulecia, aby zostały w nich definitywnie włączone, po wniesieniu niezbędnych uzupełnień, interpretacji, ograniczeń i zdań dopełniających, będących rezultatem toczących się przez cały wiek sporów.

Jesienią roku 430 formuły te stanowiły wciąż wyraz pewnego określonego poglądu, jednego z wielu, dostarczając przedmiotu sporów, zwłaszcza przedstawicielom szkoły antiocheńskiej, których razili ich niezręczny i agresywny kształt i którzy dopatrywali się, w nich jedynie dwuznaczności i niebezpieczeństw. Toteż stanęły one obiektem zawziętej krytyki nie tylko ze strony Nestoriusza, ale także najlepszych teologów tego kręgu - Andrzeja z Samosaty i Teodoreta z Cyru.

Jest zrozumiałe, że Nestoriusz, wezwany w ten sposób nie tylko do wycofania się ze swojego zdania, jak tego wymagała decyzja rzymska, ale do przyjęcia bez żadnych dodatków teologii szkoły przeciwnej, zdecydowanie zaprotestował (30 listopada - 6 grudnia 430 roku). Działo się to wśród ogólnego wzburzenia: widzimy gwałtowny wzrost wymiany korespondencji. Z Rzymu, Aleksandrii, Konstantynopola płyną listy za listami do głównych biskupów. Na dworze cesarskim mnożą się różne zabiegi i intrygi. Wkrótce wyłoni się myśl, aby całą sprawę uporządkować na soborze, który rzeczywiście Teodozjusz II zwołuje 19 listopada na rok następny do Efezu, a który miał się stać III soborem ekumenicznym.

Polemiczna zręczność i niekiedy trochę brutalna energia św. Cyryla miały zniweczyć nadzieje, jakie przyjaciele Nestoriusza mogli pokładać w tym zgromadzeniu. Wobec ociągania się biskupów Syrii i Cylicji, skupionych wokół Jana z Antiochii, którym niewątpliwie niespieszno było do wzięcia udziału w procesie jednego z reprezentantów ich własnej orientacji, Cyryl ponaglił całą sprawę i otworzył sobór dnia 22 czerwca 431 roku, nie czekając ani na przedstawicieli Wschodu, ani na legatów rzymskich; pierwsi przybyli do Efezu pięć dni później, a drudzy ponad dwa tygodnie. Nestoriusz, który odmówił stawienia się, został potępiony i złożony z urzędu. Legaci papiescy z chwilą przybycia (w dniu 11 lipca) potwierdzili tę decyzję, która zgadzała się z osędem wydanym jedenaście miesięcy wcześniej w Rzymie. Tymczasem jednakże grupa wschodnich biskupów zaprotestowała i zebrawszy się na antysynodzie odpowiedziała ze swej strony zamiarem złożenia z urzędu samego Cyryla i jego sojusznika Memnona, biskupa z Efezu. Większość cyryliańska, obejmująca już teraz ponad dwustu biskupów, zareagowała na to z kolei ekskomunikacją Jana z Antiochii i jego pozostałych trzydziestu czterech zwolenników.

Zamieszanie powiększał jeszcze fakt interweniowania cesarskich urzędników, wyznaczonych do udziału w soborze, a później i samego cesarza, który nie omieszkiał wziąć sprawy w swoje ręce i do którego zresztą odwoływały się oba stronnictwa. I oto paradoksalna sytuacja: przez kilka tygodni i Nestoriusz, i Cyryl z Memnonem - w równym stopniu uważani za pozbawionych godności biskupiej - byli przetrzymywani w areszcie i nie spuszczano ich z oka. W czasie, gdy trwały negocjacje, mnożyły się intrygi, którym towarzyszył jako rzecz w owych czasach normalna, próby przekupienia osób wpływowych na dworze.

A oto inny znak czasu: wśród tłumu szerzy się wzburzenie, przeradzając się niekiedy w rozruchy. W stopniu jeszcze większym niż w dobie arianizmu lud chrześcijański, a w szczególności mnisi są bezpośrednio zainteresowani i pasjonują się sporami teologicznymi. Ostatecznie Teodozjusz II zdawał się przechylać na stronę większości, jednakże odmówił potępienia stronnictwa biskupów wschodnich i surowymi słowami żegnał sobór, żałując, że nie powiodło się pojednanie (październik rok 431).

Wszyscy odzyskali wolność i swoje stolice biskupie, jeden tylko Nestoriusz pozostał jej pozbawiony; wyznaczono następcę, a on sam wycofał się do klasztoru w pobliżu Antiochii. Jego obecność w takim miejscu nie mogła nie wzniesić nowych wybuchów rozgorczkowania, toteż w cztery lata później został zesłany w głąb pustyni egipskiej i dokończył żywota na tym ciężkim wygnaniu (około roku 450).

Wkrótce cesarz, wspierany równoległym działaniem prowadzonym w duchu pojednania przez nowego papieża Sykstusa III, wznowił wysiłki na rzecz przywrócenia pokoju. Dzięki zabiegom zaufanego wysłannika zostały nawiązane rozmowy pomiędzy zwierzchnikami obu stronnictw, Janem z Antiochii i Cyrylem Aleksandryjskim, rozmowy długie i trudne. Obu tym wielkim biskupom należy się chwała za to, że niepomni dzielących ich różnic ani gwałtownych konfliktów, w których byli wobec siebie przeciwnikami w Efezie, prowadzili owe rozmowy aż do ostatecznej zgody, potwierdzonej wymianą listów, gdzie obydwaj podjęli na nowo sformułowania tego samego wyznania wiary (kwiecień 433 rok). Słynny list św. Cyryla zaczyna się od znamienitych słów: „Niech cieszy się niebo i ziemia raduje (Ps 96, 11), mur, który nas rozdzielał, został teraz zburzony (Ef 2, 14)”.

Zgoda ta opierała się na dwóch wzajemnych ustępstwach: z jednej strony Antiochia zaakceptowała potępienie Nestoriusza i jego szkodliwej doktryny (nie precyzowano tego bliżej, i nie bez powodu); z drugiej - św. Cyryl wycofał się z narzucania swoich osobistych koncepcji, przyjmując za swój tekst Credo w redakcji antiocheńskiej jako wyrażający wiarę Kościoła. W istocie było to, z wyjątkiem zdania dodanego ostatecznie (które wносиło właśnie ważną poprawkę do jednego z najbardziej spornych anatematyzmów Cyryla), wyznanie wiary wystosowane do cesarza Teodozjusza w sierpniu 431 roku przez antysynod biskupów wschodnich.

Tekst ten był czasami nazywany „Symbolem Efeskim”, co - jak się wydaje - jest słuszne, albowiem świadczy on lepiej niż sprawozdanie z burzliwych posiedzeń właściwego soboru o etapie przebytych na drodze wypracowywania dogmatu i streszcza to, co nowego wniósł w dziedzinie doktrynalnej ów poważny kryzys. To wyznanie wiary, jakkolwiek zrehabilitowane przez przedstawicieli Wschodu, nie zrodziło się ze ściśle antiocheńskiej inspiracji, lecz odzwierciedla godny podziwu wysiłek dokonania syntezy poglądów dwóch rywalizujących ze sobą teologów: dwuznaczne określenie *synapheia*, „połączenie”, ustąpiło miejsca typowo Cyrylikańskiemu terminowi *henosis*, *unitio*, „zjednoczenie”, zostało ono jednakże dodatkowo określone przy pomocy epitetu *asynchytos*, „bez zmieszania” - w celu zachowania rozróżnienia dwóch natur. [Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Oprac. J. M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964, s. 271-272.]

Jak każde kompromisowe rozwiązanie, pojednanie z roku 433 nie zadowoliło ekstremistów w obydwu stronnictwach. Cyryl musiał użyć wszystkich sił dla uspokojenia swoich zwolenników, zaalarmowanych tego rodzaju ustępstwami. Jego wyjaśnienia wskazują zresztą, że o ile dla utrzymania pokoju potrafił nie wymagać od innych za wiele, o tyle ze swej strony pozostał mimo wszystko przywiązany do doktryny, jak formułowały jego anatematyzmy. Natomiast Jan z Antiochii musiał użyć dyplomacji i wiele cierpliwości dla pozyskania poparcia swoich przyjaciół; trzeba było zresztą zdecydować się na wygnanie paru najbardziej nieprzejednanych. Warto zapamiętać jeden z epizodów tego zamieszania, tylko o przeciwnym charakterze: drugi następca Nestoriusza na stolicy Konstantynopola, Proklus, odpowiadając w roku 435 na pytanie postawione mu przez trzech armeńskich kapłanów, doszedł w trakcie długiego wykładu na temat wiary do wysunięcia nowej formuły chrystologicznej, która także miała odegrać istotną rolę w późniejszych sporach: „My wyznajemy - powiedział - Wcielenie Słowa Boskiego, jednej (z osób) Trójcy” (ton hena tes Triados, unum de Trinitate). Była to formuła mniej ostrożna niż te, które znalazły się w symbolu z roku 433. Zręcznie poprawiona przez monofizytów (którzy wyraz „wcielony” zastąpili przez „ukrzyżowany”), miała następnie posłużyć ich propagandzie. W pewnym momencie ujrzymy ją znowu odzyskaną dla ortodoksji.

Mijają lata, w czasie których obserwujemy zmianę pokoleń: w roku 440 w Rzymie św. Leon następuje po Sykstusie III, Jan Antiocheński umiera około roku 441, św. Cyryl w 444, a jego następca jest Dioskur, który na nieszczęście odziedziczył po nim jedynie błędy i jeszcze je pogłębił. W Konstantynopolu po Proklusie następuje w roku 446 Flawian. Z uczestników kryzysu nestoriańskiego żyje jeszcze tylko wielki Teodoret (aż do roku 457, a może nawet do 466 lub 468). Cesarz Teodozjusz II umiera w roku 450. Wówczas na tron wschodni wstępuje energiczna Pulcheria, wybierając sobie za małżonka Marcjana.

Spory chrystologiczne ożywają na nowo z chwilą, gdy w latach 447 i 448 zaczynają wywoływać sprzeciw idee głoszone przez jeszcze żyjącego członka pokolenia efeskiego, ale ze stronnictwa antynestoriańskiego, a mianowicie starego mnicha konstantynopolitańskiego, Eutychesa, archimandryty czy przełożonego klasztoru liczącego ponad trzystu mnichów. Eutyches cieszył się silną pozycją na dworze i utrzymywał kontakty ze wszystkimi, których Wschód mógł zaliczyć do stronników teologii Cyryla, a którzy z konieczności przystali na zgodę z roku 433. Bez trudu zrozumiemy, że Teodoret był pierwszym, który zaatakował go w trzech księgach swego dzieła Eranistes (z roku 447).

Wraz z Eutychesem pojawia się nowa herezja, zwana monofizytyzmem. Wyrażająca się w niej jakby symetrycznie przeciwstawna w stosunku do nestorianizmu orientacja kładzie nadmierny nacisk na to, co we Wcieleniu odnosi się do Boga, przy równoczesnym pomniejszaniu czynnika ściśle ludzkiego. Rozeznanie, w jakim momencie orientacja ta, posuwając się nieco za daleko, pchnęła Eutychesa w formalną herezję, jest sprawą o wiele bardziej delikatną - trzeba bowiem wziąć pod uwagę niezręczności czy polemiczne przejawskrawienia lub tendencyjne interpretacje. Główny zarzut będzie brzmiał, iż głosił on, że o ile Pan nasz, Jezus Chrystus, rzeczywiście został ukształtowany „wychodząc od dwóch natur”, ek dyo physeon, i o ile rzeczywiście przed zjednoczeniem istniały dwie natury, to w zjednoczeniu pozostaje już tylko jedna natura. W rezultacie powstała literalna i wskutek tego przejawskrawiona interpretacja formuły apolinarystycznej i cyryliańskiej: „Jedna jest natura Słowa Wcielonego”. Wydaje się, że odczuwał on szczególnie niechęć do zaakceptowania drugiej części tak doskonale wyważonej formuły Symbolu Efeskiego: „Współistotny swemu Ojcu w Boskości, współistotny nam w człowieczeństwie”.

Eutyches, oskarżony przed biskupem Konstantynopola przez tego samego człowieka,

który w roku 428 pierwszy wystąpił przeciwko Nestoriuszowi, przez Euzebiusza, w tym czasie już biskupa Dorylaeum (w Kościele zawsze znajdą się tacy tropiciele ortodoksji: przypomnijmy sobie, jaką rolę w poprzednim stuleciu odegrał Epifaniusz z Salaminy), 22 listopada 448 roku został potępiony przez zebrany w stolicy synod. Natychmiast złożył odwołanie i poparty przez Dioskura z Aleksandrii oraz swego protektora, eunucha Chryzafa, wywierając wóczas przemożny wpływ na cesarza, uzyskał u Teodozjusza II zwołanie w dniu 30 marca 449 roku nowego soboru ekumenicznego, który miał się zebrać, jak gdyby symbolicznie, także w Efezie.

Tu właśnie następuje wydarzenie wielkiej wagi, a mianowicie interwencja papieża, św. Leona. Wydaje się, że Rzym wyciągnął naukę z kłopotliwego położenia, w jakim się znalazł w czasie kryzysu nestoriańskiego, zmuszony wtedy do posłużenia się pośrednikami o wątpliwych kompetencjach lub których bezstronność budziła zastrzeżenia. Trzeba również zdać sobie sprawę z silnej indywidualności tego wielkiego papieża (440-461). Nie poprzestał on na wyznaczeniu, jak się to zwykle działo, mających go reprezentować legatów, lecz osobiście zajął stanowisko wobec sedna całej sprawy w datowanym 13 czerwca 449 roku, zaadresowanym do biskupa Konstantynopola sławnym Liście do Flawiana. List ten jest dokumentem opracowanym z głęboką znajomością problemu i skonstruowanym z jasnością i precyzją tak wielką, że w dwa lata później tekst jego zostanie użyty przy redagowaniu definicji, którą Kościół przechowa jako najdoskonalsze sformułowanie dogmatu chrystologicznego.

Rozstrzygnięcie sporu zostało opóźnione przez bolesny epizod, „zbójcecki” synod w Efezie. Planowany sobór był starannie przygotowany przez przyjaciół Eutychesa: Teodoret na przykład otrzymując zakaz udawania się tam, a na przewodniczącego został wyznaczony Dioskur. Ten, wzorując się na sprawnych metodach, jakimi posługiwał się św. Cyryl, i dając upust swemu gwałtownemu charakterowi, pominął całkowicie dokument papieski, zastraszył większość zgromadzonych, zmusił do milczenia tych, którzy protestowali, i w taki sposób uzyskał rehabilitację Eutychesa oraz złożenie z urzędu jego przeciwników - Flawiana, Euzebiusza i Teodoreta, a wraz z tym ostatnim głównych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej, uważanych za nestorian (sierpień 449 rok).

Na próżno poszkodowani składając odwołania, na próżno przeciwko tym gwałtom protestując: papież, zaalarmowany przez niego episkopat galijski czy italski oraz dwór zachodni (Walentynian III był kuzynem i równocześnie zięciem Teodozjusza II) - cesarz Konstantynopola jest nieustępliwy. Jego nieoczekiwana śmierć w dniu 28 lipca 450 roku pociąga za sobą jedną z takich niespodzianek, do jakich przywykły reżimy totalitarne: Chryzaf został odsunięty, a wkrótce stracony, Marcjan i Pulcheria zapewniają papieża o swojej wierności, a ich biskupi potulnie spieszą zająć stanowiska zgodne z nową linią. Na wyraźne żądanie władców zostaje zwołany nowy sobór ekumeniczny, który zbiera się w Chalcedonie pod Konstantynopolem w dniach od 8 października do 1 listopada 451 roku.

Uczestniczyło w nim ponad pięciuset biskupów, przybyłych ze wszystkich prowincji Cesarstwa Wschodniego, od Egiptu po Ilirję, oraz wzburzony tłum, który z trudem utrzymywali w ryzach wysocy urzędnicy, wyznaczeni do pilnowania porządku obrad. Z łatwością obalono uchwały „zbójceckiego” synodu w Efezie. Flawian został pośmiertnie uroczystie zrehabilitowany, a uparcie trzymający się swego monofizytyzmu Dioskur złożony z urzędu. Dopiero na zakończenie soboru doczekano się ostatecznego uregulowania sprawy Teodoreta, na którym wymuszono wówczas to, czego zawsze, nawet po roku 433, odmawiał: mianowicie formalne potępienie jego współucznia, Nestoriusza.

Obydwa stronnictwa nadal się bowiem utrzymywały: sobór w Chalcedonie, chociaż stanowił rodzaj odwetu wobec „zbójceckiego” synodu z roku 449, nie był - cokolwiek by później twierdzili monofizyci - odwetem w stosunku do Soboru Efeskiego z roku 431. Niewątpliwie List do Flawiana Leona Wielkiego był czytany i przyjęty,

ale po uprzednim stwierdzeniu jego zasadniczej zgodności z myślą św. Cyryla, którego pamięć uroczyscie i jednomyślnie uczczono. Również nie bez trudu podjęto decyzję o ułożeniu na nowo symbolu wiary, którego formuła, po komisyjnym zredagowaniu, mogła być w końcu przyjęta.

W sprawach istotnych podejmowała ona sformułowania Listu do Flawiana z paroma dodatkowymi uściśleniami, wyznając, że „jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie (prosopon), w jednym współistnieniu”. [J. M. Szymusiak, S. Głowa: *Breviarium fidei*, Poznań 1964, s. 280.]

Symbol ten został ogłoszony dnia 25 października 451 roku na uroczystym posiedzeniu w obecności cesarza, którego - wraz z cesarzową - obwołano „pochoźnią prawowitej wiary”: „Dziękuję wam za panowanie wszędzie pokój! Marcjan nowym Konstantynem, Pulcheria nową Heleną!”³¹ Podobne hiperbole były w codziennym użyciu w czasach późnego Cesarstwa. Dalszy ciąg historii miał w okrutny sposób zadać kłam ich nieszczeremu entuzjazmowi.

XV OPOZYCJA ANTYPALCEDONSKA

W istocie Sobór Chalcedoński nie tylko nie przyniósł rozstrzygnięcia postawionego przez Eutychesa problemu, ale zapoczątkował długi kryzys, który wypełnił koniec wieku V, cały wiek VI i przeciwnił się jeszcze dalej. Kiedy na wschodzie chrześcijaństwo spadła inwazja arabska, nie był on bynajmniej zakończony, a rozdarcie, jakie spowodował w łonie Kościoła, po dziś dzień nie zostało zagojone, gdyż znaczny odłam wschodnich Kościołów pozostaje do tej pory odłączony właśnie dlatego, że nadal odmawiają one zaakceptowania ważności decyzji podjętych w roku 451.

Nieograniczone poparcie ze strony władzy cesarskiej nie potrafiło decyzjom tym — nawet w momencie, gdy były uchwalane — zapewnić przyjęcia we wszystkich kościelnych środowiskach Cesarstwa Wschodniego. Już w trakcie sesji soboru wyzywająca postawa delegacji mnichów z Konstantynopola i właśnie wywołane przez biskupów egipskich pozwalały przeczuć, czym stanie się gwałtowna reakcja antypalcedońska i z której strony należy się jej spodziewać.

Najpierw Egipt — wiemy, jak silna była jedność jego Kościoła — wierny swej tradycji, niemal jednomyślnie stanął po stronie Dioskura, mimo jego potępienia. Na próżno Marcjan każe zesłać go w głąb Paflagonii i siłą osadzić ortodoksyjnego następcę (Proteriusza); będzie musiał użyć wojska, stoczyć ciężkie walki uliczne — ale wszystko daremnie — lud pozostanie wierny swemu zdjętemu z urzędu patriarsze. Już nazajutrz po śmierci Proteriusza (w roku 454) zwolennikom Dioskura udaje się doprowadzić do wyświęcenia na biskupa jednego z ich grona, Tymoteusza „Łasicę” („Ailouros”); jego nieszczęsny rywal wkrótce zostaje zamordowany. Gdy z kolei wygnano Tymoteusza, nowy, narzucony przez cesarza patriarcha ortodoksyjny nie będzie miał o wiele pewniejszej pozycji. Przy pierwszej nadarzącej się okazji, w momencie kiedy uzurpator Bazyliskos toczy walkę o tron z Zenonem, Tymoteusz obejmuje z powrotem swój urząd (rok 475), a kiedy on umiera w roku 477, następuje po nim inny z przywódców stronnictwa, Piotr „Jakała” („Mongos”), na którego w końcu władza będzie musiała się zgodzić (482—489).

To prawda, że w Aleksandrii widzimy niewielkie centrum chalcedońskie (Ariusz także zgromadził pewną liczbę zwolenników przeciw Aleksandrowi czy Atanazemu). Objawi się ono zwłaszcza w roku 482, kiedy jego przywódca, Jan Talaia, wyświęcony przez swoich na biskupa, spróbuje się przeciwstawić Piotrowi Mongosowi; nie znalazłszy jednak poparcia ze strony cesarza, Jan Talaia nie może się utrzymać i zostanie zmuszony do ucieczki, chroniąc się ostatecznie w Rzymie. Opozycja antypalcedońska przedstawia się jakby syberyjskiego rodzaju narodowa religia ludu egipskiego, a jej autorytet pozostaje niekwestionowany w głębi kraju, wśród prostej ludności, która — nietknięta właściwie przez hellenizację — pozostała wierna staremu językowi koptyjskiemu. W samej Aleksandrii zwolennicy ortodoksji chalcedońskiej będą się — wywodzić z kręgów elity greckojęzycznej, która w końcu okaże się obca temu krajowi, oraz ze środowisk bliskich władzy — w każdym razie tak długo, dopóki władza ta mocno obstaje przy tej linii doktrynalnej, jaka została określona na soborze w roku 451.

Opozycja, jakkolwiek nie wszędzie spotyka się z tak powszechnym poparciem, nie ogranicza się tylko do Egiptu: pojawiła się na przykład również w Palestynie, skąd już nazajutrz po Chalcedonie zostaje wypędzony ortodoksyjny patriarcha Jerozolimy,

Juwenal, a jego miejsce zajmuje intruz. Juwenal odzyskuje swoją stolicę dopiero po interwencji wojsk, które muszą stoczyć regularne walki z wrogim tłumem mnichów (rok 453). Uzurpator, choć rządził tak krótko, zdążył jednak wyświęcić i osadzić w niektórych miejscowościach biskupów według swego wyboru, jak na przykład Piotra Iberyjczyka, syna jednego z pierwszych chrześcijańskich królów Gruzji, wychowanego jako zakładnik w Konstantynopolu, mnicha w Jerozolimie, a potem w okolicy Gazy, który został wyświęcony na biskupa Mammy. Wypędzony, chroni się w Egipcie. Widzimy go, gdy opuszcza pustynię, aby konsekrować Tymoteusza „Łasicę”. Pozostanie on aż do śmierci (w roku 488) jednym z licznych czynnych członków stronnictwa.

Opozycja ma również znaczących przedstawicieli w samej Syrii, wokół Antiochii, która w latach trzydziestych V stulecia przeciwstawiła się nieomal jednomyślnie teologii św. Cyryla. Sytuacja zupełnie się zmieniła: nestorianizm - zachowujemy tu tradycyjną nazwę tej orientacji, jakkolwiek niewłaściwą - uległ jak gdyby wchłonięciu; będzie on wprawdzie jeszcze nader żywotny, ale jakby zepchnięty na margines, a w końcu znajdzie się poza granicami samego Cesarstwa.

Niewątpliwie syryjski Wschód nie połączył się w sposób jednolity z orientacją przeciwną: chalcedończycy i monofizyci ścierają się wśród zmiennych kolei i gwałtów. Tę skomplikowaną sytuację dobrze widać na przykładzie niespokojnej kariery pierwszego patriarchy Antiochii - sprzyjającego monofizytyzmowi Piotra Folusznika. Od roku 464 do śmierci w roku 490 czterokrotnie zasiada na stolicy biskupiej, trzy razy wypędzany, trzy razy przywracany na urząd w zależności od intryg, wspieranych zamieszkami, jeden z jego ortodoksyjnych rywali zostanie w okrutny sposób zamordowany przez fanatycznych monofizytów.

Jakkolwiek ortodoksja chalcedońska znalazła w Syrii posłuch szerszy niż w Egipcie, często występuje ona jako stronnictwo czerpiące swoją siłę z poparcia władzy centralnej. Było to stronnictwo „cesarskich”, bazylikosów po grecku, melchitów po aramejsku (jak wiadomo, ta nazwa przetrwała). Monofizytyzm zakorzenił się w kraju silniej. Jednym z najznaczących biskupów kreowanych przez Piotra Folusznika, który wraz z nim i po nim będzie jednym z głównych animatorów stronnictwa opozycyjnego, jest Filoksen albo Aksenaia, metropolita Mabbug (Hierapolis) od roku 485 do wygnania w roku 518 lub 519. Zwróćmy uwagę, że był czystym Aramejczykiem; właśnie w języku syryjskim napisał wszystkie swe dzieła, ważne zarówno z punktu widzenia dogmatycznego, jak i duchowego. Zrozumiałe jest, że współcześni historycy często się zastanawiali, podobnie jak w przypadku afrykańskich donatystów, czy opozycja względem soboru nie była pretekstem do wyrażenia urazów i buntu tych wszystkich, którzy mieli powody do skargi na władzę cesarską, a zwłaszcza narodowej opozycji tych Koptów i Syryjczyków, którzy opierali się hellenizmowi.

Jeśli się bierze pod uwagę aspekt ściśle religijny, z pewnością teologia czerpie nie tylko korzyści z ochrony, jakiej jej udziela cesarska władza wraz ze swym wojskiem i policją. Kościół chalcedoński, melchicki, zależał od tej władzy zbyt ściśle, aby nie przedstawiać się często jako Kościół nazbyt urzędowy i związany ze światem, w pewien sposób zbiurokratyzowany. Biskupi na ogół zanadto potulnie dostosowywali się do zmian w polityce religijnej, jak prowadzi dwór konstantynopolitański. Pięciuset a może i siedmiuset spośród nich pospieszy podpisać edykt, w którym cesarz Bazylikos rzuca anatemę na sobór w Chalcedonie (475). A przecież w przededniu prawie wszyscy występowali w czasach Marcjana i Leona jako katolicy, i znowu się nimi stali prawie wszyscy, kiedy ortodoksja odzyska swoją władzę wraz z Zenonem, po pokonaniu uzurpatora.

Z pokoleniem św. Cyryla i Teodoretą kończy się złoty wiek Ojców Kościoła i długo trzeba będzie czekać - aż do VII wieku i św. Maksyma Wyznawcy - aby w szeregach katolików odnaleźć na nowo osobowości mogące się równać z tymi wielkimi Doktorami o głębokiej duchowości, z tymi świętymi. Faktem jest, i nieszczęściem, że w wiekach V i VI wielkie i silne indywidualności pojawiają się przede wszystkim w szeregach monofizytów:

Piotr Iberyjczyk, Piotr Foluszniak, Filoksen, a wkrótce Sewer z Antiochii czy Jakub Burdejana - to „osobowości pierwszej rangi, którym chalcedończycy nie mogli przeciwstawić nikogo, kto mógłby się z nimi równać”.

Środowisko monofizytów, cokolwiek się dziłobyśmy o ich teologii, bardzo często przedstawia się jako centrum intensywnego życia religijnego, sprzyjające rozwojowi pobożności, życia duchowego, liturgicznego i sakramentalnego. Historia przechowała świadectwa liturgicznych innowacji Piotra Foluszniaka, na których opierał on swoją propagandę: do śpiewu Trishagion (Święty Boże, Święty mocny, Święty a nieśmiertelny) kazał dodać słowa: staurotheis di'hemas, „który za nas został ukrzyżowany” - będącym odwróceniem charakterystycznym dla tego ugrupowania. Jemu również zawdzięczamy szczęśliwszą i trwalszą innowację, a mianowicie wprowadzenie Credo do uroczystej mszy - choć przypuszcza się też, że jej autorem był patriarcha Tymoteusz z Konstantynopola (511-518), także zresztą o orientacji monofizyckiej. Inicjatywa ta miała również intencje polemiczne: powrót do Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego oznaczał zignorowanie, a tym samym odrzucenie późniejszego Symbolu Chalcedońskiego. Interesujące jest, ile wysiłku ci sami ludzie wkładali, by pogłębić chrześcijaństwo i praktyki religijne wśród arabskich plemion na pustyni syryjskiej oraz ułatwić rozdawanie nomadom Eucharystii i sprawowanie liturgii przy braku kościołów, a nawet stałych ołtarzy.

Łatwo zrozumieć, że takie nastawienie przyciągało najgorliwsze dusze i że szczególnie powodzeniem cieszyło się w kręgach monastycznych: te zawsze dostarczały monofizytom wielu żarliwych i zdecydowanych zwolenników. Niekiedy tak powstała sytuacja zdawała się sprowadzać do opozycji dwóch ugrupowań - katolickiego i antychalcedońskiego, biskupów i mnichów. Nie należy tego jednak zanadto upraszczać: i tym razem z wyjątkiem Egiptu, monofizytyzm nigdy nie był jednomyślny, nawet pośród mnichów. Stwierdzamy bowiem, że w Palestynie niektóre klasztory pozostały wierne ortodoksji, na przykład w latach pięćdziesiątych V wieku klasztor św. Eutymiusza, a na początku VI wieku - św. Saby. Podobnie i w Konstantynopolu tradycja chalcedońska znajdowała swoich niestrudzonych obrońców we wspólnocie akoimetów („tych, którzy nie znają spoczynku” - aluzja do przestrzegania przez nich zwyczaju laus perennis).

To, co powiedzieliśmy wyżej, wystarczy, by pokazać, na jak znacznych siłach wspierała się opozycja przeciwko dogmatycznym postanowieniom z roku 451. Na próżno kolejni cesarze usiłowali ją złamać, oddając w służbę ortodoksji, jak widzieliśmy, cały swój autorytet, całą potęgę, jak rozporządzali, nie wahając się przed użyciem przemocy dla narzucenia opornym ortodoksyjnym biskupów lub osadzenia ich na nowo, skoro tylko zostali wygnani ze swych stolic.

Tę praktykowaną, jak widzieliśmy, przez cesarza Marcjana zdecydowaną politykę interwencji będą kontynuować lub podejmować na nowo jego następcy - Leon, Zenon, w każdym razie do roku 482, a później Justyn I i Justynian - ze wszystkimi niuansami i zwrotami, jakie trzeba będzie odnotować w ciągu jego długiego panowania (527-565), wreszcie Justyn II po roku 571. Niewątpliwie czasami to represyjne działanie było opóźniane lub uniemożliwiane przez wpływy odwrotne, szerzące się w łonie samej władzy. Na przykład za panowania Leona - wszechpotężnego wodza Aspara, czy za Justyniana tak skuteczny wpływ samej cesarzowej Teodory, bardzo przywykli zaniej do monofizytyzmu w przeciwieństwie do jej męża.

Z drugiej strony jest rzecz zrozumiałą, że w obliczu tak uporczywej opozycji, w ostateczności nie do pokonania, cesarska wola chwiała się niekiedy i cesarz, nieoczekiwanie zmieniając stanowisko, próbował z kolei innej, trzymanej w odwodzie polityki zbliżenia z opozycją, a dokładniej: zjednoczenia, i to tym bardziej że

doktrynalne różnice dzielące ortodoksów i dysydentów nie wydawały się tak wielkie, by nie można ich było zniwelować.

Już cesarz Leon uważał, że powinien jeśli nie zakwestionować, to w każdym razie przedyskutować z episkopatem Sobór Chalcedoński (październik roku 457); otrzymane odpowiedzi niemal jednomyślnie opowiadały się za wiernością temu soborowi. Pierwszy znamieny zwrot nastąpił za Zenona Izauryjczyka. Pracując w pierwszych latach po umocnieniu się swej władzy (rok 476) nad przywróceniem ortodoksji, pod wpływem patriarchy Konstantynopola, Akacjusza, który sam mocno się wahał, wydał on w roku 482 edykt o zjednoczeniu - Henotikon. Dokument ten, potępiając Eurychesa tak samo jak i Nestoriusza, wysławiał pamięć św. Cyryla i jego dwunastu sformułowań, a o soborze z roku 451 wspominał jedynie pośrednio i w sensie pejoratywnym (sformułował dogmat w sposób dość mglisty, edykt rzucał klótwę na tych wszystkich, którzy „w Chalcedonie czy gdzie indziej” myśleliby inaczej). Kończył się wezwaniem do jedności wokół Symbolu Nicejskiego, uważanego za jedyną urzędową definicję wiary.

Zenon, a potem jego następca Anastazy (491-518) w ciągu trzydziestu sześciu lat mieli dokonywać wysiłków na rzecz zjednoczenia całego Cesarstwa wokół tej niejasnej formuły jedności. Przyjęty z mniej lub bardziej jawną niechęcią w kręgach najżarliwszych monofizytów - tych z Aleksandrii i z klasztorów w Egipcie i Palestynie - Henotikon wydał się nie do przyjęcia najgorliwszym chalcedończykom. Było ich, jak widzieliśmy, sporo w samym Egipcie, z Janem Talai, w Konstantynopolu byli to akoimeci, w Antiochii patriarcha Kalendion (ten jednakże, skompromitowany przez jakiś spisek, w roku 484 został złożony z urzędu, co spowodowało przywrócenie Piotra Fulusznika). Na koniec, i przede wszystkim, Rzym w osobie energicznego Feliksa III podtrzymuje, jak można się było tego spodziewać, doktrynę sprecyzowaną przez św. Leona i potępia uroczystie Henotikon oraz Akacjusza. Daje to początek schizmie, jednej z najpoważniejszych spośród tych, które przed rokiem 1054 rozdzieliły Konstantynopol i Rzym. Miała ona trwać przez trzydzieści cztery lata (484-519), aż do przywrócenia ortodoksji po wstąpieniu na tron cesarza Justyna.

Niewątpliwie większość biskupów Wschodu pospieszyła jak zwykle ugiąć się przed cesarską wolą, ale uzyskana w ten sposób jedność była czysto formalna, ponieważ już sama dwuznaczność edyktu zjednoczeniowego, podatna na rozbieżne interpretacje, sprzyjała rozkwitowi na jej różnorodniejszych tendencji na płaszczyźnie doktrynalnej.

Szczególnie dobrze uwidocznili się to za panowania Anastazego, wielkiego cesarza, którego polityka wewnętrzna i zagraniczna była dużo szczęśliwsza od jego polityki religijnej. On sam, bardzo wyraźnie i w miarę upływu czasu coraz otwarciej przychylny monofizytom, musiał złożyć z urzędu jednego po drugim (w roku 496 i 511) następców Akacjusza z Konstantynopola, albowiem ci, odmawiając stale potępienia pamięci swojego poprzednika i akceptując Henotikon, mimo to pozostawali w głębi serca przywiązani do doktryny Soboru Chalcedońskiego. Podobnie w Syrii i Palestynie stolice biskupie Antiochii i Jerozolimy przechodziły w ręce takich zarządców, którzy pod płaszczykiem uznawania Henotikon okazują się o wiele bliżsi ortodoksji niż ich poprzednicy. Napotykać sprzeciw ze strony żyjącego przedstawiciela poprzedniego pokolenia, żarliwego Filoksena z Mabbug (większość protagonistów pierwszego aktu tego dramatu - trzech Piotrowie: Iberyjczyk, Fulusznik, Jakała, oraz Akacjusz - zmarli w latach 488-490). Po wielu perypetiach Filoksen ostatecznie odnosi zwycięstwo: w roku 512 patriarcha Antiochii zostaje złożony z urzędu i zastąpiony przez uczzonego mnicha Sewera, który w roku 513 doprowadza do tego, że na synodzie w Tyrze przeważa wyraźnie antychalcedońska interpretacja Henotikon, w przeciwstawieniu do orientacji umiarkowanej, która dotychczas swobodnie się szerzyła.

XVI MONOFIZYCI I NEOCHALCEDONIANIE, SPÓR O „TRZY ROZDZIAŁY”

Sewer z Antiochii, człowiek czynu i nieustrudzony polemista o ścisłym umyśle, w cięgu swej długiej kariery, obfitującej w pełne sprzeczności epizody, okazał się inspiratorem opozycji antychalcedońskiej, zwłaszcza w Syrii i Palestynie. Wobec episkopatu występuje jako rzecznik tej opozycji, stając na czele delegacji palestyńskich mnichów na dworze Anastazego, gdzie przebywa w latach 508-511. Złożony z urzędu przez Justyna, chroni się w Egipcie; wywiera tu znaczny wpływ, a w cięgu dziesięciu płodnych lat wygnania (518-527/528) powstaje znaczna część jego dorobku literackiego. W latach 531/532-536 spotykamy go w Konstantynopolu jako protegowanego Teodory i obrońcę sprawy monofizytów przed Justynianem. Skazany na nowo, kończy swe życie wygnańca w Egipcie (536-538). Sewer z Antiochii nie tylko wzmocnił pozycję swego stronnictwa dzięki energicznej działalności w Syrii, ale wyposażył je również w doktrynę i uściślił jego teologię. Można by powiedzieć, że monofizytyzm historyczny, ten, który ostatecznie dotrwał do naszych czasów, jest monofizytyzmem seweriańskim.

Wypada tu sprecyzować dogmatyczną treść tego terminu, który tradycyjnie wiązany z opozycją antychalcedońską, jest w znacznym stopniu niewłaściwy. Stanowisko doktrynalne zajęte przez Sewera, a wraz z nim albo za nim przez większość w stronnictwie, w istocie jest bardzo dalekie od otwartej i bezwzględnej herezji, jak można by sobie wyobrażać w związku z tymi nazwami. Najpierw dostrzega się negatywny aspekt tego stanowiska, pełnego niuansów, a przez to trudnego do określenia. Sewer i jego zwolennicy ze zgrozonymi odrzucają List Leona i definicję chalcedońską oraz ich uściślenia na temat dwóch natur, podejrzewając je o nestorianizm, a nawet po prostu je z nim utożsamiając. Natomiast strona pozytywna wyraża się przede wszystkim w namiętnym, literalnym i pełnym przywiązaniu do nauki św. Cyryla. Trzymając się uparcie jego słownictwa, sewerianie nadal porównują „naturę” (physis) z hipostazą i osobą. Myśl ich rozwija się najgłębiej - i tu odnajdujemy ich najbardziej duchowe źródła inspiracji - na kanwie kontemplacji odwiecznego Słowa. Ich rozmyślenia wokół przejścia od Trójcy do Wcielenia, od Syna Bożego do Jezusa Chrystusa, koncentrują się zawsze na Nim, na Jego Boskości. Wysławiają nade wszystko jedność w Jezusie Chrystusie, którego dwie natury wyróżniają jedynie na mocy rozgraniczenia logicznego, a nie rzeczywistego.

Ale Sewer z Antiochii nie posuwa się tak daleko, by tolerować skrajności Eutychesa, którego na równi z Nestoriuszem uważa za heretyka. Jest rzeczą charakterystyczną, że ostrze jego polemiki zwraca się kolejno, i jakby symetrycznie, przeciwko chalcedończykowi Janowi Gramatykowi i przeciwko neoeutychianom, Sergiuszowi czy Julianowi z Halikarnasu. Stąd też herezja, o ile w ogóle jest to herezja, sprowadza się do pewnej orientacji tyleż niebezpiecznej, co starannie kontrolowanej, która swą treścią obejmowała jedynie pewien drobny wycinek doktryny. Historyk nie bez zdziwienia i żalu odkrywa, że w owych długich i gorzkich sporach rozdzierających Kościół mniejszą rolę odegrała istota tej herezji niż zapamiętałe przywiązanie do własnej woli, panujące w tym stronnictwie duch oraz uparte obstawanie przy schizmie.

Sytuacja w Egipcie była bardziej złożona: orientacja antychalcedońska, którą dalej będziemy zwać krótko „monofizyk”, odniosła tam niemal całkowity tryumf. W latach 482-537 władza cesarska powstrzymuje się nawet od narzucania patriarchy chalcedońskiego. Stronnictwo, nie będąc zmuszone do walki z przeciwnikiem na zewnątrz, ulega rozproszeniu - przynajmniej w Aleksandrii - w wyniku mnożenia się konkurencyjnych doktryn: oto jeden z aspektów wspaniałego rozkwitu kultury, którego widowiskiem jest Aleksandria szóstego stulecia, a który w dziedzinie filozofii charakteryzuje zwłaszcza odrodzenie się arystotelizmu — przede wszystkim dialektyki i logiki. W położonym na pograniczu krajów koptyjskich ogromnym mieście, będącym silnym ogniskiem hellenizmu, zdobyte w tych gałęziach wiedzy zupełnie nowe możliwości znajdują zastosowanie na płaszczyźnie teologicznej. W prowadzonych z posunięciem do ostatecznych granic subtelności żarliwych dyskusjach odnajdujemy na nowo tradycje dysput pomiędzy różnymi filozofiami hellenistycznymi. Środowisko monofizytów rozpada się na wiele sekt i podsekt; doliczono się ich około dwudziestu.

Istniały nieprzejednane ugrupowania dioskurian, którzy nie uznawali prawowitego (od roku 454), patriarchy Tymoteusza Łasicy, zdyskwalifikowanego w ich oczach przez pojednanie z kilkoma duchownymi chalcedońskimi. Akefalianie (sami podzieleni wewnętrznymi schizmami na trzy mniejsze ugrupowania), którzy nie mogli darować Piotrowi J'kale i jego następcom, że zaakceptowali Henotikon, stanowili coś w rodzaju małego Kościoła,

który utrzymał się nawet po śmierci swego ostatniego kapłana. Orientację skrajną w dziedzinie doktrynalnej poczynił od lat 517-518 reprezentuje po kilku pierwszych eutykianach szkoła Juliana z Halikarnasu, którego zwolennicy zwani są przez przeciwników julianistami, aftardoketami (głosili oni „niepodleganie zepsuciu” ciała Słowa Wcielonego), lub fantazjastami (albowiem ciało to było według nich jedynie jakś formą idealną, „pozorem”). Od tego stronnictwa oderwał się dwa przeciwstawne skrzydła - jedno przychylało się ku umiarkowanemu stanowisku, bronionemu przez Sewera z Antiochii (ciało Chrystusa zachowane od zepsucia dzięki potędze Słowa), drugie prawdziwie neoeutychiańskie, które uważa, że ciało Pana nie tylko samo z siebie nie podlega zepsuciu, ale jest „nie stworzone” (stąd ich miano: aktystaci).

Sami sewerianie, zwani pogardliwie przez swych przeciwników ftartolatrami (skoro wielbili coś podlegającego zepsuciu), byli świadkami narodzenia się w ich własnym łonie szkoły agnoetów: Chrystus w swym człowieczeństwie musiał „nie wiedzieć” pewnych rzeczy (ów problem ludzkiej wiedzy Chrystusa nie przestanie niepokoić zuchwałych umysłów od Ariusza aż do modernistów).

Faktem godnym uwagi jest to, że w tym niestrudzenie stawiającym pytania środowisku dyskusja cofa się od zagadnienia ściśle chrystologicznego do problemu trynitarnego, o którym można było mniemać, że został już wyczerpany: powiedzmy, że jest jedna „natura” w Słowie Wcielonym, ale (zważywszy dwuznaczność, jaką słowo to posiada u zwolenników Cyryla) czyż w łonie samej Trójcy Świętej nie należałoby wyróżnić trzech natur, trzech istot, jeśli uznajemy w niej trzy hipostazy? Będzie to herezja napiętnowana jako tryteizm. Pojawiwszy się około roku 557, zyskuje na znaczeniu w latach sześćdziesiątych VI stulecia, gdy rozślawił go znakomity umysł Jana Filoponosa („Niestrudzonego”; chyba że przydomek „Filoponos” zrozumiemy jako miano członka bractwa pobożnych świeckich o tej nazwie, którzy „wydawali się” na służbę Kościołowi). Był to człowiek o głębokiej wiedzy, kipiący aktywnością. Około roku 570 jeden z jego traktatów o sposobie zmartwychwstania (które miało zakładać zniszczenie materii) wywoła żywe dyskusje i spowoduje rozłam w jego własnej sekcji. Z drugiej strony krytyka tryteizmu da początek niezręcznej herezji tetradytów (umieszczenie natury Boskiej obok natury trzech osób sprawia, że Trójca staje się Czterema).

Tego rodzaju podziały niewątpliwie okresowo osłabiały monofizytyzm: około roku 556 czterech rywalizujących ze sobą patriarchów spiera się o tron w Aleksandrii, nie mówiąc o piątym mającym prawo do tytułu patriarchy, chalcedończyku mianowanym przez Justyniana. W Aleksandrii zapanuje anarchia, a podejmowane od roku 575 wysiłki, aby z niej wyjść, doprowadzą do waśni pomiędzy dwoma Kościołami monofizyckimi, Egiptu i Syrii, które trwają jeszcze u schyłku stulecia. Lecz gdy spojrzeć na to z innego punktu widzenia, owa płodność doktrynalna jawi się jako manifestacja żywotności ugrupowania bogatego w ludzi i idee.

Zrozumiałe jest, że w obliczu takiej sytuacji teologowie i politycy obozu katolickiego zastanawiali się nad drogami i środkami, które pozwoliłyby im zakończyć spór. Jedność narzucana z zewnątrz, taka do jakiej zmierzał Henotikon, powiększała tylko zamieszanie; rozwiązania należało szukać wyłącznie na płaszczyźnie dogmatycznej. Stąd rodziła się tendencja, aby w możliwie największym stopniu zbliżyć się do stanowiska tak zaciekle bronionego przez dysydentów, wyjść im na spotkanie, a to tym bardziej że -jak widzieliśmy u Sewera z Antiochii - odległość między nimi a ortodoksją przy głębszym zrozumieniu najczęściej sprowadzała się do niewielu różnic.

Tę nową postawę opatrywano czasem trochę dwuznacznym mianem neochalcedonizmu, był to jednak raczej postchalcedonizm, jakby cofnięcie się wahadła teologicznego: w istocie chodziło o to, aby doprowadzić do zaakceptowania „przejrzanej i poprawionej” wersji dokumentów soborowych (tego rodzaju oscylacje są niemal regułą w doktrynalnej historii Kościoła).

Czy nie było wskazane, by po ciosie z roku 451 jasno sprecyzować, iż w żadnym wypadku nie miał to być odwet w stosunku do ofiar Soboru Efeskiego?

W istocie widzimy, jak wszyscy polemiści katoliccy przeciwstawiajcy się Sewerowi z Antiochii odcinali się od nestorian z tak samą stanowczością, jak Sewer ze swej strony odżegnywał się od Eutychesa. Spotykamy to u Leoncjusza z Bizancjum, który skłonił przyczyni się w niemałym stopniu do postępu w definicji pojęcia hipostazy („to, co istnieje samo przez siebie”, - *kat’heauto*), oraz w zastosowaniu tego pojęcia do teologii Słowa Wcielonego. Ta nowa orientacja, utrzymując w mocy autorytet Soboru Chalcedońskiego, znajduje wyraz w fakcie przyswajania sobie w coraz większym zakresie nauczania św. Cyryla, jego duchowości, jego terminologii (XII anatematyzmów).

1. Wrażenie, jakie pozostawił po sobie Sewer z Antiochii po swym pierwszym pobycie w Konstantynopolu (509-511), jeśli nie spowodowało narodzenia się tego ruchu, to w każdym razie - jak się wydaje - przyczyniło się do jego rozkwitu. W paradoksalny sposób zmanifestowało się to już nazajutrz po wyniesieniu na tron cesarza Justyna (w roku 518), co pozwoliło na nowo zatryumfować polityce przychylniej chalcedończykom w głośnej inicjatywie podjętej przez ciekawą grupę osiadłych w Konstantynopolu mnichów scytyjskich. Wierzyli oni, że znaleźli panaceum w formule „teopasyjnej” - odnowionej, czy też lepiej zaadaptowanej formule Proklusa: *Unus de Trinitate...*, to jest: „Jeden z Trójcy cierpiał za nas w ciele”. Wkładali oni wiele, czasem trochę chaotycznej, gorliwości i zapału w próby nakłonienia autorytetów katolickich do zaakceptowania tej formuły. Ostatecznie odprawieni przez papieża Hormizdasa (w roku 520), powracając do Konstantynopola, gdzie zaognia się spór między nimi a konkurencyjnym klasztorem akoimetów, „etatowych” obrońców sformułowań chalcedońskich. Klasztory miotają wzajemnie na siebie najgorsze obelgi, mnisi scytyjscy, nazwani przez akoimetów eutychianami, odpowiadają oskarżeniem o nestorianizm w ścisłym znaczeniu.

2. Z kolei nowy cesarz, Justynian, opanowany ideą polityki zjednoczenia, a z drugiej strony ulegający wpływom Teodory, w latach 532-533 zwołuje konferencję przedstawicieli obu opozycyjnych ugrupowań, ortodoksów i sewerian. Nieprzejednana postawa tych ostatnich sprawiła, że praktycznie zakończyło się to niepowodzeniem. Cesarz nabrał jednak przekonania, że trzeba koniecznie uczynić krok naprzód w kierunku przeciwników. 15 marca 533 roku ogłosił wyznanie wiary zrehabilitowane w taki sposób, aby w możliwie największym stopniu zadowolić drażliwych monofizytów. Pomijając milczeniem Chalcedon i dwie natury, tym razem dla wyrażenia dogmatu chrystologicznego posłużył się formułą, która trzynaście lat wcześniej została odrzucona - *Unus de Trinitate*. W roku następnym uzyskał od papieża Jana II akceptację tej „teopasyjnej” formuły, oraz potępienie akoimetów, którzy uparcie odmawiali jej przyjęcia (25 marca 534 roku). Znamienne jest, że obie te decyzje zostały umieszczone na poczesnym miejscu w drugim wydaniu Kodeksu Justyniana, ogłoszonym z końcem tego samego roku 534^M. Zauważmy, że w pochodzącym z tegoż czasu dokumencie adresowanym do senatorów rzymskich papież Jan II wśród autorytetów, na które powołuje się dla podparcia swego gestu, przytacza także św. Cyryla, a mianowicie jeden, i to najważniejszy, z jego dwunastu anatematyzmów („Niech będzie wyklęty ten, kto nie uznaje, że Słowo cierpiało w ciele”). Po raz pierwszy ten długo kwestionowany dokument został w ten sposób oficjalnie i wyraźnie zaaprobowany przez Kościół Rzymski.

3. Wkrótce Justynian miał się przekonać, że jego dążenia do zaprowadzenia spokoju będą stale napotykać opór stronnictwa monofizytów. Podjął więc na mowę ze wzmożoną surowością politykę represji policyjnych, nie tracąc przy tym nadziei na przywrócenie rozsądku wśród zbuntowanych. Ponaglany nie tylko przez cesarzów, ale i przez mnichów orygenistów,

przybyłych z Palestyny i pragnących zrehabilitować się po rzuconym na nich w tym czasie potępieniu, cesarz zdecydował się na nowy krok, który w sposób jeszcze bardziej uroczysty zmanifestowałby przepaść dzielących pozycje chalcedońskie od znienawidzonego nestorianizmu. Monofizyci chętnie posługiwali się argumentem (było to dobrze -widoczne na kolokwium z lat 532-533), że Sobór Chalcedoński zrehabilitował trzy spośród ofiar „zbójckiego” synodu w Efezie, a mianowicie wielkiego Teodora z Mopsuestii, prekursora Nestoriusza, przyjaciela tegoż, Teodoretę, a wreszcie ich ucznia, Ibasę z Edessy. Ten ostatni naraził się najbardziej jako autor Listu do Marisa, w którym zawarł niczym nie zawołany, ostrą krytykę św. Cyryla i jego anatematyzmów. Otóż w roku 543/544 Justynian wydał nowy edykt dogmatyczny, potępiający tak zwane Trzy Rozdziały (Tria, Kephalaia), to znaczy zbiór tekstów przypisywanych - niekiedy w sposób nieco podstępny - tym trzem autorom. Ponieważ jednak równocześnie głosił on swą wierność Chalcedonowi, przeto to nowe posunięcie nie wywarło żadnego wpływu na monofizytów, o których zjednanie chodziło, natomiast miało pogrzeżyć Kościół w chaosie nowego bolesnego kryzysu.

Potępienie Trzech Rozdziałów przyjęte, aczkolwiek niechętnie, przez patriarchów wschodnich, spotkało się zrazu ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony Zachodu. Zachód, wymknęszy się niebezpieczeństwu i pokusie monofizytyzmu, tym bardziej był przywiązany do idei wierności bez zastrzeżeń wobec dogmatu orzeczonego przez św. Leona i Sobór Chalcedoński.

Justynian, postanowiwszy zapewnić sobie zgodę papieża Wigiliusza, kazał go sprowadzić i uwięzić w Konstantynopolu (styczeń 547 roku). Miał on tam pozostawać przez ponad siedem lat, poddawany nieludzkiej presji ze strony cesarskiego otoczenia, już to w formie perswazji, już to pogrozek. Stary i chory, nieszczęśliwy Wigiliusz długo się opiera, wreszcie ustępuje (ludicatum z 11 kwietnia 548 roku). Następnie znowu prowadzi rokowania, zrywa z cesarzem (sierpień 551 roku), chroni się w Chalcedonie i uroczyście odwołuje swoje słowa (encyklika z 5 lutego 552 roku). Sprowadzony z powrotem do Konstantynopola, ostatecznie na nowo ustępuje, ale kiedy wypracowana przez niego formuła (Constitutum z 14 maja 553 roku) zostaje uznana za nie dosyć wyraźną, zmuszony jest ugiąć się jeszcze bardziej przed cesarską wolą i redaguje w końcu zgodnie z nią odpowiednią formułę (Constitutum z 23 lutego 554 roku).

W istocie, aby wolę cesarską zaspokoić, trzeba było nie tylko wyraźnie stwierdzić, że zbiór rzeczonych tekstów jest heretycki - a w takim układzie, w jakim zostały spreparowane, pobrzmiwały one tonem nestoriańskim - ale także potępić wstecz osobę samego Teodora z Mopsuestii, który umarł wszak w czasie pokoju Kościoła, przeszło sto dwadzieścia lat wcześniej. Tymczasem, dla podparcia swoich żądań cesarz wydał drugi edykt doktrynalny (czerwiec 551 roku), oraz zwołał i zgromadził sobór w Konstantynopolu - V sobór ekumeniczny (5 maja - 2 czerwca 553 roku).

Teologowie do dziś dnia zastanawiają się nad tym, jakie dokładnie znaczenie należy przyznać dokumentom podpisanym przez Wigiliusza, oraz nad tym, jaką moc prawną mają różne decyzje V soboru, który na żądanie Justyniana od dnia 26 maja uważał Wigiliusza za pozbawionego władzy - nie posuwając się jednakże do ekskomuniki ani nie zrywając ze Stolicą Apostolską, dzięki nader wygodnemu rozróżnieniu pomiędzy nim samym a osobą papieża, który ją zajmował - inter Sedem et sedentem,

Zgoda - szczerza czy wymuszona, pełna czy tylko częściowa - wyrażona wobec V soboru przez papieża Wigiliusza, a po jego śmierci (czerwiec 555) przez jego następcę, tego samego Pelagiusza, który aż do momentu wyniesienia na Stolicę Apostolską prezentował się jako wymowny i odważny obrońca Trzech Rozdziałów, pociągła za sobą bezpośrednio, jak zobaczymy, poważne konflikty w łonie Kościołów łacińskich. Na Wschodzie wkład, jaki na płaszczyźnie doktrynalnej wniosła owa sprawa Trzech Rozdziałów, był w sumie dość nikły. Niebezpieczeństwo nestorianizmu, przeciwko któremu usiłowano się tak troskliwie zabezpieczyć, nie było tym, co bezpośrednio zagrażałoby doktrynalnej czystości teologii greckiej.

Zbyt wielkie uznawanie tradycji pochodzącej od św. Cyryla kierowało myśl wschodnią na drogę, która miała się okazać usiana pułapkami. Wskutek nadmiernego podkreślania Boskości Słowa Wcielonego powstawało ryzyko niedoceny w wystarczającym stopniu Jego pełnego człowieczeństwa, a nawet zagubienia Jego integralności. Ukazano to dobrze nowe herezje, jakie pojawiły się na początku VII wieku: monoenergetyzm, monoteletyzm, oraz spowodowane przez nie ciężkie walki.

Na płaszczyźnie prawnej ogromne wysiłki podejmowane z takim uporem przez Justyniana okazały się całkowicie jałowe. Z chwilą gdy nie zaoferowano monofizytom wyraźnego potępienia Soboru Chalcedońskiego, oni zaś byli zdecydowani nie dać się zaspokoić niczym mniejszym, należało porzucić wszelkie nadzieje na ich pojednanie z Kościołem katolickim. Justynian rychło się w tym spostrzegł i wznowił wobec nich politykę prześladowań i terroru policyjnego.

U kresu swego długiego panowania (527-565) stary cesarz, zawsze z pasją angażujący się w sprawy teologii, zaprznił narzucić Kościołowi - naturalnie cały czas głosząc swój wierność Chalcedonowi - najbardziej kwestionowaną doktrynę skrajnej lewicy monofizyckiej, mianowicie o niepodleganiu zepsuciu ludzkiego ciała Chrystusa, czyli aftartodoketyzm. Śmierć cesarza położyła kres tej jego inicjatywie, która oczywiście jeszcze bardziej skomplikowała kościelne sprawy. Pozostawił swoim następcom wciąż nie rozwiązany problem monofizytów. Mieli sobie z nim porządkować nie lepiej niż on sam, Justyn II na nowo próbował polityki ugodowej, wydając edykt pojednania, Henotikon Zenona w nowej postaci (rok 567), aby w końcu wobec sztywnego stanowiska monofizytów zacząć ich na nowo prześladować (571-578). Nie lepsze rezultaty osiągnęli Tyberiusz II (578-582), ze swym względnym umiarkowaniem, czy Maurycy (582-602), ze swym jawnym tolerancją.

Tymczasem bowiem, a dokładnie od lat czterdziestych VI wieku, sytuacja stronnictwa monofizytów uległa głębokiej zmianie. Przez długi czas przedstawiało się nam ono po prostu jako pewna orientacja wewnątrz Kościoła, która w zależności od zmiennych okoliczności opanowywała na jakiś okres tę lub inną stolicę biskupią czy kierownictwo w takim to a takim klasztorze albo też dominowała na jakimś określonym terenie. Teraz jednak mamy do czynienia z rzeczywiście oddzielnym Kościołem: jedność została zerwana.

Gwałtowne represje, jakie spadły na monofizytów ze strony Justyna, a potem Justyniana, o ile nie potrafiły ich całkowicie zlikwidować, to jednak powodowały wśród nich ciężkie straty. Ich przywódcy, składani z urzędu i skazywani na wygnanie, znikali jedni po drugich, a udzielane w pośpiechu i nieomal potajemnie święcenia kapłańskie nie mogły wystarczyć dla uzupełnienia braków, jakie powodowała w ich szeregach śmierć. Stronnictwu groziło unicestwienie z braku biskupów i kapłanów. Ocaliła je energiczna i cierpliwa działalność jednego człowieka, Jakuba z Tella, zwanego też Burdejana („Łachman”).

W roku 542 lub 543 na żądanie Chosroesa I, władcy Arabów ghasanidzkich, szczerego chrześcijanina, ale monofizyty, oraz Teodory Jakub został wyświęcony na biskupa przez patriarchę Aleksandrii, Teodozjusza, złożonego z urzędu w roku 537, przebywającego jednakże w Konstantynopolu pod skrzydłami cesarzowej. Jakub postawił sobie za cel odbudowanie zdziśnionego stronnictwa. W przebraniu żebraka (stąd jego przydomek) przebiegał cały Wschód, od Azji Mniejszej do Egiptu, wymykając się policji i wyświęcając nowych kapłanów. Przybywa do Aleksandrii, zwołuje synod obecnych tam biskupów, usiłuje wyrwać egipski monofizytyzm z anarchii, ku której zmierza.

Po upływie około dwunastu lat decyduje się na stanowczy krok, postanawiając dać dysydentom autonomiczną i pełną, regularnie ukonstytuowaną hierarchię. Każę w Egipcie wyświęcić dwóch spośród swoich towarzyszy, by rać wraz z nimi w sposób ważny konsekrować metropolitów i biskupów. W wyniku tych działań w roku 560 udaje mu się osadzić w Antiochii monofizyckiego patriarchę, który podejmuje tradycję przerwanej od czasu wielkiego Sewera (zmarłego w roku 538, ale złożonego z urzędu od roku 518).

Podobnie w trzy lata później wyświęci jego następcę. Tradycja przypisuje mu poza tymi dwoma patriarchami sakrę dwudziestu siedmiu biskupów, z czego dwunastu w Egipcie, oraz stu tysięcy kapłanów, tu jednakże trzeba liczyć się ze wschodnią skłonnością do przesady. Będzie kontynuował swe dzieło niezmordowanie, usiłując jeszcze w przededniu śmierci (rok 578) pogodzić ze sobą dwa skłócone odłamy -egipski i syryjski. Nawet jeśli nie potrafił w pełni dobrać kadr, to położył podwaliny pod autonomiczny Kościół monofizycki, paląc wszystkie mosty łączące go z ortodoksją katolicką, słusznie przeto Kościół ten na jego pamiątkę zachował aż do naszych czasów nazwę Kościoła jakobickiego.

XVII. DZIEJE KOŚCIOŁÓW POZA GRANICAMI CESARSTWA

Opisane spory miały nie mniej poważne konsekwencje dla Kościołów leżących poza granicami Cesarstwa Rzymskiego, od Etiopii do Kaukazu: stały się one również, i to począwszy od końca V wieku, „Kościołami odłaczonymi”.

1. Kościół w Persji staje się Kościołem nestoriańskim

Kościół Syrii wschodniej w kształcie, w jakim pozostawiliśmy go w roku 410, utworzony głównie w semickich prowincjach państwa Sassanidów, miał strukturę dwubiegunową: centrum hierarchiczne znajdowało się w Seleucji-Ktezyfonie, centrum intelektualne natomiast w szkole w Edessie, na terytorium rzymskim. Tak samo jak w Antiochii, do stolicy biskupiej w Edessie rościły sobie pretensje różne orientacje chrystologiczne ścierające się w Syrii w pierwszej połowie V wieku; teologia św. Cyryla miała tu znajdować kolejno sprzymierzeńców, to znów przeciwników. Po Rabbuli, zdecydowanym zwolenniku św. Cyryla, szczególnie w ostatnich latach jego pasterzowania (415-435/436), nastąpił zapalczywy Ibas, jedna z przyszłych ofiar sporu o Trzy Rozdziały. Ibas już wcześniej zresztą przez swoje niechętne Cyrylowi wypowiedzi sprowokował Rabbulę, że go wypędził, wówczas gdy stał na czele „Szkoły Persów”.

Szkoła ta mocno trwała przy tradycji antiocheńskiej, czy jeśli ktoś woli nestoriańskiej pod kierunkiem Narsaja (437-457), ale coraz to większe w Syrii sukcesy orientacji przeciwnej (nawet „czysti” chalcedończycy, jak widzieliśmy, coraz mocniej akcentujący wierność nauczaniu św. Cyryla) sprawiały, że ostatecznie jego pozycja okazuje się nie do utrzymania. W roku 457 przekracza on granicę i osiedla się w Nisibis (oddane Persom w roku 363), gdzie na nowo otwiera szkołę. Szkoła w Edessie zostanie w końcu zamknięta przez cesarza Zenona w roku 489. Decyzji tej przysłużyła się, być może, częściowo działalność Filoksena z Hierapolis (Mabbug), będącego dawnym wychowankiem tej szkoły; sygnalizowaliśmy już jego rolę w rozwoju stronnictwa monofizytów.

Szkoła w Nisibis - definitywnie zreorganizowana, pozostająca wciąż pod kierownictwem Narsaja, który miał umrzeć jako stuletni starzec dopiero w roku 502, i wspierana przez miejscowego biskupa Barsauma, również zdecydowanego zwolennika tej samej teologii antycyryliańskiej - promieniowała szeroko w całym chrześcijaństwie sassanidzkim. Przyczyniła się też niemało do tryumfu chrystologii nestoriańskiej, oficjalnie i definitywnie zaakceptowanej przez ogólny synod Kościołów Imperium Perskiego, który miał miejsce w Seleucji w roku 486.

Trzeba tu powtórzyć to, co powiedzieliśmy w związku z monofizytyzmem seweriańskim: określenie „nestoriański” należy widzieć jako pewną tradycyjną etykietę, której historia posługuje się nie pretendując do gwarantowania znaczenia jego treści. W istocie, poza faktem, że Kościoły perskie odmówiły przyłączenia się do potępienia osoby samego Nestoriusza, trudno coś na temat ich nauki wyłuskać; trzeba pozostawić teologom troskę o ocenienie, co w wyznawanych przez nie formułach, dotyczących rozróżnienia dwóch natur w Słowie Wcielonym, mogło być nieprecyzyjne lub niebezpieczne.

Nam niech wystarczy określenie ich postawy jako wiernego trzymania się nauki Teodora z Mopsuestii, którego Kościoły perskie uważały za swego mistrza, godnego naśladowania we wszystkim, a zwłaszcza jako par excellence Interpretatora Pisma Świętego (taki przydomek otrzymuje w języku syryjskim).

Tu także na plan pierwszy wysuwa się nie tyle wyraźne wyznawanie jakiejś herezji, ile raczej dążenie do rozłamu. Dążenie, które wydaje się zupełnie świadome: źródła - co prawda monofizyckie, a zatem nieprzychylnie - stwierdzają, że Barsauma uprzejmie wyłuszczał władcy sassanidzkiemu, szachinszachowi Perozowi (457/459-484), wszystkie korzyści polityczne, jakie mogły wyniknąć dla niego z odcięcia się chrześcijan w jego państwach od Kościołów w Cesarstwie Rzymskim. Przy pomocy tego argumentu spodziewał się uzyskać świecką pomoc w swojej walce z monofizytami, którzy, jak to widzieliśmy, mocno zakorzenieni wśród arabskich plemion na pustyni syryjskiej, poczynili pewne postępy w Górnej Mezopotamii.

Ale te taktyczne środki ostrożności nie mogły wystarczyć, aby unieszkodliwić głęboko tkwiącą w mazdeizmie, jedynej prawdziwie narodowej religii państwa sassanidzkiego, wrogość w stosunku do chrześcijaństwa. Stąd liczne prześladowania (już w latach 420, 421-422, 445-447), których groźba nieustannie wisiała nad Kościołem wschodnich Syryjczyków, bogatym w męczenników. Kościół ten korzystał z prawdziwej tolerancji jedynie w krótkich okresach, kiedy rozwój polityki zagranicznej zmuszał władcę do liczenia się z Cesarstwem Rzymskim, jak na przykład za Bahrama V, po zwycięstwie Ardabura, generała Teodozjusza II (rok 422), czy na początku panowania Chosroesa II, który swój tron zawdzięczał cesarzowi Maurycemu (590-591). Prześladowania ożywały natomiast na nowo, gdy tylko nasilały się konflikty między obydwojema rywalizującymi państwami, a więc na przykład w czasach Chosroesa I i Justyniana (540-545) czy Chosroesa II i Herakliusza (od roku 602; stolica katolikosa pozostanie znowu przez długie lata nie obsadzona: 609-628).

Kościół perski miał również cierpieć z powodu wewnętrznego rozprężenia: wybory poddawane w wątpliwość, schizmy, anarchia. Na szczęście miał on swój okres stabilizacji za katolikatu wielkiego reformatora Mar Aby (540-552), który pomimo trudnych warunków potrafił przywrócić porządek i dyscyplinę. Na przekór tylu przeciwnościom chrześcijaństwu udaje się nie tylko utrzymać, ale i dokonać postępów w łonie sassanidzkiego społeczeństwa: są wiadomości o nawróceniach w obrębie klasy panującej, a nawet w rodzinie królewskiej, co więcej - wśród mazdejskiego duchowieństwa.

Działalność misyjna posuwa się w głąb gór Kurdystanu, gdzie po dziś dzień przetrwały ostatnie wspólnoty nestoriańskie (Asyryjczycy); rozprzestrzenia się także w kierunku Azji Środkowej i dociera na teren Indii. Hunowie heftalici, osiadli na brzegach Amu-darii, otrzymują biskupa od Mar Aby w roku 529. Aleksandryjski podróżnik Kosmas, który zeglował po Oceanie Indyjskim w latach 520-535 (stąd jego przydomek Indiokopleustes), stwierdza, że na wyspie Sokotra istniał zorganizowany Kościół, a na dalekim Cejlonie kolonia chrześcijan pochodzenia perskiego. Być może, początki Kościoła syromalabarskiego, który wciąż jest żywotny w Kerali (południowe Indie), sięgają czasów tej misjonarskiej ekspansji nestorian. Może także jest to ślad po grupach emigrantów, wygnanych prześladowaniami, a tradycja łączyca ten Kościół ze wspomnieniami św. Tomasza apostoła, mogłaby jedynie być wyrazem jego dalekich powiązań z Kościołem Edessy.

Im dalej w czasie, tym bardziej Kościół nestoriański izoluje się od reszty chrześcijaństwa: o ile w roku 420, kontynuując dzieło synodu z roku 410, Kościół perski usiłował jeszcze dostosować się do dyscypliny, jak dla krajów greckich ustanowiły synody w czwartym stuleciu, to od roku 424 głosi on swą kanoniczną niezależność od Kościołów zachodnich. Jeśli są nawiązywane jakieś kontakty, to mają one charakter osobisty, na przykład spotykamy paru przedstawicieli wschodnich Syryjczyków na dworze w Konstantynopolu w latach 525-532 lub 533. Odtąd Kościół nestoriański rozwija się według własnego rytmu: w roku 484 Barsauma kazał uznać prawomocność małżeństw zawieranych przez biskupów;

była to koncesja na rzecz narodowych obyczajów. Można się zgodzić, że Kościół perski musiał się wystarczać co natrudzić, by opierać się w zasadniczych sprawach presji, jak wywierała religia panująca, przeciwstawiając się na przykład kazirodczym związkom, zalecanym przez mazdeizm. Obrona moralności chrześcijańskiej w tym punkcie będzie jednym z głównych zadań odnowy, jakiej dokonał Mar Aba. Na płaszczyźnie teologicznej, a zwłaszcza w chrystologii, stanowisko ulega usztywnieniu, a kiedy jeden z nauczycieli szkoły w Nisibis, Henana, odważy się przyjąć bardziej stonowaną doktrynę, zbliżoną do ortodoksji katolickiej, osiędzie jedynie tyle, że zostanie ekskomunikowany w roku 585, a jego zwolennicy będą bezlitośnie ścigani.

Z drugiej strony na terytorium perskim krzewił się żarliwy prozelityzm monofizytów, od Filoksenesa z Mabbug do Jakuba Burdejanya. Nestorianie mimo największych wysiłków nigdy nie zdołali wyeliminować tych rywali, którzy podobnie jak na rzymskim Wschodzie zorganizowali w końcu odrębny Kościół, z własną siecią stolic biskupich i klasztorów, szczególnie gęstą w północnej Mezopotamii. Ta paralelna hierarchia także była zjednoczona pod władzą najwyższej stolicy, założonej przez samego Jakuba Burdejanę w roku 559 w Takrit nad Tygrysem. Zasiadający na niej biskup otrzymał w VII wieku tytuł maphriana.

2. Armenia i kraje kaukaskie pomiędzy monofizytyzmem a ortodoksją

Jeszcze bardziej złożoną postawę zajął Kościół armeński i sąsiednie. Należy tu dobrze rozróżniać i czas, i miejsce. W ciągu drugiej połowy piętego stulecia wszystkie siły armeńskiego chrześcijaństwa pochłonięte były upartym i ostatecznie zwycięskim opieraniem się sassanidzkiemu uciskowi i mazdejskim prześladowaniom. Kościół ten praktycznie będzie pozostawał na uboczu sporów chrystologicznych. Wiemy tylko o jego zgłoszeniu się po wyjaśnienia do Proklusa w Konstantynopolu w roku 435.

Począwszy od lat 505-506 episkopat armeński przyjmuje coraz bardziej niechętną postawę wobec nestorianizmu i wszystkiego, co mogło wydawać się do niego zbliżone. Dzieje się tak pod wpływem orientacji antychalcedońskiej, która zatryumfowała w Konstantynopolu za panowania Anastazego, kryjąc się za formułą Henotikonu, ale jeszcze bardziej w rezultacie stale żywej propagandy monofizytów, przybyłych z Mezopotamii, a później z Syrii. Pomimo pojawienia się prądów przeciwnych orientacja ta umacnia się: około połowy VI wieku zarówno Sobór Chalcedoński, jak i List do Flawiana Leona Wielkiego są wyraźnie potępiane, a do Trishagionu zostaje wprowadzona wstawka: „Ukrzyżowany za nas”. Można powiedzieć, że od tej chwili monofizytyzm stał się integralnym składnikiem spuścizny tego narodowego Kościoła.

Uwidoczni się to szczególnie, kiedy cesarz Maurycy, uzyskawszy od Chosroesa II zachodnią część Armenii (w roku 592), będzie usiłował włączyć ją w całości z powrotem w obręb ortodoksji chalcedońskiej. Osiągnął tylko tyle, że przeciwnął dwudziestu jeden biskupów, którzy byli bezpośrednio poddani jego władzy, i w ten sposób spowodował schizmę, pierwszą, jak zanotowano w historii tak jednolitego Kościoła Armenii (591/592-610/611). Pozostała część episkopatu, zgrupowana wokół katolikosa Dvinu, odrzuciła jego zabiegi. Charakterystyczna jest pogardliwa odpowiedź na nie, udzielona przez tegoż katolikosa: „Nie będę przekraczał granicy po to, żeby jeść bułkę i pić letnią wodę” (jest to aluzja do specyficznie bizantyjskich rytuałów eucharystycznych). Jak widzimy, Armeńczykom wszystko wydawało się dobre - i chrystologia, i liturgia - dla zaznaczenia swej odrębności w stosunku do Konstantynopola.

Gruzja, podobnie jak Armenia, jakkolwiek w pół wieku później, bo w roku 499, dostała się pod jarzmo Sassanidów; jeśli chodzi o organizację kościelną, to podobnie jak Albańczycy zakaukascy (inaczej Aguanowie /Aguank'), związała się z Kościołem Armenii, co pociągało za sobą pewną zależność od niego (synod w Dwinie w roku 505--506).

Kiedy również za panowania cesarza Maurycego Gruzja odzyskuje niepodległość z pomocą bizantyńską, jej katolikos Kyrion korzysta z tej okazji, by oderwać się od Armenii zarówno na płaszczyźnie kanonicznej, jak i teologicznej. Zbliżając się w sprawach religijnych, podobnie jak jego król w dziedzinie polityki do Bizancjum - przyłączył się do ortodoksji chalcedońskiej. W roku 608 lub 609 został zatem uroczystie ekskomunikowany z tego samego powodu co Grecy przez armeńskiego katolikosa, któremu jednakże pozostało wierne chrześcijaństwo Albanii Kaukaskiej (Aguanowie), dziś nieistniejącej. Stanowisko zajęte przez Armenię nie było jednak definitywne.

Nie należy wszakże sprowadzać historii tych wschodnich Kościołów wyłącznie do sporów chrystologicznych, ryzykowalibyśmy bowiem okaleczenie ich niezwykłego bogactwa. Właśnie głównie w ciągu piętnastego stulecia dokonuje się postęp kulturalny, którego początki już sygnalizowaliśmy (twórca armeńskiego alfabetu, Masrob, umiera dopiero około roku 440). Następuje podniesienie armeńskiego do rangi języka literackiego, pojawia się dzieło „Świętych Tłumaczy” - Biblia, pisma Ojców Kościoła, zbiory kanoniczne (które wkrótce uzupełnią przepisy dyscyplinarne wydane przez synod narodowy). Stworzona zostaje własna liturgia, a wreszcie rozkwita oryginalna literatura. Nim nadeszła połowa V wieku, literatura ta już dała arcydzieło: summę apologetyczną biskupa Eznika z Kolb, wymierzoną głównie w mazdeizm, w której poczesne miejsce zajmie historia. Muzyka, a wkrótce i architektura, dopełniają obrazu bogatej kultury armeńskiej, w którą wcielił się zarówno narodowy geniusz, jak i autentyczne natchnienie chrześcijańskie. Na początku VII wieku pojawiają się piękne kościoły, kryte kopułami, które, być może, są dalekim źródłem naszej sztuki romańskiej.

3. Kościół etiopski włączony w obręb monofizytyzmu

Podobne obserwacje odnoszą się też do Kościoła założonego przez św. Frumencjusza, V i VI wiek są również i dla niego wspaniałym okresem zakorzenienia, ekspansji i rozkwitu kulturalnego. Wydaje się, że tu rozwój dokonywał się nieco wolniej: tak więc przekład Biblii na język ge'ez został zapoczątkowany, być może, dopiero w drugiej połowie V wieku, aby zostać ukończonym aż w wieku VII. Równolegle przekładane były teksty monastyczne i podstawowe teksty teologiczne oraz rodziła się narodowa liturgia i sztuka chrześcijańska.

Zważywszy na ścisłą zależność Kościoła etiopskiego od egipskiego (trzeba będzie czekać aż do roku 1951, ażeby abuna, zwierzchnik Kościoła abisyńskiego, przestał być koptyjskim biskupem mianowanym przez Aleksandrię), nie można się dziwić, że Kościół ten w sposób niejako naturalny przeszedł na monofizytyzm. Podstawowym dziełem w jego teologicznej bibliotece jest antologia patrystyczna, znana pod tytułem Qerlos, pozostająca w znaczący sposób pod patronatem św. Cyryla (otwierając jego trzy dzieła antynestoriańskie). Jednakże wpływy egipskie nie są tam jedyne: Kościół etiopski czci pamięć „Dziewięciu Świętych”, przybyłych do Etiopii z Cesarstwa Rzymskiego, by „oczyścić jej wiarę”. Zdaje się, że chodzi o grupę syryjskich mnichów, niewątpliwie monofizyckich, którzy mogli tu przybyć, by szukać schronienia w krytycznym momencie prześladowań katolickich; ich przybycie do Etiopii równie dobrze wyjaśniałby jednak monofizycki prozelityzm (koniec V wieku?).

Stosunki dyplomatyczne, jakie ostatecznie nawróceni na chrześcijaństwo etiopscy władcy nawiązali z dworem konstantynopolitańskim po roku 525, mogłyby stać się okazją do działania na rzecz stworzenia na nowo atmosfery przychylnej ortodoksji,

gdyby wysiłki w tym kierunku, podejmowane przez cesarza Justyniana, nie były natychmiast udaremniane przez przeciwstawne inicjatywy przedsiębiorczej Teodory, stałej protektorki monofizytów.

4. Rozwój chrześcijaństwa (monofizytyzmu) w Nubii i Arabii Południowej

Podobne ścieranie się wpływów obserwujemy w procesie nawracania koczowniczych ludów Nubii, pomiędzy Abisyni¹ a Egiptem (w tej części, która dziś nosi nazwę Sudanu). Te wojownicze i budzące postrach u swoich sąsiadów ludy - Blemmiowie, Alodowie, Nobadowie - długo pozostawały pogańskie. W ich przypadku cesarze chrześcijańscy, nawet po zamknięciu wszelkich świątyń, musieli tolerować kult Izidy w sławnym sanktuarium Philae, powyżej pierwszej katarakty na Nilu, nad granicą. Kres tej tolerancji postanowił położyć Justynian (około roku 535). Niedługo potem zostały wysłane dwie misje, katolicka i monofizycka, aby pracować nad nawróceniem Nobadów. Teodorze udaje się uniemożliwić akcję misji popieranej przez Justyniana i tylko ta druga ma prawo działania; założona w ten sposób społeczność chrześcijańska otrzymuje biskupa od monofizyckiego patriarchy, Teodozjusza z Aleksandrii, relegowanego, ale nadal działającego w Konstantynopolu. Większość innych ludów Nubii przechodzi na chrześcijaństwo na podobnych zasadach.

W kraju Himjarytów (Jemen) misja chrześcijańska stale napotykała przeszkody, tyleż z powodu południowoarabskiego pogaństwa, co judaizmu, który miał tam wielu swoich prozelitów. Natomiast ułatwiały jej działanie zabiegi dyplomatyczne Justyniana, stale troszczącego się o odsunięcie od swych granic i od brzegów Morza Czerwonego wpływów sassanidzkich, a także stopniowe opanowywanie tych terenów przez Etiopczyków. Abisyńskie królestwo Aksum w okresie największego rozkwitu istotnie rozciągało wpływy w dziedzinie handlu, a potem polityki, także na Arabię. Wydaje się, że pierwsza ekspedycja mogła mieć miejsce przy końcu V wieku. Po rewolcie wznieconej przez pewnego szejka nawróconego na judaizm, kiedy to zmasakrowano wielu chrześcijan, negus wysłał przeciwko Himjarytom potężną armię, która przywróciła protektorat etiopski (525-526). Miał on trwać wśród zmiennych kolei aż do podboju Jemenu przez Persów (w roku 570).

Dzięki temu religia chrześcijańska mogła się rozwijać i objąć dość znaczną część ludności, zwłaszcza w rejonie Nadżran, gdzie miała nastąpić patetyczna konfrontacja z rodzym się islamem (Mubahala, „wyzwanie ordalii”, rok 631). Siła i słabość tego arabskiego chrześcijaństwa, z pochodzenia i przez swoje kontakty monofizyckiego, w znamienity sposób znajduje zniekształcone odbicie w Koranie. Tradycja muzułmańska chce, by Prorok był narodzony w „roku słonia”, to znaczy w roku nieudanej ekspedycji przeciwko Mekce i sanktuarium w Kaaba, kierowanej przez abisyńskiego chrześcijanina Abraha, który panował wówczas w Jemenie (rok 570; jeśli jednak wydarzenie to jest historyczne, musiało mieć miejsce jakieś trzydzieści lat wcześniej).

XVIII. WSCHODNI MONASTYCYZM W PIĄTYM I SZÓSTYM STULECIU

Temu znakomitemu rozwojowi Kościołów poza granicami Cesarstwa towarzyszył wszędzie równoległy rozkwit instytucji zakonów. Dotyczy to zarówno Etiopii, gdzie wśród pierwszych przetłumaczonych dzieł znalazł się Żywot św. Antoniego i Reguła św. Pachomiusza, jak i Mezopotamii sassanidzkiej, zwłaszcza dzięki dziełu tak znakomitego organizatora, jakim był Abraham z Kaskar (491 lub 501—586). Odnosi się to także do Armenii, której klasztory, z klasztorem w Eczmiadzin na czele, były żywymi ośrodkami promieniowania, zarówno duchowego, jak i kulturalnego; i wreszcie do Gruzji, gdzie monastycyzm rozwinął się zwłaszcza dzięki „Trzynastu Ojcom” przybyłym z Syrii, będącym jakby odpowiednikami „Dziewięciu Świętych” etiopskich. (około roku 550?).

Jeszcze świetniej rozwijał się monastycyzm w obrębie samego Cesarstwa Rzymskiego., gdzie — jak widzieliśmy — dobrze się już był zakorzenił w cięgu IV wieku. Mnisi we wschodnich prowincjach s' wszędzie, od Egiptu, sk' d się wywodzili i który pozostał zawsze żywym ich centrum, aż po Trację, objęty ruchem nieco później. W roku 518 w Konstantynopolu i okolicach będzie co najmniej sześćdziesiąt siedem klasztorów męskich, nie licząc wspólnot żeńskich. Liczba ich cięgle rośnie, co można śledzić po przez ich udział w sporach chrystologicznych. Dziesiątki, setki mnichów uczestniczą w delegacjach wysyłanych przez klasztory na wielkie sobory czy na dwór. Kiedy mnich znany później jako Sewer z Antiochii udaje się po raz pierwszy z Palestyny do Konstantynopola w roku 508, towarzyszy mu dwustu innych mnichów. Na tysiące można liczyć mnichów wśród uczestników czasami krwawych zamieszek, wstrząsających miastami, które stronnictwa teologiczne chciały przeciwnić na swoją stronę: Jerozolim' w roku 453, Antiochi' w czasach Piotra Folusznika (rok 471 i nast.), już nie mówiąc o nieustannie wstrząsanej niepokojami Aleksandrii. Poczynając od Eutychesa mnisi odgrywali pierwszoplanową rolę w sporze monofizycznym i w jego długo ciągnących się następstwach. Wspominaliśmy już o ostrych konfliktach w samym Konstantynopolu, gdzie akoimeci toczyli walkę z mnichami scytyjskimi.

W cięgu tych dwóch stuleci szczególnie uwagę zwracają monastyczne ośrodki w Palestynie i w Syrii. Po opisach i zbiorach anegdot, które IV wiek poświęcił Ojcom Pustyni egipskiej, przychodzi teraz: *Historia religiosa* (Dzieje świętych mnichów), zredagowana przez wielkiego Teodoreta z Cyru w latach 437—449, dotycząca Antiochii i jej okolic, następnie *Pratum spiritusie* (Łka duchowa) Jana Moschosa (615— —619), zajmująca się bardziej szczegółowo mnichami osiadłymi pomiędzy Jerozolim' a Morzem Martwym, którym również poświęcone s' biografie Cyryla ze Scytopolis (połowa VI wieku).

Zbiory te treścią i charakterem s' bardzo zbliżone do zbiorów z poprzednich wieków, albowiem ów syro-palestyński monastycyzm jawi się nam jako powrót do źródeł pierwotnej tradycji. Podobnie jak w Egipcie, ideał proponowany szlachetnym duszom pozostaje ideałem samotnika, bohatera ascetyzmu, stale też towarzyszymy licytowaniu się w osiągniętych wyczynach i w d' żeniu do sytuacji skrajnych.

Najbardziej typowy jest przypadek świętych stylitów, a przede wszystkim pierwszego i największego z nich, Symeona Słupnika Starszego.

Urodzony w Cylicji około roku 3/0, życie monastyczne rozpoczął w łonie wspólnoty liczącej około stu członków. Szukając coraz surowszego stylu życia staje się eremitą; przez trzy lata przebywa zamknięty w maleńkiej celce, gdzie poddaje się umartwieniom całkowitego postu, następnie zaś odizolowuje się na przeciąg pięciu lat na szczycie jakiegoś wzgórza, uwięzany do żelaznego łańcucha. Kiedy pewien biskup zwrócił mu uwagę, że te materialne więzy wobec jego własnej woli są bezużyteczne, następne dwa lata spędza w izolacji na piedestale, potem na trzech kolejnych kolumnach, coraz wyższych, a w końcu na szczycie olbrzymiej kolumny o wysokości siedemnastu metrów, na której kapitelu spędza ostatnie trzydzieści lat swego życia (429—459).

Dziwaczne to wyniesienie, kiedy człowiek wstępuje coraz wyżej, jakby ponad świat i coraz bliżej Boga. Dla Symeona Słupnika był to jednak głównie sposób na jeszcze skuteczniejsze odizolowanie się od ludzi,

albowiem heroiczny charakter poczynañ samotnika niejako z natury rzeczy ściłgał ku niemu zaciekawienie, podziw i pobożność tłumów. Zewszłd schodzono się, by prosić go o modlitwę, wstawiennictwo, cuda, sprawiedliwość i radę (właśnie stabilność i żywotność tego kierunku duchowego pozwalajł nam lepiej ocenić, ile autentycznej świętości kryło się pod ekscentrycznymi pozorami takiej osobowości jak Symeon Słupnik). Celem pielgrzymek, bardzo uczęszczanym, stanie się również kolumna św. Symeona, także i po jego śmierci. Została wokół niej zbudowana wielka bazylika na planie krzyża, której imponujłce szczłtki możemy do dziś podziwiał (w Kala'at Sem'an).

Symeon Słupnik będzie miał naśladowców i rywali, jak Daniel Słupnik, który go dwa razy odwiedził; on także zrazu był cenobitł, samotnikiem, a wreszcie umieścił się na kolejnych kolumnach w Anaplus nad Bosforem, gdzie przebywał w łatach 460-493 jako doradca cesarza, cesarzowej i innych dostojników. Symeon Młodszy, antiocheńczyk, był stylitł od siódmego roku życia aż do śmierci w roku 592, w wieku siedemdziesięciu pięciu lat; i on był przewodnikiem duchowym i cudotwórcł.

Nie był to jedyny rodzaj niezwyklej wyczynów, z jakimi się wówczas spotykamy. Opowiada się o samotnikach zamkniętych w jaskiniach, grobowcach, wydrłżonych pniach drzew, a nawet zawieszonych w klatce; sł tacy, którzy trwajł całymi dniami i tygodniami w pozycji stojłcej, aż do utraty sił, sł również boskoi, czyli tacy, którzy żywił się trawł i korzonkami.

Powszechniejsze zjawisko niż anachoreci stanowił mnisi żyjłcy we wspólnocie. Panuje tu wielka różnorodność: nie ma jakiejsł jednej reguły i każdy klasztor żyje według regulaminu ustalonego przez swego założyciela. Da się jednak wyróżnić wśród nich dwa zasadnicze typy: coenobion, którego reguła życia jest w pełni wspólnotowa, jak u św. Pachomiusza czy św. Bazylego, oraz laur a, bliższa pierwotnemu typowi z pustyni w Sketis, gdzie ci mnisi, których uznano za godnych, po okresie próbnym wiodł życie pustelnicze, spędzajłc pięć pierwszych dni tygodnia w swojej celce lub pustelni i gromadzłc się razem w sobotę i niedzielę, by celebrować liturgię.

Najsławniejsze były fundacje św. Eutymiusza Wielkiego (377-473), który przybył z pogranicza armeńskiego do Palestyny, gdzie założył liczne laury w włozach pustyni judejskiej, między innymi okoł roku 405 lub 406 tę, która nosi jego imię i której kościół został poświęcony przez patriarchę Juwenala z Jerozolimy w roku 428 lub 429. Wpływem swym obejmował zarówno koczowniczych Arabów, którzy ustawiali swoje namiotowe osady, parembole, na zachodnim brzegu Jordanu, jak i członków elity społeczeństwa Jerozolimy, a wśród nich cesarzowł Eudokię, wdowę po Teodozjuszu II. Równie sławne były fundacje jego ucznia, św. Saby (439-532), pochodzłcego z Kapadocji, który także rozwijał monastycznł działalność w Palestynie. Założona tu przez św. Sabę Magna Laura istnieje do dziś dnia; w następstwie rozłamu we wspólnocie w roku 507 powstała Nova Laura. W roku 493 patriarcha Jerozolimy mianował go archimandrytł - przełożonym generalnym wszystkich laur w swojej diecezji. Wpływ św. Saby wykraczał także daleko poza granice środowisk ściśle monastycznych: dwukrotnie spotykamy go na dworze konstantynopolitańskim, przy końcu jego życia (w roku 521 i 531), gdzie starał się wykorzystać swój prestiż dla uzyskania od cesarskiego rzłdu pewnych korzystnych dla ludności zarzłdzeń, a zwłaszcza zmniejszenia obciłżeń podatkowych.

Wpływy te nie były również bez pożytku dla ortodoksji: św. Saba, a jeszcze przed nim św. Eutymiusz trwali zdecydowanie przy Soborze Chalcedońskim i niewłtpliwie ich oddziaływaniu zawdzięczamy fakt, że Palestyna, a zwłaszcza jej mnisi, ogólnie rzecz biorłc, byli mniej zarażeni herezjł czy schizmł monofizyckł niż pozostałe części Wschodu, od Syrii do Egiptu. Ale wschodni mnisi, wplłtani we wszystkie wielkie spory teologiczne, które wstrzłsały współczesnym im Kościołem, mieli także swoje własne problemy, trudności i herezje.

Najbardziej zmienna z nich, ponieważ nawet jej błędy w spekulacji pozostają w ścisłym związku z życiem ascetycznym i mistycznym, była herezja mesalian albo inaczej euchitów (obydwa słowa, pierwsze syryjskie, drugie greckie, mają to samo znaczenie: „ludzie modlitwy”) - Mesalianizm - zwalczany już około roku 390 przez Amfilocha z Ikonium, pomniejszy gwiazdę w konstelacji kapadockiej - potępiony na Soborze Efeskim, szerzył się przez całe pięte stulecie, a nawet dłużej, zarówno we wschodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego, jak i wśród nestorian w państwie Sassanidów. Spośród głównych doktorów tej sekty wymieniana się Symeona, pochodził cego z Mezopotamii.

U źródeł tej herezji tkwi pewne boleśnie odczuwane doświadczenie: nawet po chrzcie człowiek konstatuje w sobie istnienie złych skłonności, które popychają go do grzechu. Mesalianie, nie znając klasycznego na Zachodzie rozróżnienia pomiędzy grzechem pierwotnym a późnościami, tłumaczą ten fakt przedstawianiem duszy jako zamieszkałej przez szatana; aby go wygnać, aby ostatecznie zwyciężyć namiętności i osiągnąć błogosławioną apatheia, trzeba się uciec do surowego ascetyzmu, a nade wszystko do modlitwy, owej nieustannej, nieprzerwanej modlitwy, jak poleca św. Paweł (1 Tes 5, 17). Podobnie jak zła doświadczamy w sposób odczuwalny w późnościami, tak - według nich - obecność Ducha Świętego, który przenika i rozświecła oczyszczoną i przeobłąconą duszę, odczuwana jest fizycznie i towarzyszy jej świetlane zjawiska, przejawy ekstatyczne. Z tego powodu ich przeciwnicy nie szczędzą im pejoratywnych określeń, jak „entuzjaści”, „choreci” (tancerze), wraz z innymi zarzutami: o lenistwo, nadmierną swobodę moralną, nawet urządzanie orgii. W całym tym akcie oskarżenia trudno jednak wyróżnić, co stanowi charakterystyczne wypaczenia fałszywej mistyki, a co jest oszczerstwem wydedukowanym logicznie a priori, na podstawie wyznawanych przez nich zasad.

Idee i praktyki mesalianie w postaci przezornie złagodzonej, przekazywane pod płaszczykiem pism patronów bezprawnie przywłaszczonych, ale zapewniających bezpieczeństwo (jak na przykład wielkiego Makarego, jednego z bohaterów ze Sketis w IV wieku), ogarnęły szerokim wpływem całą wschodnią duchowość. Wpływ ten wyczuwa się szczególnie w rozwoju hesychazmu, który pojawia się w VII wieku na Górze Synaj wraz ze św. Janem Klimakiem (zmarł około roku 649), a przede wszystkim tego, który rozwinie się dużo później na Górze Athos. Czyż nie jest tak, że każdemu mistycyzmowi grozi niebezpieczeństwo ześlizgnięcia się z poziomu ontologicznego w psychologię i przerwania się w zmysłowe złudzenia?

A oto inny przykład: kryzys orygenistyczny w czasach Justyniana. Ryzykowne idee Ewagriusza Pontyjskiego natychmiast po jego śmierci (rok 399) stały się przedmiotem ostrej krytyki. Okazało się bowiem, że to Ewagriusz, bardziej niż sam Orygenes, był celem w wielkiej walce, jak w latach 397, a zwłaszcza 400-402, wiodli z takim zapałem Epifaniusz z Salaminy, św. Hieronim i Teofil z Aleksandrii. Ale pomimo to środowiska monastyczne w dalszym ciągu otaczały wielką czcią ascetyczne dzieło Ewagriusza, istotnie ogromnie cenne, będące prawdziwym summą, gdzie została przedstawiona w sposób praktyczny cała duchowość Ojców Pustyni. Pomimo wszystkich ostrzeżeń (a że ich nie brakowało, świadczą apoftegmaty i anegdoty) nie dało się uniknąć tego, żeby pewnego dnia ciekawość i zainteresowanie nie skierowały się ku innym pismom tego autora. Na przykład do Gnostikos, gdzie w ezoterycznej formie została wyrażona wybudująca gnoza, rozwijająca się - poczynając od Orygenesesa - na Marginesie ortodoksji, jeśli nie wręcz poza obrębem autentycznego chrześcijaństwa (prekosmiczny upadek stworzeń rozumnych, rozróżnianie pomiędzy Słowem a Chrystusem itp.).

Na początku VI wieku tego rodzaju ewagriński orygenizm wybucha w Palestynie, we wspólnotach założonych przez św. Sabę. W roku 518 przełożony Laura Nova zmuszony jest wypędzić czterech swoich mnichów, wyznawców tej podejrzanej doktryny. Jeden z ich przyjaciół, Leoncjusz z Bizancjum, jest członkiem eskorty, która towarzyszy św. Sabie w podróży do Konstantynopola w roku 531. Odepchnięty przez swego mistrza,

Leoncjusz pozostanie w stolicy, gdzie odgrywa pewną rolę w intrygach i polemikach antymonofizycznych. Po śmierci św. Saby (rok 532) niepokój wzrasta się i przeradza w zamieszki: orygenizm, zwalczony w Laura Magna, tryumfuje w Laura Nova. Jeden z przywódców ruchu, Teodor Askidas, udaje się także do Konstantynopola (rok 536), gdzie znajdzie się wśród mających największy posłuch doradców teologicznych Justyniana oraz wśród inspiratorów jego polityki „neochalcedońskiej”. Ale na razie nie potrafi zapobiec temu, że jego przeciwnicy zdobywają nad nim przewagę na dworze, u boku rzymskiego diakona, a przyszłego papieża Pelagiusza, i wreszcie u cesarza. Ten ostatni w styczniu 543 roku wydaje pierwszy edykt, potępiający czterdzieści twierdzeń orygenistycznych.

Potępienie to, poparte przez papieża i cały episkopat, nie zostało uznane przez orygenistów z Palestyny, gdzie rozruchy wybuchają w najlepsze na nowo. Stronnictwo doznaje zarówno sukcesów, jak i porażek. Jak to często bywa, w trakcie przedłużających się dyskusji dzieli się ono na dwie orientacje (rok 547): ekstremistów, określanych jako *isochristoi* (uznających, iż w ostatecznej apokatastazie przebóstwione dusze staną się „równe Chrystusowi”) oraz umiarkowanych albo protoktistai (którzy w każdym razie uznawali przywilej prymatu Chrystusa); ci ostatni na koniec połączą się z powrotem z ortodoksją (rok 552).

Justynian uważał, że znowu musi interweniować: nie czekając oficjalnego otwarcia soboru, który miał się stać V soborem ekumenicznym, zmusił obecnych już w Konstantynopolu biskupów do przyjęcia piętnastu nowych anatematyzmów, szczegółowo wymierzonych w nauczanie Ewagriusza (marzec-kwiecień 553 roku). W roku następnym orygeniści utracili swój bastion - Laura Nova - i zostali wygnani z Palestyny.

Gdybyśmy kładli zbyt wielki nacisk na te wewnętrzne trudności monastycyzmu, ryzykowalibyśmy przeoczenie istotnego faktu, a mianowicie promieniującego swym wpływem obecności mnichów w łonie ludu chrześcijańskiego. Raz jeszcze mnisi są wówczas wszędzie. Oto co pozwoliły ustalić badania archeologiczne w Syrii Północnej: „Klasztory Antiochene w wiekach V i VI są zgromadzeniami rolniczymi, założonymi w pobliżu dróg i w znacznym stopniu włączonymi w życie chłopów dzięki roli, jaką odgrywały w miejscowej gospodarce, oraz poprzez swój kościół, będący charakterystycznym dla nich budowlą portyków. Budowla ta służyła, jak mniema G. Tchalenko, za miejsce zebrań, warsztat, refektarz oraz hospicjum (*ksenodocheion*); i kościół, i cała budowla były szeroko dostępne wiernym”. Największe znaczenie posiada jednak nie ta, w pewnym sensie fizyczna, obecność, ani nawet nie dobrodziejstwa natury materialnej, jakie z niej wynikają: mnisi biorą udział w dziełach opieki społecznej, których pojawienie się w czwartym stuleciu sygnalizowaliśmy. W wiekach V i VI widzimy, jak rozwija się oryginalna instytucja diakonii, będąca zrazu służbą i pełnieniem dzieł miłosierdzia w danym klasztorze, później zaś bardziej lub mniej autonomicznym organizmem, by wreszcie stać się wspólnotą klasztoru wyspecjalizowaną w danym rodzaju posługi społecznej.

Mnichom przypadła jednak w udziale dużo istotniejsza rola, ściśle religijna. W sercu społeczności chrześcijańskiej, która w każdym razie się za taką uważa, ale jest i czuje się zagrożona przez ducha światowego i letniość w wierze, mnich żyje po to, aby reprezentować ideał Ewangelii, w całej jej surowości i odmowie wszelkiego kompromisu, aby przypominać powołanie człowieka do doskonałości, w ścisłą ścieżkę, szaleństwo krzyża. A równocześnie ideał ten oznacza pełnię życia duchowego, entuzjazm, wylanie Ducha. Być może właśnie ten ostatni moment jest najbardziej charakterystyczny dla wschodniego monastycyzmu: mnich jest „pneumatykiem”, „pneumatoforem”, objawia obecność Ducha poprzez powierzone sobie charyzmaty. I to jest ta najwyższa funkcja, jaką ma on do wypełnienia w łonie Kościoła.

XIX. CESARSTWO BIZANTYJSKIE J"Ateneum Kapłańskie"O CESARSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE

Na zakończenie tej części winniśmy znowu podjąć próbę charakterystyki, choćby pokrótce, oryginalności form, jakie przybrało chrześcijaństwo, którym żyli ludzie w tym miejscu i w tym czasie - czyli w krajach Wschodu, w piątym i szóstym stuleciu. Te dwa stulecia ogólnie dały apogeum pierwszego okresu bizantyńskiego, Früehbyzantinisch, jak go określił Ernst Stein", czyli okresu od Dioklecjana do Herakliusza (w przeciwstawieniu do dwóch pozostałych faz, to jest Mittel- i Spätbyzantinisch, czyli wieków VII-XI oraz XII-XV). Przede wszystkim, w przeciwieństwie do podbitego przez barbarzyńców Zachodu, rzuca się tu w oczy ciągłość z okresem poprzednim: nie ma przerwy między starożytnością a średniowieczem - ta pierwsza znajduje swe przedłużenie w drugim. Wiek V i VI kontynuują dzieło wieku IV, Cesarstwo, które ciągle zwie się „Rzymskim”, jawi się bardziej niż kiedykolwiek jako cesarstwo chrześcijańskie.

Na zewnątrz występuje ono w charakterze jakby naturalnego obrońcy religii Chrystusowej. Na przykład w roku 532 Justynian wprowadza do traktatu, który Chosroes I godzi się podpisać, klauzulę gwarantującą wolność wyznania chrześcijańskim poddanym sassanidzkiego Króla Królów, czego być może domagał się już sani Konstantyn. Misyjnej działalności, jak śledziliśmy na południu Cesarstwa, odpowiada analogiczne zjawisko na północnych rubieżach: w ciągu jednego tylko 528 roku król Herulów, germańskiego ludu osiadłego na południe od Dunaju, oraz król Hunów krymskich przybywają do Konstantynopola, by otrzymać chrzest, a ich ojcem chrzestnym jest sam Justynian, będący już wtedy współpanującym.

Są również misje wewnętrzne. Jak widzieliśmy, wiele jeszcze pozostawało do zrobienia, aby dokończyć dzieła nawracania mas chłopskich, i to także w tych prowincjach, gdzie chrześcijaństwo zostało zaszczerpione i rozwijało się najwcześniej, jak na przykład w Azji Mniejszej. Około roku 542 Justynian obarczył misję głoszenia tam Ewangelii mnicha Jana z Amidy, późniejszego monofizyckiego arcybiskupa Efezu. Misja ta odniosła wielki sukces: około siedemdziesięciu tysięcy ochrzczonych pogan, dziewięćdziesiąt sześć zbudowanych kościołów, założonych dwanaście klasztorów. Poparcie i hojność cesarza przejawiały się tu w ten sposób, że każdy z nowo nawróconych otrzymywał sztukę złota, a skarb państwa wziął na siebie więcej niż połowę kosztów budowy i dotacji dla kościołów. Do tego dochodziły surowe prawa, coraz ostrzejsze wobec pogan, jak i manichejczyków oraz heretyków wszelkiego rodzaju, a także Samarytan i Żydów. Od czasów Konstantyna wydaje się wymierzone przeciw nim zarządzenia, zawierające liczne ograniczenia i kontrastujące z pobłażliwym traktowaniem ich ze strony cesarstwa pogańskiego.

Tego rodzaju metody wsparte przemocą znalazły szerokie zastosowanie zwłaszcza na przeciwległym krańcu drabiny społecznej, to jest wobec elity arystokratycznej i kulturalnej,

która stanowiła drugie gniazdo oporu pogaństwa. W roku 527 wszczęto w Konstantynopolu wielkie, jak zwykle prowadzone w okrutny sposób (więzienie, tortury, próba ognia) procesy przeciwko manichejczykom, a w latach 529 i 545-546 przeciwko poganom. Byli wśród nich wysocy urzędnicy z otoczenia samego cesarza, zarówno kobiety, jak i mężczyźni na najwyższych stanowiskach, wreszcie intelektualiści - profesorowie, adwokaci, lekarze. Analogiczne procesy miały się toczyć w roku 562 i jeszcze później nie tylko w stolicy, ale także w Azji i w Syrii. Z tego sam polityk wi, że się zamknięcie w roku 529 neoplatońskiej szkoły ateńskiej, która, jak wiemy, stała się wówczas fanatycznym centrum pogaństwa i okultyzmu.

Jednakże bardziej godne uwagi jest to, jakie postępy czyniła nowa wiara, niż te przeżytki dawnych wierzeń, utrzymujące się w kręgach intelektualnych. Jako przedmiot obserwacji bardziej tu zasługuje na wybór Aleksandria niż Ateny. Niewątpliwie do ukończenia dzieła chrystianizacji Egiptu jest jeszcze daleko, jakkolwiek by ono było zaawansowane (jeszcze w VII, a nawet VIII wieku spotyka się tam nadal pogan) a odnosi się to także do metropolii, i jej warstwami wykształconymi. Niemniej proces chrystianizacji postępuje naprzód. Pomimo paru epizodów będących przejawem bezprawia, jak samosąd wobec Hypatii, pogańskiej kobiety-filozofa, w roku 415 czy wobec chrześcijańskiego studenta około roku 485 lub 487, będące tam w rozkwicie studia filozoficzne rozwijają się w atmosferze religijnej neutralności. Wprawdzie aż do początków VI wieku wykładowcy w szkole są poganami, jednakże ich nauczanie już od zarania wieku V ma taki charakter, że mogą w nim uczestniczyć także uczniowie chrześcijańscy. Stopniowo nauka ta przesuwa się w kierunku coraz bardziej do przyjęcia dla tych ostatnich, aż ostatecznie w decydującym roku 529 kierownictwo szkoły obejmuje autentyczny chrześcijan Jan Filoponos, dzięki któremu poznaliśmy historię monofizytyzmu. Pokonuje on pogańską orientację ateńskiego neoplatonizmu Proklosa.

Cała szkoła aleksandryjska stała się wraz z objęciem kierownictwa przez Jana Filoponosa chrześcijańska. Jednakże już w dwóch poprzednich pokoleniach wyszli z niej znakomici przedstawiciele myśli chrześcijańskiej, jak na przykład Eneasz z Gazy (pisał około roku 490). Byli to autentyczni filozofowie, którzy mieli odwagę poruszać wprost trudne problemy, wynikające z konfrontacji wiary chrześcijańskiej z systemem neoplatońskim: pochodzenie duszy, zmartwychwstanie ciał, stworzenie czy wieczność świata. Gaza, drugorzędne, ale aktywne centrum, wydała jeszcze innych przedstawicieli podobnej orientacji. Niewątpliwie w tym właśnie palestyńskim środowisku, czerpiącym z kultury greckiej i platonizmu, należy poszukiwać tajemniczego autora, który ośmielił się, ukryć pod fascynującym imieniem Dionizego Areopagity i który dzięki takiemu patronatowi miał wywierać tak ogromny wpływ w średniowieczu, zarówno na Wschodzie, jak i przede wszystkim na Zachodzie, dokąd dzieło jego dotarło w epoce karolińskiej.

Wszystko jest niezwykle u tego uczonego myśliciela, głębokiego, niekiedy niejasnego, który ma odwagę włączyć na wielką skalę w swoją naukę neoplatonizm Proklosa oraz śmiało zgłębiać najbardziej niedostępne tajniki teologii mistycznej. Może on jednak posłużyć jako przykład dla zilustrowania bardziej powszechnego zjawiska oraz dla ukazania, jak wysoki poziom osiągnęła refleksja religijna w owej pierwszej epoce bizantyjskiej. Pozwalają to zweryfikować nie kończące się polemiki zrodzone ze sporu monofizycznego: teologia V i VI wieku nabrała wysoce technicznego charakteru, odzwierciedlając żywotność współczesnej sobie kultury. Jest to naturalne następstwo masowego włączenia się do Kościoła przedstawicieli ówczesnej elity intelektualnej i społecznej.

Niewątpliwie ruch ten rozpoczął się na dobre już w IV wieku, lecz stale się umacniając zdradza teraz nowe rysy; żywotność pociągająca za sobą wzrost, ten zaś - przemianę. Na uwagę zasługują przede wszystkim dwie nowe cechy:

1. Sięgnięcie do źródeł logiki arystotelesowskiej. Rozwojowi neoplatonizmu od początku towarzyszył powrót do Arystotelesa, a w szczególności do Organonu; czyż Porfiriusz nie jest autorem owego Wstępu do Kategorii, który odtąd będzie służył za podstawowy podręcznik propedeutyki filozofii? To właśnie ze szkoły aleksandryjskiej wyszła większość naszych *Commentaria in Aristotelem Graeca*, do których szczególny wkład wniósł Jan Filoponos i jego uczniowie - Stefan, Dawid, Elias, chrześcijanie podobnie jak on. Posługiwanie się przez teologię tym cennym i zarazem groźnym arsenałem nie było obce poprzedniemu stuleciu, jak to widzieliśmy u anomejczyków; w ciągu wieków V i VI staje się ono normalną praktyką zarówno u monofizytów, jak i ich chalcedońskich lub „neochalcedońskich” przeciwników.

2. Jednakże rozstrzygając moc ma nadal argument oparty na autorytecie. Do autorytetu Pisma Świętego doszedł teraz, niejednokrotnie wysuwając się na plan pierwszy, autorytet wybitnych przedstawicieli tradycji kościelnej. Z grubsza można by tak powiedzieć: w sporach teologicznych pierwszych czterech stuleci dyskusje prowadzono na podstawie tekstów Pisma Świętego; nasi bizantyjscy przecistawiają sobie wzajemnie cytaty patrystyczne. Po zbiorach biblijnych testimoniów przychodzi florilegia dogmatyczne, grupujące według tematów cytaty z autorów uznanych za autorytety. Podobne zjawisko występuje w egzegezie: obserwujemy rozpowszechnianie się tak zwanych *Katen*, w których do jakiegoś wersetu z Pisma Świętego dołączone są krótkie ustępy, wyjęte z komentarzy najślawniejszych Ojców Kościoła.

Zjawisko to często oceniano ujemnie (wady tej metody są oczywiście: cytaty zniekształcone, często sfałszowane, atrybucje niepewne albo dowolnie przypisane), jakby przyjmując, że wraz ze św. Cyrylem, *sphragis* ton Pateron, „Pieczęć Ojców”, zakończył się naprawdę twórczy okres myśli chrześcijańskiej. Po złotym wieku Ojców Kościoła miałby nastąpić okres scholastyki pozbawionej oryginalności. Jest to pogląd błędny, skutek którego gubi się to wszystko, co finezyjna technika bizantyjskich teologów potrafiła wprawić w służbę postępu, zwłaszcza w analizie tak subtelnych pojęć, jak natura, hipostaza czy osoba. Z drugiej strony trzeba mieć na uwadze, że sama cięłość tradycji doktrynalnej i kulturalnej już rodzi problem. Bizantyjscy nie mogli zapobiec temu, że byli epigonami, następcami; technika kompendiów i streszczeń sama się im narzucała, tak jak narzuca się nam i każdej cywilizacji, której korzenie tkwią w przeszłości, kiedy pragnie ona wchłonąć całe nagromadzone i stale rosnące dziedzictwo pokoleń. Zasług bizantyjskich teologów jest stworzenie patrystycznej dokumentacji, tak jak zgromadzili oni również owe opasłe zbiory dokumentów i aktów soborowych, które w wydaniu E. Schwartza, podejmując dzieło erudytów XVII i XVIII w. zebrane zostało w *Acta Conciliorum Oecumenicorum*.

A zatem raczej bogactwo i dojrzałość niż dekadencja - tak przedstawia się myśl i ogólnie kultura chrześcijańska owej pierwszej epoki bizantyjskiej, w której znajduje przedłużenie zawsze żywotna tradycja antyczna. W V i VI wieku odnajdujemy te charakterystyczne cechy, jakimi odznaczała się społeczność chrześcijańska już w poprzednim stuleciu. Z jednej strony klasyczna edukacja odziedziczona po czasach pogaństwa nadal dostarcza elicie społecznej i intelektualnej solidnej formacji humanistycznej. Z wyjątkiem klasztorów, wciąż jeszcze nie ma szkół sensu stricto chrześcijańskich. Cesarz Teodozjusz II w roku 425 tworzy mocą swej ustawy w Konstantynopolu państwowy uniwersytet, konstytuując go według najbardziej tradycyjnych wzorów: literatura świecka - grecka i łacińska - gramatyka i retoryka, filozofia i prawo.

Bizantyjskie warstwy wykształcone godne są pod każdym względem swych poprzedników z epoki hellenistycznej czy późnego Cesarstwa. Budowniczości nowej bazyliki Hagia Sophia, ci tak odważni nowatorzy - Izydor z Miletu, Antemiusz z Tralles -znajdą i komentują dzieła wielkich greckich matematyków, Archimedes i Euklidesa.

Zresztą Antemiusz był uczniem Amoniosa w Aleksandrii, jak Jan Filoponos czy łacinnik Boecjusz.

Księżniczka Juliana Anicia (zmarła w roku 528), pochodząca ze sławnej dynastii teodozjańskiej, posiadała wspaniały manuskrypt, specjalnie dla niej iluminowany, mianowicie sławny traktat o medycynie Dioskurydesa z Anazarbus. Zachował się w Antologii Palatyńskiej tekst ułożony w heksametrach, które wysławiały hojność darów, w jakie wyposażała Juliana kościoły św. Polieukta w Konstantynopolu czy św. Eufemii w Chalcedonie. Wreszcie około roku 512 spotykamy tę samą księżniczkę pośród inspiratorów chalcedońskiego ruchu opozycyjnego, który na samym dworze cesarza Anastazego przeciwstawia się jego polityce popierającej monofizytów.

Albowiem - i to jest druga charakterystyczna cecha - bizantyjska elita oddaje w służbę wierze chrześcijańskiej całą swoją kulturę, dociekliwość, swoje ludzkie bogactwo. Na Wschodzie w dalszym ciągu nie spotykamy się z tym rozłamem między duchowieństwem a świeckimi, jaki utrwali się na Zachodzie. Podobnie, jak w wieku IV problemy religijne pasjonują w równej mierze jednych i drugich, a wszyscy interesują się nimi z takim samym zapałem, a często i z tym samym stopniem kompetencji. Jak widzieliśmy, pierwszym, który zdemaskował bluźnierstwa Nestoriusza, był Euzebiusz, adwokat, zaś najlepszym obrońcą Nestoriusza był wysoki urzędnik, komes Ireneusz (to, że później obydwaj zostali biskupami - jeden w Dorylaeum, a drugi w Tyrze - niczego nie zmienia).

Jedynie w takim właśnie kontekście kulturalnym możemy dokładnie ocenić, jaką rolę odegrali cesarze, Teodozjusz II czy Marcjan na soborach - Efeskim i Chalcedońskim, oraz oszacować inicjatywy, jakie dla uregulowania sprawy monofizytów i innych podjęli Zenon, Justyn, Justynian oraz jego następcy. Zanim więc czyli się do akcji jako cesarze, działali jako przedstawiciele owej chrześcijańskiej elity, która czuła się bezpośrednio zainteresowana problemami z tego zakresu, atakami na czystość doktrynalną Kościoła czy pokój w nim.

Weźmy na przykład największego czy też najlepiej znanego spośród nich, Justyniana. Nie można widzieć go jedynie jako człowieka, na którego kolejno wywierali swój wpływ kościelni doradcy; jest on także kimś znacznie więcej niż tylko teologiem-amatorem. Posiadamy wiele traktatów dogmatycznych, które wyszły spod jego pióra, a nie są pozbawione ani oryginalności, ani wartości (znajdujemy tam na przykład używane stale w związku z problemem Wcielenia subtelne pojęcie „hipostazy złożonej” - hypostasis synthetos); w procesie kształtowania się neochalcedonizmu stanowi one etap nie bez znaczenia.

Naturalnie Justynian i inni są również cesarzami, właśnie cesarzami chrześcijańskimi: religijne znamię suwerena jest nieustannie podkreślane. Począwszy od Leona (rok 459) powstaje zwyczaj koronowania cesarza przez patriarchę. Podobnie koronowana jest cesarzowa - od czasu Zenonidy, żony uzurpatora Bazylikosa (rok 475). Koronacji towarzyszy wyznanie wiary ortodoksyjnej, którego po raz pierwszy zażądano od Anastazego (rok 491), albowiem jego przywrócenie do ortodoksji chalcedońskiej nie bez przyczyny wydawało się patriarsze podejrzané.

Wielkie dzieło ustawodawcze Justyniana, w którym zebrał całą spuściznę jurystycznego geniuszu Rzymu - Corpus Iuris Civilis - otwiera inwokacja: „W imię naszego Pana, Jezusa Chrystusa”, a pierwszy rozdział księgi pierwszej kodeksu poświęcony jest urzędowej definicji najwyższej Trójcy i wiary katolickiej.

Bizantyjski cesarz w V i VI wieku jest istotnie spadkobiercą Konstantyna, Konstancjusza i Teodozjusza. Jest to wciąż ten sam ideał monarchiczny i sakralny, chrześcijańska transpozycja absolutyzmu Dioklecjana: pan świata, cesarz, czuje się odpowiedzialny przed Bogiem za dobro doczesne, a jeszcze bardziej dobro duchowe swoich poddanych. Jeśli coś go odróżnia od poprzedników z wieku IV, to zwiększone kompetencje, z którymi przystępuje do ściśle religijnych zagadnień.

Czynić to, nie robi wrażenia kogoś, kto wkracza w obce sobie w zasadzie dziedziny, lecz raczej kogoś, kto pragnie jak najlepiej wywiązać się z ciążących na nim obowiązków.

Nie wystarczy pilnować, aby całe ustawodawstwo szukało inspiracji w duchu Ewangelii - w każdym razie w mierze, w jakiej jest to w ogóle możliwe (w istocie Bizantyjczykom nie udało się lepiej niż ich poprzednikom sprawić, by prawo karne lub system podatkowy stały się bardziej ludzkie). Pieczę cesarską rozciąga się także na ściśle kościelne dziedziny: reguluje i nadzoruje administrowanie dobrami Kościoła, własności klasztorów, instytucjami dobroczynnymi, które nieustannie się rozwijają. Co więcej, wydaje dokładne przepisy dotyczące warunków wstępowania w szeregi duchowieństwa, obierania biskupów, ślubów zakonnych, dyscypliny religijnej. W Kościele bizantyjskim to, co odpowiada naszemu prawu kanonicznemu, obejmuje teksty pochodzące z dwóch źródeł: są to prawa cesarskie (*nomoi*) oraz kanony soborowe czy inne dokumenty kościelne; stąd termin *Nomokanon*, którym określa się ich zbiory. Słowo to wchodzi w użycie dopiero na początku XI wieku, lecz samo zjawisko występuje z końcem wieku VI, kiedy to ukazują się dwa pierwsze mieszane zbiory: *Nomokanon 14 Rozdziałów* (między rokiem 577 a 582), oraz *Nomokanon 50 Rozdziałów*, zebrane za panowania cesarza Maurycyego (582-602).

Wreszcie cesarz interweniuje - i to autorytatywnie - nie tylko, jak widzieliśmy, na płaszczyźnie dogmatycznej, ale także w administracji i w codziennym życiu Kościoła. Każę mianować albo - jeśli zachodzi taka potrzeba - pozbawiać urzędu biskupów i patriarchów. Obserwujemy to w Konstantynopolu: za cesarza Anastazego kolejno zostają zdymisjonowani Eufemiusz, a potem Macedoniusz (lata 495 i 511), jako zbyt sprzyjający Chalcedonizmowi, a za Justyniana (w roku 536) Antimos - tym razem za nie dość przychylną postawę względem tegoż Chalcedonizmu. Przy końcu panowania stary cesarz zdejmuję z urzędu w podobny sposób Eutychiusza, który nie zastosował się do jego ostatniego niefortunnego pomysłu teologicznego (rok 565; Eutychiusz zostanie przywrócony na stolicę biskupią w roku 577 przez przyszłego Tyberiusza II, wówczas cesarza i regenta Cesarstwa).

Niewątpliwie zachodzi tu ścisły związek, wzajemne przenikanie się - a nie pomieszenie - tych dwóch dziedzin: duchowej i doczesnej, które Zachód nauczył nas rozgraniczać. Cesarz, jak widzieliśmy, ingerował w najbardziej wewnętrzne sprawy w życiu Kościoła, z drugiej jednak strony w naturalny sposób wymagał od tegoż Kościoła współdziałania na rzecz dobrego funkcjonowania instytucji cesarskich. Biskupów obarcza się oficjalnie obowiązkiem uczestniczenia w administracji, na przykład miejskiej, i stopniowo odgrywana przez nich rola przekracza początkowe ramy, to znaczy wpływy przede wszystkim natury moralnej (ochrona słabych, wskazywanie nadużyć). Ostatecznie konstytucja z roku 530 stawia biskupa „na czele całej administracji finansowej miasta, łącznie z zaopatrzeniem i robotami publicznymi”,

XX. KOŚCIÓŁ BIZANTYJSKI I JEGO FORMY POBOŻNOŚCI

Postępom w procesie chrystianizacji Cesarstwa towarzyszył w sposób naturalny rozwój ram instytucjonalnych Kościoła. Mówiliśmy już o znaczeniu, jakie zyskał monastycyzm. Wzrósł także i stan liczebny duchowieństwa. Spójrzmy na taki oto znamieny przypadek: w Konstantynopolu liczba kleru w bazylice Hagia Sophia (i przyległych kościołach pomnożyła się do tego stopnia, że w roku 535 cesarz usiłuje ograniczyć ją do czterystu dwudziestu pięciu osób, w tym: sześćdziesięciu kapłanów, stu diakonów, dziewięćdziesięciu subdiakonów, stu dziesięciu lektorów, czterdziestu diakonis i dwudziestu pięciu kantorów. W dużych miastach i licznie uczęszczanych miejscach pielgrzymek jest teraz mnóstwo sanktuariów. W obrębie każdego biskupiego terytorium powstała gęsta sieć wiejskich kościołów, będących odpowiednikami naszych parafii. Teodoret naliczył ich w swojej diecezji Cyrrhus osiemset.

Zrazu obsługiwali je chorepiskopi (czyli biskupi wiejscy), którzy w mniejszym lub większym stopniu mieli udział w godności biskupiej. Ponieważ jednak przejawiali oni skłonność do wchodzenia w kompetencje zwierzchników diecezji, przeto w ciągu tego i szóstego stulecia dąży się do zastępowania ich przez zwykłych kapłanów, *periodeutes* albo „odwiedzających”, których sama nazwa już uwydatnia podległy charakter ich posługi.

Najoryginalniejszą z instytucji, jakie rozwinęły się w Kościele wschodnim w ciągu tych dwóch badanych przez nas stuleci, jest instytucja patriarchów, zajmujących w hierarchii stopień wyższy, ponad biskupami i metropolitami. To Egipt pierwszy dał przykład stolicy biskupiej, która rozciągnęła swą władzę na tak rozległy obszar. Aleksandria przejawiała aż nadto wiele skłonności do rozszerzania swych uprawnień do ingerencji, i właśnie po to, aby zapobiec uzurpacjom z jej strony, ekumeniczny sobór w Konstantynopolu (w roku 381) podzielił Wschód na cztery okręgi jurysdykcyjne: Egipt, Wschód (od Synaju do Cylicji), Pont (wschodnią część Azji Mniejszej), Azję (to jest zachodnią część Azji Mniejszej).

W roku 451 Sobór Chalcedoński, czyniąc zadość żądaniom, jakie pojawiły się w roku 431 na Soborze Efeskim, potwierdził autokefaliczność Kościoła Cypru, a ponadto odciął okręg antiocheński od prowincji palestyńskich, które od tego czasu podlegały zwierzchnictwu Jerozolimy. Wreszcie władza Konstantynopola sięgała bardzo daleko i obejmowała od tego czasu całą Azję Mniejszą, przejmując i tę jej część, która należała do Efezu i Cezarei Kapadockiej. Od tego czasu cały świat chrześcijański przedstawia się jako podzielony na pięć patriarchatów (tytuł i idea nabierają oficjalnego charakteru przez ustawodawstwo Justyniana): Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Cały Zachód w swoich granicach z roku 314, czyli obejmujący także Macedonię i Grecję, zależny jest od stolicy apostolskiej w Rzymie, która swą władzę nad prowincjami wschodnimi, czyli wikariatem Tesalonik, sprawuje za pośrednictwem metropolity tegoż miasta.

Ta nowa organizacja odzwierciedla wzrastanie znaczenia Konstantynopola w życiu Cesarstwa, a w konsekwencji i w życiu Kościoła. Rola, jaką cesarz odgrywa w Kościele, tłumaczy, dlaczego pomimo wszystkich zarządzeń wydawanych tylko po to, by zniechęcić do podróży, aż tylu biskupów czy wysoko postawionych kościelnych osobistości znajduje pretekst,

by udać się na dwór i przebywać tam dłużej lub krócej. Goście ci stanowił nawet rodzaj „permanentnego soboru”, synodos endemousa, w którym władca znajduje oparcie przy opracowywaniu i zatwierdzaniu swoich decyzji w sprawach religijnych.

Ścisła symetria, jak jeszcze sam Konstantyn wyznaczył między starożytnym a swoim nowym Rzymem, dostarczała odpowiedniego argumentu dla przekształcenia tej faktycznej sytuacji w przywilej potwierdzony prawem. Precyzując pojęcie „honorowego prymatu”, uznanego przez sobór w roku 381, 28 Kanon Soboru Chalcedońskiego zastrzegał dla cesarskiego miasta - które na płaszczyźnie cywilnej cieszyło się takimi samymi przywilejami jak dawna stolica - prawo posiadania podobnej jak ona władzy w sprawach kościelnych, przy pozostawianiu nadal „drugim miastem po niej”. Rozumiemy, dlaczego ów 28 Kanon natychmiast wywołał sprzeciw ze strony rzymskich legatów, a później papieża, św. Leona, i że nigdy nie został uznany ani przez niego, ani przez jego następców. I słusznie, albowiem dwa inne Kanony tego samego Soboru zastrzegały z kolei dla Konstantynopola prawo, aby mógł on odgrywać rolę wyższej instancji odwoławczej w sprawach kościelnych dla całego Wschodu, co oznaczało, że jego patriarcha miał sprawować nad nim władzę podobną do tej, jak sprawowała Stolica Apostolska nad Zachodem. W ten sposób zmierzano ku zaprowadzeniu w Kościele rodzaju dwuwładzy, gdzie nadal uznawany honorowy prymat Rzymu tracił stopniowo wszelką konkretną treść, zwłaszcza z jurysdykcyjnego punktu widzenia.

Na razie jest to jedynie pewna tendencja: wciąż jeszcze się zdarza w wyjątkowych przypadkach, że wschodni kapłani potępieni w Konstantynopolu odwołują się do papieża jako ostatecznej instancji i że jego osąd zamyka całą sprawę; tego rodzaju przypadek mamy za Grzegorza Wielkiego, w latach 593-596. Ale utajony konflikt wybuchł w końcu, kiedy w roku 587 patriarcha Jan Postnik, obnosząc się z tytułem - prawda, że niejasnym, ale zawierającym w sobie znaczne roszczenia - patriarchy ekumenicznego, czyli powszechnego (który zresztą przyjmowało już wielu jego poprzedników), dokonuje samowolnie autorytatywnego aktu, osadzając przed swym trybunałem sprawę patriarchy Antiochii. Papież Pelagiusz II gwałtownie protestuje, podobnie jak i jego następca św. Grzegorz, który interweniuje wielokrotnie, ale bez większego powodzenia, zarówno u samego patriarchy, jak u cesarza i jego następców (w latach: 595, 597, 598, 599, 603).

Konstantynopol coraz bardziej oddala się od Rzymu. Wykorzystując posiadanie relikwii św. Andrzeja, sprowadzonych przez cesarza Konstancjusza w roku 357, stworzył legendę o swym domniemanym rodowodzie apostolskim, oraz powołał ideę swej absolutnej równości w stosunku do Rzymu, jeśli nie wręcz nieokreślonej bliżej wyższości nad nim. Czyż apostoł św. Andrzej nie był - zgodnie z relacją św. Jana O 1, 40-41) - „pierwszym powołanym”, protokletos, nawet przed samym św. Piotrem? Na Wschodzie przewaga Konstantynopola utwierdza się tym łatwiej, że inne patriarchaty ortodoksyjne czują się osłabione w wyniku sporów chrystologicznych i powstawania odłaczonych Kościołów. W obliczu patriarchy stolicy jakież znaczenie może mieć nieszczęsny melchicki patriarcha Aleksandrii, który we wrogim sobie kraju utrzymuje się jedynie dzięki poparciu cesarskiej policji?

Jak dwaj bracia, którzy wzrastają z dala od siebie i którzy przyzwyczajają się żyć osobno, im dalej, tym bardziej Kościoły Wschodu i Zachodu zaczynają różnić się od siebie - widać to we wszystkich dziedzinach życia chrześcijańskiego, poczynając od liturgii. Weźmy na przykład liturgię bizantyjską, w ścisłym tego słowa znaczeniu, która w średniowieczu wyprze ostatecznie inne rytmy greckie, tak że w rezultacie jedyne odmienne liturgie na Wschodzie reprezentowane będą przez języki wschodnich Kościołów dysydenckich.

W cięgu wieku V, a zwłaszcza w VI, widzimy, jak do liturgii wprowadza się stopniowo coraz więcej innowacji, które w sumie ukształtują jej nowe, oryginalne oblicze. Tak więc począwszy od roku 535 lub 536 uroczystemu wejściu celebransów towarzyszy śpiew Monogenes, wprowadzony przez Justyniana, który niekiedy uchodzi za jego autora. Na krótko przed Soborem Chalcedońskim (rok 451) czytania, ostatecznie zredukowane do dwóch: Listów i Ewangelii, poprzedza potrójna aklamacja - Trishagion: „Święty Boże, Święty mocny, Święty, a nieśmiertelny” - którą Piotr Folusznik poszerzy w duchu monofizyckim. Nasza liturgia rzymska używa jej w formie dwujęzycznej w trakcie adoracji krzyża w Wielki Piątek; w tym dniu, nieco wcześniej, ma miejsce modlitwa wiernych z modłami za Kościół, jego hierarchię, wszystkie kategorie chrześcijan i wszystkich ludzi. Ta modlitwa, która u łacinników stała się czymś wyjątkowym, pozostała integralną częścią liturgii wschodniej i występuje w formie litanii; intencje wygłasza diakon, a lud odpowiada: *Kyrie eleison*.

Na rok 574 datuje się - pomimo milczenia na ten temat patriarchy Eutychiusza, któremu uwielbienie Króla Chwały wydawało się przedwczesne, skoro jeszcze nie nastąpiła konsekracja - przyjęcie wspaniałego Cherubikonu: „My, którzy w sposób mistyczny przedstawiamy cherubinów...” Miał on akcentować znaczenie tego, co dziś nazywamy wielkim wejściem, czyli procesją towarzyszącą wniesieniu kielicha i chleba, przygotowanych w zakrystii, prothesis, umieszczonej po lewej stronie sanktuarium (w VI wieku jednakże przygotowanie to nie nabrało jeszcze powagi długich ceremonii, które dzisiaj stanowi proskomidię).

Następnie przychodzi właściwa modlitwa eucharystyczna, czyli anafora, a nasz kanon. W roku 565 cesarz Justynian daremnie usiłuje zwalczyć utrwalającą się tendencję, aby słowa kanonu wymawiać tak cicho, że lud ich już nie może uchwycić - była to wyraźna oznaka, że ewolucja idzie w kierunku nadania ceremonii jeszcze bardziej hieratycznego charakteru. Aczkolwiek zasadnicze kontury tej modlitwy konsekracyjnej były już od dawna ustalone, to jednak i ona uległa ewolucji: znaczenie recytacji o ustanowieniu zacięra się na korzyść epiklezy, czyli modlitwy do Ducha Świętego, aby przybył przemienić chleb i wino ofiarne w Ciało i Krew Chrystusa.

Przed Ojciec nasz wchodzi nowa modlitwa wstawiennicza za zmarłych i żywych. Brzmienie tych dyptyków stawało się często przedmiotem konfliktów. W roku 415 Rzym zgodził się na przywrócenie swej jedności z Konstantynopolem, pod warunkiem umieszczenia w tej modlitwie wspomnienia św. Jana Chryzostoma, którego usunięcie z niej w roku 404 uważał za niesłuszne.

Ale taka analiza - szczególnie po szczególe - nie wystarczy, aby pozwolić czytelnikowi odczuć tę specyficzną atmosferę liturgii wschodniej, której ogólne rysy i charakterystyczne cechy zaznaczają się coraz wyraźniej w miarę upływu czasu. Zapamiętajmy przynajmniej trzy spośród nich:

1. Sygnalizowaliśmy już skłonność do hieratyzmu, wycucie sacrum, posunięty aż do przerażenia szacunek w obliczu świętości tajemnic. W Konstantynopolu na stałe zachowa się przy końcu pierwszej części mszy odesłanie: „Katechumeni, wyjdźcie!”, chociaż w praktyce stało się ono bezprzedmiotowe od czasu wprowadzenia powszechnego chrztu dzieci. W ten sposób liturgia zawsze podkreśla rzeczywistość zasadniczy i tak bardzo od początku uwypuklony rys celebracji misterium, zawarowanej tylko dla wtajemniczonych, w pełni tego godnych. Równie charakterystyczny jest zwrot używany w momencie ukazywania konsekrowanych postaci chleba i wina przed Komunią: „Rzeczy święte dla świętych!” – ta *hagia, tois hagiois*. Bariera ikonostasu nie oddziela jeszcze nawet od sanktuarium, ale już w pewnych momentach zacięga się zasłony, zawieszane u wspartego na kolumnach belkowania. Pamiętamy okazale zasłony z Hagia Sophia, na których z jednej strony wyobrażony był Chrystus błogosławiący Justyniana, a z drugiej - Najświętsza Panna z Teodora.

2. Następny rys, bynajmniej nie przeciwny, lecz uzupełniający poprzedni, to wspólnotowe, dramatyczne przeżywanie celebracji, w której lud także odgrywa swoją rolę.

Stąd niezastąpiona funkcja przypadająca diakonowi, który służy za pośrednika między celebransem, czy celebransami, a ludem. Kieruje on jego modlitwę, upomina go, pobudza jego uwagę, sygnalizuje główne momenty ceremonii, jak na przykład w tym pięknym okrzyku: „Oto Młodość, powstańcie!” - Sophia, orthoi, w chwili gdy ma się zacząć czytanie Ewangelii.

3. Wreszcie - i to oddala nas od surowego umiarkowania rytu rzymskiego - widzimy, jak u Bizantyjczyków coraz bardziej umacnia się upodobanie w przepychu, okazałości, wystawności, których rozwijanie towarzyszy równoległemu rozbudowywaniu ceremoniału na dworze w Konstantynopolu. Ta charakterystyczna, odziedziczona po okresie późnego Cesarstwa cecha nieustannie się nasila.

Przepych z pewnością podkreślał jeszcze rozmiary sanktuariów oraz majestatyczny charakter oprawy architektonicznej. Wieki V i VI były na Wschodzie okresem bujnej twórczości artystycznej. Niewątpliwie nadal budowano bazyliki na planie podłużnym (z trybunami albo gineceami, zarezerwowanymi dla kobiet, ponad nawami bocznymi), ale pod wpływem martyriów, kościołów budowanych ku czci męczenników, które same przejęły dziedzictwo okrągłych lub poligonalnych mauzoleów z nagrobnej architektury klasycznej, coraz częściej zwracano się ku rozwinięciom na planie centralnym. Prowadziło to do postawienia i rozwinięcia trudnego problemu kopuły, rozwinięcia, które swój najwspanialszy wyraz znalazło w nowej bazylice Hagia Sophia wzniesionej w latach 532-537. Olbrzymia kopuła zawaliła się w roku 558, ale w roku 562 została odbudowana, co pozwoli staremu cesarzowi Justynianowi wziąć jeszcze udział w uroczystości jej powtórnego poświęcenia.

Te wielkie kościoły otrzymują również coraz wspanialszy wystrój: marmurowe posadzki, mozaiki na ścianach i sklepieniach. Wszystkie zresztą sztuki wnoszą swój wkład w rozkwit liturgii bizantyjskiej, co na barbarzyńcach, którzy zostali dopuszczeni do jej kontemplowania, będzie wywierało głębokie wrażenie. Wydawało się, że jest to coś znacznie więcej niż tylko obraz czy symbol wieczystej liturgii niebiańskiej.

Z braku ówczesnego zapisu muzycznego nie jesteśmy już dzisiaj w stanie określić, jakie znaczenie i rola przypadały muzyce, ale mamy przynajmniej dostęp do słów poezji lirycznej (w prawdziwym sensie tego słowa, to znaczy stworzonej do śpiewania) - liturgicznej i paraliturgicznej, która od VI wieku cieszy się wielkimi względami. Z jej rozkwitem wiąże się imię św. Romana Pieśniarza, poety i zarazem kompozytora. Rodem z Syrii, żył, jak się wydaje, w Konstantynopolu w pierwszej połowie stulecia. Jego podzielone na strofy kantyki, czyli kontakia mają ten sam kwiecisty styl, jaki spotykamy w bizantyjskiej homiletyce, z jej bogactwem obrazów i trochę zniechęcającą dla naszego zachodniego smaku rozwlekłością, jak można sędzić według hymnu Akathistos („tego, który śpiewa się stojąc”), ku czci Maryi Panny, niezaprzeczalnie klejnotu w całej tej obfitej twórczości (jego autor i data powstania nadal są trudne do ustalenia: przypisywanie go Romanowi jest jedną z wielu hipotez).

Ta literatura religijna, poza tym, że ma własną wartość, jest także niezmiernie interesująca z punktu widzenia historycznego. Mianowicie właśnie za jej pośrednictwem możemy najlepiej zapoznać się z bizantyjską pobożnością, jej żarliwością i bogactwem. Jakież fałszywy wizerunek wewnętrznego życia wschodniego Kościoła mielibyśmy, gdyby z jego historii przechowały się jedynie spory teologiczne, czasem tak suche i techniczne!

Zrazu, w wiekach V i VI, pobożność ta rozwijała się idąc w kierunkach wytyczonych przez poprzednie stulecie: odnajdujemy tu ten sam kult męczenników, teraz obejmujący szerzej wszystkich świętych, tę samą wiarę w ich pośrednictwo, ich cudowną moc, to samo przywiązanie do ich relikwii oraz praktyki pielgrzymowania do miejsc uświęconych ich obecnością albo tych, w których czczone osoby przebywały za życia.

Na Wschodzie szczególnie pierwsza połowa V wieku obfitowała w znaczną liczbę głośnych odkryć nieznanych dotąd relikwii - albo dawnych, odnalezionych na nowo - odkryć

dokonujących się często w okolicznościach uznanych za cudowne, w wyniku czego rodził się i rozwijał ożywiony ruch, pełen zarówno ciekawości, jak i czci. Tak na przykład na początku stulecia odkryto na zachód od Aleksandrii, na pograniczu pustyni, relikwie św. Menasa, które wkrótce zaczęły przyciągać tłumy pielgrzymów. Zostaje dla nich wzniesiona obszerna bazylika, zbudowana za panowania cesarza Arkadiusza (zmarł w roku 408), a rozbudowana i wyposażona w przyległe budynki przez Zenona (474-491).

W roku 415 w pobliżu Jerozolimy odnaleziono relikwie pierwszego męczennika, św. Szczepana, którego sława rozniosła się wkrótce na cały świat chrześcijański - ich fragmenty przewożone są aż do Numidii i Hiszpanii. Podobnie w roku 452 wierzono, że w klasztorze w Emesie odnaleziono czaszkę św. Jana Chrzciiciela. W latach następujących po soborze w Efezie rozwija się, dotychczas lokalny, kult świętych Kosmy i Damiana, których grobowiec zachował się w diecezji podległej Teodoretowi. Niebawem stanęli oni dla Wschodu świętymi uzdrowicielami w całym tego słowa znaczeniu, „bezpłatnymi” lekarzami, anargyres. Podobne zjawisko obserwujemy w przypadku świętego męczennika Sergiusza z Rusafa w diecezji Hierapolis, którego sanktuarium znajduje się wśród szczyrej pustyni, co nie przeszkodzi temu, że i ono będzie przyciągać tłumy pielgrzymów z wyrazami hołdu, i to z bardzo daleka, albo tak zgoła nieoczekiwane odwiedziny, jak Króla Królów, Chosroesa II, skądinąd mazdejczyka. Na początku V wieku również Tesaloniki otrzymują relikwie męczennika z Sirmium, św. Demetriusza, który stawszy się stałym patronem tego wielkiego miasta, zostaje także obdarzony wspaniałym sanktuarium (lata 412-413) i otoczony gorliwą czcią.

Miejsca święte w Palestynie nadal mają tę samą co dawniej moc przyciągania, a najcenniejszą i najbardziej poszukiwaną spośród wszystkich relikwii pozostają zawsze relikwie Krzyża Świętego, którego fragmenty wciąż się rozchodzą po całym świecie chrześcijańskim; stolica otrzymuje je kilkakrotnie. Zresztą Konstantynopol gromadzi wówczas w swoich kościołach nieporównywalny zbiór cennych relikwii, których wyliczanie wprawia dzisiaj nasz krytyczny umysł w zakłopotanie, wówczas jednak nikt ich nie podawał w wątpliwość: laska Mojżesza, tręba jerychońska, studnia Samarytanki. Od czasu panowania cesarza Leona (457-474) klasztor Blacherny chlubi się posiadaniem sławnej relikwii - maphorionu Najświętszej Maryi Panny.

Albowiem - i to jest fakt najbardziej godny zapamiętania - pośród powszechnej czci oddawanej męczennikom i świętym uwielbienie i cześć otaczające Matkę Chrystusa nabrało teraz największego blasku i zajęło najpocześniejsze miejsce. Już Sobór w Efezie pokazał, czym była wówczas miłość ludu chrześcijańskiego i całego Kościoła ku Theotokos. W ciągu następnych pokoleń wzrasta ona nieustannie, znajdując różnorodne środki wyrazu: kult relikwii, sanktuaria, specjalne święta liturgiczne.

Jeśli chodzi o święta, to jest rzeczą naturalną, że zapoczątkowały je Jerozolima i Palestyna, a Konstantynopol i wraz z nim całe Cesarstwo Wschodnie, przyjmując jedną po drugiej wprowadzane przez nie innowacje. W roku 534 Justynian upowszechnia święto Oczyszczenia (prawdą jest, że Bizantyjczycy wolą mówić o hypapante - „spotkaniu” starca Symeona z Dzieciątkiem Jezus: jest to bardziej święto Pana niż Jego Matki). Dzień poświęcenia Nowego Kościoła Panny Maryi w Jerozolimie (rok 543) stanie się świętem Ofiarowania Matki Boskiej, opartym nie na ewangelich kanonicznych, lecz na apokryfach. Obchodzi się również święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, jakkolwiek nie da się dokładnie określić daty jego wprowadzenia. Przy końcu stulecia cesarz Maurycy ustanawia w całym Cesarstwie na dzień 15 sierpnia święto Zaśnięcia Matki Boskiej, które zostało zachowane i u nas.

Tym ustaleniom liturgicznym towarzyszy obfita twórczość literacka. Jej apogeum przypadnie na stulecia siódme i ósme, ale już przy końcu VI wieku jest ona dobrze zaawansowana. Hymny i homilie stanowią wyraz coraz bardziej świadomego swych

dogmatycznych korzeni kultu Najświętszej Maryi Panny - jest to kult entuzjastyczny, żarliwy, pełen zapału i odwagi, o szczególnie wzruszającej wymowie. W takiej postaci - raczej poezji niż spekulatywnej teologii sensu stricto - mariologia bizantyjska pojawia się na wiele wieków przed mariologia łacińskiego Zachodu. Trzeba będzie czekać aż do XII wieku na to, żeby Zachód dorównał w tej dziedzinie Wschodowi i wreszcie zastąpił go.

Kult Matki Boskiej i świętych, męczenników i wyznawców znajduje konkretny wyraz w wielu tradycyjnych albo nowych praktykach, takich jak przenoszenie i rozpowszechnianie relikwii przez dzielenie ich na drobne części. Na przykład o ile dzięki zabiegom cesarzowej Pulcherii kościół w Dafne zdołał uzyskać z relikwii św. Szczepana całą jego prawą rękę, to kościół w Hipponie, w Afryce, będzie się szczycił otrzymaniem szczypty jego prochu, *exiguus pulvis*. W braku relikwii w ścisłym tego słowa znaczeniu pielgrzymi lubiły zabierać ze sobą pamiątki uświęcone przez jakiekolwiek zbliżenie się do otoczonych czcigodności: fragmenty materiału, gliniany albo srebrny dzbanuszek, zawierający oliwę z lampek palących się w martyrion, albo jeszcze lepiej - wonny olejek, który dzięki przemyślnemu urządzeniu wlewano do samego relikwiarza, a następnie wydobywano z powrotem, kiedy już obmył zamknięte w nim kości.

Spośród wszystkich tych form wschodniej pobożności najbardziej znamienity jest kult świętych obrazów czy ikon mający w przyszłości odegrać tak ważną rolę. Pierwsze jego przejawy notuje się w V wieku, a gwałtownie rozkwita pod koniec wieku VI wraz z Justynem II (565-578) i po nim. Niewątpliwie sztuka chrześcijańska, którą obserwujemy od czwartego dziesięciolecia III wieku, będąca tu spadkobierczynią hellenizowanej Synagogi, od początku rozwijała religijną ikonografię i przedstawiała na ścianach budowli typy lub sceny wzięte z Pisma Świętego. Przedstawienia te, poza swoją funkcją dekoracyjną czy pedagogiczną, miały już pewien walor sakralny.

Teraz jednak pojawia się coś więcej, coś bardziej konkretnego, bardziej bezpośredniego. Nie mówmy tu, jak to uczyniły w VIII wieku złośliwi ikonoklaści, o idololatrii. Modlitwa, wiara i nadzieja wiernych kieruje się zawsze poza symbol, ku osobie lub tajemnicy przezeń wyrażanej, ale sam obraz staje się także przedmiotem czci; uważa się, że jest obdarzony mocą wstawiennictwa, a nawet pewnymi cudownymi właściwościami.

Rzecz ciekawa, że ta forma pobożności sama w sobie nie jest pochodzenia chrześcijańskiego, lecz stanowi przeniesienie na płaszczyznę religijną sposobów oddawania czci oficjalnym wyobrażeniom panujących cesarzy w okresie późnego Cesarstwa - ich portretom, uważanym za coś prawdziwie zastępującego obecność władcy. Przyjmowano je w otoczeniu uroczystej procesji, podobnej do tej, jaka towarzyszyła radosnemu wjazdowi cesarza, *adventus Augusti*. Te cesarskie wizerunki były przedmiotem rzeczywistego kultu i wszystkie obyczaje, a raczej powiedzmy rytuały, które będą dotyczyły ikony, były już praktykowane przy nich: pełne czci pokłony, a nawet padanie na twarz, kotary, kadzidła, świece.

Ciekawe, że pierwsze obrazy chrześcijańskie, o których wspomina się jako o otaczanych zaczątkami kultu - to portrety osób czczonych jeszcze za życia: tak się na przykład rzecz miała w drugiej połowie IV wieku (przynajmniej według późniejszego świadectwa św. Jana Chryzostoma) z Melecjuszem z Antiochii, którego wygnanie przez nienawidzącego ortodoksji Konstancjusza uczyniło wyznawcą. Podobnie będzie później z dwoma świętymi Symeonami Stylitami. Od strony technologii ikony męczenników można bezpośrednio powiązać z egipskim zwyczajem wykonywania portretów pogrzebowych. Wyraźne podobieństwo do nich widać w ikonie przedstawiającej popiersia świętych Sergiusza i Bakchusa, odnalezioną na Synaju i przeniesioną do Kijowa - jednej z najstarszych zachowanych przenośnych ikon, tak samo jak wspinała Madonna z rzymskiego kościoła Santa Maria Nuova na Forum Romanum.

Jak w przypadku każdego nowego zjawiska, trudno uchwycić pierwsze przejawy tego kultu.

Jak już powiedzieliśmy, staje się on powszechny poczynajć od lat siedemdziesiątych VI wieku. Wówczas to mnoż się cudowne obrazy, *acheiropoietoi* („nie uczynione ręką człowieka”), źródło nadprzyrodzonej opieki dla miast, pałaców, a wkrótce i dla wojska, które przyjmują je jako palladium. Najślawniejszy jest obraz Chrystusa, na którego opiekę liczy miasto Edessa, odpierając Sassanidów (według tego, co opowiadano w ostatnich latach szóstego stulecia, podobną rolę odegrał on już w czasie oblężenia w roku 544), a także obraz pochodzący z Kamuliana w Azji Mniejszej i czczony w tej okolicy w sześćdziesiątych latach VI wieku; zostanie on później przeniesiony uroczystie do Konstantynopola. Prawdopodobnie jeszcze w VI wieku umieszczono go ponad wielką brązową bramę cesarskiego pałacu (Chalke). Zniszczenie tego obrazu na rozkaz Leona III Izauryjskiego w roku 727 stanie się początkiem kryzysu obrazoburczego. W każdym razie to na pewno Tyberiusz II (578—582) kazał przedstawić Zbawiciela w majestacie na mozaice, ozdabiającej absydę sali audiencyjnej (chrystotriklinion).

Nieistotne wydają się dziś owe zastrzeżenia z końca IV wieku wokół pierwszych obrazów, pochodzące od skrupulatnego obrońcy ortodoksji, jakim był Epifaniusz z Salaminy, czy od reprezentanta Zachodu św. Augustyna, który w roku 388 *picturarum adoratores* umieszczał w kategorii chrześcijan niezbyt oświeconych, a raczej przesłanych. Na Wschodzie stało się rzeczą normalną, że pobożny twórca w swoim warsztacie czy mnich w celi posiada świętą ikonę, którą osłania kotarą, oświetla ją lampką lub świecą i otacza pełną szacunku czcią. Wkraczamy tu w samo centrum właściwego okresu bizantyjskiego; widzimy, że Wschód wszedł zdecydowanie na swoją własną drogę, pod tak wieloma względami różną od drogi wybranej przez Zachód.

XXI. PELAGIANIZM

Lata 410-412 oznaczają zwrot w historii Kościoła afrykańskiego, podobnie jak w życiu i myśli św. Augustyna. W chwili gdy po pomyślnym zakończeniu dysputy w roku 411 oraz dzięki nieograniczonemu poparciu ze strony władzy świeckiej dawny wróg, donatyzm, został, jak się wydawało, ostatecznie pokonany - pojawia się nowa herezja, a mianowicie pelagianizm. Właśnie w Afryce spotyka się ona z pierwszą wyraźną opozycją, a wynikiem stała się walka będąca stopniowo coraz bardziej pochłaniając ostatnie lata działalności wielkiego Doktora Afryki, aż do jego śmierci w roku 430, która, jak przypominaliśmy, zbiega się z upadkiem Afryki pod ciosami Wandalów.

Najazd Alaryka i zdobycie Rzymu (rok 410) pociągnęły za sobą dla Afryki skutki nie tylko moralne - owe niepokojące problemy, które św. Augustyn będzie próbował rozwiązać w swoim dziele O państwie Bożym. Brzegi Afryki oglądały napływ fal uciekinierów, bogatych i biednych, pragnących jak najszybciej odgrodzić się morzem od barbarzyńców. Wśród przybyszów znajdował się pewien mnich, Pelagiusz, pochodzący z Wysp Brytyjskich (on pierwszy wymienia pisarzy i myślicieli, jakich one wydały), ale od wielu już lat osiadł w Rzymie (390-400). Tam, trochę podobnie jak przed nim św. Hieronim, zyskał sobie wzorowym życiem i propagowaniem ideału ascetycznego uznanie i rozgłos w kręgach kościelnych i wśród chrześcijańskiej arystokracji oraz zdobył autorytet przewodnika sumień i mistrza życia duchowego.

Jego oryginalna myśl musiała jednak już przedtem wzbudzić niejakie podejrzenia, skoro po rezerwie, jak zachowywał wobec niego św. Augustyn, kiedy Pelagiusz usiłował nawiązać z nim kontakt. Ale nie zatrzymał się on dłużej w Afryce i w tym samym roku 411 wyruszył do Palestyny, idąc w ślady wielu innych uciekinierów z Italii. Pozostawił za sobą w Kartaginie jednego ze swych najbardziej przekonanych uczniów, Celestiusza, którego nierozważna propaganda wkrótce wywołała reakcję. Z końcem tegoż roku został on wezwany na synod w Kartaginie, któremu przewodniczył zwierzchnik episkopatu afrykańskiego, Aureliusz. Celestiusz, „potępiony, ale nie przekonany”, wyruszył na Sycylię, a potem do Azji Mniejszej, aby tam nadal prowadzić swoją działalność. Św. Augustyn natychmiast rozpoczął redagowanie pierwszego z licznych dzieł, które miał poświęcić zwalczaniu herezji pelagiańskiej; będzie to w sumie piętnaście traktatów, obejmujących trzydzieści pięć ksiąg, nie mówiąc o listach i kazaniach.

Pelagiusza i Augustyna dzieliło wszystko. Pelagiusz znajdował powód do zgorznięcia w tych samych sformułowaniach, w których błyskotliwe pióro św. Augustyna potrafiło zawrzeć całą teocentryczną duchowość, będącą rezultatem rozmyślań konwertyty, pokutującego i wdzięcznego grzesznika: „Udziel tego, co nakazujesz, i nakazuj, co chcesz” - *da quod iubes et iube quod vis*. [Augustyn: Wyznania, X, 31, 37 (60). Przekład polski: Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 202; w kwestii reakcji Pelagiusza: *De dono perseverantiae*, 20 (53).] Augustyn ze swej strony znajdował jeszcze więcej problemów, wymagających krytyki. Zachował się komentarz Pelagiusza do Listów św. Pawła, w którym przejawia on zdumiewające niezrozumienie najoczywistszego sensu tych tekstów, które św. Augustyn będzie komentował ze szczególnym upodobaniem.

Pelagiusz w skrajny sposób minimalizuje znaczenie ustępów dogmatycznych, przeceniając równocześnie fragmenty dotyczące etyki, tak przecież ostrożne i umiarkowane. Nie będąc z temperamentu teologiem, a tym bardziej mistykiem, Pelagiusz jawi się przede wszystkim jako moralista. Głosi ideał doskonałości taki, jaki wynika z rad ewangelicznych - „abyście się stali bez zarzutu i bez winy, jako nienaganne dzieci Boże” - ideał surowy, oparty na wyrzeczeniu, który nie rozwijając się na płaszczyźnie mistyki, koncentruje się w pewnym sensie na sobie samym i dochodzi w końcu jakby do rodzaju purytyzmu, pod niektórymi względami neojudaistycznego, taki bowiem nacisk kładzie na posłuszeństwo prawu Bożemu. Czyż jednak Ewangelia w swych moralnych wymaganiach nie prześcignęła Starego Prawa? Sam asceta, mistrz ascetyzmu, świadom - może aż zanadto - postępów, jakie uczynił, Pelagiusz kładzie przede wszystkim nacisk na konieczność walki i wysiłku. Teoretyk moralnego doskonalenia się, dochodzi w końcu do tego, że bardziej interesują go środki niż sam cel. Wypracowuje doktrynę mającą za punkt wyjścia nie Boga, ale człowieka i zadania, jakie ma on do spełnienia - stąd jej ludzki aspekt, nazbyt ludzki.

Sprawa stawiała się poważna, ponieważ owa praktyczna moralność formułowała w sposób wyraźny swoją własną teorię; ten ascetyczny rygoryzm opierał się na teologii zwodniczego optymizmu, co jest tylko pozornym paradoksem. Taki „perfekcjonizm”, wzywający człowieka do wyrzeczeń posuniętych aż do granic heroizmu, prowadził do podkreślania przede wszystkim odpowiedzialności ludzkiej i roli, jaka przypada wolności, oraz do uznania za niebezpieczne wszystkiego, co mogło jawić się jako przeszkoda dla tej wolności, co mogłoby ograniczać jej realizowanie. Wskutek tego w swoich ostatnich analizach Pelagiusz doszedł do skrajnego pomniejszenia, jeśli nie do całkowitego usunięcia pojęcia grzechu pierwotnego (który - to prawda - pojmował na sposób uproszczony i niemal materialny, właściwy tradycjonizmowi; koncepcja taka pociągała także św. Augustyna, ale on, a wraz z nim Kościół, miał ją ostatecznie porzucić).

Stąd bierze się zaniepokojenie Pelagiusza wobec powszechnie przyjętej, choć jeszcze nie wszędzie w pełni stosowanej, praktyki chrztu dzieci. Jest to jedna z pierwszych przeszkód, na której potknął się Celestusz, a argument liturgiczny aż do końca pozostanie decydującą bronią w ręku św. Augustyna, walczącego z pelagianami. Ci ostatni podobnie pozbawili słowa: „wybranie”, „predestynacja” (które sprowadzali do przewidywania zasług), a nawet samo pojęcie „łaski” - ich specyficznej treści. Kiedy Pelagiusz pod naciskiem przeciwników zgodził się wprowadzić z powrotem ten termin, tak istotny dla tradycji chrześcijańskiej, uczynił to nadając mu zupełnie nowy i szczególny sens: według niego pierwszą i największą łaską jest sama natura, a w szczególności wspaniały atrybut, w jaki wyposażył ją Stwórca, a mianowicie wolność, owa wolna wola, której wielkość nieustannie wysławia. Dzięki niej człowiek, jeśli usilnie stara się czynić z niej najlepszy użytek, ma możliwość praktykowania cnót, osiągnięcia świętości oraz, przynajmniej w znaczeniu pewnego ideału, niepopelniania grzechu, impeccantia.

Oznacza to oddalenie się zwłaszcza od św. Pawła. I czyż nie było to okaleczenie tradycyjnego nauczania Kościoła do tego stopnia, że nie dawało się już ono rozpoznać? Czy nie było to osłabienie, jeśli nie całkowite usunięcie owego „zgorszenia”, jakim była tajemnica Krzyża? Pelagiusz ukazywał Chrystusa nie tyle jako Zbawiciela, ile autora pewnej nauki, wzór dany nam do naśladowania. Doktryna Pelagiusza tkwiła zapewne w religijnym i chrześcijańskim kontekście: pojęcia stworzenia i ostatecznego końca odgrywały u niego istotną rolę; kładzie nacisk na siłę, na obiecane nagrody. Ale czyż świętość taka, jak on ją pojmował, nie jest wyjątkowo bliska ideałowi stoickiego mędrca? W każdym razie w warstwie samej logiki mamy tu zadziwiająco zbieżności między obu jednakowo solidnie skonstruowanymi systemami wyrażającymi myśl, że nie istnieją lekkie grzechy,

że każde najmniejsze wykroczenie przeciw prawu moralnemu ma straszliwą wagę.

W takiej sytuacji rozumiemy zgorszenie św. Augustyna i jego współbraci z episkopatu afrykańskiego na wieść, że w grudniu 415 roku Pelagiuszowi udało się uzyskać uniewinnienie na prowincjonalnym synodzie palestyńskim, zebrany w Diospolis (Lydda). Potrafił on tam wykorzystać niekompetencję wschodnich środowisk, którym tak obce były te nowe problemy, oraz uprzedzenia, jakie się ujawniły w stosunku do łacińskich adwersarzy, spotkanych tu przez Pelagiusza - św. Hieronima i Orozjusza, młodego hiszpańskiego kapłana, świeżo przybyłego z Afryki ucznia św. Augustyna. Trzeba również powiedzieć, że w swoich sprostowaniach posłużył się Pelagiusz pewnymi zafałszowaniami oraz *reservatio mentalis*.

Św. Augustyn natychmiast bierze pióro do ręki. Prowincjonalne synody w Kartaginie i Mileve (lato roku 416) powtarzają potępienie sprzed pięciu lat i ostrzegają papieża Innocentego, który potwierdza ich decyzję, nie zamykając jednak przed winnymi możliwości pokuty. Celestiusz, zręcznie wykorzystując okazję, jak stworzył zaraz potem nowy pontyfikat (marzec roku 417), powróciwszy do Rzymu, uzyskuje u nowego papieża Zosyma przynajmniej prowizoryczną rehabilitację własną i Pelagiusza, tak że sprawa ich wszczyna się na nowo.

Wśród Afrykańczyków powstaje wielkie poruszenie, mnożą oni zabiegi, interweniują w przyspieszonym trybie u papieża, u biskupów Italii, w dworskich kręgach cesarskich w Rawennie. Wysiłki ich zostają uwieńczone sukcesem: powszechny synod całej Afryki uroczyście ponawia potępienie pelagian (maj roku 418). Równocześnie cesarz Honoriusz postanawia wystąpić przeciwko nim z całą surowością stosowaną dla zwalczania herezji, a lepiej teraz poinformowany papież Zosym wycofuje się ze swego poprzedniego, pełnego wahań stanowiska, uroczyście potępiając ich błędy. W latach następnych zarówno władza cesarska, jak i następcy Zosyma, papież Bonifacy (418-422) i Celestyn (422-432), utrzymują podobne stanowisko, ściśle doktrynalna faza sprawy pelagiańskiej została zamknięta.

Kryzys jednakże się nie zakończył. Pelagiusz zamilkł, Celestiusz został wygnany na Wschód, ale pelagianizm ma nadal wytrwałych przyjaciół, zwłaszcza wśród episkopatu Italii. Przede wszystkim wymienić tu trzeba młodego biskupa Aeclanum w Kampanii, Juliana. Wojowniczy duch, groźny dialektyk, on teraz z kolei bierze się do obrony potępionej herezji, kontratakuje zaciekle, uparcie stawia czoło nawet św. Augustynowi. Obserwujemy, jak przez dwanaście lat obydwa wymieniają oskarżenia i wywody obrończe, odpowiedzi i repliki. Śmierć zaskakuje św. Augustyna w chwili gdy zajęty był drobiazgowym, zdanie po zdaniu, zbijaniem w swoim *Opus imperfectum* ośmiu ksiąg *Ad Florum* Juliana.

Wkrótce Julian z Aeclanum zostaje wypędzony z Italii i szuka zrazu schronienia w Cylicji u Teodora z Mopsuestii. W roku 429 spotykamy go w Konstantynopolu w towarzystwie Celestiusza i Florusa, proszących Nestoriusza o protekcję. Pociągnięcie to niebawem okaże się dla nich niekorzystne: pelagianizm zostanie uroczyście potępiony na równi z Nestorizmem na ostatniej sesji soboru w Efezie (rok 431). Wywołany przez Pelagiusza wstrząs dotarł aż na przeciwległe krańce świata rzymskiego - do Brytanii. W tym samym 429 roku kierowana przez św. Germana z Autissiodurum (Auxerre) misja uda się tam, aby utrwalać ortodoksję. W samej Italii widzimy, jak po raz ostatni pelagianizm występuje otwarcie w roku 439, kiedy to Julian z Aeclanum na próżno usiłuje uzyskać ponowne przyjęcie u papieża Sykstusa III. Ugrupowanie pelagiańskie zdołało przetrwać jeszcze dłużej, ale w podziemiu. Jak to często bywa w przypadku pokonanych herezji, pisma Pelagiusza i Juliana krążyły pod osłoną przywłaszczonych bezprawnie imion autorów takich jak papież Sykstus, św. Hieronim, a nawet - co jest tu chyba najbardziej paradoksalne - i samego św. Augustyna.

Pisma zredagowane przez Juliana z Aeclanum w tej drugiej fazie noszą charakterystyczne piętno polemiczne.

Nie chodzi bynajmniej o ustalenie czy przedstawienie doktryny pelagiańskiej przy pomocy nowych argumentów (Julian w sposób monotony trzyma się wysławiania dobroci Stwórcy i przywilejów, jakie dał On swojemu stworzeniu), ale raczej o odparcie ataków wymierzonych przeciwko niej przez św. Augustyna. Dla tego celu wszelkie argumenty s' dobre: Julian występuje tu bardziej jako adwokat albo pojętny uczeń retorów niż teolog.

Z przygnębiaj'c' rozwlekłości', prowadz'c dyskusję krok za krokiem, umiej'c zręcznie odpierać oskarżenia, nie waha się odwoływać do argumentów ad kominem, grzebi'c w przeszłości i dawniejszych pismach swego adwersarza. Czyż św. Augustyn nie poświęcił niegdyś trzech ksi'g pochwalę wolnej woli? Czyż w swoich Wyznaniach nie przyznaje się on, pośród innych przewin, do tego, że przez dziewięć, a może i więcej lat był manichejczykiem? I manichejczykiem pozostał! To dlatego prześladowuje go grzech, zepsucie, poz' dliwość.

Na tym właśnie, jak uczono w szkole, polegała dobrze prowadzona wojna. A oto inna broń wyci'gnięta z arsenału retoryki: wychodz'c ze stwierdzeń adwersarza, wywieść logicznie skrajne ich konsekwencje, a nawet, o ile to możliwe, absurdalne. Czyż nabyty wraz z urodzeniem grzech pierwotny nie implikuje potępienia małżeństwa chrześcijańskiego? Czy przyjmuj'c absolutn', powszechn' konieczność chrztu, nie skazuje się na wieczne potępienie mnóstwa małych dzieci nie maj'cych żadnego osobistego grzechu, a nawet niezliczonej rzeszy pogan pozostaj'cych w niemożliwej do przewyciężenia niewiedzy? Jeśli przyjmuje się predestynację, niewielk' liczbę wybranych, to gdzież jest dobroć Boża, Jego sprawiedliwość, skuteczność zbawczej ofiary? A przecież zostało napisane, że Bóg „pragnie by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2,4).

Znaczenie tego rodzaju sofistyki byłoby znikome, gdyby nie stworzyła pierwszego ogniwa w łańcuchu reakcji, który będzie się ci'gn'ł przez wiele pokoleń. Spory chrystologiczne na Wschodzie, od Apolinarego do Eutychesa, pokazały nam już pierwszy przykład takiej dialektyki.

1. Św. Augustyn, sam będ'c aż nadto doskonałym spadkobierc' klasycznej retoryki, czuł się zmuszony przyj'ć wydan' mu przez Juliana walkę, nie pozostawiaj'c żadnego z argumentów bez odpowiedzi, co prowadziło go do stałego umacniania się własnego stanowiska. Dawało mu to często okazję do uzupełniania swojej nauki stwierdzeniami o decyduj'cym znaczeniu i wielkim bogactwie. Tak zatem, w zwi'zku z pojęciem wolności - ponad wolności' indyferentn' postawił on ow' *libertas non peccandi*, zdolność do niegrzeszenia więcej, poprzez któr' odkupiony człowiek uczestniczy w prawdziwej wolności, jak' z natury posiada Bóg. Jest to śmiała koncepcja, dzięki której rozwi'zuje on sprzeczność między łask' a woln' wol'.

Trudno się także dziwić, że stary biskup Hippony, aż nazbyt często spychany na pozycje obronne, pod naciskiem nieubłaganego przeciwnika zaczynał usztywniać swoje stanowisko i myśl, posługiwać się sformułowaniami, które, być może, wykraczały poza jego najgłębsze przekonania, a już na pewno poza autentyczn' wiarę wyznawan' przez Kościół. Kościół nie przestał czcić w Augustynie Doktora Łaski, jest jednak także prawd', że sam wstrzymywał się zawsze od pewnych przesadnych sformułowań zawartych w jego antypelagiańskich traktatach. O tym, że tkwił w nich zał'zek niebezpieczeństwa, świadczy bł'd, w który uwikłało się tyłu ich czytelników, od Gottschalka do Janseniusza, przez Wycliffe'a, Lutra i Baiusa.

2. Rychło pojawiła się reakcja, i charakterystyczne, że wyszła ona z kręgów monastycznych, od znawców ascezy, u których zawsze wywoływała zaniepokojenie każda nauka mog'ca według nich skłaniać do rozprzężenia czy zobojętnienia. Reakcja ta najdobitniej zmanifestowała się w Galii południowej. Już w Afryce św. Augustyn zmuszony był uspokajać wzburzenie, jakie zajęte przezeń stanowisko wywołało wśród mnichów z Hadrumentum (dzisiejsza Sousse w Tunezji); dwa traktaty, które z tej okazji zredagował (w roku 427), pogłębiły jeszcze opozycję zamiast j' złagodzić. Zaczynała się ona rodzić tak samo w grupie mnichów w Massilii zgromadzonych wokół Jana Kasjana, w Lerinum,

oraz wśród biskupów Galii Południowej wywodzących się z tego środowiska lub ku niemu ciążących.

Jan Kasjan, zajęty w tym momencie (rok 428) redagowaniem drugiej serii swoich Konferencji z Ojcami Pustyni (*Collationes Patrum*), które miał zadedykować dworom mnichom z Lerinum, Honoratowi i Eucheriuszowi, przyszłym biskupom Arelate (Arles) i Lugdunum (Lyon), sformułował w Konferencji XIX swoje kontrproponcje na temat dyskutowanego problemu łaski i wolnej woli, wkładając je w usta opata Chajremona z Panephyssis w egipskiej Delcie nilowej. Był to zwykły zabieg literacki, w istocie bowiem chodziło tu o zaatakowanie św. Augustyna.

Jednakże Kasjan nie poprzestał na przeciwstawieniu mu tradycyjnej nauki kręgów wschodnich, gdzie uzyskał wykształcenie - Bóg i człowiek, łaska i wolna wola, ściśle współdziałają ze sobą w tajemniczy dla nas sposób w dziele zbawienia. Podobnie jak św. Augustyn dał się wciągnąć na teren zamknięty granicami, jakie mu wyznaczył Pelagiusz, i uwiłzał w tej nowej problematyce, która będzie charakterystyczna dla zachodniej spekulacji. On także usiłuje zbadać tajemnicę osobistego zbawienia i wnika w głębię doświadczenia psychologicznego.

Wraz z nim pojawia się jako centralna trudność, „początek dobrej woli” - *initium bonae voluntatis*. Jego wywody na ten temat pozostają dosyć zawile: na zmianę wydaje się, że ten pierwszy krok przypisywany jest Bogu, to znów samemu człowiekowi. W tym ostatnim jednak przypadku - jako że łaska nie może nie przyjść, aby wynagrodzić, podeprzeć, rozwinąć dalej ten pierwszy gest - czyż w ostateczności nie oznacza to odebrania całej zasługi zbawienia Bogu, by przypisać ją człowiekowi? Ten punkt określa herezję, którą zwykło się nazywać semipelagianizmem. Termin ten, który wszedł w powszechne użycie w XVII wieku, sam w sobie jest raczej niezręczny: niepotrzebnie pejoratywny, zdaje się sugerować bezpośredni związek z Pelagiuszem, podczas gdy w rzeczywistości chodzi o antyaugustynizm.

3. W każdym razie mieli się na co oburzać wierni zwolennicy wielkiego Doktora afrykańskiego, tych zaś nie brakowało. Jeden z nich, najbardziej zapalony, najbardziej nieprzejednany, znajdował się w samym środku obozu nieprzyjaciela, a mianowicie w Massilii - był to Prosper z Akwitanii, świecki, a później mnich. W latach 428-435 będzie się niezmordowanie trudził w obronie tego, którego nazywał „swym wspaiałym, nieźrównanym mistrzem”, *ineffabiliter mirabilis, incomparabiliter honorandus, paestantissimus patronus*. Spieszy ostrzec go o powstającej przeciw niemu opozycji, sam podejmuje się odpowiadania prozą i wierszem, ustawia się w roli „oratora”, grzmi na tych, którzy zaprzeczają łasce, na owych niewdzięczników, *ingrati*, odpięra punkt po punkcie zarzuty pojawiające się w Genui, Lerinum czy gdziekolwiek indziej. Udaje się do Rzymu w nadziei uzyskania rozstrzygającego poparcia ze strony Stolicy Apostolskiej (rok 431). W rzeczywistości od papieża Celestyna otrzymuje jedynie sformułowany w wyważony sposób, z iście rzymską ostrożnością, deklarację w postaci listu adresowanego do galijskich biskupów, w którym do wspaiałej pochwały św. Augustyna, zaliczonego pomiędzy najpewniejszych Doktorów, *inter magistros optimos*, dołącza wezwanie do pokoju oraz bezwarunkową naganę nowatorów, podających w wątpliwość tradycyjną wiarę. Któż jednak wtedy był nowatorem, jeśli nie augustynianie, których toczył się spór zmuszał do coraz dokładniejszego określania zasad własnego systemu?

4. Nie obeszło się bez tego, że ich namiętna obrona własnych pozycji spowodowała dodatkowe usztywnienie - już nieco zbyt skrajnego - stanowiska, jakie w swych ostatnich traktatach zajął św. Augustyn. Stąd narastające zniekształcanie jego myśli przez przeciwników, których oczom postawała jawiła się jako wyższego rzędu herezja, a mianowicie predestynacjonizm. W istocie, opierając się na tym, że św. Augustyn kładł taki nacisk na tajemnicę wybrania oraz na znaczenie ostatecznej wytrwałości,

wystarczyło doprowadzić jego tezy do skrajności i oskarżyć jego zwolenników na przykład o to, że wyznaję następujący pogląd: ci, którzy nie znajdują się w liczbie wybranych, mogą mnożyć wysiłki i dobre uczynki, ale będą one daremne, albowiem Bóg w dowolnym momencie odbierze im swoją łaskę w taki sposób, że nie pozwoli im wytrwać w dobrym. Nie wspominamy już o innych niewybrednych wymysłach w podobnym stylu.

Zrozumiałe jest zatem, że opozycja wobec augustynizmu mogła się utrzymywać i rozwijać w zupełnie dobrej wierze, w szczególności w Lerinum i w całej południowo-wschodniej Galii, którą obejmowało swym zasięgiem promieniowanie tego klasztoru. Jak ta reakcja działała, możemy zobaczyć w jakieś czterdzieści lat później na przykładzie Faustusa z Reii (Riez), wyświęconego na biskupa tego niewielkiego miasta prowansalskiego (był nim w latach 455-462) po długim okresie życia jako mnich, a potem opat w Lerinum. Mniej więcej w latach 473-475 widzimy, jak spotyka on wiernego wyznawcę augustynizmu, kapłana Lucidiusza, którego natychmiast oskarża o predestynacjonizm, zbija jego argumenty, przekonuje go i nakłania do potępienia rzeczzonej „herezji” na synodach odbywających się kolejno w Arelate, a potem w Lugdunum.

Faustus, którego łatwo wiemy przyjaźni ze wszystkimi liczącymi się osobistościami w episkopacie gallo-rzymskim, w chwili śmierci otoczony powszechną czcią, sam jednakże również narażał się na krytykę. Niewątpliwie trzeba brać pod uwagę stopniowy spadek poziomu kultury na coraz bardziej zbarbaryzowanym Zachodzie (sama Galia południowa dostała się pod władzę Wizygotów w roku 477 i na Faustusa wkrótce spadło wygnanie za sprawę ich króla Euryka). Z drugiej strony Lerinum, szkoła ascetyzmu, z pewnością nie było centrum nauki. U Faustusa spotykamy rodzaj naiwnego fundamentalizmu, skąd pochodzi na przykład jego koncepcja duszy materialnej (czyż Pismo Święte nie przyrównuje jej do krwi?). Ten brak solidnych podstaw wyjaśnia zapewne, dlaczego Faustus w pewien sposób uprościł swoją teologię, co było bardzo niebezpieczne w przypadku tak subtelnego problemu, jak wzajemny stosunek natury i łaski. Być może, nie zdając sobie dobrze sprawy z powagi swoich twierdzeń, wysławia oto z kolei wspaniałe dary udzielone przez Stwórcę człowiekowi, uczynionemu na Jego obraz i podobieństwo: wolną wolę, tę „pierwszą łaskę”, prawo naturalne, zbawienie pogan - czyż Pismo Święte nie poświadcza, że jest ono możliwe, w rzadkich co prawda, ale za to uderzających przypadkach? ¹⁰ I czy nie było to ześlizgiwanie się w semi- czy nawet neopelagianizm?

5. Bardzo szybko, bo wydaje się, że już od roku 496, Rzym zaczyna się niepokoić tym nowym niebezpieczeństwem. Papież Gelazy domaga się od biskupa Honorata i kapłana Gennadiusza z Marsylii sprecyzowania przez nich wyznania wiary. Kilka lat później, około roku 519, antypredestynacjonizm Prowansalczyków zostaje zakwestionowany w Konstantynopolu przez mnichów scytyjskich, z którymi poznaliśmy się przy okazji kryzysu monofizycznego. Krytykują go biskupi afrykańscy, a zatem wierni, nawet jeśli już nie bardzo kompetentni uczniowie św. Augustyna, zesłani na Sardinie w czasie prześladowań ze strony Wandalów; zbija jego twierdzenia najbardziej do tego powołany spośród nich Fulgencjusz z Ruspae.

W samej Galii południowej uzdrowienie sytuacji, które stało się koniecznością, wziął w swoje ręce na początku VI wieku wielki biskup Cezary z Arelate. Św. Cezary sam przeszedł przez Lerinum, dobrze znał dzieła Faustusa, lecz jeszcze lepiej dzieła św. Augustyna, będącego dlań mistrzem, wzorem pasterza i kaznodziei. W roku 529 II synod w Arausio (Orange) zgodnie z inspiracją i pod przewodnictwem Cezarego potępił uroczyste wyżej wspomnianą orientację semipelagianiską, używając względnie umiarkowanych sformułowań augustynizmu. Kanony tego synodu, których kształt został troskliwie wyważony, cieszyły się później ogromnym autorytetem i zostały podjęte na nowo, szczególnie przez Sobór Trydencki, w obliczu skrajnego paulinizmu luteran.

XXII. SKUTKI NAJAZDÓW BARBARZYŃSKICH

W tym samym czasie, gdy toczyły się owe długie spory, dokonywała się ogromna przemiana historyczna, w wyniku której miał wyłonić się średniowieczny i nowożytny Zachód. Nie tylko Cesarstwo Rzymskie miało ustąpić miejsca licznym królestwom założonym przez germańskich zdobywców, ale także te wielkie wędrówki ludów pociągnęły za sobą głębokie przekształcenia polityczne i społeczne, które stworzyły warunki dla pojawienia się dzisiejszych narodów europejskich. Wszystko to dokonywało się nie bez ogromu bólu, cierpień i ruin: wsie spustoszone, wyludnione, na nowo kolonizowane przez najeźdźców, miasta przechodziły z rąk do rąk. Spośród stolic na przykład Treveri (Trewir) zdobywane było i łupione cztery razy w okresie od roku 405 do 440, zanim nie dostało się ostatecznie pod władzę Franków około roku 464. Z kolei Sirmium siedem razy zmieniał właścicieli od momentu, w którym odcięty definitywnie od tego dalekiego regionu Zachód oddał to miasto cesarzowi Konstantynopola w roku 427, do chwili zniszczenia go przez Awarów w roku 582. Z łatwością możemy sobie wyobrazić, jakie katastrofalne skutki dla życia religijnego powodowały podobne kataklizmy. Jednakże należy tu wyraźnie rozróżnić zarówno poszczególne terytoria, jak i przypadki.

1. Na terenach pogranicznych Cesarstwa, tam gdzie chrystianizm zakorzenił się w sposób mniej trwały, ale przede wszystkim wskutek tego, że najazdy poczyniły najwięcej spustoszeń, obserwujemy chwilowe cofnięcie się, albo niemal całkowity zanik życia Kościoła; jeśli drobiazgowo badania archeologiczne pozwoliły odszukać ślady przetrwania chrześcijaństwa na tych zbarbaryzowanych terytoriach, to mamy tu do czynienia jedynie z minimalnymi pozostałościami, niemal nieuchwytnymi - niczym odrobina żaru tliącego się pod popiołem.

Taka właśnie była sytuacja w dawnej Pannonii, nizinie leżącej pomiędzy Dunajem a Drawą, w owym tyglu, w którym tyle elementów miało zostać przetopionych, zanim w X wieku wyłonił się z nich naród węgierski. Podobnie działo się bardziej na zachód, na południe od Dunaju i po obu stronach Renu, w dawnych prowincjach Noricum i Recji, ostatecznie skolonizowanych przez Bawarów i Alemanów. Wszystkie te kraje stanęły się z powrotem chrześcijańskie dopiero w następstwie nowych wysiłków ewangelizacyjnych, które przyniosły owoce przede wszystkim poczynając od VII wieku. Podobne wymazanie chrześcijaństwa nastąpiło na wybrzeżach Morza Północnego, na nizinie flamandzkiej, prawdę rzekłszy dopiero co objętej procesem krzewienia chrześcijaństwa, oraz w Brytanii, na ziemi, która miała stać się kiedyś Anglią, gdzie mniej lub bardziej zromanizowani, ale już w znacznej mierze schryścianizowani Celtowie cofali się lub stopniowo zalewani przez fale najeźdźców anglosaskich.

Niezwykły dokument, jakim jest Żywot św. Seweryna, napisany przez jego ucznia Eugipiusza w roku 511, pozwala zobaczyć, jak potoczyły się sprawy na linii Dunaju, między Regina Castra (Ratybona) i Boidurum (Passau) a Vindoboną (Wiedeń) w latach 453-488. Rysuje on przed nami przejmujący obraz niepewności panującej w tym przygranicznym rejonie, ciężkiego życia, jakie wiodła osiadła na prawym brzegu rzeki ludność rzymska i chrześcijańska. Lepiej lub gorzej przyzwyczajono by się w końcu do niewygodnego siedztwa barbarzyńców - byli to wówczas Rugiowie, wschodni Germanowie,

którzy nadciśnięli mieszaniną z hordami Attyli i osiedlili się w tej okolicy po rozpadnięciu się efemerycznego cesarstwa - gdyby ów germański świat był choć trochę bardziej ustabilizowany.

Zaledwie udało się ustalić pewien modus vivendi z nimi, pewien rodzaj protektoratu, gdy pojawili się nowi nieprzyjaciele: oto Alamanowie, którzy osiedlili się w Recji, próbując pod naporem Turynków rozprzestrzenić się na wschód, za Izerę, potem za Inn. Rzymianie cofają się, ewakuując jedno po drugim miasta i miasteczka, skupiając się pod skrzydłami swoich protektorów. Ale na tych także przychodzi ciężkie czasy: niesnaski dynastyczne, niepowodzenia w próbach ekspansji na południe.

Italia znajduje się wówczas w rękach germańskiego kondotiera Odoakra - tego samego, który w roku 476 przyjdzie, aby położyć kres fikcji Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie. Działa gwałtownie, praktycznie unicestwiając Rugiów, a na koniec zarządza masowe przesiedlenia ludności rzymskiej, która szuka schronienia w Italii, zabierając ze sobą wszystkie swe dobra. Mnisi z klasztoru założonego przez św. Seweryna nie omieszkali zabrać ze sobą - spośród najcenniejszych posiadanych skarbów - relikwii swego świętego założyciela; osiedli się ostatecznie u bram Neapolu.

Nie był to bynajmniej fakt odosobniony. Widzimy, jak w ciągu V i VI wieku mnożą się w chrześcijańskiej Ilirii podobne przeniesienia relikwii, dobrze symbolizujące pozabawianie tego kraju jego chrześcijańskich treści oraz będące oznaką przynajmniej częściowego wyludnienia i dezorganizacji życia kościelnego tego terytorium, co stanowi preludium do całkowitego zniknięcia kościołów. Sirmium oddaje Tesalonikom w roku 412-413 relikwie św. Demetriusza, w latach 453-458 Konstantynopolowi relikwie św. Anastazji. Również z Sirmium albo z jego okolic przybyły do Akwilei szczątki św. Hermogenesa (Hermagorasa; i jego towarzyszy; do Rzymu - św. Polliona z Cibalae. Rzym przyjmie także „Czterech Świętych Koronowanych” (Santi Quattro Coronati), pochodzących z okolic Sopianae (Pecs) oraz św. Kwiryna z Savarii w południowej Panonii. Exodus będzie długo trwał. Kiedy zalew barbarzyński dosięgnie wybrzeża dalmatyńskiego i stolica Dalmacji, Salona, zostaje w 614 roku zniszczona przez Awarów, a jej mieszkańcy chronią się na wyspach albo za murami pobliskiego pałacu Dioklecjana w Spalatum (dzisiejszy Split) - papież Jan IV (640-642) każe przenieść do Rzymu relikwie męczenników z Salony, a nawet św. Maura z Parentium (Porec) w Istrii, aby dać im schronienie w pięknym oratorium św. Wenancjusza na Lateranie.

2. Inaczej przedstawia się sytuacja w krajach położonych nieco w głębi w stosunku do poprzednio omówionej strefy: na przykład w Karyntii, na lewym brzegu Renu, w północno-wschodniej części Galii (pomiędzy północną granicą obecnej Walonii a Sekwaną), częściowo w Normandii i Bretanii. Tu wywołane najazdami spustoszenia i zagnieżdżanie się nowej ludności, germańskiej czy celtyckiej (wówczas to, wraz z napływem uciekinierów z wysp, Armoryka staje się Bretanią), zapewne mogły zdezorganizować na dłuższy lub krótszy czas życie Kościoła; o niepokojach tych w wystarczającym stopniu świadczą luki w wielu spisach biskupów, aż w głębi VI wieku. Jednakże życie chrześcijańskie, trudne, być może osłabione, nie uległo tam przerwaniu: w wielu punktach - w Argentoratum (Strasburg), Treveri (Trewir) czy Moguntiacum (Moguncja) jak i w Colonia Traiana (Xanten) - archeologia pozwala na potwierdzenie tej cięgłości, wskazując, że te same co przedtem miejsca - kościoły, cmentarze - były nawiedzane bez przerwy od czasów rzymskich aż do Karolingów i przez cały okres frankoński. Miasta, jakkolwiek bardzo zmalały, przetrwały, a wraz z nimi pewne oazy rzymskości, skupiska ludności zdolnej do podtrzymania tradycji z epoki cesarskiej - a wśród nich zwłaszcza tradycji chrześcijańskiej jako najcenniejszej ze wszystkich. To przetrwanie w tak trudnym kontekście historycznym świadczy wystarczająco o tym, jak rzetelne rezultaty osiągnięto dzięki ewangelizacyjnym wysiłkom w IV wieku.

Trzeba ponadto podkreślić - fakt ten bowiem miał dla przyszłości ogromne znaczenie - że w ciągu całego tego niespokojnego okresu inwazji pierwszoplanową rolę odgrywali ludzie związani z Kościołem.

Podczas gdy Cesarstwo Rzymskie słabło i rozpadało się, kawałek po kawałku, a wraz z nim upadała większość instytucji, na których wspierała się antyczna cywilizacja, Kościół utrzymał się jako jedyny albo prawie jedyny. W nim właśnie lud chrześcijański stopniowo przyzwyczajał się szukać oparcia i na niego liczyć w nadziei przeżycia.

Bardzo znamienitym przykładem jest tu złożona rola, jak swemu bohaterowi przypisuje cytowana już biografia św. Seweryna. Związany z jego duchową osobowością i jego cudownymi czynami prestiż czyni z niego inspiratora i nie kwestionowanego przewodnika Rzymian z Noricum. Brak jakiegokolwiek władzy doczesnej w tym okresie sprawia, że rola jego szybko wykracza poza ściśle religijną domenę. Zapewne, pracuje on nad umocnieniem wiary i pobożności, uczy miłosierdzia, propaguje życie zakonne, ale jest także zmuszony do utrzymywania porządku i dyscypliny, nawet do kierowania działaniami policji, a jeszcze częściej do prowadzenia rokowań z barbarzyńskimi wodzami, którzy niezależnie od tego, czy byli poganami czy heretykami, ulegali jego wpływowi.

Przypadek św. Seweryna jest o tyle niezwykły, że był on tylko mnichem, a nie kapłanem, ale nawet i to nie było czymś odosobnionym: podobna była sytuacja św. Genowefy z Lutecji (Paryż) (422-502). Zazwyczaj ta skomplikowana rola, którą, jak widzieliśmy, odgrywał św. Seweryn, podejmowana była prawie wszędzie przez biskupów. Ileż to razy stwierdzamy, że organizuj opór przeciw najeźdźcom, pośrednicz w rozmowach z nimi - jak na przykład czynili to w czasie wypadów Attyli do

Galii (rok 451) i do Italii (rok 452) św. Anian w Aurelianum (Orlean), św. Lupus w Tricasses (Troyes) czy sam papież, św. Leon Wielki.

Paradoksalnie zdarza się, że człowiek Boży staje się wodzem wojennym. O ile można wierzyć biografowi, św. German z Autissiodurum (Auxerre) - najwybitniejsza postać w galijskim episkopacie pierwszej połowy V wieku (418-448) - w trakcie swej antypelagiańskiej misji w Brytanii miał stanąć na czele Brytów, zagrożonych wspólnym najazdem Sasów i Celtów, przybyłych ze Szkocji, i odnosić sukcesy w walce, zarówno dzięki zręcznym pociągnięciem strategicznym, jak religijnemu entuzjazmowi, który potrafił tchnąć w swoje oddziały (tak zwana bitwa Alleluja, Wielkanoc rok 429?).

Później, gdy barbarzyńcy już odnieśli ostateczne zwycięstwo, a pierwsze urazy minęły, biskupi podejmują się na nowo roli pośredników i wobec rzędzących teraz ich krajem germańskich królów działają w charakterze strażników prawa i obrońców ludu tak samo, jak widzieliśmy to w czwartym stuleciu w obliczu srożej się administracji cesarskiej.

3. To, co powiedzieliśmy wyżej, odnosi się także i do innych zachodnich terytoriów, gdzie - jak się wydaje - wstrząsy były mniej gwałtowne, najazdy nie tak wyniszczające, przekształcenia demograficzne mniej radykalne, a sami barbarzyńcy bardziej cywilizowani. Toteż cywilizacja rzymska mogła tam ciągnąć jeszcze przez pokolenia swój niewątpliwie chylący się ku upadkowi, ale uparty żywot. Przetrwały miasta z nieznaczną ilością municypalnych instytucji, przetrwała także pewna liczba arystokratycznych rodzin, zachowujących styl życia z okresu późnego Cesarstwa wraz z typowymi dla tego środowiska tradycjami kulturalnymi - i wreszcie, oraz przede wszystkim, przetrwało samo chrześcijaństwo, które stało się integralnym składnikiem rzymskiego dziedzictwa.

Tak więc działo się na terenie Italii oraz Galii południowej, która długo dzieliła jej losy, gdzie władza cesarska przetrwała aż do roku 476. Zwycięscy Ostrogoci (489--493) z szacunkiem przejmują jej dziedzictwo. Król ich, wielki Teodoryk (zmarł w roku 526) wychował się jako zakładnik w Konstantynopolu i był tam obsypywany przez cesarza znacznymi zaszczytami, sam zaś lud stykał się z rzeczywistością rzymską (nawet jeśli często były to kontakty wojenne) w czasie swego pobytu w prowincjach naddunajskich, gdzie Ostrogoci osiedlali się, teoretycznie w charakterze sprzymierzeńców, poczynając od roku 455.

Podobnego rodzaju doświadczenia (tylko wcześniej, bo w latach 380-400) ucywilizowały z grubsza Wizygotów, którzy po zdewastowaniu Italii objęli swoim panowaniem południową Galię (413/8-507), a potem Hiszpanię. Przenikają tu już od roku 456, podbijając najpierw w imieniu Cesarstwa, a rychło dla siebie samych, kolejno obierając jako stolicę Tolosę (Tuluza), potem Barcino (Barcelona), a następnie Toletum (Toledo).

Analogiczny bieg rzeczy wyjaśnia względnie łagodność panowania sprawowanego przez Burgundów. Oni także, zanim osiedlili się w Sabaudii (rok 443) i rozprzestrzenili wokół Genawy (Genewa) i Lugdunum (Lyon), rozlokowani byli od roku 407 nad Renem, w rejonie obecnej Moguncji i Wormacji. Na koniec Wandalowie pozwalają całej zachodniej partii rzymskiej Afryki, od Cirta (Konstantyna) do Atlantyku powrócić do pierwotnego stanu barbarzyństwa, co nie oznacza, że chrześcijaństwo tam zanika. Pewna liczba epigraficznych dokumentów pozwala stwierdzić, że przetrwało ono aż do najazdu arabskiego, choć w tej „zapomnianej Afryce” przetrwanie to miało charakter schyłkowy, podobnie jak w owych najbardziej poszkodowanych okolicach, które omawialiśmy na początku. Natomiast na terytoriach w największym stopniu zromanizowanych, gdzie panowanie Wandalów utrwała się poczynając od roku 442, ci sami Wandalowie respektują zastaną cywilizację, sami się powoli romanizują i zaprowadzają porządek, nie tak znów odbiegając od cesarskiej przeszłości.

Tego rodzaju sytuacja nie była dla Kościoła samym tylko dobrodziejstwem. Do Germanów, w miarę jak obejmowało ich promieniowanie rzymskiego świata, docierało również chrześcijaństwo. W istocie wszystkie te ludy, z wyjątkiem Franków oraz ostatnich przybyszów do krajów naddunajskich (dotyczy to części Longobardów), w momencie obejmowania w posiadanie krajów łacińskich były już chrześcijańskie. Jednakże chrześcijaństwo przyjęły od Wulfili, a zatem był to arianizm w znaczeniu określonym dokładnie przez synody w Ariminum i Seleucji przy końcu panowania cesarza Konstancjusza. Wiara ta, wyznawana szczerze i żarliwie, miała się stać przyczyną wielu trudności w stosunkach między nowymi panami a katolicką ludnością, która znalazła się w zasięgu ich władzy.

Najgwałtowniejsze zderzenie nastąpiło właśnie w Afryce i można było w związku z nim mówić o „nieubłaganej walce”. Chodziło nie tylko o religię. Wandalskie królestwo pozostawało niemal ustawicznie w stanie wojny z Cesarstwem (Genzeryk zajmuje Rzym 8 czerwca 455 roku i łupi go doszczętnie, pomimo błagań papieża, św. Leona, który znalazł u niego mniej szczęścia niż u Attyli). Ariańscy władcy podejrzewali swych katolickich poddanych, że paktują z wrogiem, i istotnie, prześladowani uciekali się do cesarza po ratunek. Mężowie stanu zdolni wypracować spójny i przemyślany sposób postępowania - Genzeryk (około 428-477), jego syn i następca Hunneryk, czwarty wandalski król, Trazamund - świadomie próbowali stosować w swoim państwie tę samą politykę jedności religijnej, gwarantując jedność państwową, jak przyjęli cesarze chrześcijańscy. Będąc przekonanymi arianami, usiłowali przyciągnąć poddanych do arianizmu: stąd srożyć się przez długie lata prześladowania (z paroma okresami przerw), zwłaszcza za trzeciego króla, Guntamunda (485-496). Prześladowania te, co więcej, były prowadzone bardzo zręcznie, a towarzyszyła im kampania nawracania i presji moralnej; usiłuje się sparaliżować katolicyzm przez konfiskatę kościołów, wypędzanie biskupów, zakazy odnawiania ich szeregów. Jednym z pierwszych poczynień Genzeryka już nazajutrz po wzięciu Kartaginy (rok 439) jest wygnanie biskupa Quodvultdeusa: siedziba biskupia stolicy nie będzie obsadzona przez dwadzieścia cztery lata (456-457 - 480-481).

Polityka ta zresztą miała ostatecznie ponieść porażkę i wzmóc, a nie zmniejszyć wrogość katolików wobec Wandalów. Tolerancyjna postawa przedostatniego króla Hilderyka nie zdoła już doprowadzić do zapomnienia całego zła, jakie musieli wycierpieć, katolicy za jego poprzedników, a wysłane do Afryki przez cesarza Justyniana bizantyjskie oddziały pod komendą Belizariusza przyjmą oni jako oswobodzicieli (rok 533). Biskupi przewodzili i podtrzymywali opór katolickiego ludu w tym trudnym okresie najlepiej jak mogli. W pierwszym szeregu teologów i polemistów stoi Fulgencjusz, biskup Ruspe (zmarł w roku 523). Rola jego wykracza poza ramy samej Afryki: przez długie lata swego wygnania (502-515, 517-523), osiedliwszy się w Carales (Cagliari) na Sardynii, gdzie założył klasztor (zanim został biskupem, był mnichem), rozwija intensywną działalność duszpasterską, koresponduje z mnichami scytyjskimi, interweniuje, jak widzieliśmy, w sporze semipelagiańskim, podtrzymując wszelkimi siłami najściślejszą tradycję augustyńską. Przypadek jego nie jest odosobniony. Znamy innych wygnańców lub uciekinierów, biskupów i mnichów, którzy w podobny sposób wzbogacili kraje dające im schronienie - Kampanię, Prowansję, Hiszpanię. Wszystko to jest na chwałę Kościoła Afryki, jednakże tego rodzaju exodus w połączeniu ze skutkami prześladowań i powrotu do barbarzyństwa przyczynił się także do upadku tego Kościoła. Chrześcijaństwo, które Justynian i jego następcy będą próbowali wskrzesić, będzie chrześcijaństwem bardzo osłabionym.

Na pozostałym obszarze na Zachodzie arianizm Germanów nie stworzył aż tak poważnych problemów. Szok był tu mniej gwałtowny, być może dzięki temu, że od wielu pokoleń przyzwyczajono się już do widoku barbarzyńców służących jako najemnicy w armii cesarskiej i ostatecznie tworzących jej główny trzon.

Część barbarzyńców rozlokowana była po wsiach, osiadła, wyposażona w grunt na zasadzie kontraktu albo też po prostu jako „sprzymierzeni”, foederati. W ten sposób przygotowywało się przejście od jednej władzy do drugiej. Germanowie długo byli uważani za obcą armię okupacyjną, narzucając łacińskim czy zromanizowanym mieszkańcom prowincji. Wszystko dzieliło te dwie warstwy ludności: język, obyczaje, ubiór, sposób odżywiania się, prawo (nie te same prawa stosowane są bowiem względem Rzymian i barbarzyńców w obrębie tego samego królestwa), i trzeba będzie długiego czasu, zanim jedni stopią się z drugimi, dając początek nowożytnym narodom europejskim. Niewątpliwie silnie odczuwane różnice wyznaniowe stanowiły jedną więcej przeszkodę w tym procesie.

Istniały też tarcia u Wizygotów w Akwitanii czy Hiszpanii. Postępowanie ich króla Euryka (466-484) wobec katolików przypomina pod pewnymi względami postępowanie jego wandaliskich kolegów. Ledwie zagarnął jakąś nową prowincję, natychmiast skazywał na wygnanie co znaczniejsze osobistości w episkopacie. Los Faustusa z Riez po zajęciu Prowansji (rok 477) był taki sam jak Simpliciusa z Bituricae (Bourges) czy Sydoniusza Apolinarego, biskupa Arvernum (Clermont), po podboju Owernii (rok 475). Wydaje się także, że Euryk sprzeciwiał się obsadzaniu miejsc po zmarłych biskupach, co na dłuższą metę groziło Kościołowi, podobnie jak w Afryce, wygaśnięciem.

Dla wytłumaczenia tych obostrzeń wystarczą racje polityczne: biskupi często bywali duszą opozycji, a niektórzy z nich należeli do wielkich rodów arystokratycznych, ściśle związanych z Cesarstwem, jak na przykład Sydoniusz Apolinary. Niemniej jeśli chodzi o królestwo Tolosy (Tuluza) czy Toletum (Toledo), powinno się raczej mówić o niedogodnościach czy przejściowych trudnościach niż o prześladowaniach.

Większość wizygockich królów okazywała swym katolickim poddanym tolerancję: tak na przykład Amalaryk zezwala na zwołanie powszechnego synodu (Toletum, rok 527). Jedyne znaczniejszy kryzys pojawia się późno, za Leowigildą (567-586). Jego najstarszy syn, Hermenegild, wyznaczony na regenta Andaluzji, nawraca się na katolicyzm pod wpływem swej żony, księżniczki frankońskiej oraz wielkiego biskupa Leandra z Hispalis (Sewilla). Buntuje się przeciwko swemu ojcu, ale wkrótce zostaje pokonany i stracony. W naturalny sposób następuje reakcja ariańska. Synod biskupów ariańskich (w roku 580) zabiega - nie bez zrzeczności, ale za to bez większego sukcesu—o przywrócenie się do nich episkopatu katolickiego.

Z kolei drugi syn i następca Leowigilda, Rekkared, wkrótce po objęciu władzy nawraca się, a wraz z nim spora część grandów i gockich biskupów. Arianizm oczywiście nie znika natychmiast, będzie miał jeszcze jeden zryw za Witeryką (603-610), ale zostaje już śmiertelnie ugodzony. W roku 589 zbiera się uroczyste w Toletum III synod i wraz z nim rozpoczyna się nowy okres w historii królestwa wizygockiego, charakteryzujący się ścisłym współdziałaniem państwa i Kościoła, już typu średniowiecznego, co znajduje swój wyraz zwłaszcza przy okazji wielkich synodów narodowych. W latach 633-702 zbiera się kolejno w Toletum - politycznej i zarazem kościelnej metropolii - piętnaście synodów.

Tymczasem do Kościoła katolickiego wszedł także lud Swewów, przybyły do Hiszpanii razem z Wandalami i wyparty przez Wizygotów do północno-zachodniej części Półwyspu Iberyjskiego. Wydaje się, że w momencie swojego przybycia poganie ci mieli jako pierwszego króla katolika, Rechiarusa (448-457), ale później przeszli na arianizm. Ich definitywne nawrócenie dokonało się około roku 556, za króla Chariaryka, zwłaszcza dzięki skutecznej działalności wielkiego apostoła, św. Marcina z Bracary (Braga), który osiedlił się w hiszpańskiej Galicji zrazu jako mnich, po czym (w roku 556) został biskupem Dumium (Dumio), a w końcu metropolitą Bracary (około 570/571-579). Królestwo Swewów zostało wchłonięte przez państwo Wizygotów w roku 585.

Podobnie tolerancyjną postawę wykazywali Burgundowie w Galii. Być może i oni zetknęli się najpierw z katolicyzmem, gdy osiedlili się po raz pierwszy nad Renem,

ale kiedy spotykamy się z nimi w drugiej połowie V wieku, rozlokowanymi na terenach nad Rodanem, są już arianami. Krajowi biskupi, a wśród nich przede wszystkim św. Awit z Vienny (Vienne) (około 494—518), wywierają znaczny wpływ na rodzinę królewską. Za Gundobada (zmarł w roku 516) wiele księżniczek jest już katoliczkami, później nawróci się jego syn i następca, Sigismund. Jego tragiczna śmierć z ręki frankońskich przeciwników (rok 523) podziałała na wrażliwość ludu, który czcił w nim na równi męczennika, jak i króla, zapewne pobożnego, ale jak wszyscy ci barbarzyńscy władcy gwałtownego i okrutnego: był niegdyś zmuszony pokutować za zabójstwo własnego syna.

Siostrzenica króla Gundobada, późniejsza św. Klotylda, poślubiła króla Franków, Kłodwiga. Ten pod wpływem żony oraz biskupa św. Remigiusza z Civitas Remorum (Reims) poprosił o chrzest i otrzymał go, a po nim, jak zwykle, znaczna część jego otoczenia i ludu (na krótko przed albo po roku 500). Przeszedłszy na katolicyzm, Frankowie i ich dynastia już przez sam ten fakt zdobywali sobie wierność swoich gallomańskich poddanych z północnej Galii oraz prowincji południowych, które mieli stopniowo podbijać, odbierając w roku 507 Wizygotom Akwitanię, w latach 532—534 królestwo Burgundii, a w roku 536 Ostrogotom Prowansję.

Na koniec w Italii obecność elementu germańskiego, czy to w charakterze wojska najemnego, najeźdźców czy protektorów, nie zmieniła w poważniejszym stopniu sytuacji religijnej. Cesarstwo, dopóki trwa, pozostaje wierne swej tradycyjnej polityce: katolicyzm jest religią państwów.

Kościoły Italii nie miały już więcej cierpieć po roku 476, za panowania Odoakra, a potem, poczynając od lat 489—493, pod panowaniem Ostrogotów. Znamiennym rysem młodych rządów ich wielkiego króla Teodoryka (zmarł w roku 526) jest jego tolerancja wobec katolików i pełne szacunku kontakty z papieństwem. Konflikt, który od roku 484 poróżnił Kościół bizantyjski z Kościołem łacińskim — w związku z Henotikon i Akacjuszem — miał z natury rzeczy umocnić pozycję Teodoryka na płaszczyźnie politycznej. Kiedy jedność Rzymu i Konstantynopola została przywrócona (w roku 519), sprawy mogły ulec pewnym zmianom, i ta część rzymskiej arystokracji, która skłonna była do uprzedzeń w stosunku do swych ostrogońskich panów, ujawniała sympatie wobec cesarza Wschodu. Pewno też bardziej tym niż nagłym wybuchem ariańskich prześladowań należy tłumaczyć niełaskę (od roku 523), a potem skazanie na śmierć (w roku 524) wielkiego filozofa Boecjusza, który w roku 522 pełnił u króla Teodoryka funkcję zwierzchnika wszystkich urzędów.

Zapewne król Ostrogotów czuł się solidarny z arianizmem, będącym jakby narodową religią Germanów w służbie Cesarstwa. Papież Jan I musiał umrzeć w roku 526 w więzieniu, do którego wtrącił go król Teodoryk, kiedy misja, z jaką wysłał go do Konstantynopola, nie powiodła się — misja skłóciła szczególnie, jak dla papieża, skoro chodziło o interwencję na rzecz arian, surowo traktowanych przez cesarza Justyna. Ale takich bolesnych epizodów niewiele było do zasygnalizowania, zresztą po śmierci Teodoryka w tymże 526 roku nastąpił całkowity spokój. Należy zauważyć, że Kasjodor, inny typowy przedstawiciel ówczesnej inteligencji Italii, mógł zgodzić się na objęcie sukcesji po Boecjuszu w charakterze zwierzchnika urzędów — w latach 533—538 miał zajmować najwyższy urząd; prefekturę pretorium — ponieważ odzyskiwanie przez Justyniana straconych pozycji już się rozpoczęło (rok 535).

XXIII. KONIEC EPISMA Ojców Kościoła I PATRYSTYCZNEJ NA ZACHODZIE

Na wszystkich tych terenach, gdzie fale najazdów nie naruszyły w zbyt wielkim stopniu administracyjnej, ekonomicznej i społecznej struktury świata rzymskiego, skoro tylko burza przeszła, życie zostaje podjęte na nowo, jak dawniej, w swych ostatecznie nie zmienionych ramach. Zwłaszcza życie Kościoła toczy się rozpędem nadanym mu jeszcze w IV wieku. Dotyczy to pozostałości terenu dawnego Illyricum - Dalmacji, a także tej części Afryki, która przeszła pod władzę Wandalów, oraz do pewnego stopnia peryferii Półwyspu Iberyjskiego (jako że siedzibą Wizygotów była przede wszystkim centralna meseta w Starej Kastylji). W jeszcze większym stopniu odnosi się to do części Galji, na południe od Loary, i wreszcie do Italji.

Trwa nadal rzymski styl życia, choć niewątpliwie nieco osłabiony - wkroczyliśmy bowiem w okres schyłkowy. Mimo to nie należy wyolbrzymiać powszechności tego zjawiska ani też tempa procesu dezintegracji. Wspaniałość zabytków Rawenny świadczy jeszcze dziś o żywotności antycznej cywilizacji w Italji V i VI stulecia i o jej płodności, w każdym razie w dziedzinie sztuki. Rawenna - będąca od roku 402 lub 404 siedzibą cesarską, którą uświetnił pobyt regentki, Galji Placydji (423-450), później stolicą Italji za króla Teodoryka i jego następców (493-535), a potem także za panowania bizantyjskiego od roku 540 - pozwala na prześledzenie ciągłości pewnej tradycji, będącej w nieustannym rozkwicie w ciągu więcej niż jednego stulecia (z grubsza od połowy V do połowy VI wieku). Wciąż jeszcze nie nastąpiło zerwanie z poprzednimi pokoleniami; podobnie jak na Wschodzie, jest to nadal ta sama chrześcijańska starożytność, ta sama Späetantike.

W samym Rzymie, gdzie nagromadziło się tyle ruin w wyniku ciągłych katastrof, grabieży (w latach: 410, 455, 472), kolejnych kapitulacji, czy oblężeń (w latach: 536, 537-538, 545-556, 547, 550, 552), będących preludem do niemal kompletnej zagłady - możemy poczynić podobne obserwacje na podstawie badania pozostałości po zbudowanych wówczas, zrekonstruowanych czy na nowo przyozdobionych kościołach. Właśnie na V i VI stulecia datuje się najpiękniejsze monumentalne mozaiki na łuku tęczowym w Santa Maria Maggiore, poświęconej zaraz po Soborze Efeskim przez papieża Sykstusa III (432-440), oraz w absydzie kościoła Św. Kosmy i Damiana, urządzanej przez papieża Feliksa IV (526-530), który zespół dawnych budowli pogańskich położonych przy Via Sacra przekształcił w kościół.

Życie płynie naprzód. Na Kościół spadają zawsze te same zadania, a pierwszym z nich jest dopełnienie ewangelizacji Zachodu. W V wieku wciąż jeszcze istniała konieczność nawracania pogan, i to nie tylko w okręgach położonych w głębi prowincji, ale także w wielkich miastach i nawet w samym Rzymie: widzimy, jak uaktywniają się oni w okresach kryzysów. Podczas najazdu Alaryka (408-410) chcąc przywrócić zwyczaj składania ofiar, upatrując w porzuceniu religii przodków przyczynę nieszczęść, które spadły na rzymską ojczyznę. Te zarzuty okazują się na tyle groźne, że św. Augustyn podejmuje swoje monumentalne dzieło, O państwie Bożym (413-427), aby móc udzielić na nie odpowiedzi. Jeszcze około roku 495 papież Gelazy będzie musiał wystąpić przeciwko obchodzeniu Lupercaliów, będzie się nawet mówiło o otwarciu na nowo świątyni Ianusa w czasie oblężenia w latach 537-538,

Jednakże opór pogański powoli się kruszy: proces przenikania chrześcijaństwa do wielkich rodzin senatorskich, przy końcu IV wieku, jak widzieliśmy, dobrze już zaawansowany, trwa nadal, i to w takim stopniu, że na początku VI wieku pełny akces owej kulturalnej, a zarazem społecznej elity do chrześcijaństwa wydaje się już dokonany. Opiekun i zarazem teść Boecjusza, chrześcijanin podobnie jak on sam, jest prawnikiem wielkiego Symmachusa, swego czasu przywódcy stronnictwa pogańskiego i adwersarza św. Ambrożego. W osobie samego Boecjusza możemy ocenić jakość chrześcijaństwa tych ostatnich Rzymian, religii podpartej wiedzą, wykarmionej na filozofii wiernej tradycji klasycznej; religii ludzi pełnych autentycznej wiary, doskonale obeznanych z problemami teologicznymi i kanonicznymi ówczesnego Kościoła.

Podobne zjawisko występuje na prowincji: wydaje się, że w obliczu wznoszącej się fali barbarzyństwa ukonstytuowało się coś w rodzaju wspólnego frontu chrześcijaństwa i kultury. Bardzo charakterystyczna tu jest kariera Sydoniusza Apolinarego. Arystokrata urodzony w Lugdunum około roku 430, syn i wnuk prefektów pretorium, zięć jednego z ostatnich cesarzy Zachodu (Avitusa, 455-456), sam z kolei był również prefektem Rzymu (rok 468). Chrześcijanin od początku, zrazu co prawda dość letni. dojrzewa, wchodzi w szeregi duchowieństwa i dokonuje żywota jako biskup miasta Arverna, na którego terenie znajdowała się jego posiadłość i ulubiona rezydencja (od 471 do około 486). Był kolejno świadkiem zawładnięcia Lugdunum (Lyonu) przez Burgundów (około roku 470 - do 474) i podbicia Owernii przez Wizygotów (rok 475). Służba Kościołowi pozwoliła Sydoniuszowi pośród tych wszystkich burz pozostać wiernym tym różnym tradycjom, których kontynuatorem pragnął pozostać do końca. A zatem na Zachodzie nie znajdujemy równie upartego oporu, jaki demonstrowali na przykład ostatni neoplatonicy ze Szkoły Ateńskiej.

Problemy, jakie trzeba było rozwiązać, zarówno w przypadku elity, jak i szerokich mas, tak w mieście, jak i na wsi - w istocie nie różniły się między sobą. I tu, i tam chodziło o zwalczanie pozostałości pogaństwa, a w tym raczej tradycyjnych praktyk niż świadomie wyznawanych wierzeń, i to praktyk zdegradowanych do poziomu przesądów. Zresztą groziło także to, że przetrwają one zarażając równocześnie samych chrześcijan. W ówczesnym kaznodziejstwie wybitne miejsce zajmują ostrzeżenia przeciwko tego rodzaju infiltracjom. Na przykład w latach czterdziestych V wieku widzimy, jak papież Leon Wielki w kazaniu na Boże Narodzenie zarzuca wiernym, że przed wejściem do bazyliki Św. Piotra na Watykanie obracają się, aby na pogański modłę złożyć ukłon wschodzącemu słońcu.

Nie oznacza to, że stanowisko Kościoła w tej materii było jednolicie negatywne: Kościół potrafił także przejść na swój użytek dawne tradycje, a z chwilą gdy raz zostały dokonane niezbędne adaptacje i przekształcenia, umiał oddać je na służbę chrześcijańskiej pobożności. W taki to właśnie sposób dawne rzymskie Ambarvalia znalazły swój chrześcijański odpowiednik w procesjach triduum dni krzyżowych, które zorganizował w swojej diecezji Vienna biskup św. Mamert (zmarł około roku 470), starszy brat filozofa Klaudiana Mamerta, jednego z ostatnich przedstawicieli greckiej kultury na Zachodzie.

Ten wysiłek ewangelizacyjny zmierzający ku gruntownemu nawróceniu, będący znamieniem stuleci V i VI, w istocie inspirowany był przez wielkich biskupów, zarazem duszpasterzy i doktorów, będących tu spadkobiercami tradycji Ojców IV wieku. W Rzymie jako przykład możemy wybrać tego, którego potomność słusznie nazwała św. Leonem Wielkim (440-461). O ile jego korespondencja ukazuje go nam w roli papieża autorytatywnie interweniującego tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie, aby ogłaszać decyzje w sprawach dogmatycznych czy dyscyplinarnych, o tyle jego kazania pozwalają nam poznać go jako biskupa zaangażowanego w nauczanie swojego ludu. Są to kazania krótkie, rzeczowe, zwięzłe, o treści przede wszystkim doktrynalnej, w których teologia została sprowadzona do najistotniejszych elementów. Wyczuwa się tu pedagogiczną troskę o dostosowanie nauczania do możliwości i potrzeb słuchaczy,

a równocześnie odzwierciedla się w nich sytuacja historyczna: okres kiełkowania, tworzenia jest już zamknięty, dogmat jawi się jako ustalony. Św. Leon wyraża się w sposób bardzo prosty, językiem harmonijnym i zrozumiałym, obfitującym w celne, lapidarne sformułowania, pełnym odniesień do liturgii, a z drugiej strony mistrzowsko i dyskretnie posługuje się najbardziej wypróbowanymi sposobami klasycznej retoryki - antytez, paralelizmem, asonansami, rytmem. Każdy czytelnik jeszcze dziś wyczuwa zarówno bogactwo treści, jak i skuteczność oddziaływania formy. Historyk będzie przede wszystkim podkreślał zalety zamierzonej powściągliwości: ów styl, pełen półcieni, stanowi godną uwagi reakcję, którą należy policzyć św. Leonowi na chwałę, przeciwko nieumiarkowanej retoryce, przesadnemu wyszukaniu, sztucznemu, pełnemu zbytecznej erudycji językowej, które stanowiły ujemną cechę kultury ówczesnych ludzi, będąc jednym z najbardziej charakterystycznych symptomów dekadencji.

Z takim samym przywiązaniem wagi do kaznodziejstwa, do nauczania doktrynalnego i z podobną skłonnością do przedstawiania zagadnień w sposób prosty, nawet w teologii - i w tym daleko odeszliśmy od wyrafinowania i subtelności, z jakimi mieliśmy do czynienia na Wschodzie - spotykamy się już u biskupów Italii poprzedniej generacji, jak na przykład u Maksyma z Turynu (zmarł przed rokiem 423), a także u współczesnych, jak u Piotra Chryzologa z Rawenny (około roku 432 i 440-450). Podobnie w późniejszym okresie i w innym środowisku - u Cezarego z Arelate w Galii (503-542) i Marcina z Bracary (Braga) w Hiszpanii (561-580). Ci dwaj ostatni odegrali na swoich terenach rolę wielkich organizatorów, zwołując i inspirując synody oraz dbając o rozwiązywanie tych problemów, które stwarzał rozwój kościelnych instytucji, rozwój idący równoległe do postępów ewangelizacji.

Wszyscy pracowali według swego najlepszego rozumienia przy pomocy służby słowa na rzecz gruntownego zaszczepienia posłania ewangelicznego, podnoszenia religijnego poziomu swoich wiernych i zwalczania przesądnych praktyk, które ułatwiały przetrwanie pogaństwu. Trudna walka miała się ciągnąć przez wieki z nierównym powodzeniem. Niektóre z tych praktyk zostały ostatecznie wyeliminowane, jak na przykład maskarady z wyobrażeniami zwierząt, towarzyszące pogańskiemu świętowaniu pierwszego dnia roku (coś z tego przetrwało aż do naszych dni w północnej Afryce, pomimo islamizacji). Inne pozostały, schodząc do poziomu folkloru. W Galii przechował się równie pogański i gwałtownie zwalczany przez kaznodziejów zwyczaj podarunków i życzeń na dzień 1 stycznia. Spośród języków zachodnioeuropejskich jedynie portugalski przyjął rozpowszechniony w krajach greckich kościelny zwyczaj oznaczania powszednich dni tygodnia liczbami porządkowymi zamiast imion bóstw astralnych w tygodniu astrologicznym: na przykład dzień Księżycy (lundi), dzień Marsa (mardi).

Zagęszcza się sieć biskupstw: tak na przykład w tej części Galii, która rozciąga się wzdłuż wybrzeży Morza Śródziemnego (obydwie prowincje Narbonnensis, południowa partia Viennensis oraz Alpy Nadmorskie), a która przy końcu IV wieku liczyła sobie już ze dwadzieścia stolic biskupich, widzimy, jak w ciągu V wieku dochodzi ich jeszcze około dziesięciu i niemal tyleż w VI wieku. Półwysep Iberyjski liczy teraz w sumie sześćdziesiąt dziewięć diecezji.

Równie szybko postępowała ewangelizacja wsi, gdzie, jak widzieliśmy, tak wiele pozostawało jeszcze do zrobienia. Istniała tu konieczność wznoszenia wiejskich kościołów zarówno w miejscach, które były ośrodkami kultu religijnego w czasach pogańskich, jak i na terenie dawnych wsi lub nowych skupisk, rozwijających się w obrębie wielkich posiadłości o strukturze już quasi-średniowiecznej. Było to zupełnie nowe zjawisko, kontrastujące z tradycyjną strukturą Kościoła, początkowo skupiającego się wokół ośrodków miejskich i mocno związane ze swoim biskupem.

Podobnie jak na Wschodzie, i tu wiejska parafia nie od razu odnalazła swój ostateczny status: jego ewolucję możemy prześledzić dzięki licznym regionalnym synodom, w wyniku których doszło w końcu do znacznego zróżnicowania rozwiązań. W południowej Galii były to synody: w Reii (Riez) w roku 439, w Vasio (Vaison) w 442, w Agatha (Agde) w 506, Arelate (Arles) w 524, znowu w Vasio 529. Podobnie rzecz się rozwija w Hiszpanii w okresie od pierwszego synodu w Toletum w roku 400 do trzeciego w roku 589. Stopniowo sieć wiejskich parafii znacznie się zagęściła; udało się nam wyjątkowo zweryfikować ich liczbę w hiszpańskiej Galicji: w roku 569 diecezja Bracary liczyła dwadzieścia dziewięć parafii, a siedemnaście diecezja Portus Cale (Oporto) - dwadzieścia cztery.

Kapłan obsługujący jeden wiejski kościół zrazu otrzymuje tylko kanoniczne pełnomocnictwo i dość ograniczone środki finansowe. Długo jeszcze będzie się usiłowało z okazji najznaczących święt gromadzić wszystkich wiernych w kościele biskupim lub przynajmniej głównym w danym rejonie.

W północnej i środkowej Italii mamy do czynienia z oryginalną i bardziej złożoną organizacją, a mianowicie z *pieve*, które stanowi szczebel pośredni pomiędzy biskupstwem a podstawowymi komórkami parafii:

wiejskie kościoły w danym okręgu stanowi rodzaj wspólnoty podlegającej władzy kościoła głównego, jedyne, który może być kościołem chrzcielnym.

Na wyższych szczeblach hierarchii biskupi zgrupowani są według prowincji pod władzą metropolity. Sama zasada nie jest podawana w wątpliwość, natomiast niekiedy kwestionuje się zakres jurysdykcji, już to z powodu osobistych ambicji, już to dlatego, że pewne modyfikacje w administracji cywilnej znajdują odzwierciedlenie w geografii kościelnej. Tak na przykład w południowej Galii umacnia się kosztem dawnej metropolii w Vienne autorytet stolicy biskupiej w Arelate, z chwilą gdy została tam przeniesiona z końcem IV wieku siedziba prefektury pretorium z Treveri. Hierarchiczna struktura biskupia na tym terytorium, w zasadzie uregulowana przez synod w Turynie w roku 398, w ciągu V wieku była wielokrotnie kwestionowana, stąd gorzkie spory,

które spowodowały interwencje ze strony różnych papieży, od Zosyma (417-418) do Hilarego (461-468).

Cały Kościół łaciński skupia się wokół Stolicy Rzymskiej. Łączące go z nią więzy mogły się nam wydawać dość luźne w porównaniu z obecnym centralizmem czy nawet z sytuacją, z jaką zapoznaliśmy się we wschodnich patriarchatach V i VI wieku. A jednak w tym właśnie okresie obserwujemy bardzo wyraźny postęp w procesie uznawania prymatu rzymskiego, i to na wszystkich płaszczyznach: dogmatycznej, dyscyplinarnej i jurysdykcyjnej.

Postęp ten, realizujący się pomimo niekorzystnych okoliczności historycznych, dokonywał się dzięki działalności wielkich papieży, świadomych swej władzy i troszczących się o to, aby była ona znana i respektowana - od Innocentego I (401-417) do św. Grzegorza Wielkiego (590-604). Choć nie możemy wyliczyć ich wszystkich, trzeba tu wspomnieć przynajmniej św. Leona (440-461) i Gelazego (492-496); pomimo względnie krótkiego okresu jego zasiadania na Stolicy Apostolskiej pozostało po nim około stu pięćdziesięciu listów lub ich fragmentów. Papieże ci, czujni wobec wszelkich potrzeb Kościoła, nie wahali się mnożyć swoich interwencji, posuwając się często daleko w szczegółowym określaniu danych przepisów. Jeden z listów papieża Celestyna do biskupów Prowansji (z roku 428) potępia wprowadzony przez biskupów wywódzcych się z Lerinum zwyczaj noszenia specjalnego stroju, niewłaściwie pochodzenia zakonnego. Warto zauważyć, że potępienie to stanowi pierwsze posiadane przez nas świadectwo na temat pojawienia się ubioru duchownych. Aż dotąd, jak tego chciał papież, kler wyróżniał się wśród wiernych jedynie - *doctrina non veste, conversatione non habitu, mentis puritate non cultu* (nauką, a nie strojem, postępowaniem, a nie ubiorem, prawowiernością, a nie okryciem).

Nie musimy tu już powracać do kwestii, jaką rolę, często decydującą, odgrywało stanowisko zajęte przez Rzym wobec problemów chrystologicznych czy pelagianizmu. Z punktu widzenia jurysdykcji jest niekwestionowaną zasadą, że odwołanie się do Stolicy Apostolskiej traktować należy jako odwołanie się do instancji najwyższej. W rzeczywistości naturalne dążenie Kościołów regionalnych do regulowania swoich wewnętrznych trudności we własnym zakresie sprawia, że tego rodzaju odwołania pozostawały sporadyczne i wyjątkowe. Czasami można odnieść wrażenie, że kuria rzymska, zadowolona, iż nadarzyła się okazja, by skorzystać z przysługującego jej prawa, wysłuchiwała każdego, kto przybywał, by się poskarżyć, z nastawieniem z góry przychylnym, rozgrzeszając go bez wysłuchania strony przeciwnej, co często pociągało za sobą protesty i cała sprawa wracała z powrotem niczym odbita fala. Tak na przykład sprawa afrykańskiego kapłana Apiariusza z Sicca Veneria, ekskomunikowanego przez jego biskupa za złe prowadzenie się, będzie ciągnąć się od roku 417/418 do 426 i angażować kolejno papieży: Innocentego, Bonifacego i Celestyna.

Z drugiej strony sprawowanie władzy papieskiej w związku ze wstrząsami politycznymi napotyka rosnące trudności. Po najeździe w roku 406 stosunki między papieństwem a północną Galią zostają praktycznie zerwane. Nawet kontakty z prowincjami południowo-wschodnimi, które pozostały rzymskie i politycznie związane z Italią, nie są zbyt łatwe. Daje się to dobrze zaobserwować przy okazji sprawy tak poważnej jak kryzys monofizycki. Mianowicie św. Leon postarał się, aby tekst jego sławnego Listu do Flawiana został przekazany biskupom Prowansji (5 maja 450 roku). Odpowiedź synodu w Arelate dotarła do Rzymu za późno, ażeby rzymscy legaci mogli, jak sobie tego życzył papież, zdać z niej sprawę na Soborze Chalcedońskim: poświadczenie odbioru tej odpowiedzi przez św. Leona datowane jest na dzień 27 stycznia 452 roku. Rzecz ciekawa, że w swojej replice na nią obarcza on galijskich biskupów misją zakomunikowania szczęśliwego rezultatu soboru biskupom hiszpańskim, jak gdyby nie mógł im przekazać tego wprost. Na podstawie tych listów stwierdzamy,

że kontakty zależne s' od wizyty ad limina takiego to a takiego biskupa - w tym przypadku był to metropolita z Ebredunum (Embrun), który przybył do Rzymu przy okazji jakiegoś konfliktu prawnego. Ten sam List do Flawiana przekazuje do Mediolanu biskup Gratianopolis (Grenoble).

St' d też pewne próby zaradzenia temu stanowi rzeczy. Na wzór wikariatu w Tesalonikach, służ' cego papieżowi do pośredniego sprawowania władzy nad należ' cymi do tego patriarchatu prowincjami greckimi (instytucję tę ostatecznie ustala Innocenty w roku 412), próbowano niekiedy ustanowić mniej lub bardziej stałego delegata, który mógłby służyć jako łącznik między Rzymem a różnymi kościelnymi prowincjami na danym terytorium.

W Galii śródziemnomorskiej funkcja ta została zastrzeżona dla Arelate; prymat tej diecezji, przyznany w roku 417 intrygantowi Patroklesowi przez papieża Zosyma, zostaje cofnięty w roku 419. Energiczny św. Leon zdecydowanie przeciwstawi się podejmowaniu przez św. Hilarego jakichś inicjatyw poza granicami jego własnej prowincji. Instytucja ta, przywrócona około roku 462, potem znowu w roku 514 (dla św. Cezarego), a po raz ostatni w roku 595 za św. Grzegorza Wielkiego - nie zdoła się jednak zakorzenić. Tu także odpowiedzialność za ten stan rzeczy ponosz' zmienne koleje polityczne tego kraju, będącego przedmiotem sporów pomiędzy Wizygotami, Ostrogotami, Burgundami i Frankami. W Galii, zjednoczonej pod Merowingami, pierwsze miejsce de facto zajmuje biskup Lugdunum, otrzymuj' c tytuł prymasa (w latach 570, 585), nie pełni' c jednakże funkcji wikariusza papieskiego.

Podobnie w Hiszpanii widzimy, jak wikariat taki zostaje powierzony biskupowi Hispalis (Sewilla) kolejno przez papieży: Symplicjusza (468-483), Feliksa (483-492), a później Hormizdasa (514-523). Ten ostatni określa dokładnie, jaki teren zostaje objęty władz' wikariatu, a mianowicie prowincji Beatica i Luskania: wydaje się, że podobne funkcje powierzył on biskupowi Tarraco (Tarragona), ale i tu chodziło jedynie o tymczasowe ustępstwa, przyszłość miała się bowiem potoczyć inaczej. Hiszpania zmierzać będzie ku Kościołowi narodowemu, zjednoczonemu wokół stolicy biskupiej w Toletum (Toledo), a tutejszy biskup zrazu pomocniczy dla Carthago Nova (Kartagena), w roku 527 zostaje metropolit'. Po nawróceniu się króla Rekkareda (rok 587) zasiadaj' cy w Toletum biskup staje się de facto prymasem całej Hiszpanii (jednakże sam tytuł pojawia się dopiero w roku 647).

Równocześnie widzimy, jak w ci' gu V i VI wieku rozkwita instytucja zakonów: tutaj także kontynuowana jest bez widocznych zmian tradycja zapoc' tkowana w wieku poprzednim. Już istniejące centra rozgałęziają się w nowe ośrodki. Możemy prześledzić oddziaływanie Lerinum w okręgu Vienna-Lugdunum i stamt' d do Jury (Condatisco -obecnie Saint-Claude - Monasterium Claudii) rok 450 oraz do Agaunum (dziś Saint-Maurice) rok 515. Pojawiają się nowe ogniska: tak na przykład, jeśli pozostaniemy w Hiszpanii, będzie to Asan w Aragonii, założone przez św. Emiliana, a wślawione przez postać św. Wiktoria (zmarł w roku 558), oraz Dumium czy Bracara w hiszpańskiej Galicji, założone przez św. Marcina w latach pięćdziesiąt VI wieku.

Św. Marcin z Bracary, Pannończyk z pochodzenia podobnie jak jego imiennik i patron św. Marcin z Turones (Tours), odkrył w sobie powołanie religijne i apostolskie w trakcie jednego ze swych pobytów w Palestynie. Monastycyzm iberyjski, podobnie jak prowansalski, czerpie inspirację bezpośrednio od pierwszych mnichów wschodnich. Św. Marcin sam przekłada i każe przekładać Apoftegmata Patrum. Nakładaj' się na to i inne wpływy, zwłaszcza uciekinierów z Afryki, przyczyniają się do rozkwitu monastycyzmu. W roku 569 sygnalizuje się przybycie w okolice Walencji opata Donata w towarzystwie siedemdziesięciu mnichów z wielk' ilości' ksi' g, a w latach następnych opata Nanktusa, który osiedlił się w Meridzie. Zapewne wtedy właśnie przeniknęły do Hiszpanii wpływy Reguły św. Augustyna.

Wpływy te jednakże nie s' wystarczaj' cym wytłumaczeniem bardzo powszechnego zjawisk., jakim był wkład instytucji monastycznej w powoływanie członków episkopatu.

W grę wchodzi tu okoliczności historyczne: rosnące zbarbaryzowanie obyczajów i powszechne obniżenie poziomu kultury czyniły coraz trudniejszym wybór dobrych biskupów. Przeto pokonując wzajemne nieufności będzie się coraz częściej powoływać mnichów. Lerinum na przykład w ciągu tych dwóch stuleci odegra rolę instytucji wychowującej przyszłych biskupów. Założyciel klasztoru, św. Honorat, zakończy swą karierę na stolicy biskupiej w Arelate (427-430), jak przed nim i po nim trzech jego uczniowie; później przyjdą inni, a wśród nich wielki św. Cezary (503-542).

Lerinum obejmuje swym oddziaływaniem całą południowo-wschodnią Galię. Około połowy V wieku w Lugdunum spotykamy św. Eucheriusza oraz dwóch jego synów - Salonusza w Genawie (Genewa), a Weraniasza w Vintium (Vence). Podobne zjawisko obserwujemy w Afryce i w Hiszpanii. Zawsze konserwatywny Rzym doł czy później. Trzeba będzie doczekać końca VI wieku, aby ujrzeć, jak dawny mnich zostaje papieżem - ale za to jakim papieżem! Będzie to św. Grzegorz Wielki (590-604).

Mnisi ci, zostawszy biskupami, nie porzucali swego pierwotnego ideału: nie tylko sercem, ale w działaniu pozostawali nadal mnichami, i to, jak wiemy, łącznie z ubiorem. Zapewne niejednokrotnie skupiali wokół siebie pewną liczbę kapłanów, aby wieść z nimi życie wspólnotowe - ale na ten temat brakuje nam prawie zupełnie dokładniejszych danych. Bardziej widoczna była odegrana przez nich rola w rozpowszechnianiu ideału życia zakonnego poprzez fundacje lub prawodawstwo.

Rozkwit monastycyzmu dokonuje się w istocie w atmosferze nieco anarchicznej: podobnie jak na Wschodzie, każdy klasztor przyjmuje taką organizację i takiego ducha, jaki mu nadał jego założyciel. Dlatego też było wiele różnych, specyficznych dla poszczególnych rodzajów klasztorów reguł. Do naszych czasów przechowało się ich około dwudziestu. Nie wszystko w nich oczywiście jest oryginalne. Nie mówiąc już o przekładach albo adaptacjach reguł wschodnich, dokumenty te wzajemnie się kopiują. W niektórych przypadkach zapożyczenia i filiacje występują w sposób widoczny. Tak na przykład dwie Reguły św. Cezarego - męska i żeńska - same wywodzą się od św. Augustyna, a także zapewne z tradycji leryńskiej, inspirowanej z kolei całą serią, której kierunek nadał Aurelian z Arelate, jak Reguła Tarnantensis, Reguła Ferreoli, nie mówiąc już o wpływie, jaki wywarły one w Hiszpanii czy Italii.

Na takim oto dosyć skomplikowanym tle należy umieścić zredagowanie najślawniejszej i najpłodniejszej z reguł, mianowicie tej, którą zawdzięczamy św. Benedyktowi z Nursji, mnichowi z Subiaco, a potem Monte Cassino, gdzie ułożył ją, jak się wydaje, około roku 540. Zagadnienie jej stosunku do innych tekstów, a zwłaszcza do tajemniczej Reguła Magistri, wciąż jeszcze stanowi przedmiot ożywionych dyskusji, ale jakakolwiek byłaby zależność między nimi, porównanie uwypukla tylko oryginalność i własny wkład Reguły św. Benedykta: trzeźwość i precyzję, zmysł miary, mądrego równowagę, nacisk na stałość, posłuszeństwo, życie wspólnotowe. Tradycyjnie czcimy w św. Benedyktie ojca monastycyzmu zachodniego, i słusznie, ale do tego tytułu wypada dorzucić dwie obserwacje.

1. Jakkolwiek Reguła benedyktyńska natychmiast zaczęła się rozprzestrzeniać w Italii, rychło stanęły temu na przeszkodzie wstrząsy wywołane najazdem longobardzkim. Samo Monte Cassino zostało w roku 577 zdewastowane, a mnisi musieli szukać schronienia na Lateranie. Do Galii Reguła dotarła dopiero w VII wieku, a do Hiszpanii, być może, jeszcze później. Dopiero poczynając od epoki karolińskiej, a zwłaszcza dzięki reformatorskiej akcji św. Benedykta z Aniane (zmarł w roku 821) Reguła wejdzie do powszechnego użytku i stanie się od tej pory charakterystycznym znamieniem monastycyzmu zachodniego.

- 2.

2. Zapewne Reguła wydaje się nam już bardzo zachodnia z ducha, choćby przez to, że przejawia się w niej dziedzictwo rzymskiej tradycji prawniczej, ale sam św. Benedykt jest jeszcze świętym w orientalnym stylu. On także jest cudotwórcą, pneumatykiem, charyzmatykiem przynależącym do tradycji zapoczątkowanej przez św. Antoniego. Nie zapominajmy, że jego Reguła pragnie być tylko pewnym sposobem życia,

przeznaczonym dla początkujących, i że jej rozdziały LXXIII oraz ostatni wskazują na perspektywę o wiele szerszą. Poza tym prostym „początkiem życia monastycznego”, initium conversationis, doradza temu, kto aspiruje do życia doskonałego, wstąpić do szkoły dawnych Ojców i odsyła nas do Collationem Patrum i De institutis coenobiorum Jana Kasjana, do Żywotów Ojców Pustyni, jak również do Reguły św. Bazylego.

W gruncie rzeczy - a uwaga ta zachowuje swoją wartość nie tylko w odniesieniu do św. Benedykta, lecz całego monastycyzmu śródziemnomorskiego w wiekach V i VI - wciąż mamy do czynienia z ideałem monastycznym odziedziczonym po starożytności. Charakteryzuje go przede wszystkim ucieczka od świata, a wśród jego złudnych wartości, których się wyrzeka, na pierwszym miejscu znajduje się kultura intelektualna (prawdę rzekłszy, mocno schyłkowa kultura ówczesnych wykształconych środowisk). Dopiero począwszy od wieku VII-VIII będzie się rozwijał monastycyzm bardziej troszczący się o naukę, krzewiciel cywilizacji - będący specyfikiem średniowiecznego Zachodu.

Podobną ciągłość obserwujemy w sferze pobożności oraz życia religijnego: kontynuacją IV wieku jest kult męczenników i w ogóle świętych, na którego tle, podobnie jak na Wschodzie, uwypukla się w uderzający sposób kult otaczający Maryję Dziewicę. Na początku V wieku w Rzymie nie ustalił się jeszcze zwyczaj wyróżniania poszczególnych kościołów przez nadawanie im imienia jakiegoś świętego; określa się je stale imieniem hojnego fundatora. Tak jest jeszcze z dwudziestym piątym Kościołem tytularnym, czyli miejską parafią założoną za papieża Innocentego (401-417) - Sap. Vitale, znaną zrazu tylko pod nazwą titulus Vestinae. Natomiast w jakieś trzydzieści lat później, zaraz po Soborze Efeskim, jak już wspominaliśmy, Sykstus III, wyposażając wspaniale odnowioną przez siebie bazylikę na Eskwilinie, bez wahania poświęcił nową budowlę w sposób formalny Theotokos:

Virgo Maria, tibi Xystus nova tecta dicavi.

Zwyczaj ten upowszechnia się do tego stopnia, że przy końcu VI wieku fundatorzy dawnych kościołów tytularnych dostają wszyscy przydomek świętego: tak więc na przykład titulus Sabinae staje się Świętą Sabiną, a papież Marek, który w czasie krótkiego pontyfikatu ufundował kościół (rok 336), staje się świętym Markiem.

Kult świętych nadal przejawia się w czci oddawanej ich relikwiom, przy czym namiętne pragnienie posiadania ich lub uzyskania przez pielgrzymki przybywające do sanktuariów, w których te pamiątki są przechowywane, nieuchronnie prowadzi do nadużyć.

Mieszkańcy Zachodu, jak widzieliśmy, nadal odwiedzają sanktuaria Wschodu. Mnóstwo pielgrzymów przyjmuje Rzym i jego katakumby. W katedrze w Monza w Lombardii przechowywana jest kolekcja ampułek zawierających oliwę z lampek, które płonęły przed memoriae różnych rzymskich męczenników (każda z ampułek oznaczona jest etykietką, określającą, skąd pochodzi), przywieziona w latach 590-604 dla królowej lombardzkiej, Teodolindy, przez pewnego powodowanego pobożnością kapłana.

Jeszcze na początku XIX wieku zdarzało się, że pochowanych w katakumbach zwykłych wiernych brano za prawdziwych męczenników. W kulcie tego rodzaju odzwierciedlał się ogólny upadek kultury. Wówczas to dla zaspokojenia ciekawości pobożnych ludzi i pielgrzymów zaczyna się rozwijać legendarna literatura, dostarczająca fantastycznych biografii świętych, na temat których poprzednie pokolenia przekazały potomności wraz z imieniem jedynie podstawowe dane hagiograficzne (usytuowanie grobowca, datę kommemoracji).

Istnieje wiele innych świadectw tego rodzaju braku zmysłu historycznego, powagi i zdrowego rozsądku. Tak na przykład w czasie schizmy wywołanej zakwestionowaniem wyboru papieża Symmachusa, skomplikowanej afery,

która trwała od roku 498 do 507 - stronnicy Symmachusa nie zawahali się przed sfabrykowaniem stuprocentowych fałszerstw dla skuteczniejszej obrony swojej sprawy. Problem polegał na ustaleniu, czy oskarżony o rozmaite przestępstwa i jakieś karygodne czyny papież - zresztą, jak się wydaje, oskarżony oszczerco - mógł zostać postawiony przed trybunałem biskupim. Aby lepiej dowiedzieć, że tego rodzaju procedura była niedopuszczalna, apokryfy symmachiańskie sugerują, że problem ten został już postawiony i rozwinięty za poprzednich pontyfikatów. Stąd wzięło się na przykład *Constitutum Silvestri*, protokół z rzekomego synodu, który miał mieć miejsce w Rzymie w czasach Konstantyna, w obecności świeżo ochrzczonego cesarza, cudownie uzdrowionego z trądu przez samego papieża.

Nie trzeba jednak zatrzymywać się zbyt długo nad tymi kłopotliwymi przejawami ówczesnej kultury, pozostając w stanie regresu. Albowiem na konto tej samej epoki i tych samych środowisk należy zapisać wielkie dzieło ze wszech miar godne podziwu: wypracowanie liturgii rzymskiej. Liturgia ta wtedy istotnie osiąga swoją dojrzałość. Poczynając od epoki karolińskiej opanuje ona w całości Zachód i pozostawiając na uboczu parę żyjących nadal lokalnych tradycji (Mediolanum, Toletum, Lugdunum) stanie się powszechną liturgią całego Kościoła łacińskiego.

Niewątpliwie w momencie, do którego doszliśmy, nie osiągnęła ona jeszcze tak wielkiego zasięgu, a nawet nie dało się go jeszcze przewidzieć. Pomimo starań papieżów, którzy chętnie widzieliby różne Kościoły podporządkowane zwyczajom rzymskim, wciąż jeszcze utrzymuje się różnorodność wielu tradycji liturgicznych, nadal żywotnych - jak afrykańska, mozarabska (określenie „mozarabska” jest niewspółczesne - należałoby raczej mówić: wizygocka), gallikańska, wreszcie tradycja Italii północnej, obejmująca także Italię środkową. List papieża Innocentego do biskupa Gubbio, położonego zaledwie 120 km na północ od Rzymu, świadczy o tym, że na początku V wieku Umbria nie przyjęła jeszcze rytu panującego w stolicy. Wydaje się, że nawet w samym Rzymie nie ma jakiejś sztywnej jednolitości i że można tam wyróżnić liturgię papieską i liturgię prezbiterialnych kościołów tytularnych. Znajdujemy się wciąż w okresie tworzenia i bujnego rozwoju liturgii.

Ograniczmy się i tutaj jedynie do studium nad Ofiarą Eucharystyczną. Nasz mazał rzymski przy bliższym zbadaniu w naturalny sposób odsłania skomplikowane nawarstwienia: każda epoka pozostawiła w nim swój ślad. Szczególnie godny uwagi jest wkład kleru z epoki Cesarstwa Karolińskiego, tak dalece, że można by tu mówić o liturgii rzymsko-frankońskiej. Niemniej jej cechy zasadnicze i znaczna część ostatecznej redakcji sięgają jeszcze Rzymu w wiekach V i VI.

W obrębie tego właśnie okresu zostały ostatecznie ustalone porządek i tekst centralnej części niezmiennego układu mszy, czyli kanon. Niewątpliwie praca ta była już dobrze posunięta - chodzi jedynie o końcowe redakcje w nadaniu tekstowi ostatecznego kształtu. Wszyscy ówcześni wielcy papieże - św. Leon, Gelazy, Symmach, Wigiliusz, św. Grzegorz - przyczynili się do tego, wprowadzając doń jakieś poprawki czy jakiś nowy fragment. Można by powiedzieć, że około roku 600 dzieło jest już zakończone, a nadchodzący wieki zmienią w nim tylko parę słów.

Msza łacińska przybrała właściwy sobie kształt. W przeciwieństwie do Kościołów wschodnich, które zazwyczaj mogą wybierać między wieloma liturgiami, tu kanon jest niezmienny, z wyjątkiem *communicantes* i *hanc igitur*, które dla paru wielkich świętów są odrębne, oraz pewnego wyboru prefacji. Podobnie porządkuje się *proprium*: wybór czytań, układ o racji. Najstarszy zachowany lekcjonarz rzymski zapoznaje nas z rozkładem perykop, listów i Ewangelii na cały rok liturgiczny, takim, jaki obowiązywał w VII wieku. Możemy stwierdzić, że w swym zasadniczym trzonie wybór był już taki sam, jak pozostał potem w zwyczaju, tyle tylko, że bardziej zróżnicowany. Zestawione w tekstach nawijania do homilii, zwłaszcza św. Leona, pozwalają nam zobaczyć, że tradycja często formowała się dużo wcześniej. Lepiej poinformowani jesteśmy na temat oracji.

Posiadamy wiele dawnych sakramentarzy, z których pierwszy, Leonianum, zawiera kompilację dokonaną niedługo po roku 550. Tu także analiza pozwala rozpoznać rękę wielu papieży z V i VI wieku - św. Leona, Gelazego i innych. Wykaz ten prezentuje żywiołowe bogactwo tej twórczej fazy, z którego potomność wiele odrzuci. Leonianum obejmuje jeszcze 267 różnych prefacji. Spośród późniejszych sakramentarzy Gelazjański (z końca VII wieku) zawiera ich już tylko 53, Gregoriański - 14. Wybór zawarty w dzisiejszym mszale w formie zachowanej od XII stulecia jest, jak wiemy, jeszcze bardziej ograniczony. Wiele tamtych fragmentów -175 z Leonianum, jak obliczono - zachowało się do naszych czasów bez większych zmian, a z drugiej strony styl tych dawnych oracji służył za wzór, za normę dla późniejszych kompozycji. A zatem w tej właśnie epoce mszał rzymski przybrał swój ostateczny kształt. [Praca pisana przed reformą liturgiczną z 1970 r. - przyp. red.]

Trzeba podkreślić, że obok znaczenia historycznego to wielkie dzieło ma własną wartość, zarówno z punktu widzenia kultury, jak i religii: historycy języka i literatury łacińskiej nie zwykli na to zwracać uwagi. Jednakże w liturgii rzymskiej powinni słać także ostatnie i bynajmniej nie najmniejsze arcydzieło cywilizacji klasycznej.

Łacina liturgiczna jest oryginalną odmianą łacińskiego języka literackiego, a jako taka jest językiem kunsztownym, wystylizowanym (naiwności byłoby doszukiwanie się w niej bezpośredniego odbicia codziennej mowy tej epoki); jest językiem hieratycznym, który potrafił wykorzystać rzymskie dostojeństwo dla wyrażenia sacrum, pewnej, zresztą bardzo rzymskiej, koncepcji sacrum, z jej elementami autorytarnymi i jurydycznymi; jest językiem kunsztownym, który niczego nie zapomniał z hellenistycznej retoryki, spopularyzowanej przez szkoły, z jej cycerońskim rozmachem, z ową antytetyczną równowagą paralelnych członów, z wyszukany rytmem, a całość prawie zawsze poprowadzona z powściągliwości. Równocześnie jest to język tak wierny geniuszowi łaciny, że nasze modlitwy spontanicznie wyrażają się w stylu wzorowanym na najstarszych modlitwach religii przodków rolników z Lacjum. I wreszcie, jest to język dysponujący bogactwem i zróżnicowaniem. Istnieje styl prefacji, charakteryzujący się bardziej oratorskim technieniem, bardziej lirycznym, a równocześnie szczególnym bogactwem teologicznym, styl, który przechował coś z charakteru improwizacji, właściwej przez długi czas dla tego uroczystego momentu w liturgii, kontrastujący z bardziej powściągliwym, niemal lapidarnym stylem pozostałych części kanonu. Przeciwnieństwo to uwidacznia się jeszcze bardziej w zestawieniu z budową oracji. o zdaniach starannie dobranych, częstokroć bardziej literackich w charakterze, bardziej złożonych, a jednocześnie zwięzłych, jednym słowem - bardziej kunsztownych.

Ale liturgia nie jest po prostu tylko zbiorem tekstów. Trzeba bowiem zwrócić uwagę, iż uroczysta msza łacińska stanowi wspaniałe osiągnięcie jako ceremonia przeznaczona dla całego ludu i cały lud organizująca. Rzymianie umieli w niezrównany sposób kierować tłumem i z tego punktu widzenia liturgia zakorzeniona jest w najbardziej autentycznej tradycji Cesarstwa — tradycji świeckich ceremonii, które także zresztą były przeniknięte sacrum (w nowej religijności nie istnieje wyizolowany element świecki); tradycji tego, co oczywiście z pewną nieścisłością nazywa się „liturgią” cesarską (uroczyste audyencje władcy późnego Cesarstwa odbywały się w bazylice), „liturgią” hippodromu z typowymi dla niej procesjami. Kościół umiał wykorzystać tę technikę: wszak mszy także nadaje rytm trzy uroczyste procesje - na Introit, Offertorium i Komunię, którym towarzyszy, uwypuklając je, śpiew psalmów, dziś zredukowany tylko do antyfony.

Na koniec porównanie z liturgiami wschodnimi ujawnia oryginalność mszy rzymskiej na płaszczyźnie czysto religijnej: umiar, prostota, dostojeństwo - co nie wyklucza wspaniałości. Wyczucie sacrum nie jest mniejsze, ale wyraża się w innej formie niż na Wschodzie:

przez surowość i powściągliwość - postawę, w której odnajdujemy arystokratyczną tradycję Rzymu. Ten rys będzie stale coraz bardziej akcentowany, w miarę, jak na płaszczyźnie kanonicznej, społecznej i kulturalnej będzie się mocniej zaznaczać przedział między duchowieństwem a świeckimi.

Ten znamienny przykład liturgii ukazuje, z jaką ostrożnością należy się posługiwać dwuznacznym pojęciem dekadencji. Historyk nie może mieć jedynie po prostu negatywnego zdania na temat tego skomplikowanego okresu, zbyt łatwo określanego jako jeden z „ciemnych wieków” w historii naszej zachodniej Europy.

XXIV. NARODZINY ŚREDNIOWIECZNEJ „CHRISTIANITAS”

Uchwycenie momentu, kiedy jakieś wielkie zjawisko kulturowe zostaje zamknięte, jest zawsze równie trudne, jak uchwycenie jego absolutnych początków. Podobnie tradycja antyczna, chociaż zredukowana jedynie do chybliwego płomyka, długo nie mogła się wypalić. Okoliczności, w jakich „w Kościele wizygockim wyłania się na powierzchnię życie intelektualne” przy końcu VI wieku, skłaniają do wysunięcia tezy, że „tradycja literacka przeżyła owo straszne stulecie, które nastąpiło po najeździe toki 410”. W południowej Galii rzymskie szkoły przetrwały aż po późny wiek V, a kiedy one znikły, arystokracja galloromańska przez wiele pokoleń podtrzymywała kult nauk humanistycznych we własnym kręgu, dzięki swym rodzinnym tradycjom, Kościół zaś był w bardzo dobrej sytuacji mogąc powoływać biskupów z tego właśnie kulturalnego środowiska. Kultura typu klasycznego oraz jej szkolne instytucje jeszcze lepiej zachowały się w Italii ostrogockiej czy w Afryce Wandalów, i to aż do ponownego podboju przez Bizancjum.

Nie próbując przeceniać poziomu tej kultury, zauważmy jednak, że obok posługujących się napuszonym stylem i sztucznym językiem - *sermo scholasticus* - retorów, jak Ennodiusz, zmarły jako biskup Pawii w roku 521, spotykamy tam również umysły tętsze, głębsze, świadome problemów, jakie miała przynieść przyszłość kultury chrześcijańskiej. W osobie Klaudiana Mamerta, kapłana z Vienny (zmarł około roku 474), Galia wydała prawdziwego filozofa, chrześcijańskiego neoplatonika wychowanego na Porfiriuszu. Potrafił on lepiej niż jego adwersarz, naiwny Faustus z Riez, ocenić metafizyczną złożoność takiego problemu jak natura duszy (Lerinum kształtowało bowiem raczej mężów o głębokiej duchowości niż teologów). W Italii Neapoli przyjął Eugipiusz - biograf św. Seweryna i wydawcę św. Augustyna (zmarł około roku 533), a Rzym - Dionizego Mniejszego, Scytyjczyka z Dobrudży, kanonistę, znawcę kalendarzy i tłumacza, pośrednika, który jeszcze potrafił utrzymać więź ze światem greckim (działał około lat 500-545).

Wymienialiśmy już imię wielkiego Boecjusza, również prawdziwego filozofa, który, być może, otrzymał solidną formację filozoficzną w samej Aleksandrii. Pragnął on za pomocą swoich podręczników, przekładów i komentarzy umożliwić odrodzenie się studiów filozoficznych oraz - poprzez dokończenie dzieła rozpoczętego przez Cyserona - przyswojenie ich ostatecznie Zachodowi.

W ramach przedsięwzięcia bardziej bezpośrednio przeznaczonego na potrzeby wiary chrześcijańskiej papież Agapit i jego przyjaciel Kasjodor podjęli dzieło utworzenia w Rzymie ośrodka wyższych studiów religijnych (w roku 535). Drugi z nich będzie usiłował ten program realizować na własny rachunek, wycofawszy się z życia publicznego i schroniwszy w założonym przez siebie klasztorze w Vivarium (w Kalabrii), który stanie się pracownią wydawców i tłumaczy i gdzie on sam zredaguje swe traktaty encyklopedyczne.

Ludzie ci pracowali dla potomności - scribantur haec in generatione altera. Panuj`cy w tych czasach zamęt nie pozwolił od razu zaowocować ich inicjatywom, ale wiemy, ile średniowieczna kultura będzie zawdzięczać ich dziełu, które tworząc jej podwaliny zostanie starannie zebrane, przełożone i głęboko przemyślane.

Justynian, stawszy się znowu panem odbitych prowincji zachodnich, zajęł się natychmiast odbudową szkół. Z natury rzeczy nawiązały się kontakty ze stolicą, Konstantynopolem, nie bez pożytku dla religijnej kultury chrześcijańskiej Afryki czy południowej Hiszpanii. Kwestor Junillus, wysoki urzędnik pochodzenia afrykańskiego, w czasie sprawowania swego urzędu w Konstantynopolu przełożył na łacinę podręcznik egzegezy, używany w nestoriańskiej szkole w Nisibis (około roku 542). Mniej więcej w roku 583 Leander z Hispalis (Sewilla) spotka się w Konstantynopolu z przyszłym papieżem, św. Grzegorzem, który przebywał tam jako apokryzjariusz (odpowiednik dzisiejszego nuncjusza).

Italia była również zainteresowana tymi kontaktami, lecz wydaje się, że mniej z nich skorzystała, jako że była wykrwawiona i wyczerpana dwudziestoma latami wojny (535—555), wskutek zażartego oporu Ostrogotów wobec ekspansji Bizancjum. Zwłaszcza Rzym tyle wycierpiał, że zdawał się być pogrzebany pod własnymi ruinami. Król Totila, zajęwszy go 17 grudnia 546 roku, w obawie, że nie zdoła się w nim utrzymać, podjął decyzję o deportacji całej ludności do Kampanii: przez czterdzieści dni Rzym był właściwie wyludniony. Jest to zdumiewający epizod, który symbolicznie przecina na dwoje długie dzieje Wiecznego Miasta.

Zaledwie ustalił się porządek bizantyjski, a już Longobardowie, najbardziej barbarzyński z ludów germańskich, ruszyli z najazdem na Italię (w roku 568). Błyskawicznie zajęli dolinę Padu i przeniknęli w głąb Półwyspu Apenińskiego. Zapewne, nie byli w stanie wyprzeć Bizancjum, tej morskiej potęgi, z jej placówek: Wenecji, Rawenny, Genui czy Neapolu, ale udało im się umocnić w niezdobytym łańcuchu górskim Apeninów. Od roku 570 widzimy ich w Spoletem i Beneventum, i znowu Rzym jest zagrożony, i znowu zapanuje chroniczny stan wojenny, wraz z nieodłącznym orszakiem udręk: grabież, głodem i epidemiami.

Dla Kościołów łacińskich zjednoczenie z Cesarstwem Wschodnim nie zawsze było dobrodziejstwem, ponieważ równocześnie wciągało je to w teologiczne spory, do których czuły się źle przygotowane. Widzieliśmy, jak bardzo niechętnie papież Wigiliusz i Pelagiusz dali się Justynianowi nakłonić do potępienia Trzech Rozdziałów, a sami jeszcze bardziej musieli się natrudzić, aby nakłonić do przyjęcia tej decyzji zachodnich biskupów i teologów, którzy — niezbyt dobrze zorientowani w subtelnościach neochalcedonizmu — oceniali rzeczy z pewnej odległości, a więc tylko z grubsza. W nowej orientacji, określonej przez sobór z roku 553, dopatrywali się jedynie odwetu monofizytów za swój porażkę z roku 451.

Wyjwszy Rzym, bunt przeciw temu był niemal powszechny: w Afryce, gdzie opozycja znalazła zdolnych do wyrażenia go polemistów, w Ilirii, w Dalmacji. Cała Italia północna podniosła sprzeciw pod przewodnictwem metropolitów Mediolanu i Akwilei (ten ostatni wykorzystał to dla przywłaszczenia sobie w roku 558 tytułu patriarchy). Podobnie odmownie zareagowały, nie posuwając się jednak do schizmy, Hiszpania i Galia, jeszcze odleglejsze i jeszcze gorzej poinformowane. Biskup Nizier z Treveri (Trewir) dość paradoksalnie oskarży Justyniana o to, że w Chrystusie widzi on już tylko po prostu człowieka — purum hominem.

Zgodnie z wypróbowanymi metodami Justynian mocą swej władzy wtrąca do więzień, skazuje na wygnanie, pozbawia opornych urzędów albo znowu je przywraca. Ale posuwanie się Longobardów sprawia, że niektórym wkrótce udaje się umknąć przed twardą ręką cesarskiej władzy. Wprawdzie Mediolan w latach 570—573 związuje się na nowo z Rzymem, choć opór niezupełnie tam wygasł (królowa Teodolinda, jakkolwiek katoliczka, pozostaje wierna Trzem Rozdziałom), ale za to patriarcha Akwilei, który schronił się w Grado (w roku 568), upiera się przy schizmie.

Wytrwała działalność św. Grzegorza doprowadzi do wyjęcia spod jego zwierzchnictwa pewnej liczby biskupów w Istrii i Wenecji, ale schizma przeciła się w nieskończoność. Ustępuje w czasie oblężenia Akwilei w roku 607, ale jej ostatni zwolennicy pojednają się z Rzymem dopiero za papieża Sergiusza (687-701). Złożoność tej sytuacji historycznej znajduje szczególnie wyraźne odbicie w bogatej i pociągającej osobowości św. Grzegorza (590-604). Przydomek „Wielki”, którym obdarzyła go potomność, jest niewątpliwie dobrze zasłużony, i to z wielu powodów, które odpowiadają bardzo różnorodnym aspektom jego działalności. Przede wszystkim widzimy w nim wielkiego papieża, kontynuującego linię poprzedników z V-VI wieku, sterującego nawet Piotrową z energii i władczości urzędnika dawnego Rzymu: Grzegorz, zanim został mnichem i zanim został powołany przez swego poprzednika, Pelagiusza II, do służby Kościołowi - karierę swoją rozpoczął najpierw w administracji. W roku 573 jest prefektem Wiecznego Miasta; wierszowane epitafium powie o nim ładnie, że później stał się „konsulem Boga” - *Dei consul factus*. Jego korespondencja - około ośmiuset pięćdziesięciu zachowanych listów - pokazuje nam, jak silną ręką prowadził on Kościół, to jest duchowieństwo, klasztory, dzieła miłosierdzia, czuwając równocześnie nad biskupami Italii peninsularnej, podległej wprost jego władzy, oraz sprawując zwierzchnictwo nad metropolitami innych regionów na Zachodzie,

2 którymi ówczesna sytuacja polityczna pozwalała mu utrzymywać lub nawiązać kontakt. Stosunki tutaj nic poprawiły się od czasów św. Leona. Wieści o tak ważnych wydarzeniach, jak nawrócenie się króla Rekkareda wraz ze wszystkimi tego następstwami czy przejście na katolicyzm hiszpańskich Wizygotów (w roku 587), potrzebowały trzech czy czterech lat, aby dotrzeć do papieża (w roku 591). Dopiero w roku 599 mogły zostać nawiązane bezpośrednie stosunki między św. Grzegorzem a królem z Toletum. Wszędzie tam, gdzie św. Grzegorz może czuwać osobiście, troszczy się o to, aby trzymano się jego praw i respektowano je. Jak to funkcjonowało, widzieliśmy na przykładzie roszczeń wysuwanych przez patriarchę Konstantynopola.

Podobnie jak jego poprzednicy, Grzegorz miał wysokie wyobrażenie o swoich obowiązkach biskupa. Teorię na ten temat wyłożył w swojej Księdze Reguły Pasterskiej, która zaraz w roku 609 została przełożona na język grecki w Antiochii, a w wieku IX na anglosaski przez króla Alfreda. Św. Grzegorz w swoim dziele kaznodziejskim jako komentator Pisma, hagiograf (właśnie dzięki jego Dialogom dotarły do nas już na poły legendarne echa żywota św. Benedykta) jest kontynuatorem tradycji patrystycznej. Jego oryginalne dzieło: *Moralia*, medytacje w trzydziestu pięciu księgach nad tekstem Księgi Hioba, zbijają nas z tropu, jeżeli szukamy w nich odpowiednika egzegezy takiej, jak ją rozumie nauka dzisiejsza. W rzeczywistości jest to podręcznik życia duchowego, wprowadzenie do kontemplacji. Pomiędzy św. Augustynem a św. Bernardem, św. Grzegorz, teolog życia mistycznego jawi się jako jeden z największych mistrzów duchowości zachodniej. Rozumiemy, dlaczego średniowiecze, które z nim często obcowało, stawiało go obok lub na równi ze św. Ambrożym, św. Hieronimem i św. Augustynem, uznając go jednym z czterech wielkich Doktorów Kościoła łacińskiego - *egregii doctores* (tytuł ten pojawia się około roku 800, a za papieża Bonifacego VIII staje się tytułem oficjalnym).

Dopiero w naszych czasach zaczynamy rozumieć wartość tamtej oceny. Nowożytni długo mieli kłopoty z przyznaniem św. Grzegorzowi tak wysokiej pozycji. Zanadto byli uczuleni na to, co stanowi u niego odzwierciedlenie jego czasów, owej nieszczęsnej epoki, kiedy to Italia pogrążyła się w zalewie barbarzyństwa. Kultura zubożała i skostniała. Zapewne, św. Grzegorz pisze w sumie poprawnie łaciną klasyczną, różniąc się od potocznego języka, jakim posłużył się w swej Regule św. Benedykt; styl ma swobodny i jakby przezroczysty, lecz jakże ograniczone są zasoby jego wiedzy! Zabiera się do studiów nad Księgą Hioba, nie zajmując się wcale tym, co napisali przed nim na ten temat Hilary,

Ambroży, Augustyn, Julian z Aeclanum, nie mówić już o przedstawicielach Wschodu; przecież św. Grzegorz, który spędził kilka lat w Konstantynopolu, nie nauczył się greki!

W tym świecie ówczesnej kultury problemy ulegają uproszczeniu, znikają. „Kto napisał Księgę Hioba? Mojżesz, jeden z proroków, czy sam Hiob? Po cóż o to pytać, skoro w każdym razie to Duch Święty natchnął tę Księgę?” Z punktu widzenia dogmatycznego św. Grzegorz, podobnie jak św. Leon, wiernie trzyma się tradycji augustyńskiej. Te trzy imiona - Augustyn, Leon, Grzegorz - wyznaczają drogę pewnego procesu, który słusznie można by nazwać dekadencją; w każdym z nich niuanse coraz bardziej się zacierają, nie odczuwa się już trudności, utrwala się spokojny dogmatyzm. Wypracowywanie jakiejś teologii nie jest już problemem, nie jest nim nawet obrona wiary; herezja została zwalczona, trwa spokojne poczucie posiadania prawdy, chodzi tylko o to, aby prawdę żyć, jeśli to możliwe, aż do osiągnięcia doskonałości. W dziele tym istnieje tragiczny kontrast pomiędzy wielkością i oryginalnością myśli a miernością wyrazu, jakim ona dysponuje. Tu kończy się proces przyswajania kultury antycznej.

Nie mniej trudna jest sytuacja polityczna, w środku której szamocze się św., Grzegorz. Niczego bardziej nie pragnął on, niż móc zachowywać się jak posłuszny i wierny poddany „bardzo pobożnego” cesarza Konstantynopola, i w istocie nie przestawał się za takiego uważać. Niedowład poprzedzający koniec panowania cesarskiego w Italii zmusił jednak papieża, podobnie zresztą jak i biskupów, do przejścia roli, której władza ta nie potrafiła spełnić. Kiedy konkretyzuje się niebezpieczeństwo longobardzkie, bizantyjski namiestnik może zaledwie bronić Rawenny, nie potrafi natomiast pokonać wroga ani zdecydować się na pertraktacje. Papież jest przeto zmuszony sam zorganizować obronę Rzymu, a następnie, wobec rozpaczliwego położenia, układać się wprost z Longobardami. Rzym na razie zostaje ocalony, ale za cenę ciężkiego trybutu, którego kosztą będzie musiał ponieść skarb kościelny.

Nieudolna jest także cywilna administracja: urzędnicy opłacani są równie nieregularnie jak żołnierze. I znowu papież musi ich nawoływać do wypełniania swych obowiązków, czuwać nad zapewnieniem zaopatrzenia w zboże z Sycylii (głód i zaraza stanowi cięgie zagrożenie dla Rzymu), musi zapewniać działanie opieki społecznej, pomoc dla ludności oraz wykupywać wziętych przez Longobardów jeńców. Od strony prawnej Rzym w dalszym ciągu należy do Cesarstwa (do roku 752 przebywa tu reprezentujący go namiestnik), ale w rzeczywistości, i to w coraz większym stopniu, właśnie papież zmuszony jest brać na siebie odpowiedzialność za decyzje administracyjne i zarządzanie. W ten sposób rozpoczyna się ewolucja, która ma doprowadzić do ustanowienia państwa kościelnego. Wkroczyliśmy w okres w ścisłym tego słowa znaczeniu średniowieczny w historii Kościoła - w obliczu barbarzyńców Kościół pozostaje jedyną zorganizowaną siłą, która jeszcze uosabia państwo ziemskie, i to właśnie Kościół steruje „porzuconym okrętem, bez sternika, wśród wielkiej burzy” — „Nave senza nocchiere en gran tempesta”.

Rzym jest szczególnie wyrazistą ilustracją pewnego powszechnego, wspólnego dla całego Zachodu zjawiska. Wprawdzie instytucjonalna próżnia nie wszędzie była zupełna, ale i tam gdzie istniały założone przez barbarzyńców królestwa, daleko było do tego, by mogły one ze swą prymitywną organizacją we wszystkich dziedzinach zastąpić skomplikowaną konstrukcję, jaką stanowiło Cesarstwo Rzymskie. Za każdym razem, gdy zawodziły doczesne instytucje, Kościół zmuszony był je zastępować i przejmować ich funkcje. Stąd też pojawienie się nowego systemu: sakralnej christianitas, systemu, który przez długie wieki będzie charakterystyczny dla cywilizacji zachodniej Europy.

Zaznacza się to na przykład w dziedzinie edukacji. Epoka patrystyczna pokazała nam, jak ścisła symbioza wytworzyła się między chrześcijaństwem a kulturą klasyczną.

SENATORSKIE RODY Owernii i Burgundii

(1) IMPETRAT kapłan w Arvernum ok. 525; LEOKADIA — (2) JERZY
św. GALL – FLORENTIUS bp Arvernum 525-551(potomek Leokadii I Jerzego)

(3) św. SERDOT bp Lugdunum ok. 540-552; FLORENTYN wybrany bpem Genawy, r. 513
św. NIZIER bp Lugdunum(potomek Florentyna); BABKA

(4) GRZEGORZ comes Augustodunum bp Lingones 506/7-539/40
DZIAD; TETRYK bp Lingones 529/30-572/3; DZIAD WUJECZNY
ARMENTARIA (potomek osób wpisanych powyżej jako dziad i babka)
EUFRONIUSZ bp Turones 561-573 (potomek dziada wujecznego)
GRZEGORZ bp Turones 573-594

Dopóki coś z tej symbiozy jeszcze trwa, Kościół nadal z niej czerpie korzyści: widzieliśmy, jak galijski episkopat chętnie poszukiwał kandydatów do swych szeregów w łonie rodzin senatorskich, ostatnich, które przechowały żywy kult nauk humanistycznych. Ale kiedy po zniszczeniu instytucji szkolnych tradycja antyczna niebezpiecznie osłabła i groziła wygaśnięciem, trzeba było koniecznie, aby Kościół zareagował na to i zastępując upadające instytucje, sam wziął na siebie problem formacji intelektualnej, bez której powoływanie kompetentnego kleru, a wraz z tym całe życie chrześcijańskie, podlegało zagrożeniu.

Spotykamy tu na nowo, ale w okolicznościach jak gdyby odwróconych, bardzo powszechne zjawisko, które zaobserwowaliśmy przy narodzinach Kościołów poza granicami Cesarstwa: chrześcijaństwo jest religią wiążącą się z wykształceniem, nie może się ono obejść bez kultury na pewnym poziomie, bez wiedzy, bez nauk humanistycznych. Widzieliśmy, jak na Wschodzie przyczyniało się ono do cywilizowania barbarzyńców - od Etiopii do Kaukazu. Chrześcijaństwo nie mogło bez narażania się na niebezpieczeństwo pozwolić na barbaryzację Zachodu.

Dotychczas Kościół zapewniał jedynie formację profesjonalną swoim przyszłym kapłanom, podczas gdy nauczanie w ścisłym sensie spoczywało na szkole i rodzinie, nawet wtedy, kiedy weszli już oni - jeszcze jako dzieci - w szeregi kleru biskupiego w charakterze lektorów. Tylko klasztory, dbając o to, by w maksymalnym stopniu strzec się przed wszelkim kontaktem ze światem, brały na siebie naukę sztuki czytania swych młodych oblatów. Teraz sam biskup zmuszony jest zajmować się wyposażeniem kapłanów w minimum wiedzy, bez której nie mogliby we właściwy sposób sprawować swojej służby. Stąd pojawienie się na początku VI wieku szkół biskupich - ośrodków, z których rozwinęły się przyszłe uniwersytety europejskie. Znana nam jest taka szkoła w Prowansji w czasie, gdy biskupem był św. Cezary (503-542); podobnie zorganizuje z wielką starannością w Hiszpanii synod w Toletum w roku 527. Młodzi klerycy z tonsurami będą wspólnie żyć w siedzibie biskupiej i kształcić się pod kierunkiem wyznaczonego w tym celu mistrza; w wieku lat osiemnastu będą wybierać między małżeństwem a przyjęciem wyższych święceń.

Instytucja ta stopniowo się upowszechnia: w VI wieku znaczna liczba ludzi służących Kościołowi, co do których posiadamy dane biograficzne, od dzieciństwa kształciła się w taki sposób *in litteris ecclesiasticis*, pod skrzydłami jakiegoś uczonego i świętego biskupa. Tak było na przykład w przypadku Grzegorza z Turones (Tours) (urodzony w roku 538), którego wychowywał jego wuj, biskup Arvernum, Gali, a potem jego wujeczny dziadek, św. Nizier z Lugdunum, który sam był synem i bratankiem biskupa. Rzut oka na jego drzewo genealogiczne ukazuje, jak to się działo, że ostatnie rody senatorskie przekształcały się w pewien charakterystyczny sposób w rody kapłańskie - do czego przyczyniało się też późne wstępowanie do stanu kapłańskiego.

Ta nowa instytucja szkół biskupich mogła się pojawiać i rozwijać w jakimś miejscu zależnie od okoliczności. Ciekawy list papieża św. Grzegorza Wielkiego do biskupa, św. Didiera z Vienny, gorzko mu wyrzuca, że zajmuje się nauczaniem gramatyki. Znaczenie tego listu jest wciąż dyskutowane. Być może, św. Didier kładł w swym nauczaniu zbyt wielki nacisk na nauki świeckie; ale słuszne może się wydawać i inne wytłumaczenie: list ten mógłby odzwierciedlać przepaść pomiędzy kulturalną sytuacją Rzymu - gdzie nawet w roku 599 istniała jeszcze jakaś tradycja nauk humanistycznych, a sytuacją w dolinie Rodami, gdzie kultura już bardziej upadła i jak można sobie wyobrazić, biskup był zmuszony wziąć w swoje ręce nawet najbardziej elementarne kształcenie kleryków.

Równocześnie rozmnożenie się wiejskich parafii czyniło sprawę jeszcze bardziej nagłą: kształcenie większej liczby księży, i to w momencie, gdy barbaryzacja ogólnego, ła cywilizacyjnego pogłębiała się. Trzeba było upowszechniać rozwinięte przyjęte przez kościoły biskupie: stąd pojawienie się tym razem szkoły prezbiterialnej. I znowu w Prowansji z (aspiracji św. Cezarego II synod w Vasio (Vaison) w roku 529 poleca wszystkim kapłanom opiekującym się parafianami,

aby wychowywali po chrześcijańsku dzieci przyjęte tymczasowo w charakterze lektorów, „tak, aby móc spośród nich wybrać i przygotować sobie godnych następców”. Słusznie tekst ten zyskał sobie taką sławę, albowiem stanowi on jakby metrykę narodzin naszej ludowej szkoły wiejskiej, której starożytność nie znała w tak powszechnej postaci - szkoły podstawowej, i wreszcie, jak będziemy dalej o tym mówić - naszej szkoły chrześcijańskiej. Nie znaczy to, że ta inicjatywa była chronologicznie pierwsza: synod w Vasio sam odwołuje się do zwyczaju, który był już powszechnie przyjęty w Italii, a pojedyncze przykłady spotyka się nawet przed rokiem 529 w samej Galii. Ten typ szkoły rozprzestrzenił się gwałtownie, odpowiadając na ogólne zapotrzebowanie: przez cały wiek VI obserwujemy, jak synody odsuwają od kapłaństwa kandydatów niewykształconych czy nawet już wyświęconych kapłanów, którzy jednak nie zdołali się nauczyć czytać: Aurelianum (Orleans) 533 rok, Narbo (Narbonne) — 589.

Nie sposób przecenić znaczenia tych pedagogicznych innowacji. Upowszechniając typ kształcenia, który do tej pory znany był tylko w obrębie klasztorów, te biskupie i prezbiterialne szkoły dokonały syntezy postaci nauczyciela szkolnego i mistrza życia duchowego, formacji intelektualnej i formacji religijnej, syntezy, której nie znała starożytność rzymska i nie wiedziało jeszcze nic o niej Bizancjum. Został w ten sposób stworzony typ kształcenia chrześcijańskiego, któremu Kościół pozostał zdecydowanie wierny aż do naszych czasów.

W tym momencie trzeba podkreślić ważny fakt historyczny, a mianowicie, że ta chrześcijańska szkoła, twór wyrosły z potrzeb owych mrocznych stuleci, przez długie wieki była jedyną, jaką znał Zachód. Stąd charakterystyczna dla średniowiecza dwuznaczność terminu *clericus*, który oznacza zarówno członka kleru, jak i człowieka wykształconego. Wraz z nauczaniem cała, albo prawie cała kultura (wyjątek stanowiło istnienie notariatu, uprawnionego do redagowania pisemnych aktów prawa cywilnego), stała się „klerykalna”, stała się kulturą nie tylko chrześcijańską, ale i kościelną. Ta cecha będzie dominować przez długie wieki aż do pojawienia się literatury rycerskiej. W drugiej połowie VI wieku styl życia arystokracji pochodzenia germańskiego odbiega już znacznie od życia ich barbarzyńskich przodków. I tu widzimy, że pierwsze jej kroki kierują się ku nowej kulturze typu klerykalnego. Weźmy jako przykład wnuka Klodwiga, króla Chilperyka z Neustrii (561-584). Pragnął on niewątpliwie odegrać rolę odnowiciela kultury klasycznej czy raczej naśladowcy owego olśniewającego wzorca, jakim był *basileus* konstantynopoliński (bizantyjski miraż nie przestawał nawiedzać łacinników przez całą pierwszą połowę średniowiecza). Kultura jego jest jednak w pełni kulturą nowych czasów - próbuje łacińskiej poezji, ale jest to poezja religijna, wzorowana na Seduliuszu (zachował się jego hymn do św. Medarda); zabiera się do apologetyki, usiłując nawrócić jakiegoś Żyda, a nawet do teologii trynitarnej, wywołując zgorzniecie biskupów, przerażonych jego niezręczną niekompetencją.

Oni sami zresztą bynajmniej nie radzili sobie lepiej, jeśli pominiemy problem ortodoksji: intelektualny poziom kleru frankońskiej Galii pozostawał niesłychanie niski. Na synodzie w Matisco (Macon) w roku 581 jeden z obecnych biskupów twierdził, że termin *homo* nie może stosować się do kobiety. Twierdzenie jego zostało odparte przy pomocy wersetów i sformułowań zaczerpniętych z Pisma Świętego, w którym termin „człowiek” zastosowany był do obu płci. Jest to sławna i często zniekształcana anegdota (albowiem biskupi merowińscy nie posuwali się jednak tak daleko, by kwestionować posiadanie przez kobietę duszy), ukazująca załamywanie refleksji, która zaczyna się pojawiać w oparciu o elementy gramatyki, znikome pozostałości, do których ograniczała się ta uboga kultura czasów barbarzyństwa. Wiemy, jaką rolę gramatyka odegrała w rozwoju myśli średniowiecznej - tutaj towarzyszymy jakby powstawaniu pewnej odmiany techniki.

Kościelny charakter nosi nie tylko kultura umysłowa, ale przejawia się on we wszystkich dziedzinach. Odróżnia to wyraźnie zachodnie chrześcijaństwo od późnego Cesarstwa chrześcijańskiego i od świata bizantyjskiego, które - jak widzieliśmy - stanowiły kontynuację owego Cesarstwa. Na Wschodzie mieliśmy do czynienia z zupełnie innym zastosowaniem ideału chrześcijańskiego - jako zasady ożywiającej instytucje państwa ziemskiego. Można tam było mówić o pewnej strukturze bipolarnej: jakkolwiek ściśle związane, a niekiedy mieszane ze sobą były te dwie zasady, to zawsze z jednej strony był Kościół, a z drugiej - cesarz, spadkobierca pewnej części tradycji, od Augusta i Dioklecjana; a wraz z cesarzem był to cały system ściśle doczesnych wartości - poczynając od kultury, znajomości Homera i klasyków - wartości, które nawet wtedy, kiedy uległy chrystianizacji, zachowały swoją własną strukturę.

Na Zachodzie nowa cywilizacja, wyłaniając się z barbarzyńskiej anarchii, rekonstruuje się i organizuje wokół Kościoła i zgodnie z jego potrzebami. Ten kontrast przejawia się nawet w korespondencji św. Grzegorza. Uderza nas, że papież do cesarza Maurycego i jego następcy Fokasa zwraca się w odmiennym tonie niż do księżąt merowińskich, Childeberta II czy jego matki Brunhildy. W pierwszym przypadku mamy pokorną uległość, a w drugim - ton o wiele bardziej władczy, pełen napomnień i sugestii, które są niemal rozkazami. Św. Grzegorz wytycza księżom program działania, nakazuje pracę na rzecz ewangelizacji i dyscypliny kościelnej.

Widzimy tu wyraźnie wyłanianie się koncepcji służebnej funkcji władcy, ministerium regis: władza jest mu dana na to, aby jego ziemskie królestwo zostało oddane na służbę Królestwa Niebieskiego. Formuły, jakimi posługuje się św. Grzegorz, są tak jasne, że w XI wieku jego późny następca, Grzegorz VII, będzie mógł w walce z Henrykiem IV wykorzystać na swoją rzecz klauzulę przywileju wydanego w roku 602 przez św. Grzegorza, grożąc pozbawieniem władzy i ekskomuniką, każdemu, choćby to był nawet król, jeśli ośmieliłby się wystąpić przeciwko papieżowi.

Stąd też wynika specyficzny charakter odgrywanej przez episkopat roli w społeczeństwie frankońskim, a po nawróceniu Rekkareda także w państwie wizygockim. Biskupów spotykamy w otoczeniu króla jako doradców - i to nie tylko w sprawach kościelnych. U boku panującego, a często i przeciwko niemu, biskupi występują w charakterze naturalnych obrońców ludu przed chciwością władzy, podobnie jak to było w czasach późnego Cesarstwa. Ale obowiązki wobec ludności ze strony barbarzyńskiego państwa zredukowane zostały do minimum i biskupi, podobnie jak św. Grzegorz w Rzymie, niejednokrotnie zmuszeni są przejmować inicjatywę w swoje ręce oraz brać na siebie sprawy opieki społecznej, a nawet i roboty publiczne.

Jednakże dzieło cywilizacji, jakkolwiek ściśle związane z akcją chrystianizacyjną, stanowi tylko pewien podporządkowany, jeśli nie wręcz uboczny aspekt zasadniczego zadania, jakie wtedy, tak samo jak zawsze, spoczywało na Kościele: ewangelizowania, nawracania, chrystianizowania. A miał on wiele do zrobienia, nawet na tych terenach, gdzie wędrówki ludów nie wykorzeniły ani nie osłabiły znanego chrześcijaństwa. Na skutek wywołanego najazdami wstrząsu często wypływał bowiem z powrotem na powierzchnię podskórny nurt dawnego pogaństwa przodków, zwłaszcza na wsi, gdzie, jak widzieliśmy, proces nawracania dopiero się dokonywał i bynajmniej nie był ukończony. Ponadto germańscy zdobywcy przynosili z sobą nowe, jeszcze inne wierzenia czy przesądne praktyki, których żywotność potwierdzają zarówno teksty, jak i obyczaje pogrzebowe, odkrywane dzięki wykopaliskom na ich cmentarzach.

Wśród zadań, jakie św. Grzegorz wyznacza Brunhildzie, regentce Austrazji, figurują walka z idololatrią, kultem świętych drzew, składaniem ofiar ze zwierząt, albowiem - jak to bliżej precyzuje papież - „wielu chrześcijan uczęszcza do Kościołów, nie zrywając z diabelskimi kultami”. [Grzegorz Wielki: List VIII, 4 (MGH, Epistola t. 2), s. 7. Tłum. polskie: J. Czuj, Listy, Warszawa 1954-1955. IW PAX.]

Liczne synody, które zbierają się w Galii centralnej w ciągu VI wieku, nieustannie powracają do tego problemu. Zostanie on rozwinięty dopiero po upływie długiego czasu, kiedy w ciągu wielu pokoleń pogańskie rytuały powoli ulegną osłabieniu, ostatecznie schodząc do rzędu potajemnych praktyk czarowników albo do nie uświadamianego sobie poziomu zwyczajów folklorystycznych.

Nie bez trudu także usiłował Kościół zaszcześcić moralne ideały ewangeliczne w społeczeństwie, które na nowo popadło w stan barbarzyństwa. Historia Francorum Grzegorza z Tours kreśli przejmujący obraz brutalności i dzikości obyczajów - gwałtów, zbrodni, i rozpasania prymitywnych namiętności. Zły przykład szedł z góry: ileż to zbrodni w tych królewskich rodzinach, coś za krwawe postaci królowych-rywalek, Fredegundy, żony Chilperyka z Neustrii, oraz jej szwagierki Brunhildy. Syn tej pierwszej pewnego dnia skazuje Brunhildę na śmierć wśród okrutnych tortur, jako „morderczynię dziesięciu królów”.

Człowieczeństwo i łagodność chroni się w głębi klasztorów: św. Radegunda, branka turyńska poślubiona przez okrutnego króla Klotariusza I, wycofuje się z życia dworskiego i zakłada w Pictavi (Poitiers) klasztor Św. Krzyża (noszący imię cennej relikwii, przysłanej jej przez cesarza Justyna II). Dokonuje tam swych dni (rok 587) w atmosferze skupienia, gdzie surowa pobożność rozświeśla promyk humanizmu, a nawet, można by rzec, już światło kultury dworskiej (przyjmuje tam Fortunata, jednego z ostatnich poetów dworskich starożytnej Italii).

Ale nawet w tej oazie pokoju burzą się jeszcze dawne namiętności. Świadczy o tym skandal wywołany przez dwie wnuczki tegoż Klotariusza, Chrodehildę i Basinę, będące mniszkami w tymże klasztorze św. Krzyża (prawda, że druga z nich została tarć wysłana siłą przez św. macochę Fredegundę). Widzimy, jak buntują się, porzucają klasztor, organizują zbrojny najazd i wtrącają przeoryszkę do więzienia. A kiedy zaalarmowane władze będą chciały ją aresztować, Chrodehilda odpowie dumnie: „Jestem królową, córką króla i krewną drugiego króla, więc strzeżcie się jego zemsty!”

Kler także, i to poczynając od samych biskupów, zaraża się tymi wpływami: zbyt wiele prestiżu, bogactw i władzy wiąże się z funkcjami biskupimi, aby nie rozkwitały wokół nich ambicje i chciwość. Papież i synody nieustannie występują przeciwko symonii i wyświęcaniu źle przygotowanych świeckich. Królowie wykazywali aż nadto wiele skłonności do wynagradzania wiernych sobie poddanych nadaniami biskupimi - przykładem Bodegizel, majordomus Chilperyka, którego łaska królewska osadziła na stolicy biskupiej w Cenomannum (Le Mans), człowiek chciwy i okrutny, a w dodatku podjudzany przez swą żonę. Mawiał on: „Czyż zostawszy duchownym mam przestać się mścić za doznane obrazy?”

Na szczęście w tych ciężkich czasach Kościół miał w swych szeregach także wiele świętych, czczonych przez lud w sposób spontaniczny, a znaczenie tego zjawiska polega dla nas na tym, że stanowi ono odzwierciedlenie religijnej wrażliwości ludu chrześcijańskiego jego najgłębszych reakcji. Tak na przykład właśnie sprzeciw ludu wobec powszechnego okrucieństwa przejawia się w czci oddawanej niewinnym ofiarom niezasłużonej śmierci - jakby odpowiednikom „cierpiących świętych” w prawosławnym Kościele rosyjskim - czci, wywołanej współczuciem, tym prawdziwie ewangelicznym pobożności. Wspominaliśmy już o burgundzkim królu, św. Sigismundzie. Takich przypadków było wiele, jak na przykład św. Pretekstat, biskup Rotomagus (Rouen), ofiara zawiści Fredegundy (rok 586), czy św. Didier z Vienny (to o nim mówiliśmy wcześniej, iż był krytykowany jako gramatyk), który zginął w wyniku intrygi, jakie wzniciła przeciwko niemu nienawiść Brunhildy, pozostającej w zмовie z jego bratem w biskupstwie, św. Arigiuszem z Lugdunum. Pierwszą reakcją nas, współczesnych, jest być może stwierdzenie, że poczciwy ówczesny lud zbyt łatwo oddawał komuś cześć jako świętemu, ale ten gest wyrażał pełne uwielbienie zdumienie prostych dusz w obliczu cnót, które zestawione z panującym wokół chaosem znajdowały wytłumaczenie jedynie w działaniu Ducha Świętego.

Nie były to czasy sprzyjające rozkwitowi przeciętnych powołań, w każdym razie teksty ukazują nam jedynie przypadki skrajne i przeciwstawne sobie: przestępców albo świętych. Wśród tych ostatnich widzimy mnichów, ale także i samotników czy eremitów, jak na przykład św. Valfroy, z pochodzenia Longobard, który w północnej Galii, w Carignan, postanowił naśladować wyczyny wschodnich stylitów, od czego dość szybko odwołał go władza kościelna (zmarł około roku 594). Najbardziej typowy rodzaj świętego reprezentuje jednak w owych czasach przede wszystkim biskup-ewangelizator, będący osobiście przykładem cnót, najczęściej cudotwórca, uzdrowiciel, egzorcysta, lecz także fundator dzieł miłosierdzia, opiekun słabych, surowy doradca księży, apostoł pokoju — jednym słowem człowiek Boży.

Jest to epoka wiary mocnej, dosyć prostej i nie obciążającej się bynajmniej krytycznymi skrupułami. Odkrywamy więc przypadki szarlatanerii nadużywającej łatwowierności ludzkiej, powszechne upodobanie w cudownościach i namiętne zainteresowanie posiadaniem relikwii. Kult świętych i cześć dla miejsc wiecznego spoczynku ich szczątków bywają zabarwione zabobonem. Sanktuaria tych świętych stają się przedmiotem uwielbienia, a także powszechnie uznawanym miejscem azylu. Naturalnie nie zawsze tak jest, ale winni przekroczenia prawa azylu nie czują się bynajmniej pewnie, przeciwnie — czują na sobie klętwę Bożą. Kiedy żołnierze Thierriego i w wojnie z jego bratem Childebertem złupili bazylikę Św. Juliana w Brivas (Brioude), nieszczęsnym sprawcom tej zbrodni wydało się, że są opętani przez diabła i prześladowani przez świętego męczennika. Zdaje się panować uczucie nabożnego leku wobec władczej potęgi Boga i jego świętych: groźba kary na tej ziemi lub poza nią jest koronnym argumentem, jakim biskup podpira swoje wywody, kiedy usiłuje nakłonić księcia do wypełniania jego obowiązków. Pobożność nabrała cech mniej wspólnotowych, a bardziej indywidualnych — troska o zbawienie osobiste stała się obsesją. Stąd u możliwych tego świata, których sumienie częstokroć było bardziej obciążone, staranie o wykupienie się jałmużną, pobożnymi zapisami, donacjami dla kościołów czy fundacjami. Tak właśnie Brunhilda buduje w Augustodunum (Autun) kościół pod wezwaniem św. Marcina, klasztor dla mniszek oraz hospicjum, czyli szpital. Stąd również pokładanie nadziei w świętych obcowaniu, przenoszeniu zasług, modlitwach Kościoła: łatwiej jest polecić odprawić mszę w jakiejś intencji niż samemu przystąpić do sakramentów. Oto sakralna christianitas: poczucie obecności sacrum, w którym tremendum przeważa nad fascynans, przenika życie codzienne i jego instytucje. W rezultacie rozwijają się nowe, obce prawu rzymskiemu praktyki, które zostaną skodyfikowane w zbiorach praw narodowych, jakie zaczyna się układać w tym czasie: prawo Gombetty u Burgundów, prawo salickie u Franków — pochodzące z początku VI wieku. Większość zbiorów praw — Franków Rypauryjskich, Alamanów, Turyngów, Bawarów — zostanie zrehabilitowana dopiero w wiekach następnych. Chodziło przede wszystkim o kwestię regularnego, powszechnego odwoływania się do przysięgi. To, że oskarżony czy obrońca może, jak mówiono, „oczyszczyć się” dzięki przysiędze, zakłada, że w danym kręgu cywilizacyjnym nie wzywa się tak lekko imienia Bożego. Zapewne, krzywoprzysięstwo nie było czymś nieznanym, stąd też powstała instytucja mająca wzmocnić tę pierwszą, a mianowicie współprzysięgający, których słowo potwierdzało słowo pierwszego zainteresowanego. I wreszcie istniało bezpośrednie odwołanie się do sądu Bożego: sąd przez zanurzenie ręki we wrzącej wodzie albo dotknięcie rozpalonego żelaza, oraz przez pojedynek sądowy. Nie wyobrażano sobie, aby Bóg mógł opuścić obrońcę prawa i rzecznika słusznej sprawy. Wprowadzenie tej praktyki nie obeszło się bez protestów ze strony przedstawicieli Kościoła, spadkobierców tradycji antycznej, jak na przykład św. Awita, arcybiskupa Vienny u Burgundów (lata 494—518), czy Kasjodora, piszącego do Iliricum w imieniu króla Teodoryka. Ale przed ten okazał się zbyt silny: wiemy, do jakiego stopnia owe praktyki wpłynęły zarówno na kształt średniowiecznego prawa, jak i zachodnich obyczajów; wiemy, ile kłopotu sprawiła moralistom wieków późniejszych praktyka pojedynku, ostatniego echa owego zwyczaju odwoływania się do sądu Bożego.

XXV. KU NAWRÓCENIU EUROPY PÓŁNOCNEJ

Przejściu od starożytności do średniowiecza towarzyszy, jak to często bywa w historii cywilizacji, przesunięcie geograficzne ośrodków kultury. Kiedy Italia padnie pod ciosami najazdów longobardzkich, gdy z kolei w Galii południowej ostatecznie wygaśnie długo i uparcie utrzymująca się tradycja rzymska, odrodzenie nastąpi gdzie indziej. Pierwsze jego oznaki możemy odnotować w Hiszpanii. Zburzenie królestwa Swewów (w roku 585) oraz nawrócenie się króla Rekkareda (rok 587) dokończyły dzieła politycznej i religijnej unifikacji Półwyspu Iberyjskiego. Nastąpiła pewna stabilizacja, dzięki niej, jak również pod wpływem inspiracji czerpanych z Bizancjum czy z Afryki, możliwe stało się odrodzenie studiów kościelnych prowadzonych w klasztorach i przez episkopat.

Odrodzenie to obserwujemy od połowy VI wieku. Pojawiają się wtedy takie postaci jak Justus z Urgellum (Seo de Urgel) i Apryngiusz z Pas Julia (Beja); pierwszy z nich był komentatorem Pieśni nad Pieśniami, a drugi - Apokalipsy. Nieco później, w latach 580-600, występuje Eutropiusz z Walencji (ówczesna Valentia), Licynian z Carthago Nova (Kartagena), a wreszcie Leander z Hispalis (Sewilla) (584-608), którego największym tytułem do chwały jest to, że wychował swojego młodszego brata i następcę, Izydora (zmarł w roku 636). Encyklopedyczne dzieło Izydora, będące zbiorem wiadomości, jakie udało się odzyskać z dziedzictwa erudycji starożytnej, i równocześnie będące pierwszą próbą zmierzającą ku nowej syntezie, pozostanie przez całe średniowiecze jednym z podstawowych podręczników zachodniej kultury.

Przyłączenie Akwitanii do królestwa frankońskiego po zwycięstwie nad Wizygotami pod Vouille w roku 507 miało błogosławione skutki dla północnej Galii, która - jak już to było wspomniane - została okrutnie doświadczona w zamęcie najazdów. Południe dopomogło w odbudowie północnych i wschodnich prowincji, a zwłaszcza w reorganizacji ich Kościołów. Ruch ten nasilił się w ciągu VII wieku, ale rozpoczął się już w wieku poprzednim, na obszarze od Nantes do Maastrichtu. Za czasów biskupa św. Niziera, który sam może pochodził z Limuzji, Kościół w Treveri przyjmuje duchowieństwo przybywające z Owernii, zatrudnia rzemieślników włoskich. Na okres około roku 500 przypadają misyjne wyprawy i fundacje klasztorne w krajach nadreńskich, od Jeziora Bodeńskiego po Mozelę, prowadzone przez pochodzących z Akwitanii świętych Goara i Fridolina; ten ostatni był uprzednio opatem jednego z klasztorów w Pictavi.

Gdy zaczął się szerzyć wywodziący się z Akwilei nowy ruch, który około roku 580 doprowadził do odbudowania stolic biskupich w dolinie Drawy w Karyntii, wystrząsnął na tym terenie jurysdykcyjny konflikt z duchownymi wyświęconymi przez biskupów galijskich. Konflikt ten musiał w końcu ukroić papież Grzegorz Wielki. Stanowiło to pośrednie świadectwo misyjnej działalności kleru frankońskiego w obrębie Germanii. Działalność ta miała nieoczekiwanie być podjęta przez innych pracowników na niwie ewangelizacji, przybyłych z Wysp Brytyjskich. Ale tu musimy cofnąć się w przeszłość.

Brytanię pozostawiliśmy w momencie, gdy pogrążona była w głębokim chaosie spowodowanym najazdami anglosaskimi: wszelkie wzmianki o mieście Londinum (Londyn)

znikają z naszych dokumentów w latach 457-604. Na wschodzie kraju chrześcijaństwo praktycznie zniszczone zostało przez nawałę pogańskich zdobywców, natomiast przepływ pewnej części Brytów na terytoria zachodnie wywarł, jak się zdaje, korzystny wpływ na przeszczepienie tam chrześcijaństwa. O ile uzyskany kiedyś przez te ludy polorzymskości odpryskuje dosyć szybko, a cechy celtyckie ostatecznie biorą górę, to religia chrześcijańska nie tylko utrzymuje się, ale wręcz rozkwita w Kornwalii i Walii. Geograficzny rozkład odkrytych inskrypcji chrześcijańskich z okresu od V do VII wieku obejmuje szereg zupełnie innych miejscowości niż te, które powstały w epoce rzymskiej. Otwiera się tu naprawdę nowy etap w historii ludu i Kościoła tego kraju. Na podstawie dokumentów dotyczących świętych tego okresu, zwłaszcza z szóstego stulecia - oczywiście z uwzględnieniem wiarygodności źródeł - orientujemy się, że jest to rzeczywiście Kościół zupełnie innego typu niż Kościół z epoki rzymskiej. Wielką rolę odgrywają w nim zakony i wyraźnie zaznaczają się cechy celtyckie, jak na przykład u św. Illtuda (zmarł około roku 527 lub 537) oraz jego uczniów i następców: św. Gildasa (zmarł w roku 570), św. Dawida z Menevii (Mynyw), który zmarł około roku 601, pozostający najbardziej czczonym świętym Walii i jej patronem, czy św. Samsona, zmarłego mniej więcej w latach 565/573 - biskupa i opata w Dol w Bretanii, do którego imigranci z Wysp Brytyjskich przynieśli zarówno wiarę chrześcijańską, jak i własne tradycje w dziedzinie organizacji kościelnej czy praktykowanych form pobożności.

I wreszcie wiemy, że to właśnie z Brytanii pochodził św. Patryk, apostoł Irlandii (dawna nazwa Hibernia). Początki chrześcijaństwa na tej wyspie, która uniknęła rzymskiego panowania, spowijają mroki, ale decydująca rola św. Patryka w jej nawróceniu jest niepodważalna. Urodzony w starej rodzinie chrześcijańskiej, w wieku około szesnastu lat został porwany przez piratów irlandzkich. W Irlandii spędził sześć lat jako niewolnik, po czym uciekł stamtąd na kontynent, gdzie mógł dokończyć formacji religijnej najprawdopodobniej w Autissiodurum u boku św. Amatriusza i jego następcy, św. Germana. Wróciwszy do swojej ojczyzny poczuł się wezwany przez Boga do ewangelizowania Irlandii, czemu się odtąd poświęcił, otrzymawszy nieco później w tym celu święcenia biskupie. Wydaje się, że apostolat jego należy datować na lata od 432 do 461. Trudno dziś odtworzyć poszczególne etapy i zmienne koleje chrześcijańzowania tego kraju, które musiało przełamać opór kasty druidów, przechowywujących pewne tradycje kulturalne, jakkolwiek nie zapisane, niemniej bogate w oryginalne wartości.

Tradycja ta, wyrażający się w niej gwałtowny temperament narodowy, relatywna izolacja, w jakiej rozwijało się irlandzkie chrześcijaństwo, tłumaczy, dlaczego - kiedy w ciągu szóstego stulecia stało się religią bardziej powszechną - miało tak specyficzne Cechy odróżniające ten Kościół od reszty łacińskiego Zachodu. Z całą słusznością można mówić tu o Kościele celtyckim.

Kościół ten pielęgnował swe własne zwyczaje, a niektóre z nich wywołują później gwałtowne konflikty, jak na przykład specjalny kształt tonsury czy posługiwanie się dawnym kalendarzem do obliczania daty Wielkanocy. Ale faktem o podstawowym znaczeniu jest niesłychany wprost sukces, jaki odniósł tam ideał monastyczny. Monastycyzm w Irlandii rozwinął się w niebywały sposób. Jak niegdyś w Egipcie, jesteśmy świadkami powstawania coraz to większej liczby pustelni, klasztorów mnichów i mniszek, gromadzących niekiedy i po parę tysięcy członków. A co jeszcze bardziej godne uwagi, podczas gdy w całym świecie chrześcijańskim podstawową komórkę organizacji religijnej stanowi kościół episkopalny - w Irlandii, a w znacznej mierze i w innych krajach celtyckich, rolę tę niemal wyłącznie spełnia klasztor. Jurysdykcja jego rozciąga się na całe okoliczne terytorium; opat sam może nosić godność biskupa, a jeśli nie, to dla celów liturgicznych korzysta z usług jednego czy więcej klasztornych biskupów pozostających pod jego władzą.

To oryginalne środowisko stworzyło ramy dla niezwyklej rozkwitu kultury. Podobnie jak w Kościołach wschodnich leżących poza granicami Cesarstwa, w Irlandii zaszczerpiecie chrześcijaństwa spowodowało narodziny kultury literackiej.

Była to najpierw kultura łacińska; tak jak i gdzie indziej na Zachodzie, nawet germańskim, w krajach celtyckich łacina pozostała jedynym językiem liturgicznym. Zapewne gaelicki był już językiem literackim (posiadał nawet alfabet, ogham, stosowany do notowania krótkich inskrypcji). W epoce chrześcijańskiej łaciński alfabet będzie służył do jego transkrypcji, a w VI wieku pojawiają się pierwsze pomniki literatury irlandzkiej o inspiracji chrześcijańskiej. Ale dopiero w wieku następnym pojawi się literatura świecka o inspiracji tradycyjnej: tworzona przez druidów, którzy przetrwali jako członkowie „cechu poetów”, filid, bardów. Równolegle rozwijała się także łacińska literatura chrześcijańska.

Wszakże sam stan zakonny wymagał, choćby tylko w celu czytania i recytacji psalterza, minimum znajomości łaciny. Ważnym do odnotowania faktem jest to, że w odróżnieniu od krajów romańskich uczy się tu jej jako języka całkowicie obcego w stosunku do języka miejscowego. Stąd też szukanie pomocy w oryginalnej pedagogice, zresztą bardzo skutecznej: od alfabetu przechodzi się wprost do odczytywania paru wersetów z Psalmów, zgodnie z metodą, która przypomina już to archaiczną szkołę koraniczną, już to naszą współczesną technikę „czytania całościowego”.

Nie należy przeceniać początkowego poziomu tego nauczania i kultury, które w największym pośpiechu starały się zaspokoić najpilniejsze potrzeby życia religijnego. Był to jednak pewien punkt wyjściowy, za którego rozwinęły się stopniowo o wiele większe zainteresowania, oparte na szerszej i gruntowniejszej wiedzy. Przy końcu rozpatrywanego przez nas okresu Irlandia przedstawia się już będzie jako ognisko cywilizacji, obejmujące promieniowaniem niemal całkowicie zbarbaryzowany kontynent europejski. Stanie się ona jednym z głównych źródeł, z którego miał czerpać renesans karoliński, a wraz z nim cała kwitnąca kultura średniowiecznego i nowożytnego Zachodu.

Insula doctorum, ale przede wszystkim insula sanctorum - Irlandia chlubi się tym, że wydała niemały zastęp świętych, i to szczególnie w wiekach V i VI. Wymieńmy paru spośród nich: św. Endę, który osiedla się na wyspie Aran około roku 520, współczesnych mu św. Finniana z Clonard i św. Brygidę z Kildare, św. Finniana z Moville, św. Brendana z Clonfert, św. Ciarana z Clonmacnoise, św. Coemgena z Glendalough (są to miejscowości, gdzie założono klasztory na początku drugiej połowy VI wieku). Szczególnie jednak warto pokusić się o charakterystykę oryginalnej atmosfery, w jakiej rozwijała się duchowość tych świętych i jaka Kościołowi celtyckiemu zapewniła miejsce zupełnie szczególne w całym świecie chrześcijańskim.

Duchowość tę, wspieraną przez gwałtowny, łatwo posuwający się do skrajności temperament, wyróżnia niezwykle żarliwość w życiu pokutnym, w dążeniu do umartwienia i ascezy. Pomimo różnic w klimacie i środowisku odnajdujemy tu tę samą charyzmatyczną atmosferę, tę samą niezwykłość czynów, to samo niekiedy przekraczanie miary, z jakimi spotykaliśmy się u pierwszych Ojców Pustyni w Egipcie czy na Wschodzie. Podobnie wiele spotykanych w Irlandii praktyk miało swe odpowiedniki w monastycyzmie wschodnim: ubóstwo, surowość pomieszczeń mieszkalnych, ograniczenia snu i pokarmu. Irlandczycy niekiedy praktykują post absolutny i stosują ciekawy obyczaj poszczenia „przeciw komuś” dla doprowadzenia do tego, by prawo albo też własna ich wola zatriumfowały nad adwersarzem. Spotykamy u nich odmowę zażywania kąpieli dla wypoczynku, a nawet dla higieny, a za to praktykowanie pozostawiania długo zanurzonym w lodowatym stawie; najrozmaitsze umartwienia posunięte aż do pogardy, a czasem i pogwałcenia natury; wycofanie się z życia, odosobnienie, milczenie, bezwzględne posłuszeństwo wobec mistrza czy opata. Wszystko to stwarza atmosferę napięcia mającą w sobie coś niepohamowanego (szczyty ascezy uważane są za rzeczywisty ekwiwalent męczeństwa), co temperowane jest jedynie przez tak typowe dla celtyckiego ducha zamiłowanie do fantazji i cudownych zdarzeń.

Nie sporządzamy tu wyczerpującego inwentarza typowych dla duchowości irlandzkiej zwyczajów, ale zapamiętajmy przynajmniej dwa z nich ze względu na głęboki wpływ, jaki wywarły one na cały łaciński świat chrześcijański. Jest to przede wszystkim przywiązanie wielkiej wagi do pokuty sakramentalnej w formie powtarzanej spowiedzi indywidualnej. W tej postaci, która gdzie indziej nie przekroczyła stadium żałobnego (co więcej, w Hiszpanii taki zwyczaj zostaje napiętnowany jako gorszy jeszcze przez wielki synod w Toletum w roku 589), osiągnęła ona wielki rozkwit w klasztorach Irlandii: częste, a nawet codzienne wyznawanie win stanowi tam część normalnego regulaminu ćwiczeń ascetycznych. Nie chodzi tu tylko o to, co jeszcze dziś nasi zakonnicy znajemy jako „kapitułę win” i „otwieranie sumienia” przed przełożonym, ale o pojęcie jednego i drugiego z sakramentem pokuty we właściwym znaczeniu. To właśnie stanowi nowość, a co więcej staje się czymś powszechnym,

odnosząc się w równym stopniu i do świeckich, którzy przychodzą do opata czy kapłanów z pytaniem, w jaki sposób pokutować za swoje winy.

Praktyki te znajdują odbicie w przedziwnej literaturze, także pochodzenia irlandzkiego, a mianowicie w księgach pokutnych, które z niemal prawniczą precyzją klasyfikują wymagane zadośćuczynienia, w zależności od wagi popełnionych win, od tego kim jest winny (mnich oraz kapłan traktowani są surowiej niż zwykły świecki), a także od stopnia dobrowolności. Tak na przykład za zabójstwo lub cudzołóstwo nakłada się - nie mówiąc już o innych umartwieniach i pobożnych dziełach - post o chlebie i wodzie na przeciw wielu lat, a za złe przewiny na pewną liczbę dni. Ciekawy system zamiany pozwala na zastąpienie dłuższej kary karą krótszą, ale za to surowszą: na przykład rok o chlebie i wodzie można zastąpić trzema dniami i nocami bez kładzenia się na spoczynek, wypełnionymi nieprzerwanymi modlitwami i śpiewaniem psalmów w sanktuarium, albo w „czyścicu” któregoś ze świętych, na przykładu św. Patryka na wyspie Lough Deig.

Dziś praktyki te najczęściej wydają nam się bardzo surowe, ale kontynent odkrył i przyswoił sobie tę formę pokuty z ulgą i wdzięcznością, do tego stopnia bowiem odpowiadała ona głęboko odczuwanemu zapotrzebowaniu duszpasterskiemu. Wiemy, jak przebiegał jej późniejszy rozwój. Łaciński katolicyzm ujrzał się w ten sposób spadkobiercą starej Irlandii w jednym z najbardziej charakterystycznych aspektów jej pobożności i w częstej spowiedzi oraz ścisłym powiązaniu sakramentu pokuty z kierownictwem duchowym.

Z drugiej strony - jedną z najbardziej drogich mnichom celtyckim praktyk ascetycznych było dobrowolne wygnanie, to co nazywali peregrinari pro Christo, albo pro amore Dei: porzucenie ojczyzny i rodaków, odejście, aby żyć w nieznanym, zawsze bardziej lub mniej wrogim środowisku, i oddać to wyzucie z ojczyzny na służbę Chrystusowi, czyli w istocie pracować nad ewangelizowaniem obcych ludów. Nie pomijając tu często ludzkich elementów, takich jak pociąg do przygody czy nieustabilizowane usposobienie, trzeba powiedzieć, że tkwił w tym pewien ideał religijny o wielkiej płodności. Stał się on zdumiewająco popularny, tak że nazwa Scotti, która najpierw służyła u Romano-Bretonów na określenie piratów grasujących po morzu, na kontynencie stała się synonimem „wędrujących misjonarzy pochodzenia wyspiarskiego”.

Ta duchowa ekspansja obejmowała z jednej strony Brytanię, a z drugiej - Galię i Germanię. Irlandzcy mnisi najpierw pracowali nad nawróceniem Szkotów, celtyckich plemion w obecnej Szkocji, nietkniętych cywilizacją od czasów Brytanii rzymskiej. Wiadomo o założeniu przez św. Niniana klasztoru Candida Casa (Whithorn na Półwyspie Galoway) poza Murem Hadriana, ale tradycyjnie przyjmowana data - rok 397 - wydaje się za wczesna i wydarzenie to należałoby może przenieść około roku 500. Również promieniowanie, a nawet czas trwania tego ośrodka są wciąż jeszcze przedmiotem dyskusji.

Wiemy natomiast, że św. Kolumba, założyciel w samej Irlandii wielu klasztorów, opuścił swój rodzinny wysep prawdopodobnie w latach 583-585, aby osiedlić się na wysepce Iona (Hy) przy zachodnim brzegu Szkocji. Wysepka ta wkrótce wspaniale rozkwitła i stała się centrum ewangelizacji, promieniującym na całą północ Wielkiej Brytanii i aż po Orkady. Wpływ jej w końcu dotarł jakby okrężną drogą do samych Anglosasów, których zwalczaniem Brytowie byli zbyt zajęci, aby móc jeszcze pracować nad ich nawracaniem. To właśnie mnich z Iona, św. Aidan, wyruszył, aby założyć około roku 655 klasztor w Lindisfarne na wysepce położonej naprzeciwko Northumberland, i to na prośbę króla Oswalda, który sam nawrócił się w czasie swego wygnania do kraju celtyckiego i chrześcijańskiego. Lindisfarne stało się drugą „świętą wyspą”, skąd Ewangelia szerzyła się wśród germańskich zdobywców kraju.

Lindisfarne nie było jedynym ośrodkiem, który miał wpływ na Germanów: w roku 597 na ziemi Kentu wylądowała grupa misjonarzy wysłanych bezpośrednio z Rzymu przez Grzegorza Wielkiego. Nie był to pierwszy papież, który interesował się nawróceniem tych wysp nordyckich.

Kronika Prospera z Akwitanii, dobrze poinformowanego, albowiem pisał j` w samym Rzymie, donosi, że w roku 431 papież Celestyn wysłcił swego diakona Palladiusza na pierwszego biskupa przeznaczonego dla Irlandii. Na temat Palladiusza nic więcej nie wiadomo, a chciano go, być może właśnie z powodu owej niewiedzy, utożsamiać ze św. Patrykiem, co wydaje się bezpodstawne. Czy misja ta została wypełniona? W każdym razie nie pozostawiła po sobie żadnych widocznych śladów.

O wiele owocniejsza musiała być wspomniana misja zorganizowana z inicjatywy św. Grzegorza. Wysłał on do Anglosasów grupę misjonarzy pod przewodnictwem mnicha Augustyna z klasztoru założonego przez niego samego we własnym domu rodzinnym na Wzgórzu Caelius. Tenże św. Augustyn miał stać się pierwszym arcybiskupem Cantaurii (Canterbury). Misjonarze mieli drogę dobrze przygotowaną` dzięki wpływowi księżniczki frankońskiej, chrześcijanki i katoliczki, królowej Berty, prawnuczki Kłodwiga, a żony króla Kentu, Ethelberta. Ten ostatni nawrócił się i przyjął chrzest właśnie 597 roku, razem ze znaczną` liczbą swoich poddanych.

Działalność tej misji rozprzestrzeniła się szeroko: w roku 604 św. Augustyn mógł utworzyć dwa biskupstwa pomocnicze dla Cantaurii - w Londynie i Roffa (Rochester). Było to jednakże dopiero nadanie pierwszego impulsu. Trzeba będzie wzmocnić tę bazę wyjściową` przez nową` misję, zorganizowaną` przez papieża Witaliana w latach 668--669. Wzajemne niezrozumienie długo będzie stało na przeszkodzie efektywnej współpracy obu apostołów, celtyckiego i rzymskiego. Niemniej pozostaje faktem, że w rezultacie tych podwójnych wysiłków, ostatecznie zbieżnych, nawrócenie Anglosasów było około roku 600 na najlepszej drodze do urzeczywistnienia.

Tymczasem Irlandczycy przybyli na kontynent, by pracować nad dopełnieniem i umocnieniem dzieła ewangelizacji. Tu należy zapamiętać wielkie imię św. Kolumbana. "wyszedszy z klasztoru św. Komgalla w Bangor, udał się w roku 590 lub 591 w drogę do Galii wraz z dwunastoma towarzyszami i przybył, aby osiedlić się w Burgundii króla Gontrana, gdzie założył kolejno trzy blisko siebie położone klasztory: w Annegray, Luxovium (Luxeuil) i Fontaine; z nich zwłaszcza drugi doczekał się wielkiego rozkwitu. Św. Kolumban dzięki oddziaływaniu swej osobowości, wzmocnionemu przez ułożenie Reguł i dzieła O pokucie — o iście irlandzkiej twardości i surowości - wywierał ogromny wpływ na mnichów przybywających, aby znaleźć się pod jego kierownictwem, oraz na ludność zbiegającą` się doń dla pojednania z Bogiem.

Po upływie około dwudziestu lat ściąg` na siebie gniew króla i jego babki, straszliwej Brunhildy, za zbyt stanowcze stawianie im wymagań moralności chrześcijańskiej, i został skazany na wygnanie. Gdy wsadzano go na okręt w Namnetes (Nantes), by wywieźć na wyspy, udało mu się zbiec. Przebywając Neustrię Klotariusza II i Austrazję Teodeberta dotarł aż do krajów położonych nad Mozel` i Renem, wznecając wszędzie taki sam entuzjazm, budząc powołania, których rezultatem będzie powstanie później wielu nowych klasztorów, między innymi w Brie na wschód od Paryża. Św. Kolumban sam zakładał klasztory, na przykład w Brigantium (Bregenz) na krańcu Jeziora Bodeńskiego, podobnie czynili jego uczniowie, których zostawił po drodze. Św. Gali towarzyszył mu od Bangor, rozstaje się z nim, aby założyć opactwo, które zachowa jego imię: Monasterium Galii (Sankt-Gallen). Celem działalności św. Kolumbana nie było jedynie pobudzenie czy ożywienie wiary chrześcijańskiej narodów, wśród których przebywał. Trudził się również głoszeniem Ewangelii wśród pogan, wciąż jeszcze licznych u Germanów, a zwłaszcza Alamanów w obecnej Alzacji i Szwajcarii, których do tej pory zaledwie musnęła działalność misjonarzy wysyłanych przez dwór merowiński. Kaznodziejstwo św. Kolumbana i jego uczniów, w połączeniu ze wszystkimi innymi wysiłkami idącymi w tym samym kierunku, zdziałało wiele dla nawrócenia Alamanów, ale ten proces zostanie dokończony dopiero znacznie później.

Wreszcie św. Kolumban, aż do końca pielgrzym Chrystusowy, porzucił Brigantium, przekroczył Alpy, aby w Apeninach Liguryjskich założyć klasztor w Bobbio (tu zmarł w roku 615),

który stanie się twierdzą katolicyzmu, stawiając czoło arianizmowi Longobardów.

Ten pierwszy tom dziejów Kościoła pozostawia czytelnika w momencie, gdy proces przemian jest w pełnym toku: wraz z nawróceniem Anglosasów i Alamanów rozpoczęło się w istocie nawracanie ludów germańskich osiadłych na obrzeżach krajów rzymskich. Ruch ten w ciągu następnych wieków i pokoleń będzie się rozszerzał. Z chwilą, gdy zostanie dokonane nawrócenie Europy północnej, cała Europa zachodnia uzyska swe ostateczne oblicze. W rezultacie pociągnie to za sobą przesunięcie osi łacińskiego chrześcijaństwa.

Starożytność pokazała nam, jak świat chrześcijański powstawał i żył wokół centrum śródziemnomorskiego. W średniowieczu strefa chrześcijaństwa zachodniego przesuwa się w pewnym sensie ku północy i zasadniczo ustala się na kontynencie. Podbój Maghrebu, a potem Hiszpanii przez Arabów niewątpliwie umocni jeszcze tę tendencję, początkiem sięgającym czasu najazdów wandalskich wraz z rozpadem Afryki rzymskiej i stopniowym wykruszaniem się jej Kościoła. Widzieliśmy, że historia chrześcijaństwa w starożytności często układa się jak gdyby na zasadzie dialogu, a niekiedy także opozycji, pomiędzy Kościołami wschodnimi a Kościołem łacińskim. Nawrócenie Europy północnej, wpływy germańskie i celtyckie (pierwsze będące skutkiem inwazji, drugie - działalności misjonarzy irlandzkich), a wreszcie rozejście się dróg, którymi kroczyli niezależnie od siebie Grecy i Łacinnicy - wszystko to spowodowało zastąpienie tego pierwszego rodzaju napięcia dialektycznego dialogiem, podejmującym inne, nowe tematy, dialogiem pomiędzy Celtami a mieszkańcami kontynentu, pomiędzy ludami germańskimi a rzymskimi. Zestawiając ten nowy dialog z chrześcijańską starożytnością, szczególnie wyraziście możemy uwypuklić oryginalność cech chrześcijańskiego świata wczesnego średniowiecza.

CHRONOLOGIA

Zestawienie wydarzeń chronologicznych zostało opracowane w następujący sposób: po dacie zapisano wydarzenie (wydarzenia) polityczne (wyd. polit.), następnie wydarzenie (wydarzenia) z historii Kościoła (hist. K.). W danym roku (latach) mogło mieć miejsce wydarzenie zaliczone do jednej tylko grupy.

- 14; (wyd. polit.) Śmierć Augusta. Tyberiusz cesarzem (dynastia julijsko-klaudyjska, 14-63);
- 27 – 29; (wyd. polit.) Piłat prokuratorem Judei; (hist. K.) Nauczanie Jana Chrzciciela,
- ok. 30; (hist. K.) Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.
- 36; (wyd. polit.) Poncjusz Piłat opuszcza Judeę.
- 36 – 37; (hist. K.) Męczeństwo Szczepana.
- 37; (wyd. polit.) Śmierć Tyberiusza. Kaligula cesarzem.
- ok. 38; (hist. K.) Nawrócenie Pawła.
- 41; (wyd. polit.) Klaudiusz cesarzem
- 43 – 44; (wyd. polit.) Podbój Brytanii; (hist. K.) Męczeństwo Jakuba, brata Jana.
- 49; (hist. K.) Sobór Jerozolimski.
- 50; (wyd. polit.) Wygnanie Żydów z Rzymu.
- 51 – 52; (hist. K.) Paweł w Koryncie.
- 54; (wyd. polit.) Śmierć Klaudiusza. Neron cesarzem.
- 58; (hist. K.) Aresztowanie Pawła w Jerozolimie.
- 62; (hist. K.) Ukamienowanie Jakuba, „brata Pana”
- 64; (wyd. polit.) Pożar Rzymu; (hist. K.) Pierwsze prześladowania.
- 66; (hist. K.) Powstanie w Judei.
- 68; (wyd. polit.) Samobójstwo Nerona. Cesarze: Galba, Otho, Witeliusz.
- 69; (wyd. polit.) Wespazjan cesarzem (dynastia Flawiuszów, 69-96).
- 70; (hist. K.) Zdobycie Jerozolimy przez Tytusa.
- 79; (wyd. polit.) Wybuch Wezuwiusza. Tytus cesarzem.
- 81; (wyd. polit.) Śmierć Tytusa. Domicjan cesarzem.
- ok. 95; (hist. K.) Listy do Koryntian Klemensa Rzymskiego
- 96; (wyd. polit.) Śmierć Domicjana. Nerwa cesarzem (dynastia Antoninów, 96-192).
- 98; (wyd. polit.) Trajan cesarzem.
- ok. 100; (hist. K.) Śmierć Jana
- 116; (wyd. polit.) Pliniusz Młodszy namiestnikiem Bitynii.
- 117; (wyd. polit.) Kampania Trajana przeciwko Chosroesowi.
- 132; (wyd. polit.) Śmierć Trajana. Hadrian cesarzem. Powstanie Żydów.
- 138; (wyd. polit.) Śmierć Hadriana. Antonius Pius cesarzem.
- 155; (wyd. polit.) Powstanie Żydów.
- 161; (wyd. polit.) Marek Aureliusz cesarzem.
- 161 - 169; (wyd. polit.) Najazd Partów. (hist. K.) Męczeństwo Polikarpa ze Smyrny.
- 163 – 167; (hist. K.) Męczeństwo Justyna w Rzymie.
- ok. 170; (hist. K.) Pojawienie się montanizmu.
- 175 – 177; (hist. K.) Męczennicy z Lugdunum (Lyon). Ireneusz zostaje biskupem Lugdunum.
- 177; (wyd. polit.) Przybranie Kommodusa na współrządcę Cesarstwa
- 179; (hist. K.) Abgar IX, król Edessy, pierwszy władca chrześcijański (?)
- 180; (wyd. polit.) Śmierć Marka Aureliusza. Kommodus jedynym cesarzem
- 185; (hist. K.) Narodziny Orygenesesa.
- 189 – 190; (hist. K.) Spór paschalny za papieża Wiktora.

192; (wyd. polit.) Zabójstwo Kommodusa; (hist. K.) Klemens naucza w Aleksandrii.
 193; (wyd. polit.) Septymiusz Sewer cesarzem (dynastia Sewerów, 193-235).
 197; (wyd. polit.) Septymiusz Sewer jedynym cesarzem; (hist. K.) Tertulian: Apologetyk. Edykt Sewera, zakazujący prozelityzmu żydowskiego i chrześcijańskiego.
 203; (hist. K.) Hipolit: Komentarz do Księgi Daniela.
 207 – 208; (hist. K.) Tertulian przechodzi na montanizm,
 211; (wyd. polit.) Karakalla cesarzem.
 217 – 222; (hist. K.) Kalikst papieżem. Reforma pokuty. Potępienie Sabeliusza. Schizma Hipolita,
 218; (wyd. polit.) Heliogabal cesarzem.
 222; (wyd. polit.) Aleksander Sewer cesarzem.
 226; (wyd. polit.) Dynastia sassanidzka w państwie irańskim (perskim) (226-652),
 231; (hist. K.) Orygenes wyświęcony na kapłana.
 235; (wyd. polit.) Zabójstwo Aleksandra Sewera. Maksymian cesarzem; (hist. K.) Papież Poncjian i Hipolit deportowani na Sycylię.
 238; (wyd. polit.) Gordian III cesarzem.
 241; (wyd. polit.) Szapur, Król Królów.
 242; (hist. K.) Początki działalności kaznodziejskiej Manesa.
 244; (wyd. polit.) Plotyn w Rzymie.
 247 – 248; (hist. K.) Dionizy biskupem Aleksandrii.
 248; (wyd. polit.) Decjusz ogłoszony cesarzem.
 249; (wyd. polit.) Śmierć Filipa Araba; (hist. K.) Cyprian biskupem Kartaginy.
 249 – 250; (hist. K.) Edykt Decjusza o prześladowaniach, Męczeństwo papieża Fabiana.
 250; (wyd. polit.) Najazd Gotów.
 251; (hist. K.) Korneliusz papieżem. Synod rzymski przeciwko schizmie Nowacjana.
 252; (hist. K.) Śmierć Orygenesesa.
 253; (wyd. polit.) Walerian cesarzem.
 256; (wyd. polit.) Persowie zajmują Antiochię; (hist. K.) Synod w Kartaginie.
 257 – 258; (hist. K.) Prześladowania. Męczeństwo papieża Sykstusa II, diakona św. Wawrzyńca, Cypriana z Kartaginy.
 259; (wyd. polit.) Szapur bierze do niewoli cesarza Waleriana.
 260; (wyd. polit.) Galien jedynym cesarzem; (hist. K.) Synod rzymski. Edykt tolerancyjny Galiena.
 264 - 265; (wyd. polit.) Goci w Efezie i w Grecji; (hist. K.) Śmierć Dionizego Aleksandryjskiego.
 268; (wyd. polit.) Klaudiusz II, cesarz, powstrzymuje Gotów. (Cesarze illiryjscy 268-284). (hist. K.) Synod w Antiochii. Potępienie Pawła z Samosaty.
 268; (wyd. polit.) Śmierć Plotyna.
 270; (wyd. polit.) Cesarz Aurelian powstrzymuje Alamanów.
 272; (wyd. polit.) Aurelian zajmuje Palmirę.
 275; (wyd. polit.) Zabójstwo Aureliana.
 276 - 277; (wyd. polit.) Najazdy barbarzyńców.
 280; (hist. K.) Nawrócenie Tyrydatesa, króla Armenii,
 284; (wyd. polit.) Dioklecjan cesarzem.
 285 - 286; (wyd. polit.) Przybranie Maksymiliana na współrządcę Cesarstwa.
 293; (wyd. polit.) Cezarowie Konstancjusz i Galeriusz, dobrani na współrządców augustów.
 297; (hist. K.) Edykt przeciwko manichejczykom.
 303 – 304; (hist. K.) Cztery edykty Dioklecjana o prześladowaniach.
 305; (wyd. polit.) Dioklecjan abdykuje: druga tetrarchia.
 306; (wyd. polit.) Konstantyn ogłoszony cesarzem w Brytanii (dynastia konstantyńska, 306-363).
 309; (wyd. polit.) Szapur II, król perski.

- 311; (hist. K.) Edykt tolerancyjny Galeriusza.
- 312; (wyd. polit.) Bitwa przy Moście Mulwijskim: Konstantyn panem Zachodu. (hist. K.) Początek schizmy donatystów.
- 313; (wyd. polit.) Bitwa pod Tzirallum: Licyniusz panem Wschodu.
- 314; (hist. K.) Synod w Arelate (Arles)
- 318; (hist. K.) Zakaz składania prywatnych ofiar przez pogan.
- 323; (hist. K.) Synod w Aleksandrii: potępienie Ariusza. Założenie Tabennisi przez św. Pachomiusza
- 324; (wyd. polit.) Bitwa pod Adrianopolem: Konstantyn jedynym cesarzem.
- 325; (hist. K.) Pierwszy sobór ekumeniczny (Nicea).
- 328; (hist. K.) Atanazy biskupem Aleksandrii.
- 330; (wyd. polit.) Założenie Konstantynopola; (hist. K.) Makary w Sketis.
- 335; (hist. K.) „Synod zbójcecki” w Tyrze i Jerozolimie. Złożenie z urzędu Atanazego. Śmierć Ariusza.
- 337; (wyd. polit.) Śmierć Konstantyna, Cesarstwo podzielone pomiędzy jego trzech synów.
- 339; (hist. K.) Prześladowanie chrześcijan w państwie sassanidzkim.
- 340; (wyd. polit.) Konstans usuwa Konstantyna II na Zachodzie.
- 341; (hist. K.) Synod „in encanensis” (Antiochia). Wulfila biskupem (ariańskim) Gotów
- 343; (hist. K.) Synod w Sardyce.
- 346; (hist. K.) Śmierć św. Pachomiusza.
- 347; (hist. K.) Prześladowanie donatystów przez Konstansa.
- 350; (wyd. polit.) Magnencjusz usuwa Konstansa. Frankowie Saliccy w Toxandrii; (hist. K.) Hilary biskupem Pictavi (Poitiers).
- 353; (wyd. polit.) Konstancjusz jedynym cesarzem.
- 355; (wyd. polit.) Inwazja Franków, Alamanów, Sasów.
- 356; (hist. K.) Śmierć św. Antoniego. Atanazy na wygnaniu.
- 357 – 359; (hist. K.) Synody w Sirmium.
- 360; (wyd. polit.) Julian cesarzem Zachodu; (hist. K.) Synod zwolenników „homoios” w Konstantynopolu. Św. Marcin w Liguge.
- 361; (wyd. polit.) Julian Apostata jedynym cesarzem; (hist. K.) Amnestia powszechna.
- 362; (hist. K.) Tak zwany Synod Wyznawców (Aleksandria),
- 363; (wyd. polit.) Julian zabity w walkach z Persami.
- 364; (wyd. polit.) Walentynian cesarzem Zachodu, Walens cesarzem Wschodu.
- 365; (wyd. polit.) Alamanowie w Galii i Recji; (hist. K.) Pierwszy synod narodowy Armenii.
- 366; (wyd. polit.) Alamanowie odparci; (hist. K.) Damazy I papieżem.
- 367; (hist. K.) Śmierć św. Hilarego z Poitiers.
- 370; (hist. K.) Św. Marcin biskupem Turones (Tours). św. Bazyli — Cezarei Kapadockiej.
- 371; (hist. K.) Grzegorz z Nyssy biskupem. Śmierć Lucyferiusza z Carales (Cagliari)
- 372; (wyd. polit.) Kampania Walensa w Armenii; (hist. K.) Grzegorz z Nazjanzu biskupem.
- 373; (hist. K.) Śmierć Atanazego z Aleksandrii i Marcelego z Ancyry.
- 374; (hist. K.) Utworzenie biskupstwa w Pharan (Synaj). Ambroży biskupem Mediolanu. Synod w Valentii (Valence) w Galii.
- 375; (wyd. polit.) Gracjan cesarzem Zachodu. Wizygoci przekraczają Dunaj; (hist. K.) Św. Hieronim na pustyni. Początek pryscylianizmu. Śmierć Fotyna z Sirmium
- 376; (hist. K.) Gracjan występuje przeciw donatystom.
- 377; (hist. K.) Synod w Rzymie: potępienie Apolinarego.
- 378; (wyd. polit.) Bitwa pod Adrianopolem. Śmierć Walensa. Teodozjusz cesarzem Wschodu.
- 379; (wyd. polit.) Śmierć Szapura II; (hist. K.) Śmierć św. Bazylego. Synod w Antiochii

- 380; (hist. K.) Edykt Teodozjusza przeciwko arianizmowi. Synod w Caesaraugusta (Saragossa) przeciwko pryscylianizmowi.
- 381; (hist. K.) Drugi sobór ekumeniczny (Konstantynopol).
- 382; (hist. K.) Ewagriusz Pontyjski w Celach.
- 383; (wyd. polit.) Śmierć Gracjana; (hist. K.) Śmierć Wulfili, biskupa Gotów.
- 386; (hist. K.) Śmierć papieża Damazego. Syrycjusz jego następca. Nawrócenie św. Augustyna. Synod w Rzymie.
- 388; (wyd. polit.) Kampania Teodozjusza na Zachodzie,
- 389; (hist. K.) Św. Hieronim w Betlejem.
- 390; (hist. K.) Śmierć Grzegorza z Nazjanu.
- 391; (hist. K.) Ustawy Teodozjusza przeciwko pogaństwu.
- 392; (wyd. polit.) Zabójstwo Walentyniana przez Arbogasta; (hist. K.) Teodot z Mopsuestii biskupem.
- 394; (wyd. polit.) Teodozjusz jedynym cesarzem; (hist. K.) Śmierć Grzegorza z Nyssy
- 395; (wyd. polit.) Śmierć Teodozjusza.
- 396; (wyd. polit.) Cesarstwo zostaje definitywnie podzielone na dwie części. Hunowie na Wschodzie, Goci w Grecji; (hist. K.) Augustyn biskupem Hippony.
- 397; (hist. K.) Synod w Kartaginie, Śmierć św. Ambrożego i św. Marcina.
- 398; (hist. K.) Jan Chryzostom biskupem Konstantynopola.
- 399; (wyd. polit.) Jazdegard królem perskim; (hist. K.) Chrześcijanie tolerowani w Persji. Śmierć Ewagriusza Pontyjskiego.
- 400; (wyd. polit.) Hunowie nad Łabą. Eudokia cesarzowa Wschodu; (hist. K.) Święty Honorat zakłada klasztor w Lerynie. Św. Augustyn: Wyznania
- 401; (hist. K.) Synod w Toletum (Toledo)
- 407; (wyd. polit.) Galia zalana falą barbarzyńców; (hist. K.) Śmierć św. Jana Chryzostoma.
- 408; (wyd. polit.) Sasi w Brytanii. Teodozjusz II cesarzem Wschodu.
- 410; (wyd. polit.) Zajęcie i złupienie Rzymu przez Alaryka; (hist. K.) Synod w Seleucji. Śmierć Rufina z Akwilei.
- 411; (hist. K.) Dysputa w Kartaginie. Ostateczne potępienie donatyzmu.
- 411 – 412; (hist. K.) Potępienie Pelagiusza przez synod w Kartaginie.
- 418; (wyd. polit.) Teodoryk I, król Wizygotów w Akwitanii.
- 420; (wyd. polit.) Bahram V królem perskim; (hist. K.) Prześladowanie chrześcijan w Persji.
- 425; (wyd. polit.) Utworzenie uniwersytetu w Konstantynopolu.
- 427; (hist. K.) Honorat biskupem Arelate (Arles). Św. Augustyn kończy dzieło O państwie bożym.
- 428; (wyd. polit.) Aecjusz pokonuje Franków; (hist. K.) Nestoriusz biskupem Konstantynopola..
- 429; (wyd. polit.) Wandalowie w Afryce.
- 430; (wyd. polit.) Frankowie dochodzą do Sommy; (hist. K.) Śmierć św. Augustyna.
- 431; (hist. K.) Trzeci sobór ekumeniczny (Efez). Potępienie Nestoriusza.
- 432; (hist. K.) Sykstus III papieżem. Poczatek działalności apostolskiej św. Patryka.
- 439; (wyd. polit.) Zdobycie Kartaginy przez Genzeryka.
- 440; (hist. K.) Leon I Wielki, papież.
- 444; (hist. K.) Śmierć Cyryla Aleksandryjskiego.
- 448; (hist. K.) Potępienie Eutychesa w Konstantynopolu.
- 449; (hist. K.) Synod „zbójcecki” w Efezie.
- 450; (wyd. polit.) Śmierć Teodozjusza II, cesarza Wschodu; (hist. K.) Śmierć Nestoriusza na wygnaniu. Śmierć św. Eucheriusza z Lugdunum (Lyon).
- 451; (wyd. polit.) Attyła w Galii; (hist. K.) Czwarty sobór ekumeniczny (Chalcedon) przeciwko monofizytyzmowi.
- 452; (wyd. polit.) Attyła w Italii.
- 453; (wyd. polit.) Śmierć Attyli.

455; (wyd. polit.) Zajęcie Rzymu przez Genzeryka
456; (wyd. polit.) Wizygoci w Hiszpanii.
461; (hist. K.) Śmierć św. Patryka.
463; (wyd. polit.) Burgundowie w dolinie Rodanu.
466; (wyd. polit.) Euryk, król Wizygotów.
474; (wyd. polit.) Zenon cesarzem Wschodu.
476; (wyd. polit.) Obalenie ostatniego cesarza Zachodu.
478; (hist. K.) Prześladowanie katolików przez Wandalów.
482; (wyd. polit.) Kłodwig następuje po Childeryku; (hist. K.) Henotikon cesarza Zenona Izauryjczyka.
484; (wyd. polit.) Justyn cesarzem Wschodu; (hist. K.) Śmierć Sydoniusza Apolinarego. Schizma Akacjusza.
486; (wyd. polit.) Kłodwig pokonuje Siagriusza pod Soissons; (hist. K.) Synod w Seleucji: Kościół perski oficjalnie Kościołem nestoriańskim.
490; (hist. K.) Św. Awit biskupem Vienny (Vienne).
491; (wyd. polit.) Anastazy cesarzem Wschodu; (hist. K.) Kościół Armenii przechodzi na monofizytyzm.
463; (wyd. polit.) Teodoryk Wielki, król Ostrogotów,
496; (wyd. polit.) Bitwa pod Tolbiac. (?)
498; (hist. K.) Symmach papieżem. Wawrzyniec - antypapież.
ok. 500; (hist. K.) Chrzest Kłodwiga.
501; (wyd. polit.) Prawo burgundzkie (loi Gombette).
503; (hist. K.) Św. Cezary biskupem Arelate (Arles)
506; (wyd. polit.) Breviarium Alaryka.
507; (wyd. polit.) Bitwa pod Vouille.
511; (wyd. polit.) Śmierć Kłodwiga.
516; (wyd. polit.) Śmierć Gundebauda, króla Burgundów; (hist. K.) Nawrócenie Burgundów na katolicyzm.
518; (wyd. polit.) Justyn I cesarzem Wschodu; (hist. K.) Sewer z Antiochii złożony z urzędu przez Justyna. Śmierć św. Awita z Vienny (Vienne).
519; (hist. K.) Koniec schizmy Akacjusza.
523; (wyd. polit.) Frankowie pokonują Burgundów
524; (hist. K.) Śmierć Boecjusza.
526; (wyd. polit.) Śmierć Teodoryka Wielkiego; (hist. K.) Papież Jan I umiera w więzieniu.
527; (wyd. polit.) Justynian cesarzem Wschodu; (hist. K.) Synod w Toletum (Toledo).
529; (hist. K.) II synod w Arausio (Orange). Św. Benedykt na Monte Cassino.
531; (wyd. polit.) Podbój Turynii przez Franków,
532; (wyd. polit.) Chosroes, król perski; (hist. K.) Sewer z Antiochii w Konstantynopolu
533 – 534; Odzyskanie Afryki przez Justyniana; (hist. K.) Śmierć Fulegencjusza z Ruspe.
534; (wyd. polit.) Kodeks Justyniana.
535; (wyd. polit.) Początek zwycięstw Justyniana w Italii; (hist. K.) Agapit I papieżem. Powodzenie misji monofizytów w Nubii.
537; (hist. K.) Wigiliusz papieżem. Poświęcenie kościoła Hagia Sophia w Konstantynopolu.
538; (hist. K.) Narodziny Grzegorza z Turones (Tours). Śmierć Sewera z Antiochii.
540; (hist. K.) Reguła św. Benedykta.
542; (hist. K.) Śmierć św. Cezarego.
544; (hist. K.) Edykt Justyniana o Trzech Rozdziałach.
546; (wyd. polit.) Zajęcie Rzymu przez Totilę.

- 547; (wyd. polit.) Belizariusz odbija Rzym; (hist. K.) Justynian zdejmuję z urzędu papieża Wigiliusza.
- 553; (hist. K.) Piąty sobór ekumeniczny (Konstantynopol II).
- 555; (wyd. polit.) Ostateczne odzyskanie Italii; (hist. K.) Pelagiusz I papieżem.
- 556; (hist. K.) Chiaryk, król Swewów, porzuca arianizm.
- 558; (wyd. polit.) Klotariusz I, król Franków.
- 565; (wyd. polit.) Śmierć Justyniana. Justyn II cesarzem Wschodu.
- 568; (wyd. polit.) Longobardowie najeżdżają Italię; (hist. K.) Leowigild, król Wizygotów prześladowuje chrześcijan.
- 570; (wyd. polit.) Podbój Jemenu przez Persów; (hist. K.) Zaszczepienie monofizytyzmu w Jemenie. Narodziny Mahometa.
- 575; (wyd. polit.) Childebert II, król Austrazji.
- 576; (hist. K.) Śmierć św. Germana, biskupa Paryża.
- 577; (hist. K.) Monte Cassino zburzone przez Longobardów.
- 578; (wyd. polit.) Tyberiusz II cesarzem Wschodu.
- 580; (hist. K.) Śmierć Kasjodora.
- 587; (wyd. polit.) Inwazja słowiańska na Wschodzie. ; (hist. K.) Rekkared, król Wizygotów, porzuca arianizm,
- 589; (hist. K.) III synod w Toletum (Toledo),
- 590; (hist. K.) Św. Grzegorz Wielki papieżem. Św. Kolumban przybywa do Galii.
- 595; (wyd. polit.) Wyprawa Childeberta przeciwko Bawarom.
- 597; (wyd. polit.) Śmierć Fredegundy; (hist. K.) Św. Grzegorz wysyła misję do Anglosasów.
- 598; (hist. K.) Nawrócenie Ethelberta, króla Kent.
- 602; (wyd. polit.) Wyprawa Childeberta przeciwko Gaskonom; (hist. K.) Śmierć Wenecjusza Fortunata.
- 603; (wyd. polit.) Zajęcie Cremony i Mantovy (Mantua) przez Longobardów.
- 604; (hist. K.) Śmierć Grzegorza Wielkiego.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografię polską zebrał i opracował Czesław Mazur.
Bibliografia obcojęzyczna została usunięta.

I. ŹRÓDŁA

1. Polski przekład Euzebiusza: Historia Kościelna. Tł. i wstęp A Lisiecki. Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, t. 3). Następne, starożytne historie Kościoła, zob. cz. II, i. 375-376.

2. Niektóre teksty autorów pogańskich dotyczących chrześcijaństwa w przekładzie polskim [w]: L. Piotrowicz: Okres świetności Cesarstwa Rzymskiego (od Augusta do Dioklecjana) w świetle źródeł przedstawił... Kraków 1923 (Teksty źródłowe do nauki historii w szkole średniej, nr 11); J. Umiński: Teksty źródłowe do nauki dziejów Kościoła w szkołach średnich. Cz. I: Dla III klasy gimnazjalnej, Lwów 1928.

Na temat problemu autorstwa, czasu powstania i autentyczności Historia Augusta zobacz: Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu, t. 1, pod red. E. Wipszyckiej, Warszawa 1979 s. 81-83.

3. Podstawowe wiadomości w języku polskim dotyczących papirusów chrześcijańskich podaje: A. Słomczyńska, Papirusy chrześcijańskie, [w]: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 568-572. Zob. również: E. Wipszycka: Papirologia [w]: Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu, t. I, pod red. B. Wipszyckiej, Warszawa 1979, i. 215-232, gdzie dalsza literatura.

4. Epigrafika chrześcijańska [w]: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 456-458, oraz B. Bravo, J. Trynkowski: Epigrafika [w]: Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu, t. I, pod red. E. Wipszyckiej, Warszawa 1979, s. 155-213.

5. Z nowszych tłumaczeń Pisma Świętego na język polski zob.:

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. 3. poprawione, Poznań 1980 (tzw. Biblia Tysiąclecia); Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu te przekładzie z języków oryginalnych, ze wstępami i komentarzem, t. I-III, Poznań 1973-1975 (tzw. Biblia Poznańska); Pismo Święte Nowego Testamentu. Tłumaczył z języka greckiego ks. S. Kowalski (IW PAX), Warszawa 1957 (oraz dalsze wydania). Pismo święte Nowego Testamentu. W przekładzie z języka greckiego opracował ks. K. Romaniuk. Poznań 1980.

6. Polskie tłumaczenie judeochrześcijańskich apokryfów Starego Testamentu przygotowuje ks. R. Rubinkiewicz (KUL). Na temat apokryfów Starego Testamentu zob.: L. Stachowiak: Apokryfy Starego Testamentu [w]: Encyklopedia Katolicka, t. I, Lublin 1973, kol. 758-761, gdzie dalsza literatura.

7. Polskie przekłady apokryfów Nowego Testamentu:

H. Daniel-Rops, R. Amiot: Apokryfy Nowego Testamentu. Z jęz. fr. tł. Z. Romanowiczowa, Londyn 1955; Apokryfy Nowego Testamentu. Pod red. M. Starowieyskiego, t. I, cz. 1-2: Ewangelie apokryficzne. Lublin 1980 (wstępy, przekłady, komentarze; bibliografia na s. 599-704). Dalsze tomy mające objąć apokryficzne Dzieje, Listy i Apokalipsy w przygotowaniu.

8. Polskie tłumaczenia pism gnostycznych:

Apokalipsa Pawła, tłum. W. Myszor, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 10, 1972, s. 163-170 (Nag Hammadi Codex V, 2); Ewangelia Marii, tłum. W. Myszor, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 13, 1975, s. 149-160 (Papyrus Berol. 8502); Dzieje Piotra, tłum. W. Myszor, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 15, 1977 s. 169-175 (Papyrus Berol. 8502); Teksty z Nag Hammadi: Apokryficzny list Jakuba (Nag Hammadi Codex I, 2). Ewangelia prawdy (Nag Hammadi Codex I, 3). Wypowiedź o zmartwychwstaniu (Nag Hammadi Codex I, 4). Ewangelia Tomasza (Nag Hammadi Codex II, 2). Ewangelia Filipa (Nag Hammadi Codex II, 3). Z jęz. koptyjskiego przełożyli A. Dembska i W. Myszor. Wstępem i komentarzem opatrzył W. Myszor, Warszawa 1979 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 20).

9. Polskie serie tłumaczeń pism Ojców Kościoła:

Pisma Ojców Kościoła. Pod red. J. Sajdaka, Poznań 1924 (do chwili obecnej ukazało się 27 tomów, ostatni w r. 1971); Pisma starochrześcijańskich pisarzy. Red. E. Stanula, W. Myszor, S. Kalinkowski i in., t. I-, Warszawa 1969 ATK (do końca r. 1983 ukazało się 30 tomów); Złoty wiek myśli chrześcijańskiej. Pod red. T. Sinko, Kraków 1947-1949. Wydawnictwo Mariackie, t. I-III; Starożytne teksty chrześcijańskie. Pod red. L. Małunowiczówny i in., Lublin 1976 TN KUL (do chwili obecnej ukazały się 2 tomy). Ponadto Instytut Wydawniczy PAX od r. 1952 publikuje przekłady tekstów patrystycznych bez tworzenia specjalnej serii. Do chwili obecnej ukazało się 20 pozycji. Zob. również antologie patrystyczne: A. Bober: Antologia patrystyczna, Kraków 1965; A. Bober: Studia i teksty patrystyczne, Kraków 1967; M. Michalski: Antologia literatury patrystycznej, t. I-II, Warszawa 1975-1982 (t. III w przygotowaniu); M. Starowieyski: Karmię Was tym, czym sam żyję - Ojcowie Kościoła komentują Ewangelie... Kraków 1978-1982 (Ojcowie żywi, t. I-IV).

10. Polskie tłumaczenia tekstów źródłowych w wyborze, dotyczących również historii Kościoła: L. Piotrowicz: Okres świetności Cesarstwa Rzymskiego od Augusta do Dioklecjana w świetle źródeł przedstawił... Kraków 1923 (Teksty źródłowe do nauki historii w szkole średniej, nr 11); L. Piotrowicz: Rozkład i upadek Cesarstwa Rzymskiego w świetle źródeł przedstawił... Kraków 1923 (Teksty źródłowe do nauki historii w szkole średniej, nr 12); K. Dobrowolski: Europa we wczesnym średniowieczu. W świetle źródeł przedstawił... Kraków 1923 (Teksty źródłowe do nauki historii w szkole średniej, nr 13); S. Abt: Wypisy do dziejów Kościoła Powszechnego, t. I: Starożytność chrześcijańska, Poznań 1930; J. Umiński: Teksty źródłowe do nauki dziejów Kościoła w szkołach średnich, cz. 1, Lwów 1938; Upadek Cesarstwa Rzymskiego i początki feudalizmu na Zachodzie i w Bizancjum. Materiały źródłowe w opracowaniu M. H. Serejskiego, Warszawa 1954; Cesarstwo Rzymskie. Wybór tekstów źródłowych do ćwiczeń z historii starożytnej. [I w. przed Chr. - V w.]. Oprac. L. Owczarek, Kielce 1982.

II. OPRACOWANIA OGÓLNE

1. Podręczniki historii Kościoła starożytnego w języku polskim (wybór):

W. Szcześniak: Dzieje Kościoła katolickiego, t. I-II [Do Grzegorza Wielkiego]. Warszawa 1902--1903; J. Lebreton, J. Zeiller: Kościół pierwotny, t. I: Początki chrześcijaństwa. Przekład J. Dembińskiej i Z. Czerniewiczowej. Lublin 1939 (Historia Kościoła... wydawana pod red. A. Fliche'a i V. Martina, t. 1); J. Umiński: Historia Kościoła, t. I, wyd. 4, przygotował do druku i uzupełnił W. Urban, Opole 1959; H. Daniel-Rops: Kościół pierwszych wieków, wyd. 2. Tłum. K. Ostrowska, przekład poprawiła I. Gano, Warszawa 1969; K. Bilh Meyer, H. Tuechle: Historia Kościoła, t. I: Starożytność chrześcijańska. Tłum. J. Klenowski, Warszawa 1971; B. Kumor: Historia Kościoła, cz. 1: Starożytność chrześcijańska, cz. 2: Wczesne Średniowiecze chrześcijańskie, Lublin 1973. Zob. również: W. Gastpar: Historia Kościoła. Okres starożytny. Warszawa 1977, ChAT; M. Simon, Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w. Przeł. E. Błkowska, wyd. 2, Warszawa 1981; oraz prace zbiorowe Zakładu Religioznawstwa IFiS PAN: Katolicyzm starożytny jako forma rozwoju pierwotnego chrześcijaństwa. Praca zbiorowa, pod red. J. Kellera. Warszawa 1969; Katolicyzm wczesnośredniowieczny. Praca zbiorowa, pod red. J. Kellera,

Warszawa 1973.

2. W języku polskim katolickiej historii dogmatów w okresie patrystycznym nie posiadamy. Pewn' pomoc' w śledzeniu rozwoju teologicznej myśli wczesnochrześcijańskiej mog' służyć:

P. Batiffol: Badania z zakresu historii i teologii pozytywnej. Przeł. J. Piotrowski, Warszawa 1911; G. Rauschen: Zarys patrologii. Pisma Ojców Kościoła i nauka w nich zawarta. Przeł. i uzup. J. Nowacki, Poznań 1929; H. de Lubac: Katolicyzm. Społeczny aspekt dogmatu. Przeł. M. Stokowska, Kraków 1961; Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła. Opracowali J. M. Szymusiak, S. Głowa. Poznań 1964; Ph. Boehner, E. Gilson: Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka. Przeł. S. Stomma, Warszawa 1962; E. Gilson: Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich. Przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966; W ujęciu protestanckim: W. Niemczyk: Historia dogmatów, t. I, wyd. 2. Warszawa 1966.

3. O zwi'zkach chrześcijaństwa z kultur' antyczn':

T. Zieliński: Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska, Zamość 1921; B. Łapicki: Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo, Łódź 1958; Ch. N. Cochrane: Chrześcijaństwo i kultura klasyczna. Przeł. G. Pianko, Warszawa 1960; W. Jaeger: Humanizm i teologa? Przeł. S. Zalewski, Warszawa 1961; B. Łapicki: O spadkobiercach ideologii rzymskiej. Okres chrystianizacji Cesarstwa Rzymskiego, Łódź 1962; W. Jaeger: Paideia. Przeł. M. Plezia, t. I-II, Warszawa 1962-1964; A. H. Armstrong, R. A. Markus: Wiara chrześcijańska a filozofia grecka. Przeł. H. Bednarek, Warszawa 1964; Ch. Dawson: Formowanie się chrześcijaństwa. Przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1969; H. I. Marrou: Historia wychowania w starożytności. Tłum. S. Łoś, Warszawa 1969; R. A. Markus: Chrześcijaństwo w świecie rzymskim. Przeł. R. Turzyński, Warszawa 1978.

III. INSTRUMENTA STUDIORUM

1. Wiele słowników zawiera znacz'ce artykuły dotycz'ce historii Kościoła starożytnego. S' to w szczególności:

Encyklopedia Katolicka, t. I- Lublin 1973- (gdzie wiele haseł dotyczy również starożytności chrześcijańskiej); J. M. Szymusiak, M. Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa. Poznań 1971 (hasła osobowe pisarzy chrześcijańskich, wybrane hasła rzeczowe, bibliografia); Słownik osób, nazw, terminów i pojęć [w]: M. Simon: Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w. Przeł. E. B'kowska, wyd. 2, Warszawa 1981 s. 387-482. Zob. również: L. Małunowicz: Wstęp do filologii klasycznej wraz Z metodologia, pracy umysłowej, Lublin 1960; Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu, t. 1, pod. red. E. Wipszyckiej, Warszawa 1979, wyd. 2, Warszawa 1982. Spośród słowników: L. Winniczuk: Mały słownik kultury antycznej, Warszawa 1976; M. Kowalewski: Mały słownik teologiczny, Poznań 1960; Spośród słowników językowych: A. Jougan: Słownik kościelny łacińsko-polski, wyd. 3, Poznań 1958; Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowicz, t. I-IV, Warszawa 1959-1965.

2. Atlas do historii starożytnej, Wrocław 1983.

3. Z podręczników patrologii w języku polskim Zob.:

G. Rauschen: Zarys patrologii. Pisma Ojców Kościoła i nauka w nich zawarta. Przeł., i uzup. J. Nowacki, Poznań 1929; J. Czuj, Patrologia, wyd. 2 uzup., Poznań 1954; S. Pieszczocho: Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościoła, Poznań 1965; J. M. Szymusiak, Patrologia. Zagadnienia wybrane, Lublin 1971.

4. W Polsce od r. 1946 publikowana jest corocznie w jednym z numerów miesięcznika „Meander” bibliografia pt. Antyk w Polsce, obejmuj'ca również publikacje z zakresu antyku chrześcijańskiego. Publikacje z zakresu patrologii i historii Kościoła starożytnego uwzględniane s' także w wydawanych przez Akademię Teologii Katolickiej bibliografiach: J. R. Bar, A. Schletz: Polska bibliografia teologiczna za lata 1940-1948, Warszawa 1969; j. R. Bar, R. Sobański: Polska bibliografia teologii i prawa kanonicznego za lata 1949-1968. Warszawa 1972, wraz z kontynuacjami za rok 1969 i 1970; natomiast od r. 1971 ukazuje się ona pod tytułem: Polska bibliografia nauk kościelnych.

5. Z biuletynów polskich zob.: Biuletyn Patrystyczny pod red. S. Kalinkowskiego publikowany od r. 1978 w *Collectanea Theologica* oraz „Vox Patrum” pod red. S. Longosza, publikowany od r. 1981 przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL.

Część pierwsza:

OD POCZĄTKÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA DO KOŃCA III WIEKU

I. KOŚCIÓŁ PIERWOTNY

1. Dzieje Apostolskie jako źródło historyczne:

G. Fouard: *Początki Kościoła. Święty Piotr i pierwsze lata chrześcijaństwa*. Przeł. J. Bromski, Piotrków 1908; A. Lisiecki: *Czasy apostoelskie*, Poznań 1914; J. M. Voste: *Concilium Hierosolymitanum*, *Acta Ap.* 15, 1-15, „*Collectanea Theologica*” 4, 1931, s. 153-189; H. Holstein: *U początków wspólnoty chrześcijańskiej*. Przeł. J. Radożycki, Warszawa 1981; W ujęciu protestanckim: K. Wolfram: *Chrześcijaństwo apostoelskie*, „*Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*” 4, 1962, s. 207-222; K. Wolfram: *Metropolia chrześcijańska w Jerozolimie - jej geneza i początkowa faza dziejów*, „*Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*” 5, 1963, s. 311-334; K. Wolfram: *Składowe elementy Życia religijno-etycznego w metropolii jerozolimskiej*, „*Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej*” 7, 1965, s. 156-212.

2. Judaizm palestyński - stronnictwa i sekty żydowskie:

A. Tronina, *Saduceusze, historia i doktryna stronnictwa*, RB1 34, 1981, z. 4, s. 215-220.

Literatura na temat manuskryptów znalezionych w Hirbet Qumran nad Morzem Martwym i sekty esenezytów.

H. Stronkowski: *Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo*, Lublin 1958; E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960; *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*. Z jęz. hebrajskiego przeł., wstępem i komentarzem opatrzył W. Tyloch, Warszawa 1963; W. Tyloch: *Rękopisy znad Morza Martwego po dwudziestu latach*, *Euh* 1968, z. 2, s. 21-38; Z. Kapera: *Polska bibliografia rękopisów znad Morza Martwego*, *Euh* 1968, z. 2, s. 129-140; J. T. Milik: *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*. Przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1968; W. Tyloch: *Główne problemy badań nad rękopisami z Qumran*, „*Studia Religioznawcze*” 12, 1977, s. 119-145.

3. Początki hierarchii kościelnej:

M. Sieniatycki: *Początki hierarchii kościelnej*. Studium historyczno-dogmatyczne, Lwów 1912; J. Rostworowski: *Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła*, Kraków 1925; S. Nagy: *Prezbiterzy w pierwotnej gminie jerozolimskiej*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 8, 1961, z. 1, 8. 5-22; J. Stępień: *Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2, 1964 nr 1/2 s. 309-404; S. Nagy: *Hierarchia kościelna w okresie misyjnej działalności św. Pawła*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 11, 1964, i. 55-79; H. Bogacki: *Charyzmatyczna struktura Kościoła pierwotnego*, „*Collectanea Theologica*” 41, 1971, z. 2, s. 43-52.

II. KOŚCIÓŁ POZA JEROZOLIMĄ (GALILEA, SAMARIA, TRANSJORDANIA)

Nie podano literatury w języku polskim.

III. KRYZYS JUDEOCHRZEŚCIJAŃSTWA

J. Kabaj: *Judeochryścianizm a chrześcijaństwo*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego nr 568. „*Studia Religioznawcze*” 5, 1980, s. 23-41.

Literatura na temat życia i działalności św. Pawła.

E. Dąbrowski: *Św. Paweł apostoł a hellenizm* [w]: *Studia biblijne*, wy d. 2, Poznań 1952, s. 211-218; E. Dąbrowski: *Dzieje Pawła z Tarsu*, wyd. 2, Warszawa 1953; W. Prokulski: *Hellenizm św. Pawła*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 6, 1953, s. 25-50, 222-223; J. Steinmann: *Paweł z Tarsu*. Tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1965; J. Pollock, *Paweł Apostoł*. Tłum. M. Wańkowiczowa,

Warszawa 1971; J. Stępień: *Eklezjologia św. Pawła*, Poznań 1972; K. Romaniuk, *Święty Paweł - życie i dzieło*, Katowice 1982.

IV. EFEZ, EDESSA, RZYM

M. Starowieyski: *Apokryficzna korespondencja króla Abgara z Chrystusem. Wstęp, przekład z greckiego, komentarz*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 15, 1977, nr 2, s. 177-200; W. Witakowski: *Geneza chrześcijańskiej kultury syryjskiej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 16, 1978, nr 1, s. 125-153.

K. Zakrzewski: *U źródeł pobytu św. Piotra w Rzymie*, „*Kwartalnik Historyczny*” 48, 1934, z. 1 s. 1-46; A. Kwieciński: *Chrześcijańska gmina m Rzymie podczas pobytu w niej św. Piotra*, „*Głos Kapłański*” 9, 1935, s. 429-437, 473-482; A. Kwieciński: *Pobył Piotr* Apostoła w Rzymie według najstarszych świadectw historycznych*, Warszawa 1936; A. Kwieciński: *Spółeczność chrześcijańska w Rzymie za Klaudiusza i Nerona*, Warszawa 1936; A. Kwieciński: „*Trophea*” Piotra i Pawła Apostatów w Rzymie według najdawniejszych dokumentów historyczno- archeologicznych, „*Collectanea Theologica*” 25, 1954, nr 1/2, 9. 268-320; J. Carcopino: *Grób św. Piotra*, „*Kuźnica Kapłańska*” 4, 1956, nr 15, s. 13-17; F. Woronowski: *Grób św. Piotra na podstawie wykopalisk*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 9, 1956, nr 1/3, s. 159-165; J. Wojnowski: *Grób i relikwie św. Piotra Apostoła w Rzymie. Drugi okres badań w latach 1953-1967*, HD 39, 1970, nr 2, i. 144-150; O. Narbutt: *Kościół Rzymu w pierwszym wieku*, „*Więź*” 1977, nr 12, s. 55-73.

V. POCZĄTKI GNOSTYCYZMU

Literatura na temat gnozy, wraz z rozwojem badań, staje się coraz obszerniejsza.

W. Śpikowski: *Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu*, „*Collectanea Theologica*” 14, 1933, z. 1/2, s. 38-91; z. 3/4, s. 389-522; M. Stawarczyk: *Protomandaizm a powstanie gnozy*, „*Collectanea Theologica*” 16, 1935, z. 4, s. 519--530; W. Myszor: *Gnostycyzm - przegląd publikacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 9, 1971, z. 1, s. 337-424; W. Myszor: *Gnostycyzm - przegląd publikacji*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 13, 1975, z. 1, s. 193-230; W. Myszor: *Na tropach wiedzy tajemnej*, „*Znak*” 27, 1975, nr 6, s. 655-687; W. Myszor: *Pradzieje biblijne w tekstach z Nag Hammadi* [w]: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, s. 148-176; W. Myszor: *Gnostycyzm w tekstach z Nag Hammadi* [w]: *Studia Antiquitatis Christianae*, t. I, z. 2, Warszawa 1977, s. 121-276; K. Rudolph: *Współczesny stan badań nad mandeizmem*, „*Studia Religioznawcze*” 12, 1977, s. 147-178; W. Myszor: *Jedność i rozłamy*, „*Ateneum Kapłańskie*” 71, 1979, t. 92, z. 2, s. 252-263; K. W. Troeger: *Gnoza hermetyczna*, „*Studia Religioznawcze*” 16, 1981, s. 165-190; W. Myszor: *Koptyjska biblioteka z Nag Hammadi*, „*Przegląd Orientalistyczny*” 120, 1981, z. 4, s. 377-385; W. Myszor: *Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków*, Warszawa 1984 (*Studia Antiquitates Christianae*, t. 5).

VI. OBYCZAJE I SYMBOLIKA JUDEOCHRZEŚCIJAŃSKA

F. Szulc, *Obraz świata a zbawienie w teologu judeochrześcijańskiej* [w]: *Teologiczne rozumienie zbawienia. Praca zbiorowa*, pod red. Cz. Bartnika, Lublin 1979, s. 47-67; F. Szulc: *Struktura teologii judeochrześcijańskiej w świetle badań Jean Danielou*, Lublin 1982.

M. Sieniatycki: *Eucharystia w Didache*, „*Miesięcznik Kościelny*” 8, 1911, z. 5, s. 366-374; z. 6, s. 419-429; L. Stachowiak: *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, „*Ateneum Kapłańskie*” 63, 1971, s. 57-68; B. Mokrzycki: *Z dziejów liturgii mszalnej: Czasy Ojców Apostolskich*, „*Collectanea Theologica*” 48, 1978, z. 4, s. 117-126; E. Staniek: *Angelologia w „Pasterzu” Hermasa*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 9, 1971, nr 1, s. 51-82; F. Szulc: *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Lublin 1982; F. Szulc: *Spór o „Pasterza” Hermasa*, „*Vox Patrum*” 1982, s. 340-356.

VII. KOŚCIÓŁ A IMPERIUM ROMANUM

1. O prześladowaniach chrześcijan w I i II w. zob.:

J. Bilczewski: *Nowe akta do historii prześladowań i praktyk pokutnych*, Lwów 1900; P. Allard: *O męczeństwie*. Przeł. J. Piotrowski, Warszawa 1914; A. Lisiecki: *Czasy męczeńskie Kościoła*

świętego, Poznań 1915; C. Mondesert: Wnioski z konferencji o męczennikach lyońskich. Tłum. M. Starowieyski, „Studia Theologica Varsaviensia” 16, 1978, nr 2, s. 253-258. S. Longosz: Damnati ad bestias, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7, 1979, s. 82-104.

2. Na temat krytyki chrześcijaństwa przez pogan w I i II w. zob.:

M. Jaczynowska: Kult Herkulesa jako główny element opozycji pogańskiej przeciw chrześcijaństwu w III i IV w. [w]: 1500-lecie upadku cesarstwa zachodniorzymskiego. Materiały... pod red. E. Komika, Wrocław 1979, s. 147-154; T. Potok, Celsus i jego „Prawdziwe Słowo”, „Studia Filozoficzne” 3, 1980, s. 33-44; T. Potok, „Prawdziwe Słowo” Celsusa, „Meander” 37, 1982, nr 2, s. 67-83; nr 3, s. 119-128; z. 4/5, s. 209-219; z. 6, i. 265-272; z. 10, s. 399-409; 38, 1983, nr 1/2, s. 55-69.

3. Z obszernej literatury na temat apologetów zob.:

E. Kopeć: Pogląd apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 4, 1957, t. 2, s. 97-122; L. Gładyszewski: Bóg Stwórca i Władca. Doktryna greckich apologetów II wieku o stworzeniu i opatrności w aspekcie patrystyczno-filozoficznym. Warszawa 1977 (Studia Antiquitatis Christianae, t. 1, z. 1); L. Gładyszewski: Św. Justyn - chrześcijański filozof i męczennik, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, z. 1, s. 16-26.

VIII. HETERODOKSJA I ORTODOKSJA

Tłumaczenie polskie Ewangelii Prawdy wraz ze wstępem i komentarzem W. Myszora [w]: Teksty Z Nag Hammadi, Warszawa 1979 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 20), s. 68-75, 143-192.

W. Spikowski: Nauka o Kościele św. Ireneusza, „Przegląd Teologiczny” 9, 1928, z. 2, s. 159-166; W. Romanowski: Nauka św. Ireneusza Lyońskiego o Kościele, „Elpis” 7, 1933, s. 149-160; B. Czesz: Ireneusz Z Lyonu - wyraziciel tradycji chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 92, z. 3, i. 355-360.

IX. WSPÓLNOTA CHRZEŚCIJAŃSKA W II WIEKU

1. Na temat ascetyzmu wczesnochrześcijańskiego i tendencji enkratycznych zob.:

J. Bilczewski: Dziewice Bogu poświęcone w pierwszych wiekach Kościoła, „Przegląd Powszechny” 35, 1892, s. 1-37. W,

2. Na temat teologii męczeństwa i początków kultu męczenników zob.:

P. Allard: O męczeństwie. Warszawa 1914; A. Kubiś: Stan badań nad literaturą patrystyczną o męczeństwie, „Analecta Cracoviensia” 1, 1968, s. 429-433; W. Rordorf: Nadzieja męczenników chrześcijańskich, „Znak” 26, 1974, nr 245 s. 1387-1402; S. Longosz: Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej, IST 7, 1979, s. 49-73; E. Łomnicki: Męczeństwo jako znak prawdziwości religii chrześcijańskiej w ujęciu apologetów starochrześcijańskich, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 7, 1979, s. 74-81.

3. O modlitwie wczesnochrześcijańskiej zob.:

Akta sympozjum patrystycznego poświęconego modlitwie, starożytnych chrześcijan, Tarnów 19-21 październik 1978. „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8, 1981. Spośród licznych opublikowanych tam referatów wymienić można: A. Bober: Modlitwa patrystyczna. Przegląd bibliograficzno-krytyczny, s. 77-96; S. Kalinkowski: Czas i miejsce modlimy starochrześcijańskiej, s. 105-108; A. Malinowski: Modlitwy męczenników, s. 109-114; M. Margański: Kształtowanie się modlitwy liturgicznej w okresie Ojców Kościoła, s. 187-196; L. Małunowiczówna: Modlitwa prywatna starożytnych chrześcijan, s. 206-220; S. Longosz: Znak Krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan, s. 221-232.

X. ALEKSANDRIA

1. Filon z Aleksandrii i początki szkoły aleksandryjskiej

E. Stein: Filon z Aleksandrii - człowiek, dzieło i nauka filozoficzna, Warszawa 1931; S. Matuszewski: Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo, Warszawa 1962;

M. Straszewski: Wyższe chrześcijańskie szkoły w pierwszych pięciu wiekach po narodzeniu Chrystusa, „Przegląd Powszechny” 18, 1901, t. 71, s. 191-206.

2. Klemens Aleksandryjski

J. M. Szymusiak: Klasycyzm Klemensa Aleksandryjskiego, „Studia Theologica Varsoviensia” 9, 1971, nr 1, s. 289-302; J. Wojtczak: Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według „Stromata”, „Studia Theologica Varsoviensia” 9, 1971, nr 1, s. 263-288; F. Drückowski: Dowartościowanie kultury intelektualnej przez Klemensa Aleksandryjskiego jako rezultat polemiki antyheretyckiej, „Studia Pelplińskie” 5, 1975, s. 177-199; J. Niemirska-Pliszczyńska: Analiza nazwy „Dywanów” Klemensa Aleksandryjskiego, „Roczniki Humanistyczne” 25, 1977, s. 49-53; J. Pliszczyńska: Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antycznymi doktrynami chrześcijańskimi, „Eos” 65, 1977, s. 221-229; F. Drückowski: Aktualny stan badań nad Klemensem Aleksandryjskim, „Collectanea Theologica” 48, 1978, z. 3, s. 175-177; Pełną bibliografię polską dotyczącą Klemensa opracował A. Bober: Bibliografia polska Klemensa Aleksandryjskiego, „Vox Patrum”, Lublin 1982, s. 51-59.

XI. ZACHÓD POD PANOWANIEM SEWERÓW

T. Kotula: U źródeł afrykańskiego separatyzmu u III wieku, Wrocław 1961; T. Kotula: Afryka północna w starożytności, Wrocław 1972; J. Śrutwa: Życie pierwszych chrześcijan w utworach Kommodiana, „Studia Theologica Varsoviensia” 14, 1976, nr 2, s. 233-256.

Z literatury w jęz. polskim zob.:

J. Sajdak: Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy - życie - dzieła, Poznań 1949; E. Stanula: Elementy montanistyczne teologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm, „Studia Theologica Varsoviensia” 9, 1971, nr 1, t. 105-145; W. Poplatek: Życie moralne chrześcijan na podstawie „Apologetyka” Tertuliana, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24, 1977, z. 3, s. 5-10; H. Grześkowiak: Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25, 1978, z. 3, s. 5-22; S. Naskręt: Tertulian - u źródeł procesu łatinizacji chrześcijaństwa, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979 t. 92, z. 3, s. 361-371. Pełną bibliografię polską opracował Cz. Mazur: Tertulian i Północ. Bibliografia M: Tertulian, Wybór pism (II), Warszawa 1983, ATK, s. 5-29 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 29).

XII. SPOŁECZEŃSTWO CHRZEŚCJAŃSKIE W III WIEKU

1. Sakrament chrztu

J. Czaplewski: Katechumenat a sakrament chrztu św. w pierwszych wiekach Kościoła, „Miesięcznik Kościelny” 3, 1911, i. 169-178, 254-274, 430-446; J. Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej. SW 4, 1967, s. 363-397; K. Waliczek, Przepisy prawne o podmiocie chrztu do V wieku. „Analecta Cracoviensia” 2, 1970, i. 371-400;

2. Sakrament pokuty

P. Batiffol: Badania z zakresu teologii pozytywnej. Prawo tajemnicy - disciplina arcana. Początek pokuty. Hierarchia pierwotna. Agapy, Warszawa 1911; M. Sieniatycki: Pokuta kościelna według Ojców zachodnich w pierwszych pięciu wiekach. Studium historyczno-dogmatyczne, „Przegląd Teologiczny” 2, 1921, i. 33-39, 147-160, 213-236; M. Sieniatycki: Spory na Zachodzie o dyscyplinę pokutną, „Przegląd Teologiczny” 3, 1922, i. 273-301; B. Kumor: Pokuta kościelna w pismach Tertuliana, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 4, 1957, z. 2, s. 123-141; B. Kosecki: Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie, RB 29, 1976, nr 2/3, s. 65-81; R. Andrzejewski: Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła, „Ateneum Kapłańskie” 89, 1977, s. 33-46; H. Dobosz: Wspólnotowy charakter sakramentu pokuty w rozwoju historycznym, „Studia Teologiczno-Historyczne Świątyni Opolskiego”, 6, 1978, s. 183-196; S. Czerwik: Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła [w]: Sakrament pokuty. Teologia, liturgia, Pismo św., Katowice 1980, s. 128-175.

3. Hierarchia kościelna, celibat kleru, posługa kobiet

J. Sulowski, Wokół początków instytucji celibatu duchownych, R T 1964. s. 213-240; J. S. Bojarski: Miejsce i rola diakona w społeczności chrześcijańskiej na podstawie Didaskalia

apostolorum, „Studia Theologica Varsaviensia” 9, 1971, s. 225-262; M. Marczewski: Historia diakonatu stałego 10 Kościele pierwotnym, „Novum” 1979, z. 4/5, s. 48-78; A. Szafranski: Diakonissa, „Novum” 1979, t. 4/5, s. 176-208.

4. Miejsca kultu chrześcijańskiego

B. Przybyszewski: Początki architektury kościelnej przed czasami Konstantynem Wielkim, „Studia Theologica Varsaviensia” 6, 1968, nr 2, s. 29-38. B. Filarska: Początki architektury chrześcijańskiej, Lublin 1983.

5. Cmentarze chrześcijańskie

J. Bilczewski: Archeologia chrześcijańska wobec historii Kościoła i dogmatów, Lwów 1890; J. Bilczewski: Znaczenie badań katakumbowych dla historii sztuki i religii, „Biblioteka Warszawska” 4, 1893, s. 496-509;

J. Bilczewski: Katakumba św. Pryscylli i jej najważniejsze pomniki, Kraków 1895; P. Styger: Katakumby rzymskie, Warszawa 1932; A. Kwieciński: W podziemiach czy na powierzchni. Z dziejów „katakumbowego” chrześcijaństwa, Warszawa 1934; A. Kwieciński: Gminy starochrześcijańskie Pogańskie bractwa pogrzebowe, „Głos Kapłański” 12, 1938, nr 7/8, i. 318-327, 368-373, 479-485, 519-5” J. F. Stopniak: Zabytki cmentarne jako dokumentacja do życia zawodowego chrześcijan w starożytności, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 22, 1971, s. 169-186; J. W. Rosłon: Starochrześcijańskie przekonanie o zbawieniu duszy według rzymskich inskrypcji cmentarnych, „Studia Theologica Varsaviensia” 11, 1973, nr 1, s. 109-125; F. Stopniak: Starochrześcijańskie kolegia fossorów, „Studia Theologica Varsaviensia” 17, 1979, nr 2, s. 207-223; B. Wronikowska: Badania nad malowidłami katakumb Rzymu w okresie po II wojnie światowej, „Vox Patrum” 1982, s. 356-382; F. Stopniak: U źródeł chrześcijaństwa. Archeologia, Warszawa 1982.

6. Sztuka i ikonografia wczesnochrześcijańska

J. Bilczewski: Sztuka w pierwotnym Kościele, „Przegląd Powszechny” 7, 1890, t. 27, s. 153-173, 327-362; J. Bilczewski: Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych, Kraków 1898; T. Kruszyński: Dzieje sztuki starochrześcijańskiej, Wieliczka 1914; Historia sztuki starochrześcijańskiej i wczesnobizantyjskiej, Lwów 1931; A. Wrześniowski Postać Orfeusza w ikonografii wczesnochrześcijańskiej, „Archeologia” 21, 1970, s. 112-121; B. Wronikowska: Pogląd Ojców Kościoła na sztukę w ciągu dwu pierwszych stuleci istnienia Kościoła, „Roczniki Humanistyczne” 1978, z. 4, s. 5-12; B. Wronikowska: Problem motywu orania w sztuce wczesnochrześcijańskiej „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8, 1981, s. 181-184; B. Przybyszewski : Początki starochrześcijańskiej sztuki obrazowej, „Folia Historiae Artium” 15, 1979, s. 5-24.

7. Chrześcijanie a społeczeństwo pogańskie.

J. Bilczewski: Małżeństwo w dawnych chrześcijańskich pomnikach, „Przegląd Powszechny” 62, 1899, s. 1-19; R. Lipke: Organizacja i zasady dobroczynności w pierwotnym chrześcijaństwie, „Przegląd Powszechny” 80, 1903, s. 18-37; W. Wicher: Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa, Lwów 1922; A. Borowski: Dwa poglądy na własność prywatną: starochrześcijański i współczesny mu pogański, „Ateneum Kapłańskie” 34, 1934, s. 368-379; L. Winowski: Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny, Lublin 1947; A. Rodziński: Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku, Lublin 1960; J. Wagner: Ideały społeczne wczesnego chrześcijaństwa, „Życie i Myśl” 12, 1962, nr 3/4, s. 67-94; W. Panecki: Secundae nuptiae w życiu i prawie starożytnych chrześcijan, „Prawo Kanoniczne” 14, 1971, s. 253-265; H. Kupiszewski: Powtórne małżeństwo w konstytucjach cesarzy rzymskich IV i V w., „Analecta Cracoviensia” 7, 1975, s. 349-366; T. Pawluk: Stosunek Kościoła pierwszych wieków do kary śmierci, „Prawo Kanoniczne” 20, 1977, nr 3/4, s. 209-223; A. Młotek: Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła, ColSa1 10, 1978, s. 181-196; J. Śrutwa: Kościół Afryki rzymskiej II-V w. wobec służby wojskowej, „Collectanea Theologica” 49, 1979, z. 3, s. 65-77; F. Stopniak: Korporacje zawodowe w cesarstwie rzymskim i udział w nich chrześcijan, „Studia Theologica Varsaviensia” 17, 1979, nr 1, s. 173-186; J. Śrutwa: Widowiska

epoki klasycznej w ocenie Kościoła chrześcijańskiego II-V w., „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27, 1980, nr 4, s. 43-53; J. Śrutwa: Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim, Lublin 1983.

XIII. ORYGENES, MANES, CYPRIAN

Z publikacji w języku polskim zob.:

J. Czuj: Szkol` Orygenes, „Ateneum Kapłańskie” 53, 1950, z. 2, s. 114-129; E. D`browski: Orygenes w świetle nowych badań [w]: Studia Biblijne II, Poznań 1952, s. 82-102; T. A. Zajkowski: Leonidas ojciec Orygenes, „Studia Theologica Varsaviensia” 9, 1971, nr 1, s. 83-104; J. Anchimiuk: Orygenes a egzegeci współcześni. Paralele i cechy pokrewne, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 20, 1978, z. 1, s. 23-55; K. Jasman: Orygenes o doskonałości chrześcijaństwa, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 92, z. 3, s. 380-389; E. Łomnicki: Próba syntezy chrześcijańskiej myśli i filozofii pogańskiej - Orygenes, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 93, z. 1, s. 37-45; J. Rejmer: „Hexapla” v twórczości Orygenes, „Meander” 35, 1980, z. 5/6, s. 237-242.

T. Margul: Manicheizm, Euh 1972, nr 1, s. 45-56; W. Witakowski: Geneza chrześcijańskiej kultury syryjskiej, „Studia Theologica Varsaviensia” 16, 1978, s. 125-153.

L. Wasilkowski: Nauka św. Cypriana z Kartaginy o kapłaństwie w zestawieniu z tradycj` pierwszych trzech wieków, „Przegl`d Teologiczny” 4, 1923, z. 1, s. 1-33, z. 2, s. 140-154; M. Sieniatycki: Hierarchia kościelna według św. Cypriana, „Ateneum Kapłańskie” 21, 1935, t. 35, z. 5, s. 417-440, t. 36, z. 1, s. 46-59; J. Czuj: Święty Cyprian na tle epoki, Kraków 1937; W. Myszor: Zagadnienie herezji w listach św. Cypriana, „Studia Theologica Varsaviensia” 9, 1971, nr 1, s. 147-190; M. Bogucki: Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana, „Studia Theologica Varsaviensia” 9, 1971, nr 1, s. 191-224; R. Andrzejewski: Święty Cyprian z Kartaginy - między karnościami a łagodnościami w oparciu o zasadę jedności Kościoła, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 92, z. 3, s. 372-379.

T. Kotula: U źródeł afrykańskiego separatyzmu w III wieku n.e., Wrocław 1961.

XIV. KONIEC TRZECIEGO STULECIA

Nie wymieniono literatury w języku polskim.

Część druga:

OD PRZEŚLADOWAŃ ZA DIOKLECJANA DO ŚMIERCI GRZEGORZA WIELKIEGO (303-604)

I. CHRZEŚCJAŃSTWO W PRZEDEDNIU WIELKICH PRZEŚLADOWAŃ

Badanie historii Kościoła nie może odbywać się w oderwaniu do historii powszechnej w okresie późnego antyku, kiedy chrześcijaństwo - poczynaj`c od IV w. - zaczyna nabierać coraz większego znaczenia.

K. Zakrzewski: Dzieje Bizancjum, Warszawa 1948; Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodnio-rzymskiej. Oprac. N. H. Baynes, St. L. B. Moss. Przekł. E. Zwolski, Warszawa 1964; G. Ostrogorsky: Dzieje Bizancjum. Przekł. polski pod red. H. Evert-Kappesowej, Warszawa 1967.

Podstawowymi źródłami do historii Kościoła w tym okresie s` prace ówczesnych historyków:

Euzebiusz z Cezarei Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich. Tł. i wstęp A. Lisiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Kościoła, t. III).

Sokrates Scholastyk Historia Kościoła. Tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1972.

Sozomenos Historia Kościoła. Tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1980.

II. OSTATNIE PRZEŚLADOWANIA I EDYKT TOLERANCYJNY

S. Pawłowski: Wpływ chrześcijaństwa na prawodawstwo Konstantyni Wielkiego, Stanisławów 1907; A. Lisiecki: Konstantyn Wielki, Poznań 1913; L. Broel-Plater: Konstantyn Wielki o Kościół Katolicki, Wilno 1933; A. Krawczuk: Konstantyn Wielki, Warszawa 1970 (por. polemikę w

„Tygodniku Powszechnym” R. 29, 1975, nr 15, i. 3, nr 17, s. i nr 23, s. 4-5); Wł. Abraham: Edykt Medyolański, „Przegląd Powszechny” 30, 1913, t. 119, z. 7, s. 1-31; E. Zwolski: Helena, matka Konstantyna Wielkiego w świetle historii, ZNKUL 5, 1962, nr 21, s. 53-76; J. Straub: W sprawie przełomu konstantyńskiego. Tłum. W. Kaczmarkowski, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27, 1980, z. 4, s. 99-155.

III. KOŚCIÓŁ W PIERWSZEJ POŁOWIE CZWARTEGO STULECIA

L. Piotrowicz: Kult panującego te starożytności, Poznań 1922; L. Halban: Wczesne chrześcijaństwo w stosunku do państwa na tle ogólnej katolickiej nauki o państwie. Warszawa 1938; W. Kornatowski: Wzrost myśli społeczno-politycznej w piśmiennictwie chrześcijańskim od apologetów do św. Augustyna, „Życie i Myśl” 18, 1968, nr 5, s. 84-101; nr 6/7, s. 132-148.

T. Kotula: Konferencja w 411 r. Walczące Kościoły, reprezentanci, reprezentowane ośrodki. W związku z nowym wydaniem *Gesta Conlationis Carthaginensis*, „Acta Universitatis Vratislaviensis, Antiquitates” 5, 1975, i. 79-80.

IV. ARIUSZ I SOBÓR NICEJSKI

Ariusz, Arianizm [w]: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 47-54; S. Longosz: Literacki charakter *Thalii* Ariusza, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18, 1971, nr 1, s. 83-104; S. Longosz: Argument patrystyczny w okresie sporów arianских [w]: *Miscellanea patristica in memoriam Joannis Czuj*. Wyd. W. Myszor i E. Stanula, Warszawa 1980.

V. ZMIENNE KOLEJE KRYZYSU ARIAŃSKIEGO

Nie podano literatury w języku polskim.

VI. ŹRÓDŁA I POCZĄTKI MONASTYCYZMU

G. Morin: Idea zakonna na tle życia pierwszych chrześcijan i jej dzisiejsze zadanie, oprac. z 2. wyd. franc. o. Aleksander, paulin (Łoziński Romuald Marian), Częstochowa 1917; G. Morin: Ideał monastyczny w życiu pierwszych chrześcijan, z 4. wyd. franc. przeł. J. Korzonkiewicz, Kraków 1929; H. Cichowski: Św. Augustyn jako teoretyk ascezy zakonnej, „Przegląd Teologiczny” 11, 1930, s. 500-523; J. Kłoczowski: Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku, Kraków 1964; H. Delehaye: Życie monastyczne w Bizancjum [w]: *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodniorzymskiej*, tłum. E. Zwolski, Warszawa 1964, s. 87-126; J. J. Górny: Modlitwa i eucharystia w życiu wspólnot monastycznych w świetle pism św. Hieronima, SW 16, 1979, s. 463-475; M. Starowieyski: Początki monastycyzmu zachodniego [w]: *Księga pamiątkowa 300-lecia Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie*, Warszawa 1982, s. 262-287; *Starożytne Reguły Zakonne. Wybór, wstępy i oprac.* M. Starowieyski, Warszawa 1980 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 26).

VII. ROZPRZESTRZENIANIE SIĘ CHRZEŚCJAŃSTWA POZA GRANICAMI ŚWIATA RZYMSKIEGO

S. Piekarczyk: Barbarzyńcy i chrześcijaństwo. Konfrontacja społecznych postaw i wzorców u Germanów, Warszawa 1968; D. M. Lang: Dawna Gruzja, Przeł. W. Hensel, Warszawa 1972; D. M. Lang: Armenia - kolebka cywilizacji, Przeł. T. Szafar, Warszawa 1975; S. Pankhurst: Z kraju królowej Saby, Przeł. W. Hensel, Warszawa 1977; A. S. Atiya: Historia Kościołów wschodnich, przekł. zbiorowy, Warszawa 1978; J. Strzelczyk: Goci - rzeczywistość i legenda. Warszawa 1984.

VIII. ROZWÓJ CHRZEŚCJAŃSTWA W OBRĘBIE CESARSTWA

S. Więckowski: Z dziejów ostatniej reakcji pogańskiej w Rzymie starożytnym, „Przegląd Klasyczny” 3, 1937, s. 27-78; W. Dziewulski: Zwycięstwo chrześcijaństwa w świecie starożytnym, Wrocław 1969; M. Józefowicz-Dzielska: Z problemów reakcji pogańskiej w schyłkowym okresie Cesarstwa [w]: *Problemy schyłku Świata antycznego*. Pod red. A. Kunisza, Katowice 1978, s. 93-

IX. ZŁOTY WIEK OJCÓW KOŚCIOŁA

Dobrym wprowadzeniem w języku polskim s' : H. von Campenhausen: Ojcowie Kościoła, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967 oraz A. Hamman: Portrety Ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii, przekł. i oprac. zbiorowe, Warszawa 1978.

J. Kobietek: Stosunek Kościoła, do państwa w nauce świętego Atanazego, „Ateneum Kapłańskie” 21, 1935, t. 36, z. 5, s. 433-455; S. Longosz: Święty Atanazy a Biblia „Ruch Biblijny i Liturgiczny” - 27, 1974, s. 237-246; S. Longosz: „Ojcowie” u św. Atanazego Aleksandryjskiego. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 2V 1976. z. 4, s. 133-149; M. Starowieyski: Mariologia św. Atanazego. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23. 1979.. i. s. 109-123; S. Longosz Święty Atanazy ojciec ortodoksji, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 92, z. 3, s. 390-398.

W. Lohn: Nauka św. Bazylego o pochodzeniu Ducha Św. także od Syna, „Przegląd Teologiczny” 10, 1929, z. 4, s. 407-427; L. Andrzejewski: Własność prywatna i jej ograniczenie według św. Bazylego, „Ateneum Kapłańskie” 16, 1930, t. 26, z. 5, s. 433-456; B. Efer: Prymat papieża a> eklezjologii św. Bazylego Wielkiego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 8, 1961, z. 2, s. 5-44; R. Kozłowski: Działalność liturgiczna św. Bazylego Wielkiego, „Cerkiewny Wiestnik” 10, 1963, nr 1, s. 8-12; L. Małunowiczówna: Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego, „Roczniki Humanistyczne” 24, 1976, s. 61-104; J. Gribomont: Święty Bazyle ewangeliczny rewolucjonista, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27, 1980, z. 4, s. 183-190; S. Longosz: Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania w nauczaniu św. Bazylego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28, 1981, z. 4 s. 149-168; Cz. Mazur: Święty Bazyle w Polsce. Materiały bibliograficzne, „Vox Patrum” 1982 s. 465-492.

L. Sternbach: Wpływy aleksandryjskie i poaleksandryjskie u Grzegorza z Nazjanzu, Kraków 1922; J. Sajdak, Pedagogiczne poglądy Grzegorza z Nazjanzu, Poznań 1933; J. M. Szymusiak, Grzegorz Teolog. U Źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku, Poznań 1965; J. M. Szymusiak, Eremityzm serca. Życie poświęcone w świecie według Grzegorza z Nazjanzu, „Collectanea Theologica” 37, 1967, z. 3, s. 55-72; L. Małunowiczówna: Listy konsolacyjne i mowy żałobne Grzegorza z Nazjanzu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25, 1978, z. 4, s. 173-202.

L. Małunowiczówna: Konsolacja w mowach pogrzebowych Św. Grzegorza z Nyssy, „Roczniki Humanistyczne” 23, 1975, z. 3, s. 73-103.

S. Pieszczoł: Modlitewne zasady Ewagriusza Pontyjskiego, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8, 1981, s. 138-140.

H. Hlebowicz: Jedność Kościoła według Jana Chryzostoma, Wilno 1932; J. Birkenmajer: Jan Chryzostom, Poznań 1935; B. Kosecki: Misterium zbawienia teologicznej myśli św. Jana Chryzostoma, „Studia Pelplińskie” 10, 1975, s. 7-36; 12, 1976, s. 175-184; S. Włodarczyk: Antyteza Pawłowa sarx-pneuma w interpretacji św. Jana Chryzostoma, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30, 1977, s. 198-201.

M. Dragan: O filozofii dziejów św. Augustyna, Lwów 1910; J. Czuj: Kościół a państwo u św. Augustyna, Lwów 1918; M. Straszewski: Filozofia św. Augustyna na tle epoki, wyd. 2. Lwów 1922; J. Czuj: Hierarchia kościelna u Św. Augustyna, Lublin 1925; P. Stach: Święty Augustyn w walce z heretykami, Lwów 1930; J. Czuj: Żywot św. Augustyna, wyd. 2, Warszawa 1952; R. Paciorkowski: Chryścijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna, Poznań 1952; E. Gilson: Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953; G. Bardy: Św. Augustyn. Człowiek i dzieło, przeł. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955; G. Papini: Św. Augustyn, przeł. A. Brozowska, wyd. 2, Warszawa 1958; W. Kornatowski: Społeczno-polityczna myśl Św. Augustyna, Warszawa 1965; H. I. Marrou, A. M. La Bonnardiere: Augustyn, tłum. J. St. Łoś, Kraków 1966; Zob. także: W. Eborowicz: Augustyn [w]: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski: Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 61-81 (hasło zawiera wykaz pism Augustyna i bibliografię polską).

L. de Broglie: Święty Ambroży, Kraków 1926; J. Czuj: Święty Ambroży, Poznań 1939; H. Gulbinowicz: Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności, „Studia

Warmińskie” 1, 1964, s. 259-282; H. Gulbinowicz: Moralna ocena pracy ludzkiej w pismach św. Ambrożego, SW 2, 1965, s. 261-278; A. Santorski: Egzegetyczne i filozoficzne założenia katechezy św. Ambrożego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18, 1971, s. 124-132; R. Andrzejewski : Między Bogiem a cesarzem - św. Ambroży z Mediolanu, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 93, z. 1, s. 64-72.

J. Czuj: Spór św. Augustyna ze św. Hieronimem, Poznań 1935; J. Czuj: Św. Hieronim. Żywot -dział - charakterystyka, Warszawa 1954; H. Bogacki: Nauka św. Hieronima o prymacie św. Piotra i biskupów rzymskich, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 5, 1958, z. 3, s. 5-26; H. Bogacki: Kościół jako Ciało Mistyczne według św. Hieronima, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 5, 1958, z. 4, s. 37-54; H. Bogacki: Teoria św. Hieronima o pochodzeniu biskupstwa monarchicznego, „Collectanea Theologica” 35, 1964, z. 1/2, s. 5-38; J. J. Górny: Zagadnienie niewolnictwa w świetle pism św. Hieronima, „Studia Warmińskie” 11, 1974, s. 309-374.

J. Czuj: Św. Hieronim a papież Damazy, „Ateneum Kapłańskie” 41, 1949, t. 50, z. 4, s. 372-378; T. Górski: Epigramaty damazjańskie jako pomnik literatko-archeologiczny, Summarium. Sprawozdania TN KUL, nr 3, 1974, s. 235-236.

X. ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE POD KONIEC CZWARTEGO STULECIA

B. Szuc: Szafarz dedykacji kościoła od edyktu mediolańskiego do VII w., „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 10, 1963, z. 3, s. 61-86; E. Przekop: Zarys historyczny instytucji patriarchatu w Kościele wschodnim, „Prawo Kanoniczne” 16, 1973, s. 45-72; E. Przekop: Wybór patriarchów wschodnich w pierwszym tysiącleciu Kościoła, SW 10, 1973, s. 259-275; J. Śrutwa: Episcopalis audientia w Afryce północnej, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28, 1981, z. 4, s. 183-187; J. Śrutwa: Majtek kościelny i jego społeczna w Afryce łacińskiej II-V w., „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28, 1981, z. 4, s. 5-28.

J. Nowowiejski: Msza w okresie przedniecejskim, Lwów 1922; J. Brinktrine: Msza święta, przeł. L. Tatara, Warszawa 1957; W. Schenk: Liturgia sakramentów świętych, Lublin 1962; L. Mycielski: Modlitwy Ostatniej Wieczery i ich wpływ na powstawanie modlitw eucharystycznych Kościoła, RB1 21, 1968, s. 345-351; T. Korpusiński: Liturgia w życiu pierwotnego Kościoła, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 92, 2. 2, s. 213-227.

W. Schenk: Kult świętych w starożytności chrześcijańskiej od IV w. [w]: W kierunku chrześcijańskiej kultury, Warszawa 1978, s. 331-328; R. Andrzejewski: Kult relikwii według św. Ambrożego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26, 1979, z. 4, s. 73-78; M. Budziarek: Kult relikwii w starożytnym chrześcijaństwie, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32, 1979, z. 5, s. 276-280; H. Fros: Kult świętych w rozwoju historycznym i w liturgii [w]: Wprowadzenie do mszy o świętych, cz. I, Warszawa 1980, s. 16-101.

K. Feliś: Starochrześcijańskie pielgrzymki, „Przegląd Powszechny” 25, 1908, t. 100, s. 76-85; A. Bober: Pielgrzymki [w]: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 585-592; M. Starowieyski: Itinerarium Egeriae, „Meander” 33, 1978, nr 2, s. 93-108; nr 3, s. 133-145; W. Schenk: Wpływ ruchu pielgrzymkowego na liturgię rzymską do VIII w.,

„Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26, 1979, z. 4, s. 129-135; E. Wipszycka-Bravo: Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26, 1979, z. 4, s. 91-117; T. Gołgowski: Sanktuarium św. Menasa w Abu Mena (Egipt) - archeologia a tradycja literacka, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26, 1979, z. 4, s. 119-127.

XI. CHRISTIANA TEMPORA

K. Morawski: Julian Apostata, Kraków 1901; R. Konecki: Cesarza Juliana Apostaty próba odbudowy świątyni w Jerozolimie, „Przegląd Teologiczny” 2, 1921, s. 40-59; 3, 1922, s. 72-96; S. Więckowski: Julian Apostata jako administrator i prawodawca, Warszawa 1930; A. Krawczuk: Ród Konstantyna, Warszawa 1972; A. Krawczuk: Julian Apostata, Warszawa 1974; A. Krawczuk: Ostatnia olimpiada, Wrocław 1976; W. Ceran: Kościół wobec antychrześcijańskiej polityki cesarza

Juliana Apostaty, Łódź 1980.

St. Pawłowski: Wpływ chrześcijaństwa na prawodawstwo Konstantyna Wielkiego, Stanisławów 1907; L. Winowski: Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny, Lublin 1947; H. Kulbat: Azy1 kościelny. Studium prawno-historyczne. Łomża 1938; L. Małunowiczówna: Koniec kolegium westalek, „Eos” 47, 1954/55, z. 2, s. 109-119.

XII. NARASTANIE RÓŻNIC MIĘDZY CHRZEŚCIJAŃSKIM WSCHODEM A ZACHODEM

Nie podano literatury w języku polskim.

XIII. PIERWSZE SPORY CHRYSTOLOGICZNE: OD APOLINAREGO Z LAODYCEI DO NESTORIUSZA

I. Bieda: Chrystologia Ojców [w]: J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa, Poznań 1971, s. 424-456.

XIV. OD SOBORU W EFEZIE (431) DO SOBORU W CHALCEDONIE (451)

S. Abt: Rycerzowi Bogarodzicy na tyśi` cpięćsetlecie stoczonego boju, „Przegl`d Katolicki” 69, 1931, nr 34, s. 535-537; L. Wasilkowski: Ojciec soboru efeskiego o Boskim Macierzyństwie Najświętszej Marii Panny, „Ateneum Kapłańskie” 17, 1931, t. 28, z. 3, s. 217-237.

H. Cichowski: Nestorianizm i Sobór Efeski, „Przegl`d Powszechny” 48, 1931, t. 190, s. 155-172; A. Gerstman: Znaczenie Soboru Efeskiego, „Ruch Teologiczny” 3, 1931, nr 2/5, s. 17-25; M. Krzywicki: Prymat papieski a Kościoły wschodnie w okresie Soboru Efeskiego, Pińsk 1931; R. Paciorkowski: Prymat papieża na tle Soboru Efeskiego, Warszawa 1932; S. Włodarski: Siedem soborów, Warszawa 1969; J. Misiurek: Sobór Chalcedoński w aspekcie ekumenizmu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21, 1974, s. 91-104.

XV. OPOZYCJA ANTYPHALCEDOŃSKA

Nie podano literatury w języku polskim.

XVI. MONOFIZYCI I NEOCHALCEDONIANIE. SPÓR O „TRZY ROZDZIAŁY”

Nie podano literatury w języku polskim.

XVII. DZIEJE KOŚCIOŁÓW POZA GRANICAMI CESARSTWA

Nie podano literatury w języku polskim.

XVIII. WSCHODNI MONASTYCYZM W PIĄTYM I SZÓSTYM STULECIU

Nie podano literatury w języku polskim.

XIX. CESARSTWO BIZANTYJSKIE JAKO CESARSTWO CHRZEŚCIJAŃSKIE

H. Evert-Kappesowa: Historie konstantynopolitańskie. Warszawa 1965; J. Irmischer: Stosunki intelektualne za panowania cesarza Justyniana, Sprawozdania z prac naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN, 1966, fasc. 2, s. 41-47; M. Salamon: Rozwój idei Rzymu-Konstantynopola od IV do pierwszej połowy VI w., Katowice 1975; R. Browning: Justynian i Teodora, Warszawa 1977; S. Runciman: Teokracja bizantyjska, Warszawa 1982.

XX. KOŚCIÓŁ BIZANTYJSKI I FORMY JEGO POBOŻNOŚCI

S. Włodarski: Prymat w Kościele, Warszawa 1971; E. Przekop: Katolickie patriarchaty Wschodu. Czynniki decyduj`ce o ich powstaniu, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19, 1972, z. 5, s. 77-100; E. Przekop: Autonomia patriarchatów wschodnich w pierwszym tyśi`cleciu, „Prawo Kanoniczne” 17, 1974, nr 3/4, s. 207-227; E. Przekop: Nielegalność wyborów patriarchów w pierwszym tyśi`cleciu, „Prawo Kanoniczne” 19, 1976; nr 1/2, s. 129-147; F. J. McCue, A. K. Piepkorn: Prymat rzymski t» epoce patrystycznej, „Novum” 1978, nr 3/4, s. 76-138. J. Klinger: Pochodzenie liturgii św. Jana Chryzostoma, „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej” 1963, s. 89-106; O. Jurewicz: Walka obrazoburców z ikonodulami, „Meander” 22,

XXI. PELAGIANIZM

M. Michalski: Nauka chrystologiczna Pelagiusza, „Collectanea Theologica” 17, 1936, z. 1/2, s. 143-164; E. Florkowski: Soteriologia Pelagiusza, Kraków 1949.

XXII. SKUTKI NAJAZDÓW BARBARZYŃSKICH

J. M. Szymusiak: Chrześcijaństwo zachodnie w potopie barbarzyńskim. Conc 1966'67, nr 1/10, s. 339-346; R. Kamiennik: Kościół i hierarchia kościelna wobec „barbarzyńców”. Nowy stosunek do ludów nierzymskich i kształtowanie się „wspólnoty narodów” [w]: 1500-lecie upadku cesarstwa zachodniorzymskiego. Materiały., pod red. E. Konika, Wrocław 1979, s. 161-178; S. Grabowski: Jan z Biclari i jego „Kronika”, „Meander” 35, 1980, z. 1/2, s. 63-73; J. Strzelczyk: Społeczeństwo wizygockie w świetle „Męczeństwa świętego Saby”, „Eos” 68, 1980 fasc. 2. s. 229-250; J. Strzelczyk: Hiszpańskie państwo Swewów, „Przegląd Historyczny” 72. 1981, ? 1. s. 1-23; Italia. Praca zbiorowa pod red. E. Tabaczyńskiej, Wrocław 1980.

XXIII. KONIEC EPOKI PATRYSTYCZNEJ NA ZACHODZIE

K. Zakrzewski: Upadek Cesarstwa Rzymskiego i kultury antycznej [w]: Pamiętnik VI powszechnego zjazdu historyków polskich, Warszawa 1935, s. 459-474; E. Gibbon: Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego, t. I-II, przeł. S. Kryński, Z. Kierszys, Warszawa 1960; L. Genicot: Powstaje nowy świat. Studium o cywilizacji i kulturze wieków Średnich, Przeł. J. S. Łoś, Warszawa 1964; K. Zakrzewski: U schyłku świata antycznego. Warszawa 1964; A. Krawczuk: Upadek Rzymu. Księga wojen, Wrocław 1978; Problemy schyłku świata antycznego. Pod red. A. Kunisza, Katowice 1978; H. Berghasse: Podzwonne dla Rzymu, przeł. E. Krasnowolska, Warszawa 1981; Cz. S. Bartnik: Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata u schyłku Imperium Rzymskiego, Warszawa 1982.

Cz. Bartnik: Teologia historii według Leona Wielkiego, Lublin 1972; Cz. Bartnik: Ku chrystologii integralnej - Leon Wielki, „Ateneum Kapłańskie” 71, 1979, t. 92, z. 3, s. 439-451.

F. Bogdan: Geneza i rozwój klauzury zakonnej. Studium prawo-historyczne, Poznań 1954; Starożytne reguły zakonne. Przekład zbiorowy, Wybór, wstępy i opracowanie M. Starowieyski, Warszawa 1980 (Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. 26); A. Malinowski: Bibliografia polska św. Benedykta opata, „Vox Patrum” 1982 (styczeń-czerwiec), s. 30-46.

XXIV. NARODZINY ŚREDNIOWIECZNEJ CHRISTIANITAS

E. Lavis: Świat rzymski w przededniu wieków średnich, Warszawa 1911; T. Manteuffel: Dzieje wczesnego średniowiecza, Warszawa 1938; L. Genicot: Powstaje nowy świat. Studium o kulturze i cywilizacji wieków średnich, Warszawa 1964; Ch. Dawson: Szkice o kulturze średniowiecznej, Warszawa 1966; A. Guryn: Kultura duchowa wczesnego średniowiecza łacińskiego [w]: Italia. Praca zbiorowa, pod red. E. Tabaczyńskiej, Warszawa 1980, s. 275-344.

M. Kordel: Liturgia mozarabska (hiszpańsko-wizygocka) w dziele „De ecclesiasticis officiis” św. Izydora z Sewilli. Studium historyczno-liturgiczne, Kraków 1935; M. Starowieyski: Izydor z Sewilli (560f-636), „Meander” 22, 1967, nr 9/10, s. 452-466; M. Starowieyski: Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli, „Meander” 29, 1974 nr 9, s. 357-367; 30, 1975, nr 1, 19-35.

J. Chantrel: Św., Grzegorz Wielki i jego wiek, Poznań 1880; J. Fijałek: Działalność Grzegorza Wielkiego we Włoszech, „Przegląd Powszechny” 7, 1890, t. 26, s. 40-58; F. Barda: Nauka św. Grzegorza Wielkiego o duszpasterstwie, Włocławek 1929; B. Waczyński: 5-js. Grzegorz i św. Zachariasz a „Filioque”, „Oriens” 6, 1938, nr 5/6, s. 73-75; J. Czuj: Papież Grzegorz Wielki, Warszawa 1948; J. Pikulik: Muzyczna działalność Grzegorza Wielkiego, „Collectanea Theologica” 40, 1970, s. 27-34; S. Rosik: Aktywność i kontemplacja jako formy życia chrześcijańskiego według nauki św. Grzegorza Wielkiego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23, 1976, s. 35-49; S. Rosik: Dążenie do nieba jako nakaz historiozbowczy w doktrynie Grzegorza Wielkiego, „Roczniki

Teologiczno-Kanoniczne” 22, 1975, s. 3-43; S. Rosik: Rola Kościoła jako zbawczej wspólnoty w doktrynie papieża Grzegorza Wielkiego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24, 1977, s. 19-36; S. Rosik: Finalizm życia chrześcijańskiego w świetle twórczości papieża Grzegorza Wielkiego, Lublin 1980.

M. Serejski: Idea Imperium Romanum w Galii merowińskiej w VI stuleciu, „Przegląd Historyczny” 25, 1925, s. 261-314; S. Michałowiczowa: Program społeczno-polityczny Kościoła frankońskiego w VI w., Warszawa 1927; H. Lelong: Życie codzienne w Galii Merowingów, Przeł. E. Błkowska, Warszawa 1967.

XXV. KU NAWRÓCENIU EUROPY PÓŁNOCNEJ

S. Czernowski: Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii, Warszawa 1956; A. Bober: Patrystyka iroszkocka i anglosaska [w]: Studia i teksty patrystyczne. Kraków 1967, s. 17-142; M. Dillon, N. K. Chadwick: Ze świata Celtów, przeł. Z. Kubiak. Warszawa 1975.

A. Bober: Libri poenitentiales [w]: Studia i teksty patrystyczne, Kraków 1967, s. 50-55.

INDEKS OSÓB

Indeksy sporz. dził Tadeusz Gołgowski.

Abel, bp Adiabene 55

Abel F. M. 138

Abercjusz, św. 87 93 155

Abgar IX, król Edessy 54 155 180

Abraham z Kaskar 280

Abraham, bp Adiabene 55

Adam A. 54 70

Adam K. 6

Addaj św. 54-55

Adenolfi M. 39

Aecjusz, diakon z Antiochii 204 205 228

Agabos, prorok 29 38

Agapit I św., papież 324

Agapiusz, bp Cezarei Palestyńskiej 170

Agryppin, bp Kartaginy 159 162

Aidan św., 338

Akacjusz, bp Cezarei Palestyńskiej 204 205

Akacjusz, patriarcha Konstantynopola 267 311

Akwila, tłumacz Biblii 53

Akwila św., towarzysz św. Pawła 28 39 43 44 70

Aland K. 93

Alaryk, król Wizygotów 250 298 312

Albinus, filozof 85 87 114 131 150

Albinus, patrz Klodiusz Albinus

Aleksander I św., papież 58

Aleksander św., bp Aleksandrii 197 199 205 206 264

Aleksander św., bp Jerozolimy 97 112 123 151 153 174

Aleksander, montanista 118

Aleksander Alabarcha, brat Filona z Aleksandrii 24

Aleksander Sewer patrz Sewer Aleksander

Aleksander Wielki 165

Alfonsi L. 88

Alfred, król Wessexu 326

Amalaryk, król Wizygotów 310

Amatriusz św. 335

Arabrozjaster 53

Ambroży, przyjaciel Orygenes 150 151

Ambroży św., bp Mediolanu 120 208 209 216 223 229-233 236-238 240 241 245 246 251 313 326 327

Amfiloch św., bp Ikonium 254 283

Ammianus Marcellinus, historyk 228 229

Ammon, bp Berenike w Cyrenajce 173

Ammoniusz Sakkas, filozof 149 150 156

Amonios, filozof 288 Amore A. 127

Ananiasz, chrześcijanin z Damaszku 35-36

Ananiasz, chrześcijanin z Jerozolimy, m. ż Safiry 29

Anastazja św., męczennica 241 306
Anastazy, cesarz Wschodu (491-518) 252 26' 268 277 288 289
Anastazy Synaita św. 75
Anatol św., bp Laodycei Syryjskiej 170 17ć
Andresen C. 84 85 88
Andrzej św., apostoł 49 240 241 292
Andrzej, bp Samosaty 259
Anian św. 308
Anicet św., papież 94 95 97 98
Annasz, arcykapłan 23 24 46
Annasz Młodszy, arcykapłan 46
Annius Antoninus, prokonsul Azji 119
Antemiusz z Tralles, architekt 287
Anteros św., papież 159
Antimos, patriarcha Konstantynopola 289
Antioch z Askalonu, filozof 113 114
Antoni św., pustelnik egipski 211-213 226 241 320
Antoninus Pius, cesarz (138-161) 52 82
Antuza, matka św. Jana Chryzostoma 231
Antypas, męczennik z Pergamonu 52 79
Apelles, uczeń Marcjona 97 117
Apiariusz, kapłan z Sicca Veneria 317
Apolinary, bp Laodycei Syryjskiej- 168 175 205 206 253 254 258 301
Apolinary św., bp Hierapolis 85 93 97
Apollos. żyd z Aleksandrii 43 44 50 53 70
Apoloniusz 51 93 118 143 144 14?
Apoloniusz św., senator rzymski, męczennik 121
Apryngiusz, bp Pax Julia (Beja) 334
Apulejusz. pisarz, retor 128
Ardabur, generał Teodozjusza II 276
Arigiusz, bp Lugdunum 332
Ariusz 12 197 198 202-205 208 223 252 264
Arkadiusz, cesarz Wschodu (395-408; 295
Arnobiusz, retor 168 Arseniusz św., pustelnik 213
Artemon, heretyk 174
Arystoteles 87 88 114 117 287
Arystydes, apologeta 84
Asella, siostra św. Marceli 228
Asklepiades, bp Antiochii 123
Aspar, generał cesarza Leona 266
Asteriusz Sofista 200
Astyriusz, senator 176
Atanazy św., bp Aleksandrii 152 169 173 192 200 202 205-207 211 212 215 221 222 230 233 252-
254 257-259 264
Atenodor 176
Attyk, filozof 57 114
Attyla, król Hunów 306 307 309
Aubert R. 5 16
Audet J.P. 58 71 73
August, cesarz (27 przed Chr - 14) 97 138
Augustyn św., bp Hippo Regius 157 163 195 196 205 211 216 223 224 228-231 233-233 238-240
246 251 252 297 298-303 312 319 324 326 327

Augustyn św., bp Cautaurii 339
Auksencjusz, bp Durostorum 223
Aurelian z Arelate, św. 319
Aurelian, cesarz (270-275) 165 168 171 172 174 176 237
Avitus, cesarz Zachodu (455-456) 313
Awit z Vienne św. 311 333
Babylas św., męczennik 240 241
Bagatti B. 21
Bahram I, władca perski 158
Bahram V, władca perski 276
Bardesan 91 153 155 156 158
Bardy G. 62 171 174
Barjezus, czarnoksiężnik żydowski 37
Bar Kosiba, wódz żydowski 53
Barnaba św., towarzysz św. Pawła 27 29 36-44
Barsauma, bp Nisibis 275 276
Bartłomiej św., apostoł 55
Basina, księżniczka frankońska 332
Bauer J.B. 46 Bauer W. 62 79 155
Bazyli św., bp Ancyry 204
Bazyli Wielki św., bp Cezarei Kapadockiej 162 171 173 176 205-207 210 213 215 216 230-233 245
248 251 280 320
Bazylides 122
Bazylides, gnostyk 66 116
Bazyliskos uzurpator 264 289
Bazylikus, marcjonista 97
Belizariusz, wódz Justyniana 309
Benedykt z Aniane, Św. 319
Benedykt z Nursji, św. 319 320 326
Benoit A. 69 100
Benoit P. 26
Benz E. 150
Berenike, siostra Heroda II Agryppy 45 Bernard J.H. 70
Berta, królowa Anglosasów 339
Beryllos, bp Bostry 153 174
Betz H.D. 83
Bevenot M. 163
Bielenhard H. 62
Black M. 34
Blackman E.C. 90
Bober A. 98
Bodegizel, bp Cenomannum (Le Mans) 332
Boeciusz, filozof 251 288 311 312 324
Boetus 24
Boisntard F.M. 71
Bologiani F. 94
Bonifacy I św., papież 300 317
Bonifacy VIII, papież 326
Borkowska M. 213
Borleffs Y. W. Pb. 131
Boyer Ch. 14
Brandon S.G. 32 43 53

Braude M. 27
Braun P.M. 54
Braun P. 50
Brendan św. z Clonfert 337
Brisson J.P. 163
Brunhilda, regentka Austrazji 330-333 339
Bruyne L. de 141
Brygida św. z Kildare 337
Buchheit V. 172
Budda 156
Buchsel A. 41
Buffiere F. 112
Bultmann R. 21
Burkitt F.C. 116
Cadiou R. 150
Campenhausen H. von 119
Cantalamessa R. 96
Carcopino J. 92 116
Carmignac J. 54
Csrrington P. 52 84
Cecylian, archidiakon 193 196
Celestiusz, adwokat rzymski 298-300
Celestyn I św., papież 256 259 300 302 317 339
Celsus, filozof 64 82-84 181
Cerdon, gnostyk 89 91 97
Cerfaux L. 32
Cerulariusz Michał 12
Cerynt, herezjarcha 46 50 51 59 62-67 77 86 93 96
Cezary św., bp Arelate 303 315 319 329
Chairemon, opat 302
Chalcydus, diakon 225
Chariaryk, król Swewów 310
Childebert II, księ żę merowiński 331 333
Chilperyk, król Neustrii 330-332
Chosroes, król Partów 55
Chosroes I, władca perski 273 276 285
Chosroes II, władca perski 276 277 295
Chrodehilda, księżniczka frankońska 332
Chryzaf, eunuch 262
Chryzyp, filozof 131
Ciaran św. z Clonmacnoise 337
Coemgen św. z Glendalough 337
Colson Y. 30
Congar Y. 7 10 12
Conzelmann H. 22
Comelit H. 152
Courtois Ch. 308
Cross P.L. 71 98
Cullmann O. 27 32 46 59 60 72
Cyceron 129 251 324
Cyprian św., bp Kartaginy 69 128 149 158-165 167 170 172 181 193
Cyryl św., bp Aleksandrii 169 230 254 257 258-261 263 265 267 268 271-273 275 287

Cyryl św., bp Jerozolimy 157 238
Cyryl ze Scytopolis 280
Czuj J. 50 142 163 207 331
Dalmacjusz, opat 215
Damazy św., papież 207 208 215 232 233 236 237 254
Damian i Kosma św. 295
Daniel Stylita św. 282
Danielou J. 17 35 36 61 70 73 86 100 117 120 125 141 149 152
Daube D. 70
Dovies W.D, 36
Dawid św. z Menevii (Mynyw) 335
D' browski B. 89
Decjusz, cesarz (249-251) 151 160 161 165 167 168 172 179 187 193
Delarue J. 10
Demetrian, bp Antiochii 171 174
Demetriusz św., bp Aleksandrii 98 121 150 151
Demetriusz św., diakon 241 295 306
Demofil, bp Konstantynopola 207
Denifle H. 14 Devos P. 54
Didict św., bp Yicnny 329 332
Diodor, bp Tarsu 254 257
Dioklecjan, cesarz (284-305) 169 171 179 181 182 184-186 191 193 195 210 212 224 246 285 288
331
Dion z Prusy, fetor 87
Dionizy św., papież 154 169 173-175
Dionizy św., bp Aleksandrii 154 159 161-163 165 167-171 173-175 197 200
Dionizy św., bp Koryntu 56-57 91 94 98 135 161
Dionizy Areopagita 286
Dionizy Mniejszy, mnich 324
Dioskur, bp Aleksandrii 261 262 264
Dioskurydes z Anazarbus, lekarz 288 Dix G. 40
Dodds E.R. 150
Domaniewska A. 109
Domicjan, cesarz (81-96) 50 51 56 62 79-81 169 183
Domicjusz Aleksander, cesarz (308-311) 187
Domnus, bp Antiochii 174 176
Donat, bp Kartaginy 159
Donat, bp Kartaginy, schizmatyk 193 195
Donat, gramatyk 228 230
Donat, mnich hiszpański 319
Dorrie H. 150
Doresse J. 54
Doroteusz 171 176
Doroteusz, szambelan 181
Downey G, 174
Dozyteusz 32 33
Dozyteusz, gnostyk 59
Dupont J. 40 46 75
Dvornik F. 14
Dydym Aleksandryjski (Ślepy) 251
Edezjusz św. 221
Efrem Syryjczyk św., diakon 155 156 219

Egeria, mniszka, p`tniczka 241
Eleuter św., papież 92 93 96 98 99 123
Eliusz Arystydes, retor 87
Elkasaj 61
Elliot-Binns L.F. 32
Elze M. 86 88 94
Emilian św. 318
Emiliusz Frontin, prokonsul Azji 118
Enda św. 337
Eneasz z Gazy, retor 286
Ennodiusz św. 224
Epifaniusz św., bp Salaminy 33 53 59 60 62 66 91 92 214 216 254 262 283 297
Epigon 96 97 123 172
Epiktet, filozof 82 115
Eschines, montanista 97 118
Ethelbert św., król Kentu 339
Eucheriusz św., bp Lugdunum 302 319
Eudokia, cesarzowa, żona Teodozjusza II 259 282
Eufemiusz, patriarcha Konstantynopola 289
Eufroniusz, bp Turones 328
Eugipiusz, opat italski 304 324
Eunomiusz, bp Kyzikos 204 205
Euplos, męczennik 186
Euryk, król Wizygotów 303 310
Eustacjusz, bp Sebaste 215
Eustacjusz św., bp Antiochii 198-200 202 205 253
Eustochium, córka św. Pauli 215
Eutropiusz św., bp Walencji 334
Eutyches 12 261-262 264 267 271 280 301
Eutychiusz, patriarcha Konstantynopola 289 293
Eutymiusz Wielki św., mnich 282
Euzebiusz, bp Dorylaeum 262 288
Euzebiusz, bp Laodycei Syryjskiej 170, 176
Euzebiusz, bp Nikomedii 198 199 202 203 221 222 228
Euzebiusz św., bp Vercelli 216 252
Euzebiusz z Cezarei 19 26 30 31 39 46 49 52 54 56 60 62 64 79 81 82 84 85-87 92-97 118-120 122-124 136 146 149 150 151 153-156 159 167-175 179 185 186 189 198 199 202-204 217 224
Euzojusz, bp Antiochii 205 255
Ewagriusz, bp Antiochii 216
Ewagriusz Pontyjski 152 211 213 232 233 283 284
Ewaryst św., papież 58 Ezana, władca Aksum 221
Eznik z Kolb 278
Fabian św., papież 151 159 161 165
Fabiola św. 248
Fabiusz z Antiochii 165
Faustus św., bp Reii 303 310 324
Febe, diakonissa 57
Fedym, bp Amasei 171
Felicissimus, diakon kartagiński 162
Felicyta św., męczennica 109 122
Feliks M. Antonius, prokurator Judei 45
Feliks III św., papież 267 318

Feliks IV św., papież 312
Feliks św. z Noli 240
Feliks, bp Abthungi 193
Ferlini P. 139
Festus Porcius, prokurator Judei 45 46 78
Filemon, kapłan rzymski 169 173
Filetos, fałszywy prorok 46 64
Filip św., apostoł 49
Filip św., bp Gortyny na Krecie 91 98
Filip św., diakon 29 32-34 106
Filip, azjarcha 84
Filip, uczeń Bardesanesa 156
Filip, żyd palestyński 27
Filip Arab, cesarz (244-249) 151 153 165
Filliozat M. 156
Filogon św., bp Antiochii 198
Filoksen, bp Mabbug (Hierapolis) 265-267 275 277
Filon z Aleksandrii 22 24 26 35 107 112 113 251
Fine H. 131
Finnian św. z Clonard 337
Finniaa św. z Moville 337
Firmilian, bp Cezarei Kapadockiej 151 160 163 170 171 175
Flawia Domitylla, żona lub siostrzenica Flawiusza Klemensa 79
Flawian, bp Antiochii 246
Flawian św., bp Konstantynopola 261 262
Flawiusz Klemens, kuzyn cesarza Domicjana 79
Florentyn, bp Genawa 328
Focjusz, patriarcha Konstantynopola 12 125 150 170
Fokas, cesarz bizantyjski (602-610) 331
Fontaine J. 324
Fortunat, poeta, bp Pictavi 332
Fotyn, bp Sirmium 203 207
Fredegunda, królowa Neustrii 332
Freeman-Grewille G.S.P. 92
Frend W.H.C. 50 121 160
Fridolin św. 334
Frigitil, królowa Markomanów 251
Fritsch C.T. 36
Froidevaux L.M. 123 154
Fronton, retor 82 83 85 128
Fruktuozus, św., bp Tarraco 167
Frumencjusz św., 221 222 278
Fuchs H. 46 78
Fulgencjusz św., bp Ruspae 303 309
Fundanus Mincjusz, prokonsul Azji 82
Gaechter P. 24 27 30 40 42 46
Gagi J. 169
Gajus, filozof 87
Gajusz, kapłan rzymski 58 123 127
Galba, cesarz (68-69) 79
Galeriusz, cesarz (293-311) 186 187 219
Galien, cesarz (253-268) 167 168 171 176

Galien, filozof 83, 85
Gali św., uczeń św. Kolumbana 339
Gali, bp Arvernum 328 329
Galia Placydia, siostra cesarza Honoriusza 312
Gallio, prokonsul Achai 43
Gallus, brat Juliana Apostaty 228
Gallus, cesarz (251-253) 151 165 167
Gamaliel, faryzeusz 24, 32
Gartner B. 34
Geffcken J. 51
Gelazy I św., papież 303 312 317 321 322
Gelineau J. 156
Gennadiusz, kapłan z Marylii 303
Genowefa św. 307
Genzeryk, król Wandalów 309
German św., bp Auxerre 300 308 335
Gerwazy ś w. 241
Gibbon H. 192
Gildas św., mnich 335
Glabrio Manius Acilius, konsul w r. 91 79
Goar św. 334
Goeltrain P. 27
Gontran, władca Burgundii 339
Goodenough B. 71
Goppelt L. 37 55
Gordian III, cesarz (238-244) 158
Gorgoniusz, szambelan 181
Gorwin V. 56
Goudoever I. van 27 73 74
Gracjan, cesarz Zachodu (375-383) 189 195 208 227 243
Grant R.M. 32 33 56 59 63 66 75 84 87 94 107 157
Grapte, wdowa 104
Gregoire H. 79 121 122 167
Griffe E. 159
Grotajos, heretyk 59
Grundmann W. 35
Grzegorz I Wielki św., papież 217 292 317- -319 321 325-327 329-331 334 338 339
Grzegorz VII św., papież 331
Grzegorz Cudotwórca, Św. 150 151 170 171 176
Grzegorz św., bp Lingones 328
Grzegorz św., bp Turones 328 329 332
Grzegorz Oświeciciel św., apostoł Armenii 219 220
Grzegorz z Nazjanzu św. 206 207 209 213 215 230-233 236 251 254
Grzegorz z Nyssy ś w., 152 171 176 206 208 231-233 254
Grzegorz, bp Illiberis 224
Guerard O. 152
Guilding A. 74
Gundobad, władca Burgundów 311
Gundowald, władca Burgundów 311
Guntamund, król Wandalów 309
Gutwenger E. 50
Hadrian, cesarz (117-138) 52 57 82-84 87

Hadrian VI, papież 10 14
Hagendabl H. 131 168
Hairan, bp Arbeli 157
Hammer S. 78 80
Hegemoniusz 157
Hanson R.P.C. 150
Hanssens J.M. 71 123 124 130 169
Harmonios, syn Bardesanesa 156
Harnack A. 35 55 116 154 157
Hegel G.W.P. 192
Hegezyp św. 25 32 33 46 53 59 63 64 79 97 99 107 117
Heinemann I. 150
Helena, królowa Adiabene 31 55
Helena św., matka Konstantyna Wielkiego 188 202
Helena, towarzyszka Szymona Maga 32 63
Heliogabal, cesarz (218-222) 122 156
Henana, nauczyciel w Nisibis 277
Henecke E. 25 53 60 65
Henryk IV, cesarz 331
Herais, katechumenka 122
Heraklas św., bp Aleksandrii 168
Heraklas, katecheta 150
Herakleon, gnostyk 91 92 97 116
Heraklides, bp w Arabii 153
Heraklides, katechumen, męczennik 122
Heraklit, filozof 85 86
Herakliusz, cesarz bizantyjski (610-641) 276 285
Herenniusz, filozof 150
Hermas 58 61 65 67 69-72 101 102 104-106 108 126 127
Hermenegild, władca wizygocki 310
Hermogenes św. 306
Hermogenes, heretyk 86 117 128 129
Herod Agryppa I, król Judei, wnuk Heroda Wielkiego 24 40
Herod Agryppa II, ostatni król Judei, prawnuk Heroda Wielkiego 45
Herod I Wielki, król Judei 24
Herod Attyk, retor 57 87
Heron, neofita, męczennik 122
Hierokles, retor 167
Hieronim św., 34 53 75 76 124 152 170 207 215 216 227 228 230-233 248 251 253 283 298 300, 326
Hilarian, prokurator Kartaginy 122
Hilarian z Gazy św., mnich 214
Hilary św., papież 317
Hilary św., bp Pictavi 203 230 233 251 252 313 327
Himeriusz, retor, sofista 228
Hipolit, bp Bostry 153-154
Hipolit, diakon z Aleksandrii 169
Hipolit Rzymski św., 61 89 91 92 96 116 117 120 123-127 129 130 133-137 139 140 154 156 159 160 169 172 173
Holstein H. 99
Homer 87 114-117 153 172 229 331
Honorat św., mnich 216 302 319

Honoriusz, cesarz Zachodu (395-423) 195 300
Hormizdas św., papież 271 318
Hozjusz św., bp Kordoby 197 199 203 224
Hunneryk, król Wandalów 309
Hygin św., papież 89 91 95 97
Hymenaios, fałszywy prorok 46 64
Hypatia, filozofka 286
Hypatios św., mnich 227
Ibas, kapłan z Edessy 272 275
Ignacy Antiocheński św. 50-52 56 64 72 75 82 103 106
Illtud św. 335
Impetrat, kapłan z Arvernum 328
Innocenty I św., papież 300 317 318 320
Ireneusz z Lyonu, św. 32 45 49 50 52 54 57 58 60 62-65 69 76 85 89 91-95 99 100 116 117 123 125
128 131 140 156
Ireneusz, urzędnik cesarski 288
Ivanka E. von 153
Izaak, bp Adiabene 55
Izaak Syryjczyk, mnich 215
Izates, król Adiabene 55
Izydor, syn Bazylidesa 116
Izydor św., bp Sewilli 334
Izydor z Miletu, budowniczy 288
Jakub św., brat Pana 25 37 39-41 45-47 49 50 52 54
Jakub Sprawiedliwy, św. 30
Jakub św., apostoł 24
Jakub z Tella (Burdejana) 266 273 277
Jamblich, filozof 228
Jan I św., papież 311
Jan II, papież 271
Jan IV, papież 306
Jan XXIII, papież 13 14
Jan św., apostoł 24 25 30 41 49 50 52 61 62 74 79-81 126 241 292
Jan Chrzyciciel św. 33 43 241 295
Jan Chryzostom św. 156 226 230 232 233 236-238 251 255 293 296
Jan Filipoaos 270 286 287
Jan Gramatyk 268
Jan Kasjan św. 213 216 233 302 320
Jan Klirnak św. 283
Jan Moschos, mnich 280
Jan Postnik św. 292
Jan Talaia, patriarcha Aleksandrii 264 267
Jan z Amidy, bp Efezu 285
Jan z Antiochii 259-261
Jan św., zwany Markiem 38 43
Jaubert A. 73
Jazdegard I, władca perski 219
Jazdegard II, władca perski 220
Jeremias J. 46 134
Jezabel, prorokini 52
Johnson S.E. 27
Jonas H. 117 152

Jonasz, mnich 227
Jonatan, arcykapłan 24
Josip, kapłan rzymski 124
Józef Flawiusz, historyk żydowski 24 26 32 40 43 46
Juda Galilejczyk 32
Juda Tadeusz św., apostoł 54
Juda zwany Barsabbas 41
Julia Domna, cesarzowa, żona Septymiusza Sewera 118 151
Julia Mammea, matka cesarza Sewera Aleksandra 124 151
Julian Apostata, cesarz (361-363) 167 189 195 205 206 212 219 228-230 243 253 255
Julian z Eklanu 252 300 301 327
Julian z Halikarnasu 268 270
Juliana Anicia, księżniczka 288
Juliusz I św., papież 254
Juliusz Afrykański 151 155
Junillus, urzędnik cesarski 325
Justus z Urgellum, Św. 334
Justyn św., 31-33 52 60 63 64 68 73 76 82-88 91 92 94 106 113 125 128 131 133 153 173
Justyn I, cesarz bizantyjski (518-527) 266-268 271 288 311
Justyn II, cesarz bizantyjski (565-578) 266 273 296 332
Justyna, matka cesarza Walentyniana II 208
Justynian, cesarz bizantyjski (527-565) 250 252 270 272 273 276 279 283 284 285 288 289 293-295 309 311 325
Juwenal, patriarcha Jerozolimy 265 282
Kable P. 55 155 257
Kajfasz, arcykapłan 23
Kalandion. patriarcha Antiochii 267
Kaligula, cesarz (37-41) 31 183
Kalikst św., papież 121 123 124 126-128 130 135 137 139 159-161 169 172 173 179 181
Kalinkowski St. 51 107 133
Kalwin Jan 12
Karakalla, cesarz 211-217) 122 123 154
Karol Wielki, cesarz Franków (744-814) 8
Karpofor. urzędnik cesarski 121 126
Karpokrates, gnostyk 65 66 96 97
Karpp H. 118
Karpus św., męczennik z Pergamonu 172
Karus, cesarz (282-283) 176
Kasjodor 311 324 333
Kazikowski S. 218
Kemp E. W. 53
Klaudian Mamert 251 313 324
Klaudiusz, cesarz (41-54) 24 36 39 43 63
Klaudiusz II, cesarz (268-270) 168 176
Klauser Tb. 70
Klemens Aleksandryski 25 50 53 57 62 69 75 76 81 91 108 111-114 120 131 133 136 138 142-148 150 156 161 211
Klemens św., papież 25 30 57 58 81 156
Kleobios, heretyk 59 63
Kleomen 126 172 173
Klet św., papież 57
Klijn A. F. J. 54

Klinger W. 212
Klodiusz Albinus, cesarz (196-197) 119
Klodiusz Albinus, prokurator Judei 46
Klodwig, król Franków 311 330 339
Klotariusz I, król Franków 332
Klotariusz II, król Franków 339
Klotylda św., królowa frankońska 311
Koester H. 57 69
Kolumba św. 338
Kolumban św. 339
Kommodian, poeta 168
Kommodus, cesarz (180-192) 83 85 98 118 119 121 126 183
Konstancja, przyrodnia siostra Konstantyna Wielkiego 188
Konstancjusz II, cesarz (357-361) 189 203-206 216 221 222 236 240 243 255 289 296 309
Konstancjusz Chlorus, cesarz (293-306) 186 187
Konstans, cesarz (337-350) 189 195 203
Konstantyn Wielki, cesarz (306-337) 8 82 138 148 168 176 179 183 186 189 191-193 198 199 202
203 206 218 224 225 240 241 243 -245 285 288 292 321
Konstantyna św., siostra Konstantyna Wielkiego 188 •
Korneliusz św., papież 128 136 159 160-162 165 167 169 170 180
Korneliusz św., setnik 34
Kornutus, filozof 112
Kosma i Damian św. 295
Kosmala H. 72
Kosmas Indikoplestes 276
Krescens, filozof 83 84 85
Kretschmar G. 56 74 151 154 175
Krokiewicz A. 150
Ksystus św., papież 58 95
Kubiak Z. 31 209 298
Kwadratus, apologeta 57 84
Kwietus, syn cesarza Makriana 171
Kwintylian, retor 250
Kwiryn św., męczennik 241 306
Kyrion, kathedikos Gruzji 278
Labriolle P. de 83
Laktancjusz 82 186 224
Langerbeck H. 150
La Piana G. 97
Lausus, szambelan cesarski 213
Leander św., bp Hispalis 310 325 334
Le Deant R. 26
Leon Wielki św., papież 252 261 262 267 272 277 308 313 314 317 318 321 322 326 327
Leon XIII, papież 16
Leon I, cesarz Wschodu (457-474) 265-267 288 295
Leon III Izauryjczyk, cesarz bizantyjski (716-740) 297
Leonardi C. 125
Leoncjusz z Bizancjum 271 283
Leonidas św., ojciec Orygenesesa 122 149
Leontios, bp Antiochii 255
Leowigild, władca Wizygotów 310
Lerch D. 140

Libaniusz, retor 171 228 230 231
Liberiusz św., papież 203 204
Licynian, bp Carthago Nova 334
Licyniusz, cesarz (308-324) 187 188 197 202
Lidia św., 28
Linus św., papież 57
Lisiecki A. 25 30 31 51 63 68 69 72 76 83 101 103 106 109 135 217
Lohmeyer E. 32
Lohse B. 74 95
Longin, retor 172
Lortz J. 14
Losch S. 35
Lucanus, uczeń Marcjona 128
Ludidiusz, kapłan galijski 303
Lucjan, kapłan z Antiochii 171 174 197 198
Lucjusz I św., papież 167
Lucjusz z Cyreny 38
Lucyferiusz, bp Calaris 203 205 252
Lukian z Samosaty 64 83 87 170
Lukrecjusz, filozof 131
Lundberg P. 70 125
Lundenstrom S. 159
Lupus św. 308
Luter Marcin 10 12 14 301
Łukasz św., ewangelista 22 24 26 27 29 30 38 42 57 74 229 240
Macedoniusz, patriarcha Konstantynopola 289
Magnencjusz, uzurpator 203
Makary św., bp Jerozolimy 198
Makary Wielki św., mnich 213 283
Makrian 167 171
Makrobiusz 227
Makryna św., babka św. Grzegorza z Nyssy 176
Makryna św., siostra św. Bazylego 231
Maksencjusz, cesarz (307-312) 187 188 193
Maksym, bp Aleksandrii 170 175
Maksym, bp Bostry 154
Maksym św., bp Turynu 315
Maksym Wyznawca, św. 265
Maksym z Tyru, sofista 87 112 114 116 150
Maksym, uzurpator 208 225
Maksymian, cesarz (286-305) 184 186 187
Maksymin, bp Antiochii 97
Maksymin, bp Mediolanu 223
Maksymin Daj`, cesarz (305-311) 186-188
Maksymin Trak, cesarz 235-238) 151 165
Malchion, kapłan z Antiochii 171 174 175
Mamert św., bp Vienne 313
Manaen (Manahem) 27 38
Mandouze A. 160 163
Manes (Mani) 149 153 157 158
Mar Aba 276 277
Marceli, bp Ancyry 198 199 200 202-204 207

Marcelin, heretyk 97
Marcella, męczennica 122
Marcella ś w., mniszka 228
Marcin św., bp Bracary 310 315 318
Marcin św., bp Tours 216 226 227 231 233 241 318
Marcjan, cesarz Wschodu (450-457) 261-266 288
Marcjan z Arelate 161 163
Marcjon, gnostyk, herezjarcha 12 57 86 89 90-92 94 97 128 155
Marcus Aemilianus, uzurpator 167
Mardonios, eunuch 228
Marek św., papież 320
Marek św., ewangelista 57
Marek Aureliusz, cesarz (161-180) 82 87 97 98 118 121 126
Marek Mag 49 91 92
Maria św., matka Jana, zwanego Markiem 28
Maria, siostra Pachomiusza 214
Marian, król Gruzji 220
Mariusz Wiktoryn, retor 206 228 229
Markia, konkubina cesarza Kommodusa 121 126
Maro 137
Marot H. 98 159
Marrou H. I 86 119 145
Martimont A. G. 125
Marutha św., bp Maipherkat 219
Mateusz św., ewangelista 37 229
Matiasz, arcykapłan 24
Maurus św. 306
Maurycy, cesarz Wschodu (582-602) 273 276- -289 331
Mauwia, królowa Arabów 221
Medard św. 330
Meinbold P. 51
Melania Starsza św. 215 228
Melecjusz św., bp Antiochii 205-207 254 255 296
Melecjusz, bp Lycopolis 194
Meliton z Sardes św. 52 71 79 85-87 96 98 125 126 128 140 153 154 160
Memnon, bp Efezu 259 260
Menander, gnostyk 63 64 66 67
Menas św. 295
Mensurius, bp Kartaginy 186
Meropiusz 221
Mesrob św., mnich ormiański 220 278
Messina G. 158
Metody z Olimpu św. 168 172
Meyer A. 23
Michalski M. 108 109 163
Mikołaj, prozelita z Antiochii 27
Mikołaj św. 15
Miltiades, apologeta 86 128
Minucjusz Feliks, apologeta 82 83 126 131 132 138
Mohler J. A. 15
Mohrmann Ch. 127 132
Mojżesz, bp Adiabene 55

Mojżesz św., mnich, bp Pharan 221
Molland E. 41 51 107
Monika św., matka św. Augustyna 231
Montalembert Ch. 8
Montanus, gnostyk 92 94 117
Moreau J. 79 118 121 130
Moreno G. 8
Moule C. F. D. 22
Msih-Zkha, kronikarz syryjski 55
Muzoniusz, filozof 115
Myszor W. 144
Nanktus, opat galijski 319
Narcyz św., bp Jerozolimy 53 97
Narsaj, nauczyciel w Nisibis 275
Narses, bp ormiański 220
Natalios, neofita 123
Nau P. 155
Nautin P. 91 98 118 119 123 124 135 151- -154 162 169 172
Nemezjusz z Emesy 150
Nepos, bp Arsinoe 168 169 172
Neron, cesarz (54-68) 46 57 80-82 169
Nerwa, cesarz (96-98) 50 81
Nestoriusz 256 257 259 260-262 267 268 272 275 288 300
Newman J. A. 15
Nikolai, gnostyk 62
Nikomach Flawian, filozof 228
Ninian św. 338
Nino św. 220
Nizer, bp Lugdunum 328 329
Nizier, bp Treveri 325 334
Noe, bp Arbeli 55
Noet 96 123 124 172
North E. 35
Nowacjan 159-163 165 169 170
Nowatus, kapłan afrykański 161
Numeniusz, filozof 87 114
Obrycki K. 145
O'Ceallaigh G. C. 85
Odenatus, władca Palmiry 171
Odoaker, wódz germański 306 311
Onesimos, bp Efezu 51
Optat z Mileve 196
Orbe A. 70 93 116 117 152
Orozjusz, kapłan hiszpański 300
Oritiz de Urbina J. 154 155
Orygenes 51 53 60 75 112-113 117 120 122 131-138 146-154 156 161 163 165 168-174 198 213
245 251
Ostanes 154
Oswald św., król Anglosasów 338
Otho, cesarz (69) 79
Otto S. 129 131 132
Pachomiusz św., mnich egipski 213 216 280 2S2

Pacjan św., bp Barciao 225
Palamas, bp Amastris 95 98 107
Palanque J. R. 285
Palek, ojciec Manesa 157
Palladiusz, mnich 213
Palladiusz św., bp Irlandii 339
Palladiusz z Ratiarii 223
Palut, bp Edessy 155
Pamfil św., bp Cezarei Palestyńskiej 151 170
Pammachiusz św., senator 228 248
Panten św., kapłan aleksandryjski 53 55 112 113 150 151
Papiasz św., bp Hierapolis 49 50-52 75 77 93
Pascal B. 8
Pastor L. 10
Patrokles, bp Arelate 318
Patrik św., apostoł Irlandii 225 335 338 339
Paula św. 215 227 228
Paulin, bp Antiochii 205 207 231 254
Paulin św., bp Noli 216 240 248
Paulina, żona św. Pammachiusza 248
Paweł (Szaweł) św., apostoł 11 15 19 21-24 26 28-30 33 35-46 49-50 53 56-59 68 70 78 104 105
126 130 174 212 253 283 299
Paweł, bp Antiochii 174 175
Paweł z Konstantynopola 206
Paweł z Samosaty 154 157 168 170-172 174 200
Pekhida, bp Arbeli 55
Pelagiusz 252 298-300 302
Pelagiusz I, papież 272 284 325
Pelagiusz II, papież 292 326
Pepin J. 112
Perler O. 72 74
Peroz, władca perski 276
Perpetua św., męczennica 108 109 122
Pesceniusz Niger, cesarz (193-195) 121
Peter W. 179
Peterson E. 36 57 61 69 71 91 105 107 119 160
Pieriusz św., kapłan aleksandryjski 170
Piłat Poncjusz, prokurator 32 78
Pinytos, bp Knossos 94 98 107
Pioniusz św., kapłan ze Smyrny 172
Piotr św., apostoł 7 12 15 22-25 28 30 33 34 36 37 39-42 44 46 49 50 55 56 58 63 80 126 137 138
144 163 292
Piotr Aleksandryjski św. 169 193 207
Piotr Chryzolog św., bp Rawenny 315
Piotr Folusznik 265 267 280 293
Piotr Iberyjczyk 265 266 267
Piotr Mongos 264 267 269
Pitagoras, filozof 114
Pius I św., papież 58 91 95 98
Pius XI, papież 14
Platon 85 87 88 115 131 147 172 225
Pliniusz Młodszy 56 57 60 72 81 82

Pliszczyńska-Niemirska J. 62 91 108 110
Plotyn 92 117 149 150 152 156 158 216
Plutarch 85 150
Plutarch św., męczennik 122
Polibiusz, bp Tralles 52
Polemon, schizmatyk 254
Polikarp ze Smyrny, św. 49-52 57 84 95 98 99 103 109
Polikrates, bp Efezu 49 51 96 97
Pollion św. 306
Poncján św., papież 123 124 125 159 165
Pontius, marcjonista 97
Porfiriusz św., bp Gazy 226
Porfiriusz, filozof 92 150 151 156 167 170 179 181 229 287 324
Posejdonios, filozof 114
Potamiena św., męczennica 122
Potamiusz, bp Ulisipo 224
Prakseasz 96 97 123
Pretekstat, pisarz pogański 228
Pretekstat św., bp Rotomagus 332
Proajrezjusz, retor 228
Probus, cesarz (276-282) 176
Proculus, lekarz cesarza Septymiusza Sewera 121
Proklos, filozof 286
Proklos, montanista 49 97 117 118
Proklus św., bp Konstantynopola 261 271 277
Prosenes, skarbnik 121
Prosper z Akwitanii 302 339
Protazy św. 241
Proteriusz św., bp Aleksandrii 264
Pryscylian, herezjarcha 225
Pryscylla, żona Akwili 28 39 43 44 70
Pryska, żona cesarza Dioklecjana 181
Ptolomeusz, gnostyk 91 92 97 116
Puech H.C. 56 65 91 92 116 150 157
Pulcheria św., żona cesarza Marcjana 259 261-263 296
Quacquarelli A. 135
Quispel G. 56 63 91 92 116
Quodvultdeus, bp Kartaginy 309
Rabbula, bp Edessy 275
Radegunda św. 332
Radożycki J. 31
Rahner K. 161
Ranke L. 5
Rechiarus, władca Swewów 310
Reicke B. 32 43
Reisenfeld H. 73
Reitzenstein R. 116
Rekkared, władca Wizygotów 310 318 326 331
Remigiusz z Reims, św. 311
Renan E. 154
Richard M. 175
Riedmatten H. de 175

Rodison M. 284
Rodon Azjata 97
Roman Pieśniarz św. 294
Rossi J.B. de 139
Rostovceff M.J. 156 182
Rudolf K. 31 33
Rufin, mnich 152 170 213 216 228
Rustykus, prefekt Rzymu 83
Rutilus Namatianus 228
Saba św., archimandryta 282-284
Sabeliusz, herezjarcha 127 172-174 199
Safira, żona Ananiasza 29
Sahak, bp Armenii 220
Sajdak J. 83 137 143 146
Saloniusz, bp Genawa 319
Samson św., bp Dolus 335
Samson, bp Adiabene 55
Samson, bp Arbeli 55
Satornil, gnostyk 64
Saturus, katechista, męczennik 122
Saumagne S. 82
Scapula, prokonsul Afryki 123 130
Schenke H. M. 54 91 92
Schepeler W. 93
Schmid W. 82
Schnayder J. 81
Schneider A.M. 154
Schneider C. 156
Schoeps H.J. 27 59 60 62 107
Schwartz E. 287
Secundus, bp Ptolemais 198
Seduliusz, kapłan, poeta 330
Seeberg A 150
Segelberg E. 54 70 71 107
Seneka 131
Septymian Sewer, cesarz (193-211) 118-125 128-130 137 149 151 167
Serapion, bp Antiochii, św. 55 56 93 97 155
Serbatianus Akwila, prefekt Egiptu 122
Serdot, bp Lugdunum 328
Serenus św., męczennik 122
Sergiusz Paulus, prokurator 37 78
Sergiusz I św., papież 326
Sergiusz i Bakchus św. 295 296
Seti, głowa rodu żydowskiego 23
Sewer Aleksander, cesarz (222-235) 122 124 151 165
Sewer, uczeń Tacjana 94
Sewer z Antiochii 266-268 270 271 273 280
Seweryn św., mnich 307 324
Shelling F.A. 35
Sigismund, władca Burgundów 311 332
Silvanus, subdiakon 186
Simon M. 27 31 37 128

Simonetti E. 119
Simplicius z Bituricae 310
Snape H.C. 53
Sokrates, bp Laodycei Syryjskiej 170
Sokrates, filozof 85 86 88
Soranus, filozof 132
Soter św., papież 95 98
Spanneut M. 88 131
Spengler O. 183
Spicq C. 44
Stanula E. 89 134
Starowieyski M. 106
Stauffer E. 25 53
Stefan I św., papież 162-164 168 169
Stein E. 285 289
Stendbal K. 73
Strecker O. 60 135
Stauber A. 141
Sulpicjusz Sewer, mnich galijski 226
Swetoniusz, historyk 36 39 43 78
Sydoniusz Apolinary św., bp Arveruum 310 313
Sykstus I św., papież, zob. Ksystus św., papież
Sykstus II św., papież 167 169 173
Sykstus III św., papież 260 261 300 312 320
Sylas św., towarzysz podróży misyjnej św. Pawła 41 42
Sylwester I św., papież 198 199
Symeon Niger 38
Symeon, twórca mesalianizmu 283
Symeon Słupnik Młodszy św. 282 296
Symeon Słupnik Starszy św. 281 282 296
Symmach, papież 321
Symmach, pisarz pogański 228 313
Simplicjusz św., papież 318
Simplicjusz św., bp Augustodunum 227
Syneros, marcjonista 97
Syrycjusz św., papież 236
Szapur I, władca perski 158 171 180 220
Szapur II, władca perski 218-220
Szczepan św., pierwszy męczennik 24 27 29 30 35 53 295 296
Szenute, mnich egipski 214
Szołdrski Wł. 98 158 161 170
Szymon, heretyk 59 63 64
Szymon św., krewny Jezusa, następca Jakuba 47 59 79 82
Szymon, mag żydowski 31-33
Szymon Benkantera, arcykapłan 24
Szymon Gorliwiec św., apostoł 32
Szymon Samarytanin, ojciec gnozy 59
Tacjan Syryjczyk 55 86-88 92 94 95 97 115 128 157
Tacyt, cesarz (275-276) 176
Tacyt, historyk 46 78
Taurus, filozof 57
Tchalenko G. 284

Tefler W. 25 53
Telesfor św., papież 58 82 95
Temistjusz, retor 228
Tendot z Bizancjum 174
Teodas, mag żydowski 24 31
Teodebert, władca Austrazji 339
Teodolinda, królowa Longobardów 320 325
Teodor, bp Mopsuestii 231 233 238 255-257 272 275 300
Teodor Askidas, mnich 284
Teodora, cesarzowa bizantyjska 266 268 271 273 279 293
Teodoret z Cyru 230 259 261 262 265 272 280 291 295
Teodoryk, król Ostrogotów 250 308 311 312 333
Teodot z Aleksandrii, gnostyk 91 92 97
Teodozjusz Wielki, cesarz (379-395) 189 191 206-208 222 224 236 241 243 246 254 288
Teodozjusz II, cesarz Wschodu (408-450) 256 258 260-262 276 282 287 288
Teodozjusz, patriarcha Aleksandrii 273 279
Teofil, arcykapłan 24
Teofil św., bp Aleksandrii 236 283
Teofil z Antiochii, św. 55 56 70 75 8ś 87 97 128
Teofil Indus 205 221 222
Teofrast, filozof 117
Teognost Aleksandryjczyk, katecheta 179
Teoktyst, bp Cezarei Palestyńskiej 151
Teonas z Marmaryki 198
Teonas, bp Aleksandrii 170
Teoteknos z Cezarei 170 175
Tertulian 57 70 71 79 81 82 84 89 91 93 96 117-120 122 126-135 137 138 148 142-148 159-162
200 245 251
Testa P.E. 21 70
Testuz M. 44
Tetryk św., bp Lingones 328
Thebutis, heretyk 59 63
Thierri I, król Franków 333
Thomas J. 61
Tibiletti C. 131
Tiridates, król Armenii 219 220
Tobiasz, żyd 54
Tomasz św., apostoł 31 49 54 276
Totila, król Ostrogotów 325
Toynbee A.J. 192 247
Trajan, cesarz (98-117) 50 53 55 56 60 61 03 69 81 82 154 185
Trazamund, król Wandalów 300
Trocme E. 22 27
Turner H.E.W. 155
Tyberiusz, cesarz (14-37) 31 78
Tyberiusz II, cesarz Wschodu (578-582) 273 289 297
Tymeusz, bp Antiochii 174
Tymoteusz św., towarzysz św. Pawła 42 43 45 59 240
Tymoteusz I, bp Aleksandrii 236
Tymoteusz, patriarcha Konstantynopola 266
Tymoteusz Ailuros 264 265 269
Tytus św., towarzysz św. Pawła 40 41 43-46

Tytus, cesarz (79-81) 47 79
Ulpian, prawnik 121
Unnik C. van 56
Urban św., papież 124, 159
Ursacjusz z Singidunum 203 204 208 223
Valfroy św. 333
Vincent H. 63
Vincent L.H. 138
Visser A.J. 91
Viton P, 131
Volusianus, syn cesarza Gallusa 167
Voobus A. 55 71 91 94 105 106 156
Walens, cesarz (364-378) 189 206 207 236
Walens z Mursy 203 204 208 223
Walentyn, gnostyk 54 91 92 94 97 116 152
Walentynian I, cesarz (364-375) 189 191 206
Walentynian II, cesarz (375-392) 208 243
Walentynian III, cesarz Zachodu (425-455) 262
Waleria, córka cesarza Dioklecjana 181
Walerian, cesarz (253-260) 167 168 170 171 179 180
Waszink J.H. 116 131
Weber K.O. 150
Weraniusz, bp Vintium 319
Wergiliusz 229 251
Wespazjan, cesarz (69-79) 79
Widmann M. 100
Wifstrand A, 87
Wigiliusz św., bp Trydentu 227
Wigiliusz, papież 272 321 325
Wiktor I św., papież 95 96 98 99 123 126 172
Wiktor św., męczennik 225
Wiktorian św. 318
Wiktrycjusz św., bp Rotomagus 216 227 241
Wilson McL. 33
Wincenty a Paulo, św. 10
Wischnitzer R. 122
Witalian św., papież 339
Witalis, bp Antiochii 205 254
Witeliusz, cesarz (69) 79
Witeryk, król Wizygotów 310
Wolfson H.A. 116
Wulfila, bp Gotów 222 223 309
Wurm A. 62
Zajkowski T. A. 153
Zefiryn św., papież 96 118 121 123 126 127 130 137 139 151 172 240
Zenobia, władczyni Palmiry 168 171 172 174
Zenon, cesarz (474-491) 252 264-267 273 275 288 295
Zenonida, żona uzurpatora Bazylikosa 288
Zoroaster, mag 154 158 180
Zosym I św., papież 300 317 318
Zwaan J. De 54

SPIS ILUSTRACJI

Ilustracje zostały usunięte.

1. Chrystus, fragment malowidła ściennego w katakumbach Piotra i Marcellina w Rzymie, koniec IV w.
2. Ruiny siedziby esseńczyków w Hirbet Qumran nad Morzem Martwym. Fot. Herbert Haag.
3. Widok Jerozolimy na mozaice podłogowej w kościele w Madaba, Jordania, VI w.
4. Początek Ewangelii według św. Jana zapisanej na papirusie, początek III w., Bibliotheca Bodmeriana, Genewa.
5. Rysunek antychrześcijański znaleziony w Rzymie, III w. napis głosi: Aleksamenos wielbi swego boga.
6. Święta Agnieszka, szkło złożone wmurowane w ścianę grobu w katakumbach Pamfila w Rzymie. Fot. L. von Matt.
7. Portret mumiowy młodzieńca z Antinoe, Egipt, druga połowa III w.
8. Trzej młodziankowie w piecu ognistym, fragment malowidła ściennego z Wadi Sarga, Egipt, VI w. British Museum. Londyn.
9. Mojżesz przy krzewie gorejczy, malowidło ścienne z synagogi w Dura Europos, Syria, pierwsza połowa III w.
10. Pasterz, malowidło na plafonie cubiculum w katakumbach Priscylli w Rzymie, koniec III w. Fot. L. von Matt.
11. Cudowne rozmnożenie chleba, malowidło w katakumbach przy Via Anapo w Rzymie, IV w. Fot. L. von Matt.
12. Dekoracja niszy grobowej w katakumbach przy Via Anapo w Rzymie, IV w. Fot. L. von Matt.
13. Wczesnochrześcijańskie inskrypcje nagrobne. Muzeum Laterańskie.
14. Poszuki Dobrego Pasterza:
z lewej - poszek znaleziony w Rzymie, koniec III w.;
z prawej - poszek znaleziony w Azji Mniejszej, IV/V w. Muzeum Archeologiczne w Stambule.
15. Kielich z Antiochii, kute srebro, IV w. The Metropolitan Museum of Arts, Nowy Jork.
16. Wczesnochrześcijańskie naczynia liturgiczne:
z lewej u góry — kielich srebrny z Hama, Syria, VI w., British Museum, Londyn;
z prawej u góry - kielich srebrny, Syria VI w.;
z lewej u dołu i u góry - szklane ampułki ze znakiem krzyża, V w.
17. Pomieszczenie zwane Cappella Graeca w katakumbach Priscylli w Rzymie, IV w. Fot. L. von Matt.
18. Szkła złożone (fondi d'oro) z przedstawieniami o tematyce religijnej lub świeckiej. British Museum, Londyn.
19. Fragment dekoracji sarkofagu wczesnochrześcijańskiego: Daniel w jaskini lwów oraz Mojżesz lub Piotr wydobywający wodę ze skały. Fot. L. von Matt. Muzeum Laterańskie.
20. Sarkofagi wczesnochrześcijańskie:
u góry - rzymski sarkofag z III w., w którym pochowany został papież Hadrian IV, zmarły w r. 1159, Groty Watykańskie;
w środku - sarkofag arcybiskupa Rawenny, Teodora, zmarłego w r. 658, kościół S. Apollinare in Classe w Rawennie;
u dołu - sarkofag z przedstawieniem sceny Traditio legis, VII w., kościół S. Maria in Porto w Rawennie.
21. Złoty pektorał bizantyjski z przedstawieniem scen Zwiastowania Maryi oraz wesela w Kanie

- Galilejskiej, pocz. VII w. Staatliche Museen, Berlin.
22. U góry - srebrne pudełko z przedstawieniem pary małżeńskiej Secundusa i Projecty, Rzym, połowa IV w.;
u dołu - srebrny relikwiarz z kościoła S. Nazario w Mediolanie, koniec IV w. British Museum, Londyn.
23. Orantka, przedstawienie na wczesnochrześcijańskim sarkofagu znalezionym pod bazyliką Św. Piotra na Watykanie, IV w. Fot. L. von Matt.
24. Sarkofagi wczesnochrześcijańskie:
u góry - tzw. Sarkofag Dwóch Braci, zdobiony scenami biblijnymi, poł. IV w., Muzeum Laterańskie;
w środku - sarkofag Sekstusa Petroniusza Probusa z przedstawieniem Chrystusa w otoczeniu apostołów, koniec IV w.. Groty Watykańskie;
u dołu - sarkofag prefekta Juniusza Bassusa, zmarłego w r. 359, ozdobiony scenami biblijnymi, skarbiec Bazyliki Św. Piotra na Watykanie.
25. Daniel w jaskini lwów, mozaika nagrobna znaleziona w okolicach miejscowości Sfax w Tunezji, V-VI w. Muzeum w Sfax.
26. U góry - dwa przykłady mozaik nagrobnych z miejscowości Tabarka i Sfax w Tunezji, V w.; u dołu - ozdobiony mozaiką basen chrzcielny znaleziony w miejscowości Kelibia w Tunezji, VI w.
27. Ołtarz skrzynkowy nad grobem męczennika w bazylice S. Alessandro przy Via Nomentana w Rzymie, pocz. V w. Fot. L. von Matt.
28. Dwa fragmenty drewnianych drzwi z rzymskiego kościoła S. Sabina, ozdobionych scenami biblijnymi, pierwsza połowa V w.
29. Głowa orantki, fragment malowidła z katakumb Jordanów w Rzymie, IV w.
30. Portret rodzinny na szklanym medalionie, z popiersiami trzech osób: matki z synem na pierwszym planie i córki za nimi, druga połowa IV w. Museo Cristiano, Brescia.
31. Konstantyn Wielki (288-337), głowa posągowa znaleziona w Rzymie, Muzeum Kapitońskie.
32. Grupa tetrarchów, rzeźba z porfiru wmurowana w zewnętrznej ścianie kościoła S. Marco w Wenecji, przełom III i IV w.
33. Para cesarska (Honoriusz i Maria?), wizerunek na kamei z onyksu, IV w.
34. Portrety cesarzy i członków ich rodzin na monetach:
rz. d pierwszy, od góry do dołu - Konstancjusz II (337-361), Teodozjusz I (379-395), Honoriusz (393-423);
rz. d drugi - Julian Apostata (361-363), Galia Placydia (zm. 450);
rz. d trzeci - Konstancjusz II (337-361); Aelia Flacilla, żona Teodozjusza I (zm. 388), Konstancjusz m (407-411), m. ż Galii Placydii.
35. Chrzest Chrystusa, mozaika na kopule Baptysterium Ariańskiego w Rawennie, VI w.
36. Fragment Pisma Świętego w tłumaczeniu na język gocki, którego dokonał biskup Wulfila, Codex Argenteus z biblioteki Uniwersytetu w Uppsali.
37. Dyptych Stylichona, kość słoniowa, około r. 400.
38. Dyptych z kości słoniowej z przedstawieniami cudów Chrystusa, około r. 450. Victoria and Albert Museum, Londyn.
39. Ikona przedstawiająca Chrystusa i św. Menasa, malowidło enkaustyczne na drewnie, Egipt VI/VII w. Musee du Louvre, Paryż.
40. Zwiastowanie Maryi, fragment tkaniny lnianej znalezionej w Egipcie, V/VI w. Victoria and Albert Museum, Londyn.
41. Nestoriańska inskrypcja w języku chińskim wykonana w r. 781 i znaleziona w Singanfu w prowincji Szensi w środkowych Chinach.
42. Symeon Słupnik, srebrna plakietka znaleziona w miejscowości Hama w Syrii, VI w. Musee du Louvre, Paryż.
43. Nawa główna bazyliki S. Maria Maggiore w Rzymie. Fot. L. von Matt.
44. Bazylika Grobu Świętego w Jerozolimie, rysunek w XIV - wiecznym manuskrypcie znajdującym się w Bibliotece Watykańskiej. Fot. Biblioteka Apostolica Vaticana.

45. Bazylika katedralna w Parenzo, Istria, widok od zachodu.
46. U góry - Mauzoleum Galii Placydii w Rawennie; u dołu - Kościół S. Apollinare in Classe w Rawennie.
47. Cesarz Justynian z orszakiem i biskupem Maksymianem, fragment mozaiki z kościoła S. Vitale w Rawennie, VI w.
48. Cesarzowa Teodora wraz z damami dworu, fragment mozaiki z kościoła S. Vitale w Rawennie VI w.

SPIS MAP

1. Zasięg chrześcijaństwa przy końcu I w.	48
2. Frygia i Lidia w okresie montanizmu	90
3. Zasięg chrześcijaństwa w połowie III w.....	166
4. Kościoły Afryki	194
5. Geografia sporów arianских	201
6. Kościół poza obrębem Cesarstwa	218
7. Kościół w okresie Soboru Efeskiego	258
8. Rozprzestrzenianie się monofizytyzmu na Wschodzie	269
9. Monastycyzm na Wschodzie	281
10. Kościoły Wschodu: metropolie i patriarchaty	291
11. Kościół Italii	305
12. Kościół Hiszpanii	307
13. Kościół Galii	314
14. Monastycyzm na Zachodzie	316
15. Kościół na Wyspach Brytyjskich	336
16. Ogólna mapa Cesarstwa Rzymskiego — wklejka na końcu książki	

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie - Roger Aubert.....	5
Część pierwsza Jean Danielou OD POCZĄTKÓW DO KOŃCA TRZECIEGO WIEKU	
Słowo wstępne	19
I. Kościół pierwotny	21
1. Zesłanie Ducha Świętego	21
2. Sekty żydowskie	23
3. Życie wspólnoty jerozolimskiej	27
II. Kościół poza Jerozolimę	31
1. Misja judeochrześcijańska	31
2. Sekty chrzcielne	33
3. Ośrodki chrześcijaństwa poza Jerozolimę	34
4. Misja Pawła i Barnaby wśród pogan	37
III. Kryzys judeochrześcijaństwa	40
1. Sobór w Jerozolimie i wydarzenia w Antiochii	40
2. Ekspansja chrześcijaństwa wśród pogan	42
3. Opozycja przeciwko Pawłowi	43
IV. Efez, Edessa, Rzym	48
1. Chrześcijaństwo w Azji Mniejszej	49
2. Misja palestyńska	52
3. Misja Piotra	55
V. Początki gnostycyzmu	59
1. Ebionici	60
2. Elkazaici	61
3. Nikolaici	61
4. Cerynt	62
5. Szymonianie	63
6. Menander	64
7. Satornil z Antiochii	64
8. Barbelognostycy	65
9. Setianie	65
10. Karpokrates	65
11. Bazylides	66
VI. Judeochrześcijańskie zwyczaje i symbole	68
1. Inicjacja chrześcijańska	68
2. Rok liturgiczny	72
3. Doktryna	74
VII. Kościół a Imperium Romanum	78
1. Pierwsze prześladowania	78
2. Kościół za panowania Antoninów	81
3. Wczesnochrześcijańskie apologie	84
4. Retoryka i filozofia	87
VIII. Heterodoksja i ortodoksja	89
1. Marcjon	89
2. Walentyn	91
3. Montanus	92
4. Tacjan Syryjczyk	94
5. Problem święcenia Wielkanocy	95
6. Rzymskie szkoły heterodoksyjne końca II wieku	96
7. Wybitniejsi biskupi	97
8. Ireneusz	99
IX. Wspólnota chrześcijańska w II wieku	101

1. Stany kościelne	101
2. Hierarchia	102
3. Charyzmaty duchowe	104
4. Małżeństwo i dziewictwo	105
5. Męczeństwo	108
X. Aleksandryjska szkoła katechetyczna	111
1. Dziedzictwo Grecji	112
2. Świat obrazów i symboli	113
3. Gnostycyzm i hellenizm	115
XI. Zachód pod panowaniem Sewerów.....	118
1. Edykt Septymiusza Sewera	118
2. Hipolit i Kalikst	123
3. Chrześcijaństwo w Afryce Północnej	128
XII. Społeczeństwo chrześcijańskie w III wieku	133
1. Rozwój kultu i form organizacyjnych wspólnoty	133
2. Początki sztuki chrześcijańskiej	137
3. Chrześcijaństwo a społeczeństwo pogańskie.....	142
XIII. Orygenes, Manes i Cyprian	149
1. Orygenes i Plotyn	149
2. Beryllos, Bardesanes, Manes	153
3. Korneliusz i Cyprian	158
XIV. Koniec trzeciego stulecia	165
1. Od Decjusza do Aureliana	165
2. Kościół na Wschodzie	168
3. Dysputy teologiczne	172
4. Organizacja kościelna	175
Część druga Henri-Irenee Marrou OD PRZEŚLADOWAŃ ZA DIOKLECJANA DO ŚMIERCI GRZEGORZA WIELKIEGO (303-604)	
I. Chrześcijaństwo w przededniu wielkich prześladowań	179
1. Mały pokój Kościoła	179
2. Późne Cesarstwo: państwo totalitarne i nowa religijność	182
II. Ostatnie prześladowania i edykt tolerancyjny	185
1. Edykty o prześladowaniach i wprowadzenie ich w życie	185
2. Religijna postawa i polityka Konstantyna	187
III. Kościół w pierwszej połowie czwartego stulecia	190
1. Instytucje kościelne	190
2. Chrześcijański cesarz	191
3. Schizmy jako skutek prześladowań. Donatyzm	193
IV. Ariusz i Sobór Nicejski	197
V. Zmienne koleje kryzysu arianizmu	200
1. Reakcja antynicejska na Wschodzie	202
2. Wspólny front antysabeliański	203
3. Anomeizm i zwycięstwo nauki o „homoios”	204
4. Od Walensa do Teodozjusza	206
VI. Źródła i początki monastycyzmu	210
1. Święty Antoni, ojciec monastycyzmu	211
2. Zgromadzenia anachoretów	212
3. Cenobityzm Pachomiusza	213
4. Wspólnota bazylikańska	214
5. Św. Hieronim i szerzenie ideału ascetycznego w środowisku rzymskim.....	215
6. Zachodnie klasztory biskupie	216
VII. Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa poza granicami świata rzymskiego.....	217

1. Chrześcijaństwo w cesarstwie sassanidzkim	217
2. Armenia	219
3. Kraje kaukaskie	220
4. Kraje arabskie	221
5. Etiopia	221
6. Germanowie i Wulfila	222
VIII. Rozwój chrześcijaństwa w obrębie Cesarstwa	224
1. Łaciński Zachód	224
2. Nawrócenie wsi	225
3. Arystokracja i sfery wykształcone wobec chrześcijaństwa	227
IX. Złoty wiek Ojców Kościoła	229
X. Życie chrześcijańskie przy końcu czwartego stulecia	235
1. Organizacja Kościoła	235
2. Liturgia i sakramenty	236
3. Formy pobożności	238
4. Kult męczenników	240
5. Pielgrzymki	241
XI. Christiana tempora	243
1. Wpływ chrześcijaństwa na prawodawstwo	243
2. Granice chrystianizacji obyczajów	244
3. Rozwój instytucji charytatywnych	247
XII. Narastanie różnic między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem	249
XIII. Pierwsze spory chrystologiczne: od Apolinarego z Laodycei do Nestoriusza	253
XIV. Od soboru w Efezie (431) do soboru w Chalcedonie (451)	257
XV. Opozycja antychalcedońska	264
XVI. Monofizyci i neochalcedonianie. Spór o Trzy Rozdziały	268
XVII. Dzieje Kościołów poza granicami Cesarstwa	275
1. Kościół w Persji staje się Kościołem nestoriańskim	275
2. Armenia i kraje kaukaskie pomiędzy monofizytyzmem a ortodoksją	277
3. Kościół etiopski włączony w obręb monofizytyzmu	278
4. Rozwój chrześcijaństwa (monofizytyzmu) w Nubii i Arabii Południowej	279
XVIII. Wschodni monastycyzm w piątym i szóstym stuleciu	280
XIX. Cesarstwo bizantyjskie jako cesarstwo chrześcijańskie	285
XX. Kościół bizantyjski i jego formy pobożności	291
XXI. Pelagianizm	298
XXII. Skutki najazdów barbarzyńskich	304
XXIII. Koniec epoki patrystycznej na Zachodzie	312
XXIV. Narodziny średniowiecznej christianitas	324
XXV. Ku nawróceniu Europy Północnej	334
Chronologia	342
Bibliografia	353
Indeks osób	398
Spis ilustracji	413
Spis map	416