

Ks. Marcin Rafał Wysocki

List wczesnochrześcijański



Studium wybranych zagadnień
z epistolariów łacińskich IV i V wieku

List wczesnochrześcijański

Digno amari.

Ks. Marcin Rafał Wysocki

List wczesnochrześcijański

Studium wybranych zagadnień
z epistolariów łacińskich IV i V wieku

Kraków 2024

© Marcin Rafał Wysocki, 2024
© Wydawnictwo «scriptum», 2024

Recenzenci

Dr hab. Marta Przyszychowska (Hiszpania)
Dr hab. Karolina Kochańczyk-Bonińska (Polska)

Projekt finansowany w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki
pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2023,
nr projektu 028/RID/2018/19.

Korekta
Sylwia Sperling

Opracowanie graficzne, dtp, okładka
Tomasz Sekunda

Na okładce
Fragmenty fresków z Pompejów przechowywane
w Museo Archeologico Nazionale di Napoli.

Wydanie I

ISBN 978-83-67586-90-0

Wydawnictwo «scriptum»
Tomasz Sekunda
tel. 604 532 898
e-mail: scriptum@wydawnictwoscriptum.pl

www.wydawnictwoscriptum.pl

Spis treści

Wstęp	7
Wykaz skrótów	9
Rozdział 1	
Antyczna teoria epistolografii	11
Rozdział 2	
Chrześcijańska teoria epistolografii	31
Rozdział 3	
Jak napisać list?	45
Rozdział 4	
Jak przesyłać listy?	53
Rozdział 5	
Czy przechowywać listy?	65
Rozdział 6	
O darach przesyłanych z listami	83
Rozdział 7	
O zdrowiu i chorobie w listach	105

Rozdział 8	
Listy konsolacyjne _____	127
Rozdział 9	
Listy jako forma pamięci _____	145
Rozdział 10	
Moc i rola słowa _____	153
Rozdział 11	
List albo/i homilia _____	165
Rozdział 12	
O wolności w listach _____	171
Rozdział 13	
W listach o radościach i troskach biskupiego życia _____	177
Rozdział 14	
O Eucharystii w listach _____	197
Rozdział 15	
Mariologia w listach _____	215
Bibliografia _____	233
Summary _____	265

Wstęp

Chrześcijaństwo bezsprzecznie jest nie tylko religią Księgi, ale także religią Listu. Wszak u jego początków leży przecież dwadzieścia jeden listów należących do kanonu Ksiąg świętych, w tym dwanaście listów św. Pawła Apostoła, a najwcześniejsze pisma czasów poapostolskich należą również do kategorii listów. Chrześcijaństwo budowane było sztuką epistolografii wpisującą się w jej antyczną teorię¹. Nic dziwnego, że z okresu antyku chrześcijańskiego posiadamy zachowanych ponad 9000 dzieł w postaci listów². Pośród nich zaś na szczególną uwagę zasługują zbiory listów czterech postaci, które odcisnęły na historii i teologii Kościoła wyjątkowy ślad. Chodzi mianowicie o św. Ambrożego z Mediolanu, św. Hieronima ze Strydonu, św. Paulina z Noli i św. Augustyna z Hippony. Pozostawili oni po sobie w sumie ponad 500 listów, które dotrwały do naszych czasów, a z pewnością ich całościową liczbę należałoby co najmniej potroić. Jednak to przede wszystkim nie liczba ani szacunek, jakim obdarzane są te cztery postaci, kierują dziś nasz wzrok na listy. W świecie, który niemalże zapomniał, czym jest pisanie listów, z całym tego obrządkiem i atmosferą, powrót do tego mówienia – żeby użyć słów wielkiego miłośnika i znawcy Ojców Ko-

¹ Zob. H.-J. Klauck, D.P. Bailey, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco 2006.

² Zob. S.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986, s. 15.

ścioła kardynała Johna H. Newmana – „z serca do serca” wydaje się niczym powrót do szczęśliwych lat dziecięcych. Szczególnie, że jest to powrót do dzieciństwa Kościoła, w którym, jak zauważyłem powyżej, listy odgrywały szczególną rolę. Jest to powrót do wyjątkowego rodzaju literackiego, który balansuje na granicy dialogu, poezji, traktatu naukowego, homilii czy przemowy i przez to jest niezwykle bliski, ale i tajemniczy. Prezentowana pozycja jest próbą odkrycia tego pięknego i tajemniczego świata, a więc również zrozumienia ludzi pierwszych wieków Kościoła, którzy przez listy wyrażali swoje emocje, myśli, problemy, tęsknoty, uczucia, troski i radości. Zamieszczone w tej książce rozważania są owocem kilkuletnich badań epistolografii wczesnochrześcijańskiej. Są tutaj części stworzone specjalnie dla tej książki, ale też rozdziały, które zamieszczone zostały pierwotnie w innych publikacjach, a tu znalazły się po zmianach i uzupełnieniu, aby stworzyć całość przybliżającą fenomen listu wczesnochrześcijańskiego – zarówno teorię, jak i praktykę. Nasi czterej autorzy stworzyli wyjątkową sieć wymiany korespondencji. Wzajemnie się znali i mimo że dzieliły ich setki kilometrów, tak trudne wówczas do pokonania, także dla kuriera, to dzięki listom wzajemnie się wspierali i ubogacali. Z dużym prawdopodobieństwem nie wszyscy z nich spotkali się ze sobą twarzą w twarz, ale – jak stwierdzali w swych listach – to właśnie one pozwalały im niemalże widzieć się i czuć wzajemną obecność, a przez to się ubogacać. Dzięki ich listom również my, żyjący ponad 1600 lat po nich, możemy się z nimi spotkać i obcować.

Chciałbym w tym miejscu podziękować przede wszystkim zmarłemu niedawno śp. ks. prof. dr. hab. Jerzemu Pałuckiemu, który zaraził mnie miłością do Paulina i Ambrożego, ale i do epistolografii. Dziękuję wszystkim, którzy mnie wspierali przez te lata, także instytucjom, dzięki którym możliwe było prowadzenie badań nad łacińskimi listami chrześcijańskimi IV i V wieku. Na koniec Temu najważniejszemu *digno amari...*

Autor

Lublin, 7 grudnia A.D. 2023,
we wspomnienie św. Ambrożego z Mediolanu

Wykaz skrótów

- AJP „The American Journal of Philology”, Lubbock, TX 1880 →
- AK „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 →
- ALGP „Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo”, Palermo 1964 →
- BOK Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 1992 →
- CPL *Clavis Patrum Latinorum*, red. E. Dekkers, Turnhout 1951¹
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vindobonae 1866 →
- Eborowicz Św. Augustyn, *Listy* (1–75), tł. W. Eborowicz, Pelplin 1991.
- EK *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973–2014.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig–Berlin 1897 →
- HE *Historia ecclesiastica*
- HSCP „Harvard Studies in Classical Philology”, Cambridge, MA 1862 →
- JbAC „Jahrbuch für Antike und Christentum”, Münster 1958 →
- JECS „Journal of Early Christian Studies”, Baltimore 1993 →
- JEH „The Journal of Ecclesiastical History”, London 1950 →
- JLA „Journal of Late Antiquity”, Baltimore 2008 →
- JRS „Journal of Roman Studies”, London 1911 →
- JSNT Suppl „Journal for the Study of the New Testament” Supplement Series, Sheffield 1978 →
- JTS „The Journal of Theological Studies”, London 1900 →
- NDPAC *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, t. I–III, Genova–Milano 2006–2008.

- NSWP *Nowy Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*,
red. M. Starowieyski, J.M. Szymusiak, Poznań 2018.
- OŻ Ojcowie Żywi, Kraków 1978 →
- PSP Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969 →
- RACH *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 →
- RBen „Revue Bénédictine”, Maredsous 1884 →
- REA „Revue des Études Anciennes”, Bordeaux–Paris 1899 →
- REAug „Revue des Études Augustiniennes et Patristiques”
(do 2004 „Revue des Études Augustiniennes”), Paris 1955 →
- RechAug „Recherches Augustiniennes et Patristiques”
(do 2004 „Recherches Augustiniennes”), Paris 1958 →
- REL „Revue des Études Latines”, Paris 1923 →
- RH „Roczniki Humanistyczne”, Lublin 1949 →
- SacCh „Saeculum Christianum”, Warszawa 1994 →
- SEA *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, Roma 1967 →
- Stawiszyński W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901–2016*,
Kraków 2017.
- VetCh „Vetera Christianorum”, Bari 1964 →
- VoxP „Vox Patrum”, Lublin 1981 →
- VV „Verbum Vitae”, Lublin 2002 →
- WST „Warszawskie Studia Teologiczne”, Warszawa 1982 →
- ZACH „Zeitschrift für antikes Christentum”, Berlin–New York 1997 →
- ZNW „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche”
(poprzednio: „Zeitschrift für die Neutestamentliche
Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums”),
Giessen 1900–1942, 1949, Berlin 1950/51–1970,
Berlin–New York 1971 →
- ŻMT Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996 →

Rozdział 1

Antyczna teoria epistolografii

W swoim liście 8. do Niceasza, subdiakona w Akwilei, wzywając go do podtrzymywania korespondencji, Hieronim przywołuje słowa komediopisarza Turpiliusza o istocie korespondencji, ale także wspomina, że już pierwotni mieszkańcy Italii, „kiedy nie znano jeszcze papieru i pergaminu, posyłali sobie wzajemnie wiadomości albo na wystruganych z drzewa tabliczkach, albo na korze drzew”¹. W ten sposób Mnich z Betlejem nawiązywał do istniejącej już dużo wcześniej sztuki pisania listów, w którą wpisała się i przekształciła w duchu chrześcijańskiego humanizmu epistolografia wczesnochrześcijańska. Nasi autorzy nieustannie sięgali do wzorców retorycznych pozostawionych przez *maiores*. Dlatego rozpoczynając naszą wędrówkę po chrześcijańskiej łacińskiej epistolografii w jej szczytowej formie, należy zacząć pokrótce od przypomnienia zasad i wyznaczników sztuki epistolarnej stworzonej przez autorów starożytnych².

¹ Hieronim, *Ep.* 8, 1, *ŻMT* 54, s. 20*.

² Zob. C. Castillo, *La epistola como género literario: de la antigüedad a la edad media latina*, „Estudios clásicos” 18 (1974), s. 427–442.

Można stwierdzić, że komunikacja w formie listu jest tak długowieczna jak sama czynność pisania³. Z pewnością pierwsze listy dotyczyły spraw praktycznych i związane były z zarządzaniem państwem, a w sposób szczególny z wojskowością. Dlatego też na obszarze geograficznym, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, list jako forma komunikacji rozwijał się znacząco w imperium Aleksandra Wielkiego⁴ oraz oczywiście w Imperium Rzymskim, przede wszystkim na dworze cesarskim, gdzie prowadzenie ożywionej korespondencji było po prostu modą, a pisanie listów ważną częścią dworskiego kształcenia i aktywności⁵. Jako że od najdawniejszych czasów list stanowił pisemny ekwiwalent rozmowy, to i sztukę pisania listów, ich kompozycję, w świecie grecko-rzymskim zaczęto wiązać ze sztuką retoryczną (*ars rhetorica*)⁶ i dlatego wzmianki ich dotyczące znajdujemy w pismach dotyczących właśnie retoryki. Pierwszym teoretykiem epistolo-

³ Zob. W.G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia 1973, s. 1. Bodaj najwcześniejszym świadectwem przesłania listu w literaturze są wysłane przez króla Projtosa tabliczki „ze znakami zbrodniczymi”, które miał dostarczyć Bellerofont (Homer, *Ilias* VI 168–170), zaś najstarszym zachowanym w literaturze zawierającym wszelkie elementy listowne jest list Cyrusa do Kyaksaresa (Ksenofont, *Cyropaedia* IV 5, 27–33).

⁴ Zob. W.G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, s. 1; C.B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy*, *Studia historica* 28, Roma 1966; V. Hofmann, *Communications between City and King in the Hellenistic East*, w: *Official Epistolography and the Language(s) of Power. Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium, Comparative Studies in Ancient Bureaucracy and Officialdom, University of Vienna, 10–12 November 2010*, red. S. Procházka, L. Reinfandt, S. Tost, *Papyrologica Vindobonensia* 8, Wien 2015, s. 139–152.

⁵ Zob. W.G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, s. 1; S. Corcoran, *State Correspondence in the Roman Empire: Imperial Communication from Augustus to Justinian*, w: *State Correspondence in the Ancient World: From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, red. K. Radner, Oxford 2014, s. 172–209; P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia Latina nella tarda Repubblica e nei primi due secoli dell'Impero con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983.

⁶ Juliusz Wiktor, który zostanie tu omówiony później, wyraźnie zaznacza, że „epistulis conveniunt multa eorum, quae de sermone praecepta sunt” (*Ars rhetorica* 27).

grafii miał być Artemon z Kasandrei, wydawca listów Arystotelesa⁷. Według jednego z jego następców uważał on, że „w jednaki sposób należy pisać dialog i list, ponieważ list jest jakby jedną z dwóch części dialogu”⁸. Tym następcą Artemona i jednym z najstarszych autorów, którzy podjęli w swych pismach zagadnienia dotyczące listu, był Demetriusz z Faleronu. W swoim dziele *O wyrażaniu się*, po wprowadzeniu dotyczącym struktury zdania, przedstawia cztery różne style retoryczne (okazały, gładki, bezozdobny i potężny). Uwagi dotyczące pisania listów Demetriusz umieszcza jako część stylu bezozdobnego, co oznacza, że listy przynależą do stylu, który nie wymaga wyszukanej stylistyki. Demetriusz powtarza myśl Artemona o dialogicznym charakterze listu i wzmiankuje, że list jest „pismem aktem i jakby wysyłanym podarkiem”⁹. List powinien mieć styl dialogu i wymaga gładkości¹⁰, gdyż w innym przypadku mogłoby się wydawać, że list jest formą popisywania się, a nie pogawędki z przyjacielem¹¹, a przecież „piękno listu polega na serdecznej przyjaźni”¹². Co warte podkreślenia, Demetriusz wskazuje, że

list ma w dużym stopniu odzwierciedlać charakter. Można bowiem powiedzieć, że każdy człowiek pisząc list daje wizerunek swej duszy. Co prawda, także w każdej innej wypowiedzi można dostrzec charakter piszącego, ale w żadnej tak jasno jak w liście¹³.

Demetriusz podkreśla zatem walor przyjacielskiej rozmowy i ukazywania w listach swej duszy. Zachęca, aby listy nie były zbyt długie i ozdobne¹⁴,

⁷ Zob. L. Małunowiczówna, *Wstęp ogólny*, w: *Antologia listu starochrześcijańskiego*, red. L. Małunowiczówna, Lublin 1978, s. 13–14; J.M. Rist, *Demetrius the Stylist and Artemon the Compiler*, „Phoenix” 18/1 (1964), s. 2–8.

⁸ Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 223.

⁹ Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 224.

¹⁰ Zob. Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 223.

¹¹ Zob. Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 225.

¹² Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 232.

¹³ Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 227.

¹⁴ Zob. Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 228.

bez zbyt wielu retorycznych popisów, bowiem list jest piękny¹⁵. Należy także odpowiednio dobierać treść listów – nie wszystko bowiem nadaje się do zawarcia w listach¹⁶. List ma „ma być krótkim dowodem życzliwości, przedstawieniem prostej sprawy w prostych słowach”¹⁷.

Dzieło Demetriusza zawierało jedynie fragment dotyczący teorii listu antycznego i jako całość nie było poświęcone teorii epistolografii. Prawdopodobnie mniej więcej w tym samym czasie zaczęły jednak powstawać w środowisku helleńskim dwa inne dzieła, które są poświęcone w całości kwestiom związanym z epistolografią. Mowa o *Formae epistolicae* (*Τύποι ἐπιστολικοί*) Pseudo-Demetriusza oraz *Characteres epistolici* (*Ἐπιστολιμαῖοι χαρακτήρες*) Pseudo-Libanusza¹⁸ lub Pseudo-Proklosa¹⁹. Oba dzieła są praktycznymi, kompleksowymi podręcznikami pisania listów, zawierającymi jednak również teorię w postaci różnych definicji i podziałów na rodzaje listów²⁰. Dzieło Pseudo-Demetriusza podkreśla, że podstawowym rodzajem listu jest list przyjacielski (*φιλικός*), a najważniejsze w korespondencji jest właśnie przyjacielskie nastawienie (*φιλοφρόνησις*), które charakteryzuje przede wszystkim literacki gatunek, jakim jest list, i które wyróżnia list spośród innych rodzajów, gdyż powinno cechować korespondencję wszystkich ludzi, niezależnie czy są rzeczywiście przyjaciółmi czy nie²¹. Pseudo-Deme-

¹⁵ Zob. Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 229.

¹⁶ Zob. Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 230.

¹⁷ Demetriusz z Faleronu, *De Elocutione* 231.

¹⁸ Zob. D.A. Chernoglazov, *Altgriechische Brieftheorie in der Renaissance: Characteres Epistolici von Pseudo-Libanios in lateinischen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts*, „Philologia Classica” 14/2 (2019), s. 280–298; D.A. Chernoglazov, *Ancient Epistolary Theory in the Byzantine School: Pseudo-Libanios’ Manual and its Later Versions*, „Philologia Classica” 13/2 (2018), s. 265–275.

¹⁹ Zob. L. Małunowiczówna, *Wstęp ogólny*, s. 10–11.

²⁰ T. Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing and the Configuration of Communities through Epistles*, w: *Letters and Communities. Studies in the Socio-Political Dimensions of Ancient Epistolography*, red. P. Ceccarelli, L. Doering, T. Fögen, I. Goldenhard, Oxford 2018, s. 49.

²¹ Zob. Ps.-Demetriusz, *Formae epistolicae* 1.

triusz daje w swym dziele głównie krótki opis poszczególnych rodzajów listów (a wymienia ich 21) i ukazuje ich przykłady, nie formułując przy tym generalnych zasad rządzących epistolografią ogólną ani też indywidualną. Co ciekawe, już w czasie spisania tego dzieła musiała istnieć jakaś teoria epistolografii²², skoro autor we wstępie używa terminu *Ἐπιτολίαν* wskazując na istniejącą tradycję pisania listów²³.

Drugi ze wspomnianych przypisywanych autorów – Pseudo-Libaniusz – w swoim dziele, wprowadzie ostatecznie niemal współczesnym naszym autorom, ale korzystającym z wcześniej wypracowanych zasad, rozwija zasady pisania listów. Dla autora *Characteres epistolici* list „[...] jest jakby zapisaną rozmową z kimś od kogo jesteśmy oddzieleni i spełnia określony cel. Można w nim mówić jakby ktoś obecny do nieobecnego”²⁴. Zgodnie z zaleceniami podręcznika, w pisaniu listów należy unikać wzniosłości i nadmiaru słów, kolokwialnego języka, zbyt krótkości, która może prowadzić do niezrozumienia przez odbiorcę²⁵. Pseudo-Libaniusz uzależnia jednak długość listu od podejmowanej tematyki²⁶. Mimo zawierania w tytule terminu *χαρακτήρ*, który bywa tłumaczony powszechnie jako styl, Libaniusz nie

²² Wśród badaczy panuje zgoda, że oba dzieła miały kilka redakcji, które trwały w sumie nawet kilka wieków. W przypadku dzieła Pseudo-Demetriusza przyjmuje się, że powstawało w Egipcie pomiędzy II wiekiem przed Chr. a III wiekiem po Chr. W przypadku dzieła Pseudo-Libaniusza/Proklosa ostateczną redakcję przyjmuje się na wiek V po Chr. Zob. J.A. Artés Hernández, *Pseudo-Demetrio: Tipos de cartas – Pseudo-Libanio: Clases de cartas*, Amsterdam 2005, s. 7–16; A. Brinkmann, *Der älteste Briefsteller*, „Rheinisches Museum für Philologie” 64 (1909), s. 316–317; K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Breiftopik*, Munich 1970, s. 26; H. Koskenniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, Helsinki 1956, s. 56; M.N. Muñoz Martín, *Teoría epistolar y concepción de la carta en Roma*, Granada 1985, s. 52; E. Suárez de la Torre, *‘Ars epistolica’: La preceptiva epistolográfica griega y sus relaciones con la retórica*, w: *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, red. G. Morrocho Gayo, Leon 1987, s. 197; T. Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing*, s. 49.

²³ Zob. Ps.-Demetriusz, *Formae epistolicae*, praefatio.

²⁴ Ps.-Libaniusz, *Characteres epistolici* 2.

²⁵ Ps.-Libaniusz, *Characteres epistolici* 46–49.

²⁶ Ps.-Libaniusz, *Characteres epistolici* 50.

przedstawia w swoim podręczniku zagadnienia stylu listów ani w sensie antycznym, ani zbliżonym do współczesnego rozumienia tego pojęcia, ale rozumie je jako konkretne formy listów²⁷. Cechą charakterystyczną obu podręczników jest przytaczanie przykładów poszczególnych rodzajów listów ku pouczeniu czytelnika i pomocy w tworzeniu listów. Tworzą one – jak zauważa prof. Leokadia Małunowiczówna – „ogniwo pośrednie pomiędzy teorią a praktyką listową”²⁸.

Na gruncie epistolografii łacińskiej bezsprzecznie palmę pierwszeństwa, jeżeli chodzi o teorię listu, dźrzyży Marek Tulliusz Cynceron, który był nie tylko teoretykiem, ale przede wszystkim praktykiem w zakresie epistolografii. W jego *epistolarium* znajdujemy ponad 900 listów, na które składają się najliczniejsze korpusy listów *Ad Atticum* i *Ad familiares* oraz nieco mniej liczne kolekcje *Ad Quintum fratrem* oraz *Ad Brutum*²⁹, wśród których znajdujemy ogólne refleksje dotyczące sztuki pisania listów. Cynceron przyjmuje powszechny podział listów na prywatne (*privatae*) i oficjalne (*publicae*)³⁰ i dodaje różne doszczegółowienia. W liście do Kuriona spośród tych *Ad familiares* dokonuje takich rozróżnień:

[...] istnieje wiele gatunków listów; najbardziej prawdziwy wśród nich jest ten, dla którego rzecz została wynaleziona: kiedy mianowicie zawiadamiamy nieobecnych o czymś, na czym nam, albo im zależy. [...] Pozostają dwa inne gatunki listów, które bardzo mi się

²⁷ Zob. S.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986, s. 53.

²⁸ L. Małunowiczówna, *Wstęp ogólny*, s. 11.

²⁹ Na temat cycerońskich kolekcji listów zob. P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'Impero con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983; G.O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence: A Literary Study*, Oxford 1998; M. Beard, *Ciceronian correspondences: making a book out of letters*, w: *Classics in Progress*, red. T.P. Wiseman, London 2002, s. 103–144; P. White, *Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010.

³⁰ Zob. Cynceron, *Pro L. Flacco oratio* 23; 37.

podobają, jeden poufały i żartobliwy (*familiare et iocosum*), drugi surowy i poważny (*severum et grave*)³¹.

Arpinata podkreśla zdecydowanie, że celem listu jest informowanie, a przede wszystkim owa „rozmowa” z nieobecnym i to legło u początków wymiany epistolarnej. Pokazuje także, że listy, w zależności od okoliczności, mogą mieć różnorakie zabarwienie uczuciowe i stylowe. W innych zaś listach wskazuje, że na sposób pisania listów ma wpływ sytuacja społeczna i polityczna³². W liście do Petusa zaznacza, że różne okoliczności wymagają różnego stylu komunikacji. Listy generalnie zaś powinny charakteryzować się, według Cycerona, użyciem codziennych słów (*quotidianis verbis*), a nawet, jak sam charakteryzuje swoje listy, w odróżnieniu od wysoko zretoryzowanych form wypowiedzi, mogą się one posługiwać językiem plebejskim (*plebeio sermone*)³³, aczkolwiek dobór stylu listów uzależniał od nastroju autora³⁴ i uznawał nieadekwatność żartów do pewnych sytuacji. Miał on także świadomość, że inaczej pisze się list w przypadku, kiedy pełni on tylko funkcję komunikacyjną między nadawcą a odbiorcą, a inaczej, kiedy mają go czytać inni: „[...] co innego piszemy bowiem, jeśli sądzimy, że list czytają tylko ci, do których go wysyłamy, co innego, jeżeli będzie czytany przez wielu”³⁵.

Listy wysyłane najbliższym, jak te pisane przez Tuskulańczyka do przyjaciela Attyka, oczywiście odznaczają się wyjątkową bliskością i użyciem słów i stylu wyłącznych dla korespondencji pomiędzy tymi osobami³⁶. W kontekście tychże listów Cycerona łatwiej zobaczyć, że rozumiał on list przede wszystkim jako dialog z nieobecnym adresatem. Według Arpinaty

³¹ Ciceron, *Ad familiares* II 4, 1, tł. G. Pianko: Marek Tulliusz Ciceron, *Wybór listów*, opr. M. Plezia, Wrocław 2004, s. 187–188.

³² Zob. Ciceron, *Ad familiares* II 4, 1; IV 13; VI 10.

³³ Zob. Ciceron, *Ad familiares* IX 21.

³⁴ Zob. Ciceron, *Ad familiares* II 4, 1; IV 13, 1; *Ad Atticum* IX 4, 1.

³⁵ Ciceron, *Ad familiares* XIV 21, 4.

³⁶ Zob. T. Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing*, s. 57–58.

list to „rozmowa między nieobecnymi przyjaciółmi” (*amicorum colloquia absentium*), jak sam zdefiniował go w drugiej mowie przeciwko Antoniuszowi³⁷. List pozwalał na rozmowę z bliską osobą w taki sposób, jakby nadawca i odbiorca pozostawali w bezpośrednim kontakcie³⁸. Pisał na przykład do Tirona: „zobaczyłem Cię całego w listach” (*te totum in litteris vidi*)³⁹. Na takie rozumienie listów przez Cyncerona wskazuje ich praktyka, na przykład używane przez niego czasowniki. Oto pisze o rozmawianiu za pośrednictwem listów – „per litteras colloquare”⁴⁰. Chęć obcowania z przyjacielem była tak wielka, że stwierdził w jednym z listów: „Nie mam ci już nic do napisania, jednak piszę, ponieważ wydaje mi się, że z Tobą rozmawiam”⁴¹. W liście do Attyka z 49 r. Cynceron wyraził podobną myśl, gdy mówił, że nie ma już nic do napisania, że nie słyszał żadnych nowin wartych przekazania, na listy przyjaciela odpisał dnia poprzedniego, ale ponieważ zmartwienie nie daje mu spać, ot tak pisze bez żadnego konkretnego powodu, jakby po prostu z nim rozmawiał (*tecum ut quasi loquerer*)⁴², a w innym wspomina, że list to jego rozmowa z przyjacielem, która przynosi pociechę w politycznych strapieniach⁴³. W jeszcze innym miejscu wyjaśnia, że list jest remedium na rozłąkę przyjaciół i prawdziwym dowodem przyjaźni⁴⁴. W listach Arpinaty znajdujemy także wskazówki dotyczące materialnej strony powstawania listów. Elementu ważnego, ale nieobecnego w podręcznikach

³⁷ Cynceron, *Philippicae* II 4, 7 (tł. własne). Por. idem, *Ad familiares* III 11, 2; XII 30, 1.

³⁸ Zob. Cynceron, *Ad familiares* XV 21, 1.5; XV 16, 1; *Ad Atticum* XVI 11, 2; VII 15, 1; IX 10, 1; *Ad Quintum fratrem* I 1, 45.

³⁹ Cynceron, *Ad familiares* XVI 16, 2. Por. idem, *Ad Atticum* II 15, 1.

⁴⁰ Cynceron, *Ad familiares* I 7, 1; *Ad Atticum* VI 1, 24.

⁴¹ Cynceron, *Ad Atticum* XII 53: “Ego etsi nihil habeo quod ad te scribam, scribo tamen quia tecum loqui videor”, tl. własne.

⁴² Cynceron, *Ad Atticum* IX 10, 1. Zob. T. Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing*, s. 57.

⁴³ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* VIII 14, 1.

⁴⁴ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* V 10, 1. Por. K. Stebnicka, ‘*Tu, quaeso, crebro ad me scribe, vel quod in buccam venerit*’, czyli *pisz do mnie często i o wszystkim*, w: Cynceron, *Listy do Attyka*, tom I (księgi 1–2), tl. K. Różycka-Tomaszuk, Wrocław 2016, s. 27–28.

retoryki. Na przykład w liście do brata tak opisał swoje przybory do pisania: „Ten list wymaga, abym użył pióra, dobrze wymieszanego atramentu i wygładzonego papirusu”⁴⁵. Cynceron bowiem pisał wyłącznie na kartach papirusowych, choć sam często otrzymywał listy na łatwych w transportowaniu drewnianych tabliczkach, które w Rzymie były starszym materiałem piśmiennym niż importowany papirus. Tabliczki takie wykonywano z drewna sosny, jodły, olchy bądź buku, wyjątkowo z bukszpanu, i często powlecano woskiem. Na ich określenie Cynceron zawsze używa słowa *codicillius*, nigdy natomiast nie pojawia się u niego termin *tabella* w znaczeniu tabliczki służącej do zapisania. Jeśli chodzi o sposób przelewania myśli na papirus, Tuskułańczyk, podobnie jak ówczesne bogate elity, korzystał z usług sekretarzy i miał zwyczaj dyktować podczas spaceru⁴⁶, podczas posiłku⁴⁷, nawet w trakcie odwiedzin u znajomych⁴⁸. Jednak wobec najbliższych zachowywał formę przygotowywania listów najprostszą i najbardziej osobistą – pisanie własną ręką (*sua manu*). Listy bowiem pisane odręcznie świadczyły według Cyncerona o szczególnej zażyłości i grzeczności wobec adresata⁴⁹. Czasami do podyktowanych listów Cynceron włączał odręczne dopiski⁵⁰. W liście do Attyka z 18 X 59 r. pisał, że z powodu nawału obowiązków chyba po raz pierwszy dyktuje swój list do przyjaciela⁵¹. Kiedy Cynceron przyjechał jako namiestnik do Cylicji w roku 51, przeproszał Attyka, że musi poczekać na jego dłuższe i odręczne listy do czasu, aż się dobrze zado-

⁴⁵ Cynceron, *Ad Quintum fratrem* II 15b, 1: „Calamo et atramento temperato, charta etiam dentata res agetur”, tł. własne.

⁴⁶ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* II 23, 1.

⁴⁷ Zob. Cynceron, *Ad Quintum fratrem* II 2, 1.

⁴⁸ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* XIV 21, 4. Zob. K. Stebnicka, *Tu, quaeso, crebro ad me scribe*, s. 29.

⁴⁹ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* V 19, 1; *Ad familiares* III 6, 2. Por. także: Nepos, *Liber de latinis historicis*. *Atticus* 10, 4; Kwintylijan, *Institutia oratoria* I 1, 28.

⁵⁰ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* XI 24; XIII 28, 4; *Ad familiares* XI 23.

⁵¹ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* II 2, 1.

mowi w „swojej” prowincji⁵². Podobnie własnoręcznie napisane listy słał do brata, a w tym datowanym na 17 I 56 r. tłumaczy się przed Kwintusem, że ten list dyktuje, bo cierpi na zapalenie oczu⁵³. Cynceron pisał sam nie tylko do najbliższych, ale i wtedy, gdy chciał wyrazić adresatowi szacunek. W liście do swojego poprzednika, namiestnika Cylicji Appiusza Klaudiusza Pulchra, zaznaczał wyraźnie, że pisze *sua manu*⁵⁴. Te listy powstawały być może, podobnie jak inne jego dzieła, po nocach, gdy siedział przy swej ulubionej drewnianej lampce oliwnej – „ad lychnuchum ligneolum qui mihi errat periucundus”⁵⁵, pisząc od zmroku do świtu, gdy dopiero brzask dnia kazał mu odłożyć pióro⁵⁶. I były one owocem bezsennych nocy, gdy zasypywał swego przyjaciela długimi listami⁵⁷. Cynceron w swoim zbiorze listów przywołuje także kwestię przechowywania listów. Na przykład wyraźnie mówi, że przechowywał listy od Attyka uporządkowane, ułożone w *volume* i opieczętowane. W 49 r. pisał do niego: „Rozwinąłem zwój twoich listów, który trzymam pod pieczęcią i uważnie go strzegę”⁵⁸. Nie ma jednak wcale pewności, że zbierający obcą, ale i swoją korespondencję Cynceron chciał od początku publikacji swoich listów. Dopiero bowiem na półtora roku przed swoją śmiercią, w liście do Attyka, pisał:

Nie istnieje żaden zbiór moich listów, ale Tiron ma około siedemdziesięciu, a ponadto jakieś można wziąć od Ciebie. Te będą musiał przejrzeć, poprawić, wtedy dopiero niech będą opublikowane⁵⁹.

⁵² Zob. Cynceron, *Ad Atticum* V 14, 1.

⁵³ Zob. Cynceron, *Ad Quintum fratrem* II 2, 1.

⁵⁴ Zob. Cynceron, *Ad familiares* III 6, 2–3.

⁵⁵ Cynceron, *Ad Quintum fratrem* III 7, 2.

⁵⁶ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* VI 2, 10.

⁵⁷ Zob. Cynceron, *Ad Atticum* VIII 1, 4; IX 10, 1.

⁵⁸ Cynceron, *Ad Atticum* IX 10, 4: „Evolvi volumen epistularum tuarum quod ego signo habeo servoque diligentissime”, tł. własne. Zob. K. Stebnicka, *Tu, quaeso, crebro ad me scribe*, s. 30.

⁵⁹ Cynceron, *Ad Atticum* XVI 5, 5 (tł. własne). Zob. P. White, *Cicero in Letters*, s. 31–61.

A zatem dopiero pod koniec życia zaczął myśleć o ich publikacji, choć miał już wcześniej świadomość, że część jego listów czytana będzie tylko przez adresata, a część przez wielu czytelników⁶⁰. To jednak sprawiło, że w jego listach możemy odkryć prawdziwego Cyncerona. Pisał bowiem do Attyka: „Moje listy, do ciebie przynajmniej, są takie, że ich nikomu powierzyć nie mogę, chyba iż wiem z pewnością, że ci je odda”⁶¹. Pisma do przyjaciela zawierały wiadomości przeznaczone tylko dla niego i być może – biorąc pod uwagę wcześniejszy cytat, w którym ograniczał listy możliwe do zabrania od Attyka – Cynceron miał na myśli, mówiąc o publikacji, właśnie te, które mogła przeczytać szersza publika. Być może rozmawiał o tym ze swym ulubionym wyzwolencem i sekretarzem, wspomnianym Tironem, do którego pisał: „Widzę do czego zmierzasz: chcesz mieć także zebrane swe listy w księgi”⁶². Być może posiadał już wówczas Cynceron zebrane jakieś listy, które byłyby zachętą dla Tirona. On to bowiem posiadał w swej opiece kopie listów wysyłanych przez swego pana i z nich zamierzał skorzystać Arpinata zestawiając u schyłku swego życia niewielki stosunkowo zbiór, o którym zresztą nic nie wiadomo⁶³.

Spśród innych praktyków, ale i zarazem teoretyków antycznej sztuki epistolografii na pewno trzeba przywołać tu zbiór listów stworzonych przez Lucjusza Anneasa Senekę i jego *Epistulae morales*. W liście 40. do swego Lucylliusza pisze:

Dziękuję ci, że często piszesz do mnie. Albowiem tym jedynym sposobem, jaki jest dla ciebie możliwy, stajesz przede mną. Zawsze, kiedy odbieram twój list, natychmiast czuję, że jesteśmy ra-

⁶⁰ Zob. Cynceron, *Ad familiares* XV 21, 4.

⁶¹ Cynceron, *Ad Atticum* IV 15, 4 (tł. własne).

⁶² Cynceron, *Ad familiares* XVI 17, 1 (tł. własne). Zob. M. Plezia, *Wstęp*, w: Marek Tulliusz Cyncero, *Wybór listów*, tł. G. Pianko, Wrocław 1962, s. lxiv–lxv; W.G. Doty, *Letters in Primitive Christianity*, s. 2–3.

⁶³ Zob. M. Plezia, *Wstęp*, s. lxv; M.R. Salzman, *Latin Letter Collections before Late Antiquity*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 19–20.

zem. Jeśli miłe nam są same wizerunki nieobecnych przyjaciół, które odświeżają wspomnienia, a tęsknotę za nieobecnymi łagodzą fałszywą i marną pociechą, to o ileż przyjemniejsze są listy, które przynoszą ze sobą prawdziwe znaki poczynione przez mego przyjaciela, prawdziwe jego pismo? Czego doznanie jest bowiem najmiłsze, gdy mamy przyjaciela przed oczami, tego dostarcza również jego ręka, jak gdyby odcisnięta w liście⁶⁴.

Podobnie zatem jak wcześniejsi autorzy Seneka podkreśla wyjątkowość listu jako szczególnego rodzaju dialogu, a nawet uosobienia obecności drugiej osoby. Z takiego pojmowania listu, jako dialogu z przyjacielem, wypływa dla Seneki konieczność powstrzymywania się w korespondencji od wytwornej stylistyki i retoryki, a skupianie się na tym, co najważniejsze. Lucyliuszowi na jego zarzuty o stosowanie mało ozdobnego stylu w listach, tak odpowiadał:

Uskarżasz się, że posyłam ci mniej pięknie pisane listy. Któż jednak stara się mówić pięknie, jeśli nie ten, kto chce mówić z przesadną wytwornością. Jak niewymuszone i proste byłyby moje słowa, gdybyśmy siedzieli razem lub przechadzali się ze sobą, takie też winny być, jak sądzę, moje listy, które nie mają w sobie nic zapożyczonego nic sztucznego. Gdyby to było możliwe, wolałbym ci pokazywać, co myślę, aniżeli mówić⁶⁵.

W ten sposób brak wysokiej retoryki, o który oskarżał Senekę Lucyliusz, staje się cnotą⁶⁶. Istotą listu, jak i każdego dialogu ma być ukazanie istoty rzeczy (*res*), a nie stylu (*verba*), o czym mówił w tym samym liście:

Nie chcę, na Herkulesa, by wywód o tak ważnych zagadnieniach był suchy i nudny. Bo i filozofia nie wyrzeka się dowcipów. Nie należy wszelako dokładać nazbyt wielu starań do słów. Niechaj

⁶⁴ Seneka, *Epistulae morales* 40, 1 (tł. własne). Zob. idem, *Epistulae morales* 67, 2; 49, 1–2; 55, 8–11.

⁶⁵ Seneka, *Epistulae morales* 75, 1 (tł. własne).

⁶⁶ Zob. T. Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing*, s. 61.

główna zasada nasza będzie taka: mówmy to, co myślimy, a myślmy to, co mówimy. Niech słowa nasze zgadzają się z życiem. Przyrzeczenia swego dopełnił ten, kto jest taki sam, gdy go widzisz i gdy go słyszysz. Jeśli będziemy chcieli zobaczyć, jaki on jest, jak wysoko można go cenić, niech zawsze będzie jednakowy. Niech słowa nasze będą nie tyle przyjemne, ile pomocne. Jeżeli jednak piękna mowa nie łączy się z chęcią popisania się, jeżeli jest umiejętnością całkowicie opanowaną albo przychodzi komuś bardzo łatwo, to niech używa jej i niech w ten sposób okazuje swą cześć dla najdoskonalszych rzeczy. Lecz niech postępuje tak, iżby dobrze ukazał raczej sam przedmiot aniżeli siebie⁶⁷.

Seneka zatem nie wyrzeka się zupełnie ozdobności stylu, jednak nad *delectare* stawia raczej *prodesse*, czyli użyteczność⁶⁸. Retoryczne figury powinny być używane, ale z umiarem⁶⁹.

Kolejnym z autorów starożytnych, którzy pozostawił po sobie kolekcję listów i w ten sposób w pewien sposób stał się teoretykiem epistolografii, jest Pliniusz Młodszy. Jego zbiór liczy łącznie 368 listów, z czego 247 w dziewięciu księgach przygotował do publikacji on sam, zaś 121 to jego korespondencja z cesarzem Trajanem zawarta w księdze 10. Utworzona kolekcja była pochodną jego swoistej teorii listu, bowiem wyznawał on zasadę, że jedynie dopracowane listy powinny być udostępniane nie tylko adresatowi, ale także szerszemu gronu odbiorców⁷⁰. Pomyślane od początku do pu-

⁶⁷ Seneka, *Epistulae morales* 75, 3-6 (tł. własne).

⁶⁸ Zob. T. Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing*, s. 61.

⁶⁹ Zob. Seneka, *Epistulae morales* 40, 8; B. Inwood, *The importance of form in Seneca's philosophical letters*, w: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, red. R. Morello, A. Morrison, Oxford 2007, s. 133-148.

⁷⁰ Zob. Pliniusz, *Ep.* I 1, 1; II 12, 7; IX 28, 1. O epistolografii Pliniusza zob. P.V. Cova, *La critica letteraria di Plinio il Giovane*, Brescia 1966; R.K. Gibson, R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger. An Introduction*, Cambridge 2015. Na temat stylu listów Pliniusza zob. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Środki wyrazu artystycznego w listach literackich Pliniusza Młodszego*, RH 4/2 (1953), s. 17-35; F. Gamberini, *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, Zurich-New York 1983; A. Au-

blikacji listy miały prowadzić czytelnika przez swoją *varietas* do *delectatio*. W liście do Maksyma ukazuje swoje pragnienie używania w listach, nawet tych prywatnych, o ile w przypadku Pliniusza można mówić o listach *stricte* prywatnych, właśnie owych ozdobnych form:

Zaiste dopóki używać będziemy owych pospolitych wyrażen: „Co porabiasz? Czy jesteś zdrow?”. Niech i nasze listy zawierają coś bardzo ozdobnego, szlachetnego, nie ograniczającego się do spraw tylko prywatnych⁷¹.

Wydaje się, że Pliniusz chce zerwać z dotychczasową, ustaloną stylistyką listów, która stawiała na prostotę. W liście do Feroksa stwierdza, że jego list jest tak elegancki (*polita*), że wydaje się być dziełem człowieka wykształconego⁷². Pliniusz wyraźnie pochwala taki styl i chwali zdolności Feroksa, które są bądź skutkiem jego starań (*studere*), bądź talentu, który pozwala mu nawet w odpoczynku i z lenistwa wyrażać się w sposób elegancki⁷³. Jednak stwierdza jednocześnie, że listy mają mieć jednak coś z życia, z codzienności, a nie być tylko wytworem szkolnym, pozbawionym życia ćwiczeniem retorycznym (*litterae scholasticae*)⁷⁴. W liście do swego przyjaciela Fuskusa

goustakis, *‘Nequam historia digna?’ Plinian style in Ep. 6.20*, „Classical Journal” 100 (2005), s. 265–273; N. Méthy, *La correspondance de Pline le Jeune ou un autre définition de la lettre*, w: *Epistulae antiquae IV, Actes du IV^e Colloque international „L’épistolaire antique et ses prolongements européens”*. Université François-Rabelais, Tours, 1er-2-3 décembre 2004, red. P. Laurence, F. Guillaumont, Louvain–Paris 2006, s. 171–181.

⁷¹ Pliniusz, *Ep.* III 20 (tł. własne).

⁷² Zob. Pliniusz, *Ep.* VII 13.

⁷³ Pliniusz, *Ep.* VII 13. Zob. M. Pani, *Sviluppi della tematica dell’otium in Plinio il Giovane*, w: *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, red. M. Pani, Bari 1993, s. 181–192; E. Leach, *Otium as luxuria: economy of status in the younger Pliny’s letters*, w: *Re-Imagining Pliny the Younger*, red. R. Morello, R.K. Gibson, „Arethusa” 36/2 (2003), s. 147–166.

⁷⁴ Zob. Pliniusz, *Ep.* IX 2, 3; P. Cugusi, *Qualche riflessione sulle idee retoriche di Plinio il Giovane*, w: *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, red. L. Castagna, E. Lefèvre, Munich–Leipzig 2003, s. 92–122.

radzi mu, jakie zajęcia literackie przedsiębrać odpoczywając poza Rzymem, w celu ćwiczenia stylu literackiego. Po przedstawieniu ćwiczeń translator-
skich i oratorskich Pliniusz proponuje, aby, obok dzieła historycznego, na-
pisał ze starannością (*diligentius*) list, gdyż „z listów można czerpać zwięzły
i prosty styl (*pressus sermo purusque*)”⁷⁵. W liście zaś do Pliniusza Euryka
wychwala Pompejusza Saturnina i jego sposób pisania listów, zrównując go
z Plautem i Terencjuszem, którzy reprezentują styl prosty (*oratio soluta*) za-
lecany do pisania listów⁷⁶. A zatem Pliniusz podkreśla prostotę stylu listów
i w ten sposób prowadzi swoistą grę z czytelnikiem, o której będzie tu jesz-
cze mowa – stosuje ową *varietas* nawet w podejściu do stylu listów. Jednym
zaś z elementów tej prostoty jest dla Pliniusza *brevitas* listów⁷⁷. Zdaje sobie
bowiem doskonale sprawę, że nie zawsze możliwe jest stworzenie doskona-
łych stylistycznie listów, szczególnie gdy pełni się funkcje publiczne. Nie
wymaga zatem od listów oficjalnych wysokich standardów retorycznych⁷⁸.
Jednak tym, co w naszych tu rozważaniach wydaje się być najważniejsze
w przypadku listów Pliniusza, jest kompilacja listów, którą stworzył⁷⁹, gdyż
to na jego wzorze opierać się będą niektórzy z naszych autorów. Mimo
trwającej wciąż dyskusji na temat charakteru tej kompilacji⁸⁰, można stwier-

⁷⁵ Pliniusz, *Ep.* VII 9, 8 (tł. własne).

⁷⁶ Zob. S. Lilja, *On the nature of Pliny's letters*, „Arctos” 6 (1970), s. 63–64.

⁷⁷ Zob. Pliniusz, *Ep.* II 5, 13; IX 13, 26. Aczkolwiek i tu Pliniusz jest niekonsekwentny, gdyż od innych wymaga długich listów, zob. Pliniusz, *Ep.* II 2, 2; II 11, 25; II 12, 7; IV 11, 16; IX 32; IX 20, 1. Por. T. Fögen, *Vom Epigramm zur Ekphrasis: Zum Topos der brevitatis in den Briefen des Jüngeren Plinius*, w: *Adressat und Adressant in antiken Briefen: Rollenkonfigurationen und kommunikative Strategien in griechischer und römischer Epistolographie*, red. G.M. Müller, S. Retsch, J. Schenk, Berlin–Boston 2020, s. 207–232.

⁷⁸ Zob. Pliniusz, *Ep.* I 10, 9; Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing*, s. 64–65.

⁷⁹ Zob. o publikacji listów Pliniusza: J. Bodel, *The Publication of Pliny's Letters*, w: *Pliny the Book-maker: Betting on Posterity in the Epistles*, red. I. Marchesi, Oxford 2015, s. 13–108.

⁸⁰ Zob. Lilja, *On the nature of Pliny's letters*, s. 61–79; K. Zelzer, *Zur Frage des Charakters der Briefsammlung des jüngeren Plinius*, „Wiener Studien” 77 (1964), s. 144–161.

dzić, że Pliniusz zrywa w pewien sposób z wcześniejszą teorią epistolografii nie tylko w zakresie stylu, ale także w zakresie kompozycji zbioru listów. Jego bezpośrednim poprzednikiem był Seneka, który opublikował swoją chronologiczną kolekcję listów zaledwie cztery dekady wcześniej⁸¹. Pliniusz zrywa z chronologią i adresatami jako wyznacznikami układu kolekcji⁸², kierując się dowolnością, o której mówi już w pierwszym liście swej kolekcji: „Ułożyłem je nie zachowując porządku dat (nie tworzyłem wszak historii), lecz jak każdy z nich wpadł mi w ręce”⁸³. Oczywiście nie do końca jest to prawda, gdyż – jak wykazał to Roy Gibson – Pliniusz prowadzi z czytelnikiem swego zestawienia swoistą grę mającą na celu ukazanie owych *varietas* i *delectatio* i zmusza czytelnika do uważnej jego lektury⁸⁴. Wymaga raczej od czytelnika, a nie od listów, odpowiedniej formy i przygotowania. Co ciekawe, mimo że panuje powszechna opinia o przygotowywaniu listów przez

Wydaje się, że dyskusja ta jest częścią szerszej dyskusji toczącej się od lat 20. XX w. dotyczącej istoty listu jako gatunku literackiego, w tym listu chrześcijańskiego, zapoczątkowanej publikacją Adolpha Deissmanna (idem, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923). Zob. P. Allen, B. Neil, *Greek and Latin Letters in Late Antiquity. The Christianisation of a Literary Form*, Cambridge 2020, s. 3–6.

⁸¹ Zob. M. Lausberg, *Cicero – Seneca – Plinius. Zur Geschichte des römischen Prosabriefes*, „Anregung” 37 (1991), s. 82–100.

⁸² Zob. R.K. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, JRS 102 (2012), s. 64–69; R.K. Gibson, R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, s. 74–103.

⁸³ Pliniusz, *Ep.* I 1, 1 (tł. własne).

⁸⁴ Zob. R.K. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, s. 68–69; R.K. Gibson, R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, s. 36–73, 187–196. Por. M.R. Salzman, *Latin Letter Collections before Late Antiquity*, s. 21–23. Podobne ciekawe analizy dotyczące klucza, według którego Pliniusz układał swoje listy zob. A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966; Ch.E. Murgia, *Pliny's Letters and the Dialogus*, HSCP 89 (1985), s. 171–206; M. Ludolph, *Epistolographie und Selbstdarstellung: Untersuchungen zu den „Paradebriefen” Plinius des Jünger*, Tübingen 1997; S.E. Hoffer, *The Anxieties of Pliny the Younger*, Atlanta 1999; I. Marchesi, *The Art of Pliny's Letters: A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008.

Pliniusza do udostępnienia szerokiemu czytelnikowi, to jednak w jego listach znajdujemy informacje o tym, że traktuje on listy jako coś bardzo intymnego. W słynnym liście do Tacyty, opisał zgon swego wuja Pliniusza Starszego, stwierdza: „Co innego bowiem jest list pisać, co innego historię, co innego pisać do przyjaciela, co innego do wszystkich”⁸⁵. Jak zauważa Saara Lilja, jedynym naturalnym rozumieniem tego cytatu jest to, że zawarta w liście historia przeznaczona jest dla wszystkich, ale list już tylko dla przyjaciela i jest to wyraźne wskazanie na zasadniczo prywatny charakter jego listów⁸⁶. Na taki charakter listów wskazują także inne jego wypowiedzi, gdy na przykład przywołując w jednym z listów przypadki Largiusza Macedona stwierdza, że są one godne nie tylko listu⁸⁷, a zatem powinny zostać również opisane, stosując powyższe rozróżnienie, w postaci historii. W zakończeniu listu skierowanego do Rufina Pliniusz stwierdza, że przekazał mu już wszystkie nowiny z Rzymu (*habes omnes fabulas urbis*), ale prosi go: „Ty także nawzajem nie ociągaj się donieść mi, jeśli tam wydarzyło się coś godnego listu (*epistula dignum*)”⁸⁸. Według badaczy rozróżnia powtórnie historię i list, ale ukazuje także, co stanowi istotę owego *dignum*: „bowiem nie tylko w nowościach ludzkie uszy znajdują upodobanie, lecz także czerpiemy z przykładów nauki do życia”⁸⁹. Podkreślony więc został moralny i dydaktyczny charakter listów. Nie wystarczy tylko owa *novitas*, ale musi być coś wyjątkowego w liście⁹⁰. Zadaniem listu do przyjaciół jest przekazanie nie tylko czynów i słów, ale również myśli i planów⁹¹, danie wskazówek i przykładów⁹². List ma cieszyć i radować, ale i niepokoić⁹³, jest jednak tylko

⁸⁵ Pliniusz, *Ep.* VI 16, 22 (tł. własne).

⁸⁶ Zob. S. Lilja, *On the nature of Pliny's letters*, s. 66.

⁸⁷ Zob. Pliniusz, *Ep.* III 14. Por. idem, *Ep.* VI 20; IX 33.

⁸⁸ Pliniusz, *Ep.* VIII 18, 11 (tł. własne).

⁸⁹ Pliniusz, *Ep.* VIII 18, 12 (tł. własne).

⁹⁰ Zob. Pliniusz, *Ep.* IV 11, 16. Por. S. Lilja, *On the nature of Pliny's letters*, s. 69–70.

⁹¹ Zob. Pliniusz, *Ep.* I 5, 17; IV 24, 7; V 1, 12.

⁹² Zob. Pliniusz, *Ep.* VIII 18, 12; IV 24, 7; VI 22, 7; VII 1, 7.

⁹³ Zob. Pliniusz, *Ep.* V 1, 12; VII 24, 8.

niewielką namiastką prawdziwego osobistego kontaktu⁹⁴: „Gdyż mowę, spojrzenia, czyny i sam głos łagodzą, list zaś pozbawiony wszystkich tych zalet wystawiony jest na złośliwość tłumaczy”⁹⁵.

Najbliższy czasom naszych autorów jest inny ze starożytnych teoretyków retoryki – Gajusz Juliusz Wiktor, którego działalność przypada na IV wiek po Chr. Jest on autorem traktatu retorycznego *Ars rhetorica*, w którym podąża w wielu kwestiach za Hermagorasem, Kwintylianiem i Cyceronem⁹⁶. W zakończeniu dzieło to zawiera krótką wzmiankę o sztuce pisania listów, w której przede wszystkim rozróżnia i omawia dwa typy listów: oficjalne (*negotiales*) i prywatne (*familiares*)⁹⁷. Juliusz Wiktor w obu przypadkach postuluje przede wszystkim odpowiedniość treści listu do osoby odbiorcy, jasność wypowiedzi – gdyż odbiorca nie będzie mógł dopytać o szczegóły, jak jest to w przypadku dialogu na żywo – która dodatkowo związana jest z postulatem prostoty, czyli nieużywania nadmiernie figur retorycznych. O ile jednak listy oficjalne, jako z natury podejmujące trudniejsze tematy, mogą być napisane bardziej zretoryzowanym stylem, o tyle listy prywatne powinny być w stylu lżejszym i przede wszystkim powinna być zachowana *brevitas*, zarówno co do długości całego listu, jak i poszczególnych zdań⁹⁸. Wiktor dodaje, że prywatne listy mogą być ozdobione greckimi powiedzeniami i przysłowiami, a nawet wierszami, a także można w nich zwracać się do odbiorcy nieformalnie, jakby był przy piszącym obecny. List prywatny nie wymaga bowiem powagi (*severitas*) listu oficjalnego⁹⁹.

⁹⁴ Zob. Pliniusz, *Ep.* II 18, 3; VI 17, 1; VI 27, 1.

⁹⁵ Pliniusz, *Ep.* V 7, 6 (tł. własne).

⁹⁶ Zob. M.S. Celentano, *Un galateo della conversazione nell’Ars rhetorica di Giulio Vittore*, „Vichiana” 1 (1990), s. 245–253; M.S. Celentano, *La codificazione retorica della comunicazione epistolare nell’Ars rhetorica di Giulio Vittore*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 122 (1994), s. 422–435.

⁹⁷ Zob. Gajusz Juliusz Wiktor, *Ars rhetorica* 27.

⁹⁸ Zob. Gajusz Juliusz Wiktor, *Ars rhetorica* 27.

⁹⁹ Zob. Gajusz Juliusz Wiktor, *Ars rhetorica* 27; T. Fögen, *Ancient Approaches to Letter-Writing*, s. 49.

W ten sposób prześledziliśmy pokrótce teorię epistolografii, którą stworzyli antyczni teoretycy i praktycy. Jak można zauważyć z ich wypowiedzi i zachowanych listów, forma listu jest bardzo bogata zarówno od strony form, jak i możliwości jej użycia. Z jednej strony niezwykle prosta i docierająca do interlokutora, a z drugiej dająca możliwości pokazania kunsztu i elokwencji. Być może to właśnie sprawiło, że cieszyła się ona taką popularnością wśród pisarzy wczesnochrześcijańskich, w tym naszych autorów, którzy przyswoili sobie antyczną teorię listu, ale zarazem ubogacili ją chrześcijańskimi elementami.

Rozdział 2

Chrześcijańska teoria epistolografii¹

Wśród będących przedmiotem niniejszego opracowania listów Ambrożego, Augustyna, Hieronima i Paulina z Noli odnajdujemy cały szereg różnych ich rodzajów, w tym oficjalne i prywatne, konsolacyjne, pastoralne, doktrynalne i inne. Często te listy, obok podstawowych treści wynikających z celu ich napisania, zawierały także informacje o samej sztuce epistolografii. Po ukazaniu w poprzednim rozdziale pogańskiej teorii epistolografii należy teraz przejść do pokazania, jak sztukę pisania listów rozumieli nasi autorzy, tworzący w złotym okresie dla chrześcijańskiej epistolografii.

Najstarszy z naszej czwórki, a jednocześnie najbardziej chyba osadzony w realiach dokumentów i listów oficjalnych – św. Ambroży z Mediolanu – w swoim zbiorze, który mieści i listy oficjalne, i prywatne, zamieścił kilka wzmianek mówiących o tym, czym jest list i czemu ma służyć jego tworzenie. W liście do Romulusa stwierdza mianowicie:

¹ Rozdział ten opiera się na publikacji zawartej w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieje w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki, J. Pałucki, M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 87–112.

Nie ulega wątpliwości, że pisanie listów zostało wynalezione po to, abyśmy mogli jakby rozmawiać z nieobecnymi. Lecz to staje się przez zwyczaj i przykład tym piękniejsze, gdy nawiązują się częste i miłe rozmowy między ojcem i dziećmi, tak iż naprawdę między rozłączonymi fizycznie powstaje pewien obraz obecności: bo przez spełnianie tych powinności wzrasta miłość, tak jak pomnaża się ona dzięki twoim listom do mnie albo moim do ciebie².

Ambroży wskazuje na kilka zasadniczych elementów, które charakteryzują epistolografię, przede wszystkim epistolografię chrześcijańską, na które zwracać uwagę będą również inni autorzy listów. Podkreśla w listach wymiar rozmowy z nieobecnymi, częstą wymianę korespondencji, odpowiedni styl („miłe”), obraz obecności i wreszcie pomnażanie uczucia, jakim jest miłość. Są to bardzo ważne elementy konstytuujące sztukę epistolograficzną. Niejako uzupełnieniem tych słów są inne zapisane w liście do przyjaciela, Euzebiusza z Bolonii:

Jednak teraz, gdy jeszcze masz wydać sąd o [moich] książkach, zabawiamy się listami, z których jest taka korzyść, że chociaż rozdzieleni odległością miejsc, sercem jesteśmy blisko siebie; w nich między nieobecnymi jaśniej wyobrażenie obecności, a wspólna pisemna rozmowa jednoczy rozdzielonych; w nich też łączymy się duchowo z przyjacielem i przekazujemy mu swoje myśli³.

Ambroży do wcześniej wymienionych elementów dodaje uczucie bliskości oraz przekazywanie myśli. W innych listach podkreśla elementy charakterystyczne dla listów chrześcijańskich, na przykład to, że przez wzajemne listy ma wzrastać wzajemna miłość w Panu⁴. List jest dla Ambrożego rozmową „jakbyśmy byli obecni”⁵. Jest to jednak bardzo uprzywilejowana i szczególna rozmowa i obecność. Wydaje się, że Ambroży chce powiedzieć,

² Ambroży, *Ep.* 48, 1, BOK 22, s. 38.

³ Ambroży, *Ep.* 37, 4, BOK 22, s. 20.

⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 32, 7.

⁵ Ambroży, *Ep.* 33, 1, BOK 9, s. 242. Por. Ambroży, *Ep.* 1, 1.

że nie „z byle kim” można prowadzić takie listowne rozmowy. W tym samym bowiem liście stwierdza: „Z pewnością, według własnego uznania wzywam tego, kogo chcę i przyłączam do siebie tego, kogo bardziej kocham, albo kogo uważam za bardziej odpowiedniego; nikt mi nie zadaje pytań, nikt mi nie przerywa”⁶. Wzorem dla Ambrożego w tej obecności przez listy jest św. Paweł Apostoł, którego każdy list „był jakby wyobrażeniem jego obecności i wzorem działania”⁷. List ma zatem nie tylko moc uobecnienia osoby, ale także moc twórczą, która czasami, jak w przypadku Ambrożego, może przynieść również zdrowie dla ciała, gdy otrzymuje się pokrzepienie słowami listu⁸. Tak naprawdę jednak według Ambrożego sam list nie wystarczy, aby zawiązać więź i stać się obecnością pomimo nieobecności. Biskup Mediolanu, w liście do Antoniusza, podkreśla wartość jedności duchowej, której nie potrzeba listów:

Wobec mnie ty nigdy nie pozostajesz w milczeniu i nigdy nie będę narzekał na to, że nie mam od ciebie żadnych wiadomości, gdyż wiem, że zawsze jestem obecny w twoim sercu. [...] nigdy nie uważam, że ja jestem oddalony od ciebie ani ty ode mnie; ponieważ zawsze jesteśmy złączeni duchowo, nigdy nie przyszłoby mi na myśl, że mi brakuje twojego listu, albo tobie mojego, skoro codziennie z tobą bezpośrednio rozmawiam, do ciebie zwracam moje oczy, pragnienia i wszystkie moje powinności⁹.

Niestety w takim rozumieniu obecności Ambroży był raczej odosobniony. Inni, a przede wszystkim św. Hieronim, wielokrotnie utyskiwali i wymagali od swych interlokutorów częstego prowadzenia korespondencji¹⁰.

Zasadniczo jednak wspomniany św. Hieronim w bardzo podobny sposób pisał o listach w listach. Do Florencjusza pisał bowiem tak:

⁶ Ambroży, *Ep.* 33, 1, BOK 9, s. 242.

⁷ Ambroży, *Ep.* 37, 6, BOK 22, s. 20.

⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 5, 1.

⁹ Ambroży, *Ep.* 60, 2, BOK 22, s. 93.

¹⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 9; 12; 151, 2.

Wysyłam ci wobec tego list, donosząc jak się czuję i chociaż fizycznie będę nieobecny, to jednak duchowo do ciebie przychodzę. W zamian żądam, by czas ani przestrzeń nie rozerwała rodzącej się przyjaźni, którą zawiązaliśmy w Chrystusie; raczej zacieśniajmy ją wzajemnymi listami. Niech one krążą między nami, niech się spotykają, niech pośredniczą w naszej rozmowie. Niewiele zmniejszy się miłość, jeśli w ten sposób będzie podtrzymywana¹¹.

Również on podkreśla poczucie obecności drugiego człowieka i przyjaźń, która zawiązuje się dzięki korespondencji¹². Listy są pośrednikami w rozmowie i środkiem do podtrzymywania relacji, która ogniskuje się wokół Chrystusa. Jednak Hieronim, jako jedyny z czwórki, odnosi się w tych kwestiach wprost także do pogańskiej antycznej teorii epistolografii. W liście do Niceasza, subdiakona w Akwilei, pisał bowiem:

Komediopisarz Turpiliusz rozprawiając o wzajemnym wymianianiu listów mówi: „Jest to jedyna rzecz, która ludzi nieobecnych czyni obecnymi”. I sąd jego nie jest fałszywy, chociaż list czyni to tylko pozornie. Cóż innego sprawia takie wrażenie obecności wśród nieobecnych jak list, przy pomocy którego można i przemawiać do tych, których się miłuje i słuchać ich?¹³.

Z kontekstu listu wynika, iż słowa o pozornej obecności wynikają z zawiązanej przyjaźni Hieronima, który oczekiwał w tym i w innych przypadkach, częstej korespondencji. Niemniej jednak również w tym liście podkreśla cel pisania listów, jakim jest ukonstytuowanie obecności drugiej osoby i rozmowa z nią. Dlatego też w innym liście Hieronim wskazywał na tematykę, jaka powinna być podnoszona w listach – sprawy rodzinne i życie codzienne – a wszystko to po to, aby „nieobecni stawali się sobie niejako obecnymi donosząc sobie wzajemnie, albo czego chcą, albo co zaszło, przy czym niekiedy taka wspólna rozmowa zabarwiona bywa również solą na-

¹¹ Hieronim, *Ep.* 5, 1, *ŻMT* 54, s. 13*.

¹² Zob. Hieronim, *Ep.* 71, 1.

¹³ Hieronim, *Ep.* 8, *ŻMT* 54, s. 20*.

uki¹⁴. Hieronim dodaje zatem element pouczenia, dydaktyki, który może charakteryzować listy, choć zakłada również element duchowej rozmowy¹⁵. Mogą one przypominać nie tylko to, co wydarzyło się niegdyś, ale także nieobecne osoby, tak dalece, że list staje się swoistym ucieleśnieniem tych osób. W korespondencji z Chromacjuszem, Jowinem i Euzebiuszem, puśelnikami spod Akwilei, Hieronim zapisał niezwykle słowa:

Teraz gawędzę z waszym listem, pieścę go, on ze mną rozmawia, tylko on umie tu po łacinie. [...] Ile razy zaś litery pisane znaną ręką przywodzą mi na pamięć wasze najdroższe oblicza, tyle razy zdaje mi się, że ja nie jestem tutaj albo że wy tu przebywacie. Wierzcie mi, bo miłość prawdę mówi: gdy pisałem ten list, widziałem was¹⁶.

List jest zatem wyrazem miłości, która pragnie obecności bliskiej osoby, jest odpowiedzią miłości na miłość¹⁷, często przepelniony jest tęsknotą za listem, ale w rzeczywistości za osobą go piszącą¹⁸. Dlatego też w liście do Abigausza z Hiszpanii Hieronim zachęcał go: „Pisz więc do mnie śmiało, żeby swą nieobecność zastąpić częstymi listami¹⁹, a w liście do Lucyniusza błagał: „Proszę cię, aby odległość ziemiska nie dzieliła tych, których łączy miłość, i abym dzięki wymianie listów zawsze odczuwał obecność mego Licyniusza, nawet wtedy, gdy jest nieobecny²⁰. Dla Hieronima niezwykle ważne było utrzymywanie korespondencji z ludźmi mu bliskimi i dzielącymi jego sposób myślenia oraz wartości i pasje.

W podobny sposób wypowiada się o listach św. Augustyn. W korespondencji z Paulinem z Noli podkreśla, że list pozwala odczuć jego obec-

¹⁴ Hieronim, *Ep.* 29, 1, *ŻMT* 54, s. 127*. Zob. Hieronim, *Ep.* 49, 1.

¹⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 44.

¹⁶ Hieronim, *Ep.* 7, 2, *ŻMT* 54, s. 17*.

¹⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 12.

¹⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 42; 45, 1; Paulin z Noli, *Ep.* 7, 1; 19, 1.

¹⁹ Hieronim, *Ep.* 76, 1, *ŻMT* 55, s. 193*.

²⁰ Hieronim, *Ep.* 71, 7, *ŻMT* 55, s. 174*.

ność, a co więcej, pobudza także do szukania możliwości spotkania go osobiście. Dlatego pisze: „O ile bowiem list ten sprawia, że w pewnym sensie jesteś wśród nas obecny, o tyle nieobecność twoją czyni nieznosną. Wszyscy kochają cię w twoim liście i pragną wzajemnej miłości. Chwalimy i błogosławimy Boga, dzięki któremu taki jesteś”²¹. Czasami ten duch obecności i rozmowy za pomocą listów był tak bardzo odczuwalny i angażujący piszącego, że ów zatraczał się niemal w pisaniu, jak na przykład Augustyn, który konkludował w jednym z listów: „Myślałem, że ten list będzie krótki, ale jakoś było mi tak przyjemnie pisać dalej, jak gdybym z tobą rozmawiał. A zaklinam cię przez Pana by ci nie było przykro odpowiedzieć na wszystko i użyć mi, o ile to możliwe, swej obecności”²². Obecność ta powinna więc być podsycana częstą wymianą listów, na co zwracali uwagę wszyscy z prezentowanych tu Ojców. Listy te oprócz przypomnienia osoby, nawiązania swoistego dialogu, rozkoszowania się niemal obecnością korespondenta, według Augustyna, powinny także służyć wymianie myśli i duchowej jedności w wierze²³, a także przedstawieniu sytuacji Kościoła oraz duszpasterskiego zaangażowania korespondentów²⁴. List jednak w myśleniu Augustyna powinien być przede wszystkim drogą do poznania człowieka, do owego swoistego ujrzania go, ale także do ukazania samego siebie²⁵, co przyznawali także pozostali autorzy²⁶. W liście do Dariusza podkreśla, że właśnie z listów poznał swego korespondenta, że poprzez jego list zobaczył jego myśli i wyrobił sobie o nim zdanie²⁷. Zaś w niemal poetyckiej formie, bardzo zreторыzowanej, ukazał to Augustyn we wspomnianym powyżej liście do Paulina, gdy zachwycony pisał:

²¹ Augustyn, *Ep.* 27, 2, Eborowicz, s. 207.

²² Augustyn, *Ep.* 71, 6, Eborowicz, s. 391.

²³ Zob. Augustyn, *Ep.* 40, 1.

²⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 22, 1.

²⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 1.

²⁶ Zob. Paulin z Noli, *Ep.* 6, 2.

²⁷ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 5.

Oto tego rodzaju słodki i święty widok, jaki czytelnikom ofiaruje Twój list. Charakteryzuje go wiara niezmysłona, dobra nadzieja i czysta miłość. Jakże w nim odczuwa się twoje pragnienie, Twoją tęsknotę spowodowaną osłabieniem Twojej duszy w przedsiionkach Pańskich! Jakże list Twój tchnie najświętszą miłością, jakże płonie zasobami szczerego serca, jakie dzięki składa Bogu, jakie łaski od Niego otrzymuje! Czy list Twój jest bardziej czarujący, czy płomienny? Jaśniejszy czy bardziej płodny? Cóż to jest, że nas tak pieści, tak rozpala, tak nas orzeźwia i jest tak spokojny? Cóż to jest, pytam, albo czym Ci się za niego odwdzięczę? Chyba tylko tym, że jestem cały Twój w Bogu, do którego Ty należysz. Jeżeli to mało, to nie mam niczego więcej²⁸.

Listy Paulina, doskonałego przecież poety, musiały mieć ogromny urok i wyrobiony styl także dla jemu współczesnych, skoro zachwycał się nimi tak wytrawny retor św. Augustyn. Sam Paulin w swych listach w taki właśnie poetycki i retoryczny sposób ukazywał, czym są listy i jakie mają znaczenie i cel. Ponieważ w swej teologii Paulin kładł duży nacisk na życie duchowe, szczególnie to związane z poświęceniem się życiu monastycznemu²⁹, dlatego też i jego definicje listu pełne są duchowego wymiaru. Dla Paulina niezwykle ważna była miłość, która pochodzi od Boga i dotyka człowieka, i wyraża się właśnie w listach, dlatego też to na nią wskazuje w liście do Amanda: „Jakie bowiem błogosławieństwo jest teraz dla mnie słodsze albo jaka słodycz jest przyjemniejsza niż nagroda i pocieszenie miłości, której pełnię otrzymuję dzięki Twojemu listowi? W nim przyjmuję pewnego rodzaju zastaw Twojego głosu i serca, ponieważ Twe słowa są owocem Twojej duszy”³⁰. List jest zatem ukazaniem miłości korespondentów, jest rozmową, ową obecnością w miłości, na którą zwróciliśmy uwagę wcześniej. Dla Pau-

²⁸ Augustyn, *Ep.* 27, 3, Eborowicz, s. 207.

²⁹ Zob. M. Wysocki, *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, *VoxP* 70 (2018), s. 193–204.

³⁰ Paulin z Noli, *Ep.* 21, 6, *ŻMT* 82, s. 166.

lina list jest „obowiązkiem miłości” (*officium caritatis*)³¹. Dlatego też w liście do Pammachiusza, pocieszając go po stracie żony Pauliny, pisał:

Pisanie było jedyną drogą, którą mogłem odbyć podróż do świętej dla mnie twojej miłości. [...] duch, który zawsze jest bardziej ochoczy, pognął ku tobie wezbrany tęsknotą, tak że duchem ciebie ściskam, choć fizycznie nie mogłem objąć. [...] Patrz na mnie oczyma ducha. Przyjmij mnie i spoglądaj na mnie, gdy przemawiam, jakbym stał blisko i mówił wobec ciebie, podzielał twoje cierpienie spowodowane powszechną koniecznością śmierci lub wespół radował się z twojej dzielności opartej o nadzieję wiary. Przecież słowa człowieka są zwierciadłem duszy³².

Znowu więc obserwujemy rozumienie listu jako namiastki obecności przy odbiorcy listu, szczególnie w trudnych dla niego chwilach, ale list jest także odbiciem duszy człowieka, dzięki której – jak wskazywał powyżej św. Augustyn – można człowieka poznać i zbliżyć się doń poprzez listowną rozmowę na tematy rodzinne³³, a nawet pokochać. Podobnie Ambroży w listach Kandydiana widział błysk jego ducha³⁴. Dlatego też korespondencja wymaga i pomaga miłości, ale i wzmacnia miłość. Pisał o tym Paulin do swego najbliższego przyjaciela Sewera:

[...] próbujesz tak częstymi listami zrekompensować swoją nieobecność. Pobudzasz raczej pożądlivość miłości i o tyle mniej zadowalaś darem swych listów, o ile większy powód nam dajesz, gorliwością i łagodnością słów, do pożądania Ciebie osobiście³⁵.

W innych listach, bazując na rozumieniu listu jako obecności, Paulin prosił, aby odwiedzać go jak najczęściej za pomocą listów³⁶, wskazywał, że

³¹ Paulin z Noli, *Ep.* 13, 2, *ŻMT* 82, s. 103. Podobnie zob. Ambroży, *Ep.* 41.

³² Paulin z Noli, *Ep.* 13, 2, *ŻMT* 82, s. 103.

³³ Zob. list do Augustyna – Paulin z Noli, *Ep.* 6, 1.

³⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 53.

³⁵ Paulin z Noli, *Ep.* 23, 1, *ŻMT* 82, s. 170.

³⁶ Zob. Paulin z Noli, *Ep.* 3, 5.

jego listy ukazują tęsknotę za obecnością rozmówcy³⁷, a w liście do Delfina pisywał niemal fizyczną jego obecność:

[...] podczas pisania do Twojej umiłowanej osoby, całe moje serce skoncentrowało się na Twoim wyglądzie do tego stopnia, że zapomniałem, że Cię tu nie ma, i wydłużam moje słowa, ponieważ odwleka się moja rozmowa z Tobą twarzą w twarz. Pomimo że nie gasi to całkowicie mojego palącego pragnienia Ciebie, ponieważ i tak mi nie pomoże, przynosi mi jednak ulgę oglądanie Ciebie wewnętrznymi oczami i rozmowa z Twoim wyobrażeniem³⁸.

Nie zawsze jednak ta obecność listowa była wystarczająca. Niekiedy powaga spraw wymagała obecności fizycznej i bezpośredniej rozmowy, szczególnie jeżeli chodziło o sprawy objęte sekretem, ale także tajemnicą życia duchowego. Z tego powodu kapłan Augustyn pisał do biskupa Kartaginy Aureliusza:

Wiele jest spraw w moim życiu i postępowaniu, które mógłbym opłakiwać, ale wolałbym nie komunikować Ci ich listownie; powierzyłbym Ci je, gdyby między sercem Twoim, czcigodny Panie, a moim nie było żadnego innego pośrednika poza moimi ustami i Twymi uszami³⁹.

W takim kontekście odpowiedniości listu warto przejść do cech dobrego listu, a jedną z nich, już według antycznych klasyków gatunku⁴⁰, powinna być właśnie krótkość (*brevitas*), którą zachwalał w liście do Augustyna Nebrydiusz, gdy pisał: „Listy twe będą mi [...] łatwe do czytania ze względu

³⁷ Zob. Paulin z Noli, *Ep.* 12, 1.

³⁸ Paulin z Noli, *Ep.* 20, 1, *ŻMT* 82, s. 156.

³⁹ Augustyn, *Ep.* 22, 9, Eborowicz, s. 182.

⁴⁰ Na temat *brevitas* w epistolografii zob. Juliusz Wiktor, *Ars Rhetorica* 27; Grzegorz z Nazjanzu, *Ep.* 51 oraz rozdział 1. niniejszej monografii; P. Moretti, *Nisi modum epistolici characteris excederem: Jerome and epistolary brevitatis*, w: *Culture and literature in Latin late antiquity: Continuities and discontinuities*, red. P.F. Moretti, R. Ricci, C. Torre, Turnhout 2015, s. 247–261.

na ich zwięzłość⁴¹. Czasami jednak krótkość i zwięzłość mogły stać na przeszkodzie w porozumieniu się, dlatego Augustyn niejako odpowiadał Nebrydiuszowi: „[...] przyjmij krótkie odpowiedzi; jeżeli będąc oszczędny w słowach wyrażam się niejasno, ty mnie nie oszczędzaj, lecz tym słuszniej żądaj ode mnie wypełnienia całej powinności”⁴². Z jednej strony więc zachęcał Nebrydiusza: „Obym cię skłonił do napisania dłuższego listu! Pragnę przeczytać dłuższy list od ciebie”⁴³. Sam też nie stronił od rozwlekłych i długich listów. Wiele z nich to przecież wielostronicowe traktaty teologiczne⁴⁴. Miał tego świadomość, bo w liście do Antonina pisał: „Dlatego może mówię z tobą obszerniej niż gdybym był sam obecny”⁴⁵. Z drugiej jednak strony narzekał niejednokrotnie, że listy, które otrzymuje są krótsze niż się tego spodziewał i oczekiwał⁴⁶, a jednocześnie wskazywał, że ze względu na liczne obowiązki biskupie, zarówno jego, jak i korespondenta, nie ma przyjemności w czytaniu i pisaniu rozwlekłych listów⁴⁷. Zaś św. Hieronim pragnąc w liście do Marcelli ukazać znaczenie całego starotestamentalnego stroju kapłańskiego, sam się miarkuje i stwierdza, że poprzez wyjaśnienie tylko niektórych terminów przekroczył zwięzłość listu (*brevitatem epistolae excessimus*)⁴⁸, szczególnie, że miał nie tylko postanowienie o pisaniu krótkich listów, ale także znał zasadę zwięzłości obowiązującej w listach⁴⁹, która nakazuje umiar⁵⁰. Czasami sami autorzy doceniali – może z dużym retorycznym podejściem – czytelników swych listów, gdy ci musieli czytać zbyt długie i przewlekłe listy i wydobywać z nich istotę. O takim przypadku wspomina Paulin, gdy pisze do Amanda:

⁴¹ List w zbiorze Augustyna – Augustyn, *Ep.* 6, 1, Eborowicz, s. 145.

⁴² Augustyn, *Ep.* 12, 1, Eborowicz, s. 158.

⁴³ Augustyn, *Ep.* 3, 5, Eborowicz, s. 141.

⁴⁴ Zob. np. Augustyn, *Ep.* 36; 54; 55.

⁴⁵ Augustyn, *Ep.* 20, 1, Eborowicz, s. 173.

⁴⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 40, 1.

⁴⁷ Zob. Augustyn, *Ep.* 98, 8.

⁴⁸ Hieronim, *Ep.* 29, 7, *ŻMT* 54, s. 131.

⁴⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 118, 7.

⁵⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 109, 4.

Przyznaję, że podziwiam świętą dobroć i cierpliwość Twojej miłości; po rozwlekłych listach, bardziej nudnych niż pełnych łaski, które mam Ci w zwyczaju wysyłać, Ty wydobywasz z nich bardziej tęsknotę niż nudę moich słów, zachęcasz mnie, abym pisał listy jeden za drugim, nawet coraz dłuższe⁵¹.

Inną cechą ma być radość i przyjemność czerpane z listów, które wypełniają antyczny postulat *delectare*, wynikające w dużej mierze ze wspomnianej już wielokrotnie „obecności” adresata. Augustyn zachwalał listy Nebrydusza: „Ledwie mogę bowiem powiedzieć, jak wielką rozkosz sprawia mi czytanie twego listu”⁵², Ambroży zawiadamiał Syrycjusza: „Jest dla mnie przyjemnością, gdy otrzymuję twój list”⁵³, a Antoniusza zapewniał, że sprawia mu radość spotykanie się z nim poprzez listy⁵⁴. Czasami sami nadawcy listów oczekiwali odpowiedzi, czy wysyłane przez nich listy sprawiają odbiorcom przyjemność, a potwierdzeniem tego miała być dalsza wymiana listów⁵⁵. Powodem może być ojcowska miłość okazywana w liście⁵⁶.

Zasada *delectare* dotyczy obu stron korespondencji – przyjemność mają z niej czerpać i nadawca, i odbiorca listów. Paulin z Noli w korespondencji z Amandem pisze o tym w takich słowach: „Rozbudzasz mnie przyjemnością, jaką sprawia mi korespondencja z Tobą, w której «miłość, która wypływa z serca czystego i daje szczerą wiarę w przaśnym chlebie prawdy» (1 Tm 1,5), wyraża Twoje szczere uczucie, przez co porusza moją miłość z głębi mojego ducha”⁵⁷. Zatem przyjemność z otrzymywania listów powiększa się i skutkuje dalszymi listami, w czym niezwykle ważnym elementem jest miłość, którą ukazują i wzmagają listy.

⁵¹ Paulin z Noli, *Ep.* 12, 1, *ŻMT* 82, s. 94.

⁵² Augustyn, *Ep.* 3, 5, Eborowicz, s. 141.

⁵³ Ambroży, *Ep.* 46, 1, BOK 22, s. 36.

⁵⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 60, 3.

⁵⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 1; Augustyn, *Ep.* 231, 6.

⁵⁶ Augustyn, *Ep.* 37, 1, Eborowicz, s. 265.

⁵⁷ Paulin z Noli, *Ep.* 12, 1, *ŻMT* 82, s. 94.

Nie tylko *brevitas* i *dilectio* powinny charakteryzować listy, ale również *moderatio*. Świadom tego Augustyn po wymianie listów z Hieronimem zastanawia się, czy napisał coś, czego nie należało napisać lub czy użył niewłaściwego tonu⁵⁸. W liście zaś do Dariusza chwalił go za styl listów, „tak poważnie łagodny i łagodnie poważny” (*graviter suave est, vel suaviter grave*), który jest wynikiem jego wrodzonych darów oraz kształcenia literackiego⁵⁹. Nie ma zaś niczego gorszego niż list napisany w złym, nieozdobnym stylu, a dodatkowo jeszcze rozwlekły, jak stwierdza Hieronim w swoim liście do papieża Damazego⁶⁰. Wypełniali więc w ten sposób nasi autorzy postulaty starożytnych teoretyków epistolografii, którzy, jak zauważono w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, zwracali uwagę na styl i długość listu.

Ważnym wymiarem listów jest także to, co określa się antycznym *docere*. List ma przekazywać wiadomości, ale także pouczać, stanowić platformę wymiany poglądów, które ostatecznie mają stworzyć z korespondentów przyjaciół wiedzy, skupionych wokół jednej idei. W sposób doskonały pisał o tym Ambroży do Sabina:

A jeśli już, jak mi zalecasz, zapachnieje w [moich] listach coś z dawnych Pism, wówczas nie tylko dusze zdają się być złączone przez wzrost prawdziwej nauki, lecz także wyrażona postać i forma pełniejszej rozmowy, aby wśród wzajemnej wymiany pytań i odpowiedzi podjęta dysputa zdawała się przyprowadzić w jedno miejsce i postawić naprzeciw siebie przyjaciół, którzy przez taką przysługę się zaczepiają i obejmują⁶¹.

Hieronim zaś wskazując na funkcję dydaktyczną listów stwierdzał, że „w listach albo chwalimy niektórych, albo karcimy, ponieważ karcąc złych innych nakłaniamy do poprawy i z wysławiania najlepszych czerpią dobrzy

⁵⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 74.

⁵⁹ Augustyn, *Ep.* 231, 2 (tł. własne).

⁶⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 18A, 16.

⁶¹ Ambroży, *Ep.* 37, 5, BOK 22, s. 20.

zachętę do gorliwości w cnocie⁶², ale także według niego list jest przestrzenią, w której obaj korespondenci razem poszukują odpowiedzi i rozwiązania⁶³. Nasi Ojcowie, jako postaci obeznane i doświadczone w teologii, byli z pewnością dla wielu swych korespondentów mistrzami w tej dziedzinie. Świadczy o tym całe mnóstwo listów, które są odpowiedzią autorów na prośby ich interlokutorów o poradę, interpretację jakiegoś fragmentu Pisma świętego⁶⁴ czy wytłumaczenie kwestii doktrynalnych⁶⁵ lub pastoralnych⁶⁶. Czasami spotykamy się w nich z pochwałą mądrości ich autorów, jak na przykład uczynił to Nebrydiusz, komplementując listy Augustyna jako „pożyteczne dla nauki z racji ich mądrości” i cenne „z powodu wagi poruszanych zagadnień, zawierają bowiem ważne sprawy”⁶⁷.

Listy są także okazją do odnowienia czy naprawienia owych relacji między korespondentami po to, aby nastąpiła miłość i wzajemna obecność. W jednym z listów św. Hieronim, który swym ciętym i nerwowym stylem niejednego obraził i zniechęcił, prosił adresata: „[...] niech ustaną tego rodzaju skargi, niech zapanuje między nami prawdziwe braterstwo i niech odtąd w naszych listach miejsce sporów zajmie szczerza przyjaźń”⁶⁸. Pełna emocji korespondencja pomiędzy Paulinem i Sulpicjuszem Sewerem jest świadectwem oziębienia się i wzrastania relacji pomiędzy nimi. Wielokrot-

⁶² Hieronim, *Ep.* 24, 1, *ŻMT* 54, s. 116*.

⁶³ Zob. Hieronim, *Ep.* 53, 11.

⁶⁴ Na temat listów jako swoistej szkoły egzegezy biblijnej zob. M. Wysocki, *Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Selected Early Christian Latin Letters of the 4th and 5th Century (Augustine, Jerome, and Paulinus of Nola)*, VV 41/2 (2023), s. 339–351. Zob. także: M. Wysocki, *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram, M. Wysocki, *Studia Patristica* 103, Leuven–Paris–Bristol 2021, s. 165–173.

⁶⁵ Zob. na przykład kwestie mariologiczne poruszane w listach omówione w rozdziale 15. niniejszej pracy.

⁶⁶ Zob. np. Ambroży, *Ep.* 1, 1; 2, 1; 13, 1; 15, 1; 16, 1; 20, 1; 21, 1; 23, 2; 29, 1; 34, 1; 44, 1; 54, 1; 58, 1; 62, 1; 63, 1; 68, 1.

⁶⁷ Augustyn, *Ep.* 6, 1, Eborowicz, s. 145.

⁶⁸ Hieronim, *Ep.* 115, 1, *ŻMT* 61, s. 220*.

nie pełna wyrzutów jest ostatecznie świadectwem prawdziwej chrześcijańskiej przyjaźni.

W listach naszych autorów, co zostało już nadmienione, jest jednakże jeden wymiar, który odróżnia je od pogańskich listów antycznych – to oczywiście wiara w Boga. Dla Augustyna to Bóg jest sprawcą i inspiratorem listów i dawcą możliwości pisania. Dlatego uważa, że powinien prosić Pana, aby On dał adresatowi sposobność wysłania odpowiedzi, której tak bardzo pożąda⁶⁹, co więcej, zapewnia jednego ze swych korespondentów, że polecił się Bogu, aby działał w nim stosownie do jego sił, aby przedstawić odpowiedź odpowiednią do sytuacji⁷⁰. Bóg wspomaga także piszącego, aby nie zawiódł adresata wobec jego oczekiwań⁷¹. Listy są także dla Augustyna sposobem na rozmowy o sprawach wiary i na wspólne przebywanie w obecności Pana⁷², a dla Ambrożego wspólnym rozważaniem Pisma świętego⁷³. Listy wlewały wiarę w serca ludzi, a ich autorzy poprzez nie stawali się obecnymi w tym procesie przekazywania wiary⁷⁴. Hieronim, jako badacz i tłumacz Pisma świętego, zwracał na nie szczególną uwagę i z pewnością dlatego uważał, że prawdziwe przyjacielskie listy mogą powstawać nie ze względu na materialną korzyść czy jedynie cielesną obecność, ale właśnie wówczas, gdy powstają w oparciu o bojaźń Pańską i studia nad Pismami Bożymi⁷⁵. Zaś dla Paulina z Noli to zdrowa i nieustanna miłość, która pochodzi od Chrystusa, jest powodem pisania listów⁷⁶. W ten sposób autorzy złotego okresu epistolografii chrześcijańskiej wypełniali antyczne wymagania dotyczące listów, ale jednocześnie dodali do nich chrześcijańskie elementy i w ten sposób stworzyli chrześcijańską teorię epistolografii.

⁶⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 67, 1.

⁷⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 22, 1.

⁷¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 241, 2.

⁷² Zob. Augustyn, *Ep.* 67, 3.

⁷³ Zob. Augustyn, *Ep.* 33, 1.

⁷⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 37, 6.

⁷⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 53, 1.

⁷⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 5, 12.

Rozdział 3

Jak napisać list?¹

Skoro wiemy już, czym jest według naszych autorów list, jakie są cechy dobrego chrześcijańskiego listu i jego wyróżniki, to warto zobaczyć, czy możemy z ich epistolariów dowiedzieć się czegoś także o samym procesie powstawania listów. Trzeba od razu stwierdzić, że w zachowanej korespondencji naszych autorów znajduje się wiele informacji na temat materialnej strony prowadzonej korespondencji i sposobów „pisania” listów. Przede wszystkim nasi Ojcowie dostarczają nam wskazówek, na jakich materiałach posyłali swe listy odbiorcom². Na przykład w swoistej en-

¹ Rozdział ten opiera się na publikacji zawartej w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieje w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku* (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli), red. M. Wysocki, J. Pałucki, M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 87–112.

² O antycznych materiałach listowych zob. A. Bülow-Jacobsen, *Writing Materials in the Ancient World*, w: *The Oxford Handbook of Papyrology*, red. R.S. Bagnall, Oxford 2009, s. 3–29; G. Cavallo, *Il calamo e il papiro. La scrittura greca dall'età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio*, *Papyrologica Florentina* 36, Firenze 2005; G. Cavallo, *La scrittura greca e latina dei papiri. Una introduzione*, *Studia erudite* 8, Pisa–Roma 2008; P.J. Parsons, *Background. The Papyrus Letter*, „*Didactica Classica Gandensia*” 20/21 (1980–1981), s. 3–19; C. Römer, *The Papyrus Roll in Egypt, Greece, and Rome*, w: *A Companion to the History of the Book*, red. S. Eliot, J. Rose, Blackwell Compa-

cyklopedii o listach, jakim jest krótki list Hieronima do Niceasza, znajdujemy bogactwo historii i informacji. O materiałach piśmiennych wspomina tak w kontekście przerwania korespondencji:

Bo i ci pierwotni mieszkańcy Italii, których Enniusz nazywa Kaskami, którzy (jak Cynceron mówi w *Retoryce*) na podobieństwo zwierząt szukali pożywienia, kiedy nie znano jeszcze papieru i pergaminu, posyłali sobie wzajemnie wiadomości albo na wystruganych z drzewa tabliczkach, albo na korze drzew³.

A zatem Hieronim ukazuje historię listów, wskazując po pierwsze, że utrzymywanie korespondencji jest częścią niejako ludzkiej natury niezależnie od poziomu cywilizacyjnego, a po drugie, wymienia materiały, na których pisano wiadomości: papier, pergamin, tabliczki z drzewa, kora drzew. Z biegiem czasu te ostatnie udoskonalono, ale wciąż pozostały cenionym środkiem przekazu wiadomości. I tak na przykład ten sam Hieronim w liście do swego mentora, papieża Damazego, wyznaje, że wyczerpał już tabliczki do pisania, choć pozostało jeszcze wiele do wyjaśnienia w temacie, który podjął⁴. Wydaje się, że Hieronim pozwolił sobie na swoistą ekstrawagancję i chęć pisania na trwałym materiale właśnie w korespondencji z osobą dostojną i ważną. Zaś w liście do wspomnianych już mnichów akwilejskich, do których ma pretensje, że przesłali mu tylko krótki list, z wyrzutem pisze, wskazując na inny już materiał piśmienny:

Nie sądzę, by zabrakło wam papieru, gdyż Egipt dostarcza tego towaru. I jeśli nawet Ptolemeusz zamknął morze, to król Attulus przysłał z Pergamu błony skórzane, by brakujący papier zastąpić

nions to Literature and Culture 48, Oxford–Malden 2007, s. 84–94; A. Sarri, *Material Aspects of Letter Writing in the Graeco-Roman World. 500 BC – AD 300*, Berlin–Boston 2018.

³ Hieronim, *Ep.* 8, *ŻMT* 54, s. 20*.

⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 18A, 16.

skórami. Stąd nazwa pergaminu, która przekazywana przez potomnych, zachowała się aż po dzień dzisiejszy⁵.

W cierpką uwagę o dostatku papieru wplata historię związaną z pergaminem i jego pochodzeniem, dowiadujemy się zatem, że z osobami mniej znacznymi korespondował prawdopodobnie na mniej cennym i trwałym materiale. Papier, czy też pergamin, cięty był na karty, które potem służyły do pisania listów. Być może sam Hieronim odpowiednio je przycinał, aby dostosować je do długości danego listu. W piśmie skierowanym do dziewicz z Emony, skarżąc się, że często prośzone przez niego listami, nigdy mu nie odpisały, odniósł się właśnie do rozmiarów i rodzaju materiału piśmienniczego: „Niewielkie rozmiary tej karty (*chartae exiguitas*) świadczą o tym, że list przyszedł bez odpowiedzi; dlatego też długą rozmowę ograniczyłem do małych rozmiarów”⁶. Podobnie św. Augustyn w jednym ze swoich listów wskazując na krótkość listu (skądinąd przecież postulowaną, jak wskazaliśmy wcześniej, a jednocześnie tak „uwierającą” korespondentów) pisał wymieniając różne materiały:

List ten nie tyle wskazuje na brak kartek do pisania, ile świadczy o obfitości pergaminów. Tabliczki z kości słoniowej, jakie miałem, posłałem twemu wujowi wraz z listem. Ty mi wybaczysz, że posłużyłem się małym liścikiem, ponieważ nie mogłem odkładać listu do twego wuja, a byłoby bardzo niestosowne nic nie napisać do ciebie. Jeśli masz jakieś moje tabliczki, przyślij mi je, proszę, na potrzeby takiej jak ta korespondencji⁷.

Hipponczyk dodaje zatem jeszcze jeden materiał piśmienniczy – tabliczki z kości słoniowej, które z pewnością były niezwykle cenne i trwałe. Jednocześnie ciekawym jest, że ogólnie dostępnym materiałem był wówczas pergamin, który służył do korespondencji. Wydaje się, że tabliczki różnego

⁵ Hieronim, *Ep.* 7, 2, *ŻMT* 54, s. 17*–18*.

⁶ Hieronim, *Ep.* 11, *ŻMT* 54, s. 25*.

⁷ Augustyn, *Ep.* 15, 1, Eborowicz, s. 163.

rodzaju służyły do prowadzenia dłuższej korespondencji, zaś karty czy to papierowe, czy pergaminowe do krótkich listów.

Z rodzajem materiału, na którym pisane były listy, związane było także narzędzie, którym pisano. Nasi autorzy, a właściwie tylko Hieronim i Augustyn, wspominają o jednym: o rylcu (*stylus, stillus*). Jest on raz symbolem kultury pisania listów, gdy Strydończyk, denerwując się na brak korespondencji, stwierdza, że tylko respekt wobec jego rylca powstrzymuje go przed ubliżaniem odbiorcy⁸, innym razem po prostu narzędziem pisarskim, które Augustyn czasami odkłada, aby milczeć⁹, lub takim, które trudno jest utrzymać w ręku Hieronimowi z powodu choroby, lub też narzędziem ukazującym sposób pisania na tabliczkach woskowych – gdy jest możliwość korygowania i zastanowienia, ukazując wyższość rzeczywistego pisania listu nad jego dyktowaniem. Pisał bowiem Hieronim do Rufina:

Nie dyktuję bowiem z tą samą gładkością z jaką piszę, ponieważ przy pisaniu często odwracam rylec, aby jeszcze raz lepiej napisać rzeczy zasługujące na czytanie, przy dyktowaniu zaś szybko mówię, co ślina na język przyniesie¹⁰.

Oczywiście owo odwracanie rylca miało służyć „zmazaniu” wcześniej napisanego tekstu, gdyż rylec służący do pisania na wosku miał na drugim końcu „łopatkę”, niczym współczesną gumkę, służącą do zacierania i wyrównywania zapisanego wosku.

W ten sposób możemy przejść do sposobów „pisania” listów. Celowo używamy w tym momencie cudzysłowu, ponieważ już w ostatnim cytacie Hieronim przedstawił dwa sposoby tworzenia listów, które określa się wspólnym mianem „pisania listów”, ale które z punktu widzenia rzeczywistego autora tylko połowicznie są prawdziwym pisaniem listów. Jak wynika bowiem z analizy listów, najczęściej nasi autorzy mówią o dyktowaniu li-

⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 12.

⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 40, 1.

¹⁰ Hieronim, *Ep.* 74, 6, *ŻMT* 55, s. 188*.

stów¹¹, a w zachowanych listach często widać w tym dyktowaniu pośpiech¹². Hieronim opisuje w liście do Marcelli proces powstawania tego listu: „w kradzionych [...] chwilach przy małej lampie szybka ręka pisarza pod moje kreśliła dyktando”¹³, podobnie do Fabioli wyjaśniał: „list ten podyktowałem w pośpiechu przy jednej świeczce”¹⁴, a do Minerwiusza i Aleksandra skarżył się: „Jestem zmuszony dyktować te słowa już w samym momencie odjazdu brata naszego Syzyniusza [...]. W kradzionych chwilach nocami przy lampie dyktowałem odpowiedź na większość pytań”¹⁵. Podobnie w liście 117. wyjawia okoliczności i sposób powstania listu:

Podyktowałem to szybko w nocy przy świeczce chcąc zaspokoić pragnienie proszącego i niejako ćwicząc się w szkolnym opracowaniu tematu [...]. Chciałem zarazem pokazać swoim oszczercom, że i ja mogę mówić, co mi ślina na język przyniesie. [...] Nieprzygotowana mowa z taką łatwością popłynęła przy świetle świeczki, że język wyprzedzał ręce sekretarzy, a obfitość słów zacierała znaki pisarskie i opuszczanie wyrazów. Powiedziałem o tym dlatego, aby jeśli ktoś nie wybaczy mi tych treści, przynajmniej docenił porę¹⁶.

Z pewnością ten pośpiech w dyktowaniu wynika często z ważności korespondenta i chęci jak najszybszej odpowiedzi na otrzymany od niego list. W epistuli do papieża Damazego Hieronim zapewnia: „Gdy otrzymałem list Twej Świątobliwości, natychmiast ściągnąwszy pisarza zatrudniłem go do pracy, a gdy był już do niej gotów, przemyślałem przedtem to, co miałem

¹¹ Zob. Hieronim, *Ep.* 18A, 16; 29, 1; 36, 1; 42, 3; 64, 22; 108, 32; 112, 1; 117, 12; 118, 7; 119, 1; 127, 12; 129, 8; Augustyn, *Ep.* 40, 8; 49, 3; 68, 2; 75, 1; 80, 1; 111, 1; 137, 1; 159, 2; 162, 1; 173A, 2; 205, 19; 238, 29; 239, 2.3; 241, 3; 10 *extra coll.*, 1; Ambroży, *Ep.* 47, 2.

¹² Zob. Hieronim, *Ep.* 129, 8.

¹³ Hieronim, *Ep.* 34, 6, *ŻMT* 54, s. 147*.

¹⁴ Hieronim, *Ep.* 64, 22, *ŻMT* 55, s. 116*.

¹⁵ Hieronim, *Ep.* 119, 1, *ŻMT* 63, s. 36*.

¹⁶ Hieronim, *Ep.* 117, 12, *ŻMT* 63, s. 28*.

podyktować¹⁷. Z pewnością stenografowie (*notarius*)¹⁸, którzy współpracowali z Hieronimem¹⁹, nie mieli łatwego życia. Ale też i odbiorcy listów mogli czuć się zawiedzeni, gdy otrzymywali „liściki krótkie i nieozdobne” (*parvas et incomptas litterulas*)²⁰. Dlatego w tymże liście skierowanym do Paulina, którego styl listów przypominał cycerońskie, tłumaczył się i wyjawiał sekrety swego warsztatu epistolarnego: „[...] zdarza się, że nie przywiązuję wagi do budowy zdań i nie dbam o formę w pisaniu, lecz dyktuję, co mi na myśl przyjdzie, uważając, że nie jesteś sędzią moich słów, ale że je życzliwie przyjmiesz²¹. W innym liście Hieronim przyznaje, że przy dyktowaniu mówi szybko, co ślina na język przyniesie²², przyznaje dyktowaniu status lekkomyślności²³. A zatem, pomimo że taki sposób pisania listów nastroczał problemów i obniżał poziom literacki korespondencji, to jednak nasi autorzy stosowali go przede wszystkim.

Oczywiście znajdujemy w ich korespondencji także wzmianki o pisaniu ręcznym listów²⁴. Wspominany wielokrotnie Hieronim, który utyskiwał na nocne dyktowanie listów, sam stwierdził, że wiele dzieł napisał własnoręcznie, a część z pomocą stenografów²⁵. Bezspornie Strydończyk przyznaje pisaniu ręcznemu wyższość, ponieważ takie pisanie daje możliwość zastanowienia, refleksji czy nawet w porę poprawienia samemu swego

¹⁷ Hieronim, *Ep.* 36, 1, *ŻMT* 54, s. 150*.

¹⁸ O pracy starożytnych stenografów zob. F. Morelli, *Der Briefschreiber an der Arbeit: Aus der Praxis der Epistolographie*, w: *Stimmen aus dem Wüstensand. Briefkultur im griechisch-römischen Ägypten*, red. C. Kreuzsaler, B. Palme, A. Zdiarsky, Vienna 2010, s. 85–91.

¹⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 130, 1.

²⁰ Hieronim, *Ep.* 85, 1, *ŻMT* 61, s. 34*.

²¹ Hieronim, *Ep.* 85, 1, *ŻMT* 61, s. 34*.

²² Zob. Hieronim, *Ep.* 74, 6.

²³ Zob. Hieronim, *Ep.* 112, 1.

²⁴ Zob. R.A. Huber, A.M. Headrick, *Handwriting Identification: Facts and Fundamentals*, Boca Raton 1999.

²⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 130, 1.

listu²⁶. Piszącemu ręcznie właściwa jest rozważa, brak pośpiechu i ład w konstruowaniu wypowiedzi²⁷. Ale także poprzez pisanie ręczne ziszcza się to, o co przede wszystkim chodzi w pisaniu listów – szczególna obecność korespondentów u siebie nawzajem, bowiem dzięki pismu odręcznemu Hieronim widział swoich korespondentów, jak gdyby przebywali przy nim, i widział niemal ich oblicza²⁸. Jednak to nie u Hieronima, a u Ambroży odnajdujemy bezpośrednie informacje dotyczące napisania przez niego listu własnoręcznie. Mediolańczyk ze względu na powagę i godność odbiorcy, którym był cesarz Teodozjusz, pisał: „W końcu piszę ci własnoręcznie, abyś tylko sam przeczytał [ten list]”²⁹. Motywem była zatem prywatność korespondencji i drażliwe sprawy, które list poruszał. Wydaje się, że również Ambroży korzystał z pomocy sekretarzy, jednak najważniejsze listy pisał samodzielnie, podobnie jak czynili to inni wielcy ówczesnego świata. Wskazuje na to treść listu, który Ambroży przesłał do młodocianego cesarza Gracjana. Biskup odpowiada na list imperatora i chwali go słowami: „Cóż bowiem mam powiedzieć o twoim ostatnim liście? Cały list napisałeś własnoręcznie, żeby [nawet] samo pismo wyrażało twoją wiarę i pobożność”³⁰. Pisanie ręczne listów jest więc szczególnym wyrażeniem szacunku i ważności, nie tylko osoby, ale i poruszanych spraw.

Często stałym elementem listu był odręczny podpis. W omawianych zbiorach, u św. Augustyna, znajdujemy dwa razy informację, że Augustyn osobiście podpisał list, który podyktował i powtórnie go przeczytał, na przykład w takiej formie: „Ja, Augustyn, podpisałem się pod tym pismem, które podyktowałem i powtórnie przeczytałem”³¹. Podpis służył do uwierzytelnienia listu, a zatem gdy wynikały nieporozumienia związane z autorstwem listów, szczególnie tych krytycznych, pojawiała się również kwestia

²⁶ Zob. Hieronim, *Ep.* 74, 6.

²⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 112, 1.

²⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 7, 2.

²⁹ Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 14, BOK 28, s. 188.

³⁰ Ambroży, *Ep. extra coll.* 12, 3, BOK 28, s. 191.

³¹ Augustyn, *Ep.* 238, 29 (tł. własne). Zob. Augustyn, *Ep.* 239, 3.

podpisu. Taka sytuacja zaistniała pomiędzy Hieronimem i Augustynem, gdy ten pierwszy oskarżał drugiego o rozpowszechnienie listów z niekorzystnymi opiniami o nim. Oczywiście Augustyn tłumaczył się, że jest niewinny, że ktoś bez jego wiedzy rozpowszechnia takie wiadomości. Ostatecznie Hieronim wzywa Augustyna: „Toteż, jak już przedtem napisałem, albo przyslij ten sam list podpisany własnoręcznie, albo przestań wyzywać ukrywającego się w celi starca”³². A zatem nie wszystkie listy były podpisywane własnoręcznie. Sposobem na poświadczenie autentyczności listu były też pieczęcie. Ślad jej użycia znajdujemy w liście do Wiktoryna, o czym wspomina sam św. Augustyn jako jego autor: „Posłałem ten list opatrzony pieczęcią, która wyobraża profil głowy męskiej”³³. Jednak zarówno w procesie powstawania listu, jego układzie, jak i odczytywaniu przez odbiorcę ważnym wydaje się inny element składowy listu, o którym wspomniano w rozdziale poświęconym antycznej teorii epistolografii – preskrypt, czyli formuła pozdrowieniowa stosowana w antycznych listach i jej warto poświęcić w naszych rozważaniach nieco miejsca.

³² Hieronim, *Ep.* 105, 3.

³³ Augustyn, *Ep.* 59, 2, Eborowicz, s. 368.

Rozdział 4

Jak przesyłać listy?¹

Poprzednie rozdziały dotyczyły teorii i praktyki epistolografii IV i V wieku w zachodniej części Kościoła, opisanych w korespondencji naszych czterech Ojców Kościoła: Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Paulina. Zwróciliśmy w nich uwagę na szereg ważnych kwestii związanych przede wszystkim z powstawaniem i istotą listu, podkreślając rozumienie listu jako rozmowy i obecności drugiej osoby, ale także pewne trudności związane z przesyłaniem listów. Z pewnością obie te kwestie łączy i rozwiązuje osoba doręczyciela listów, która w analizowanych przez nas zbiorach korespondencji występuje bardzo często i która również wpisuje się w antyczną sztukę dostarczania listów². Wydaje się, że jest to kwestia na

¹ Rozdział ten opiera się na publikacji: *Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki, J. Pałucki, M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 113–123.

² O doręczaniu listów w starożytności zob. M.R.P. McGuire, *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity*, „The Classical World” 53/5 (1960), s. 148+150–153; M.R.P. McGuire, *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity (Continued)*, „The Classical World” 53/6 (1960), s. 184–185+199–200; A. Kolb, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, *Klio Beiträge zur Alten Geschichte Beihefte*

tyle ważna, że postanowiliśmy poświęcić jej osobny rozdział. Już bowiem sam fakt, że w zachowanych listach Ojców Kościoła, będących przedmiotem naszego studium, odnajdujemy imiona kurierów³, wskazuje, jak ważną rolę pełnili oni w starożytności chrześcijańskiej. Część z nich wspomniana jest tylko z imienia, część jest bezimienna, ale znaczna ich część stanowi niezwykle ważny i często kolorystyczny element listów.

W kontekście całości kwestii związanych z panującym wówczas rozumieniem listów jako rozmowy i obecności mieli oni z pewnością do spełnienia ważną rolę. Byli nie tylko zwykłymi kurierami, ale kimś więcej. Jeżeli mówiliśmy o podstawowym celu listu, jakim jest uobecnienie piszącego list wobec odbiorcy, to właśnie kurier był swoistą obecnością nadawcy. Dlatego św. Augustyn w liście do Paulina i Terazji pisał:

Z wielką przyjemnością w Panu przyjęliśmy świętych braci, Romana i Agilisa. Byli oni jakby drugim Waszym listem, słyszającym słowa i odpowiadającym na nie. List ten był rozkoszną częstką Waszej obecności, lecz podwaja pragnienie ujrzenia Was. Skąd, kiedy albo w jaki sposób moglibyście dowieść albo my moglibyśmy wymagać, byście nas w listach pouczyli o sobie tak obszernie jak dowiedzieliśmy się o Was z ich ust? Lecz było i coś więcej, czego nie można znaleźć w żadnym liście, a mianowicie z twarzy i z oczu opowiadających biła tak ogromna radość, że odczytywaliśmy Was z niewymowną radością zapisanych w ich sercach. Po-

Neue Folge 2, Berlin 2000; S. Kovarik, *Privater Brieftransport in Ägypten*, w: *Stimmen aus dem Wüstensand. Briefkultur im griechisch-römischen Ägypten*, red. C. Kreuzsaler, B. Palme, A. Zdiarsky, Vienna 2000, s. 79–84; S.R. Llewelyn, *The Conveyance of Letters*, w: S.R. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 7, North Ryde 1994, s. 1–57; S.R. Llewelyn, *Systems of Transport and Roman Administration*, w: S.R. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 7, North Ryde 1994, s. 58–129.

³ Zob. np. Ambroży, *Ep.* 41; 46, 1; 47; Augustyn, *Ep.* 31, 2; 42; 45, 1; 71, 1; 71, 2; 73, 1; 6 *extra coll.*, 1; 9 *extra coll.*, 1; 18 *extra coll.*, 3; 19 *extra coll.*, 1; 21 *extra coll.*, 1; 25 *extra coll.*, 1; Hieronim, *Ep.* 7, 1; 32, 1; 53, 11; 71; 72, 1; 88; 102, 1; 105, 1; 112, 1; 118, 7; 119, 1; Paulin z Noli, *Ep.* 17, 1; 17, 3; 19, 1; 28, 1n.

nadto jeszcze: jakakolwiek karta, chociażby zawierała pomyślną treść, sama nie korzysta, gdy przynosi korzyść innym. Ten zaś Wasz „list”, czyli bratnie dusze, odczytywaliśmy w rozmowach z nimi. Ukazywał się on o tyle szczęśliwszy od nas, o ile był wierniejszą kopią Was. Przeto bardzo pilnie „przepisaliśmy” go w nasze serca, aby naśladować tę samą szczęśliwość, bo dopytywaliśmy się o wszystko, co Was dotyczy⁴.

Tak naprawdę Augustyn w tych słowach wyraził wszystko, co najważniejsze w posłudze chrześcijańskiego kuriera. Odbiorca czerpie przyjemność z obecności ludzi posłanych przez autora listu, a nawet, właśnie dzięki tym osobom, ta radość się podwaja⁵, są oni żywym listem, z którym można dialogować⁶, są częścią obecności autora, są osobami bliskimi dla nadawcy i to jest podstawowy powód, aby powierzyć im swoje listy, czyli tak naprawdę swoje tajemnice. Dlatego Paulin pisząc do Sewera stwierdza:

[...] napisałem [ten list] przez mego umiłowanego w Panu brata Amachiusza, subdiakona mojego pana i ojca Delfina, ponieważ jego obecność była okazją [do tego], a jednocześnie, ponieważ zapewniał mnie, że jest on Ci bardzo dobrze znany; gdy stwierdził, że jest Twoim bliskim, uwierzyłem, że jest najodpowiedniejszą [osobą], której [mogę] powierzyć mój list do Ciebie⁷.

Często także sami kurierzy czerpią korzyść, niekoniecznie materialną, z bycia posłańcami⁸, ale także stają się przekazicielami ponagień i żalów autora listu⁹. Zatem bycie posłańcem to nie tyle zwykła praca, służba, wykonywane polecenie, ale niemal powołanie, a przede wszystkim wyjątkowa relacja z nadawcą, a z czasem również z odbiorcą¹⁰, która owocuje przekazywa-

⁴ Augustyn, *Ep.* 31, 2, Eborowicz, s. 225.

⁵ Zob. Ambroży, *Ep.* 46, 1; Hieronim, *Ep.* 53, 11.

⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 31, 2.

⁷ Paulin z Noli, *Ep.* 17, 3, *ŻMT* 82, s. 140.

⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 31, 2.

⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 42.

¹⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 22, 3.

niem wiadomości i uczuć¹¹, a nie tylko dostarczaniem przesyłki¹². Są na tyle oddanymi ludźmi, że, można rzec, pilnują interesów i korespondencji swych mocodawców, także poza podróżą z przesyłką, jak o tym zaświadcza przykład Sizinusza, który „wyszedł” dla Hieronima ów zaginiony list Augustyna gdzieś na jakiejś wyspie Morza Adriatyckiego¹³. Jak są to ludzie bliscy nadawcom wskazują chociażby słowa właśnie Augustyna, który posyłając do Hieronima diakona Cypriana pisał:

[...] nigdy mi się nie nadarzyła lepsza sposobność doręczenia ci listu niż teraz, gdy to uczyni sługa Boży, najwierniejszy i najdroższy mi pomocnik, jakim jest syn nasz, diakon Cyprian. [...] Wspomnianemu synowi naszemu nie zabraknie ani gorliwości w prośbach o odpowiedź, ani uprzejmości, by na nią zasłużył, ani pilności, aby jej strzec, ani szybkości w przewiezieniu, ani sumienności w doręczeniu¹⁴.

Kurier jest więc duchowym synem, człowiekiem gotowym do odpowiedzi na każde pytanie dotyczące nadawcy, ale także osobą odpowiedzialną i zaufaną, kimś wyjątkowym. Dlatego Paulin w liście do Sewera, który był jego bliskim przyjacielem, prosi go:

Niech ci nie wystarcza odwiedzania nas przez Twoje listy przy każdej okazji, lecz musisz także wysłać swoich ludzi nie tylko [wybranych] spośród służących, ale wybieraj też posłańców, których oczami będziesz nas widział i których ustami będziesz nas całował, spośród świętych synów, tych błogosławionych potomków, którzy pozwalają Ci radować się w Panu¹⁵.

Znalezienie odpowiedniego posłańca skutkowało zadzierzgnięciem wyjątkowej relacji z tymże, co sprawiało, że stawał się on niemalże domow-

¹¹ Zob. Hieronim, *Ep.* 53, 11.

¹² Zob. Augustyn, *Ep.* 92, 1.

¹³ Zob. Hieronim, *Ep.* 105, 1.

¹⁴ Augustyn, *Ep.* 71, 1, Eborowicz, s. 389.

¹⁵ Paulin z Noli, *Ep.* 11, 4, ŻMT 82, s. 84.

nikiem, którego obecność była bardzo pożądana, co w konsekwencji prowadziło do nieporozumień pomiędzy korespondentami, którzy chcieli mieć posłańca dłużej dla siebie, jak było to w przypadku Wiktora i jego „zlece-niodawców”, Paulina i Sulpicjusza Sewera, o czym za chwilę. Często ze strony posłańca wymaga się poświęceń, jak od posłańca od Seweryna do Augustyna, który przybył po to tylko do Hippony, aby dostarczyć list¹⁶. Co więcej przybył on do Augustyna bardzo późno¹⁷. Niektórzy kurierzy musieli przemierzać pustynie, aby odnaleźć adresata¹⁸, ale także groziły im takie niebezpieczeństwa, trudno powiedzieć, czy rzeczywiste, jak te, które dla pośpieszenia Hieronima przedstawił Syzyniusz: „Kiedy go prosiłem, aby odłożył podróż, zaczął mi opowiadać o głodzie w Libii, o potrzebach klasztorów egipskich, o niskim stanie wody w Nilu, o braku żywności u wielu, tak że byłoby niemal obrazą względem Pana zatrzymywać go dłużej”¹⁹.

Kurierzy byli także dość często chwaleni przez nadawców i odbiorców listów za swoje poświęcenia i pracę. Szczególnie Paulin doceniał ich i wielokrotnie w swych listach wyrażał o nich pochlebne opinie. Oczywiście najwięcej informacji posiadamy o Wiktorze, który służył najpierw w armii rzymskiej w Galii²⁰, potem wstąpił do klasztoru św. Marcina w Marmoutier, a po jego śmierci (397) przeniósł się do wspólnoty Sulpicjusza Sewera w Primuliacum. Gdy relacje między Sulpicjuszem a Paulinem zaczynały być napięte, Wiktor został wysłany do Noli i od tej pory stał się zarówno zwy-czajnym kurierem przemierzającym raz w roku drogę pomiędzy Primuliacum a Nolą, tam i z powrotem, jak i przyjacielem obojga. Przybył on do

¹⁶ Oczywiście trzeba pamiętać, że funkcja posłańca nie była charytatywna, ale było to zadanie opłacane i był to zawód. Również przez ludzi Kościoła powoływani byli specjalni ludzie, których zadaniem było przemierzanie, na przykład dwa razy do roku trasy pomiędzy korespondentami, jak mamy na to przykład w osobie Wiktora, który był doręczycielem korespondencji pomiędzy Paulinem i Sulpicjuszem Sewerem.

¹⁷ Zob. Augustyn, *Ep.* 52, 1.

¹⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 7, 1; 5, 1.

¹⁹ Hieronim, *Ep.* 119, 1, *ŻMT* 63, s. 36*.

²⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 25, 1.

Noli w imię Boga i w zastępstwie Sewera, jak pisze Paulin²¹. Był nie tylko dostarczycielem listu, lecz także darów od Sewera, jednak stał się też kimś więcej. Pisze bowiem Paulin tak:

On [Wiktor] przyniósł nam od Ciebie nie tylko podwójne błogosławieństwo listu i płaszcza, ale dodał wiele ze skarbów swego umysłu i jest nie tylko pożądanym towarzyszem duchowym, lecz także użytecznym w posługach dotyczących ciała. Ośmielam się bowiem wyznać sprawę, która jest dla mnie obciążeniem, ponieważ wobec Ciebie nie będę milczał o jego dobrach, które – jak wiem – z pewnością są Twoją radością, ponieważ dobro, [które on świadczy], częściowo należy do Ciebie²².

Wiktor okazał się więc towarzyszem intelektualnym, duchowym, ale także pomocnikiem Paulina w codziennych czynnościach²³ oraz kucharzem we wspólnocie w Noli²⁴. Przez pośrednictwo Wiktora do grona korespondentów Paulina dołączył były kamrat Wiktora z armii – Kryspian²⁵. Prawdopodobnie stał się tym samym sprawcą jego nawrócenia i dostarczycielem do niego listów św. Paulina. Wiktor był także dostarczycielem wiadomości dla Paulina o Sebastianie, ascecie zamieszkującym, wraz ze swym bratem w pustelni nad nienazwaną rzeką na terenie Akwitanii²⁶, a także był doręczycielem korespondencji z Alecjuszem, bratem biskupa Florencjusza i jego następcą na biskupstwie w Cahors w Akwitanii²⁷, oraz kapłanem Kościoła Calagurris w Akwitanii Dezyderiuszem²⁸. A zatem to dzięki niemu znacznie poszerzył się krąg znajomych Paulina. Był także pierwszym krytykiem i odbiorcą epigramatów, które Paulin napisał do nowej bazyliki w Primulia-

²¹ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 3.

²² Paulin, *Ep.* 23, 3, *ŻMT* 82, s. 173.

²³ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 4–5.

²⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 6.

²⁵ Zob. Paulin, *Ep.* 25, 1; 25bis, 1.

²⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 26, 1.

²⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 33, 1.

²⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1.

cum²⁹, oraz dostarczycielem do niej relikwii Krzyża świętego od Paulina³⁰. W dowód niejako wdzięczności za całe dzieło, które wykonywał Wiktor, Paulin w liście do Sewera zamieszcza niemal panegiryk na jego cześć:

Wiktor jest pieszym posłańcem lub dwunożnym koniem pocztowym dla naszych listów. Jest zwycięzcą (*victor*) najdłuższych podróży. Słusznie może być nazywany zarówno zwycięzcą (*victor*) jak i pokonanym (*victus*), ponieważ jest pokonany przez miłość, dzięki której przewycięża ciężkie podróże i wielkie trudy. On „w pocie czoła” (Rdz 3,19) spożywał swój chleb, aby odświeżyć nas corocznymi podróżami od jednego do drugiego, niestrudzenie nosząc w tę i z powrotem wymianę listów, poprzez którą obdarowujemy nawzajem nasze umysły i serca tą wzajemną wizytą, która jest hołdem, jaki jesteśmy winni sobie wzajemnie. Niech nasz sługa Wiktor będzie błogosławiony w Panu³¹.

Z takich powodów, jako doskonały sługa, był osobą pożądaną zarówno przez Paulina, jak i przez Sewera. Dlatego też istniała między nimi umowa, że Wiktor zimę spędzać będzie na ciepłym południu, w Noli, zaś lato w Primuliacum, w Galii³², gdzie pomagałby przy winobraniu³³. Na tej kanwie wywiązało się nieporozumienie pomiędzy przyjaciółmi, ponieważ Paulin zatrzymał Wiktora u siebie znacznie dłużej, aż do lata, i proponował Sewerowi zmianę umowy, która polegałaby na tym, że od tej pory Wiktor spędzałby lato w Noli, a zimę w Primuliacum³⁴. Na to opóźnienie miało wpływ pragnienie Paulina, aby Wiktor wraz z nim celebrował uroczystość św. Piotra i Pawła w Rzymie³⁵, dokąd Nolańczyk udawał się w corocznej pielgrzymce, ale także szybsza zima owego roku oraz prawdopodobnie najazd

²⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 32.

³⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 31.

³¹ Paulin, *Ep.* 28, 1, *ŻMT* 82, s. 236.

³² Zob. Paulin, *Ep.* 28, 3.

³³ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 2.

³⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 28, 3.

³⁵ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1.

Gotów, który uczynił podróże w Galii niebezpiecznymi³⁶. Dodatkowo wówczas Wiktor zapadł na ciężką chorobę, która opóźniła jego powrót do Sewera o pewien czas³⁷. Z tego opisu Wiktor jawi się rzeczywiście jako człowiek głęboko oddany swym obowiązkom w drodze, który spędzał ogrom czasu przemierzając Italię i Galię z listami do i od Paulina. Z pewnością w ten sposób wyglądało życie także innych kurierów, bo Paulin wspomina przy nim o zwyczajnych przywarach kurierów, o których jeszcze będzie mowa, jak na przykład pośpieszanie przygotowania listu³⁸. Ale to świadectwo Paulina ukazuje także presję, pod jaką funkcjonowali kurierzy, oraz to, że nie zawsze to z ich winy powstawały opóźnienia i trudności w doręczaniu korespondencji.

Za przysługę dostarczenia listów kurier powinien być wynagrodzony, jednak nagroda ta, według Ambrożego, nie jest nagrodą materialną, ale posłaniec powinien otrzymać zapłatę przez wzrost życzliwości obu stron³⁹. Z pewnością jednak czasami zdarzały się sytuacje, w których zachowanie doręczyciela nastroczało trudności i było przeciwne temu, co wskazaliśmy powyżej. Na przykład w liście do Juliana, diakona z Akwilei, Hieronim, próbując się usprawiedliwić z niepisania, przytacza szereg argumentów, w tym przede wszystkim te dotyczące kurierów:

Powiem, że często pisałem, lecz zawinili niedbali doręczyciele?
Odpowiesz: jest to stara wymówka tych, co nie piszą. Powiem, że nie było nikogo, kto by zaniósł listy? Odpowiesz, że w obie strony szło bardzo wielu. Będę się spierał, że dałem im listy. Dlatego oni – ponieważ nie oddali – zaprzeczą i będzie między nami panować niepewność⁴⁰.

³⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1.

³⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1–2.

³⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1–2.

³⁹ Zob. Ambroży, *Ep.* 41.

⁴⁰ Hieronim, *Ep.* 6, 1, *ŻMT* 54, s. 15*.

Być może było więc coś na rzeczy, skoro Hieronim, choć zrzucając winę na kogoś innego, chciał się usprawiedliwiać w ten sposób. Jednak Hieronim w swoich listach notuje także sytuacje, które wydarzyły się naprawdę, a które nie świadczą dobrze właśnie o posłańcach⁴¹. Wielokrotnie bowiem możemy spotkać wzmianki o pośpiechu, jaki oni narzucali⁴². Pisząc do mnichów Minerwiusza i Aleksandra skarżył się na Syzyniusza, który dostarczył list i miał zabrać odpowiedź:

Jestem zmuszony dyktować te słowa już w samym momencie odjazdu brata naszego Syzyniusza, który przywiózł mi wasze pismo. [...] Przyniósł mi on od świętych braci i sióstr waszej prowincji wiele kwestii [...]. W kradzionych chwilach nocami przy lampie dyktowałem odpowiedź na większość pytań. Po załatwieniu innych przygotowywałem się, aby odpowiedzieć na waszą kwestię jako najtrudniejszą. Wtedy on nadszedł nagle mówiąc, że w tej chwili rusza w drogę⁴³.

Wymówki i pośpiech Syzyniusza uniemożliwiają zatem to, co jest podstawową wartością korespondencji w ówczesnym czasie – przepływ myśli. Hieronim nie mógł w pełni odpowiedzieć na postawione pytania, a ponadto wszystko czynił w pośpiechu, co z pewnością nie służyło stylowi pisania. Bardzo obrazowo podobną sytuację Hieronim ukazał w innym liście, gdy pisał, że „Auzoniusz zaczął żądać listu, naglić sekretarzy, ganił moją powolność, bo śpieszył się, a koń rżał rwąc się do drogi”⁴⁴. Jednak taka postawa pośpiechu nie zawsze spotykała się z potępieniem i niechęcią. W Ambrożyim pośpiech Syrusa w powrocie do Syrycjusza wzbudził szacunek do niego z powodu zapewne miłości, jaką otaczał Syrycjusza⁴⁵.

⁴¹ Zob. także Hieronim, *Ep.* 32, 1; 129, 8.

⁴² Zob. np. Hieronim, *Ep.* 29, 1; 32, 1; 112, 1; 118, 7; 119, 1; 129, 8; Ambroży, *Ep.* 46, 1; Augustyn, *Ep.* 80, 1; 111, 9; 205, 19.

⁴³ Hieronim, *Ep.* 119, 1, *ŻMT* 63, s. 36*.

⁴⁴ Hieronim, *Ep.* 118, 7, *ŻMT* 63, s. 35*.

⁴⁵ Zob. Ambroży, *Ep.* 46, 1.

Czasami jednak korespondencja z winy właśnie posłańców nie docierała do odbiorcy. Augustyn wspomina w jednym z listów, że przesyła powtórnie swój list, który przygotował będąc jeszcze kapłanem, i który miał posłać przez Profoturusa, który „wówczas nie mógł sam doręczyć listu, ponieważ ciężące na nim obowiązki biskupa ciągle nie dawały mu wyruszyć w zamierzoną podróż, a zresztą wkrótce zmarł”⁴⁶. List ten nie miał szczęścia do posłańców, ponieważ, jak pisze Hieronim, w odpowiedzi na powyższy list Augustyna został wysłany przez kolejnego doręczyciela, ale „ten drugi, którego nazwiska nie podajesz, zląkł się niebezpieczeństw morza i wyrzekł się zamiaru żegluga”⁴⁷. W innym zaś liście św. Hieronim po raz kolejny skwapliwie ukazuje okoliczności zaginięcia listów od tegoż właśnie Augustyna:

Właściciel okrętu Zenon, przez którego – jak mówisz – posłany był do mnie list Twej Świątobliwości, oddał mi jeden tylko krótki list błogosławionego ojca Amabilisa, zawierający zwykle drobiazgi. I mocno się dziwię, co za przyczyna sprawiła, że chociaż sumiennie przekazał błogosławieństwo twoje oraz tamtego, wykazał niedbalstwo przez to, że nie oddał listu. Bo nie przypuszczam, byś ty, uczeń prawy, popełnił pomyłkę. A może tamtemu, ponieważ jest Grekiem, łaciński list zawieruszyl się wśród papierów⁴⁸.

Zdarzało się także, że kurier się opóźniał. Paulin w liście do Augustyna wyznaje, że właśnie przez listy chciał się do niego zbliżyć pomimo odległości i nieznamości osobistej i zapragnął wysłać mu kolejny list, który byłby odpowiedzią na list Augustyna, ale kurier opóźniał się i dlatego Paulin mógł jedynie wymieniwać zwyczajowe grzeczności, a nie ustosunkować się w sposób bardziej osobisty do listu Hipponczyka⁴⁹. Ten sam Paulin informuje swego duchowego ojca, biskupa Delfina z Bordeaux, że przez całe lato oczekiwał na próżno Uraniusza z korespondencją od niego, a nawet spodziewał się, że

⁴⁶ Augustyn, *Ep.* 71, 2, Eborowicz, s. 390.

⁴⁷ Hieronim, *Ep.* 105, 1, *ŻMT* 61, s. 120*.

⁴⁸ Hieronim, *Ep.* 72, 1, *ŻMT* 55, s. 175*.

⁴⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 6, 1.

i przed zimą nie dojdzie ona do odbiorcy⁵⁰. Innym przykładem niezbyt rzetelnego kuriera jest Marracinus, który był posłańcem od Sewera⁵¹. Tenże człowiek nie tylko, że od początku nie spodobał się Paulinowi z racji swego wojskowego stroju, a także wyglądu wskazującego na człowieka nadużywającego alkoholu, ale również nie wypełnił do końca zadania mu powierzonego. Mianowicie, gdy miał po raz kolejny dostarczyć Paulinowi korespondencję od Sewera, tym razem przebywając w Rzymie, czy to ze wstydu, czy z bojaźni, przekazał list udającemu się do Noli Sorianusowi⁵². Fakt ten ucieszył wprawdzie Paulina, ale i przechował dla nas informację o funkcjonowaniu niektórych kurierów.

Czasami także to sam posłaniec był osobą inicjującą powstanie kolejnych listów, jak mamy tego świadectwo w korespondencji św. Ambrożego, który został niemal zmuszony przez Polibiusza do tego, żeby napisał oddzielne listy do Fegadiusza i Delfina, mimo że wcześniej Biskup miał już przygotowany list zaadresowany do obu jednocześnie, jak mieli to w zwyczaju, i mimo że Ambroży zwracał mu uwagę, że radują się oni właśnie nie z liczby listów, ale że ich imiona są połączone na tych listach⁵³.

Z powyższych wypowiedzi jasno widać jak ważną rolę pełnili w świecie wczesnego chrześcijaństwa kurierzy noszący listy, ale i dary, pomiędzy różnymi stronami ówczesnego Imperium. Byli, mimo ukazanych wad i problemów, niemal ucieleśnieniem osoby piszącej list. Jednak nawet tak doskonali posłańcy, jak ukazani powyżej, nie byli w stanie w pełni oddać osobistej obecności interlokutora. Niekiedy, jak o tym już wspomniano, powaga spraw wymagała obecności fizycznej i bezpośredniej rozmowy, szczególnie, jeżeli chodziło o sprawy objęte sekretem, ale także tajemnicą życia duchowego. I dlatego kapłan Augustyn pisał do biskupa Kartaginy Aureliusza:

⁵⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 19, 1.

⁵¹ Zob. Paulin, *Ep.* 17, 1.

⁵² Zob. Paulin, *Ep.* 22, 1.

⁵³ Zob. Ambroży, *Ep.* 47, 2.

Wiele jest spraw w moim życiu i postępowaniu, które mógłbym opłakiwać, ale wolałbym nie komunikować Ci ich listownie; powierzyłbym Ci je, gdyby między sercem Twoim, czcigodny Panie, a moim nie było żadnego innego pośrednika poza moimi ustami i Twymi uszami⁵⁴.

Pośrednicy byli potrzebni, ale – zgodnie z teorią listu przedstawioną wcześniej – nie zawsze niezastąpieni.

⁵⁴ Augustyn, *Ep.* 22, 9, Eborowicz, s. 182.

Rozdział 5

Czy przechowywać listy?

Napisane, podpisane, opieczątowane i doręczone liczne listy docierały do swoich adresatów, ale także do innych osób, dla których były one umocnieniem i wyjaśnieniem wielu problemów ich chrześcijańskiego życia, podobnie jak dla ich odbiorców bezpośrednich i ich twórców. Bowiemy listy naszych autorów, jak o tym zaświadcza ich korespondencja, były przekazywane, na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich, ale i zgodnie z obyczajami wprowadzonymi do epistolografii pogańskiej¹, do innych wspólnot i ludzi. Święty Augustyn wprost napomina kapłana Prezydusza: „Już osobiście prosiłem ciebie, najszczęśliwy mój bracie, a teraz listownie przypominam, abyś nie zwlekał z przesłaniem mego listu świętemu bratu i współkapłanowi naszemu Hieronimowi”², a w liście do Paulina Augustyn referuje mu reakcję na jego list:

Przeczytali go bracia i radują się niestrudzenie i w niewysłowny sposób z tak obfitych i tak znakomitych darów Bożych, które są

¹ Zob. rozdział 1. niniejszej pracy.

² Augustyn, *Ep.* 74, Eborowicz, s. 402.

twoimi dobrami. Dlatego wszyscy czytelnicy twego listu wyrwywają go sobie z rąk, bo on ich porywa w czasie czytania³.

W przypadku Augustyna, który prowadził korespondencję w gorącym czasie sporów donatystycznych, zachęca on swoich korespondentów donatystów do wzajemnego odczytania korespondencji, aby zapoznać wiernych ze stanowiskami partii oraz postawą drugiej strony⁴.

List był więc nie tylko czytany przez bezpośredniego odbiorcę, ale także udostępniany innym ludziom do czytania. Temu też służyło sporządzanie odpisów listów oraz tworzenie zbiorów listów przez samych ich autorów⁵. Z zachowanej korespondencji, będącej przedmiotem naszych rozważań, wynika jasno, że nasi autorzy tak właśnie postępowali. Ambroży na bieżąco gromadził swoje listy, z zamiarem ich późniejszego opublikowania, i dlatego też pytał korespondentów, czy może ich listy dołączyć do swego zbioru⁶. Hieronim przysyłał swoje listy do innych osób niż pierwotni odbiorcy, aby również inni czytając i znajdując w nich jakąś naukę czy coś miłego uważali, że i do nich skierowane było to, co zostało przez niego napisane⁷. Augustyn przysyłał odpisy swych listów, aby uświadomić swych korespondentów o ich treści i o ich wzajemnej relacji⁸. Sporządzanie odpisów pozwalało także Augustynowi wysyłać je po raz wtóry, aby mieć pewność, że rzeczywiście dotarły do adresata, co, jak ukazano powyżej, było czasami niepewne. Dlatego też Augustyn w liście do Hieronima pisał:

Ponieważ więc wysłałem już dwa listy, a od ciebie nie otrzymałem żadnego, chciałem posłać te same listy po raz drugi w przeświad-

³ Augustyn, *Ep.* 27, 2, Eborowicz, s. 206–207. Zob. M. Pellegrino, *Introduzione all'epistolario agostiniano*, Roma 1969, s. xvii–xxi.

⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 23, 6.

⁵ Zob. R.K. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, JRS 102 (2012), s. 56–78.

⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 32, 7.

⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 32, 1.

⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 74.

czeniu, że nie doszły. Jeśli jednak moje doszły, a twoje do mnie nie mogły dotrzeć, to wyślij powtórnie te same listy, któreś już raz wysłał, jeśli oczywiście zachowały się [odpisy]; jeśli nie, podyktuj na nowo, bym mógł przeczytać⁹.

A zatem nie wszyscy byli tak dobrze zorganizowani jak Augustyn, który wykonywał odpisy swoich listów od razu, o czym zresztą wspomina również odbiorca powyższego listu św. Hieronim. Miał on poważne wątpliwości co do oryginalności przesyłanych od Augustyna listów w postaci odpisów:

Często kierujesz do mnie listy – pisał – i za każdym razem upominasz się o odpowiedź na jakiś twój list, którego odpis bez twego podpisu doszedł do mnie, jak już przedtem pisałem, przez brata Sizynnusza, diakona. Wspominasz, że posłałeś ten list najpierw przez brata Profuturusa, a po raz drugi przez kogoś innego¹⁰.

Spór pomiędzy Hieronimem i Augustynem o przesyłanie odpisów listów, o istnienie listów, które nie dotarły do adresata, a stały się znane wśród różnych ludzi¹¹, był najciekawszym i najpoważniejszym sporem dotyczącym listów w starożytności chrześcijańskiej, który ukazał problemy ówczesnej epistolografii, również powyżej zasygnalizowane¹².

⁹ Augustyn, *Ep.* 71, 2, Eborowicz, s. 389.

¹⁰ Hieronim, *Ep.* 105, 1, ŻMT 61, s. 120–120*.

¹¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 73, 1.

¹² O korespondencji między Hieronimem a Augustynem zob. F.E. Torscher, *The Correspondence of St. Augustine and St. Jerome. A Study*, „The American Ecclesiastical Review” 57 (1917), s. 476–492; T. Haitjema, *De briefwisseling tuschen Augustinus en Hieronymus*, „Tijdschrift voor Geschiedenis” 36 (1921), s. 159–198; D. De Bruyne, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, ZNW 31 (1932), s. 233–248. A szczegółowo o sporze zob. E. Malfatti, *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo*, Monza 1921; J. Czuj, *Spór św. Augustyna ze św. Hieronimem. Studium biblijno-patrystyczne*, Poznań 1934; Y. Chauffin, *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło. Warszawa 1977, s. 195; D. Spychała, *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, SaeCh 15/2 (2008), s. 5–13; K. Morta, *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „Theologica Wratislaviensia” 6 (2011), s. 91–120; M. Wy-

Zasadniczo jednak zarówno sporządzenie odpisów, jak i gromadzenie listów w zbiory przynosiło pożądane efekty i dzięki temu dzisiaj możemy te listy czytać i analizować. Ślady takich praktyk odnajdujemy również między innymi w korespondencji Augustyna z Nebrydiuszem. Obaj zaświadczały, że kolekcjonują listy do nich przychodzące i dzięki temu mogą kontrolować swoją korespondencję. Pisał bowiem Augustyn do Nebrydiusza:

Piszesz, że wysłałeś więcej listów niż ja ich otrzymałem, lecz ani ja nie mogę nie wierzyć tobie, ani ty mnie. Bo chociaż odpowiadając nie zdołam ci dorównać, jednak dokładam starań, by zachować twe listy, tak jak ty, by je pomnażać. [...] Istotnie, przejrawszy korespondencję zauważyłem, że odpowiedziałem prawie na pięć twoich pytań¹³.

Również Nebrydiusz zapewniał Augustyna o zachowywaniu jego listów:

Listy twoje przechowuję z taką pieczołowitością, jakbym dbał o źrenicę mych oczu. Są one cenne nie ze względu na swą objętość, lecz z powodu wagi poruszanych zagadnień, zawierają bowiem ważne sprawy¹⁴.

W innym liście Augustyn zachęca do tego, aby przesyłane od niego listy były czytane razem, wraz z poprzednimi, bowiem tylko w ten sposób można pełniej zrozumieć i pojąć ich sens oraz znaczenie poruszanych w nich zagadnień¹⁵. Wiemy, że Augustyn przechowywał swoje listy, a przygotowując swoje *Retractationes* przejrzał je i do niektórych podyktował

socki, *Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie*, VoxP 69 (2018), s. 721–733; M. Wysocki, *Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Selected Early Christian Latin Letters of the 4th and 5th Century (Augustine, Jerome, and Paulinus of Nola)*, VV 41/2 (2023), s. 339–351.

¹³ Augustyn, *Ep.* 12, Eborowicz, s. 158.

¹⁴ Augustyn, *Ep.* 6, 1, Eborowicz, s. 144.

¹⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 9, 4.

prawdopodobnie pewne uzupełnienia i wyjaśnienia¹⁶. Listy były zatem kolekcjonowane, i przekazywane dalej, nie tylko przez samych autorów, ale również przez ich odbiorców. Wiemy z jednego z listów Paulina, że on sam swych listów nie kolekcjonował i nie był zorientowany dokładnie w ich liczbie, odbiorcach, tematyce, ale czynili to za niego właśnie odbiorcy jego korespondencji¹⁷. Czasami mogło się zdarzyć, że byli to i tacy, którym nie zawsze było po drodze z nadawcą, jak może na to wskazywać list Augustyna do grupy donatystów, w którym nadawca stwierdza: „Gdyby nawet wasi przywódcy przeczytali kiedyś nasze listy, to jednak odpowiedzieć na nie by nie chcieli lub – co bardziej prawdopodobne – nie mogli”¹⁸. W związku z problemami doktrynalnymi i ewentualnymi zakłamaniami prawdy Augustyn wzywa jednego ze swych korespondentów, aby prowadzić dyskusje właśnie za pomocą listów, ponieważ w ten sposób, dzięki ich zachowaniu, można prześledzić, o czym była mowa i jakie są stanowiska stron¹⁹. Przechowywanie listów miało służyć również temu, aby nie cytować listów z pamięci, co może prowadzić do nieporozumień i błędów oraz przypisywania autorom nienapisanych przez nich słów²⁰. Z ciekawostek związanych z gromadzeniem listów należy zwrócić na drobną uwagę zawartą w jednym z listów Paulina z Noli. Tenże bowiem w swych trudnych często relacjach z Sulpicjuszem Sewerem, kiedy pisze do niego jeden z listów, przypisując mu złe traktowanie jego słów, stwierdza: „Mam ci jeszcze coś do powiedzenia, chociaż wrzucisz to do otwartych skrzyń (*promptuaria*) na listy”²¹. Skądinąd wiadomo, że korespondencję Paulina kolekcjonowali Sanktus i Amand, a nie on sam²².

¹⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 224, 2.

¹⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 41, 1.

¹⁸ Augustyn, *Ep.* 43, 1, Eborowicz, s. 278.

¹⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 51, 1.

²⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 104, 2.

²¹ Paulin, *Ep.* 24, 1, *ŻMT* 82, s. 204.

²² Zob. Paulin, *Ep.* 41, 1.

Jeśli chodzi o *epistularia* naszych autorów, to stan naszego posiadania prezentuje się bardzo rozmaicie. Pierwszy z nich – św. Ambroży – jak zauważyliśmy już wcześniej – sam zbierał swoją korespondencję i opublikował ją w ostatnich latach swego życia, już po śmierci cesarza Teodozjusza²³, a także po nawróceniu Paulina z Noli²⁴, a więc po roku 395²⁵ – było to jego ostatnie dzieło²⁶. Tę kolekcję zebraną przez Mediolańczyka tworzy 77 pism opublikowanych w 10 księgach²⁷ i była ona z pewnością ogólnie dostępna czytelnikom w czasie, gdy Paulin z Mediolanu w latach 412–413 tworzył *Vita S. Ambrosii*, gdyż jedynie wspomina on o niektórych listach i do nich odsyła, zakładając niejako, że osoby zainteresowane do nich dotrą. Oprócz tego zbioru istnieje 15 listów, których Ambroży – świadomie pomijając owe listy mówiące o jego zaangażowaniu w doniosłe wydarzenia historyczne – nie zamieścił w swoim zbiorze. Część z nich (listy 1–10) została prawdopodobnie odnaleziona po śmierci Ambrożego i opublikowana oddzielnie być może przez sekretarza biskupa Mediolanu, Paulina, który w swym dziele powołuje się na nie i je cytuje, a pozostałe pięć (11–15) zostało opublikowanych prawdopodobnie w wieku IX lub X²⁸, gdyż wspomniany diakon Paulin jeszcze ich nie zna. Niestety do naszych czasów nie zachowała się cała spuścizna epistolarna św. Ambrożego. W sumie posiadamy 92 listy

²³ Do *Ep.* 76 dodał bowiem swoją mowę wygłoszoną ku czci cesarza.

²⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 27, 1.

²⁵ J. Naumowicz, *Wstęp*, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, BOK 9, Kraków 1997, s. 14.

²⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 28, 16; 34, 1.

²⁷ G. Nauroy, *Édition et organisation du recueil des lettres d' Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée*, w: *La correspondance d' Ambroise de Milan*, red. A. Canelis, Saint-Étienne 2012, s. 19–61; G. Nauroy, *The Letter Collection of Ambrose of Milan*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 146–160.

²⁸ *Sancti Ambrosii Opera. Epistulae et Acta*, red. O. Faller, M. Zelzer, CSEL 82/3, Vindobonae 1982, s. cx i cxxii; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Letters of Ambrose of Milan (374–397), Books I–IX*, w: *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, red. B. Neil, P. Allen, Cambridge 2015, s. 97.

Ambroźego. Z istniejącego zbioru opracowanego przez Biskupa Mediolanu zaginęła cała księga trzecia, ostatnie listy z księgi drugiej i kilka listów z księgi czwartej. Nie zachował się na przykład list Ambroźego do Bazylego Wielkiego, napisany po wyborze na biskupa Mediolanu, a jedynie odpowiedź Kapadoczczyka w jego korespondencji²⁹. Nie przetrwały także listy do brata Satyra, do Augustyna, czy do senatora Symmacha, w którego korespondencji znajdujemy aż osiem listów do Ambroźego. Nie zachowała się również z pewnością cała korespondencja z siostrą Marceliną³⁰ i cesarzem Teodozjuszem. Nie posiadamy także listów, o których znajdujemy wspomnienie w różnych dziełach, na przykład brak jest listu Ambroźego do Nektariusza, biskupa Konstantynopola, o którym wzmiankę czyni Sozomen w swej *Historii kościelnej*³¹, czy też list do Fritigil, królowej Markomanów, zawierający wykład wiary, wspomniany przez Paulina Diakona w jego *Żywocie Ambroźego*³². Ale pamiętajmy też, że kompilacja stworzona przez Biskupa Mediolanu była bardzo selektywna. Wiemy, że Ambroży zachowywał kopie niektórych listów, których nie umieścił w swej kolekcji, a które potem zostały dołączone do zbioru przez Paulina. Te listy, które się zachowały i które Biskup zamierzał niejako przekazać potomnym, zostały ułożone przez Ambroźego ani w porządku chronologicznym, ani rzeczowym. W poszczególnych księgach dobierał listy o różnej tematyce. Jedynie niektóre sąsiadujące ze sobą listy są powiązane tematycznie, jak na przykład siedem listów księgi pierwszej poświęconych kwestiom biblijnym i opartych na pismach Filona Aleksandryjskiego³³. Ambroży nie chciał sporządzić swej listowej autobiografii, bo pomija wiele ważnych wydarzeń ze swojego życia, na przykład odkrycie relikwii św. Nazariusza i Celsusa, choć wspomina o odnalezieniu św. Gerwazego i Protazego; niemal zupełnie po-

²⁹ Bazyli Wielki, *Ep.* 197.

³⁰ Sam Ambroży sugeruje w swoich listach, że korespondencja ta była większa niż zachowane trzy listy. Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 1; 77, 1; *Ep. extra coll.* 1, 1.

³¹ Sozomen, HE 8, 6.

³² Paulin Diakon, *Vita S. Ambrosii* 36.

³³ J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 14.

mija milczeniem swoje zaangażowanie w kwestię ariańską, która musiała znaleźć odzwierciedlenie w jego korespondencji. Jeśli szukać jakiegoś klucza kompozycyjnego, to idąc za wskazówkami badaczy, należy wskazać na czerpanie wzorca z korespondencji Pliniusza Młodszego³⁴. Poszczególne księgi są różnej objętości, ale najobszerniejsza z nich jest Księga X. Taki sposób ułożenia materiału nawiązuje właśnie do Pliniuszowego wzorca. Również jego kolekcja składa się z dziesięciu ksiąg, przy czym ostatnia, dziesiąta, podobnie jak u Ambrożego, jest najobszerniejsza i dotyczy spraw państwowych i wielkiej polityki. U Ambrożego jest to korespondencja z kolejnymi cesarzami i władzami świeckimi (*Ep.* 70–77)³⁵. Wydaje się, jakby Ambroży chciał wprowadzić zwykłego czytelnika w ów świat wielkiej polityki, świat senatorów, biskupów, kleru, świeckich, a ostatecznie w świat władców³⁶. I może właśnie dlatego przewodnikami ksiąg czyni odbiorcę swojej korespondencji. Co ciekawe, nie czyni takim przewodnikiem żadnej kobiety. Jednak zupełnie odmienna jest Księga X, której treść dotyczy wydarzeń historycznych i to właśnie Ambroży jest w niej głównym bohaterem – wojownik o prawa Kościoła – i tak chce być zapamiętany przez potomnych³⁷.

³⁴ Michaela Zelzer twierdzi, że nieporządek układu listów Ambrożego jest tylko pozorny i w rzeczywistości ma on na celu podążanie za *varietas*, którą Biskup przejął z korespondencji Pliniusza, zob. *Sancti Ambrosii Opera. Epistulae et Acta*, red. O. Faller, M. Zelzer, CSEL 82/2, Vindobonae 1990, s. xxxv. Por. F. Trisoglio, *Sant'Ambrogio conobbe Plinio il Giovane?*, „Rivista di Studi Classici” 20 (1972), s. 363–410; H. Savon, *Saint Ambroise a-t-il imite le recueil de lettres de Pline le Jeune?*, REAug 41 (1995), s. 3–18; Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, s. 67–70; P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina, nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983, s. 226–276; R. Klein, *Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung*, „Athenaeum” 58 (1970), s. 335–371.

³⁵ J. Naumowicz, *Wstęp*, s. 14–15; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Letters of Ambrose of Milan*, s. 100. Ta zbieżność z układem Pliniusza nie jest przypadkowa. Podobny układ ma zachowana korespondencja pogańskiego senatora Aureliusza Symmachusa († 402).

³⁶ Zob. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Letters of Ambrose of Milan*, s. 102.

³⁷ Zob. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Letters of Ambrose of Milan*, s. 110–112.

Pierwsze wydanie drukowane listów Ambrożego ukazało się w 1490, a drugi tom edycji Maurów pojawił się w roku 1690³⁸.

Podobne plany dotyczące korespondencji miał duchowy syn św. Ambrożego – Augustyn z Hippony. Jak stwierdziliśmy wcześniej, z pewnością Augustyn przechowywał zarówno listy swoje, jak i te do niego adresowane. Miał także zamiar dokonać ich przeglądu i być może opublikować. Wszak w ostatnich latach swego życia zaczął przeglądać i poprawiać swój dorobek literacki, zamierzając przygotować ostateczne wersje swoich traktatów, listów i kazań³⁹. Pierwsze owoce swej pracy – omówienie traktatów – zawarł w pierwszych dwóch księgach *Retractationes* i zamierzał przystąpić do prac nad swoją korespondencją i kazaniem „jednych jako dyktowanych, drugich jako ogłoszonych”⁴⁰. Jeszcze w roku 426 wydawało się, że uda mu się zrealizować zaplanowane dzieło. Przydzielono mu do pomocy w zarządzie diecezją Herakliusza, a pelagianie i donatyści stracili swój impet i wszystko zdawało się zmierzać w dobrym kierunku, aby 72-letni Augustyn opracował swoje listy i kazania. Jednak wkrótce z różnych stron pojawiły się prośby i wyzwania – Quodvultdeus prosił o opracowanie historii herezji, Prosper i Hilary z Galii donieśli o nieporozumieniach związanych z rozumieniem Augustyńskiej nauki o łasce, a Alipiusz z Tagasty przesłał mu z Rzymu dzieło Juliana z Eklanum atakujące kościelną naukę o grzechu pierworodnym⁴¹. W takich okolicznościach Augustyn kończył pierwsze księgi *Retractationes*, pracując nad nimi po nocach, a za dnia opracowując przede wszyst-

³⁸ M. Zelzer, *Linien der Traditions- und Editions-geschichte der ambrosianischen Briefe am Beispiel des zehnten Briefbuches und der 'Epistulae extra collectionem'*, „Österreichische Akademie der Wissenschaften: Anzeiger” 117 (1980), s. 208–230.

³⁹ Zob. Augustyn, *Retractationes* II 93, 3; J.V. Ebbeler, *The Letter Collection of Augustine of Hippo*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 240.

⁴⁰ Augustyn, *Retractationes* II 93, 3.

⁴¹ Zob. E. Stanula, *Wstęp. Literacka działalność św. Augustyna*, w: *Św. Augustyn. O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, PSP 22, Warszawa 1979, s. 157 (= E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, opr. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, s. 393–394).

kim odpowiedź Julianowi⁴². Zdołał przejrzeć, jak sam zaznacza, większość listów, ale nic o nich jeszcze nie podyktował⁴³. Niestety słabnące siły i brak czasu nie pozwoliły Augustynowi ukończyć prac nad uporządkowaniem i przejrzaniem swego dorobku listowego, ale także samego dzieła *Contra Julianum*. Brak jest dowodów na to, że w ciągu swego życia Augustyn uporządkował bądź poprawiał swoje listy⁴⁴. Traktując listy jako ważną część swego literackiego dorobku, chciał, jak twierdzi jego biograf Possydiusz w *Vita Augustini*, pozostać w nich żywy dla wiernych⁴⁵. Jeśli – podobnie jak Ambroży – chciał Augustyn w jakiś sposób, poprzez układ swej przeznaczonej do publikacji korespondencji, wykreować swój obraz, to w jaki sposób by to uczynił, jak ułożył swe listy, które z nich by zamieścił, a które pominął? Tego niestety nie wiemy. Trudno także powiedzieć, co zawierała w zakresie korespondencji osławiona „szafa” (*in nostro codice*) w bibliotece Augustyna⁴⁶. Z przekazanego przez Possydiusza spisu dzieł Augustyna możemy wywnioskować, że około jednej trzeciej listów Augustyna znajdujących się w jego bibliotece w momencie śmierci nie dotrwała do naszych czasów, a z drugiej strony około trzeciej części posiadanych przez nas listów Augustyna nie znajduje się w spisie Possydiusza, a zatem ich kopie musiały znajdować się poza Hipponą⁴⁷. Znane nam epistolarium Augustyna zawiera łącznie 309 listów, z czego 252 jest autorstwa Hipponczyka, a 49 jest do

⁴² Zob. Augustyn, *Ep.* 244, 2.

⁴³ Zob. Augustyn, *Ep.* 244, 2.

⁴⁴ Tak twierdził np. D. De Bruyne, *Les anciennes collections et la chronologie des lettres de St. Augustin*, RBen 43 (1931), s. 284–295.

⁴⁵ Zob. Possydiusz, *Vita Augustini* 31, 8.

⁴⁶ Zob. Augustyn, *Retractationes* I 2, 2.

⁴⁷ Zob. Ebbeler, *The Letter Collection of Augustine of Hippo*, s. 241. Warto w tym kontekście przypomnieć odkrycie w latach 60. XX w., w bibliotece w Marsylii i w Paryżu, 31 listów św. Augustyna dokonane przez austriackiego badacza Johannes Divjaka i opublikowanie ich w 1981. Zob. Augustinus, *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, red. J. Divjak, CSEL 88, Vindobonae 1981; J. Divjak, *Zur Structur Augustinischer Briefkorpora*, w: *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, red. C. Lepellet, Paris 1983, s. 13–27; H. Chadwick, *New Letters of St. Augu-*

niego adresowanych⁴⁸. Pierwsze wydanie drukowane listów Augustyna pojawiło się ok. 1471 i było dziełem Johanna Mentelina w Strasburgu, ale nie można zapomnieć również zasług Erazma z Rotterdamu, który w 1528 roku wydał 242 listy Hipponczyka⁴⁹.

Trzeci z naszych autorów – Hieronim ze Strydonu, a może lepiej z Beblejem, gdzie przecież spędził większą część swego życia i skąd zachowało się najwięcej listów – zaskakuje nas jeszcze czymś innym w zakresie tworzenia epistolariów. Hieronim nie stworzył dużego, reprezentatywnego zestawu swoich listów w formie wielu ksiąg, jak uczynił to Ambroży czy być może planował Augustyn, ale pozostawił po sobie, stworzone niemal w połowie swej literackiej kariery, dwie skromne i niepowiązane kolekcje listów: *Ad Marcellam epistularum liber unus* i *Epistularum ad diversos liber unus*, które wzmiankuje w swej autobiografii zamieszczonej w *De viris illustribus*⁵⁰. Ponadto w dziele tym Hieronim wzmiankuje jeszcze siedem dzieł, które mają formę listów, ale są traktatami omawiającymi szczegółowo zagadnienia⁵¹. Na całość zaś zachowanego *corpus epistolarum Hieronymianum* składa się 156 listów, z których 123 jest autorstwa samego Hiero-

stine, JTS 34/2 (1983), s. 425–452; W.H.C. Frend, *The Divjak Letters: New Light on St. Augustine's Problems*, 416–428, JEH 34/4 (1983), s. 497–512.

⁴⁸ Zob. M. Pellegrino, *Introduzione all'epistolario agostiniano*, s. xxi–xxiv; W. Eborowicz, *Listy św. Augustyna i ich rodzaje*, w: Św. Augustyn, *Listy (1–75)*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 11–16.

⁴⁹ Zob. M. Pellegrino, *Introduzione all'epistolario agostiniano*, s. xxv; G. Folliet, *Editio princeps des lettres de Saint Augustin parue a Strasbourg chez Mentelin vers 1471*, „*Sacris Erudiri*” 34 (1991), s. 33–58; L. Jardine, *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*, Princeton 1993.

⁵⁰ Zob. Hieronim, *De viris illustribus* 135. Por. A. Cain, *The Letter Collections of Jerome of Stridon*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 221.

⁵¹ Hieronim (*De viris illustribus* 135) wzmiankuje: *Ad Heliodorum exhortatoria* (Ep. 14); *De seraphim* (Ep. 18A + B); *De osanna* (Ep. 20); *De frugi et luxurioso filiis* (Ep. 21); *De tribus quaestiunculis legis veteris* (Ep. 36); *Ad Eustochium de virginitate servanda* (Ep. 22); *Consolatorium de morte filiae ad Paulam* (Ep. 39).

nima⁵². Niestety w *De viris illustribus* Betlejemita w obu przypadkach nie precyzuje, jakie listy składają się na rzeczony zbiory ani nie daje żadnego ich objaśnienia. Na podstawie prac badaczy zajmujących się epistolografią św. Hieronima, przede wszystkim Andrew Caina, można poczynić pewne stwierdzenia. Pierwsza wspomniana kolekcja zawiera listy wysłane do Marceli, rzymskiej arystokratki i patronki Hieronima. W obecnym zbiorze istnieje dziewiętnaście listów Strydończyka skierowanych do tej postaci. Z pewnością jest to niewiele jak na trwającą prawie trzy dekady zażyłość. Tym bardziej, że tylko z lat 384–385, z pobytu w Rzymie Hieronima, pochodzi aż szesnaście listów, a trzy pozostałe to listy wysłane już z Betlejem niemal dwie dekady później. Badacze, biorąc pod uwagę datację poszczególnych dzieł, stwierdzają, że szesnaście z nich mogło wejść w skład *liber*⁵³, co oczywiście nie wyklucza obecności w nim innych zaginionych później listów. Przedmiotem zainteresowania badaczy tych „rzymskich” listów Hieronima jest również kwestia celu stworzenia takiej akurat kompilacji listów. Mark Vassey twierdzi na przykład, że Hieronim użył jej do ukazania siebie łacińskojęzycznemu Zachodowi jako kolejnego Orygenesusa⁵⁴, zaś Andrew Cain twierdzi, że cykl ten miał w sposób szczególny ukazać rzymskiemu chrześcijaństwu właśnie Marcelę i jej „wartość”: ascetyczną, biblijną i teologiczną, ale oczywiście w powiązaniu z działalnością i dorobkiem Hieronima, który przecież wkrótce potem miał opuścić w niesławie Rzym⁵⁵. Drugi ze zbiorów – *Listy do różnych osób* – jest jeszcze trud-

⁵² Zob. M. Ożóg, *Wprowadzenie*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, tom 1 (1–50), tł. J. Czuj, opr. H. Pietras, M. Ożóg, ŻMT 54, Kraków 2010, s. xiii.

⁵³ Chodzi o następujące listy: *Ep.* 37, 40, 26, 25, 27, 41, 42, 44, 43, 38, 29, 34, 32, 28, 23, 24. Zob. A. Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009, s. 68–69.

⁵⁴ Zob. M. Vessey, *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary 'Persona'*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Other Latin Authors, Nachleben of the Fathers, Index Patrum*, red. E.A. Livingstone, *Studia Patristica* 28, Leuven 1993, s. 135–145.

⁵⁵ Zob. A. Cain, *The Letters of Jerome*, s. 71–98.

niejszy do zdefiniowania i opiera się wyłącznie na spekulacjach wynikających z analizy istniejącej twórczości Hieronima. Skoro w *De viris illustribus* to dzieło umieszczone zostało pomiędzy *Vita Pauli* i *Ep. 14* do Heliodora, to musiało zawierać listy napisane przed podróżą Hieronima do Konstantynopola (ok. 380), co przekłada się na listy 1–17 z obecnego zbioru. Jednak biorąc pod uwagę wewnętrzne świadectwa oraz zawartość najstarszych manuskryptów, badacze wskazują na piętnaście listów (2–13 i 15–15) jako tworzących *Epistularum ad diversos liber*⁵⁶. Te z kolei miałyby ukazywać kluczowe momenty w dążeniu Hieronima do prowadzenia życia ascetycznego na pustyni⁵⁷. Pozostałe listy zostały przekazane w różnych manuskryptach i trudno wskazać na ich proveniencję. W związku z tym trudno jest także określić liczbę utraconych listów Strydończyka. Podobnie jak w przypadku wcześniejszych autorów wskazówką są wewnętrzne świadectwa listów Hieronima i jego korespondentów i dlatego badacze wskazują na przykład na brak nieokreślonej liczby listów z wczesnego okresu: do dziewięciu z Emony⁵⁸, co najmniej dziesięciu listów do mnicha Antoniego z Emony⁵⁹, co najmniej jednego do ciotki Kastoryny⁶⁰, ale także istnieją braki w późniejszym okresie życia Hieronima: na przykład brak jest listów do Dydyma Ślepego⁶¹, Marcelina i Anapsychii⁶², kapłana Firmusa⁶³, Abun-

⁵⁶ Zob. A. Cain, *The Letter Collections of Jerome of Stridon*, s. 222–228.

⁵⁷ Zob. A. Cain, *The Letter Collections of Jerome of Stridon*, s. 224.

⁵⁸ Zob. Hieronim, *Ep. 11*: „[...] tyle razy spełniałem względem was tę powinność”, *ŻMT* 54, s. 25*. Tymczasem w epistolarium Hieronima zachował się tylko ten jeden list.

⁵⁹ Zob. Hieronim, *Ep. 12*: „Dziesięć już – o ile się nie mylę – listów, pełnych uszanowania i próśb, do Ciebie wysłałem”, *ŻMT* 54, s. 27*.

⁶⁰ Zob. Hieronim, *Ep. 13*: „Proszę więc, tak jak i w poprzednim liście sprzed roku”, *ŻMT* 54, s. 28*.

⁶¹ Zob. Hieronim, *Ep. 84*, 3.

⁶² Zob. Hieronim, *Ep. 126*, 1. Hieronim wspomina, że posyłał im często listy, a zachował się tylko jeden list.

⁶³ Zob. Hieronim, *Ep. 134*, 2.

dancjusza⁶⁴, Rypariusza⁶⁵, Rufina⁶⁶ i wielu innych⁶⁷. Z pewnością jedną z największych strat jest brak wielu listów z korespondencji z Paulą i Eustochium, skoro sam Hieronim wspomina o niewypowiedzianej liczbie listów przesyłanych pomiędzy nimi⁶⁸, a zachowało się ich w sumie zaledwie sześć⁶⁹. Andrew Cain winą za taki stan rzeczy obarcza nietrwałość materiałów piśmienniczych⁷⁰. Aczkolwiek list do dziewic z Emony napisany został na karcie (*charta, schedula*), mimo narzekania na ubóstwo, a więc na materiale trwalszym niż tabliczki woskowe, na których, jak to ukazano wcześniej, pisano głównie listy⁷¹, a zatem Hieronima stać było na dobre materiały piśmienne. W oparciu o powyższe rozważania wydaje się, że jednym z powodów takiego a nie innego stanu zachowania korespondencji Hieronima było właśnie nieprzechowywanie korespondencji. Trudno powiedzieć, poza może intencjami personalnymi, o których powyżej, dlaczego Hieronim sporządził tylko dwa zbiory swych listów i to u początków swej działalności, a nie sporządził takowych później⁷². Czy zadecydował o tym popędliwy charakter, prowadzony tryb życia, czy brak miejsca w betlejemskiej pustelni (aczkolwiek skądinąd wiadomo, że Hieronim posiadał za sobną bibliotekę, o której biograf Strydończyka J.N.D. Kelly napisał, że była „najważniejszym księgozbiorem prywatnym tego okresu”⁷³)? Trudno

⁶⁴ Zob. Kasjodor, *Institutiones* I 2, 6.

⁶⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 151, 2. Zachowały się cztery listy, a Hieronim wspomina, że przez poszczególne lata utrzymywał z nim regularną korespondencję.

⁶⁶ Zob. Rufin z Akwilei, *Apologia contra Hieronymum* 2, 23.

⁶⁷ Zob. A. Cain, *The Letters of Jerome*, s. 220–222.

⁶⁸ Zob. Hieronim, *De viris illustribus* 135: „[...] listów do Pauli i Eustochium, które codziennie są pisane, liczba nie jest znana”, PSP 6, s. 142.

⁶⁹ Do Pauli: 30, 33, 39; do Eustochium: 22, 31, 108.

⁷⁰ Zob. A. Cain, *The Letters of Jerome*, s. 222.

⁷¹ Zob. rozdział 3. niniejszej pracy.

⁷² Zob. A. Cain, *The Letters of Jerome*, s. 223–224.

⁷³ J.N.D. Kelly, *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003, s. 28. Zob. Hieronim, *Ep.* 22, 30; D. Sychała, *Ojcowie Kościoła wobec książek i bibliotek na przykładzie księgozbiorów Orygenesza, św. Hieronima i św. Augustyna*, w: *Ludzie*

na to pytanie odpowiedzieć. Na pewno brak takich zbiorów z pewnością zaważył na ilości posiadanej przez nas korespondencji Hieronima, a argumentem na to jest fakt, że to właśnie listów do Marceli, które tworzyły zbiór *Ad Marcellam*, zachowało się pośród korespondencji Hieronima najwięcej. Co więcej, Hieronim z pewnością wiedział, że jego listy, dzięki zebraniu w zbiór lub kolejne zbiory, byłyby łatwiej dostępne i w jakiś sposób odpowiedziałyby one na zapotrzebowanie czytelników, wszak on sam ubolewał, że jego dzieła są rozpowszechniane zarówno przez jego przyjaciół, jak i wrogów, i że nie ma możliwości ich poprawić, jak czynią to współcześni mu inni autorzy⁷⁴. Dwaj nasi poprzedni autorzy, którzy „pilnowali” swej korespondencji i mieli możliwość ją poprawić, pozostawili znacznie więcej swoich listów. Przykładem negatywnym na taki związek przyczynowo-skutkowy może być nasz czwarty bohater – Paulin z Noli.

Jak wskazano powyżej, Paulin nie zamierzał chyba w ogóle stworzyć żadnej kolekcji swych listów, co jest tym dziwniejsze, że był z pewnością miłośnikiem słowa⁷⁵, a wzory przechowywania korespondencji i starożytnych kolekcji listów wyniósł z pewnością z domu i szkoły. Z listu do Sanktusa i Amanda wynika, że Paulin nie przywiązywał zupełnie wagi do przechowywania swej korespondencji:

Na odwrocie listu przeczytałem rejestr listów, o których twierdzić, że są moje. Naprawdę bowiem niemal o nich wszystkich tak zapomniałem, że nawet nie rozpoznałbym, że są moje, gdybym nie zaufał Waszemu listowi. Przez to mam jeszcze większy dowód Waszej miłości do mnie, gdyż zdałem sobie sprawę, że znacie mnie lepiej niż ja sam siebie⁷⁶.

i książki. Studia i szkice bibliologiczno-biograficzne: księga pamiątkowa dedykowana Profesor Hannie Tadeusiewicz, red. E. Andrysiak, J. Konieczna, A. Walczak-Niewiadomska, M. Rządrowska, Łódź 2011, s. 91–100.

⁷⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 48, 2.

⁷⁵ Zob. rozdział 10. niniejszej pracy.

⁷⁶ Paulin, *Ep.* 41, 1, *ŻMT* 82, s. 330.

Jak zauważa Dennis Trout, ów rejestr listów (*adnotatio epistolarum*) świadczy, że już w czasach Paulina jego korespondencja cieszyła się zainteresowaniem⁷⁷. Jej walory duchowe i sposób pisania „od serca” z pewnością przymnażały jej czytelników, mimo swej wymagającej formy, i powodowały, że była ona gromadzona przez jej odbiorców. Z dużym bowiem prawdopodobieństwem to właśnie im zawdzięczamy listy, które przetrwały do naszych czasów. Pozostało ich niewiele – w zasadniczym *epistolarium* 51 listów, w tym 13 adresowanych do najbliższego przyjaciela Sulpicjusza Sewera, sześć do Amanda, pięć do biskupa Delfina i cztery do Augustyna z Hippony. Z korespondencji do innych osób zachowały się pojedyncze listy. Jednak musimy także pamiętać o listach poetyckich, zaliczonych do zbioru *Carmina*: poematy 10. i 11. do Auzoniusza, 22. do Jowiusza i 24. do Cyteriusza, ale również 31. do Pneumacjusza i Fidelis oraz 1. i 2. do Gestidiusza⁷⁸. Jak zauważa P.G. Walsh, z pewnością nie jest przypadkiem, że najczęściej zachowanej korespondencji to listy wysłane do Galii, gdzie Nolijczyk cieszył się szczególną renomą⁷⁹. Podobnie jak w innych powyższych przypadkach świadectwa wewnętrzne korespondencji mogą nam dać wyobrażenie o niezachowanych listach. Są wśród nich listy do Hieronima⁸⁰, papieża Anastazego⁸¹, Ambrożego, Weneriusza⁸², Augustyna⁸³ i Aureliusza z Karta-

⁷⁷ Zob. D. Trout, *The Letter Collection of Paulinus of Nola*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 254–268.

⁷⁸ Zob. Trout, *The Letter Collection of Paulinus of Nola*, s. 261–262; C. Conybeare, *Paulinus noster. Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000, s. 51–52.

⁷⁹ Zob. P.G. Walsh, *Introduction*, w: *Letters of St. Paulinus of Nola*, t. I, tł. P.G. Walsh, Ancient Christian Writers 35, New York–Ramsey 1966, s. 3.

⁸⁰ Zachowały się trzy listy Hieronima skierowane do Paulina, a nie posiadamy nawet odpowiedzi na nie. Zob. Hieronim, *Ep.* 53, 58, 85; P. Courcelle, *Paulin de Nole et saint Jérôme*, REL 25 (1947), s. 250–280.

⁸¹ Zob. Paulin, *Ep.* 20, 2.

⁸² Zob. Paulin, *Ep.* 20, 3.

⁸³ W epistolariach obu zachowane są cztery listy Paulina i osiem Augustyna, a wspomnianych jest co najmniej 26 niezachowanych do naszych czasów, których w sumie

giny⁸⁴, Dadacjusza⁸⁵, ale także Sewera⁸⁶. Wilhelm von Hartel⁸⁷, dziewiętnastowieczny wydawca dzieł Paulina, a za nim Pierre Fabre⁸⁸ i Giovanni Santaniello⁸⁹ stwierdzają, że proces formowania się zbioru listów zaczął się wśród przyjaciół Paulina tuż po jego śmierci. Jak jednak widzimy, nie było to wystarczające. Z bogatej z pewnością spuścizny epistolarnej Paulina z Noli została tylko niewielka jej część, co świadczy o tym, jak ważne było zainteresowanie i praca samego nadawcy na rzecz zachowania dla potomnych tego szczególnego rodzaju dialogu, jakim jest wymiana listów.

może być nawet 38 z lat 395–421. Zob. P. Courcelle, *Les lacunes de la correspondance entre Saint Augustin et Paulin de Nole*, REA 53/3–4 (1951), s. 253–300 = P. Courcelle, *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, Antécédents et Postérité*, Paris 1963, s. 559–607; P.M. Courcelle, *Correspondance entre saint Augustin et saint Paulin de Nole*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France” 1950–1951 (1954), s. 204–205.

⁸⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 3, 3.

⁸⁵ Zob. Paulin, *Ep.* 12, 12.

⁸⁶ Zob. np. Paulin, *Ep.* 1, 10; 12, 12; 16, 1; 20, 3; 43, 1. Szacuje się, że w oparciu o 13 zachowanych listów do Sewera należałoby mówić o 11 zaginionych listach od Sewera. Por. G. Santaniello, *Introduzione*, w: Paolino di Nola, *Le Lettere*, tł. G. Santaniello, t. I, Napoli–Roma 1992, s. 114.

⁸⁷ Zob. Paulinus Nolanus, *Epistulae*, red. W. Hartel, CSEL 29, Vindobonae 1894, s. v.

⁸⁸ Zob. P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 109, Paris 1948, s. 4.

⁸⁹ Zob. G. Santaniello, *Introduzione*, s. 117.

Rozdział 6

O darach przesyłanych z listami

Wymiana darów oraz wręczanie podarków była oczywiście znane dużo wcześniej niż chrześcijaństwo. Istniejące opracowania dotyczące darów związanych z chrześcijaństwem albo nie poruszają tematyki darów przekazywanych wraz z listami, albo podejmują przede wszystkim zagadnienie jałmużny¹ – bądź też darów, które określe jako kościelne, tzn. wręczone na rzecz jakiejś wspólnoty eklezjalnej przez dobrodzieja czy patrona². Już bowiem starożytność wypracowała instytucję patrona³, która w chrześcijaństwie była kontynuowana⁴. Jednak to właśnie

¹ Np. B. Ramsey, *Almsgiving in the Latin Church: The Late Fourth and Fifth Centuries*, „Theological Studies” 43/2 (1982), s. 226–259; R. Garrison, *Redemptive Almsgiving in the Early Church*, JSNT Suppl. Ser. 77, Sheffield 1993; R. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice*, Oxford–New York 2006.

² Np. B. Neil, *Models of Gift Giving in the Preaching of Leo the Great*, J ECS 18/2 (2010), s. 225–259.

³ Zob. B. Neil, *Models of Gift Giving*, s. 245–251; P. Garnsey, G. Woolf, *Patronage of the Rural Poor in the Roman World*, w: *Patronage in Ancient Society*, red. A. Wallace-Hadrill, London 1989, s. 153–170; A. Parkin, ‘You Do Him No Service’: *An Exploration of Pagan Almsgiving*, w: *Poverty and the Roman World*, red. M. Atkins, R. Osborne, Cambridge 2006, s. 60–82.

⁴ Zob. B.W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids MI–Carlisle Cumbria 1994.

chrześcijaństwo nadało wszelkiego rodzaju darom szczególne znaczenie i wartość, a w szczególności może właśnie darom przekazywanym wraz z listami. Dostępna literatura wskazuje niestety na nikłe zainteresowanie tym tematem, a jedyny artykuł autorstwa Danuty Schanzer dotyczy chrześcijańskich listów znacznie późniejszych⁵. Zatem ukazując w tej książce w miarę całościową wizję korespondencji naszych łacińskich autorów, warto również zobaczyć, jak nasi autorzy postrzegali przesyłane wraz z listami dary, szczególnie że dary te miały różnorodną postać i znaczenie.

Dar osoby

Ponieważ listy, jak stwierdzono to już wielokrotnie wcześniej, były rozmową-relacją między dwiema osobami, pierwszorzędny prezent, który pozornie był wysyłany wraz z listem, był dar obecności nadawcy. Przypomnijmy, że na przykład dla Ambrożego z Mediolanu list to rozmowa „jakkbyśmy byli obecni”⁶. Jest to jednak rozmowa i obecność wysoce uprzywilejowana i znacząca, dlatego w tym samym liście stwierdza, że w listach „według własnego uznania wzywam tego, kogo chcę i przyłączam do siebie tego, kogo bardziej kocham, albo kogo uważam za bardziej odpowiedniego; nikt mi nie zadaje pytań, nikt mi nie przerywa”⁷. Taką definicję obecności za pośrednictwem listu Ambrożego czerpie od Apostoła Pawła, którego każdy

⁵ Porównywalne studium darów przesyłanych z listami opracowała Emma Persazzone Rivero (*Gift-exchange in the Amarna Letters: A Concise Study of the Letters from the Great King*, „Trabajos de Egiptología” 12 [2021], s. 139–158), jednak dotyczy ono okresu znacznie wcześniejszego i nie mówi o listach chrześcijańskich, ale o listach faraonów. Warto jednak zapoznać się z tym studium, aby poznać mechanizm i znaczenie przekazywania darów z listami.

⁶ Ambroży, *Ep.* 33, 1, BOK 9, s. 242. Zob. Ambroży, *Ep.* 1, 1. Ten rodzaj listu sięga czasów Cycerona, który ustanowił model listu jako środek rozmowy między przyjaciółmi, o której to tradycji była mowa w rozdziale 1. Por. Ciceron, *Ad Atticum* 12, 53.

⁷ Ambroży, *Ep.* 33, 1, BOK 9, s. 242.

list „był jakby wyobrażeniem jego obecności i wzorem działania”⁸. List jest wówczas wyrazem miłości pragnącej obecności bliskiej osoby, jest odpowiedzią miłością za miłość⁹. Dlatego w liście do Abigausa z Hiszpanii Hieronim zachęcał go: „Pisz więc do mnie śmiało, żeby swą nieobecność zastąpić częstymi listami”¹⁰, a w liście do Lucyniusza stwierdził: „proszę cię, aby odległość ziemską nie dzieliła tych, których łączy miłość, i abym dzięki wymianie listów zawsze odczuwał obecność mego Lucyniusza, nawet wtedy, gdy jest nieobecny”¹¹. W podobny sposób Augustyn ukazuje ten temat w swoich listach. W liście do Paulina z Noli podkreśla, że jego list pozwala dostrzec jego obecność, i co więcej, pobudza odbiorcę do poszukiwania jej konkretyzacji w formie prawdziwego, osobistego spotkania. W ten sposób pisze Augustyn:

List Twój, dając nam odczuć Twą obecność, jakże pobudza nas, byśmy Cię szukali, bo on czyni Cię godnym ujrzenia i upragnionym. O ile bowiem list ten sprawia, że w pewnym sensie jesteś wśród nas obecny, o tyle nieobecność Twoją czyni nieznosną. Wszyscy kochają Cię w Twoim liście i pragną wzajemnej miłości¹².

Czasem poczucie obecności i wzajemnej rozmowy za pośrednictwem listów było tak namacalne i angażujące pisarza, że tracił on wszystko z oczu, jak było na przykład z Augustynem, który ukazywał to w jednym ze swoich listów:

Myślałem, że ten list będzie krótki, ale jakoś było mi tak przyjemnie pisać dalej, jak gdybym z Tobą rozmawiał. A zaklinam Cię przez Pana, by Ci nie było przykro odpowiedzieć na wszystko i użyczyć mi, o ile to możliwe, swej obecności¹³.

⁸ Ambroży, *Ep.* 37, 6, BOK 22, s. 20.

⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 12.

¹⁰ Hieronim, *Ep.* 76, 1, *ŻMT* 55, s. 193*.

¹¹ Hieronim, *Ep.* 71, 7, *ŻMT* 55, s. 174*.

¹² Augustyn, *Ep.* 27, 2, Eborowicz, s. 207.

¹³ Augustyn, *Ep.* 71, 6, Eborowicz, s. 391.

Wszyscy nasi autorzy są zgodni co do tego, że obecność tę, ten swoisty dar obecności drugiego człowieka, należy wzmacniać poprzez częstą wymianę listów pomiędzy korespondentami. W definicji Augustyna list powinien przede wszystkim prowadzić do głębszego zrozumienia drugiego człowieka, do jego poznania, ale także do ukazania samego siebie i dania samego siebie w darze, co do czego zgodni są wszyscy nasi autorzy¹⁴. Augustyn w swoim liście do Dariusza podkreśla, że poprzez jego list poznał swego korespondenta i jego myśli oraz wyrobił sobie o nim opinię¹⁵. O takim spotkaniu i tej swoistej obecności w zretoryzowanej i poetyckiej formie w swoim liście do Paulina zachwycony Augustyn napisał:

Oto tego rodzaju słodki i święty widok, jaki czytelnikom ofiaruje Twój list. Charakteryzuje go wiara niezmyślona, dobra nadzieja i czysta miłość. Jakże w nim odczuwa się Twoje pragnienie, Twoją tęsknotę spowodowaną osłabieniem Twej duszy w przedśmionkach Pańskich! Jakże list Twój tchnie najświętszą miłością, jakże płonie zasobami szczerego serca, jakie dzięki składa Bogu, jakie łaski od Niego otrzymuje! Czy list Twój jest bardziej czarujący, czy płomienny? Jaśniejszy czy bardziej płodny? Cóż to jest, że nas tak pieści, tak rozpala, tak nas orzeźwia, i jest tak spokojny? Cóż to jest, pytam, albo czym Ci się za niego odwdzięczę? Chyba tylko tym, że jestem cały Twój w Bogu, do którego Ty należysz. jeżeli to mało, to nie mam niczego więcej¹⁶.

Augustyn więc niemal wyraźnie stwierdza, że chce ofiarować samego siebie i poza tym darem nie ma nic więcej. Dar ów bowiem, wyrażający się w zainteresowaniu drugim człowiekiem, wzajemną wymianą myśli, współodczuwaniem, słowami pociechy, jest największym darem, jaki można otrzymać. Paulin z w liście do Alipiusza stwierdza: „Tak otoczyłeś nas swoją dobrocią i Twoimi darami, że nie możemy Cię kochać mało ani nie ufać

¹⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 6, 2.

¹⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 5.

¹⁶ Augustyn, *Ep.* 27, 3, Eborowicz, s. 207.

Twej miłości”¹⁷, a w liście do Augustyna wprost mówi o takiej obecności: „Bez wątpienia możesz obdarować nas tym darem, nawet jeżeli jesteśmy oddaleni”¹⁸.

Zarówno omawiani tutaj Ojcowie Kościoła, jak i inni chrześcijanie, mieli do zaoferowania jednak o wiele więcej i dlatego wraz z listami przekazywali swoje, nawet nie najcenniejsze rzeczy, często w formie najcenniejszych usług, które przynosiły korzyść odbiorcy i świadczyły o wzajemnym szacunku i miłości¹⁹. Często przesłane dary nie miały charakteru materialnego, a jeśli nawet, to nabrały szczególnego znaczenia ze względu na towarzyszące im listy²⁰.

Można ogólnie stwierdzić, że dary dzieliły się na dwie podstawowe kategorie: świeckie i religijne. Co więcej, można je zakwalifikować również do kategorii użytkowych, intelektualnych czy duchowych. Według tego klucza będziemy podchodzić także do darów, które towarzyszyły listom wysłanym przez naszych autorów.

¹⁷ Paulin, *Ep.* 3, 1, *ŻMT* 82, s. 42.

¹⁸ Paulin, *Ep.* 6, 3, *ŻMT* 82, s. 65.

¹⁹ O przekazywaniu darów ogólnie zob. M. Hénaff, *Ceremonial Gift-Giving: The Lessons of Anthropology from Mauss and Beyond*, w: *The Gift in Antiquity*, red. M.L. Sattlow, Chichester 2013, s. 12–24.

²⁰ Jak wskazano powyżej, istnieją publikacje na temat darów, ale w nich kwestia darów ofiarowanych wraz z listami jest pomijana, co zachęca nas do podjęcia tego tematu. W dotychczasowych badaniach i publikacjach naukowych dar był najczęściej traktowany jako dar człowieka dla bóstwa, dar kultowy, w naszych rozważaniach skupiamy się na czysto interpersonalnym rozumieniu daru jako wymiany dóbr materialnych i duchowych. Zob. L. Canetti, *Christian Gift and Gift Exchange between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, w: *Gift-giving and the 'embedded' Economy in the Ancient World*, red. F. Carlà, M. Gori, Heidelberg 2014, s. 337–351.

Dary użytkowe

Dotyczą one życia codziennego i w zasadzie nie mają one nic wspólnego z życiem duchowym czy liturgią, a jednak nasi autorzy dostrzegają w nich czasem więcej, niż wydawać się może na pierwszy rzut oka. Jeśli chodzi o prezenty użytkowe, zdarza się, że nasi autorzy częściej je otrzymują niż wysyłają, co z pewnością wynika z wybranego przez nich stylu życia. Wśród informacji zawartych w listach dotyczących przesyłanych darów można odnaleźć wzmianki na przykład o tym, że Augustyn informuje Dariusza o przesłaniu leku, który powinien złagodzić ból i wyleczyć chorobę²¹. Wspomina także o przekazywaniu dokumentów związanych z zamieszkami i zarzutami wobec Alipiusza. Jest to kopia oświadczenia mnicha stwierdzającego i potwierdzającego własnoręcznym podpisem, że brał on udział w zamieszkach wyłącznie w związku z wyborem kapłana, a nie w związku z zarzutami wobec Alipiusza²². Dużo więcej na temat takich darów można dowiedzieć się z listu Paulina do Sewera, w którym, w reakcji na przesłane dary, stwierdza: „Ja zaś, nie mogąc Ci godnie odpłacić ani w słowach, ani w uczynkach, ale tylko poprzez to jedyne bogactwo, jakie mam, przez miłość, w której tylko Tobie jestem równy, posłałem Ci tunikę”²³. Wskazuje zatem na miłość jako na przyczynę jej wysłania i jedyną aktywność, w której może dorównać Sewerowi. Następnie jednak przechodzi do wyjaśnienia znaczenia tuniki. Przede wszystkim podkreśla wartość daru – nie w sensie materialnym – jest on bardzo cenny, gdyż Paulin otrzymał go od Melanii Starszej, która odwiedziła go po powrocie z Jerozolimy²⁴. Jego wielka wartość wynika także z faktu, że od początku był przeznaczony dla Sewera, jako że przypominał Paulinowi jego cechy: „Pasuje ona do Twojej niewinności, gdyż utkana z miękkiej wełny owczej, przynosi skórze ulgę swoim doty-

²¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 230, 6.

²² Zob. Augustyn, *Ep.* 125, 5.

²³ Paulin, *Ep.* 29, 5, *ŻMT* 82, s. 244.

²⁴ F.X. Murphy, *Melania the Elder: A Biographical Note*, „*Traditio*” 5 (1947), s. 59–77.

kiem”²⁵. Prezent nie został wybrany przypadkowo, ale celowo pod konkretnego odbiorcę. Z tego powodu Paulin wyrządza Sewerowi swoistą krzywdę, sam zakładając ową tunikę przed wysłaniem do niego – co z pewnością zostałoby w dzisiejszych czasach odebrane jako obraza. Jednak Paulin wyjaśnia: „[...] chciałem także uzyskać błogosławieństwa jakby z Twojego już ubrania, abym mógł się chwalić, że dzieliłem z Tobą odzienie, ponieważ używałem tuniki, którą Ty będziesz teraz nosił za łaską Boga, jak gdybyś nosił ją wcześniej”²⁶. Nietknięta jeszcze przez przyszłego właściciela, ale przeznaczona dla niego – a więc w pewnym sensie już do niego należąca – tunika może być źródłem czyjegoś błogosławieństwa. Stąd przekazywane dary mają niezwykłą moc, wynoszącą nawet zwykłe dary użytkowe na duchowe wyżyny, skoro prosta tunika może pozwolić na uczestnictwo w błogosławieństwach innej osoby²⁷.

Jak wynika z analizowanych listów, nasi Ojcowie otrzymali o wiele więcej takich świeckich darów niż ich wysłali. Z pewnością do najciekawszych należą trufle, które św. Ambroży otrzymał od swojego przyjaciela Feliksa, biskupa Como²⁸. Trufle te były tak ogromnych rozmiarów, że zachwycony nimi Ambroży postanowił je podzielić: jedną porcję dał swoim przyjaciołom, a drugą zatrzymał dla siebie²⁹. Ambroży, dziękując Feliksowi, natychmiast przechodzi od zwykłego, codziennego znaczenia tego cennego i wyjątkowego daru żywnościowego do duchowego:

Miły dar, jednak nie na tyle znaczący, by zagłuszył moją słuszną podniesioną skargę, że tak długo nas, Kochających cię, wcale nie

²⁵ Paulin, *Ep.* 29, 5, *ŻMT* 82, s. 244–245.

²⁶ Paulin, *Ep.* 29, 5, *ŻMT* 82, s. 245.

²⁷ Jak stwierdza Daniel F. Caner: “[...] an alternative Christian model of disinterested religious gift-giving was, in fact, forcefully asserted in the late-antique period. This model, however, was based not on “alms” but on a now less familiar type of gift called a “blessing” (Caner, *Alms, Blessings, Offerings*, s. 25).

²⁸ Zob. P. Libera, *Biskup Feliks i jego trufle. Refleksje o przyjaźni na kanwie Listu 5 i 43 św. Ambrożego z Mediolanu*, *WST* 8 (1995), s. 97–105.

²⁹ Por. Ambroży, *Ep.* 43, 1.

odwiedzasz. I strzeż się na przyszłość, abyś nie znalazł jeszcze większych „trufli” cierpienia. Bo słowo to ma różne znaczenia: jak bowiem są miłe w darze, tak przykre są na ciele i w sercu. A gdy chodzi o ciebie, staraj się osiągnąć to, abym nie odczuwał bólu z powodu twojej nieobecności: bo przyczyną mojego wzburzenia jest pragnienie [zobaczenia] ciebie. Spraw, jeśli zdołasz, abyś mniej był dla mnie drogi³⁰.

Biskup Mediolanu nawiązuje do często wspominatej w korespondencji fizycznej obecności i wskazuje na element wymiany darów powyżej wspomniany – nawet najcenniejsze podarunki nie mogą zastąpić obecności drugiej osoby i wypełniania aktów przyjaźni. W przypadku Ambrożego i Feliksa relacja ta opierała się na więzi duchowej, która miała swój początek w udzieleniu Feliksowi święceń biskupich przez mediolańskiego pasterza³¹. Wkładając ręce na głowę przyszłego biskupa Como, Ambroży poczuł się niezwykle związany z Feliksem więzami braterskiej miłości i przyjaźni. Nic więc dziwnego, że choć był bardzo zadowolony ze smacznych i wyjątkowo wartościowych truflii przysłanych przez Feliksa, wciąż brakowało mu współbrata w biskupstwie i przyjaciela w jednym. Ambroży przy okazji bawi się słowami, co często można zaobserwować w jego listach. Wychodząc od słowa *tuber*³², będącego nazwą otrzymanego prezentu, przechodzi do dalszych konotacji, które mają ukazać znaczenie otrzymanego prezentu – przestroge przed zadawaniem bólu wynikającego z nieobecności przyjaciela.

Św. Augustyn miał także wśród swoich korespondentów osoby dbające o jego byt fizyczny, do których należała dziewica Sapida, która wysłała mu pewnego razu zwyczajny, acz osobliwy prezent – tunikę wykonaną własnoręcznie dla jej zmarłego brata. Augustyn przyjmuje oczywiście dar, który daje mu szansę pocieszenia Sapidy poprzez założenie jej ze względu

³⁰ Ambroży, *Ep.* 43, 2, BOK 22, s. 33.

³¹ Zob. Ambroży, *Ep.* 5, 6. Por. P. Gini, *Le relazioni di S. Ambrogio con S. Felice primo vescovo di Como*, „Sant’Ambrogio” 1 (1938–1939), s. 431–435.

³² Tuber, eris – 1. garb, guz, wrzód; 2. bulwa, truflia; 3. sęk. Zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1999, t. 5, s. 452.

na jej zmarłego brata, choć wydaje się, że przyjmuje go niechętnie³³. Innym razem otrzymał dwie koszule – właściwie włosienne, które miały mu przypominać „o ćwiczeniu i zachowywaniu pokory”³⁴. Augustyn wspomina także o lekarstwach przysłanych mu przez Dariusza³⁵.

Paulin z Noli wspomina zaś w swoich listach o otrzymanych od Sewera płaszczach, w sumie trzech. O jednym z nich informuje jedynie, że otrzymał płaszcz, który jest dla niego błogosławieństwem³⁶, ale o dwóch pozostałych podaje bardziej szczegółową relację. Paulin najpierw podkreśla swoją grzeszność, a dopiero potem opisuje znaczenie otrzymanych darów. Przedstawia ich rolę w swoim własnym życiu duchowym stwierdzając:

[...] przesłałeś mi, grzesznikowi potrzebującemu modlitwy we łzach i pragnącemu ubioru, płaszcze utkane z sierści wielbłąda, które, gdy padnę przed obliczem Wszechmocnego, kłując mnie szorstkimi szczecinami, będą wzywały mnie pożytecznymi bodźcami do skruchy i strachu przed moimi grzechami oraz wewnętrznego ujarzmania się w duchu, gdy szata ujarzmi mnie zewnętrznie w ciele³⁷.

Dlatego też owa szata ma za zadanie pomóc mu w walce z grzechem jako swoiste wezwanie do pokuty i nawrócenia. Jak widać, zwykłemu darowi przypisuje się tutaj znaczenie duchowe, a nawet więcej, gdyż Paulin nie unika przypisywania darom znaczącej roli. W owych płaszczach dostrzega zachętę do kształtowania wiary na wzór świętych odzianych w wielbłądzie ubrania, jak Elias, Jan Chrzciciel czy Dawid, który przywdział wór. Na tym jednak Paulin nie poprzestaje w swoich interpretacjach otrzymanych płaszczy i stwierdza, że „wełna tego daru [...] przywodzi mi na myśl także wiel-

³³ Zob. Augustyn, *Ep.* 263, 1.

³⁴ Augustyn, *Ep.* 218, 4 (tł. własne).

³⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 7.

³⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 3.

³⁷ Paulin, *Ep.* 29, 1, *ŻMT* 82, s. 242.

błąda z Ewangelii”³⁸. Wielbłąd jest dla niego symbolem bogactwa, ale bogactwa grzechów, a nie czynów i cnót, a szata po raz kolejny staje się wezwaniem do pokuty i nawrócenia³⁹. Wśród wysłanych przez Paulina darów znajduje się także bukszpanowa taca dla Sewera, która powinna być świadectwem „bogactwa” Paulina, które to określenie wykorzystuje tu z wyraźną ironią⁴⁰. W rzeczywistości Paulin pisze, że duchowo pragnie, aby Sewer poszedł w jego ślady, używając takich tac z bukszpanu, a nie srebrnych. W ten sposób poprzez ten dar przekazuje Sewerowi duchowe pouczenie.

Zdecydowanie najwięcej prezentów wspomnianych w korespondencji otrzymuje św. Hieronim. Informuje on na przykład, że otrzymał od Lucyniusza podarunek: „dwa płaszcze i suknię”⁴¹, przeznaczone na jego prywatny użytek lub dla świętych, albo wspomina o przysłanym mu przez Paulina kapturze, który „posłuży starcowi do okrycia głowy”⁴². Jednak ten prosty dar jest przede wszystkim oznaką miłości i dlatego Hieronim wspomina, że jest to „kaptur niewielki, jeśli chodzi o rozmiary, lecz bardzo wielki dzięki

³⁸ Paulin, *Ep.* 29, 2, *ŻMT* 82, s. 242.

³⁹ O Paulinowym rozumieniu bogactwa zob. P. Brown, *Commercium Spirituale: A Spiritual Exchange, Paulinus of Nola and the Poetry of Wealth*, w: *Medieval Paradigms: Essays in Honor of Jeremy du Quesnay Adams*, red. S. Hayes-Healy, t. 1, New York 2005, s. 79–98 = *Commercium spirituale: The spiritual exchange Paulinus of Nola and the Poetry of Wealth*, 395–408, w: P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton–Oxford 2012, s. 224–240; P. Brown, *Ex opulentissimo divite: From being rich as rich can be Paulinus of Nola and the Renunciation of Wealth*, 389–395, w: P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton–Oxford 2012, s. 208–223; M.G. Mara, *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, „Impegno e Dialogo” 3 (1987), s. 5–18; S. Prete, *La povertà in Paolino di Nola: estetismo letterario o sincerità di un convertito?*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli-Roma 1987, s. 117–136.

⁴⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 5, 21.

⁴¹ Hieronim, *Ep.* 71, 7, *ŻMT* 55, s. 173*.

⁴² Hieronim, *Ep.* 85, 6, *ŻMT* 61, s. 35*.

[...] miłości”⁴³. Hieronim widzi w darach przede wszystkim symbol miłości. W liście do Paulina⁴⁴ podaje niemal klasyczną definicję daru towarzyszącego listowi:

Przynosząc twoje podarunki wręczył mi brat Ambroży i list bardzo miły, który chociaż powstał u początku przyjacielskich stosunków, nosił cechy wypróbowanej i starej przyjaźni. Wtedy bowiem powstaje prawdziwa łączność, zespolenie więzami Chrystusowymi, kiedy powoduje nią nie wzgląd na materialną korzyść ani cielesną jedynie obecność czy obłudne i pełne czułości schlebianie, ale bojaźń Pańska i studia nad Pismami Bożymi⁴⁵.

Zatem znaczenie wymiany listów – a przy okazji towarzyszącego im daru – nie ma nic wspólnego z doczesnymi prezentami, cielesną obecnością, ale ze wspólnym celem i wspólnym uwielbieniem Boga poprzez rozwój duchowy oparty m.in. na Piśmie świętym. Podobnie w innym liście, do Witalisa, św. Hieronim informuje go i zachęca: „Chętnie przyjąłem przesłane przez ciebie podarki i gorąco proszę, byś wytrwał aż do końca w miłości, którą zapalałeś wobec mnie”⁴⁶. Zatem znowu dar jest dla niego obrazem uczuć, ich przejawem – na prawdziwy dar składa się bowiem prawdziwa miłość chrześcijańska. Jednorazowe przesłanie prezentu nic nie znaczy, prawdziwa wartość tkwi w przyjaźni, która powinna trwać nieustannie. Podobnie Hieronim w liście do Eustochium, który jest swoistą listową teorią podarków, przypomina: „Małe kształtem, ale wielkie miłością są dary, które otrzymałem”⁴⁷. Ponieważ otrzymane od niej prezenty były różne, Hieronim opisuje je krótko, przy okazji swoiście ganiąc Eustochium. Otrzymał

⁴³ Hieronim, *Ep.* 85, 6, *ŻMT*, s. 35*.

⁴⁴ Zob. P. Courcelle, *Paulin de Nole et saint Jérôme*, REL 25 (1947), s. 250–280; G. Gutilla, *Paolino di Nola e Girolamo*, „Orpheus” 13 (1992), s. 278–294.

⁴⁵ Hieronim, *Ep.* 53, 1, *ŻMT* 55, s. 25*.

⁴⁶ Hieronim, *Ep.* 72, 5, *ŻMT* 55, s. 178*.

⁴⁷ Hieronim, *Ep.* 31, 1, *ŻMT* 54, s. 137*.

bowiem od niej wspomniane gołębie i bransoletki, co chyba niezbyt mu się spodobało, gdyż pisze do niej:

[...] ponieważ nie ofiarowuje się w ofiarach Boskich miodu, więc zbytnia słodycz sztucznie zmieniona została i jakąś, że tak powiem, ostrością pieprzu zaprawiona. Bogu bowiem nie podoba się nic co tchnie rozkoszą, nic zbyt przyjemnego, co by nie miało w sobie odrobiny gryzącej prawdy. Paschę Chrystusową spożywa się z gorzkimi ziołami⁴⁸.

Dlatego też jego zdaniem, prezenty powinny być skromne i odpowiednie dla adresata. Jednakże po tych wstępnych zastrzeżeniach Hieronim przechodzi do wyjaśnienia darów i ich mistycznego znaczenia, czerpiąc po mistrzowsku ze swoich zarzutów wobec Eustochium:

Bransoletami ozdobiona jest u Ezechiela Jerozolima, Baruch otrzymał listy od Jeremiasza, w postaci gołębicy zjawia się Duch Święty, abyś więc poczuła gryzący smak pieprzu i przypomniała sobie teraz dawny list – strzeż się zaniedbania uczynków, które są prawdziwymi ozdobami ramion, strzeż się, abyś nie rozdzierała listu serca swojego, który podany przez Barucha, bezbożny król pociął brzytwą, byś na podobieństwo Efraima nie usłyszała z ust Ozeasza: Stałaś się niemądra jak gołębica. Odpowiesz: „Zbyt to surowe i nie przystoi uroczystemu dniowi!” Sama wywołałaś słowa moje takimi podarunkami; skoro ze słodkimi rzeczami połączone są gorzkie, i ode mnie wedle tego otrzymasz: pochwalę towarzyszycielkę goryczy⁴⁹.

Św. Hieronim kieruje czytelnika ku temu, co powinno być prawdziwym darem człowieka świętego. Poza tym był to dopiero pierwszy przypadek błędu Eustochium, na jaki zwrócił jej uwagę Hieronim. Dalej wspomina o koszu wiśni, który dostał wraz z innymi, wspomnianymi już prezenta-

⁴⁸ Hieronim, *Ep.* 31, 1, *ŻMT* 54, s. 137*.

⁴⁹ Hieronim, *Ep.* 31, 2, *ŻMT* 54, s. 137*.

mi. Jednak i tutaj Hieronim jest niezadowolony z otrzymanego daru i delikatnie krytykuje Eustochium. Pisze, że otrzymał:

[...] i kosz napelniony czereśniami tak pięknymi i rumieniącymi się tak dziewiczą wstydlivością, że mógłbym sądzić, że je teraz od Lukullusa przyniesiono, bo ten rodzaj owocu po ujarzmieniu Pontu i Armenii z Cerazuntu przywieziony został do Rzymu; stąd i drzewo wzięło nazwę od ojczyzny. Ponieważ więc czytamy w Pismie o koszu pełnym fig, a o czereśniach nie czytamy, więc sławię w tym, co przyniesiono, to co nie zostało przyniesione, i życzę ci, byś się stała jednym z owoców, które naprzeciw świątyni Bożej rosną, a o których mówi Bóg: „Co dobre, dobre bardzo”. Bo Zbawiciel nie kocha nic pośredniego, nie unika On zimnego, rozkoszuje się gorącym, a o letnich mówi w Objawieniu, że chce ich wyrzucić z siebie. Dlatego gorliwie trzeba nam zabiegać, by dzień uroczysty święcić nie tyle obfitością pokarmów, ile podniesieniem ducha⁵⁰.

Przywołanie poganina i postaci historycznej z dziejów Rzymu wraz z wyjaśnieniem, że Pismo święte w rzeczywistości nie wspomina o wiśniach, lecz o figach, i wskazanie na fragmenty ukazujące niestosowność ofiarowania pełnego kosza z jedzeniem wyraźnie kształtują nasze postrzeżenie tych darów, jednocześnie wydają się one wiele mówiące o charakterze Hieronima.

Jak już wspomniano, prawdziwy dar ma być oznaką obecności darczyńcy. Hieronim, zapewniając z pewnością w przyszłości dalszy dopływ darów dla siebie i swoich przyjaciół, pisze we wspomnianym liście do Marcelli, wyraźnie rozróżniając role poszczególnych korespondentów: „Aby móc w czasie cielesnej nieobecności pocieszyć się rozmową duchową, niech każdy czyni to, na co go stać. Wy przysyłacie dary, ja odsyłam listy dziękczynne”⁵¹. Następnie ukazuje znaczenie otrzymanych darów, wyraźnie wyjaśniając

⁵⁰ Hieronim, *Ep.* 31, 3, *ŻMT* 54, s. 137*–138*.

⁵¹ Hieronim, *Ep.* 44, *ŻMT* 54, s. 182*.

„pewne tajemnice ukryte w owych podarunkach”⁵². Podobnie jak w innych listach wyjaśnia, że:

Włosiennica jest oznaką modlitwy i postu; siodła nakazują dziewicy nie stawiać nóg na zewnątrz; świece przypominają, by z zapalonym światłem czekała przybycia oblubieńca; kielichy wskazują na umartwienie ciała i duszę przygotowaną zawsze na męczeństwo [...]. Również matronom ofiarujesz wachlarz do odpędzania drobnych stworzeń, [znaczy, że oddalać od siebie powinny zbytki, które mając szybko zginąć z tym światem, psują olejek życia]. Oto znaczenie podarków odnoszące się do dziewic i matron. I mnie też, choć w odwrotnym znaczeniu, odpowiadają wasze podarunki: siedzenie odnosi się do spoczywających, leżenie w worku do pokutujących, posiadanie kielichów odnosi się do pijących, aczkolwiek i świece miło jest zapalić z powodu nocnych strachów i umysłu lękającego się zawsze wyrzutów sumienia⁵³.

Jak możemy zauważyć, Hieronim przypisuje każdy dar określonej grupie, która ostatecznie go otrzyma i w zależności od obdarowanego nadaje darowi odpowiednie znaczenie.

Czasami piszący prosili bezpośrednio swoich adresatów o przesłanie jakiegoś konkretnego prezentu, którego w danym momencie potrzebowali. To właśnie zrobił Paulin, zwracając się do Sewera z prośbą o „ciemny olej”⁵⁴. Użyte określenie *nigellatum* odnosi się do oleju lub wina, których mógł potrzebować do celów leczniczych, prosząc przy okazji o przesłanie go w glinianych naczyniach. Paulin od razu jednak dodaje wyjaśnienie duchowe nie oleju, ale właśnie owych naczyń: „ponieważ są one podobne do nas przez Adama, bo i my przechowujemy skarb Pana, powierzony nam, w takich wazach”⁵⁵.

⁵² Hieronim, *Ep.* 44, *ŻMT* 54, s. 182*.

⁵³ Hieronim, *Ep.* 44, *ŻMT* 54, s. 182*.

⁵⁴ Paulin, *Ep.* 5, 21, *ŻMT* 82, s. 63.

⁵⁵ Paulin, *Ep.* 5, 21, *ŻMT* 82, s. 63.

Interesujące wydaje się ewentualne porównanie listów chrześcijańskich i pogańskich w zakresie dołączonych do nich prezentów świeckich. W pewnym sensie taką możliwość można odnaleźć w spuściznie Paulina z Noli, wśród jego pieśni zachowały się bowiem dwie, napisane przed jego nawróceniem i chrztem, z pewnością datowane przed 389 r. Utwory te, choć mają formę poetycką, są w istocie listami zawierającymi wzmianki o przesłanych darach. Obydwie pieśni, 1. i 2., adresowane są do Gestydusza i dotyczą prezentów przesyłanych z listami. Paulin wraz z pierwszym z wymienionych utworów przesyła „kilka pliszek z niewielu, które wieczorem przynoszą niewolnicy”⁵⁶. Podkreśla skromność i znikomość, a nawet niestosowność prezentu wysyłanego „ojcu rodziny, zasobnemu w morskie delicje”⁵⁷. Jednak podobnie jak w przypadku darów o podłożu chrześcijańskim, Paulin także i tutaj widzi w ich wymianie okazję do nawiązania relacji, szczególnej rozmowy: „Moje zakłopotanie z powodu ich małej liczby skłoniło mnie do dołączenia dalszych słów krótkimi wersami, jakbym chciał zwiększyć liczbę przez moją paplaninę”⁵⁸. Aby zrekompensować skromność daru i ułożonych wersów, Paulin dodaje opis polowania na ptaszki, mimo podkreślania i twierdzenia, że są to w istocie tłuste ptaki. Nie komentuje i nie wyjaśnia znaczenia tych darów. Jednak dziesięć lat później, w nowym już okresie życia – po nawróceniu, nawiązuje do tego samego motywu polowania w liście 40. do Sanktusa i Amanda, używając go jednak w przenośni. Ponieważ ptasznicy zastawiają swoje pułapki na ziemi, ukryte w darni, a wabią ptaki pokarmem i fałszywymi nawoływaniem ptaków, stosując chrześcijańską interpretację polowania Paulin dostrzega w czynach ptaszników ziemskie pokusy i pułapki zastawiane na ludzi wiary⁵⁹. Myślenie przepojone chrześcijaństwem jest zatem dla Paulina w tym konkretnym przypadku okazją do rozwinięcia ustalonej wcześniej tematyki i odczytania jej alegorycznie. Jed-

⁵⁶ Paulin, *Carm.* 1, 8–9 (tł. własne).

⁵⁷ Paulin, *Carm.* 1, 3–4 (tł. własne).

⁵⁸ Paulin, *Carm.* 1, 9–11 (tł. własne).

⁵⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 40, 9.

nak tym, co wynika z przesłanego daru tłustych ptaków, jest sympatia i szacunek do korespondenta oraz chęć nawiązania z nim dialogu. Można zauważyć, że podobna sytuacja ma miejsce w drugim liście-wierszu, datowanym przed nawróceniem Paulina, adresowanym zapewne także do Gestydiusza, w którym wyraża swą wdzięczność za otrzymaną rybę, a w zamian przesyła „szesnaście skorupiaków, wciąż pachnących nektarem morskim, ich słodkie wnętrza nabrzmiące dwukolorowym mięsem”⁶⁰. Jeszcze raz z retoryczną łagodnością błaga, aby je przyjąć i nie brać ich za tani prezent – bo kryje się w nich coś więcej niż się wydaje – szacunek i czułość, jakimi Paulin darzy adresata: „Ich rozmiar jest niewielki, ale odmierzone są wielką miłością”⁶¹.

Takie „świeckie” dary codziennego użytku były wysyłane lub otrzymywane przez naszych Ojców Kościoła. Jak widać każdy z darów – także ten najbardziej wyjątkowy – otrzymał znaczenie podnoszące to, co zwyczajnie do duchowego. Wyjątkowo konkretny w tych kwestiach był Hieronim, gdy zalecał innym wysyłanie prezentów, pozostawiając sobie rolę odpowiedzi na nie z wdzięcznością i wyjaśnieniem przesłanego daru. Szczególnym przejawem tego uznania były dary religijne wysyłane przez pisarzy wczesnochrześcijańskich, ale także w mniejszym stopniu te, które otrzymywali.

Dary duchowe

Biorąc pod uwagę specyficzną wymianę darów – materialne jako duchowe – zasadne jest stwierdzenie, że wszyscy nasi autorzy tak właśnie rozumieli wzajemne obdarowywanie się. Jeśli przeanalizujemy choćby pobieżnie wzmianki dotyczące wysyłanych darów, na przykład wysyłanych książek i dzieł o tematyce religijnej, możemy dojść do wniosku, że większość z nich dotyczy właśnie przedmiotów materialnych, choć zasadniczo ich forma nie

⁶⁰ Paulin, *Carm.* 2, 8–10 (tł. własne).

⁶¹ Paulin, *Carm.* 2, 12 (tł. własne).

ma większego znaczenia – istotna jest bowiem ich duchowa moc. W przypadku darów materialnych w pierwszym rzędzie kładziony był nacisk na ich materialną formę i użyteczność, w tym przypadku na pierwszy plan wysuwa się od razu ich duchowy wymiar. Większość wzmianek dotyczy darów wysłanych, ale niektóre dotyczą także otrzymanych. I tak Hieronim w liście do Paulina wyraża wdzięczność za „książkę, napisaną roztropnie i ozdobnym stylem na pochwałę cesarza Teodozjusza”⁶², a ów Paulin dziękuje Alipiuszowi za to, że jako dowód uczuć i troski⁶³ przesłał mu dzieła Augustyna. O tych księgach Paulin pisał już w swoim liście do samego Augustyna, stwierdzając, że są one pokarmem i lekarstwem dla jego duszy, dzięki któremu może jeszcze lepiej poznać Augustyna⁶⁴. Ambroży zaś przesyła Sabinowi do oceny książkę, która – jak stwierdza – jest bardziej zrozumiała i jaśniejsza stylistycznie niż poprzednia, ujawniając przy okazji cel takich darów: „[...] książka wzorcowa została napisana nie dla piękna, lecz z konieczności”⁶⁵. Koniecznością zaś, jak wynika z całości tego listu, jest właśnie duchowe umocnienie i więzi przyjaźni. Do oceny tego samego Sabina kieruje zresztą także inne swoje dzieła⁶⁶. Ambroży wysyłał prezenty w postaci dzieł religijnych także władcom, jak na przykład cesarzowi Gracjanowi, którzy je docenili⁶⁷. Dołączając do listów dary, Ambroży chciał przede wszystkim poddać je ocenie korespondentów, zawierając swego rodzaju transakcję wymiany – Ambroży przekazał swoje duchowe przemyślenia i przestrogi dotyczące wiary w zamian za otrzymanie recenzji swoich dzieł. Podobnie postąpił św. Augustyn w swoim liście do Gajusza, informując go, że kurier dostarczy mu do oceny wszystkie jego dzieła⁶⁸. Czasem to adresaci Augustyna musieli prosić o określone dzieła, potem czekać dłużej niż zwykle na odpowiedź, ale

⁶² Hieronim, *Ep.* 58, 8, *ŻMT* 55, s. 74*.

⁶³ Zob. Paulin, *Ep.* 3, 2.

⁶⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 4, 5.

⁶⁵ Ambroży, *Ep.* 37, 1, *BOK* 22, s. 19.

⁶⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 32, 1.

⁶⁷ Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 7.

⁶⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 19, 1.

ostatecznie musiało zostać spełnione przepelnione miłością pragnienie i dostarczyć list⁶⁹. Zdarzało się też, że Hipponczyk wysyłał niezamówione przez odbiorcę prace z prośbą o recenzje⁷⁰, a także pisał utwory przeznaczone wyrażnie dla konkretnego odbiorcy, dostarczane mu później wraz z listem⁷¹. Również Paulin wysyłał swoim bliskim dary, podkreślając przy okazji swoją niegodność i brak umiejętności, na przykład jedną z pieśni na cześć świętego Feliksa i wspomniany już poemat na cześć cesarza Teodozjusza, które miały służyć przede wszystkim na chwałę Bożą⁷². Ponadto Paulin pomagał w gromadzeniu dzieł poszukiwanych przez Sulpicjusza Sewera, a w dowód wdzięczności za przesłane dzieła historyczne udało mu się pozyskać dla Sewera *Kronikę* Euzebiusza z Cezarei⁷³. Z kolei Hieronim przesłał Lucyniuszowi swoje dzieło, w którym objaśniał Księgę Izajasza⁷⁴, a także z listem do Pawła z Concordii, w którym żartobliwie zwracał się do niego „Pawłowi starcowi – Pawła nieco starszego”, wysłał napisany przez siebie *Żywot Pawła Pustelnika*⁷⁵.

Jednak wśród przesłanych darów są także dary materialne, które mają przede wszystkim wielką wartość duchową, a czasem również materialną. Przykładem takich darów jest relikwiarz z częścią Krzyża świętego przesłany Sewerowi przez Paulina. Tę cenną relikwię przywozła do Noli Melania Starsza bezpośrednio z Jerozolimy. Paulin został poproszony o przekazanie relikwii męczennika do nowej bazyliki w Primuliacum w celu jej poświęcenia – z racji jednak braku takiej relikwii przesłał to, co miał najcenniejszego⁷⁶.

⁶⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 101, 1. Por. idem, *Ep.* 149, 2; 231A, 1–2.

⁷⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 7.

⁷¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 200, 3.

⁷² Zob. Paulin, *Ep.* 28, 6.

⁷³ Zob. Paulin, *Ep.* 3, 3.

⁷⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 71, 7.

⁷⁵ Hieronim, *Ep.* 10, 3, *ŻMT* 54, s. 24*.

⁷⁶ Zob. T. Piscitelli Carpino, *Paolino di Nola: le iscrizioni absidali delle basiliche di Nola e Fondi e la donazione delle reliquie*, w: *Fondi tra antichità e medioevo. Atti del Convegno, 31 Marzo – 1 Aprile 2000*, red. T. Piscitelli Carpino, Fondi 2002, s. 109–163.

W swoim liście przedstawia całą historię relikwii – wśród których niezwykle istotne jest dla nas wyjaśnienie zarówno samej relikwii, jak i relikwiarza, w którym się znajdowała. Ukazując znamienitość małej cząstki relikwii Paulin pisze:

Przyjmij więc ten dar od jednomyślnych braci pragnących Twego udziału we wszelkim ich dobru, wielki w swym niewielkim rozmiarze. W tej prawie niepodzielnej drobinie małego odłamka Krzyża przyjmij ochronę Twojego ziemskiego bezpieczeństwa i zapewnienie wiecznego zbawienia. Niech nie skurczy się Twoja wiara z tego powodu, że oczy ciała ujrzą tak małą cząstkę, lecz niech wiara dostrzeże wewnętrznym wzrokiem całą moc Krzyża zawartą w tym malutkim fragmencie⁷⁷.

Przedstawia także znaczenie Drzewa, przywołując wydarzenia związane ze śmiercią Chrystusa, podkreślając, że siła relikwii nie leży w jej wielkości, ale w tym, co może ona dokonać i że powinna ona mieć ogromny wpływ na życie duchowe Sewera. Jak już wspomniałem, wraz z relikwią przesłano relikwiarz⁷⁸, o którym wypowiada się Paulin w tym samym liście, ukazując znaczenie duchowe:

W takiej ozdobie ja bardziej naśladowałem Twoją wiarę, aby wysłać Ci Twój własny obraz ubrany w złoto, ponieważ wiem, że masz w sobie, niczym złoto wypróbowane przez ogień, królestwo Boże [...]. I dlatego nie dla umocnienia wiary, ponieważ Ty uwierzyłeś, zanim ujrzałeś, ale z powodu wartości Twojej wiary, którą otrzymałeś ze słuchania i którą potwierdziłeś czynem⁷⁹.

⁷⁷ Paulin, *Ep.* 31, 1, *ŻMT* 82, s. 258–259.

⁷⁸ O relikwiarzach zob. C. Hahn, *What Do Reliquaries Do for Relics?*, „Numen” 57 (2010), s. 284–316. Mimo że część jej refleksji poświęcona jest Paulinowi i jego rozumieniu znaczenia relikwiarzy i relikwii, to jednak nie wspomina o tym darze dla Sewera i o jego znaczeniu.

⁷⁹ Paulin, *Ep.* 31, 2, *ŻMT* 82, s. 260.

Dary Paulina dotyczą zatem konkretnej osoby i tylko dla niej są najbardziej odpowiednie; dar mówi nam nie tylko o dawcy, ale także o obdarowanym i jego wierze.

Kolejnym darem w sensie religijnym, często wysyłanym przez omawianych tutaj Ojców Kościoła, był chleb. Nie chodzi jednak oczywiście o Eucharystię, ale o chleb błogosławieństwa i dziękczynienia, który był wysyłany przez pasterzy jako znak komunii i uczucia (*eulogia*)⁸⁰. Augustyn wysyłając go, podkreślał, że błogosławieństwo chleba będzie się pomnażać wraz z miłością obdarowanego⁸¹. Osoba najczęściej wysyłająca taki chleb – Paulin z Noli – zwraca uwagę na fakt, że chleb ten symbolizuje Trójcę w Jej Jedności⁸² i jest on znakiem jedności⁸³. Chleb ten jest także umocnieniem w walce duchowej, dlatego Paulin w swoim liście do Romaniana stwierdza, że przesyła jemu i jego synowi Licencjuszowi „pięć chlebów z żołnierskiej racji przeznaczonej na chrześcijańską wyprawę wojenną, na której, co dzień będąc w gotowości, walczymy, by uzyskać plon skromności”⁸⁴. Dar ten ma wyraźną wymowę, gdyż Paulin posługuje się tutaj terminem *buccellatum*, czyli terminem oznaczającym suchary używane przez rzymskie legiony⁸⁵. *Buccellatum* (suchar) to prosty chleb zrobiony z mąki, soli i wody. Jak sama nazwa

⁸⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 5, 21. Na temat tego rodzaju chleba zob. G. Galavaris, *Bread and the liturgy; the symbolism of early Christian and Byzantine bread stamps*, Madison–London 1970, s. 109–112. Por. A. Stuibler, *Eulogia*, RACH 6, 900–928; B. Leyerle, *Pilgrim 'Eulogiae' and Domestic Rituals*, „Archiv für Religionsgeschichte” 10 (2008), s. 223–238.

⁸¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 31, 9.

⁸² Zob. Paulin, *Ep.* 3, 6.

⁸³ Zob. Paulin, *Ep.* 4, 5.

⁸⁴ Paulin, *Ep.* 7, 3 *ŻMT* 81, s. 68.

⁸⁵ Zob. *Historia Augusta: Avidius Cassius* 5, 3; *Codex Theodosianus* 7, 4, 6; 7, 5, 2; Ammian Marcellin, *Rerum gestarum* 17, 8, 2; *Scriptores Historiae Augustae* 6: *Avidius Cassius* 5, 3; *Scriptores Historiae Augustae* 9: *Pescennius Niger* 10, 4; *Scriptores Historiae Augustae* 28: *Probus* 4, 5; *Codex Iustinianus* 12, 37, 1; 12, 38, 2. W takim brzmieniu tego słowa Paulin jest jedynym autorem chrześcijańskim, który używa go w kontekście nie militarnym.

wskazuje, jest twardy jak skała, wypiekany dwukrotnie w niskich temperaturach przez bardzo długi czas, przez co w środku nie pozostaje wilgotny, co sprawia, że *buccellatum* doskonale sprawdza się podczas długich marszów i obozowania. Tak jak *buccellatum* doskonale pasowało do żołnierskiego losu, tak samo doskonale pasowało do żołnierzy – ząb utracony przez to twarde jak skała ciasto był właśnie kolejną wojenną raną. W rzeczywistości to dopasowanie było tak doskonałe, że rzymskich żołnierzy zaczęto nazywać *buccellarii*⁸⁶. Z pewnością Paulin chciał zaopatrzyć swoich przyjaciół na długi marsz i walkę o Chrystusa. Oddaje swoje porcje i świadectwo własnego długiego marszu i służby dla Chrystusa, ale czy poprzez ten dar próbował powiedzieć, że w tej walce „stracił zęby”? Po siedmiu latach od chrztu?⁸⁷

Jest jeden, ale szczególny dar, o którym nie można powiedzieć, że jest wysyłany wraz z listem – mimo to Ojcowie Kościoła określają go jako dar wyjątkowy – przybiera on formę osób niosących listy lub osób, które zostały polecone adresatowi, o czym była już w tej książce mowa. Ambroży stwierdza, że przybycie i obecność osoby biorącej udział w posłudze pasterskiej podwaja radość z otrzymanego listu⁸⁸. Pomimo problemów Hieronim przyjął także rekomendowanego przez Augustyna prezbitera Orozjusza⁸⁹. Z kolei Paulin poprosił tego samego Augustyna, aby ten obdarzył go zwrotem ukochanych synów – Romanusa i Agile – powierzonych wcześniej przez Paulina Augustynowi. Obrazują oni nie tylko sam dar, ale także osobę, która go przesyła⁹⁰. Jednak najpiękniejsze strofy na cześć tych, którzy byli wzajemnymi darami Sewera i Paulina, znajdziemy w dwóch listach Paulina, w których niemal kłóci się on z Sewerem o obecność ukochanych nosicieli, wskazuje na dobro, jakie otrzymał dzięki ich charakterom i służbie⁹¹.

⁸⁶ Zob. Focjusz, *Bibliotheca* 80.

⁸⁷ List datowany na 396/397.

⁸⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 46, 1.

⁸⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 134, 1.

⁹⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 6, 3.

⁹¹ Zob. Paulin, *Ep.* 27; 28, 1.3.

Różnorodne – jak widzimy – były dary przesyłane z listami przez naszych wczesnochrześcijańskich autorów. Należy podkreślić jednak ich wyjątkowe znaczenie i wagę do nich przywiązywaną. Nawet najmniejszy i najprostszy dar stanowił okazję do wdzięczności, wzmocnienia więzi, a przede wszystkim do duchowego wzrostu, co tak naprawdę, jak widzimy w tej książce, było głównym celem chrześcijańskiej wymiany listowej.

Rozdział 7

O zdrowiu i chorobie w listach¹

Zgodnie z ukazaną wcześniej tradycją rzymski antyczny list miał się rozpoczynać nieśmiertelną Cycerońską formułą: *Si tu vales bene est, ego (quoque) valeo* – w której nadawca zapytywał o zdrowie i jednocześnie niejako życzył zdrowia i powodzenia odbiorcy, a także uspokajał go, zapewniając o swoim dobrym zdrowiu i pomyślności. Z pewnością wielokrotnie była to tylko czysta kurtuazja i zachowywany obyczaj (*mos maiorum*), tak ważny dla starożytnych, ale nie znaczy to jednak, że sprawy zdrowia (nawet bardziej niż pogoda) nie były poruszane w listach. Wszak listy były w starożytności, jak wspomniano, wyjątkową drogą przekazu informacji nie tylko publicznych i urzędowych, ale także prywatnych. Poruszały różnorodną tematykę i zgodnie z zasadami epistolografii, przede wszystkim tej chrześcijańskiej, miały wyobrażać i niejako ucieleśniać osobę interlokutora i przedstawiać możliwie najwierniej wszelkie sprawy związane z korespondentami, a więc także zdrowie. Ukazując w niniejszym opracowaniu całościowo problematykę listów warto przyrzeć się także, w jaki sposób nasi autorzy niejako „wypełniali” zasady epistolografii starożytnej w za-

¹ Jest to wersja uzupełniona i poprawiona artykułu, który ukazał się w: *Zdrowie wartością absolutną? Odpowiedź Tradycji Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia patrystyczna 18, Poznań 2021, s. 65–87.

kresie dbałości o zdrowie własne i innych, w oparciu o przytoczoną w tytule formułę pozdrowienia z listów łacińskich, i czy stawiali zdrowie cielesne oraz tężyznę fizyczną ponad wszystko².

Ego valeo...

Jedną z oznak szczęśliwego życia było oczywiście zdrowie. Dobrze jest (*bene est*), gdy można swego interlokutora powiadomić o swym dobrym zdrowiu i w ten sposób potwierdzić Boże błogosławieństwo, które obejmuje nadawcę. Zagłębiając się jednak w korespondencję wspomnianych Ojców Kościoła, pierwsza konstatacja, jaka się pojawia to ta, że byli osobami bardzo chorowitymi. Wprawdzie wszyscy z nich dożyli późnej starości, biorąc pod uwagę średnią długość życia w owym czasie (Ambroży zmarł mając lat ok. 58; Hieronim ok. 75; Paulin ok. 77, a Augustyn 76 lat), jednak z ich listów wynika, że przez większość swego życia dręczeni byli różnymi chorobami i dolegliwościami. Biorąc zaś pod uwagę ilość wzmianek o zdrowiu, to najbardziej podupadli na zdrowiu byli Paulin i Hieronim. Tak naprawdę tylko dwa razy o swej chorobie wspomina św. Ambroży. Jedna wzmianka w listach o jakiejś chorobie to ta, gdy z powodu dokonanej przez cesarza Teodozjusza masakrze w Tesalonikach musiał wymówić się chorobą – „rzeczywiście poważną, której mogą ulżyć tylko mężowie o wielkiej łagodności”³ – aby nie spotkać się z cesarzem, którego musiałby skrytykować publicznie i wezwać do pokuty. Chorobowa wymówka pozwala Ambrożemu zwrócić się w osobistym liście do cesarza i żądać od niego nawrócenia oraz odprawienia pokuty. Choroba może więc być doskonałą wymówką i środ-

² Ogólnie o zdrowiu i chorobie w antyku chrześcijańskim zob. D.W. Amundsen, *Medicine and faith in early Christianity*, „Bulletin of the History of Medicine” 56 (1982), s. 326–350; J.-C. Larchet, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris 2002; G.B. Ferngren, *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.

³ Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 5, BOK 28, s. 185.

kiem do oddziaływania nawet na władcę. Nie wiemy, czy była to rzeczywista choroba, czy tzw. choroba dyplomatyczna. Druga wzmianka to ciekawe stwierdzenie o uzdrawiającej mocy otrzymanej korespondencji. Gdy bowiem Mediolańczyk miał czuć się fizycznie źle, przeczytawszy słowa płynące z serca Feliksa, biskupa Como, otrzymał dzięki nim niemalą pomoc do wyzdrowienia, jakby pokrzepiony ich słodyczą⁴. Niemniej Ambroży, w przeciwieństwie do trzech pozostałych, w swych listach nie uskarżał się za bardzo na stan swojego zdrowia.

Paulin z Noli już w najwcześniejszych zachowanych listach utyskuje na dręczące go choroby. Najczęściej pisze o nich do swego przyjaciela Sulpicjusza Sewera. Choroba, mimo że utrudniała mu życie i z jej powodu czuł się osłabiony i wyczerpany, nie wpływała negatywnie na jego relację z korespondentami. Informuje bowiem Sewera, że wyszedł z choroby „znoszonej dzięki wspólnemu cierpieniu i modlitwom świętych i przyjaciół” i właśnie „z cielesną słabością, ale ze zdrową i silną miłością”⁵ posyła przyjacielowi list. Swoją chorobę i słabość widzi Paulin jako wzmocnienie wiary i ducha, a jej przetrzymanie jako zasługę wiary⁶. Mówi bowiem Paulin:

[...] ponieważ kiedy ciało, które walczy z duchem, jest osłabione z powodu choroby, jednocześnie nie może osłabionymi siłami zaatakować mocy ducha. Jesteśmy więc osłabieni na ciele dla wzrostu ducha, który raduje się słabością ciała i jest zadowolony z powodu cierpienia materii niby nieprzyjaciela i wzmacnia się chorobą poskromionego ciała⁷.

W kolejnym liście do Sewera Paulin, informując o swej słabości, która srogo doskwierała mu przez kilka dni, również ukazuje ją jako dobroć (znak Bożego miłosierdzia) i jako karę od Boga (dla grzesznika), gdyż nie zakoń-

⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 5, 1.

⁵ Paulin, *Ep.* 5, 12, *ŻMT* 82, s. 58.

⁶ Jest to zresztą cecha charakterystyczna teologii Paulina, który wszelkie rzeczywistości odnosi do sfery duchowej i nadaje im duchowy wymiar, wiąże je z wiarą.

⁷ Paulin, *Ep.* 5, 12, *ŻMT* 82, s. 58.

czyła się ona śmiercią⁸. Proces zdrowienia jest również znakiem od Pana i dokonuje się „dzięki sile i miłosierdziu Pana”⁹. Ten wymiar choroby – jako środka ku duchowemu wzrostowi – jest widoczny również w listach Paulina skierowanych do innych osób. W liście do Wiktrycjusza informuje go o zatrzymaniu w Noli jego współbrata kapłana Paschazego, gdyż z powodu swej choroby Paulin stracił wiele dni jego pobytu w Noli, które mógłby wykorzystać na rozmowy. Jednak w czasie tych dni, jak zaświadcza Paulin, „Pan w swoim miłosierdziu pochwycił mnie, abym był nękany chorobą ciała dla duchowej poprawy”¹⁰. Znowu zatem Paulin odczytuje chorobę w kontekście uzdrowienia i wydoskonalenia duchowego. Dodatkowo w tym procesie wspiera go przyjaciel – ów Paschazy – którego obecność przyniosła Paulinowi odnowienie ducha i cielesne uzdrowienie¹¹. Ta obecność innych w chorobie przy Paulinie jest zaznaczona także w listach do wspomnianego wieloletniego przyjaciela Sewera. Jednym z posłańców¹², którzy przekazywali listy w ich wzajemnej wymianie, był Wiktor, który był również świadkiem chwil słabości Paulina. W liście 23. Paulin wspomina Sewerowi, że Wiktor troszczył się o jego powrót do zdrowia, poprzez zastosowanie diety¹³ oraz masaże, które Paulin również postrzegał jako sposób na ożywienie ducha. Pisał bowiem:

Przez nie dobrego brata uporządkował swoją wprawna ręką moje słabe członki, wzmacniając kości, umocnił także siłę mego umysłu. Bez wątpienia jego ręką towarzyszyła wiara; gdy troskliwa ręka masowała słabe ciało, łaska wierzącego obmywała współcierpiącą duszę i wewnątrz mnie stawała się olejem radości, który na zewnątrz był olejem uzdrowienia¹⁴.

⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 17, 2.

⁹ Paulin, *Ep.* 17, 3, *ŻMT* 82, s. 140.

¹⁰ Paulin, *Ep.* 18, 2, *ŻMT* 82, s. 144.

¹¹ Paulin, *Ep.* 18, 2, *ŻMT* 82, s. 144.

¹² Na temat kurierów listów zob. rozdział 4. niniejszej monografii.

¹³ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 6.

¹⁴ Paulin, *Ep.* 23, 5, *ŻMT* 82, s. 174.

O tymże Wiktorze i jego towarzyszeniu w chorobie Paulina pisze on także w liście 28, gdy w okresie Świąt Wielkanocnych był bardzo chory i nie czuł się na siłach, aby spełnić obowiązek odpowiedzenia na list i dlatego pozostawił dłużej Wiktora u siebie¹⁵.

Również Augustyn wielokrotnie w swych listach wspominał o trawiących go chorobach¹⁶. W liście 10. z roku 389, a więc jako 36-letni mężczyzna, niedługo po chrzcie, pisze do Nebridiusza o słabości ciała, która przeszkadza w wykonywaniu jego zamiarów¹⁷. W innych zaś listach z późniejszego okresu Augustyn zawiadamia swych interlokutorów, że z powodów zdrowotnych nie może partycypować w różnych biskupich obowiązkach, jak np. uczestnictwo w synodzie¹⁸. Podobnie jak Paulin, usprawiedliwia się także, że z powodów gorączki i złego samopoczucia, a także rekonwalescencji poza Hipponą, nie mógł o czasie odesłać odpowiedzi na list¹⁹, a także uskarża się, że z powodu choroby nie mógł w pełni wykorzystać pobytu Florusa i nacieszyć się jego obecnością²⁰. W roku 397 w liście do Profuturusa porównuje dwa stany: stan cielesnego cierpienia i duchowego dobrostanu²¹. O tym pierwszym wypowiada się bardzo sugestywnie i dokładnie: „[...] cielesnie jednak leżę w łóżku. Nie mogę bowiem ani chodzić, ani stać, ani siedzieć z powodu bólu i opuchlizny, związanych z pęknięciem skóry

¹⁵ Zob. Paulin, *Ep.* 28, 3.

¹⁶ Szersze studium o zdrowiu Augustyna zob. B. Legewie, *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins*, w: *Miscellanea Agostiniana*, red. G. Morin, A. Casamassa, vol. 2, Rome 1931, s. 5–21. O słownictwie medycznym Augustyna zob. J.-P. Rassiner, *Le vocabulaire médical de saint Augustin: Approche quantitative et qualitative*, w: *Le Latin médical: la constitution d'un langage scientifique*, red. G. Sabbah, Saint-Étienne 1991, s. 379–395.

¹⁷ Zob. Augustyn, *Ep.* 10, 1.

¹⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 59, 1; 122, 1.

¹⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 118.

²⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 216A.

²¹ Na temat metafor medycznych w listach Augustyna zob. B.J. Marciniak, *Medical metaphors in Augustine's letters*, *VoxP* 71 (2019), s. 373–388.

albo hemoroidami²². I w związku z tymi cierpieniami prosi Profuturusa o modlitwę o wytrwałość dla siebie. Stan ten przeciwstawia jednak stanowi swego ducha, o którym mówi: „Duchowo dobrze się czuję, zgodnie z upodobaniem Pana, który raczy dawać mi siły”²³. Ale również cierpienie cielesne Augustyn wiąże z wolą Boga i stwierdza, że „ono podoba się Panu” i dlatego nie należy narzekać na choroby, a jedynie należy powtarzać, że „dobrze się czujemy”²⁴. Podobne rozróżnienie, aczkolwiek mniej dosłownie, czyni Augustyn w liście 124. do Albiny, Pininusa i Melanii z roku 411. Uskarża się w nim, że nie jest w stanie znieść zimna, a ówczesna zima dała mu się w sposób szczególnie we znaki przez cierpienia, których z powodu wiatrów oraz zimna doświadczał i nie mógł przez to odwiedzić swych korespondentów, którzy przybyli z daleka, aby go spotkać. Jednak oprócz tych cielesnych cierpień Augustyn jeszcze bardziej podkreśla ból spowodowany niepewną sytuacją w Kościele w Hipponie, pośród ludzi przewrotnych i złych²⁵. Augustyn ma z pewnością na myśli sytuację związaną z ruchem donatystycznym, która w owym czasie zaprzętała umysł i działania Biskupa Hippony. Augustyn zaświadcza także w swych listach o dbałości innych o jego zdrowie – nie tylko fizyczne, ale i duchowe. W liście bowiem do Dariusza z roku 429, a więc u kresu życia Augustyna, dziękuje za rzeczy przesłane zarówno dla jego zdrowia fizycznego, jak i (rzec można) duchowego, gdyż część z nich przeznaczona była ku pokrzepieniu jego zdrowia, a część z nich to materiały dla biblioteki do przygotowania lub naprawienia książek, które pokrzepiały jego życie duchowe²⁶.

Wydaje się jednak, że najbardziej chorowitym z całej naszej czwórki był św. Hieronim, co mogło być spowodowane stylem prowadzonego przez niego życia mniszego. Wypowiedzi Strydończyka o chorobach nie są uzu-

²² Augustyn, *Ep.* 38, 1, Eborowicz, s. 267.

²³ Augustyn, *Ep.* 38, 1, Eborowicz, s. 267. Zob. R. Arbesmann, *The Concept of Christus Medicus in St. Augustine*, „*Traditio*” 10 (1954), s. 1–28.

²⁴ Augustyn, *Ep.* 38, 1, Eborowicz, s. 267.

²⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 124, 1.

²⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 7.

pełnione o żadne interpretacje czy duchowe odniesienia i dotyczą wpływu chorób, które dręczą Hieronima, na jego codzienne funkcjonowanie²⁷. W liście 4. do Florencjusza z roku 375 prosi o pozdrowienie brata Martyniana, którego pragnąłby zobaczyć, ale sam jest skrępowany chorobą jak łańcuchem²⁸. W liście z Konstantynopola z roku ok. 380 do papieża Damazego narzeka na ból oczu (*oculorum dolore cruciati*)²⁹. Do Marceli, wyjaśniając Psalm 126, usprawiedliwia się z krótkości listu:

Gdy to w kradzionych – jak mówią – chwilach przy małej lampie szybko ręka pisarza pod moje kreśliła dyktando i gdy wiele jeszcze zamierzałem powiedzieć, przeszła akurat czwarta godzina nocy i nagle zmuszony jakimiś skurczami w chorym żołądku, zacząłem się modlić, by przynajmniej na resztę godzin skradający się sen unieszkodliwił niemoc³⁰.

Czasami nadmierna praca szkodziła zdrowiu Hieronima, jak o tym zaświadcza w liście do prezbitera Ewangelusa z 398 r.:

Otóż po długiej chorobie zaledwie mogłem się w dniach Wielkiego Postu pozbyć gorączki i gdy się przygotowywałem do innego dzieła, niewiele dni, które mi pozostały, zużyłem na wyjaśnianie Mateusza. Z taką gorliwością podjąłem przerwane studia, że to, co wyszło na pożytek ćwiczeniom językowym, zaszkodziło zdrowiu³¹.

W listach wspomina także, że podyktował list, leżąc w łóżku wyczerpany długą chorobą i zapewnia interlokutora, że może wypytać posłańca o ciężką i niebezpieczną ranę na jego prawej ręce³²; mówi też o tym, że na

²⁷ O medycynie w dziełach Hieronima zob. A.S. Pease, *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, HSCP 25 (1914), s. 73–86.

²⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 4, 2.

²⁹ Hieronim, *Ep.* 18A, 16, *ŻMT* 54, s. 55–55*.

³⁰ Hieronim, *Ep.* 34, 6, *ŻMT* 54, s. 147*.

³¹ Hieronim, *Ep.* 73, 10, *ŻMT* 55, s. 184*.

³² Zob. Hieronim, *Ep.* 74, 6.

ukończeniu tłumaczenia jednego z dzieł został złożony ciężką chorobą i znalazł się niemal na progu śmierci, a ocaliło go jedynie miłosierdzie Pańskie i modlitwy Teofila³³, albo że nie odpisał na różne heretyckie dzieła z powodu spadających nań chorób³⁴. W listach pisanych u kresu życia Hieronim utyskuje na stan swego zdrowia i niemożność przez to podjęcia prac, ograniczając się do krótkiej odpowiedzi na list, gdyż jest spracowany długim życiem i załamany częstymi chorobami³⁵; karci też korespondenta, że ten – zachęcając go do pisania – nakłada ciężki ciężar na starego osiołka. „Już bowiem – jak pisze Hieronim – i bystrość umysłu, i siły ciała całkiem mnie opuściły, bo postradałem je wskutek ciągłych niedomagań i chorób”³⁶. Hieronim w swoich listach dwa razy poszerza kontekst choroby fizycznej, odnosząc ją też do choroby ducha. Gdy w chorobie dyktował list, leżąc w łóżku, przytacza stare powiedzenie, że nie ma wymowy w smutku, a zwłaszcza – podkreśla – „gdy do choroby duszy dołącza się choroba ciała”³⁷, co powtórzył niejako w liście 114. do Teofila, gdy stwierdził, że „słabość fizyczna i smutek serca stepiły bystrość umysłu i jak gdyby jakimiś zaporami wstrzymywały wartki potok słów”³⁸. Najślynniejsza jednak choroba Hieronima opisana w listach przyniosła zbawienne skutki. Pisał o niej tak:

[...] prawie w połowie Wielkiego Postu ogarnęła moje wyczerpane ciało gorączka, przenikając mnie do szpiku kości i – w co trudno uwierzyć – tak zjadła nieszczęsne członki, że ledwie trzymały się kości. Tymczasem przygotowywano już pogrzeb, a życie uchodziło ze stygnącego ciała – i tylko w sercu coraz słabiej pulsowało; aż tu nagle porwany w duchu, zaciągnięty zostałem przed trybunał Sędziego [...]”³⁹.

³³ Zob. Hieronim, *Ep.* 114, 1.

³⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 143, 2.

³⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 154, 3.

³⁶ Zob. Hieronim, *Ep.* 152.

³⁷ Hieronim, *Ep.* 99, 1, *ŻMT* 61, s. 95*.

³⁸ Hieronim, *Ep.* 114, 1, *ŻMT* 61, s. 218*.

³⁹ Hieronim, *Ep.* 22, 30, *ŻMT* 54, s. 103*.

Dobrze wiemy, jakie choroba ta miała skutki – duchowe i literackie nawrócenie św. Hieronima.

Jak zatem widać, autorzy listów sami doświadczali licznych cierpień i fizycznej słabości, rzadko kiedy mogąc powiedzieć *ego valeo*. Ze słabości cielesnej często rodziła się jednak moc ducha, która mogła być wyrażona tymi słowami. Ukazywała się ona w odniesieniu do drugiego człowieka, szczególnie tego cierpiącego i chorego, i w dbałości o niego.

Si tu vales...

Choć istniejące zbiory epistolarne nie przekazały używania antycznej formuły pozdrowienia, to jednak w praktyce w listach naszych korespondentów występują zapytania i informacje o zdrowiu innych i słowa, które podobne są do tych tytułowych. Najbardziej zbliżone do nich są te zawarte w listach Paulina z Noli, które – wykształcony przez Auzoniusza na klasycznych wzorcach – stosował w praktyce. W liście do Euchariusza i Galli oddaje niemal dosłownie istotę klasycznej formuły: „Mam zatem nadzieję, że przez miłosierdzie Chrystusa Pana te moje słowa znajdą Cię w dobrym zdrowiu”⁴⁰. Czasami to pytanie o zdrowie interlokutora kierowane jest nie wprost, ale do kurierów, którzy pośredniczą w otrzymywaniu korespondencji⁴¹.

Antyczna formuła wymagała wzajemności w trosce o zdrowie. Nie tylko należało troszczyć się i niejako chwalić się swoim stanem zdrowia, ale mieć również na względzie zdrowie innych, a nawet w pewien sposób uzależniać swoje dobre samopoczucie od dobrostanu korespondenta, z którym – szczególnie w listach chrześcijańskich – nawiązywała się szczególna przyjacielska i duchowa więź. Listy naszych Ojców dają wielokrotnie przykład takiego zainteresowania zdrowiem korespondentów i działań na rzecz

⁴⁰ Paulin, *Ep.* 51, 3, *ŻMT* 82, s. 387.

⁴¹ Por. Paulin, *Ep.* 15, 1; 51, 1.

ich zdrowia. Chyba najjaskrawszym epistolarnym przykładem takiej współzależności korespondentów w dobrej i złej doli jest św. Paulin z Noli. W swych listach wielokrotnie ukazuje w praktyce ideę mistycznej jedności chrześcijan (przyjaciół) aż po współcierpienie chorób czy też współradość w powodzeniu. W liście do Sewera wyraźnie wskazuje na taką zależność: „Wiemy, że dla tego, który pragnie dobra, wszystko prowadzi ku dobru. Ale kiedy otrzymałem list mówiący o twoich chorobach, ja także byłem chory, a to było znakiem – dla mnie tak bardzo ważnym – naszej doskonałej jedności we wszystkim”⁴². W dalszych słowach Paulin ukazuje drugą stronę, pozytywną, takiej jedności, gdy informuje przyjaciela, że on sam poczuł się zdrowszy, gdy przeczytał, że Sewer powrócił do zdrowia i podkreśla, że „mimo że znajdowaliśmy się w innych miejscach, odczuwaliśmy jedność działającego w nas ducha, tajemniczo łączącego nasze oddzielone ciała przez współwystępowanie jednakowych dolegliwości i ozdrowień”⁴³. Następnie Paulin ukazuje religijny wymiar tej wyjątkowej jedności. Obaj zostali dotknięci „lecniczą ręką Wszchemogącego” (*medica omnipotentis manu*)⁴⁴, który najpierw Paulina ukarał chorobą za grzechy – nie mogłoby się to dokonać bez woli Pana, który uczynił ich jednością i w tej jedności nie dozwolił, aby nawet stan zdrowia obojga był różny. To uzdrowienie cielesne w terażniejszości ma jednak również wymiar eschatologiczny – jest przygotowaniem i nadzieją na ostateczne uleczenie, ale ma również wymiar głęboko interpersonalny i przyjaźniotwórczy, bowiem w chorobie obaj przyjaciele wspierali się i wzajemnie pocieszali. Co ciekawe, ów stan choroby, stan wzajemnego dzielenia cierpień, był dla nich „wielką i słodką pociechą”⁴⁵. Nie tylko z Sewerem Paulin posiadał tak silną więź – o współcierpieniu i współodczuwaniu chorób Nolańczyk wspomina także w przypadku Wigilancjusza, pisząc o tym do Sewera w tym samym liście, w którym przedsta-

⁴² Paulin, *Ep.* 5, 9, *ŻMT* 82, s. 56.

⁴³ Paulin, *Ep.* 5, 9, *ŻMT* 82, s. 57.

⁴⁴ Paulin, *Ep.* 5, 10, *ŻMT* 82, s. 57.

⁴⁵ Paulin, *Ep.* 5, 10, *ŻMT* 82, s. 57.

wiał ich szczególną więź. Paulin usprawiedliwiając się z opóźnienia kurierów, jako przyczynę wskazuje atak gorączki u Wigilancjusza, który „jak przyjaciel połączył swoją chorobę z moim bólem – pisze Nolańczyk – on, który był częścią tego samego ciała”⁴⁶. Co ciekawe, katechumen, który towarzyszył Wigilancjuszowi, pozostał zdrowy i nie miał udziału w słabościach i chorobie Paulina: „nie mógł on doświadczyć bólu ciała, które nie było jego”, ponieważ – jak wnioskuje Paulin – „nie był jeszcze częścią tego ciała [...] jego ciało było ciągle obce”⁴⁷. Paulin mówi więc o mistycznej jedności ciał i osób zarówno w chorobie, jak i w zdrowiu. Podobne silne więzy współcierpienia w chorobie łączyły Paulina z Paschazym, który z kolei taką więź odczuwał z towarzyszem swych podróży – Ursusem: „im bardziej Ursus cierpiał na ciele, tym większe męczarnie duchowe cierpiał Paschazy”⁴⁸. Wydaje się, że podstawą takiego współodczuwania była wiara i obfita miłość w Panu, która ich łączyła. Innym przykładem współcierpienia Paulina był jego inny oddany kurier – Wiktor. Czuł wobec niego wyrzuty sumienia, gdyż uważał, że za jego chorobę odpowiada miłość, którą umiłował on grzesznika Paulina i przez chorobę Boża sprawiedliwość mściła się na Wiktorze; równocześnie była to także kara dla Paulina, gdyż dźwigał cierpienie, „które – jak pisał – tak bliski mi człowiek znosił na ciele, cierpiąc razem z nim męki ciała i ducha”⁴⁹.

Jest jednak jeszcze jeden wymiar tej troski o zdrowie bliźniego – wymiar praktyczny, gdy nasi Ojcowie wprost przez swoje czyny troszczą się o nadszarpnięte zdrowie innych. Paulin z Noli, w przywołanym już powyżej liście do Sewera, opisuje postępowanie Paschazego, który troszczył się o swego towarzysza podróży Ursusa. Nie było to tylko współcierpienie, o którym wspomniano, ale także „wybawienie z niebezpieczeństwa dzięki

⁴⁶ Paulin, *Ep.* 5, 11, *ŻMT* 82, s. 57.

⁴⁷ Paulin, *Ep.* 5, 11, *ŻMT* 82, s. 57.

⁴⁸ Paulin, *Ep.* 18, 3, *ŻMT* 82, s. 144.

⁴⁹ Paulin, *Ep.* 43, 2, *ŻMT* 82, s. 338.

wierze i posłudze Paschazego⁵⁰. Ursus bowiem odzyskał zdrowie dzięki wytrwałej modlitwie Paschazego oraz jego posłudze sakramentalnej, gdyż z jego rąk Ursus otrzymał na łożu boleści sakrament chrztu⁵¹. Dla samego Paulina już słowa otrzymywane w listach od przyjaciół są wsparciem i pomocą w wyzdrowieniu⁵². Czasami ta troska o zdrowie w chorobie wobec innych była tak angażująca, że na przykład Hieronim, czuwając przy chorej Pauli i posługując jej, zaniedbał korespondencję z Augustynem, co przyczyniło się do zwłoki w odpowiedzi na jego list⁵³.

Dowiadując się o chorobie korespondenta, nasi autorzy często widzieli w niej wspomniany już powyżej wymiar duchowy, gdy choroba prowadziła do nawrócenia – od fizycznego *non vales* przechodziło się do duchowego *vales*. Przykład takiego nawrócenia w chorobie przytacza św. Ambroży, który w liście do ociągającego się z chrztem katechumena Bellicjusza widzi zależność w nawróceniu i powrocie do zdrowia: „powalony ciężką chorobą uwierzyłeś w Pana Jezusa i już zacząłeś dochodzić do sił. Dla zdrowia przeto owa choroba była bardziej bodźcem niż niebezpieczeństwem, [...] zranił cię [Bóg – M.W.] chorobą, uzdrowił wiarą”⁵⁴. Przy okazji Ambroży wskazuje na rolę bliskich – o czym była mowa powyżej – którzy „zaprosili” Jezusa w imieniu Bellicjusza do jego domu, a przez to i do uzdrowienia go⁵⁵. Swój mistrzem w ukazywaniu tego duchowego wymiaru choroby był z pewnością św. Paulin, który w chorobie widział okazję nie tylko do spektakularnego nawrócenia, ale także do umocnienia się w cnotach i wierze. W liście do Sewera tak bowiem stwierdza:

A gdy jesteśmy już przywrócenie nie tylko do zdrowia niewinności, lecz także do mocy cierpliwości, rozkaże [słowa Boga], że

⁵⁰ Paulin, *Ep.* 18, 3, ŻMT 82, s. 144.

⁵¹ Por. Paulin, *Ep.* 18, 3.

⁵² Por. Paulin, *Ep.* 14, 1.

⁵³ Por. Hieronim *Ep.* 102, 1.

⁵⁴ Ambroży, *Ep.* 9, 1, BOK 9, s. 89.

⁵⁵ Por. Ambroży, *Ep.* 9, 2.

mamy natychmiast nie tylko wstać z łoża boleści, lecz także zabrać owo łoże, abyśmy zdrowi nosili to, w czym byliśmy noszeni chorzy (por. J 5,8n). Z pewnością ten cud dokonuje się także w duchowej stronie naszej choroby lub zdrowia. Najpierw w naszym ciele niczym przywiązani do łóżka leżeliśmy spętani wadami i osłabieni w cnotach, potem zdrowi i odnowieni wewnętrznie ku dobremu i niezmałconemu umysłowi w słowie Bożym przez łaskę Jezusa Chrystusa bierzemy nasze ciało niczym pryczę i nosimy je, gdy w nas przeważa duch, a ono podąża za nami, gdzie chcemy. W nim byliśmy chorzy i oczekiwaliśmy obcej pomocy [...] ⁵⁶.

Choroba jest zatem okazją do powrotu do niewinności i cierpliwości, której często w niemocy brakuje. Człowiek, będąc stworzeniem cielesnym, codziennie mierzy się ze słabością, może jednak cielesność przewyciężać dzięki łasce Chrystusa, tak jak przewycięża choroby i niemoc ciała. Cieleśność oraz związane z nią słabości i choroby są zatem okazją do spojrzenia oraz docenienia duchowej strony człowieka i do cudu nawrócenia. Jest to według Paulina szczególnie widoczne na przykładzie świętych. W liście 14. do biskupa Delfina wskazuje na podwójną korzyść, jaka wypływa z ich słabości: ćwiczona jest ich duchowa siła oraz umacniani są w pokorze i w ten sposób korygowani do sprawiedliwości ⁵⁷. Taka ich postawa jest wzorem dla zwykłych ludzi, bowiem „kiedy waleczni cierpią słabości, dla słabych są to zachęty do cnoty. Zdrowy został osłabiony, aby chory nabrał ducha. Przez naśladowanie silnego, [człowiek] uczy się zwyciężać w walce” ⁵⁸.

W kolekcjach listów omawianych tu autorów najwięcej miejsca jest jednak poświęcone zdrowiu i chorobie w znaczeniu ogólnym lub nie dotyczącym bezpośrednio korespondentów, ale osób trzecich, które można ogarnąć owym *si tu vales*. W myśl bowiem przywołanej powyżej wyjątkowej bliskości i jedności z przyjaciółmi i towarzyszami, ludzie ci stają się szczególną jednością z owym *tu vales*. Bardzo ciekawie i troskliwie o chorobach innych

⁵⁶ Paulin, *Ep.* 32, 25, *ŻMT* 82, s. 285.

⁵⁷ Por. Paulin, *Ep.* 14, 3.

⁵⁸ Paulin, *Ep.* 14, 2, *ŻMT* 82, s. 123.

wspomina na przykład św. Ambroży⁵⁹, który w liście do Euzebiusza z Bolo-
nii informuje go o zdrowiu jego wnuka – małego Faustyna. Dowiadujemy
się, że cierpi on na kaszel, ale otoczenie Ambrożego dba o niego: „Tak więc
– pisał Mediolańczyk – jest tutaj leczony dwa razy na dzień i zaczął już po-
wracać do zdrowia; lecz gdy tylko – przez nadmierną miłość – spowodowa-
li, że przerwał kurację, zaczął bardziej kaszleć z brzucha; i będzie jeszcze
cierpiał, jeśli nie powróci do swoich lekarstw”⁶⁰. Ambroży uspokaja więc
dziadka, ale jednocześnie okazuje się obeznanym w kuracjach zdrowot-
nych⁶¹. Również św. Hieronim pisze w swych listach o osobach chorych.
Jedną z nich była Blezyła, której chorobę przytacza w napisanym specjalnie
z tego powodu liście skierowanym do Marceli. W liście tym, który jest po-
chwałą córki Pauli, czyli Blezyli, Betlejemczyk opisuje jej zmagania z choro-
bą. Wspomina, że „prawie przez trzydzieści dni bez przerwy męczona była
gorączką [...]. Ciało niemal bez duszy leżało, a bliska śmierć wstrząsała
członkami”⁶². W liście 39., który jest niejako kontynuacją tego listu, Hiero-
nim pisze już o śmierci Blezyli, ale przypomina także stan jej zdrowia:
„chwiała się z powodu choroby nóg, a bladą i drżącą twarz cienka szyja za-
ledwie podtrzymywała”⁶³. Wiele lat później, już po śmierci Pauli, Hieronim
opisywał również jej zdrowie i zwyczaje zdrowotne. Fragmenty epitafium
dotyczące zdrowia dają nam doskonały obraz higieny i „polityki” zdrowot-
nej tamtych czasów. Hieronim wspomina na przykład, że Paula, która pro-

⁵⁹ O wiedzy medycznej Ambrożego zob. szerzej: G. Müller, *Arzt, Kranker und Krankheit bei Ambrosius von Mailand (334–397)*, „Sudhoffs Archiv” 51 (1967), s. 193–216; R. Passarella, *Conoscenze Mediche Ambrosiane, ovvero La Medicina nei Padri della Chiesa: Questioni di Metodo*, „Acme” 57 (2004), s. 69–92.

⁶⁰ Ambroży, *Ep.* 26, 2, BOK 9, s. 192–193.

⁶¹ Zob. D.M. Foley, *Ambrose’s Adaptation of Medical Knowledge*, w: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. St. Augustine and his Opponents. Other Latin Writers*, red. M.F. Wiles, E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 38, Leuven 2001, s. 400–404.

⁶² Hieronim, *Ep.* 38, 2, *ŹMT* 54, s. 161*.

⁶³ Hieronim, *Ep.* 39, 1, *ŹMT* 54, s. 164*.

wadziła życie mnisze, choć wywodziła się z arystokratycznego rodu, „do łaźni szła tylko wtedy, gdy jej zdrowie było zagrożone. Miękkiej pościeli na łóżku nie miała nawet w najcięższej gorączce”⁶⁴. Nie wydaje się więc dziwnym, że Paula zapadała czasami na poważniejsze choroby, a wówczas, jak było to wspomniane wcześniej, czuwał przy niej Hieronim. On sam zaświadcza o tych ciężkich momentach w życiu Pauli, gdy „w czasie najsilniejszych upałów w miesiącu lipcu zapadła w ciężką gorączkę”⁶⁵. Przy okazji podaje środki, które stosowano, aby ulżyć chorym: „Gdy minął stan beznadziejny i dzięki miłosierdziu Bożemu przyszła nieco do siebie, radzili lekarze dawać jej wina dla pokrzepienia ciała, by pijąc wodę nie dostała puchliny wodnej”⁶⁶. Paula była jednak tak przywiązana do ascezy, że nawet nakazy ojca duchownego ani podstępny Hieronim nie zdołali jej przekonać do zażywania tego zdrowotnego napoju. Bezkompromisowe oddanie się ascezie i lekceważenie zaleceń lekarzy sprawiało, że Paula „zwyciężając duchem, ulegała słabości ciała, bo choroba raz się jej uczepiwszy, nie opuszczała jej przez długi czas i nam sprawiała niepokój, jej groziła niebezpieczeństwem”⁶⁷. Z tych słów przebija jednak przede wszystkim jedno – to, co wyraża łacińska sentencja zawarta w tytule niniejszego opracowania – troska o zdrowie i życie drugiego człowieka. Jest to doskonale widoczne również w treści listownego epitafium Pauli pióra Hieronima. Wielokrotnie wspomniano troskę Strydończyka o zdrowie Pauli, ale z listów wynika, że również inni byli ogarnięci owym niepokojem, jak świadczy chociażby Hieronimowy opis ostatnich chwil życia Pauli:

Zapadła w najcięższą niemoc i zapewne znalazła to, czego sobie życzyła, opuściła nas, aby pełniej złączyć się z Panem. W czasie choroby wystąpiła w tym piękniejszym świetle wobec wszystkich miłość córki Eustochium ku matce. Sama bowiem siedziała przy

⁶⁴ Hieronim, *Ep.* 108, 15, *ŻMT* 61, s. 172*.

⁶⁵ Hieronim, *Ep.* 108, 21, *ŻMT* 61, s. 179*.

⁶⁶ Hieronim, *Ep.* 108, 21, *ŻMT* 61, s. 179*.

⁶⁷ Hieronim, *Ep.* 108, 21, *ŻMT* 61, s. 179*.

jej łóżku, trzymała wachlarz, podtrzymywała głowę, podkładała poduszkę, rozcierała ręką nogi, okładała żołądek, przyrządzała miękką pościel, chłodziła gorącą wodę, przykładala ręcznik, uprzedzała obowiązki wszystkich służących i cokolwiek by inna uczyniła, uważała to za pozbawienie siebie nagrody. Z jakimi ona modlitwami, z jakim płaczem i wzdychaniem biegała od chorej matki do groty Pańskiej modląc się o to, aby nie została pozbawiona jej obecności, by wraz z nią umarła⁶⁸.

Hieronim – który wspominał najczęściej nie tylko o swoim, ale i o innych zdrowiu czy chorobie – przekazał nam także opis choroby i ostatnich chwil kapłana Nepocjana, który „płonął w febrze, a gorączka wysuszała mu żyły, [...] z trudem oddychał”, a mimo to „oblicze jego było wesołe i gdy wszyscy wokół płakali, on jeden się uśmiechał”, gdyż oczekiwał i widział już swoje przejście do innej rzeczywistości⁶⁹. Choroba stawiała się więc drogą ku niebu. Również Paulin, w jednym z zachowanych listów, pisze o chorobie Wiktora, jednego z jego kurierów: „[...] także poczuł się źle i nawet tak ciężko zachorował, że zawrócony od bram śmierci więcej czasu spędził na odzyskiwaniu sił niż na przezwyciężaniu choroby”⁷⁰. Choroby były zatem częścią ich życia i w swych działaniach musieli podejmować troskę nie tylko o życie duchowe swych przyjaciół i towarzyszy, ale także niejednokrotnie troszczyć się o ich zdrowie i życie fizyczne.

Żaden z omawianych pisarzy nie zamieścił w swych listach wspomnianej tradycyjnej formuły. Najbliżej niej był z pewnością św. Ambroży, który niemal każdy swój list kończył tą samą formułą: „Bądź zdrow!” – *Vale!* Nie znaczy to, że pozostali nie życzyli swym interlokutorom pomyślności i zdrowia, i że sami nie pragnęli dla siebie zdrowia i pomyślności, że nie dbali o nie. Dlatego też w listach wielokrotnie zawierali informacje dotyczące środków dbałości o zdrowie, a gdy przytrafiła się choroba, to wspominali

⁶⁸ Hieronim, *Ep.* 108, 27, *ŻMT* 61, s. 185*.

⁶⁹ Hieronim, *Ep.* 60, 13, *ŻMT* 55, s. 89*.

⁷⁰ Paulin, *Ep.* 43, 1, *ŻMT* 82, s. 337.

o sposobach leczenia i medykamentach. Ambroży wskazuje na ogólne zasady traktowania chorób przez lekarzy, co pozwala mu przejść do wyjaśnienia duchowego: „[...] wytrawni lekarze, gdy widzą objawy choroby – jak oni je nazywają – nie stosują lekarstwa, ale czekają na czas [odpowiedni do użycia] lekarstwa”⁷¹. Augustyn zaś w swym liście 211. do konsekrowanych dzievic opisywał dość szczegółowo zasady zdrowotne i higieniczne, które powinny obowiązywać we wspólnocie⁷². Co ciekawe, niektóre z tych zdrowotnych zaleceń Wielkiego Doktora Kościoła dziś wzbudziłyby raczej mieszane uczucia, bowiem zalecał, aby nie zażywać zbyt często kąpiele, a jedynie raz na miesiąc. Jedynie w przypadku choroby Augustyn dozwalał na częstsze kąpiele, które jednak nie powinny być przedłużane. Nakazywał on także, aby chora posłuszna była przełożonej w zakresie środków koniecznych do wyzdrowienia i nie ulegała kaprysom. Przełożona zaś powinna wierzyć, jeżeli któraś z jej podwładnych zgłasza bóle i dolegliwości; jeżeli jednak coś ze środków medycznych mogłoby być przyjmowane z powodu zaspokojenia przyjemności, należy skonsultować się z lekarzem. W klasztorze powinna znajdować się osoba, której powierzona zostanie troska zarówno o chorych, jak i o rekonwalescentów, która będzie miała dostęp do magazynu z najpotrzebniejszymi dla każdego rzeczami⁷³. W odniesieniu zaś do diet i specjalnego traktowania rekonwalescentów przy posiłkach, Augustyn zwracał uwagę, że inni, niedoświadczeni słabościami, nie powinni czuć się zazdrośni i zawiedzeni. Hipponczyk podkreślał także konieczność stosowania odpowiednich diet w czasie choroby i rekonwalescencji z zastrzeżeniem, że po okresie rekonwalescencji należy powrócić do normalnego stylu życia⁷⁴. Augustyn sam stosował także rozmaite lekarstwa i środki medyczne,

⁷¹ Ambroży, *Ep.* 36, 29, BOK 22, s. 18.

⁷² Spośród ogólnych prac na temat medycyny i zdrowia oraz choroby u Augustyna warto wspomnieć pozycje: G. Bardy, *Saint Augustin et les Médecins*, „L’année théologique Augustinienne” 13 (1953), s. 327–346; J. Courtès, *Saint Augustin et la médecine*, w: *Augustinus Magister*, vol. 1, Paris 1954, s. 43–51.

⁷³ Por. Augustyn, *Ep.* 211, 13.

⁷⁴ Por. Augustyn, *Ep.* 211, 9.

które otrzymywał od swych korespondentów⁷⁵, a św. Hieronim wspomina, że „gnijące ciało wymaga noża i plastra”⁷⁶. W swych listach zawiera on zresztą znacznie więcej różnego rodzaju zaleceń dotyczących zdrowia i opieki nad chorymi⁷⁷. Zamieszcza je również w kontekście życia monastycznego i wspólnot mniszych, co wspólne mu jest z przedstawionymi powyżej zaleceniami Augustyna. W liście do wspomnianego już wyżej prezbitera Nepocjana – o życiu duchownych i mnichów – Hieronim zwraca uwagę na konieczność opieki nad chorym:

W czasie twojej choroby niech ci niesie pomoc którykolwiek świątobliwy brat, rodzona siostra lub matka albo inna kobieta o wypróbowanej wierze. Na wypadek zaś gdybyś nie miał najbliższych krewnych lub takich osób, które odznaczałyby się czystością obyczajów, Kościół utrzymuje liczne staruszki, które posługując obowiązkiem spełniają, a przy tym otrzymują zapłatę, wobec czego twoja choroba może także wydać owoc jałmużny⁷⁸.

Samego zaś Nepocjana wzywa: „Obowiązkiem twoim jest odwiedzać chorych”⁷⁹. W przywoływanych już tutaj listach-wspomnieniach o osobach zmarłych opisuje także ich zaangażowanie na rzecz osób chorych. Na przykład o Pauli wspomina w liście do Eustochium, że odznaczała się łagodnością i troskliwością względem chorych współsióstr, którym dostarczała wszystkiego i nawet zezwalała na jedzenie mięsa⁸⁰, zaś przywołując zmarłą Fabiolę, zwracał uwagę, że „cały majątek jaki posiadała [...] podzieliła i sprzedała, a uzyskane pieniądze przygotowała na użytek ubogich. Pierw-

⁷⁵ Por. Augustyn, *Ep.* 230.

⁷⁶ Hieronim, *Ep.* 55, 5, *ŻMT* 55, s. 52*.

⁷⁷ Zob. B. Lançon, *Maladie et médecine dans la correspondance de Jérôme*, w: *Jérôme entre l'occident et l'orient*, red. Y.-M. Duval, Paris 1988, s. 355–366.

⁷⁸ Hieronim, *Ep.* 52, 5, *ŻMT* 55, s. 16*.

⁷⁹ Hieronim, *Ep.* 52, 15, *ŻMT* 55, s. 23*.

⁸⁰ Por. Hieronim, *Ep.* 108, 20.

sza ze wszystkich założyła szpital⁸¹, w którym gromadziła chorych znalezionych na ulicy i pielęgnowała nieszczęśliwych, wycieńczonych chorobami i głodem⁸². W dalszych zaś słowach swego epitafium ukazuje on poświęcenie Fabioli i okropności, które musiała znosić, troszcząc się o chorych:

[...] obcięte nozdrza, wydarte oczy, na wpół spalone nogi, sine ręce, opuchłe brzuchy, suche biodra, nabrzmiałe nogi i robactwo kotłujące się w wyniszczonych, gnijących ciałach [...]. Ile razy dźwigała na własnych ramionach cuchnących chorych, dotkniętych chorobą królewską! Ile razy obmywała ropiejące rany, na które kto inny nie miałby sił spojrzeć! Własnoręcznie karmiła i poila żywe trupy⁸³.

List ma więc za zadanie ukazać heroizm tej kobiety, ale także nakłonić innych do naśladowania tej kruchej damy. Ale Hieronim przekazuje w swych listach również, podobnie jak Augustyn, zalecenia dotyczące zdrowia czy też postępowania w przypadku choroby. Na przykład w liście do Furii o zachowaniu wdowieństwa podaje wskazówki dotyczące różnych okresów życia, mające wpływ na życie duchowe. O spożywaniu odpowiednich pokarmów pisze na przykład tak:

Mówią lekarze i ci, którzy pisali o naturze ludzkich ciał, głównie zaś Galen w księgach pod tytułem *O rzeczach dla zdrowia przydatnych*, że ciała dzieci dorastających i młodzieńców oraz mężczyzn i kobiet w dojrzałym wieku płoną wrodzonym ogniem i że dla tych okresów życia szkodliwe są pokarmy podwyższające ciepłość, a dobrze robi dla zdrowia wszystko, co zimne w pokarmie

⁸¹ Zob. A. Cesera, *L' Ospedale e l'assistenza ai malati nel corso dei secoli*, Brezzo di Bedero 1994; A.T. Crislip, *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Michigan 2005.

⁸² Hieronim, *Ep.* 77, 6, *ŻMT* 55, s. 199*. Zob. S. Lake, *Fabiola and the Sick: Jerome, epistula 77*, w: *Die Christen und der Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, red. B. Feichtinger, H. Seng, Berlin–Boston 2016, s. 151–172.

⁸³ Hieronim, *Ep.* 77, 6, *ŻMT* 55, s. 199*.

i napoju; jak, przeciwnie starcom, którzy cierpią zaflegmienie i zimno, pomagają ciepłe pokarmy i stare wina⁸⁴.

O wpływie zaś pokarmów na życie duchowe pisał do Furii w ten sposób:

Dla nas nie jest to sprawa dbałości o ciało, którą u nich [Daniel i towarzysze – M.W.] w takim doborze pokarmów widzimy [...], ale siły duszy, która wzmaga się przez słabość ciała. Stąd pochodzi, że niektórzy dążący do czystego życia upadają w połowie drogi, ponieważ za jedyną wstrzeźliwość uważają wstrzymywanie się od mięsa, a przeładowują żołądek jarzynowymi potrawami, które umiarkowanie i oszczędnie przyjmowane nie są szkodliwe. [...] nic tak nie rozpala ciała i nie drażni organów rodnych jak niestrawiony pokarm i wstrząsy czkawki⁸⁵.

Hieronim widzi więc w odpowiedniej diecie środki w prowadzeniu odpowiedniego życia i rozwoju duchowego. W liście do Demetriady o zachowaniu dziewictwa wprost pisze, niejako ostrzegając i wzywając do odpowiedniej diety: „Nie nakazuję ci postów nieumiarkowanych i przesadnej wstrzeźliwości od pokarmów, które rychło nadwyrężają delikatne ciała, tak że wpadają w chorobę, zanim rzuciły podwaliny pod święte życie”⁸⁶. W swych poglądach na temat postów i diet – wyrażonych w listach – Hieronim zachowuje więc zdrowy rozsądek i kieruje się dobrem duchowym i cielesnym korespondentów, wiedząc, jak ważne jest stosowanie odpowiednich diet oraz wzajemna zależność sfery cielesnej i duchowej⁸⁷. Strydończyk jednak także przy innych okazjach listownych wspominał o dietach, nie

⁸⁴ Hieronim, *Ep.* 54, 9, *ŻMT* 55, s. 42*.

⁸⁵ Hieronim, *Ep.* 54, 10, *ŻMT* 55, s. 42*.

⁸⁶ Hieronim, *Ep.* 130, 11, *ŻMT* 63, s. 201*.

⁸⁷ Ciekawie i wprost o tej współzależności ciała i ducha pisze w liście 166. Augustyn: „Bezużyteczne jest dla tych, którzy twierdzą, że dusza jest częścią Boga, twierdzenie, że splugawienie i podłość, które widzimy w ludziach wielkiej niegodziwości, jak również choroby i słabości, które dostrzegamy u wszystkich ludzi, pochodzą z ciała, a nie z duszy. Jakie znaczenie ma to, skąd pochodzi choroba, skoro nie mogłoby być żadnej choroby, gdyby dusza była niezmienna?” (Augustyn, *Ep.* 166, 3, tł. własne).

tylko w kontekście postów mniszych i życia duchowego, ale także na przykład wyjaśniając różne kwestie skryptyurystyczne, odwołuje się do wiedzy medycznej, ganiąc niejako adresatkę za poszukiwanie odpowiedzi na swe wątpliwości u niego, a nie u jednego z biskupów rezydujących bliżej niej. Odwołuje się wówczas w ciekawy sposób do wiedzy medycznej, pisząc: „Jedni lubią potrawy słodkie, inni gorzkawe, jednym dobrze na żołądek robią kwaśne, innym słone. Widziałem, że wymioty i zawrót głowy leczy się często za pomocą odtrutki, która się nazywa *gorzka*, a według Hipokratesa przeciwieństwa są dla siebie lekarstwem”⁸⁸.

Najważniejsze jednak w listach mówiących o chorobie jest jej wymiar duchowy oraz odniesienie stanu choroby lub ewentualnego uzdrowienia z niej do Boga, co było już tu wielokrotnie wspomniane. Według naszych Ojców choroba jest bowiem środkiem zbawczym. W tym kluczu Augustyn, odwołując się do prześladowań, pokazuje, że dla Boga i zbawienia nie ma znaczenia sposób śmierci:

Co to za różnica, czy są one uwolnione z ciała przez gorączkę czy przez miecz? To, czego Bóg szuka w swoich sługach, to nie okoliczności ich odejścia, ale to, jacy są, gdy przychodzą do Niego. Prawdą jest, że długotrwała choroba powoduje więcej cierpienia niż szybka śmierć, ale czytamy o tej długotrwałej i strasznej chorobie, którą cierpiał Hiob, chociaż sam Bóg, który nie może być oszukany, świadczy o jego świętości⁸⁹.

Ten sam Augustyn w liście 227. opisuje przypadek lekarza Dioskura, który właśnie przez chorobę córki, jak i własną niemoc, otrzymał łaskę wiary⁹⁰. Hieronim wprost wskazuje, że cierpienia chorób mają wpływ na nagrodę wieczną, bowiem „o ile więc bardziej byliśmy na tym świecie udręczeni i prześladowani [...] cierpieniami chorób, o tyle większe nagrody osią-

⁸⁸ Hieronim, *Ep.* 121 praef, *ŻMT* 63, s. 82*.

⁸⁹ Augustyn, *Ep.* 111, 6 (tł. własne).

⁹⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 227, 1.

gniemy po zmartwychwstaniu w przyszłości⁹¹. Choroba według niego jest bramą życia wiecznego i pełnym zwycięstwem⁹². Paulin z Noli traktuje chorobę jako sprawdzenie człowieka i jego wiary, dlatego w liście do Sewera przypomina mu: „Ty, jak wspomniałeś, dwa razy cierpiełeś podwójną chorobę, chłostany nią tylekroć, ilekroć usiłowałeś przybyć do mnie. [...] jeśli przez wspomniane choroby zostałeś wystawiony [na próbę], zostałeś sprawdzony, nie można więc marnować wypróbowanych już modlitw miłości⁹³. W cierpieniu obecny jest przy nas Chrystus, który nas wspomaga i dlatego nie powinniśmy polegać na własnych możliwościach i siłach, ale właśnie powinniśmy położyć ufność i oprzeć się na Chrystusie, bo „On nie sie nasze choroby i wziął na siebie nasze słabości. On daje siły zmęczonemu, wzmacnia omdlałe kolana⁹⁴”.

Jak można zauważyć na podstawie powyższych rozważań – podobnie jak i dla nas zdrowie – również dla naszych autorów choroba, samopoczucie były jednym z ważnych elementów wymiany myśli. Dzielili się oni w swoich listach wiadomościami o zdrowiu lub chorobie swych znajomych i samych siebie, czasami prezentując znakomitą wiedzę medyczną na owe czasy. I choć w swych listach nie spełnili w sposób dosłowny tradycji epistolografii klasycznej, to jednak ich listy przepelnione były ideą, która stała za łacińskimi literami: S.T.V.B.E.E.V., a co doskonale podsumował w dwóch swoich listach św. Hieronim ze Strydonu, gdy pisał do Rustyka: „Tylko po odzyskaniu zdrowia rozumiemy, ile cierpienia jest w chorobie⁹⁵, czy pocieszając Pammachiusza po śmierci jego żony Pauliny: „Dopiero w chorobie okazuje się, jakim szczęściem jest zdrowie⁹⁶”.

⁹¹ Hieronim, *Ep.* 140, 19, *ŻMT* 68, s. 64*.

⁹² Zob. Hieronim, *Ep.* 155.

⁹³ Paulin, *Ep.* 5, 8, *ŻMT* 82, s. 56.

⁹⁴ Paulin, *Ep.* 5, 17, *ŻMT* 82, s. 61.

⁹⁵ Hieronim, *Ep.* 122, 1, *ŻMT* 62, s. 116*.

⁹⁶ Hieronim, *Ep.* 66, 1, *ŻMT* 55, s. 134*.

Rozdział 8

Listy konsolacyjne¹

Niestety pytanie ukazane w poprzednim rozdziale czasami wymagało dania trudnej odpowiedzi związanej ze śmiercią, którą spowodowała choroba. Doświadczenie śmierci osoby bliskiej jest z pewnością jednym z najbardziej traumatycznych doświadczeń ludzkich. Można zaryzykować stwierdzenie, że od początków dziejów, próbując złagodzić ból utraty bliskich, wspólnota ludzka otaczała osoby dotknięte stratą szczególną troską i pomocą². Jedną z form, praktykowaną już w starożytności, były słowa pocieszenia, konsolacji, kierowane w różnej formie do

¹ Niniejszy rozdział jest zmienioną wersją publikacji: *Chrześcijańska nadzieja w listach konsolacyjnych (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Paulin)*, w: *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku (Ambroży, Augustyn, Hieronim, Paulin z Noli)*, red. M. Wysocki, J. Pałucki, M. Pyzik-Turska, Lublin 2019, s. 217–234.

² Zob. X.H.T. Pham, *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, Sheffield 1999; N. Loraux, *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, New York 2006; J.H. Kim On Chong-Gossard, *Mourning and Consolation in Greek Tragedy: the Rejection of Comfort*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 37–66; S.P. Raphael, *Living and Dying in Ancient Times: Death, Burial, and Mourning in Biblical Tradition*, Boulder 2015.

osób doświadczonych śmiercią bliskich³. Wraz z rozwojem pisma i środków przekazywania myśli rozwinęła się szczególna kategoria konsolacji, jaką były listy konsolacyjne z całą warstwą retoryczną dla nich charakterystyczną⁴. Również wczesnochrześcijańscy pasterze, teologowie i pisarze spieszyli z pomocą, czynem i słowem, tym chrześcijanom, których dotknęła tragedia śmierci bliskich⁵. Pisali traktaty o śmierci, zmartwychwstaniu i eschatologii ukazując teologię, która dawała nadzieję, ale pisali także zwyczajne listy, w których ją zawierali, ale i okazywali zwykłe ludzkie współczucie. Wydaje się bowiem, że list, jako forma w znacznej mierze osobista, ma szczególnie zadanie i znaczenie w chrześcijańskiej konsolacji, a zachowane przykłady fakt ten potwierdzają.

Wobec rozpowszechnionej pogańskiej literatury konsolacyjnej⁶ również wczesnochrześcijańscy autorzy znali wartość konsolacji i jej

³ Zob. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich 1958; L. Małunowicz, *Co to jest konsolacja?*, „Eos” 57 (1967/68), s. 69–78; M. Duvaly, *Consolatio*, w: *Augustinus Lexicon*, t. 1, Basel 1986, k. 1244–1247; W. Kierdorf, *Consolatio as a Literary Genre*, w: *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World. Antiquity*, t. 3, red. H. Cancik, H. Schneider, Leiden–Boston 2003, s. 704–706; M.E. Fern, *The latin consolatio as a literary type*, Saint-Louis 1941. W kontekście słowa pocieszenia na uwagę zasługuje pozycja P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, tł. L.J. Rather, J.M. Sharp, New Haven 1970.

⁴ Zob. N.C. Hultin, *The Rhetoric of Consolation: Studies in the Development of the Consolatio Mortis*, Ann Arbor 1965; J.H.D. Scourfield, *Towards a Genre of Consolation*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 1–36.

⁵ Zob. A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941; L. Małunowiczówna, *Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne*, w: *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, Part II. Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingsstone, *Studia Patristica* 13, Berlin 1975, s. 35–45; G. Guttilla, *La fase iniziale della consolatio latina cristiana*, *ALGP* 21–22 (1985), s. 108–215.

⁶ Zob. A. Wilcox, *Sympathetic Rivals: Consolation in Cicero’s Letters*, *AJP* 126/2 (2005), s. 237–255; eadem, *Exemplary Grief: Gender and Virtue in Seneca’s Consolations to Women*, „*Helios*” 33/1 (2006), s. 73–105; H. Baltussen, *Cicero’s Consolatio ad*

rodowód⁷. Dlatego też miłośnik pogańskiej literatury – św. Hieronim – pozostawił w swych listach szczególne odniesienie do pogańskiej konsolacji i jej rozumienia. W swym liście 23. skierowanym do Marceli po zgonie pobożnej kobiety Lei podaje definicję konsolacji, którą warto przytoczyć w całości:

Po pierwsze, piszę dlatego, że radość wszystkich powinna towarzyszyć tej, która zdeptawszy diabła otrzymała już koronę bezpieczeństwa; po drugie, by życie jej krótko przedstawić; po trzecie, by wykazać, że wyznaczony na rok następny konsul, pozbawiony wszystkich światowych zaszczytów, znajduje się w piekle⁸.

se: Character, Purpose and Impact of a Curious Treatise, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 67–92; C.E. Manning, *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, „Greece & Rome” 1 (1974), s. 71–81; M. Wilson, *Seneca the Consoler? A New Reading of His Consolatory Writings*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 93–122; H. Baltussen, *Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's Consolation to His Wife*, *AJP* 517 (2009), s. 67–98.

⁷ Zob. C. Favez, *La consolation latine chretienne*, Paris 1937; L. Małunowiczówna, *Stare i nowe w greckiej konsolacji chrześcijańskiej*, *RH* 19/3 (1971), s. 73–84 oraz o konsolacji u naszych autorów: a) u Ambrożego zob. także F. Rozynski, *Die Leichenreden des H. Ambrosius insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik*, Breslau 1910; C. Favez, *L'inspiration chrétienne dans les Consolations de Saint Ambroise*, *REL* 8 (1930), s. 82–91; G. Chiecchi, *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, „Rivista di storia e di letteratura religiosa” 35 (1999), s. 3–30; b) u Hieronima zob. G. Guttilla, *S. Girolamo, Seneca e la novitas dell'Ad Heliodorum epitaphium Nepotiani*, *ALGP* 14–16 (1977–79), s. 217–244; idem, *Tematica cristiana e pagana nell'evoluzione finale della consolatio di San Girolamo*, *ALGP* 17–18 (1980–81), s. 87–152; c) u Augustyna zob. także L. Macali, *Il problema del dolore secondo S. Agostino*, Roma 1943; M.M. Beyenka, *Consolation in St. Augustine*, Whitefish 1950; G. Cannone, *Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 48 (1981), s. 59–77; d) u Paulina zob. A. Quacquarelli, *Una consolatio cristiana (Paul. Nol., Carm. 31)*, *VetCh* 25 (1988), s. 43–66.

⁸ Hieronim, *Ep.* 23, 2, *ŽMT* 54, s. 114*.

Wskazuje zatem na najważniejsze elementy chrześcijańskiej konsolacji: pocieszenie, nagroda za życie, ukazanie tego życia i kara za odmienne życie. Ma więc konsolacja za zadanie pouczyć (*docere*) i pochwalić (*laudare*). Mówi o tym w innym swym liście, akomodując zasady starożytnej konsolacji do zasad chrześcijańskich:

Przepisy retorów wymagają, żeby przypomnieć przodków tego, kto ma być chwalony, oraz ich dawne czyny, aby w ten sposób mowa doszła stopniowo do niego, by w świetle cnót dziadów i ojców tym bardziej był znakomity i żeby się nie wydawało, że albo wyrodził się od dobrych, albo że przeciętnych przewyższył. W pochwałach duszy nie będę szukał dóbr cielesnych, którymi i on zawsze gardził, ani nie będę szczyił się pochodzeniem, to jest cudzymi dobrami [...]. Ani cnót ani wad rodziców nie należy przypisywać dzieciom; od tego czasu jesteśmy sądzeni, w którym odradzamy się w Chrystusie⁹.

Hieronim odcina się zatem od starożytnych wymagań retoryki i wskazuje na nowość chrześcijaństwa, które widzi zasługi chrześcijan nie w pochodzeniu i czynach przodków, ale w życiu, które ma być kształtowane w oparciu o chrzest i wiarę w Boga. Dlatego też w innym liście, w retorycznym jednak stylu, odcina się w chrześcijańskiej konsolacji od retoryki i pisze ukazując źródło prawdziwej konsolacji:

Więc ja gardzę sztuką retoryczną i wdziękiem niczym uczniowskiej mowy obliczonej na oklaski, uciekam się do powagi Pisma Świętego, gdzie jest prawdziwe lekarstwo na rany, skuteczne środki na cierpienie¹⁰.

W rozumieniu Hieronima konsolacja ma za zadanie także ukazanie talentu i rozślawienie jej autora, dlatego gdy w liście 108. Betlejemczyk prosi zmarłą o wstawiennictwo w swej starości, dodaje, że wzniósł sobie

⁹ Hieronim, *Ep.* 60, 8, *ŻMT* 55, s. 85*.

¹⁰ Hieronim, *Ep.* 118, 1, *ŻMT* 63, s. 29*.

pomnik trwalszy niż ze spiżu¹¹ i puentuje: „wykułem pochwałę na grób twój [...] i dokądkolwiek dojdą słowa moje, niech wie czytelnik, że jesteś pochwalona i pochowana w Betlejem”¹². Paulin z Noli z kolei mówiąc o konsolacji, która ma wypływać z miłości Chrystusa, zwraca uwagę na to, że wzmacnia ona wspólną wiarę i pokrzepia udręczone serca. Wynika to z tego, że „współczucie braterskie dostarcza osłony dla duszy walczącej i niby mur powstrzymuje różne uderzenia przygnębionego umysłu”¹³. Nolańczyk podkreśla przede wszystkim wymiar duchowy i wspólnotowy oraz praktyczny wymiar pocieszenia – ma uchronić pocieszanego od uczynienia nierozważnych kroków pod wpływem emocji. Dla Augustyna źródłem prawdziwego i jedyne go pocieszenia, które oferuje swoim korespondentom, jest prawda o Chrystusie, który dla nas umarł i zmartwychwstał, i to słowa o tym, że przez nie pokonał śmierć i obdarzył nas życiem wiecznym, powinny być prawdziwą konsolacją¹⁴. Hipponczyk dostrzega i zwraca uwagę na potrzebę konsolacji u opłakujących swych zmarłych. W liście 259. do Korneliusza po śmierci żony mówi o pragnieniu, a nawet żądaniu wdowca, aby wysławiać jego żonę i w ten sposób uzyskać pocieszenie¹⁵. Jednocześnie przenosi żal spowodowany śmiercią cielesną na żal z powodu śmierci duchowej samego Korneliusza¹⁶. Augustyn ukazuje jeszcze jeden wyjątkowy sposób pocieszenia ludzi po stracie ich bliskich – przedmioty związane z zmarłymi. W liście 263. skierowanym do Sapidy po śmierci jej

¹¹ Nawiązanie do Horacjuszowych słów z *Carmina* III 30 *Exegi monumentum*.

¹² Hieronim, *Ep.* 108, 33, *ŻMT* 61, s. 188*.

¹³ Paulin, *Ep.* 13, 1, *ŻMT* 82, s. 103.

¹⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 92A, 1; 263, 2. Na temat konsolacji u Augustyna zob. J. Lössl, *Continuity and Transformation of Ancient Consolation in Augustine of Hippo*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 153–176.

¹⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 259, 1. Na temat konsolacji w niektórych listach Augustyna, a przede wszystkim w tym, zob. C. Favez, *Les Epistulae 92, 259 et 263 de saint Augustin*, „Museum Helveticum” 1 (1944), s. 65–68.

¹⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 259, 3.

brata Tymoteusza wspomina o szacie, którą ona dla niego utkała. Augustyn wyraźnie stwierdza: „jeśli przyniesie ci nieco pocieszenia to, że noszę szatę, którą utkałaś dla swego brata, ponieważ on nie może jej nosić, o ile bardziej powinnaś być pocieszona, że ten, dla którego została ona uczyniona nie potrzebuje już stroju, który się niszczy, lecz jest przyodziany w niezniszczalny, w ów strój nieśmiertelności”¹⁷. A zatem Augustyn potrafi również przez gest i rzecz pocieszyć tych, którzy pogrążeni są w żałobie. Nada je rzeczom wymiar duchowy i konsolacyjny i wskazuje, podobnie jak pozostali autorzy, na istotę chrześcijańskiej konsolacji.

Ojcowie Kościoła zdawali sobie sprawę, jak ważnym etapem po śmierci bliskiego człowieka jest okres żałoby i słowa pocieszenia, które są ku opłakującym kierowane. Augustyn podkreśla, że nie możemy być źli na żal, który pojawia się po śmierci osoby bliskiej, ale jednocześnie przestrzega, że nie może on trwać zbyt długo¹⁸. Hieronim również sam wielokrotnie wyrażał stan swej duszy, łącząc się w żałobie z bliskimi zmarłego. W jednym z listów tak pisał: „Złamany żalobną wieścią o odejściu Licyniusza [...] z trudem zdołałem podyktować krótki list; nie dlatego, żebym ubolewał nad jego losem [...], ale że dręczy mnie myśl, że nie mogłem już zobaczyć się z tym mężem”¹⁹. Po śmierci Nepocjana opisywał stan żałoby po jego stracie i stwierdzał: „[...] wbrew chęci i mimo woli łzy płyną po policzkach i umysł wierzący wśród nakazów cnoty i nadziei zmartwychwstania załamuje się pod ciężarem tęsknoty”²⁰. W innym zaś miejscu tego listu, świadom późniejszych losów zmarłego zgodnie z chrześcijańską wiarą, podkreślał po wtórnie, że „nie możemy znieść żalu z powodu jego nieobecności” i że „my jesteśmy nieszczęśliwi, że straciliśmy tak wielkie dobro”²¹. Jednocześnie jednak, niejako podsumowując, wzywa: „Zaklinam cię, abyś zachował miarę

¹⁷ Augustyn, *Ep.* 263, 4 (tł. własne).

¹⁸ Augustyn, *Ep.* 263, 3 (tł. własne).

¹⁹ Hieronim, *Ep.* 75, 1, *ŻMT* 55, s. 189*.

²⁰ Hieronim, *Ep.* 60, 2, *ŻMT* 55, s. 82*.

²¹ Hieronim, *Ep.* 60, 7, *ŻMT* 55, s. 84*.

w boleści, [...] abyś stłumiwszy nieco boleść słuchał pochwał o tym, którego cnotą zawsze się cieszyłeś, i nie ubolewał nad tak wielką stratą, ale cieszył się, że miałeś takiego siostrzeńca”²². Żal ten i smutek powodowane były ludzkim odczuciem straty i tęsknoty, jednak w innym ze swoich listów Hieronim wskazuje także na duchową motywację tego smutku i żalu, chcąc z pewnością nieco osłabić ową ludzką żalobę. Pisał mianowicie:

A dlaczego ciężko jest znieść to, co trzeba niekiedy wycierpieć? Dlaczego ubolewamy, że ktoś umarł? Nie na to się przecież urodziliśmy, byśmy pozostali wieczni. [...] Trzeba ubolewać nad umarłym, ale nad takim, którego piekło pochłania, którego czeluście pożerają, dla którego ukarania pali się wieczny ogień²³.

Hieronim podkreślał czasowość ludzkiego życia na ziemi, aby ukazać ludzki los i zmniejszyć smutek rodziny, a jednocześnie pokazywał prawdziwy powód do smutku – możliwość potępienia. Paulin z Noli zaś w jedynym zachowanym liście konsolacyjnym skierowanym do Pammachiusza bardzo szeroko ukazał przejawy żaloby. Wspominał o pogrzebie, gdy odprowadził zmarłą do grobu

[...] nie pozbawiając jej, jak czyni to większość śmiertelnych, twych łez ani też, jak zwykle postępują ludzie pozbawieni naszej nadziei, nie lubując się w próżnej wystawności i ceremoniach. Przeciwnie, zachowując odpowiedni porządek, najpierw wyprawiłeś drogiej zmarłej pogrzeb zgodny ze zwyczajem, zalewając się rzewnymi, obfitymi łzami miłości, a następnie w sposób bardziej religijny uczciłeś prochy zmarłej, dostarczając jej leków przynoszących zbawienie i uczynków, które żyją, to jest jałmużn²⁴.

Paulin ukazuje zatem szczególnie sposób przeżywania żaloby. Podkreśla ból i żal, ale równocześnie wskazuje na wiarę i nadzieję chrześcijańską, które

²² Hieronim, *Ep.* 60, 7, *ŻMT* 55, s. 85*.

²³ Hieronim, *Ep.* 39, 3, *ŻMT* 54, s. 166*–167*.

²⁴ Paulin, *Ep.* 13, 3, *ŻMT* 82, s. 105.

powinny wpływać na sposób przeżywania żałoby. Dlatego też w dalszym ciągu listu wyraża to wprost:

Dobrze, niech miłość nasza przez pewien czas płacze, lecz trzeba, żeby wiara radowała się stale; będziemy tęsknić za tymi, którzy zostali wysłani przed nami, lecz nie będziemy wątpić w ich odzyskanie²⁵.

Paulin rozróżnia przy tym różne stany i zachowania związane z przeżywaniem śmierci bliskiej osoby. Mówi o łzach i tęsknocie, o lamentach i żałobie, wskazując, że te pierwsze są bardziej godne człowieka wierzącego i bardziej odpowiednie do osiągnięcia pociechy²⁶. W tym samym liście Nolańczyk mając na myśli wszelkie cnoty, którymi odznaczała się zmarła Paulina, oraz ich rozpamiętywanie i wychwalanie, wskazując na lecznicze działanie takiego postępowania, które w pierwszym momencie wydaje się trudne, stwierdza: „Dlatego właśnie te przyczyny, które rozjątrzają ranę duszy, mogą ci dostarczyć większej pociechy²⁷. Rozważanie bowiem jej zasług, cnót i dobroci, choć smuci wdowca, to jednak jako wierzącemu powinno dodawać mu obfitej pociechy²⁸. Dla Paulina kwestią zasadniczą w przeżywaniu żałoby jest nie tyle fakt utraty osoby kochanej, ile raczej to, że ona istniała, że była z nami, że obdarowywała swym dobrem²⁹ i za to należy się jej odpowiednio przeżywana żałoba we wdzięczności i radości.

Z czego wynika takie rozumienie i forma konsolacji oraz przeżywanie żałoby? Oczywiście przede wszystkim z chrześcijańskiego patrzenia na samą śmierć. W listach konsolacyjnych zarówno autor, a przede wszystkim odbiorca listu, stają wobec śmierci bliskiego człowieka. List musi więc niejako z konieczności poruszać zagadnienie śmierci. Nasi autorzy czynią jednak już z samego pojęcia śmierci element konsolacji, ukazując śmierć w jej

²⁵ Paulin, *Ep.* 13, 9, *ŻMT* 82, s. 108–109.

²⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 5.

²⁷ Paulin, *Ep.* 13, 6, *ŻMT* 82, s. 107.

²⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 5.

²⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 6.

rozumieniu chrześcijańskim. Dlatego też święty Ambroży w jednym ze swoich listów wyraźnie stwierdza: „Odszedł więc, a nie umarł”³⁰, a zatem podkreśla element czasowości i przemijalności tej rzeczywistości – ten, kto odszedł może powrócić. Podobnie św. Hieronim wskazuje, że śmierć to tak naprawdę sen i w ten sposób określa ją, gdy podaje niejako chrześcijańską definicję śmierci: „[...] nazywana jest zaśnięciem lub snem, a nie śmiercią”³¹. Odwołuje się także do tekstów nowotestamentalnych potwierdzających, że śmierć jest snem, i nazywa zmarłych chrześcijan śpiącymi³². Śmierć jest w rozumieniu Ojców także powrotem do Pana, a jednocześnie stratą dla bliskich³³. Hieronim wskazuje na konieczność śmierci. Mówi o niej jako o bezwzględnej, okrutnej i koniecznej, że jest okrutnym i bezlitosnym rozdzielaniem ludzi³⁴. Dla Augustyna w jego listach śmierć jest odejściem z tego świata, jest wysłaniem ich przed nami do miejsca życia³⁵, a jednocześnie – podobnie jak inni Ojcowie – Augustyn podkreśla w duchu wiary chrześcijańskiej, że śmierć jest życiem w duchu i snem w ciele³⁶. Podobnie Paulin z Noli widzi śmierć jako sen i podkreśla jej czasowość³⁷. Takie rozumienie śmierci jest dla omawianych Ojców podstawą do przekazania chrześcijańskiej konsolacji.

Głównym bowiem argumentem używanym w chrześcijańskiej konsolacji w łacińskich listach IV i V wieku jest, zakładająca powyższe rozumienie śmierci, naczelną prawdę chrześcijańskiej wiary – zmartwychwstanie. Skoro śmierć jest snem, to kochając naszych bliskich – pisze Paulin – „wolno nam żywić pragnienie przebywania z nimi i przyjacielskiego obcowania, powinniśmy jednak czerpać pociechę z naszej wiary, która daje nam pewność

³⁰ Ambroży, *Ep.* 51, 3, BOK 22, s. 45.

³¹ Hieronim, *Ep.* 75, 1, ŻMT 55, s. 189*.

³² Zob. Hieronim, *Ep.* 60, 2. Por. Tes 4,13; Mt 9,24; J 11,1–44.

³³ Zob. Hieronim *Ep.* 108, 1.

³⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 75, 1.

³⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 92, 1.

³⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 263, 4.

³⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 9.

zmarłychwstania³⁸. Paulin podkreśla wyraźnie różnicę pomiędzy poganami a chrześcijanami. Ci pierwsi kierują się ludzkimi opiniami, niewiarygodnymi snami poetów czy wyobrażeniami filozofów i dlatego nie mają oni nadziei i „pocieszają siebie w rozpaczach”³⁹. Brakiem nadziei i rozpaczą jest właśnie brak wiary w zmarłychwstanie, które przez chrześcijan czerpane jest „z samego źródła prawdy”⁴⁰. Dlatego Paulin pisze:

My jednak nie potrzebujemy tak ubogich środków, bo zmarłychwstanie ciała na życie wieczne sama Prawda, Bóg, Słowo Boże, i obiecała przez swą naukę, i potwierdziła przez swe zmarłychwstanie. [...] ukazał uczniom swe człowieczeństwo, które obejmuje wszystkich ludzi, powstałe z martwych i wykazała rzeczywistość swego ciała zmarłychwstałego⁴¹.

A zatem na podstawie zmarłychwstania Chrystusa wszyscy mają nadzieję zmarłychwstania. Podobnie wypowiada się o zmarłychwstaniu Hieronim w słynnym pocieszeniu Heliodora⁴², pytając retorycznie: „Co więc mam czynić? Czy połączyć się z twoim smutkiem?” i odpowiada zaraz z ludzką słabością: „Lecz wbrew chęci i mimo woli łzy płyną po policzkach i umysł wierzący wśród nakazów cnoty i nadziei zmarłychwstania załamuje się pod ciężarem tęsknoty”⁴³. Nieco dalej jednak z zapalem wiary i pewności Hieronim stwierdza: „I nic dziwnego, że to nam jest w zmarłychwstaniu obiecane, ponieważ wszyscy, którzy żyjemy w ciele, lecz nie według ciała, w niebie mamy mieszkanie”⁴⁴. Hieronim z ukazaniem tragizmu sytuacji, ale i z retoryczną swadą, podkreśla właśnie realizm zmarłychwstania, które zostało nam wierzącym obiecane. Augustyn zaś, bazu-

³⁸ Paulin, *Ep.* 13, 9, *ŻMT* 82, s. 109.

³⁹ Paulin, *Ep.* 13, 25, *ŻMT* 82, s. 119.

⁴⁰ Paulin, *Ep.* 13, 25, *ŻMT* 82, s. 119.

⁴¹ Paulin, *Ep.* 13, 25, *ŻMT* 82, s. 119-120.

⁴² Zob. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome's Letter 60*, Oxford 1993.

⁴³ Hieronim, *Ep.* 60, 2, *ŻMT* 55, s. 81*-82*.

⁴⁴ Hieronim, *Ep.* 60, 3, *ŻMT* 55, s. 83*.

jąc na ukazanym powyżej rozumieniu śmierci jako snu, w liście 263. pociesza Sapidę, dziewczę konsekrowaną z Kartaginy, po śmierci brata, odwołując się do zmartwychwstania właśnie:

Bóg, który przyjął jego duszę, przywróci ją do jego ciała, którego nie zabrał, aby zniszczyć, ale tylko odłożył, aby przywrócić. Dlatego nie ma powodu do długotrwałego smutku, gdyż istnieje mocniejszy motyw dla wiecznej radości, ponieważ nawet śmiertelna część twojego brata, która jest pogrzebana na ziemi, nie zostanie dla ciebie zgubiona. To ciało, w którym on był dla ciebie widoczny, przez które przemawiał do ciebie i rozmawiał z tobą, z którego wydobywał się jego głos, tak dobrze ci znany jak jego twarz, gdy była widziana, tak, że zawsze był rozpoznawany przez ciebie, nawet, gdy nie był widziany⁴⁵.

Również on podkreśla, że poganie nie mają takiej nadziei, jaką mają chrześcijanie i wzywa jednocześnie, aby uwierzyć Bogu, który takie rzeczy obiecuje, co więcej, gwarantuje, że je spełni⁴⁶.

Sposobem na pocieszenie pogrążonych w żałobie było także ukazanie szczęśliwości i losu ich bliskich po śmierci. Ambroży po śmierci biskupa Acholiusza, w liście do wiernych i kapłanów, pocieszając ich po ukochanym i świętym pasterzu, wskazywał, że „on już osiągnął wieczną zapłatę za swój trud i uwolniony z więzów ciała trwa przy Chrystusie wśród zastępów aniołów”⁴⁷, zamienił na niebo padół tej ziemi⁴⁸, „jest już mieszkańcem wyższych sfer, posiadaczem wiecznego miasta, tego Jeruzalem, które jest w niebie”⁴⁹. W ten sposób Ambroży ukazywał szczęśliwość, w jakiej przebywa Acholiusz i pocieszał smutnych po stracie biskupa. Podobnie Hieronim w liście 23. stwierdza, że zmarła Lea „za krótką pracę zażywa wiecznej szczęśliwości; przyjmują ją chóry anielskie, przebywa na łonie Abrahama i z Łazarzem nie-

⁴⁵ Augustyn, *Ep.* 263, 4 (tł. własne).

⁴⁶ Augustyn, *Ep.* 263, 4 (tł. własne).

⁴⁷ Ambroży, *Ep.* 51, 2, BOK 22, s. 45.

⁴⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 51, 3.

⁴⁹ Ambroży, *Ep.* 51, 4, BOK 22, s. 46.

gdyś ubogim widzi, jak bogacz ubrany w purpurę i konsul, nie uwieńczony, ale obleczony w żałobną szatę, prosi o podanie kropli wody na małym palcu”⁵⁰. W ten sposób tym wszystkim, którzy dobrze znali Leę i jej historię życia, ukazywał odmianę jej losu oraz porównywał, używając biblijnych obrazów, z losem konsula, który, ubiegał się prawdopodobnie o rękę Lei i zmarł również w tym samym czasie. W liście zaś 60. wyraźnie wskazuje: „nasz Nepocjan jest z Chrystusem wśród chórów świętych i to, co tu na ziemi z daleka z nami badał i czego dochodził przecuciem, tam widzi z bliska” i stwierdza, że „on jest szczęśliwy”⁵¹. Zaś w liście 75. pisze, że to my jesteśmy godni ubolewania, a zmarły „jest już bezpieczny, spogląda z wysokości, jako zwycięzca wspiera w pracy, i przygotowuje obok siebie miejsce”⁵².

Stan bezpieczeństwa, szczęśliwości, zbawienia jest oczywiście nagrodą za dobre i święte życie tu na ziemi, dlatego wielokrotnie, wpisując się w klasyczny wzorzec konsolacji poprzez panegyryk na cześć zmarłego, Ojcowie Kościoła przypominali dokonania i dobre życie zmarłych. Hieronim na przykład ukazuje w jednym ze swych listów konsekwencje „drugiego” nawrócenia się – czyli złożenia ślubów zakonnych – dla zmarłej tuż po nich Blezyli. W retorycznej inwokacji zwraca się do niej, ale także zapewnia pocieszenie odbiorcom listu: „Bądź spokojna, moja Blezylo, i pamiętaj, że szaty twoje są białe; ufamy, że prawdą jest to, co mówimy: Nigdy nie jest zbyt późne nawrócenie”⁵³. Na tej kanwie buduje także swoją konsolację – Blezyła nawróciła się, stała się mniszką, dlatego możemy być spokojni o jej los i dlatego Hieronim wzywa żałobników: „Cieszymy się naszą Blezyłą, która z ciemności przeszła do światłości i w gorliwości rozpoczynającej się wiary otrzymała koronę dokonanego dzieła”⁵⁴. Co więcej, w sposób szczególny stała się córką Boga, co również powinno być powodem do radości⁵⁵.

⁵⁰ Hieronim, *Ep.* 23, 3, *ŻMT* 54, s. 115*.

⁵¹ Hieronim, *Ep.* 60, 7, *ŻMT* 55, s. 84*.

⁵² Hieronim, *Ep.* 75, 2, *ŻMT* 55, s. 190*.

⁵³ Hieronim, *Ep.* 39, 1, *ŻMT* 54, s. 165*.

⁵⁴ Hieronim, *Ep.* 39, 3, *ŻMT* 54, s. 167*.

⁵⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 39, 3.

Hieronim przekazuje nam także rzadki przypadek radości w czasie pogrzebu, gdy „cieszyli się ludzie ze zbawienia tej, z której nawrócenia radowali się w niebie aniołowie”⁵⁶. Pocieszając zaś dziewicę Eustochium po śmierci jej matki Pauli⁵⁷, która była jedną z najbliższych współpracowniczek Hieronima, on sam wyznaje, że nawet gdyby wszystkie części jego ciała zamieniły się w języki, to nie potrafiłby mówić godnie o cnotach świętej i czcigodnej Pauli⁵⁸. Cały list jest wielkim epitafium na jej cześć. Już na samym początku tego epitafium Hieronim przekazuje zbolełej córce wyrazy pocieszenia i zachęty:

Nie smucimy się, że ją utraciliśmy, lecz dzięki składamy, że mieliśmy, że zapewne będziemy mieli, dla Boga bowiem żyje wszystko, a co powraca do Pana, w poczet rodziny się zalicza. Strata jej staje się dla niej zamieszkaniem domu niebieskiego⁵⁹.

Śmierć zatem Pauli jest tylko chwilowym rozdzieleniem ze światem, ale jednocześnie nagrodą w niebie, gdzie pragnęła się znaleźć.

Elementem ważnym w listach konsolacyjnych jest także to, w jaki sposób śmierć bliskich wpływa na życie tych, którzy pozostają żywi. Również Ojcowie Kościoła zwracali uwagę na ten ważny wymiar śmierci i konsolacji. W liście do Faustyna po śmierci jego siostry, Ambroży z Mediolanu apeluje do niego o zaprzestanie nadmiernej żałoby, która spowodowała, że Faustyn oddalił się od ludzi w górskie ustronia⁶⁰. Śmierć siostry powinna go jeszcze bardziej, według Ambrożego, zmotywować do troski o siostrzeńców:

Ona z pewnością opuszczając to życie czerpała pociechę z faktu, że ciebie pozostawiła po sobie żywego jako ojca dla siostrzeńców, opiekuna dla małych dzieci, wspomóżyciela dla opuszczonych.

⁵⁶ Zob. Hieronim, *Ep.* 77, 11.

⁵⁷ Zob. A. Cain, *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae with an Introduction, Text, and Translation*, Oxford 2013.

⁵⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 108, 1.

⁵⁹ Hieronim, *Ep.* 108, 1, *ŻMT* 61, s. 159*.

⁶⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 8, 1.

A ty i siostrzeńcom, i nam siebie odmawiasz, tak iż nie odczuwamy korzyści owej pociechy? Te drogie sieroty wzywają cię, nie abys się smucił, lecz byś je pocieszył, tak aby, gdy ciebie ujrzą, nie wierzyły, że zmarła im matka, lecz aby w tobie ją rozpoznały, w tobie zachowały jej obecność, aby uważały, że w tobie życie dla nich trwa nadal⁶¹.

Faustyn ma zatem zastąpić im matkę i być dla nich pocieszeniem. W nieco innej sytuacji znalazł się odbiorca listu konsolacyjnego św. Augustyna – Korneliusz, który po śmierci swej żony, chciał zawrzeć powtórne małżeństwo. Jednak już na samym początku Augustyn, odpowiadając na prośbę o pocieszenie, wzywa Korneliusza: „Pierwszą rzeczą do zrobienia, jeżeli chcesz być pocieszony słuchając jej pochwał, jest w ten sposób żyć, żebyś zasłużył na bycie tam, gdzie ona jest”⁶². I zachęca go, aby na wzór swej świętobliwej zmarłej małżonki unikał powtórnego małżeństwa, nieczystości i aby wiódł czyste życie wdowca. Niestety, Korneliusz nie wiódł najlepszego życia, zgodnego z wiarą, dlatego Augustyn ostrzega go:

Rozpaczasz, bez wątpienia, ponieważ twoja żona nie żyje i sądzisz, że jeśli ja będą ją słauił, ty doznasz pocieszenia przez moje słowa. Zobacz, co będziesz musiał opłakiwać, jeśli nie będziesz tam gdzie ona. [...] Z pewnością, jeśli kochałeś ją to chcesz być z nią także po śmierci, gdzie na pewno nie znajdziesz się, jeśli w dalszym ciągu będziesz taki, jaki jesteś. Kochaj zatem tę, której chwalby się domagasz, abym nie odmówił słusznego tego, czego obłudnie się domagasz⁶³.

Augustyn zatem w listach konsolacyjnych nie zawsze wlewa samą radość w serca pogrążonych w żałobie. Gdy zachodzi potrzeba, obok wysławiania i chwaleń zmarłego, potrafi także wymagać i wypominać grzechy oraz obłudną żałobę. List nabiera wówczas owego charakteru dydaktyczne-

⁶¹ Ambroży, *Ep.* 8, 2, BOK 9, s. 85.

⁶² Augustyn, *Ep.* 259, 1 (tł. własne).

⁶³ Augustyn, *Ep.* 259, 5 (tł. własne).

go, gdy przykład osoby zmarłej staje się okazją do wykazania i poprawienia złego postępowania. I dlatego wprost Augustyn mówi:

Chociaż, jak rzekłem wcześniej, ona nie pragnie chwały od ludzi, to pragnie, nawet w śmierci, twego jej naśladowania, i pragnie tego proporcjonalnie do swojej miłości do ciebie, tak niepodobnej do jej podczas jej życia⁶⁴.

Równie cenne i liczne uwagi dotyczące śmierci bliskich, która może i powinna wpływać na życie osób w żałobie, pozostawił św. Hieronim. Wielokrotnie wspomina w swych listach, jak ogromną stratą jest śmierć świętych i dobrych ludzi. Nie dlatego, że odeszli, ale dlatego, że ludzie pozostający na ziemi nie będą mogli ich już oglądać i na ziemi naśladować⁶⁵. Życie na świecie jest tułaniem się z dala od Pana⁶⁶, ale właśnie doświadczenie śmierci osoby bliskiej, odpowiednie przeżycie żałoby, jest okazją do zbliżenia się do Pana. I tak na przykład w liście do Juliana, który opłakiwał swoją zmarłą żonę, Hieronim zwraca uwagę na ciężar doświadczeń, ale jednocześnie na ich znaczenie w życiu chrześcijanina: „Oto twoje doświadczenia, oto walka odwiecznego wroga z biednym żołnierzem Chrystusa – Julianem. Nieszczęścia te są ciężkie dla ciebie, ale dla silnego wojownika są ćwiczeniem i cieniem walki”⁶⁷. W przypadku Juliana nieszczęścia te zwielokrotniły się: pochował nie tylko żonę, ale także córki. Dlatego Hieronim wzywa go do radykalnej przemiany życia i poświęcenia go, ale również majątku, dla Boga i dla innych ludzi. Pisze:

A dlaczego ty nie chcesz być doskonałym? Dlaczego pierwszy na świecie, nie masz być pierwszym w rodzinie Chrystusa? Czy dlatego, że masz żonę? Miał i Piotr, a jednak porzucił ją razem z siecią i łodzią. Mający nad wszystkim pieczę Pan, który pragnie

⁶⁴ Augustyn, *Ep.* 259, 4 (tł. własne).

⁶⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 39, 1.

⁶⁶ Zob. Hieronim, *Ep.* 39, 3.

⁶⁷ Hieronim, *Ep.* 118, 2, *ŻMT* 63, s. 30*.

zbawienia wszystkich i chce raczej pokuty grzesznika niż jego śmierci, odebrał ci także tę wymówkę, aby nie żona pociągała ciebie ku ziemi, lecz żebyś ty szedł za nią w jej dążeniu do raj. Gromadzisz majątności dla dzieci, a one wcześniej od ciebie odeszły do Pana, aby ich dziedzictwo nie poszło na pomnożenie majątku siostry, lecz na okup za duszę twoją i na pożywienie dla nieszczęśliwych. Takich kosztowności żądają od ciebie córki twoje, takimi klejnotami chcą ozdobić swoje głowy. Co miało być stracone na jedwabie, niech będzie zachowane na tanie ubrania dla ubogich. Córki domagają się od ciebie swoich części; złączone z Obłubieńcem nie chcą uchodzić za ubogie i nieznanne, lecz pragną własnych strojów⁶⁸.

Hieronim zachęca go do dzieł charytatywnych, które pozwolą mu stać się doskonałym, również dzięki śmierci najbliższych, która może być taką właśnie okazją do przewartościowania swojego życia. Jednak na koniec Hieronim pozostawia największe wyzwanie:

Nie chcę, abyś ofiarował Panu tylko to, co może porwać złodziej, najechać wróg, zabrać konfiskata, co może przyjsć i odejść, zmienne jak fale, co obejmowane jest przez następujących po sobie panów i co – wszystko zamknę w jednym słowie – chcąc nie chcąc przy śmierci opuścisz. Ofiaruj to, czego nie może ci zabrać żaden wróg, żaden tyran, co z tobą pójdzie do otchłani, a raczej do królestwa niebieskiego i do raj. Budujesz klasztory, utrzymujesz na wyspach Dalmacji wielu świętych, ale lepiej byś uczynił, gdybyś sam jako święty żył między świętymi⁶⁹.

Hieronim, którego pragnieniem było sprowadzić, jak najwięcej osób na drogę życia monastycznego, widzi więc również w osobie wdowca i żałobnika Juliana kandydata do tego stanu. Dla Hieronima bowiem codzienne życie w świecie jest obumieraniem, a życie monastyczne jest śmiercią

⁶⁸ Hieronim, *Ep.* 118, 4, *ŻMT* 63, s. 32*.

⁶⁹ Hieronim, *Ep.* 118, 5, *ŻMT* 63, s. 34*.

w Chrystusie, by żyć⁷⁰, dlatego w jednym ze swoich listów, niejako podsumowując całą swoją teologię życia i śmierci, pisał pocieszając i pouczając:

Więc ostrzegam i z płaczem oraz wzdychaniem błagam, byśmy dopóki podążamy drogą tego świata, nie ubierali się w dwie tuniki, tj. w podwójną wiarę, nie obciążali się skórzanym obuwiem, tj. uczynkami martwymi, byśmy nie szukali różg, tj. podpory w świeckiej władzy, byśmy nie chcieli równocześnie posiadać Chrystusa i świata. Niech za to po tym, co krótkie i znikome, nastąpią rzeczy wieczne i gdy codziennie – mówię o ciele – umieramy, nie uważajmy się w innych rzeczach za wiecznych, byśmy mogli być wieczni⁷¹.

⁷⁰ Zob. M. Wysocki, *The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters*, VoxP 76 (2020), s. 143–156.

⁷¹ Hieronim, *Ep.* 23, 4, *ŻMT* 54, s. 115*.

Rozdział 9

Listy jako forma pamięci¹

Ważnym elementem omówionych w poprzednim rozdziale listów konsolacyjnych była z pewnością pamięć, która wpisana jest w sposób szczególny w formę literacką, jaką jest list. Jednym bowiem z rodzajów gatunku literackiego, jakim jest list (*epistula*)², obok listów oficjalnych czy prywatnych, jest list historyczny, który niejako ze swej natury ma opisywać przeszłość i fakty historyczne oraz wspominać ludzi³. Jednak ten niezwykły fenomen, jakim jest wymiana wiadomości,

¹ Rozdział ten jest polską wersją artykułu: M. Wysocki, *Letters as a Form of Memory. A Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th century (Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus of Nola)*, w: *La Memoria. Forme e finalita del ricordare nel cristianesimo antico*, SEA 164, Roma–Firenze 2023, s. 431–437.

² Zob. P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Rome 1983; A. Basson, *Tradition and originality in Late Latin Literature: Classical literary genres in Paulinus*, „Scholia” 8 (1999), s. 79–95.

³ O antycznych listach historycznych zob. H.W. Traub, *Pliny's Treatment of History in Epistolary Form*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 86 (1955), s. 213–232 [= *Oxford Readings in Classical Studies: the Epistles of Pliny*, red. R. Gibson, C.L. Whitton, Oxford 2016, s. 123–145]; J. Ebbeler, *Caesar's Letters and the Ideology of Literary History*, „Helios” 30 (2003), s. 3–19;

myśli i uczuć w postaci listów, wykracza poza sztywne ramy definicji i naukowych podziałów i staje się prawdziwą ludzką formą pamięci⁴. Nie sztucznym literackim tworem, ale żywą ludzką pamięcią⁵. Doskonale to widać na przykładzie omawianych przez nas epistolariów⁶. Co ciekawe, właśnie w listach znajdujemy nie tylko praktykę „pamięci”, ale również jej teorię. Korespondencja pomiędzy Augustynem i Nebryduszem jest świadectwem dyskusji na temat pamięci, w której ścierają się elementy filozofii i doświadczenia⁷. Odpowiadając na pytania i poglądy Nebrydusza Augustyn stwierdził:

Pamięć, jak Ci się wydaje, nie może istnieć bez obrazów albo bez widzianych wyobraźnią przedmiotów, które nazwałeś wyobrażeniami. Ja myślę inaczej. Zauważ naprzód, że przypominamy sobie nie tylko przedmioty przemijające, ale najczęściej nieprzemijające. Jest tak dlatego, że chociaż pamięć przypisuje sobie mocne ujęcie czasu przeszłego, wiadomo, że ona przywiązuje się już to do przedmiotów, które nas odstępują, już to do tych, które my odstepujemy. Kiedy bowiem przypominam sobie swego ojca, przypominam sobie to, co mnie opuściło i czego teraz nie ma. Kiedy zaś przypominam sobie Kartaginę, znaczy to, że pamiętam to, co istnieje, a co ja opuściłem. W obu tych przypadkach pamięć zawiera w sobie czas przeszły. Wspomnienie bowiem owego człowieka i tego miastu wywodzi się z tego, co widziałem, a nie z tego, co widzę⁸.

C. Sogno, *The Ghost of Cicero's Letters: Epistolography and Historiography in Senatorial Letter-Writing*, JLA 7 (2014), s. 201–222.

⁴ Zob. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.

⁵ Zob. J.P. Small, *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, London–New York 1997.

⁶ Zob. R.K. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, JRS 102 (2012), s. 56–78.

⁷ Więcej o pamięci u Augustyna zob. P.E. Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford 2012.

⁸ Augustyn, *Ep.* 7, 1, 1, Eborowicz, s. 146.

Z perspektywy naszych rozważań o listach jako formie pamięci ważne jest, że rozważania o pamięci dokonane zostały właśnie w listach, co powoduje, że stają się one w ten sposób swoistymi podręcznikami pamięci. Według Augustyna w pamięci zasadnicze są dwie kwestie: przeszłość – ktoś lub coś, co jest już poza nami, oraz to, czy ta rzeczywistość jeszcze istnieje czy też przestała istnieć, czy ktoś żyje czy też już nie żyje. Idąc tym śladem, w naszych rozważaniach dokonamy podziału na pamięć o tym, co istnieje, i na pamięć o tym, co nie istnieje.

Quod non est

Mówiąc o pamięci najczęściej odnosimy się do tego, co przestało istnieć. Tymczasem w zachowanych listach naszych autorów znacznie mniej uwagi poświęcone jest wspomnianiu i pamiętaniu o zmarłych niż o żywych. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że istnieją listy konsolacyjne i epitafijne, których głównym celem jest przypomnienie czy też utrwalenie pamięci o zmarłych i które są często dużymi dziełami poświęconymi pamięci o zmarłych. Omawiane są w nich pochodzenie zmarłego, zasługi i cnoty, ceremonie pogrzebowe, ale i dokonania najbliższych. Listy te zostały omówione już wielokrotnie i nie ma sensu ich tu głębiej omawiać. Jednak zarówno one, jak i listy nie dotyczące bezpośrednio zmarłych, dotyczą kwestii listu jako formy pamięci. Święty Hieronim w liście 23. do Marcelli o śmierci Lei wyraźnie opisuje, czemu ma służyć list poświęcony wspomnianiu osoby zmarłej:

Zapytasz, do jakiego celu zmierza to przypomnienie. Odpowiem ci słowami Apostoła: „Do wielkiego i to pod każdym względem” (Rz 3,2). Po pierwsze, piszę dlatego, że radość wszystkich powinna towarzyszyć tej, która zdeptawszy diabła otrzymała już koronę bezpieczeństwa; po drugie, by życie jej krótko przedstawić; po trzecie, by wykazać, że wyznaczony na rok następny konsul, pozbawiony wszystkich światowych zaszczytów, znajduje się w piekle⁹.

⁹ Hieronim, *Ep.* 23, l. ŻMT 54, s. 114*.

Hieronim wskazuje, że pamięć o zmarłym służy przede wszystkim tym, którzy pozostają na tym świecie. Z świadectwa życia zmarłego mogą oni czerpać przykład, choć może to także być ostrzeżenie przed niegodnym postępowaniem i potępieniem. Ale celem jest także utrwalenie w pamięci życia i dzieł zmarłej osoby. Hieronim, wykształcony na starożytnej literaturze, doskonale rozumiał potrzebę uwiecznienia pamięci o zmarłych w księgach, a szczególnie właśnie w listach. Dlatego w liście 39. do Paula po śmierci Bazyli w pobożnej i retorycznej wypowiedzi stwierdza, że odtąd będzie ją słaawił, a przez jego dzieła poznawać ją będą dziewice, wdowy, mnisi i kapłani¹⁰. Wspominanie zmarłych i pamięć o nich to wezwanie do ich naśladowania, do naśladowania ich cnót i czynów chrześcijańskiej pobożności¹¹. To, co nas unieśmiertelnia, także w listach, to miłość, przez którą zmarli obecni są wśród nas¹². Wspominanie i pamięć o zmarłych, którzy odeszli do Pana, pozwala tym, którzy pozostali, łatwiej wznosić się do Pana¹³. Listy służą temu, aby utrwalić pamięć o zmarłym i, jak Hieronim pisze do Pryncypii, abym „opisał dobro, którego długo zażywaliśmy, aby także inni poznali je i naśladowali”¹⁴. Podobnie stwierdza św. Ambroży, gdy wspominając biskupa Acholiusza z Tesalonik zachęca adresatów listu: „pragnę zawsze zachować żywe wspomnienie świętego męża i, jakby stojąc na wieży strażniczej, badam wszystkie jego czyny”¹⁵, a w kolejnym liście poświęconym Acholiuszowi opisuje szczegółowo jego zasługi i przywołuje swoje wspomnienia¹⁶. Przywołanie postaci zmarłego w listach jest dla Ambrożego okazją do ukazania właściwej drogi postępowania, jak było to np. w przypadku listu do cesarza Walentyniana, gdy przywoływał postępowanie jego ojca wobec bi-

¹⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 39, 8.

¹¹ Zob. Hieronim, *Ep.* 54, 6.

¹² Zob. Hieronim, *Ep.* 60, 19.

¹³ Zob. Hieronim, *Ep.* 66, 15.

¹⁴ Hieronim, *Ep.* 127, 1, *ŻMT* 63, s. 169*.

¹⁵ Ambroży, *Ep.* 51, 1, *BOK* 22, s. 45.

¹⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 52.

skupów¹⁷. Listy, które są szczególnym środkiem komunikacji, mówiącym niejako z serca do serca, w przypadku przywoływania osób zmarłych są wyjątkowym sposobem oddziaływania na odbiorców poprzez uczucia i upamiętnienie zmarłych (niemalże wszystkie wspomnienia dotyczą pozytywnych wzorców) pozwala osiągnąć cel dydaktyczny.

Quod est

Jak zauważyłem, znacznie więcej w epistolografii IV i V wieku jest nawiązań do pamięci o żywych. Najbardziej jaskrawym przykładem takiej formy pamięci zawartej w listach jest obecna w wielu listach formuła zakończenia: „Pamiętaj o mnie” (*Memor nostri, memores nostri, memento mei, memorem mei, memento nostri*). Z jednej strony to retoryczne wezwanie, ale jednocześnie, w przypadku listów chrześcijańskich, to wezwanie do pamięci przed Bogiem, a więc tego wyjątkowego rodzaju pamięci chrześcijańskiej, która jest nie tylko pamięcią historyczną o osobach i wydarzeniach, ale nieustanną pamięcią o osobie i o wszystkim tym, co z nią związane i ukazywaniem tego Bogu. Każdy list jest nie tylko pamięcią o danej osobie, ale także niemal uobecnieniem tej osoby. W sposób szczególny podkreśla to Hieronim, gdy pisze w jednym ze swoich listów: „Ile razy zaś litery pisane znaną ręką przywodzą mi na pamięć wasze najdroższe oblicza, tyle razy zdaje mi się, że ja nie jestem tutaj albo że wy tu przebywacie. Wierzcie mi, bo miłość prawdę mówi: gdy pisałem ten list, widziałem was”¹⁸. To list przypomina i ukazuje drugiego człowieka w jego bogactwie. Mówi o tym Paulin z Noli w swym liście do Apera i Amandy: „[...] tak i ja chowam ten list, aby wspominać Twoje słowa, i przywołuję moje przyjemności, nie przydając Tobie żadnych [...]. Twój list ukazał mi obraz Twojego serca, ten list dobrej nadziei, list prawdziwej wiary, list czystej miłości”¹⁹. List pozwala ukazać pa-

¹⁷ Zob. Ambroży, *Ep.* 75, 5.

¹⁸ Hieronim, *Ep.* 7, 2, *ŻMT* 54, s. 17*.

¹⁹ Paulin, *Ep.* 44, 2, *ŻMT* 82, s. 343.

mięć o danej osobie, nawet pomimo milczenia, i ukazuje on uczucie ukryte w sercu²⁰. List jest okazją do wyrażenia pamięci o ważnych wydarzeniach z życia korespondenta, np. rocznicy święceń biskupich²¹, wstąpienia na drogę powołania mniszego²², czy też okazją do przypomnienia o wzajemnych spotkaniach²³, wymianie korespondencji²⁴, czy też o dobrodziejstwach sobie wyświadczonych²⁵, lub też o szczególnych cechach korespondenta, np. zapał w dyskusji²⁶. Pamięć w listach jest więc przede wszystkim staniem w szczególnej relacji do drugiego człowieka. Jest to relacja żywego zainteresowania tą osobą i pragnienia bycia przy tej osobie. Pamięć taka przynosi przyjemność i radość, jest czymś miłym²⁷. Najczęściej są to więc wspomnienia pozytywne, ale zdarzają się w istniejących epistolariach również wspomnienia przykre i negatywne, jak na przykład te św. Hieronima, który wspomina o zachowaniu Jowiniana i o tym, że doprowadził on Hieronima do złości i wściekłości²⁸, albo też wypominanie Wigilancjuszowi jego niestałości i oskarżanie Hieronima o herezję²⁹, albo też wspomnienie działalności cirkumcellionów. Taka pamięć zawarta w listach i przypomnianie tych zdarzeń ma służyć napomnieniu, ale i ostrzeżeniu. Podobnie jak przypomnianie korespondentom o podjętych zobowiązaniach i złożonych przysięgach³⁰. Są to próby swoistego uzdrowienia pamięci i doprowadzenia do sytuacji, w której listy będą mogły stać się strażnikami dobrej pamięci i zaistnieje okazja do częstszego przesyłania listów, jak tego pragnął np. św. Augustyn³¹.

²⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 2.

²¹ Zob. Ambroży, *Ep.* 5, 1–3.

²² Zob. Hieronim, *Ep.* 14, 2.

²³ Zob. Hieronim, *Ep.* 156, 1; Paulin, *Ep.* 18, 9.

²⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 73, 5; 82, 1; Paulin, *Ep.* 22, 3.

²⁵ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 1.

²⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 19, 1.

²⁷ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 1.

²⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 50, 4.

²⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 61, 3.

³⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 33, 4; 118, 11; Paulin, *Ep.* 17, 3.

³¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 73, 5.

Z perspektywy wieków można powiedzieć, że listy spełniły swoją funkcję jako formy pamięci. Stały się pamięcią zbiorową poprzez fakt, że w starożytności były czytane publicznie i po to były przecież pisane i przygotowywane poprzez tworzenie specjalnych kolekcji listów. To listy uwieczniły pamięć o Blezyli, Pauli, Acholosie, Lei i wielu innych osobach. Pozostawiły jednak nie tylko pamięć o suchych faktach, ale również emocjonalne podejście do tych osób u autorów listów i ich odbiorców. Dzięki listom znamy także przebieg wielu historycznych wydarzeń, jak np. spór o bazylikę w Mediolanie, odnalezienie relikwii św. Protazego i Gerwazego, spór donatystyczny w Afryce. I znowu są to nie tylko historyczne fakty, ale również emocje i opinie. Listy stały się zatem wyjątkową formą pamięci, która nie tylko przekazuje fakty, ale również kształtuje o nich opinię i przekształca rzeczywistość.

Rozdział 10

Moc i rola słowa¹

Paulin z Noli znany jest przede wszystkim jako ten, który porzucił senatorskie godności i ziemskie bogactwa, aby osiąść w klasztorze przez siebie ufundowanym przy grobie św. Feliksa w Noli koło Neapolu i tam wieść życie najpierw mnisze, potem biskupie, rezygnując z uprawiania poezji i życia towarzyskiego. W zamian postanowił raz do roku czcić Męczennika hymnem oraz prowadził ożywioną korespondencję z czołowymi postaciami chrześcijańskiego życia swoich czasów, ale także ze zwykłymi ludźmi szukającymi duchowej porady. W swoich hymnach i listach, które stanowią spuściznę okresu po nawróceniu, Paulin jawi się jako mistrz słowa, co udowodnił wcześniej pisząc pogańskie utwory, o których doskonałości zaświadczał jego mistrz i przyjaciel Auzoniusz². Był wszak Paulin nazywany

¹ Jest to wersja zmieniona i uzupełniona artykułu, który ukazał się w: *W przestrzeni słowa i czasu. Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Jana Walkusza*, red. T. Moskal, M. Nabożny, Lublin 2020, s. 901–910.

² Zob. Auzoniusz, *Ep.* 20–25; Paulin, *Carm.* 10–11. Por. R.P.H. Green, *The Correspondance of Ausonius*, „L'Antiquité Classique” 49 (1980), s. 191–211; A. Ruggiero, D. Sorrentino, *Dalle muse a Cristo: Storia di una conversione*. Brani di Meropio Ponzio Paolino e Decimo Magno Ausonio, Nola 1984; M. Cytowska, *Paulin z Noli uczeń Auzoniusza*, „Meander” 49 (1994), s. 33–42; A. Swoboda, *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „Eos” 83 (1995), s. 307–321; G. San-

chrześcijańskim Cyceronem. Znał więc doskonale moc słowa, zarówno jako człowiek doskonale wykształcony³, ale przede wszystkim jako autor dzieł literackich różnych gatunków oraz jako polityk i osoba piastująca różne stanowiska w państwie, a później jako kapłan i biskup. Warto zatem przyrzeć się, w jaki sposób swoimi słowami zawartymi w korespondencji prowadzonej z różnymi osobami ukazywał znaczenie i moc słowa, gdyż pokazuje to, jak wielkie znaczenie mają listy i tworzące je słowa.

Dla Paulina każdy przejaw twórczości słownej jest darem, dlatego też prosi, aby inni obdarowywali go takimi darami⁴. Tworzenie tych dzieł, a więc używanie słowa, jest „darem łaski” (*donum gratiae*), jak zapewniał w liście do Augustyna⁵. Łaska ta pochodzi oczywiście od Boga i Paulin nieustannie podkreśla tę zależność. W liście do Amanda prosił: „Niech więc Pan otworzy me usta, dając mi mowę, która pochodzi od Niego i dociera do Ciebie, [...] niech rozwiąże mój język ku dobremu słowu”⁶. Ta Boża mowa jest inna niż mowa tego świata, „opływa w mleko Bożej miłości i miód mądrości”⁷. Bóg jest tym, który daje umiejętność pisanie listów i odpowiadania na nie⁸. To Bóg zrasza swoim słowem język człowieka i On jest i siewcą, i żniwiar-

taniello, *Il dramma della conversione nel dibattito tra Paolino e Ausonio*, „Impegno e Dialogo” 14 (2001), s. 205–231.

³ Starożytna szkoła uczyła nie tylko czytać poetów, ale również pisać poezje, wskazując uczniom poprawność i wytworność formy jako cele, do których powinni dążyć we własnej twórczości. To właśnie szkoła, odrodzona dzięki reformom zapoczątkowanym przez Dioklecjana, stała się kolebką poezji IV wieku, i u wielu autorów tego okresu forma góruje nad treścią, a niektóre z ich poematów postrzegać należy, jeśli nie jako wprawki napisane dla rozrywki, to jako ćwiczenia wersyfikatorskie. Zob. Y.M. Duval, *La poésie latine au IV^e siècle de notre ère*, „Bulletin de l’Association G. Budé” 2 (1987), s. 166–169; A. Alvar, *Realidad e ilusión en la poesia latina tardo-antigua: notas a propósito de estética literaria*, „Emerita” 60 (1992), s. 1–20.

⁴ Zob. np. Paulin, *Ep.* 6, 3.

⁵ Paulin, *Ep.* 6, 3, *ŻMT* 82, s. 65.

⁶ Paulin, *Ep.* 12, 2, *ŻMT* 82, s. 94.

⁷ Paulin, *Ep.* 44, 1, *ŻMT* 82, s. 342.

⁸ Por. Paulin, *Ep.* 44, 1.

rzem⁹. Paulin zachęca zatem, aby szukać ludzi mądrych w Chrystusie i od nich czerpać i chwycić Boże słowo. Dlatego w retorycznej formie wzywa:

Zawiśnijmy na ustach wszystkich wierzących, ponieważ przez każdego wierzącego tchnie Duch Boży. Konieczne jest także od najmniejszego sługi Bożego wycisnąć przynajmniej kroplę niebiańskiej mądrości, która zrosi suchość mojego serca i dostarczy mi napoju bardziej przydatnego niż rzeki mądrych tego świata¹⁰.

Zatem inni ludzie, przede wszystkim ci, którzy wierzą w Boga i którzy otwarci są na Jego działanie i Jego Ducha, są tymi, od których można czerpać mądrość zawartą w słowach. Z pewnością to właśnie takich ludzi Bóg ponagla swym nakazem, aby dzielili się swoją mądrością, radą i słowem, mając przede wszystkim na uwadze miłość bliźniego¹¹. Paulin uświadamia sobie i innym, że wszystko, co mówimy jest i powinno być zależne od Boga, ale ta zależność ma jeden szczególny wymiar. Jak pisze Paulin w liście do Amanda: „każda nasza mowa powinna być poświęcona przykazaniom i chwale Najwyższego”. On bowiem jest dawcą wszelkiej łaski, daru, którym jest mówienie i życie¹².

Słowa, te wypowiedziane i te zapisane, według Paulina, mają przede wszystkim ów wymiar interpersonalny, ukazują i są pochodną miłości. Dlatego też pierwszą zasadniczą rolą i cechą słowa, zawartego czy to w listach, czy w innych dziełach, jest dla Paulina tworzenie obecności interlokutora. W liście do Alipiusza prosi go: „Odwiedź nas za pośrednictwem Twych listów”¹³. List czy dzieło, jak wskazano to już wcześniej, zastępował ukochaną i upragnioną osobę, która nie była obecna ciałem przy prowadzącym korespondencję. Czasami w ferworze pisania listów Paulin do tego stopnia skupiał się na tej drugiej osobie, że niemal widział ją fizycznie, jak było to

⁹ Por. Paulin, *Ep.* 23, 1.

¹⁰ Paulin, *Ep.* 23, 36, *ŻMT* 82, s. 197.

¹¹ Por. Paulin, *Ep.* 25bis, 1.

¹² Paulin, *Ep.* 12, 2, *ŻMT* 82, s. 95.

¹³ Paulin, *Ep.* 3, 5, *ŻMT* 82, s. 45. Zob. rozdział 2. niniejszej monografii.

w przypadku wymiany listów z biskupem Delfinem, ojcem duchowym Nolińczyka. Pisał do niego: „[...] podczas pisania do Twej umiłowanej osoby całe moje serce skoncentrowało się na Twoim wyglądzie do tego stopnia, że zapomniałem, że Cię tu nie ma”¹⁴. Pisząc do Augustyna podkreślał, że czytając codziennie jego pisma cieszy się rozmową z nim i syci się duchowym tchnieniem jego ust¹⁵ i one pozwalają mu widzieć go mimo cielesnej nieobecności oraz dają namiastkę rozmowy, o czym Paulin zapewniał go pisząc: „dzięki Twoim świętym i pobożnym dziełom [...] złączony z Tobą całkowicie myślą, śpieszyłem się, aby przybliżyć się przez listy do zażyłej i braterskiej rozmowy”¹⁶. Czasami słowa tak mocno przemawiają i tworzą obecność interlokutora, że dzięki swym słowom ów drugi zostaje „wryty” w sercu, jak o tym stwierdzał Paulin w liście do Augustyna, dziękując za jego pisma¹⁷. Słowa są więc namiastką obecności drugiej osoby, mają moc uobecnić ją w jej nieobecności fizycznej. Dzięki nim możliwe jest prowadzenie rozmowy niby z osobą rzeczywiście obecną przy piszącym. Słowa stają się obecnością. Dlatego Paulin mógł napisać do Sewera, na którego przybycie do Noli swoją drogą oczekiwał bardzo mocno i nie raz się zawiódł: „[...] jesteś nieustannie blisko mnie przez swe listy”¹⁸. W tym oczekiwaniu na fizyczną obecność na Sewera list był pocieszeniem i nadzieją na jego fizyczną obecność¹⁹. Czasami ta obecność listowa dokonuje swoistych cudów, jak opisuje to Paulin w liście do tegoż Sewera, gdy już sama wiadomość o lepszym samopoczuciu przyjaciela spowodowała wyzdrowienie Nolińczyka²⁰.

Słowa nie tylko są namiastką czy nawet uobecnieniem osoby, z którą odbywa się dialog, ale pozwalają lepiej ją poznać i zrozumieć. Paulin wielokrotnie podkreśla tę właśnie rolę słowa. W liście do Augustyna z roku 396,

¹⁴ Paulin, *Ep.* 20, 1, *ŻMT* 82, s. 156.

¹⁵ Zob. Paulin, *Ep.* 4, 2.

¹⁶ Paulin, *Ep.* 6, 1, *ŻMT* 82, s. 64.

¹⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 4, 1.

¹⁸ Paulin, *Ep.* 11, 3, *ŻMT* 82, s. 83.

¹⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 5, 12.

²⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 5, 9.

a więc wkrótce po ostatecznym przybyciu do Noli i uprzednim otrzymaniu święceń prezbiteratu w Barcelonie, informuje go, że poznał go dzięki jego pismom, „świętym i pobożnym dziełom”²¹, a przede wszystkim tym przeciwko manichejczykom, które otrzymał za pośrednictwem biskupów Aureliusza i Alipiusza. Co więcej, podkreśla głębię tego poznania i relacji, która zrodziła się dzięki przeczytanym dziełom. Pisał bowiem Paulin:

[...] moje umiłowanie ciebie stało się tak głębokie, że wydawało się nam, iż nie zawieramy nowej przyjaźni, lecz jakbyśmy starą przyjaźń odnawiali. Zatem nawet jeśli niekształtnymi słowy teraz piszę, to jednak nie niekształtnym uczuciem i poznajemy Ciebie na nowo wzajemnie w duchu poprzez człowieka wewnętrznego²².

W liście zaś do Amanda Paulin stwierdzał, że w jego krótkim liście zamakował słodyczy jego ust, czyli doskonałości wymowy, a jego słowa ukazały „cały smak świętej duszy”²³. Odpowiadając na list Apera odniósł się Paulin do otrzymanego od niego listu, który był „doświadczeniem”, czyli poznawaniem przez słowa, Apera, a jego lektura przyjemnością. Słowa zawarte w liście Paulina doskonale oddają to doświadczenie drugiego człowieka, jego osobowości, wnętrza, poprzez słowa, zawarte chociażby w liście. Tak bowiem pisał do Apera:

Twój list ukazał mi obraz Twojego serca, ten list dobrej nadziei, list prawdziwej wiary, list czystej miłości. Jakiej świętej miłości jest pełen! Jak słodki i obfity jest w nim zapach Chrystusa! Jakim bogactwem czystego serca on kipi! Jak ukazuje mi Twoje pragnienie, a także potrzeby i słabości Twej duszy w przedśionkach Pańskich! Jakie dziękczynienia składa Bogu i jakie błogosławieństwa wyprasza od Boga! Jakież mi czytającemu go ukazuje widowiska łask Bożych rozkwitających w Tobie i już działających cnót!²⁴.

²¹ Paulin, *Ep.* 6, 1, *ŻMT* 82, s. 64.

²² Paulin, *Ep.* 6, 2, *ŻMT* 82, s. 64.

²³ Paulin, *Ep.* 36, 1, *ŻMT* 82, s. 297.

²⁴ Paulin, *Ep.* 44, 2, *ŻMT* 82, s. 343.

Z kontekstu wiemy, że Aper postanowił porzucić światowe życie, bogactwa oraz karierę i oddać się życiu mniszemu, podobnie jak uczynili to Paulin i Terazja. Słowa Paulina nawiązują zatem do planów i do podjętych już przez Apera działań oraz ukazują jego powołanie i duchowe życie.

Nie tylko słowa pisane pozwalają poznać człowieka, ale również te wypowiedziane, na przykład przez zatrudnianych wówczas stałych kurierów²⁵, którzy podróżując pomiędzy korespondentami przekazywali spisane listy i dzieła, ale także opowiadali o życiu i działalności oddalonego, a czasami również nieznanego, nadawcy listu. Pisząc do pewnego wojskowego, Kryspiniana, Paulin tak opisywał swoje z nim spotkanie:

Chociaż nie jestem Ci znany osobiście, poznałem Cię już w sercu, ponieważ Wiktor, mój najdroższy syn w Panu, sprawił, że poznałem Cię pomimo Twojej nieobecności fizycznej, gdy opowiadał mi o Twoim życiu religijnym. Zacząłem Cię więc kochać jako przyszelego towarzysza w Chrystusie²⁶.

Ten sam Wiktor nie tylko, że przyniósł list od mnicha Sebastiana, ale również opowiedział o jego dziele życia i o odosobnionym mniszym domu i dzięki temu została nawiązana kolejna więź²⁷. Wiktor swymi słownymi opowieściami i świadectwem usłużył także przyjaźni, ale i dziełu budowlanemu, Sewera i Paulina. Przynosząc bowiem list od tego pierwszego, „dzięki jego oczom i słowom” mógł Paulin ujrzeć wzniesione przez Sewera budowle sakralne i poznać, co uczynił on dla Chrystusa Pana²⁸. Słowa ukazują więc nie tylko duszę i umysł, ale również pozwalają ujrzeć materialne wytwory rąk innych ludzi. Wiktor był także posłańcem z listem do Alecjusza, do którego w odpowiedzi Paulin pisał tak:

²⁵ Zob. rozdział 4. niniejszej monografii.

²⁶ Paulin, *Ep.* 25, 1, *ŻMT* 82, s. 220.

²⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 26, 1.

²⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 32, 5.

[...] otrzymałem dar dla mnie tak słodki, jak i niespodziewany, Twój list, w którym dobry skarbiec Twego serca ukazał mi, że słusznie uradowałem się otrzymanym błogosławieństwem Twojej posługi, gdyż przyglądając się obliczu Twego wewnętrznego człowieka w Twej najczystszej wymowie, zrozumiałem, jak wielka jest pomoc przyznana mi w Tobie²⁹.

Słowa zawarte w tym liście były więc potwierdzeniem wcześniejszych obserwacji Paulina, ale także ich wzmocnieniem. Listy i spisane dzieła są więc obrazem człowieka, jego życia i dzieła.

Czasami to sam Paulin, jako mistrz słowa, ukazywał i zaznajamiał innych przez owe słowa ze swoimi korespondentami. Tak było na przykład w przypadku Sulpicjusza Sewera i Melanii Starszej. W jednym z listów do swego przyjaciela przedstawia dzieje tej wybitnej kobiety, ale jednocześnie informuje, że wspomniał jej o Sewerze. Uczynił to słowami przez słowa, o czym tak pisał w liście do przyjaciela:

Nie mogłem, bracie, pozwolić, aby Melania Cię nie poznała. Aby zaś ona mogłaby poznać pełniej łaskę Boga w Tobie, ukazałem jej Ciebie bardziej przez Twoje niż moje słowa. Ja sam bowiem odczytałem żywot naszego Marcina wobec tej, która bardzo zainteresowana jest takimi dziełami historycznymi³⁰.

Melania poznała więc Sewera przez słowa Paulina, ale jeszcze bardziej przez jego własne słowa, którymi spisany został Żywot św. Marcina i z którymi zapoznał ją Paulin. W ten sam zresztą sposób został zapoznany z Sewerem Nicetas z Remezjany, który przybył do Noli³¹. Poznali oni Sewera przez słowa, ze względu na nie stał się przez nich „szanowany i kochany” i okazał się „sługą prawdy”³², co w przypadku słów jest niezwykle ważne.

²⁹ Paulin, *Ep.* 33, 1, *ŻMT* 82, s. 286.

³⁰ Paulin, *Ep.* 29, 14, *ŻMT* 82, s. 253.

³¹ Zob. Paulin, *Ep.* 29, 14; J. Grzywaczewski, *Związki Nicetasa z Paulinem z Noli*, „E-Patrologos” 1/3 (2015), s. 14–27.

³² Paulin, *Ep.* 29, 14, *ŻMT* 82, s. 254.

Paulin wspomina w swoich listach o jeszcze jednym poznaniu człowieka i jego życia – chyba najczęstszym i najprostszym, jeżeli chodzi o dzieła spisywane – poznanie kogoś drugiego przez dzieła innych. W ten sposób Paulin dzięki pismom Sulpicjusza Sewera poznał św. Marcina z Tours, o czym wspominał w jednym z listów: „Dzięki Twojej książce pokochałem przywilej tej posługi, abym skosztował choć w małym stopniu przynajmniej kropelkę ze świętych czynów Marcina”³³.

W listach Paulina niemal zawsze poznanie kogoś przez słowa, doświadczenie jego osoby, jego umysłu, mądrości, jego ducha i jego dzieł, wiąże się z ich wpływem na odbiorcę, który to wpływ może mieć różnoraki wymiar. Pierwszym, o którym wspomina w swojej korespondencji Nolańczyk, jest pouczenie, które otrzymuje się przez słowa. Czasami jest to dosłowna prośba o bycie swoistym kierownikiem duchowym i duszpasterskim, jak mamy to zachowane w liście do Amanda. List ten pochodzi z okresu tuż po drugim „nawróceniu” Paulina i przyjęciu święceń kapłańskich, a przed wyruszeniem wraz z żoną Terazją do Noli. Dlatego też nowo wyświęcony prezbiter Paulin prosi:

[...] Twymi listami zaopatruj nas często w konieczną pomoc. Bo wiem Ty, „nakarmiony słowami wiary i dobrej nauki, za którą poszedłeś” (1 Tm 4,6) od dzieciństwa w świętych pismach, kształtuj nas zgodnie z regułą świętości, karm nas duchowym pokarmem, to jest słowem Bożym. [...] A teraz nie bądź mniej staranny w trosce o moją formację, ponieważ jesteśmy rozdzieleni przez nasze miejsce w Kościele, ale nie oddzieleni od Jego ciała³⁴.

Paulin prosi zatem o duchowe towarzyszenie, o instruowanie słowami na drodze rozwoju duchowego i kapłaństwa. Ale takie pouczenie można otrzymać również z napisanych dzieł teologicznych, które nie są skierowane do jednej, konkretnej osoby. Za takie właśnie dzieła i pouczenie z nich wpływające dziękuje Paulin Augustynowi w swym liście i stwierdza: „Twoich

³³ Paulin, *Ep.* 23, 4, *ŻMT* 82, s. 173.

³⁴ Paulin, *Ep.* 2, 3, *ŻMT* 82, s. 40.

pięć prac jest dla mej duszy zarazem lekarstwem i pożywieniem. [...] One nie tylko nas pouczają, ale są pożyteczne dla Kościoła w wielu miastach”³⁵, a nieco dalej w tym samym liście prosi go: „[...] słowami swymi ucz mnie jak dziecię, które w swym rozwoju duchowym pije jeszcze mleko słowa Bożego i pożąda piersi wiary, mądrości i miłości”³⁶. Paulin ma więc głęboką świadomość ważności i mocy słów w duchowym dorastaniu i zdobywaniu wiedzy zarówno światowej, jak i Bożej, szczególnie od człowieka, który już wówczas służył z wiedzy teologicznej i którego Paulin traktował jak teologicznego i intelektualnego ojca, choć Augustyn wiekiem był młodszy od Nolańczyka³⁷. Obficie korzystając z dzieł napisanych przez Augustyna, ale także z prowadzonej korespondencji, po wielu latach mógł Paulin napisać takie słowa, podkreślające znaczenie otrzymanych słów w jego formacji i rozwoju duchowym:

„Twoje słowo jest zawsze lampą dla moich stóp i światłem na moich ścieżkach” (Ps 118,105). Przeto kiedykolwiek otrzymuję list Twojej błogosławionej i świętej osoby, czuję, że rozprasza się ciemność mojej głupoty, i jakby po wylaniu na oczy mojego umysłu balsamu niosącego przejrzenie (por. Ap 3,18) widzę jaśniej, ponieważ noc mojej niewiedzy została usunięta i mgła wątpliwości rozpuśczone. Doświadczałem tego często przy innych okazjach nie tylko przez otrzymywanie daru Twoich listów, ale szczególnie przez owo dziełko Twego ostatniego listu [...]”³⁸.

Biorąc pod uwagę słowa, które czasem, nawet jeżeli zapisane, ulatują, a powinny być na wyciągnięcie ręki, aby być przypominane i aby wciąż na nowo pouczały, Paulin prosił, w ostatnim z zachowanych listów do Augustyna, aby przesłał mu ponownie dzieło o naturze zmartwychwstania, które było pełne pouczeń wiary. List ten bowiem, jak pisał Nolańczyk, pochodził

³⁵ Paulin, *Ep.* 4, 1, *ŻMT* 82, s. 47.

³⁶ Paulin, *Ep.* 4, 3, *ŻMT* 82, s. 49.

³⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 4, 3.

³⁸ Paulin, *Ep.* 45, 1, *ŻMT* 82, s. 349.

ze skarbca serca Augustyna i był świadectwem tego, co Bóg mówił w Augustynie i przez Augustyna do Paulina³⁹.

Z pouczeniem zawartym w słowach otrzymywanych i wysyłanych przez Paulina związane było także inne zadanie spisanych słów – umacnianie w wierze. Korespondencja Paulina ma wymiar wybitnie duchowy i pastorałny. Wielokrotnie, szczególnie na początku swej duchowej przygody, Nolańczyk prosi i uzyskuje potrzebne mu rady, a przede wszystkim umocnienie na podjętej drodze. Otrzymywane delikatne słowa, używając obrazowania biblijnego, nasyciły kości i napełniały dobrami spragnioną duszę Paulina⁴⁰. Słowa otrzymane od Augustyna były dla niego pokarmem, lekarstwem, rozkoszą⁴¹, a te otrzymywane od duchowego ojca i chrzciciela, biskupa Delfina, solą i „przyprawą duchową”⁴², zaś słowo Wiktryka odnawiało i odświeżało Paulina⁴³, podobnie jak wzmacniający krótki list Rufina z Akwilei⁴⁴. Biorąc pod uwagę efekty i moc, jaką posiadały otrzymywane słowa, o których z pewnością pisał z retoryczną emfazą, Paulin nieustannie pragnął otrzymywać jeszcze więcej słów wzmacniających wiarę. Dlatego do Augustyna pisał: „Wiara nasza [...] niechaj się wzmacnia pismami oraz przykładami wiernych”⁴⁵, zaś wraz z żoną Terazją prosił Alipiusza:

Odwiędz nas za pośrednictwem Twych listów. Niech nas ogarnie światło, w którym się znajdujesz, widoczny na złotych świecznikach. Niech Twoje słowa będą „światłością ścieżek naszych” (Ps 118,105), a „olejek Twej lampy namaści naszą głowę” (Ps 22,5). Nasza wiara rozpali się, gdy otrzymamy pożywienie umysłu i światło dla duszy z tchnienia ust Twoich⁴⁶.

³⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 50, 14.

⁴⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 2, 1.

⁴¹ Zob. Paulin, *Ep.* 4, 1.

⁴² Paulin, *Ep.* 9, 1, *ŻMT* 82, s. 75.

⁴³ Zob. Paulin, *Ep.* 37, 1.

⁴⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 46, 1.

⁴⁵ Paulin, *Ep.* 4, 1, *ŻMT* 82, s. 47.

⁴⁶ Paulin, *Ep.* 3, 5, *ŻMT* 82, s. 45.

Sam również wiedział, że jego słowa mogą być pouczeniem i umocnieniem w wierze. Dlatego w jednym z listów do Sewera zauważył, popadając przy okazji w retoryczny *topos modestiae*, że sprawia on „wrażenie nie zmęczonego, ale mocniejszego i odświeżonego tyłoma tomami”, które wcześniej mu przesłał⁴⁷.

Z powyższych wypowiedzi Paulina, zawartych w jego korespondencji, przebija obraz człowieka doskonale posługującego się słowem i rozumiejącego rolę słowa w przekazywaniu zarówno najprostszycy i codziennych informacji, jak i oddziaływania słowem na drugiego człowieka. Najważniejsze w tym posługiwaniu się słowem jest dla Paulina to, co określamy współcześnie pojęciem „odpowiedzialność za słowo”, które w listach ma szczególne znaczenie.

⁴⁷ Paulin, *Ep.* 28, 4, *ŻMT* 82, s. 239.

Rozdział 11

List albo/i homilia

N*uovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* wyraźnie różni dwie formy pism patrystycznych: homilię¹ i list², jednocześnie wskazuje, że obie formy mają wymiar interpersonalny, publiczny, praktyczny i służą do swoistej komunikacji pomiędzy pasterzem a jego wiernymi. I choć wiele je dzieli, zarówno w teoretycznych podstawach, jak i w postrzeganiu przez zwykłych ludzi, to jednak oba gatunki mają wiele elementów wspólnych, które sprawiają, że czasami swoiście zamieniają się miejscami. Znamy to nie tylko ze współczesnej praktyki duszpasterskiej, gdy zamiast homilii czytane są listy np. biskupów, ale również ze starożytności chrześcijańskiej, gdy list i homilia mówiły z serca do serca, gdy również listy stawały się homiliami, a homilie listami. Czuli to i rozumieli na przykład kompilatorzy wczesnochrześcijańskich zbiorów listów, czy też sami ich autorzy, którzy do swych zbiorów załączali homilie, które stawały się w ten sposób listem. Tak było na przykład w przypadku listu 34. Paulina, który zatytułowany jest *O stole jałmużny* i w rzeczywistości jest homilią napisaną przez Paulina na prośbę jednego z korespondentów, być może Ale-

¹ Zob. R. Grégoire, *Omelia*, NDPAC II 2467–2472.

² Zob. M.P. Ciccarese, *Lettera (epistola)*, NDPAC II 2794–2798.

cjusza, i znajdującą się w niektórych manuskryptach. Trudnością jest kwestia, czy sam Paulin umieścił tę homilię pośród listów, gdyż, jak wiemy, w przeciwieństwie do innych współczesnych mu pisarzy jak Augustyn czy Ambroży, nie sporządzał on odpisów swych listów w celu ich publikacji³. Niemniej homilia ta zachowała się właśnie w zbiorze jego listów. Nie mniej ciekawe jest inne przekazanie homilii przez jednego z naszych autorów, a chodzi o Ambrożego, który w swoich listach *in extenso* przytacza swoje homilie. Taki stosuje zabieg w listach do siostry Marceliny, gdy na przykład relacjonuje jej wydarzenia, które miały miejsce w Mediolanie w Wielkim Tygodniu 386 roku, w czasie tzw. sporu o bazylikę⁴. Opisując te wydarzenia przytacza także swoje kazanie, które wygłosił w jednej z tych bazylik. Co więcej, dostosowuje treść listu i przytaczanej homilii do wydarzeń, które wówczas się działy:

Podczas gdy to mówiłem, doniesiono mi, że królewskie zasłony zostały zdjęte, że bazylika jest wypełniona ludem i że prosi się o moją obecność. Od razu też dostosowałem do tego moje kazanie, mówiąc: „Jak wspaniałe i głębokie są wyroki Ducha Świętego! W godzinach porannych było czytane, jak pamiętacie, bracia,

³ Zob. rozdział 5. niniejszej monografii.

⁴ Zob. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „Augustinianum” 14 (1974), s. 409–449; A. Lenox-Conyngham, *The Topography of the Basilica Conflict of A.D. 385/6 in Milan*, „Historia” 31 (1982), s. 353–363; idem, *Juristic and Religious Aspects of the Basilica Conflict of A.D. 386*, w: *Papers presented at the Ninth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1983. Historica, Theologica, Gnostica, Biblica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 18/1, Kalamazoo–Leuven 1985, s. 55–58; M. Testard, *Observations sur la rhétorique d’une harangue au peuple dans le „Sermo contra Auxentium” de saint Ambroise*, REL 63 (1985), s. 193–209; S. Lusuardi Siena, *Il complesso episcopale di Milano: reconsiderazione della testimonianza ambrosiana nella „Epistola ad sororem”*, „Antiquité Tardive” 4 (1996), s. 124–129; G. Nauroy, *La crise milanaise de 386 et les lettres d’Ambroise. Difficultés d’interprétation et limites d’un témoignage épistolaire*, w: *Correspondances. Documents pour l’histoire de l’Antiquité tardive (Actes du colloque international, Lille, 20–22 novembre 2003)*, red. R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l’Orient 40, Lyon 2009 s. 227–258.

to, co odpowiedzieliśmy z największą boleścią ducha: «Boże, poganie przyszli do Twego dziedzictwa» (Ps 79,1). I rzeczywiście przyszli poganie, i przyszli nawet więcej niż poganie: bo przyszli Goci i mężczyźni z różnych narodów, przyszli z bronią w ręku i otoczywszy ją, zajęli bazylikę⁵.

Ambroży wplata więc swoją homilię w narrację o wydarzeniach i czyni z niej integralną część swojego listu. Podobnie gdy opisuje w liście 77. wydarzenia związane z odnalezieniem ciał św. Protazego i Gerwazego, przytacza wygłoszone przez siebie dwa kazania, czy też w liście 1. *extra collectionem*, gdy informuje Marcelinę o sprawie dotyczącej podpalenia synagogi w Callinicum i przytacza homilię wygłoszoną w obecności cesarza Teodozjusza⁶. Homilie w tych przypadkach stanowią większość objętości tekstu listu i dodają pastoralnego oraz doktrynalnego wymiaru tym listom. Można powiedzieć, że niejako tworzą z tych listów swoistą homilię. Jeden z listów Ambrożego (*Ep.* 75a) jest w całości przytoczoną mową wygłoszoną przez niego w Niedzielę Palmową roku 386 przy okazji sporu o bazyliki. Wiadomo, że została ona wygłoszona w kościele, ale trudno jednoznacznie orzec, czy jest to homilia, czy tylko przemówienie do ludu wygłoszone poza liturgią – zawiera bowiem odniesienia do czytań, ale i treści wybitnie świeckie. Niemniej pokazuje ten list ów proces przenikania się gatunków i niemalże jednakowego traktowania homilii i listu. Jak i pozostałe przytoczone przykłady jest on świadectwem pewnego rodzaju myślenia autorów listów i twórców epistulariów o listach i homiliach jako gatunkach wzajemnie przenikających się.

Widać to także w innym, niejako odwrotnym, sposobie przenikania się listów i homilii – gdy list staje się swoistą homilią. Oczywiście dobrze wiemy, że listy mają różnorodną formę i cel. Znajdujemy wśród nich poezję, traktaty teologiczne, epitafia i inne, ale wydaje się, że w okresie patrystycznym właśnie z homilią jest listowi najbliżej. Jeżeli celem homilii jest wymiar

⁵ Ambroży, *Ep.* 76, 20, BOK 28, s. 103.

⁶ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 1, 2–26.

dydaktyczny, egzegeza fragmentu Pisma świętego, wyjaśnienie obrzędów, to również listy zawierają w sobie takie elementy. Wystarczy przyjrzeć się liczącemu 154 listy epistularium św. Hieronima, albo wciąż ubogacanemu przez odkrycia zbiorowi listów św. Augustyna, ale także niemal w pełni homiletycznemu zbiorowi św. Paulina, aby przekonać się, że listy te przybrały formę i cel niemalże homiletyczny. Na przykład Hieronimowy list 22. do Eustochium jest wyjątkową homilią na temat dziewictwa, podobnie jak list 52. do Nepocjana o życiu duchownych i mnichów, czy też list do Rustyka (*Ep.* 122) o pokucie, ale też listy egzegetyczne, jak na przykład list 18A do papieża Damazego o serafinach i kamyku jako egzegeza Izajasz 6, albo list 20, również do Damazego, o pochodzeniu i znaczeniu słowa „Hosanna”, czy też egzegeza psalmu 89. zawarta w liście 140. do prezbitera Cypriana. To tylko niektóre przykłady z epistularium Hieronima. Inne przykłady znajdujemy u Ambrożego, który już na początku pierwszego listu w ułożonym przez siebie zbiorze umieścił słowa, które odnieść można i do homilii i do listu:

Pięknie mnie zachęcasz, bracie, abym rozważania listowne i naszą rozmowę na odległość poświęcił wyjaśnieniu niebieskiego prorocstwa, pytając co oznacza owa dwudrachma, której połowę nakazuje się Hebrajczykowi ofiarować „jako okup za swe życie” (*Wj* 30,12-13). Cóż bowiem bardziej stosownego, jak snuć rozmowę o bożych sprawach?⁷

Czymże innym jest homilia jak nie ową rozmową na temat wyjaśniania niebieskiego prorocstwa, czy nie jest jej celem “weaving together of conversation on holy subjects”, a list czy nie jest „coming into a contact”, “meeting with [somebody]” czy też “communicating with somebody in writing” – jak definiuje słownik greki patrystycznej autorstwa Geoffreya Williama Hugo Lampego⁸. Wydaje się niemal, że o homilii, a nie o liście, pisał Augustyn w korespondencji z Paulinem z Noli:

⁷ Ambroży, *Ep.* 1, 1, BOK 9, s. 31.

⁸ G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 951.

Oto tego rodzaju słodki i święty widok, jaki czytelnikom ofiaruje Twój list. Charakteryzuje go wiara niezmysłona, dobra nadzieja i czysta miłość. Jakże się w nim odczuwa Twoje pragnienie, Twoją tęsknotę spowodowaną osłabieniem Twej duszy w przedśionkach Pańskich! Jakże list Twój tchnie najświętszą miłością, jakże płonie zasobami szczerego serca, jakie dzięki składa Bogu, jakie łaski od Niego otrzymuje! Czy list Twój jest bardziej czarujący, czy płomienny? Jaśniejszy czy bardziej płodny? Cóż to jest, że nas tak pieści, tak rozpala, tak nas orzeźwia, i jest tak spokojny? Cóż to jest, pytam, albo czym Ci się za niego odwdzięczę? Chyba tylko tym, że jestem cały Twój w Bogu, do którego Ty należysz. Jeżeli to mało, to nie mam niczego więcej⁹.

Ciekawe uwagi na te kwestie zawiera korespondencja Paulina. Pisząc o listach i w listach zauważa on, co już ukazano wcześniej, że wszelkie używanie słowa, niezależnie czy w liście, czy w homilii, jest „darem łaski” (*donum gratiae*), jak zapewniał w liście do Augustyna¹⁰. Łaska ta pochodzi oczywiście od Boga i Paulin nieustannie podkreśla tę zależność. W liście do Amanda prosił: „Niech więc Pan otworzy me usta, dając mi mowę, która pochodzi od Niego i dociera do Ciebie, [...] niech rozwiąże mój język ku dobremu słowu”¹¹. Ta Boża mowa jest inna niż mowa tego świata, „opływa w mleko Bożej miłości i miód mądrości”¹². Bóg jest tym, który daje umiejętność pisanie listów i odpowiadania na nie¹³. To Bóg zrasza swoim słowem język człowieka i On jest i siewcą, i żniwiarzem¹⁴. Paulin zachęca zatem, aby szukać ludzi mądrych w Chrystusie i od nich czerpać i chwytąć Boże słowo. Dlatego w retorycznej formie wzywa:

⁹ Augustyn, *Ep.* 27, 3, Eborowicz, s. 207.

¹⁰ Paulin, *Ep.* 6, 3, ŻMT 82, s. 65. Zob. rozważania na temat mocy słowa zawarte w rozdziale 10. niniejszej monografii.

¹¹ Paulin, *Ep.* 12, 2, ŻMT 82, s. 94.

¹² Paulin, *Ep.* 44, 1, ŻMT 82, s. 342.

¹³ Zob. Paulin, *Ep.* 44, 1.

¹⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 1.

Zawiśnijmy na ustach wszystkich wierzących, ponieważ przez każdego wierzącego tchnie Duch Boży. Konieczne jest także od najmniejszego sługi Bożego wycisnąć przynajmniej kroplę niebiańskiej mądrości, która zrosi suchość mego serca i dostarczy mi napoju bardziej przydatnego niż rzeki mądrych tego świata¹⁵.

Zatem inni ludzie, przede wszystkim ci, którzy wierzą w Boga i którzy otwarci są na Jego działanie i Jego Ducha, są tymi, od których można czerpać mądrość zawartą w słowach. Z pewnością to właśnie takich ludzi Bóg ponagla swym nakazem, aby dzielili się swoją mądrością, radą i słowem, mając przede wszystkim na uwadze miłość bliźniego¹⁶. Paulin uświadamia sobie i innym, że wszystko, co mówimy, jest i powinno być zależne od Boga, ale ta zależność ma jeden szczególny wymiar. Jak pisze Paulin w liście do Amanda: „każda nasza mowa powinna być poświęcona przykazaniom i chwale Najwyższego”. On bowiem jest dawcą wszelkiej łaski, daru, którym jest mówienie i życie¹⁷. I tak traktował Paulin swoje listy, które, jak wspomniano, są niemal homiliami okraszonymi licznymi cytatami biblijnymi i pouczeniami. I to chyba właśnie od Paulina pochodzi najpiękniejszy i najprawdziwszy opis homilii i listu:

Twój list ukazał mi obraz Twego serca, ten list dobrej nadziei, list prawdziwej wiary, list czystej miłości. Jakiej świętej miłości jest pelen! Jaki słodki i obfity jest w nim zapach Chrystusa! Jakim bogactwem czystego serca on kipi! Jak ukazuje mi Twoje pragnienie, a także potrzeby i słabości Twej duszy w przedśionkach Pańskich! Jakie dziękczynienia składa Bogu i jakie błogosławieństwa wyprasza od Boga! Jakież mi, czytającemu go, ukazuje widowiska łask Bożych rozkwitających w Tobie i już działających cnót!¹⁸.

Bo czyż nie o to właśnie chodzi zarówno w liście, jak i w homilii?

¹⁵ Paulin, *Ep.* 23, 36, *ŻMT* 82, s. 197.

¹⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 25bis, 1.

¹⁷ Paulin, *Ep.* 12, 2, *ŻMT* 82, s. 95.

¹⁸ Paulin, *Ep.* 44, 2, *ŻMT* 82, s. 343.

Rozdział 12

O wolności w listach

Nikogo nie trzeba uświadamiać, jak ważna w systemie prawnym i etycznym Rzymian była wolność – *libertas*. Stanowiła ona jeden z trzech głównych – obok słuszności (*aequitas*) i godności (*honestas*) – elementów składowych ideału etycznego Rzymian. Jej osiągnięcie i rozwijanie było celem wychowania i kształcenia kolejnych pokoleń wolnych obywateli. Oczywiście w sposób szczególny ten obowiązek spoczywał na najwyższych klasach społecznych. Do takiej należał niewątpliwie Paulin z Noli. Urodzony ok. 355 roku w Bordeaux, należał do ludzi wolnych i bardzo bogatych, znakomicie wykształcony pod okiem Auzoniusza, doskonały poeta, szybko zaczął się piąć po szczeblach kariery, która przynależała do jego stanu: był urodzonym senatorem, szybko został namiestnikiem prowincji Kampanii, poślubił równie bogatą Terazję i wiódł życie godne *cives Romanus*. A jednak czegoś musiało mu w tym życiu, wypełnionym *libertas*, *aequitas* i *honestas*, brakować, skoro od *libertas Romana* pewnego dnia zwrócił się ku *libertas Christiana*. Miały na to wpływ z pewnością i wizyta w młodości u grobu św. Feliksa w Noli na terenie jego posiadłości, i śmierć kilkudniowego syna Celsusa, i tragiczna śmierć brata w niejasnych dzisiaj okolicznościach. Ale przede wszystkim musiało to być wołanie tej *libertas*, ku której wyswobodził ludzi Chrystus, w której nie ma już pana i niewolni-

ka, ale wszyscy są kimś jednym w Chrystusie, i którą w swych pismach (przynajmniej tych, które przetrwały do dzisiaj) propagował właśnie Paulin z Noli, który sam na sobie pokazał, w jaki sposób chrześcijańska wolność wyzwala do tego, aby czynić dobro, a zatem jest wolnością „ku”, a nie tylko wolnością „od”.

W jego listach słowo *libertas* występuje 30 razy. Paulin, jako wykształcony w rzymskim systemie i niosący ze sobą całą tradycję antycznego Rzymu, której przekazicielem wówczas, gdy chylił się ku upadkowi sam Rzym, stała się galijska arystokracja, nawiązywał wielokrotnie do tego podstawowego znaczenia słowa *libertas*. W liście-poemacie do Licencjusza, w którym zachęcał go do pełnego nawrócenia i oddania się na służbę Bogu, wyraźnie ukazywał mu fałszywą wolność: „Niech Ci się nie wydaje, że wolna jest szlachta, która pysznie – jak widzisz – wozi się po oszołomionej stolicy”¹ i wzywał go:

Zegnij pochylone barki pod lekkie brzemię. Teraz możesz to zrobić, gdy jesteś wolny i gdy nie pętają Cię żadne więzy, nie krępują Cię troski małżeńskie ani wysokie zaszczyty. Służba Chrystusowi jest dobrowolna. W Nim człowiek przewyższa wszystko. Tylko ten, kto oddał się Panu Chrystusowi, nie jest niewolnikiem ludzi, nie służy występkom ani pysznym królom².

Podążanie za Chrystusem, wiara w Niego i oddanie Mu życia jest prawdziwym wyzwoleniem. Dla Paulina nawrócenie jest wyzwoleniem się z niewoli grzechu, niewoli zła, niewoli tego, co ziemskie, i stanie się niewolnikiem Chrystusa, aby być w pełni i prawdziwie wolnym. Do tego paradoksu wolności i niewoli nawiązuje wielokrotnie podkreślając, że stając się wolnym od świata, oddajemy się w niewolę Chrystusa i braci, którym winni jesteśmy służbę, czynienie dobra, a więc niewolę w wolności, bo służenie Bogu i w Nim człowiekowi jest wolnością – jak stwierdził w liście do

¹ Paulin, *Ep. 8 – Carmen 35*, ŹMT 82, s. 72.

² Paulin, *Ep. 8 – Carmen 30–34*, ŹMT 82, s. 72.

Amanda³. Do Sewera, swego przyjaciela i naśladowcy św. Marcina z Tours, pisał: „To uczyniło Cię skromnym i dostojnym, biednym i bogatym, niewolnikiem i wolnym, współsługą służących, niewolnikiem braciom, bogatym dla biednych poprzez Twoje miłosierdzie, biednym dla bogatych poprzez Twojego ducha łagodności”⁴. A zatem bycie chrześcijaninem nakłada niewolę czynienia miłosierdzia, bycia łagodnym, bratem dla wszystkich. Dlatego też w innym liście do tego samego Sewera Paulin stwierdził: „wiera jest zarzewiem dobrych dzieł”⁵. Przez taką służbę chrześcijanin ma osiągnąć „nagrodę wiecznej wolności”⁶. I w swoich listach Paulin wielokrotnie ukazuje przykłady takiego wyzwolenia i służby. Jednym z nich jest Kardamas, który był wyzwolonym niewolnikiem i nawróconym kurierem. W liście do Amanda Paulin podkreślał jego wyzwolenie oraz wynikające z tego jego obowiązki:

[...] przyjąłeś go i umieściłeś w przedsiódkach domu Pańskiego, aby stał się bardziej wolnym w [służbie] człowieka, skoro stał się wolnym człowiekiem Chrystusa. [...] Lecz gratuluję mu także tej łaski, przez którą oddany został tak wielkiej tajemnicy miłości, aby służyć w wolności⁷.

Będąc wolnym według ciała i stanu, ma on stać się niewolnikiem miłości i czynienia dobra. Innym przykładem wyzwolenca, który ma stać się takim niewolnikiem, jest Sanemariusz, niegdysiejszy sługa Paulina, o którym pisze on również do kapłana Amanda: „Dałem mu wolność w Panu i uczyniłem go współniewolnikiem, lecz niech służy Wam w domu Pana i niech jego służba będzie wykorzystana do opieki nad grobem moich rodziców, aby przez świętą posługę mógł zasłużyć na uzyskanie pełnej wolności pod

³ Zob. Paulin, *Ep.* 12, 7.

⁴ Paulin, *Ep.* 27, 3, *ŻMT* 82, s. 234.

⁵ Paulin, *Ep.* 23, 34, *ŻMT* 82, s. 195.

⁶ Paulin, *Ep.* 21, 6, *ŻMT* 82, s. 166.

⁷ Paulin, *Ep.* 21, 5, *ŻMT* 82, s. 165.

waszą opieką”⁸. Wyzwolenie od bycia niewolnikiem skutkowało podjęciem innej służby, która prowadzi do prawdziwej wolności.

Jednak Paulin rozumiał wolność i wyzwolenie nie tylko w sensie wyzwolenia z fizycznej, ziemskiej niewoli, ale przede wszystkim w znaczeniu duchowego wyzwolenia. To wyzwolenie dla Paulina miało różne oblicza – jednym z nich było nawrócenie oraz wstąpienie na drogę życia monastycznego, do którego powołuje Chrystus, który jest dawcą tej nowej wolności. Do Apera, który chciałby podjąć życie mnicha, Paulin pisze o tym wyzwoleniu przez Chrystusa:

Nabywa dla sług swoich łaskę wolności, czyniąc to przez tajemnicę swej miłości miłosiernej, przez którą przywdział postać sługi i zechciał dla nas unżyć się aż do śmierci krzyżowej, aby przez widzialną pokorę zdobyć dla nas ową niewidzialną wewnętrzną wyniosłość pośród mieszkańców nieba⁹.

Ponieważ jednak człowiek jest wciąż grzeszny i pyszny, to jedyną drogą do bycia na miarę tej wolności jest pokorna służba¹⁰. Przez nawrócenie człowiek uwalniany jest od człowieka pysznego i zostaje wyniesiony ku pokornemu, „aby być napełnionym prawdziwymi dobrami pobożnego ubóstwa”¹¹. I w tym ubóstwie ukazuje się według Paulina drugie wyzwolenie – Chrystus bowiem wyzwala nas od bogactw tego świata, pomaga nam stać się ubogimi i służyć swoimi bogactwami innym. Chrześcijanie wyzwoleni przez Chrystusa mają obowiązek okazywać wdzięczność właśnie przez świadczenie dobra. Dlatego Paulin w liście 34., będącym homilią o jałmużnie, mówi:

Zwróćmy więc Panu Jego dary! Dajmy je Temu, który otrzymuje je w każdym ubogim! Dajmy je, powtarzam, z radością i z chlubą je od Niego odzyskajmy! On cieszy się taką naszą przemocą, gdy

⁸ Paulin, *Ep.* 12, 12, *ŻMT* 82, s. 101–102.

⁹ Paulin, *Ep.* 38, 3, *ŻMT* 82, s. 308.

¹⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 38, 3.

¹¹ Paulin, *Ep.* 38, 8, *ŻMT* 82, s. 311.

gwałtem zdobywamy Jego Królestwo, wyłamując bramy nieba dobrymi uczynkami¹².

Nawet więcej, Bóg obdarowuje człowieka bogactwem rzeczy doczesnych, talentów, „niczym futro nadające się do strzyżenia” – jak pisze Paulin w jednym ze swoich listów – aby nimi dzielić się z innymi i czynić nimi dobro, aż „zostaną one przemienione na lepsze i zmienione z czasowych w wieczne”¹³. To czynienie dobra może i powinno dokonywać się zawsze i wszędzie, o czym zapewnia Paulin w jednym ze swoich listów do Sewera: „Widzisz, że nie ma dla nas żadnej możliwości odwleczenia dobroczynności, skoro, jeśli tylko nie zabraknie nam woli, ubogiego mamy na wyciągnięcie ręki”¹⁴. Paulin jest jednak świadomy, że to wyzwolenie i czynienie dobra nie jest łatwe, dlatego w innym z listów do Przyjaciela pisał:

choć miałem możliwość wyboru dobra, wolałem szukać tego, co szkodziło. [...] Rozpoznaję dobro, ale czynię zło, pomimo że miałem w równym stopniu wolność czynienia dobra, gdybym przez zepsucie woli nie pogardził korzyściami dla duszy¹⁵.

Co ważne, Paulin nie tylko o takiej wolności i wyzwoleniu do czynienia dobra pisał w swych listach, ale również żył tym na co dzień. Nawróciwszy się zrzekł się przecież swego majątku i rozdał go ubogim. Gdy osiedlił się u grobu św. Feliksa w niewielkiej wiosce pod Neapolem, zbudował dla swej wspólnoty mniszej dom, którego częścią był szpital i przytulisko, gdzie biedni i bogaci znajdowali schronienie, gdy przybywali do grobu św. Feliksa. Była tam nie tylko gościna i opieka, ale także duchowa porada i wytechnienie dla ducha. Między innymi posiadamy świadectwo o pobyście św. Melanii, która wracając z Jerozolimy zatrzymała się u grobu św. Feliksa

¹² Paulin, *Ep.* 34, 4, *ŻMT* 82, s. 290.

¹³ Paulin, *Ep.* 11, 9, *ŻMT* 82, s. 89.

¹⁴ Paulin, *Ep.* 32, 20, *ŻMT* 82, s. 281.

¹⁵ Paulin, *Ep.* 30, 3, *ŻMT* 82, s. 256.

wraz z witającym ja orszakiem¹⁶. Zostali oni wszyscy przyjęci z największą gościnnością i na chwilę stali się również częścią monastycznej wspólnoty. Tak Paulin to wspominał:

[...] moja biedna chatka, która na piętrze rozciąga się wzdłuż jadalni i jest oddzielona pojedynczą kolumnadą od cel gości, jakby powiększyła się dzięki łasce Pana, oferując skromne, ale wystarczające zakwaterowanie nie tylko wielu świętym kobietom, które były z Melanią, ale także wielu towarzyszącym jej bogatym. [...] Było w nich pobożne umiarkowanie, naśladujące nasz tryb życia w ciszy, więc jeśli nawet udawali, że śpiewają z nami podczas czuwań, uspieni przez napchany żołądek, nie odważyli się przeszkadzać pobożnym głosom¹⁷.

Duch *libertas* panował więc w tej wspólnocie. Ale uczynki miłości Paulin świadczył nie tylko w Noli, ale był z nimi obecny wszędzie tam, gdzie był potrzebny, ze swoim słowem, ale i czynami – wstawiał się za biednymi, służył pomocą w zarządzie Kościołem, udzielał porad w codziennym życiu. Wynikało to z jego głębokiego nawrócenia i pojmowania nowej wolności, której zasady przedstawił w liście do swego przyjaciela Sewera:

[...] powinniśmy zamienić rzeczy stare z nowymi. Podobnie zmienił się rodzaj naszej aktywności i wolnego czasu; musimy poświęcić uwagę tym rzeczom, których jeszcze nie podejmowaliśmy, abyśmy teraz przeciwnie, byli wolni od tych, którymi kiedyś byliśmy zajęci. Musimy umrzeć teraz dla rzeczy dla których żyliśmy w przeszłości, i odwrotnie, żyć według tych dzieł i zobowiązań, dla których byliśmy umarli¹⁸.

¹⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 29, 12.

¹⁷ Paulin, *Ep.* 29, 13, *ŻMT* 82, s. 252.

¹⁸ Paulin, *Ep.* 24, 12, *ŻMT* 82, s. 212.

Rozdział 13

W listach o radościach i troskach biskupiego życia¹

Gdy w roku 374, w wieku zaledwie około 35 lat, Aureliusz Ambroży jako namiestnik prowincji Emilii-Ligurii wchodził do kościoła w Mediolanie, aby po śmierci ariańskiego biskupa Auksencjusza uspokoić tłumy podzielone w sprawie wyboru nowego biskupa, nie przypuszczał, że w ten sposób całkowicie odmieni się jego życie². Za sprawą profetycznego okrzyku małego dziecka – jak chce legenda – wówczas jeszcze katechumen i człowiek, który zamierzał podążać drogą świeckiej kariery, niespodziewanie został jednomyślnie, zarówno przez katolików, jak i arian, wybrany na biskupa. Kandydaturę przyjęli biskupi, zatwierdził ją także ce-

¹ Rozdział ten jest zmienioną wersją artykułu: M. Wysocki, *Radości i troski biskupiego życia z perspektywy listów św. Ambrożego, Biskupa Mediolanu*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J.M. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 725–740.

² O wyborze Ambrożego na stolicę mediolańską zob. Y.M. Duval, *Ambroise, de son éllection à sa consécration*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale*, red. G. Lazzati, *Studia Patristica Mediolanensia* 6, Milano 1976, s. 243–283; J. Grzywaczewski, *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013, s. 75–79.

sarz Walentynian. Wkrótce, po naukach odbytych u starszego kapłana Symplicjana, 24 listopada 374 roku Ambroży przyjął chrzest, a w niedzielę 7 grudnia otrzymał święcenia biskupie. W ten sposób z człowieka pełniącego służbę cywilną przeszedł do najwyższych urzędów w hierarchii kościelnej. Sam Ambroży dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że jego wybór na biskupa i święcenia naruszały prawo³. Co więcej, pisał, że odbyły się one wbrew jego woli⁴. Jak jednak zauważa badacz myśli Świętego z Mediolanu Kazimierz Ilski: „Była to jednak raczej próba usprawiedliwienia i zręcznego wybrnięcia z nie całkiem jasnej sytuacji”⁵. Ambroży był bez wątpienia przygotowany do pełnienia funkcji publicznych, ale wybór na biskupa Mediolanu stawiał go wobec nowych wyzwań duszpasterskich i politycznych, a w swoich listach – wydaje się, że najbardziej osobistych i szczerych pismach, a jednocześnie świadectwach swego biskupiego życia – mówi o swojej posłudze biskupiej, jej blaskach i cieniach, wyzwaniach i problemach, troskach i radościach⁶.

Z pewnością ważnym momentem dla każdego biskupa jest wybór do tej godności i dzień święceń biskupich. Jak wspomniano powyżej, w przypadku Ambrożego dokonało się to pod swoistym przymusem ludu mediolańskiego. Jak wynika z listu do wiernych Kościoła w Vercelli, Ambroży opierał się przed przyjęciem święceń biskupich, a gdy to nie odniosło rezul-

³ Naruszały bowiem kanon 2. soboru nicejskiego, który zabraniał ustanawiania nowo ochrzczonych kapłanami i biskupami (zob. *Dokumenty Soborów Powszechnych. tekst grecki, łaciński, polski, t. I*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 26–29) i kanon 10. synodu w Sardyce, który stwierdzał, że nie należy wyświęcać osoby świeckiej na biskupa (zob. *Acta Synodalia ann. 50–381, Synodi et Collectiones Legum, t. I*, opr. A. Baron, H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 152–152*).

⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 75; *Ep. extra coll.* 14; *Ep.* 2; Paulin Diakon, *Vita Ambrosii* 6–9.

⁵ K. Ilski, *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001, s. 11.

⁶ Na temat rozumienia radości w listach Ambrożego zob. M. Wysocki, ‘Któryż to napój, jeśli nie napój mądrości, jest radością serca?’ (*Ep.* 1, 7), czyli jak opisuje radość św. Ambroży w swoich listach, *VoxP* 58 (2012), s. 289–305.

tatu prosił przynajmniej o odłożenie święceń⁷. Zdawał sobie doskonale sprawę z powagi powierzanego mu zadania i z wagi, z jaką podchodzi się w Kościele do sprawy święceń biskupa⁸. W momencie tym wskazywał przede wszystkim na pokorę (*humilitas*), która powinna cechować wyznaczonego do biskupstwa⁹. Kościół bowiem, który otrzymywał w pieczę wyznaczony do biskupstwa, powierzany był mu z woli Pana¹⁰. Nie była więc to prosta decyzja dla Ambrożego, ale jak sam stwierdza, umocnieniem i pomocą w podjęciu decyzji byli mu ludzie, którzy go otaczali i do których miał zaufanie. Przede wszystkim podkreślał, że wspomagał go ówczesny władca, cesarz Walentynian¹¹, ale także inni biskupi – zachodni, którzy uznali jego święcenia swoim wyrokiem, a wschodni także przykładem¹². Znając zatem trud wyboru odpowiedniego kandydata, sam będąc już biskupem, ubolewał nad Kościołem w Vercelli:

Przepelniony jestem bólem, że Kościół Pański, który jest u was, nie ma jeszcze biskupa i teraz – jedyny ze wszystkich w Ligurii, Emilii i Wenecji czy innych pobliskich części Italii – cierpi z powodu braku [kogoś właściwego] na ten urząd, na który [dotąd] inne Kościoły zwykły od was dla siebie prosić [o kandydatów]¹³.

Dbał więc Ambroży o to, aby poszczególne Kościoły miały swojego pasterza. Troska o obsadę stolic biskupich w prowincji przez niego zarządzanej była z pewnością jednym z trudniejszych i ważniejszych zadań stojących przed nim. Jak wiadomo zarówno z historii życia biskupa, jak i z jego korespondencji, często wiązało się to z długotrwałymi dyskusjami, a niejednokrotnie z rozruchami. Dlatego też, gdy niemożliwe było szybkie powierze-

⁷ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 14, 65.

⁸ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 14, 66.

⁹ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 14, 65.

¹⁰ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 2, 2.

¹¹ Zob. Ambroży, *Ep.* 75, 7.

¹² Zob. Ambroży, *Ep. coll.* 14, 65.

¹³ Ambroży, *Ep. extra coll.* 14, 1, BOK 28, s. 205.

nie diecezji duszpasterskiej trosce nowego biskupa, Ambroży wyznaczał jednego z biskupów do tymczasowej opieki nad diecezją. W liście do Konstancjusza tak pisał:

Powierzam ci, synu, Kościół, który jest w Imola, abys – będąc blisko – częściej go odwiedzał aż do czasu, gdy zostanie dla niego wyświęcony biskup. Ja, zajęty zbliżającym się okresem Wielkiego Postu, nie mogę wyjechać tak daleko¹⁴.

Prawdopodobnie więc niejednokrotnie Ambroży sam zastępował biskupa diecezjom, jednak natłok obowiązków w jego diecezji tym razem nie pozwolił pospieszyć z duszpasterską posługą. Troska o pozbawione pasterzy diecezje dotyczyła jednak nie tylko Kościołów jego prowincji, ale także tych poza granicami Italii. Na przykład po śmierci biskupa Elizeusza z Tesalonik Ambroży cieszył się, że następcą tego świątobliwego pasterza został jego uczeń Anyzjusz. W liście skierowanym do Kościoła w Tesalonikach pisał bowiem tak:

[...] w tej samej chwili, w której on [Elizeusz – M.W.] unosił się w górę, w pewnym sensie jakby pozostawiając swój płaszcz z owczej wełny, przyodział nim świętego Anyzjusza, swego ucznia, i nałożył mu swoją mitrę biskupią. Już nie po raz pierwszy słyszę o jego zasługach i łasce, i nie dowiedziałem się o tym z waszego listu, lecz w waszym liście znalazłem tego potwierdzenie¹⁵.

Wybory biskupa nie zawsze więc kładły się cieniem na posługę biskupią Ambrożego. Następstwo w Tesalonikach zostało przekazane płynnie i w dobre ręce. Jak bowiem zaświadcza Ambroży, już wcześniej biskup Elizeusz przygotował Anyzjusza do pełnienia biskupich zadań, był bowiem Elizeusz

wspomagany jego troską, wysiłkiem i służbą, tak iż zdawał się już przedstawiać swego towarzysza jako tego, który nie przychodzi

¹⁴ Ambroży, *Ep.* 36, 27, BOK 22, s. 18.

¹⁵ Ambroży, *Ep.* 51, 9, BOK 22, s. 47–48.

do pełni kapłaństwa nieprzygotowany, lecz przystępuje tak, jakby od dawna spełniał funkcje biskupie¹⁶.

Istotną rzeczą było zatem przygotowanie do pełnienia zadań biskupich, którego w wymiarze kościelnym brakowało Ambrożemu. Pisząc więc do Kościoła w Tesalonikach podkreślał nie tylko zalety młodego biskupa, ale wychwalał także zmarłego Elizeusza i jego predyspozycje do pełnienia biskupiej posługi oraz jego dalekowzroczność w przygotowaniu odpowiedniego następcy. Wskazywał, że jeszcze jako młody chłopiec oddał się życiu klasztornemu, które przyniosło mu sławę i wyblagany został przez ludy Macedonii jako ich biskup¹⁷. Już w młodości został on wybrany do biskupstwa i wypróbowany przez dojrzałe praktykowanie cnót¹⁸. Ambroży szczęśliwy, że dane mu było znać biskupa tak bardzo odznaczającego się cnotami, zachęcał jego następcę do wstępowania w ślady zmarłego biskupa Elizeusza:

Niech zatem Pan cię uzna jego następcą nie tylko na urzędzie, ale także w sposobie życia, i niech zechce umocnić cię najwyższą łaską, aby także do ciebie zbiegały się ludy, o których będziesz mógł powiedzieć: Kto to są ci, co lecą jak chmury i jak gołębie (Iz 60,8) ze swoimi młodymi? Niech przybędą także jak okręty Tarszisz (por. 2 Krn 9,21), aby przyjąć zboże, którego udzielił prawdziwy Salomon, dwadzieścia miar pszenicy. Niech przyjmą oliwę i mądrość Salomona (por. 2 Krn 9,3), i pokój niech będzie między tobą a ludem, i abys strzegł przymierza pokoju¹⁹.

Jak można zatem zauważyć z powyższych rozważań, biskup Mediolanu przykładał duże znaczenie do wyboru odpowiedniego, przygotowanego, a przede wszystkim świętego, człowieka na biskupa.

Wielką radością dla Ambrożego było celebrowanie kolejnych rocznic święceń biskupich. W liście do Feliksa, biskupa Como w pobliżu Mediola-

¹⁶ Ambroży, *Ep.* 51, 9, BOK 22, s. 48.

¹⁷ Zob. Ambroży, *Ep.* 51, 12.

¹⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 52, 3.

¹⁹ Ambroży, *Ep.* 52, 6, BOK 22, s. 52.

nu, Ambroży „organizuje” obchody rocznicy jego święceń, która przypada 1 listopada. Korzystając z okazji, jaką było poświęcenie bazyliki ku czci Apostołów w Lodi, Ambroży chce tam celebrować tę rocznicę. Ten uroczysty dla nich obu dzień Ambroży pragnie spędzić z Feliksem, aby uczcić go wspólnymi modlitwami²⁰. Należy podkreślić wspólnotowy charakter świętowania tej rocznicy oraz pamięć Ambrożego o współbracie i o dniu, w którym przyjął on „ster najwyższego kapłaństwa” (*summi gubernacula sacerdotii*)²¹.

Jedną z trosk i zadań wynikających ze święceń biskupich jest nauczanie wiernych, do czego Ambroży przykładał wielkie znaczenie. W liście do Wigiliusza, biskupa Trydentu, Ambroży wskazuje, w jaki sposób i czego należy uczyć wiernych. We wstępie do listu pisze:

Prosiłeś mnie o [sugestie odnośnie] szczególnych punktów twego nauczania, ponieważ dopiero niedawno zostałeś wezwany do [posługi] biskupiej. A ponieważ samego siebie zbudowałeś tak, jak należało, skoro zostałeś uznany za godnego tak wielkiego zadania, wydaje mi się, że trzeba ci wskazać w jaki sposób innych zbudujesz²².

W dalszych ustępach Ambroży przedstawia najważniejsze treści nauczania i sposoby postępowania biskupa ze wspólnotą wiernych. Można więc powiedzieć, że jest to podręcznik bycia biskupem ofiarowany nowo wyświęconemu biskupowi przez doświadczonego kilkuletnią posługą starszego współbrata, który prawdopodobnie był jednym z konsekраторów Wigiliusza²³. Ambroży w ten sposób okazuje troskę o młodszego biskupa, ale także o wiernych, którzy zostali powierzeni jego pieczy. Podobną biskupią troskę wykazuje Ambroży o wyświęconego przez siebie kapłana Oroncjana,

²⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 5, 3.

²¹ Ambroży, *Ep.* 5, 1, BOK 9, s. 57.

²² Ambroży, *Ep.* 62, 1, BOK 22, s. 99.

²³ Wigiliusz został wybrany trzecim biskupem Trydentu prawdopodobnie w 385 r., a więc Ambroży pełnił posługę biskupią już około 10 lat.

którego darzył ojcowiskim uczuciem. W pierwszym z dziewięciu listów skierowanych do tego kapłana pisał:

Ty zaś, synu, który od pierwszego kwiecica twego dzieciństwa trwasz mocno w Kościele, który cię przyjął i podtrzymuje, wytrwaj w postanowieniu, pomny na łaskę Boga i na święcenia, które otrzymałeś „przez włożenie moich rąk” (2 Tm 1,6), abys pokazał – i to w takim stopniu, w jakim okazujesz to w świętej posłudze – twoją wiarę i gorliwość, i oczekiwał zapłaty Pana Jezusa²⁴.

Ambroży podkreśla więc konieczność wytrwania w kapłańskich postanowieniach i okazywania wobec wiernych wiary i gorliwości, które mają cechować codzienne życie kapłana. W ten sposób Ambroży okazuje troskę o biskupów i kapłanów, jak i o powierzonych im wiernych, ukazując przede wszystkim ważność posługi biskupiej i jej znaczenie. W piśmie do Konstancjusza, który prawdopodobnie był nowo wyświęconym biskupem, podobnie jak w liście do Wigiliusza, przekazuje rady, jaki powinien być biskup i jak powinien postępować. Już w pierwszych słowach listu ostrzega młodego biskupa:

Przyjąłeś urząd kapłański i siedząc przy sterze Kościoła przeprowadzasz ten statek przez wiry morskie. Trzymaj mocno ster wiary, abys się nie poddał potężnym falom nawałnic tego świata. Wielkie jest i rozległe morze, ale się nie lękaj, Albowiem On go na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami (Ps 24,2)²⁵.

Uwrażliwiał zatem Ambroży na niebezpieczeństwa czyhające na Kościół, ale wskazywał jednocześnie na Boga, który nie pozwoli zginąć Kościołowi. Powierzenie biskupowi „Kościoła Pana” (*ecclesia tibi Domini comissa*) nie tylko zakłada obecność i ochronę Boga, ale również zaangażowanie i troskę biskupa, aby nie dopuścić do zgorzeń i zmieszania się z poganami. Dlatego biskup według Ambrożego ma pouczać lud, że należy unikać kon-

²⁴ Ambroży, *Ep.* 18, 25, BOK 9, s. 155.

²⁵ Ambroży, *Ep.* 36, 1, BOK 22, s. 7.

taktów z poganami i dlatego należy szukać małżonków jedynie pośród chrześcijan²⁶. Ta troska o biskupów i kapłanów wynikała – jak stwierdza Ambroży – z miłości, z chęci wskazywania im drogi zaangażowania na rzecz Kościoła i wiernych. Pisał o tym do papieża Syracjusza:

Bo ja [bardzo] miłuję tych kapłanów lub diakonów, którzy, gdy gdzieś wyjadą, żadną miarą nie mogą znieść, że przez dłuższy czas są daleko od swoich obowiązków. Mówi bowiem prorok: „Nie trudziłem się idąc za Tobą”. Któż zaś może trudzić się idąc za Jezusem, skoro On sam mówi: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11,28)? Idźmy przeto wciąż za Jezusem i nie ustawajmy! Bo jeżeli stale będziemy szli za Nim, nigdy nie osłabniemy; gdyż On daje siły tym, którzy idą za Nim. Tak więc im będziesz bliżej [źródła] siły, tym będziesz silniejszy²⁷.

Biskupie troski i radości według Ambrożego odnosiły się więc w pierwszym rzędzie do współbraci i współpracowników: biskupów, kapłanów i diakonów. Z wielką radością wspominał Ambroży biskupią wspólnotę związaną z biskupem Acholiuszem, który podczas pobytu w Italii odwiedził chorego biskupa Mediolanu i razem oplakiwali zło tego świata, ciesząc się swoją obecnością i wzajemnym pragnieniem lepszego świata²⁸. Wspólne działanie i poglądy mają według Ambrożego być domeną nie tylko tych, których łączą więzy przyjaźni, ale wszystkich biskupów. Wielokrotnie bowiem biskup Mediolanu podkreślał w swoich listach, że konieczna jest jednomyślność wszystkich biskupów. Sprawy wiary mają być rozpatrywane przez biskupów i to oni mają czuwać nad prawdziwością wiary²⁹. Biskupi mają za zadanie usuwać niezgodę i sądzić innych biskupów³⁰, trwać w jedności z Biskupem Rzymu i przedstawiać do jego zatwierdzenia decyzje do-

²⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 62, 2.

²⁷ Ambroży, *Ep.* 46, 2, BOK 22, s. 36.

²⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 51, 10.

²⁹ Zob. Ambroży, *Ep.* 75, 15

³⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 70, 6.

tyczące innych biskupów³¹. Ambroży wie również, że – jako biskup stolicy cesarskiej – wobec innych biskupów jest odpowiedzialny za kapłanów i że musi się przed nimi tłumaczyć ze złego traktowania duchownych przez władców, za nieprzychylnie i niewłaściwe decyzje władz, za brak szacunku wobec kapłanów³². Biskup Mediolanu wymienia w swej korespondencji również cechy, którymi winien odznaczać się biskup, które gwarantować będą wierną i dobrą posługę wobec władców, duchownych i wiernych. W biskupie ma więc być wiara i dojrzałość obyczajów (*fides et morum maturitas*) wraz z dobrymi uczynkami i dziełami (*cum bonis operibus et factis*) i cierpliwością (*patientia*)³³. Życie biskupa ma się wyróżniać, przede wszystkim przez zachowywanie obowiązków wynikających z biskupiego stanu³⁴.

Niejednokrotnie jednak przez działalność wrogów wiary i Kościoła postępowanie i działania biskupów idą na marne. Konieczne jest na nowo zwoływanie synodów, gromadzenie biskupów, aby strzec prawdziwości wiary i jedności Kościoła. Ubolewał zatem Ambroży nad losem biskupów w ten sposób:

Na próżno więc został włożony wysiłek tylu biskupów? Znowu trzeba zwracać się do sądów świeckich i do rozporządzeń [cesarskich]; znowu starsi biskupi będą utrudzeni, będą przeprawiali się przez morza; znowu – chociaż osłabieni na ciele – opuszczą ojczyznę, [udając się] na obcą ziemię; znowu święte ołtarze będą opuszczone, gdy odjedziemy daleko; znowu tłumy ubogich biskupów – dla których przedtem ubóstwo nie było uciążliwe – potrzebując obcej pomocy, będą zmuszone wzdychać nad swą biedą albo przynajmniej zużyć na pokrycie kosztów podróży [środki przeznaczone na] utrzymanie ubogich!³⁵.

³¹ Zob. Ambroży, *Ep.* 70, 7.

³² Zob. Ambroży, *Ep.* 74, 29.

³³ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 14, 50.

³⁴ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 14, 64.

³⁵ Ambroży, *Ep.* 70, 3, BOK 28, s. 14.

Taka troska o współbraci winna charakteryzować każdego biskupa. Przede wszystkim jednak według biskupa Mediolanu ma być to troska i ochrona sierot, wdów, cierpiących krzywdę³⁶. Sam Ambroży jest tu przykładem troski o współbrata w biskupstwie i o osoby starsze³⁷.

Jedną z ważniejszych trosk biskupa Ambrożego były relacje z poszczególnymi imperatorami³⁸. Jako biskup miasta-rezydencji cesarskiej miał częste kontakty z władzami, szczególnie, że okres, w którym przyszło mu pełnić posługę biskupią obfitował w wydarzenia, które rozgrywały się na styku polityki i religii, a ponadto po tzw. edykcie mediolańskim stało się koniecznym określenie wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem a państwem. Należało ustalić, jak dalece cesarz może ingerować w sprawy Kościoła oraz jakie prawa i obowiązki ma biskup wobec cesarza³⁹. Zadanie to przypadło w udziale właśnie biskupowi Ambrożemu, co stało się przyczyną jego licznych trosk, ale i radości. Ambroży jako biskup czuł się bowiem odpowiedzialny za postępowanie chrześcijańskiego władcy, dlatego też prezentował w swych listach obraz idealnego władcy chrześcijańskiego⁴⁰.

Niewątpliwą radością dla biskupa Mediolanu były te wydarzenia, które świadczyły o głębokiej wierze imperatorów. W liście do imperatora Gracjana, którego określa jako „najszczęśliwszego cesarza i najbardziej chrześcijańskiego władcę” (*Beatissimus Augustus et Christianissimus princeps*), Ambroży cieszy się z otrzymania własnoręcznego pisma od cesarza, jego uzna-

³⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 30, 5.

³⁷ Zob. Ambroży, *Ep.* 30, 12.

³⁸ Zob. M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, w: *Nec timeo morti*. Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio, red. L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, s. 107–118; K. Gross-Albenhausen, „*Imperator christianissimus*”: *der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Stuttgart 1999.

³⁹ Zob. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996, s. 65.

⁴⁰ Zob. M. Wysocki, *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, *VoxP* 61 (2014), s. 171–177.

nia dla dwóch dzieł biskupa, z jego pokory i wiary oraz z zaprowadzania ortodoksji w cesarstwie⁴¹. W liście zaś do cesarza Teodozjusza po przedwczesnej śmierci Walentyniana II Ambroży podkreślał wymiar swoistego nawrócenia młodego władcy i radował się, że ten uważał go za swego wychowawcę i jakby ojca, i że właśnie od Ambrożego chciał w niewoli przyjąć sakramenty chrztu „przez co – jak stwierdza biskup – w sposób, chociaż nieracjonalny, lecz miły, zaświadczył o swoim do mnie uczuciu”⁴². Innym przykładem radości związanej z relacją biskup-władca była możliwość składania dziękczynienia Bogu za powodzenia, które spotykały imperatora, a co za tym idzie państwo rzymskie. W liście do cesarza Teodozjusza po jego zwycięstwie nad uzurpatorem Eugeniuszem w 394 roku odpowiadając na prośbę imperatora o dziękczynienie po tym wydarzeniu, Ambroży podkreśla radość, z jaką tego dokona. Ofiara dziękczynna złożona przez kapłanów jest wyrazem wielkiej pobożności i wiary cesarza, co odróżnia go – według biskupa – od innych władców, którzy stawiają materialne znaki triumfów, zamiast ofiary i dziękczynienia Panu⁴³.

Jednak obok radości z obcowania z władcami i ich wiarą Ambroży doświadczał również wielu trosk i trudności związanych z władcami, ich wiarą i czynami. Jako chrześcijański biskup miasta cesarskiego, dbający o ortodoksję, czystość wiary i obyczajów, wielokrotnie stawał wobec konieczności zwrócenia uwagi, pouczenia, a czasami nawet oporu wobec władcy. Ambroży przede wszystkim miał świadomość swojego posłannictwa i pozycji jako biskup. Dał temu wyraz podczas poselstwa od cesarza Walentyniana do uzurpatora Maksyma, o czym informował w liście sprawozdawczym do tego pierwszego. Gdy bowiem przybył do Trewiru, jak sam zauważa, nie został podjęty tak, jak jest to przyjęte w odniesieniu do biskupa⁴⁴. Szczególne posłannictwo biskupa uwidoczniło się także w trudnej sprawie próby przy-

⁴¹ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 12.

⁴² Ambroży, *Ep.* 25, 2, BOK 9, s. 190.

⁴³ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 2, 4.

⁴⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 30, 2.

wrócenia kultów pogańskich za cesarza Walentyniana. Ambroży występuje jako biskup, ponieważ sprawa dotyczy religii i wskazuje, że wraz z innymi biskupami i kapłanami – jeżeli podjęta zostałaby decyzja zezwalająca na odnowienia pogaństwa – unikać będzie imperatora i z udziałem cesarza nie będzie sprawowana liturgia w świątyniach⁴⁵. Odwołuje się Ambroży do wiary władcy, nie tyle wątpiąc w nią, co chcąc być „przewidujący w ostrożności i pewny sumiennego zbadania sprawy”⁴⁶. Próba przywrócenia kultów pogańskich i związany z tym list prefekta Rzymu Symmachusa stanowiły jedną z poważniejszych trosk biskupa Ambrożego, który czuwał nie tylko nad ortodoksją, ale jeszcze bardziej nad umocnieniem się wiary chrześcijańskiej, która zaledwie czterdzieści lat wcześniej uzyskała status *religio licita*.

W relacjach z władcami jednak największymi bolączkami dla biskupa Mediolanu były te wydarzenia, które przeciwstawiały się zasadom moralności chrześcijańskiej i których sprawcą byli właśnie cesarze. Pisał o tym wyraźnie w liście do cesarza Teodozjusza po wydarzeniach w Callinicum, gdzie chrześcijanie, prawdopodobnie zachęceni przez biskupa, spalili synagogę, a mnisi zniszczyli dom spotkań sekty walentynianów:

Zawsze jestem umęczony, o najszczęśliwszy cesarzu, nieustannymi prawie troskami, lecz nigdy nie byłem w tak wielkim niepokoju jak teraz, gdy widzę, że trzeba uważać, aby czasem nie zdarzyło się coś, co by mi przypisano, także w związku z niebezpieczeństwem świętokradztwa. Dlatego proszę, abys cierpliwie wysłuchał moich słów. Bo jeżeli nie jestem godzien, abys mnie wysłuchał, to nie jestem też godzien, abym składał za ciebie Ofiarę [Bogu] ani byś mi powierzał twoje prośby i modlitwy⁴⁷.

Troski i niepokój wymagały, aby Ambroży nie milczał, lecz przedstawił cesarzowi rozstrzygnięcie, które ocali oskarżonych, a jednocześnie zapewni

⁴⁵ Zob. Ambroży, *Ep.* 72, 13.

⁴⁶ Ambroży, *Ep.* 73, 2, BOK 28, s. 38.

⁴⁷ Ambroży, *Ep.* 74, 1, BOK 28, s. 55.

władcy zbawienie⁴⁸. Ambroży przez swoje milczenie, udawanie lub pochlebstwa mógłby zaszkodzić imperatorowi i na biskupa sprowadzić karę⁴⁹. Ambroży gotów jest więc sam ponieść karę zamiast biskupa, który miał podzegać do spalenia synagogi. Widzi bowiem w niej miejsce, gdzie ludzie zapierają się Chrystusa⁵⁰. Troska zatem o wiarę i o zbawienie cesarza wymaga, aby odstąpić od karania winnych podpalenia, dlatego Ambroży pisze do Teodozjusza:

Wolę zatem, cesarzu, bym miał razem z tobą udział raczej w dobrach niż w karach, i dlatego powinno nie podobać się twjej łaskowości milczenie kapłana, a podobać się jego wolność [w mówieniu]. Bo z powodu mego milczenia i ty jesteś w niebezpieczeństwie, a śmiałość w mówieniu to dobro, które ci pomaga. Zatem nie wtrącam się niepowołany tam, gdzie nie powinienem, nie ingeruję w cudze sprawy, lecz spełniam swe obowiązki, jestem posłuszny nakazom naszego Boga. Czynię to najpierw z miłości do ciebie, dla ciebie, zabiegając usilnie o twoje zbawienie. Jeśli to nie będzie mi powierzone albo zostanie mi zabronione, ja i tak przemówię – z obawy, by nie obrazić Boga⁵¹.

Ostatecznie słowa Ambrożego przekonały cesarza do zaniechania kar, a Ambroży ukazał swoją troskę nie tylko o biskupów, mnichów i wiernych, ale także o cesarza, wskazując jednocześnie, że wierność Bogu i napominanie – nawet władców – w kwestiach religii są obowiązkiem biskupa. Wyrażnie o tym pisał w innej kwestii do uzurpatora Eugeniusza:

Nikogo bowiem nie obrażam, jeśli przedkładam ponad wszystkich Boga i, w Nim pokładając nadzieję, nie boję się wam, władcom, mówić tego, co czuję według moich możliwości. Dlatego

⁴⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 74, 3.

⁴⁹ Zob. Ambroży, *Ep.* 74, 5.

⁵⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 74, 8.

⁵¹ Ambroży, *Ep.* 74, 3, BOK 28, s. 56.

także wobec ciebie, najlaskawszy cesarzu, nie przemilczę tego, czego nie przemilczałem wobec innych cesarzy⁵².

Inną trudną sytuacją pontyfikatu Ambrożego był tzw. spór o bazylikę w Mediolanie, sednem którego był rozkaz cesarski, aby wydać arianom niektóre z kościołów mediolańskich należących do katolików⁵³. W sporze tym Ambroży wykazał wielką determinację i odwagę oraz po raz kolejny ukazał godność urzędu biskupa. Wielokrotnie wskazywał, że biskup może być sądzony tylko przez sąd biskupi, a nie świecki⁵⁴, i ze stanowczością podkreślał, że „kwestie wiary winny być rozpatrywane w kościele w obecności ludu”⁵⁵. I właśnie oparcie w wiernych stanowiło o ostatecznym zwycięstwie Ambrożego, który wspólnie z ludem modlił się w zagrożonych wydaniem świątyń, głosił im kazania i jego obecności domagali się ludzie zebrani w kościołach⁵⁶. Podobnie jak w innych trudnych sytuacjach, tak również w sporze o bazylikę Ambroży gotów był przyjąć na siebie całe odium i ewentualne kary⁵⁷. Choć okres sporu był niewątpliwie trudnym czasem w życiu Ambrożego, wystawiającym na próbę jego relacje z cesarzem Walentynianem II, to ostatecznie – jak stwierdza w liście do swej siostry Marceliny – rozkaz został odwołany, a świątynie napełniły się radością ludu:

Jaka wówczas była radość całej ludności, jaki aplauz całego ludu,
jaka wdzięczność! Był to zaś dzień, w którym Pan wydał się za nas,

⁵² Ambroży, *Ep. extra coll.* 10, 1, BOK 28, s. 177. Por. Ambroży, *Ep. extra coll.* 10, 4; 11, 3.

⁵³ Zob. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio a le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „Augustinianum” 14 (1974), s. 409–449; G. Nauroy, *Le fouet et le miel. Le combat d’Ambroise en 386 contre l’arianisme milanaise*, *RechAug* 23 (1988), s. 3–86; T.D. Barnes, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The primary documents and their implications*, *ZACH* 4 (2000), s. 282–299; M. Colish, *Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386*, *JECS* 10 (2002), s. 361–372.

⁵⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 75, 2. 4. 5. 9–10.

⁵⁵ Ambroży, *Ep.* 75, 17, BOK 28, s. 76.

⁵⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 13. 22.

⁵⁷ Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 28.

w którym w Kościele daruje się pokutę. Żołnierze na wyścigi to oznajmiali i cisnąc się do ołtarzy, całowali je na znak pokoju. Wtedy poznałem, że Bóg poraził tego przychodzącego przed świtem robaka, żeby całe miasto zostało ocalone⁵⁸.

To zwycięstwo Boga i prawdziwej wiary nad arianizmem było więc i dla Ambrożego wielką radością i powodem do dumy.

Kolejną wymagającą i trudną sytuacją były wydarzenia w Tesalonikach, gdzie rozszalały tłum ukamienował dowódcę wojska Buteryka, za co żołnierze na rozkaz Teodozjusza podczas urządzonych igrzysk zabili siedem tysięcy osób, nie bacząc na to czy winnych, czy niewinnych. Pisząc po tych wydarzeniach list do cesarza, Ambroży najpierw wspomina łączącą ich przyjaźń i okazuje wdzięczność za wysłuchiwanie jego prośb za innymi ludźmi, a następnie tłumaczy się z unikania spotkania z nim⁵⁹. W końcu zaś wskazuje na swój biskupi obowiązek, którego musiałby dopełnić spotykając się z cesarzem, a ostatecznie spełnia pisząc list:

Cóż zatem miałem zrobić? Nie słuchać? Ale nie mogłem zatkać uszu woskiem, jak w dawnych opowieściach. Wyjawić? Ale mówiąc, w moich słowach musiałem wystrzegać się [porywczowości, której] obawiałem się w twoich rozkazach, abyś nie polecił [dokończyć] rozlewu krwi. [Czy miałem] milczeć? Ale – co byłoby [niebezpieczeństwem] najgorszym ze wszystkich – obciążałoby to [moje] sumienie, odebrałoby mi głos. A gdzie wówczas byłoby moje zadanie biskupa? Jeżeli biskup nic nie powie błędzemu, to ten, kto zbłądził, umrze w swoim grzechu, a biskup będzie zasługiwał na karę, gdyż nie upomniał błędzającego (por. Ez 3,18)⁶⁰.

Upomnienie biskupie wzywało władcę do odbycia pokuty, upokorzenia się przed Bogiem⁶¹. Ambroży wobec oporu cesarza i braku nadziei na

⁵⁸ Ambroży, *Ep.* 76, 26, BOK 28, s. 106.

⁵⁹ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 1.

⁶⁰ Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 3, BOK 28, s. 184.

⁶¹ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 11.

podjęcie pokuty wydaje się całkowicie bezradny. Jak skarga bezsilnego brzmia jego słowa do imperatora:

Radzę, proszę, zachęcam, napominam, ponieważ bólem napelnia mnie to, że ty – który byłeś przykładem niesłychanej pobożności, który osiągnąłeś szczyt łaskawości, który nie mogłeś tego znieść, by pojedynczy winowajcy byli narażeni na niebezpieczeństwo – nie ubolewasz z powodu tego, że zginęło tylu niewinnych. Choć prowadziłeś walki z wielkim powodzeniem, chociaż zasłużyłeś na pochwałę także w innych rzeczach, to jednak szczytem twoich dzieł była zawsze miłość ku Bogu. Diabeł zazdrościł ci tego, co miałeś najlepszego. Pokonaj go, dopóki masz jeszcze możliwość, by go pokonać⁶².

Odwołuje się więc Ambroży do miłości, którą żywi wobec Teodozjusza⁶³, i zapowiada, że cesarz nie zostanie dopuszczony do uczestnictwa w Eucharystii, a Ambroży nie będzie mógł sprawować Ofiary, jeżeli on chciałby w niej uczestniczyć⁶⁴. Ostatecznie Teodozjusz podporządkował się biskupowi, ukorzył się i odbył pokutę, za co po śmierci z miłością i żalem Ambroży chwalił go w mowie żałobnej na jego cześć⁶⁵.

Podstawą dla wszelkich działań biskupa Ambrożego wobec władców była troska o Kościół i jego niezawisłość i samodzielność, troska o wiarę, ale także o zbawienie i powodzenie drugiego człowieka, jakim był imperator. Wskazuje na to Ambroży w liście do uzurpatora Eugeniusza, z którym unikał spotkania, a pomimo to napisał list wyjaśniający swe postępowanie i jednocześnie ukazujący drogę właściwego postępowania władcy:

⁶² Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 12, BOK 28, s. 187.

⁶³ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 14.

⁶⁴ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 11, 13-14.

⁶⁵ Por. Ambroży, *De obitu Theodosii oratio* 34. Zob. M. Wysocki, *Idee eschatologiczne w mowach żałobnych św. Ambrożego*, w: *Święty Ambroży – duszpasterz i teolog na wczoraj i dziś*, red. B. Częsz, Teologia patrystyczna 7, Poznań 2010, s. 83–104.

[...] w sprawach Bożych jest we mnie słuszna bojaźń i że schlebianie [wam] nie jest dla mnie ważniejsze niż moja dusza; natomiast w tych sprawach, w których wypada was prosić, ja również okazuję szacunek należny władzy, jak też jest napisane: „komu cześć – cześć, komu podatek – podatek” (Rz 13,7). Bo temu, któremu jako prywatnemu [obywatelowi] z głębi serca okazywałem cześć, jakże nie miałbym okazywać czci jako cesarzowi? Lecz wy, którzy chcecie, żeby wam okazywano cześć, dozwólcie, abyśmy okazywali cześć Temu, którego chcecie, by uznano za Poręczyciela waszego panowania⁶⁶.

Bazując na tych słowach, a przede wszystkim opierając się na oddaniu Bogu, w trudnych sytuacjach swego pontyfikatu Ambroży był gotów – jak już wspomniano przy okazji sporu o bazyliki – poświęcić się całkowicie dla dobra Kościoła i wiary. Sam zresztą wyraźnie stwierdzał, że nie on jest najważniejszy, że jego życie nie jest tak cenne, jak godność biskupów⁶⁷. Otwarcie więc pisał do imperatora, że może go posłać na wygnanie, bo wszystkim się ofiarował⁶⁸. Ambroży był nieustannie gotowy na wygnanie⁶⁹ i na konfiskatę majątku⁷⁰. Gotów był przelać własną krew i dlatego w liście do siostry o wydarzeniach związanych z obroną bazylik przed wydaniem ich arianom w dramatycznych słowach pisał:

Zacząłem bardzo gorzko płakać i zaraz w czasie ofiarowania modlić się do Boga, by przyszedł nam z pomocą, aby w sprawie [dotyczącej] Kościoła nie została przelana niczyja krew, a raczej by moja krew została wylana dla zbawienia nie tylko [wiernego] ludu, lecz także za samych bezbożnych⁷¹.

⁶⁶ Ambroży, *Ep. extra coll.* 10, 12, BOK 28, s. 181–182.

⁶⁷ Zob. Ambroży, *Ep.* 75, 13.

⁶⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 75, 18.

⁶⁹ Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 10.

⁷⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 8.

⁷¹ Ambroży, *Ep.* 76, 5, BOK 28, s. 96–97.

Nie sposób odnieść wrażenia, że biskup Ambroży staje się wyraźnie *alter Christus*, który ofiarowuje siebie za wiernych i niewiernych, za zbawienie. Gotów jest ofiarować siebie, po to, aby uniknąć zniszczenia miasta, a może nawet całej Italii⁷². Najważniejsza jest więc troska o innych, o zbawienie ludzi, o ocalenie miasta i państwa, a nie osoba biskupa.

Już w IV wieku dawały o sobie znać problemy z jednością kościelną. Z jednej strony herezje, jak arianizm, z którymi walczył Ambroży przede wszystkim na drodze politycznej, dążąc do przywrócenia jedności na sposób administracyjny, a z drugiej pojawiające się problemy z jednością w łonie samego Kościoła. W liście do cesarza Teodozjusza Ambroży wyraża swoje zaniepokojenie z powodu sporów o obsadę biskupstwa w Konstantynopolu. Nie tyle dręczy go spór dotyczący osobistych dążeń i ambicji, ile niepokoi naruszenie komunii kościelnej, spowodowane usunięciem prawowitego biskupa. Wzywa Ambroży do zażegnania konfliktu, przedstawia środek ku temu – odniesienie do Biskupa Rzymu – i prosi cesarza o podtrzymanie jedności⁷³. Była ona zagrożona nie tylko w skali makro, w diecezjach czy miastach, znacznie poważniejszym problemem były jednak pojawiające się już wówczas rysy na jedności pomiędzy wschodnim i zachodnim Kościołem. W liście do cesarza Teodozjusza po synodzie w Akwilei Ambroży i inni biskupi, oskarżani, że zdają się mało cenić wspólnotę Wschodu i Zachodu⁷⁴, przedkładają imperatorowi, jako najważniejszą, troskę o jedność Kościoła, gdyż w owym czasie – jak stwierdza list – doszło do zerwania więzi świętej komunii (*interrupta sacrae communionis esse consortia*) między Kościołami wschodnimi i zachodnimi⁷⁵. Biskupi zaniepokojeni zaistniałą sytuacją postanawiają na synodzie podjąć działania zmierzające do usunięcia niepokojów i wspólnego wyjaśnienia jego przyczyn⁷⁶.

⁷² Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 9.

⁷³ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 9, 6–8.

⁷⁴ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 8, 2.

⁷⁵ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 8, 1.

⁷⁶ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 8, 3.

Były jednak w życiu biskupa Ambrożego chwile, które epatowały jednością Kościoła i ją ukazywały w nadzwyczajny sposób. Jedną z nich była wspólnota wiernych skupionych wokół kościołów i swego biskupa wobec groźby wydania bazylik w ręce arian, czym – jak zauważono – chlubił się Ambroży w liście do siostry Marceliny⁷⁷. Równie wyjątkowym momentem jedności Kościoła mediolańskiego i radości Ambrożego było odnalezienie relikwii świętych męczenników Protazego i Gerwazego⁷⁸, o czym również informował biskup swoją siostrę w liście. Wydarzenie to było dla niego szczególną łaską, której Pan Jezus udzielił w okresie jego biskupstwa⁷⁹. Odnalezieniu i przeniesieniu relikwii do bazyliki ambrożyjskiej towarzyszyły bowiem entuzjazm wiernych i cuda⁸⁰. Radość i rozumienie tego wydarzenia przedstawił Ambroży w formie modlitwy w wygłoszonym wówczas kazaniu:

Dzięki Ci, Panie Jezu, że wzbudziłeś dla nas tak potężne duchy świętych męczenników w tym czasie, w którym Twój Kościół potrzebuje większej obrony. Niech wszyscy poznają, jakich ja szukam obrońców, którzy potrafią [mnie] obronić, lecz nie mają zwyczaju [mnie] napadać. Tych pozyskałem dla ciebie, ludu święty, aby wszystkim przynosili korzyść, a nikomu nie szkodzili. O takich potężnych obrońców się staram, takich mam żołnierzy: to znaczy nie żołnierzy ze świata, lecz żołnierzy Chrystusa. Nie obawiam się żadnej niechęci ze strony takich [obrońców], których opieka im jest potężniejsza, tym jest pewniejsza. Pragnę ich obrony także dla tych wszystkich, którzy mi ich zazdroszą. Niech więc przyjdą i zobaczą moich ochraniarzy: nie sprzeciwiam się temu, żebyśmy był otoczony tak potężnym orężem. „Jedni

⁷⁷ Zob. Ambroży, *Ep.* 76, 3. 6. 13–14. 20. 26.

⁷⁸ Zob. J. Drignon, *Perspectives ambrosiennes: SS. Gervais et Protais, genies de Milan*, REAug 2 (1956), s. 313–334.

⁷⁹ Zob. Ambroży, *Ep.* 77, 2. 12.

⁸⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 77, 8. 14.

wolą rydwany, drudzy konie, a nasza siła w imieniu Pana, Boga naszego” (Ps 20,8)⁸¹.

Przywiązanie do owych obrońców, a jednocześnie troskę o godne dla nich miejsce, wyraził w oddaniu przeznaczonego dla siebie miejsca pod ołtarzem bazyliki ambrożyjskiej, gdzie on miał zwyczaj składać ofiarę i gdzie ostatecznie spoczął obok świętych męczenników⁸².

Jak można to odczytać z powyższych rozważań, biskupie życie Ambrozego trwające ponad dwadzieścia lat, obfitowało w różnorodne wydarzenia. Było w nim miejsce na radości i smutki, chwile chwały i porażek, jednak we wszystkich tych momentach Ambroży nie uchylał się od stawianych przed nim wyzwań. Miał przekonanie, że nie może zamknąć się w odosobnieniu i pozostawić obowiązków biskupa⁸³. Zamykał się więc na modlitwie i milczeniu, bądź to samotnie, bądź z biskupami, kapłanami lub wiernymi. Wobec trudności i niepowodzeń miał świadomość odmiany, która czeka go w przyszłym życiu, dlatego do biskupa Sewera z Neapolu pisał świadomy niebezpieczeństw:

My natomiast, wystawieni na powstania barbarzyńców i wojenne burze, znajdujemy się w samym środku morza utrapień, a [w nagrodę] za te trudy i niebezpieczeństwa zbieramy jeszcze większe niebezpieczeństwa dla przyszłego życia⁸⁴.

W ten sposób list stawał się i osobistym pismem, ukazującym radości i rozterki biskupiego życia, i środkiem pamięci o osobach i wydarzeniach, dzięki czemu mamy dzisiaj wgląd i świadectwo wyjątkowości listów pisanych w złotym okresie epistolografii chrześcijańskiej.

⁸¹ Ambroży, *Ep.* 77, 10, BOK 28, s. 112.

⁸² Zob. Ambroży, *Ep.* 77, 13; J.S. Partyka, *Ostatnie chwile, grób, relikwie i kult św. Ambrozego*, VoxP 34–35 (1998), s. 19–36. O kulcie relikwii u Ambrozego zob. R. Andrzejewski, *Kult relikwii według św. Ambrozego*, AK 93 (1979), s. 64–72.

⁸³ Zob. Ambroży, *Ep.* 25, 1.

⁸⁴ Ambroży, *Ep.* 49, 3, BOK 22, s. 42.

Rozdział 14

O Eucharystii w listach¹

Dla pierwszych chrześcijan sprawą oczywistą była realna obecność Jezusa Chrystusa w Eucharystii i rzeczywista ofiara Chrystusa we Mszy świętej. Nie istniały zatem w pierwszych wiekach chrześcijaństwa dotyczące jej herezje ani spory teologiczne, a Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy odnosili się do tego zasadniczego elementu życia chrześcijańskiego przede wszystkim w kontekście duszpasterskim i czci oddawanej rzeczywistemu Ciału i Krwi Chrystusa. Taki stan dogmatycznego spokoju wokół Eucharystii – poza drobnymi kontrowersjami związanymi z jej celebracją jak np. poglądy akwarian i reakcje na nie ortodoksyjnych teologów – trwał do okresu średniowiecza. Również pisma IV i V wieku wpisują się w ten okres, w którym, jak stwierdza ks. prof. Marek Starowieyski, panowały szczególnie korzystne warunki do zamyślenia się nad Eucharystią². Z jednej strony zapotrzebowanie wiernych, dla których stanowiła ona centrum życia Kościoła, a z drugiej szereg wybitnych

¹ Rozdział ten jest zmienioną wersją artykułu: M. Wysocki, *Godne przyjmowanie Eucharystii w listach św. Ambrożego i św. Augustyna*, w: *Ojcowie Kościoła o Eucharystii*, red. P. Wygalałak, Teologia patrystyczna 14, Poznań 2017, s. 147–167.

² Zob. M. Starowieyski, *Wstęp. 1. Eucharystia pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, red. M. Starowieyski, OŻ 7, Kraków 1987, s. 17.

teologów, a jednocześnie duszpasterzy, którzy wprowadzali swych wiernych w jej tajemnicę. Wśród nich na Zachodzie – św. Ambroży i św. Augustyn. Obaj w swych listach nie przedstawiają dogmatycznych rozważań na temat Eucharystii³, ale duszpasterskie do niej podejście. Listy, które są źródłem niniejszej monografii, stanowią wyjątkowe świadectwo zarówno dogmatycznego, jak i przede wszystkim duszpasterskiego zaangażowania obu hierarchów i ich wiary⁴, także wobec Eucharystii.

Istota Eucharystii

W listach obydwu Ojców Kościoła odnajdujemy przede wszystkim kwestie związane z duszpasterskimi odniesieniami Eucharystii. Zarówno Ambroży, jak i Augustyn dają w nich również podbudowę dogmatyczną,

³ Więcej na temat Eucharystii u obu Ojców zob. E.J. Kilmartin, *The Eucharist in the West: History and Theology*, Collegeville 1998; A. Jarosiewicz, *Eucharystia w dogmatycznych dziełach św. Ambrożego i św. Augustyna. Szkice patrystyczne*, Lublin 2014. Szczegółowo: Augustyn – A. Sage, *L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin*, RE-Aug 15 (1969), s. 209–240; F. Van der Meer, *Sant'Agostino pastore d'anime*, Roma 1971; G. Di Nola, *La dottrina eucaristica di Sant'Agostino*, Città del Vaticano 1997; J. Patout Burns, *The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology*, „Augustinian Studies” 32/1 (2001), s. 1–24; G. Caruso, *L'Eucaristia nella riflessione di Agostino*, „Alpha Omega” 11/1 (2008), s. 13–36; A. Żurek, *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna*, VoxP 57 (2012), s. 853–862; J.T. Lienhard, *Sacramentum and the Eucharist in St. Augustine*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 77/2 (2013), s. 173–192; Ambroży – R. Johann, *L'Eucharistie centre de l'histoire de salut chez saint Ambrose de Milan*, Théologie historique 9, Paris 1968, s. 104–124; P. Libera, *Eucharystia i Pieśń nad Pieśniami u św. Ambrożego*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. E. Stanula, W. Myszor, Katowice 1987, s. 191–197; A. Bonato, *Teologia e spiritualità dell'Eucaristia negli scritti di sant'Ambrogio*, w: *L'Eucaristia nei Padri della Chiesa*, red. A. Bonato, Roma 1998, s. 207–260.

⁴ Zob. np. M. Wysocki, „Nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary” (*Ep. 72, 12*). *Wiara w świetle listów św. Ambrożego*, VoxP 60 (2013), s. 497–511.

z której tak naprawdę wynikają kwestie duszpasterskie i kwestie godnego przystępowania do Eucharystii.

W liście 64. do Ireneusza, wyjaśniającym zjawisko manny, biskup Ambroży ukazuje wielkość daru Eucharystii:

Pytasz mnie, dlaczego Pan Bóg zsyłał jak deszcz mannę ludowi ojców, a teraz jej nie zsyła. Jeśli dobrze poznasz, przekonasz się, że ją nadal zsyła, i to codziennie zsyła jak deszcz z nieba mannę tym, którzy Mu służą. I ta manna dla ciała znajduje się dzisiaj w wielu miejscach, lecz teraz nie stanowi to tak wielkiego cudu, ponieważ przyszło „to, co jest doskonałe” (1 Kor 13,10). Doskonałą zaś manną jest „chleb z nieba” (J 6,32), ciało z Dziewicy, o którym wystarczająco poucza cię Ewangelia. Te rzeczy o ileż są wznioślejsze od poprzednich! Ci bowiem, którzy jedli tamtą mannę, to jest tamten chleb, pomarli, kto zaś „spożywa ten chleb, będzie żył na wieki” (por. J 6,49–51)⁵.

Eucharystia jest wypełnieniem starotestamentalnej zapowiedzi, jest doskonałą manną, która zapewnia życie wieczne. Jest dostępna wszystkim i na całym świecie. O krwi Chrystusa pisał zaś tak w liście do Justusa, w kontekście interpretacji miary wagi – *omera*:

[...] odnosi się to do krwi Chrystusa, od którego łaski nic się nie ujmuje ani nie dodaje. Czy przyjmujesz małą ilość czy też wypijesz jej wiele, miara odkupienia jest tak samo doskonała dla wszystkich⁶.

Eucharystia jest doskonałą ofiarą, dającą zbawienie tym, którzy ją spożywają. Jest ofiarowana, aby każdy miał pełnię łaski, pełnię zbawienia. Ambroży nie daje w swoich listach wykładni teologicznej godnego przyjmowania Eucharystii, ale jako przede wszystkim duszpasterz, patrzy na nią w kontekście wydarzeń i duszpasterskiego oddziaływania, jak o tym będzie mowa poniżej.

⁵ Ambroży, *Ep.* 54, 1, BOK 22, s. 63.

⁶ Ambroży, *Ep.* 1, 8, BOK 9, s. 33.

Listy św. Augustyna zawierają znacznie więcej elementów dogmatycznych i doktrynalnych. Wiele z jego listów jest małymi traktatami dogmatycznymi, dlatego też i liczba wzmianek o Eucharystii jest znacznie większa i ma głębszą teologię niż ta zawarta w listach Ambrożego. W liście 54. będącym odpowiedzią Januaremu na jego pytania związane głównie z kwestiami postu, na początku swych rozważań Augustyn stwierdza:

[...] związkiem nowej społeczności, którą Zbawiciel założył, jest kilka sakramentów – łatwych do zachowania i mających wielkie znaczenie. Są nimi: chrzest uświęcony imieniem Trójcy Świętej oraz Komunia Ciała i Krwi Chrystusa, a wreszcie inne przepisy kanonicznego Pisma świętego⁷.

Podkreśla zatem rolę Eucharystii i jej znaczenie w życiu Kościoła. Jest ona jednym z podstawowych sakramentów świadczących o przynależności do wspólnoty Kościoła. W tym samym liście, przywołując różne stanowiska odnośnie do codziennego przyjmowania Komunii, Hipponczyk ukazuje Eucharystię jako lekarstwo i wypowiada się na temat niegodnego przyjmowania Ciała Pańskiego. Píše do Ireneusza tak, przywołując możliwe opinie:

Kto bowiem pożywałby niegodnie, potępienie dla siebie pożywa i pije. [...] Niegodne przyjęcie Komunii świętej polega na jej przyjęciu w czasie obowiązkowej pokuty. Człowiek nie powinien pozbawiać się Komunii świętej albo do niej się zbliżać wedle własnego przekonania albo upodobania. Nie wolno rezygnować z codziennego przyjmowania Ciała Pańskiego, to znaczy skutecznego lekarstwa dla duszy, z wyjątkiem pozostawania w grzechu ciężkim, który wyłącza ze wspólnoty eucharystycznej⁸.

Augustyn wyraźnie więc, podkreślając wymiar grzechu i pokuty, wskazuje na konieczność Eucharystii w życiu chrześcijanina – nie można lekko-

⁷ Augustyn, *Ep.* 54, 1, Eborowicz, s. 332.

⁸ Augustyn, *Ep.* 54, 4, Eborowicz, s. 333–334.

myślnie się jej pozbawiać, ale też lekkomyślnie do niej przystępować. Ona jest bowiem lekarstwem, mówi Augustyn, zachęcając nawet do codziennego doń przystępowania, co ma szczególne znaczenie w kontekście postów, które będą przedmiotem naszych rozważań. W liście 98. do biskupa Bonifacego o sakramentach Hippończyk, mówiąc o ich znaczeniu i czym tak naprawdę jest Eucharystia, stwierdza:

Czyż Chrystus nie został ofiarowany tylko raz? A jednak w sakramencie nie tylko w każdą uroczystość paschalną, ale każdego dnia jest ofiarowany ludziom. I na pewno nie kłamie ten, kto zapytany, czy Chrystus naprawdę jest ofiarowany, w ten sposób odpowiada. Gdyby sakramenty nie miały związku z tymi rzeczywistościami, których są znakami, w ogóle nie byłyby sakramentami. Z tego podobieństwa biorą w większości również nazwy te rzeczywistości. W ten sposób sakrament Ciała Chrystusa jest w pewien sposób Ciałem Chrystusa, sakrament Krwi Chrystusa jest Krwią Chrystusa⁹.

W Eucharystii zatem obecny jest Chrystus w Jego wymiarze ofiarniczym. Sakrament sprawia, że Chrystus – Ofiara staje się obecny poprzez sprawowanie Jego ofiary w czasie Mszy świętej. To nadaje oczywiście Eucharystii wyjątkowej godności, co podkreślane jest nie tylko przez Augustyna, ale także Ambrożego. Dla nich Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa ma wyjątkowe znaczenie i wyjątkową godność jako rzeczywiste Ciało i Krew Chrystusa, z czego wypływa konieczność godnego doń przystępowania. W listach Ambrożego i Augustyna można zaś odnaleźć dwa konteksty, w których mówią oni o takimż przystępowaniu do Eucharystii.

⁹ Augustyn, *Ep.* 98, 9 (tł. własne).

Nie wolno! – św. Ambroży

Dla biskupa Ambrożego okazją do ukazania znaczenia Eucharystii i jej godnego przyjmowania były sytuacje duszpasterskie związane z jego bliskimi kontaktami z imperatorem i jego dworem¹⁰. W trakcie pontyfikatu Ambrożego możemy odnaleźć dwie trudne sytuacje, w których biskup Mediolanu, biorąc pod uwagę godność Eucharystii, powiedział wyraźne „nie” imperatorom i odmówił im wejścia do świątyni i sprawowania Najświętszej Ofiary w ich obecności. Po raz pierwszy Biskup wskazał na niegodność cesarza do przyjęcia Eucharystii po wypadkach w Tesalonikach, gdzie po zabójstwie dowódcy wojska Buteryka cesarz urządził igrzyska, w czasie których dokonano rzezi mieszkańców Tesalonik, nie bacząc, czy są winni czy nie¹¹. Fakt ten spowodował, że w relacjach Teodozjusza i Ambrożego można w latach 389–390 dostrzec znaczne oziębienie, a przede wszystkim – jak wskazują na to historycy oraz zachowany list biskupa Mediolanu – wyraźne

¹⁰ Na temat relacji Ambrożego z imperatorami zob. M. Sordi, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, w: *Nec timeo morti. Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio*, red. L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, s. 107–118; K. Gross-Albenhausen, „*Imperator christianissimus*”: *der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Stuttgart 1999; P.J. Nowak, „*Imperator Ecclesiae Filius*” – Ep. 75a, 36. *Duszpasterska troska o rządzących w Listach św. Ambrożego do cesarzy*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, Lublin 2009, s. 91–111. O działalności duszpasterskiej Ambrożego zob. J. Pałucki, *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996; idem, *Św. Ambroży, opatrnościowy mąż Kościoła – między starymi a nowymi czasy*, w: *Bóg Ojciec i przelot wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska, J. Naumowicz, S. Strękowski, SACH 15, Warszawa 2001, s. 196–207; M. Wysocki, *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, *VoxP* 61 (2014), s. 171–177.

¹¹ O wydarzeniach i o pokucie Teodozjusza zob. R. Schieffer, *Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbusse von Theodosius der Grosse bis zu Henrich IV*, „*Deutsches Archiv*” 28 (1972), s. 333–370; A. Hamilton, *Theodosius and Ambrose: The Church Reconciled and Reconciling*, „*Pacifica*” 9/3 (1996), s. 271–288.

potępienie postępowania imperatora i zakaz uczestniczenia w Eucharystii, a w konsekwencji pokuta cesarza. Niech przemówi Teodoret z Cyru i jego *Historia kościelna*, gdzie znajdujemy najobszerniejszy opis sytuacji:

Wieść o tej żalosalnej katastrofie dotarła do Ambrożego. Cesarz po przybyciu do Mediolanu chciał wedle zwyczaju wejść do świątyni. Ambroży spotkał się z nim na zewnętrznym dziedzińcu i zabronił mu przekraczania świętego progu. „Wydajesz się, panie, nie rozumieć”, powiedział, „powagi tego krwawego czynu, który został uczyniony. Twoja wściekłość ucichła, ale twój rozum nie zrozumiał jeszcze powagi tego czynu. Być może potęgą Twej władzy nie pozwala ci zrozumieć grzechu, a władza oświecona jest rozumem. Musimy jednak wiedzieć, w jaki sposób nasza natura przemija i podlega śmierci; musimy poznać pradawny pył, z którego powstał i do którego szybko wracamy. Nie wolno nam, choć nas olśniewa blask purpury, nie widzieć słabości ciała, które ona okrywa. Jesteś władcą, panie, ludzi o jednej naturze z Tobą, a którzy w rzeczywistości są twoimi współniewolnikami; ponieważ jeden jest Pan i Władca ludzkości, Stwórca Wszechświata. Jakimi oczami będziesz patrzył na świątynię naszego wspólnego Pana, jakimi stopami będziesz przekraczał ten święty próg, w jaki sposób wyciągniesz ręce wciąż ociekające krwią niesprawiedliwej masakry? Jak takimi rękami przyjmiesz Święte Ciało Pana? Jak ty, który w swej wściekłości przelałeś nieskończenie wiele krwi, podniesiesz do swych ust drogocenną Krew? Odejdź. Nie próbuj dodać kolejnego przestępstwa do tego, które popełniłeś. Poddaj się ograniczeniu, którym Bóg, Pan wszystkich, postanowił Cię ukarać. On będzie twoim lekarzem, On da ci zdrowie”¹².

Opis historyka znajduje potwierdzenie i uzupełnienie w listach św. Ambrożego. W liście do Teodozjusza, napisanym w trakcie kryzysu tesaloniczańskiego, Ambroży przywołuje okazywaną przez niego miłość ku Bogu i wzywa cesarza, jak już to zanotował Teodoret, aby do popełnionego

¹² Teodoret z Cyru, *Historia ecclesiastica* V 18, 1–4, GCS 19, 307–309. Por. Rufin, HE XI 18, Paulin Diakon, *Vita Ambrosii* 24.

już grzechu nie dodawał nowego¹³. Chce zatem zachować cesarza od popełnienia świętokradztwa. Wychwała pobożność cesarza, a jednocześnie wobec popełnionego grzechu, wobec przelanej krwi niewinnych, stwierdza wyraźnie: „nie ośmielę się złożyć Ofiary, jeżeli ty będziesz chciał w niej uczestniczyć”¹⁴. Ten zakaz motywuje ingerencją niemal Boską, miał bowiem we śnie otrzymać zakaz sprawowania Ofiary w obecności cesarza¹⁵. W dalszych fragmentach listu Ambrożego wskazuje cesarzowi okoliczności, w jakich będzie mógł on uczestniczyć w Eucharystii i w jakich biskup będzie mógł ją sprawować wobec cesarza. Pisz:

Złożysz swą ofiarę wtedy, gdy otrzymasz pozwolenie na składanie ofiary, gdy twoja ofiara będzie przyjemna Bogu. Czyż nie byłbym zadowolony, ciesząc się łaskawością cesarza, tak iż postąpiłbym według twojej woli, gdyby sytuacja na to pozwalała? Także prosta modlitwa jest ofiarą: ta przynosi przebaczenie, tamta obrazę, ponieważ ta wyraża pokorę, tamta pogardę. Albowiem to głos Boga mówi, że woli, aby wypełnić Jego nakaz, niż składać Mu ofiarę. „Bóg to woła” – ogłasza Mojżesz ludowi, a Paweł głosi narodom. Zrób to, co rozumiesz, że w danym czasie bardziej podoba się Bogu. On mówi: Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary (Mt 9,13; por. Oz 6,6). Dlaczego nie mieliby być bardziej chrześcijanami ci, którzy potępiają swój grzech, niż ci, którzy uważają, że powinni go bronić?¹⁶

Konieczna jest zatem pokuta ze strony cesarza i potępienie własnego grzechu. Ambrożego wskazuje także cesarzowi modlitwę jako środek w tym procesie pokutnym, który ma doprowadzić do udziału w składaniu Ofiary eucharystycznej. Uczestniczenie w Eucharystii w stanie niegodnym, w stanie grzechu, i to grzechu publicznego, jest według biskupa obrazą i pogardą Boga. Składana w takim stanie Ofiara nie jest przyjemna Bogu. W po-

¹³ Por. Ambrożego, *Ep. extra coll.* 11, 12.

¹⁴ Ambrożego, *Ep. extra coll.* 11, 13, BOK 28, s. 188.

¹⁵ Por. Ambrożego, *Ep. extra coll.* 11, 14.

¹⁶ Ambrożego, *Ep. extra coll.* 11, 15, BOK 28, s. 188–189.

stępowaniu biskupa widać wyraźnie z jednej strony troskę o cześć i świętość Eucharystii, a z drugiej o zbawienie konkretnego grzesznika, niezależnie kim on jest¹⁷.

W liście do cesarza Teodozjusza, napisanym w kilka lat po kryzysie wokół wydarzeń w Tesalonikach, z racji zwycięstwa cesarza nad uzurpatorem Eugeniuszem, biskup Ambroży, mając z pewnością jeszcze w pamięci niedopuszczenie imperatora do Eucharystii i jego pokutę, w zupełnie odmienny sposób pisał o składaniu Ofiary za cesarza. Choć nie ma w tych słowach mowy o uczestnictwie w niej Teodozjusza, to jednak ton wypowiedzi jest zupełnie inny od wcześniej przedstawionego listu, Ambroży pisze bowiem:

Uważasz [Teodozjuszu], że za te rzeczy powinienem składać dziękczynienie Panu Bogu naszemu, a ja chętnie to uczynię, świadom twej zasługi. Z pewnością jest miła Bogu ofiara składana w waszym imieniu, a jest to wyrazem jakże wielkiej pobożności i wiary! Inni cesarze, gdy tylko zaczynają odnosić zwycięstwa, każą wznosić łuki triumfalne albo inne znaki swoich triumfów; twoja łaskawość przygotowuje ofiarę Panu, pragnie, aby poprzez kapłanów były składane Panu ofiara i dziękczynienie. Chociaż nie jestem godzien i nie staję na wysokości takiego zadania i sprawowania tak uroczystego dziękczynienia, to jednak piszę ci o tym, co zrobiłem: poniosłem ze sobą do ołtarza list twojej pobożności, położyłem go na ołtarzu, trzymałem go w ręku, gdy składałem ofiarę, aby w moim głosie przemawiała twoja wiara, a szlachetne pismo spełniało posługę kapłańskiej ofiary¹⁸.

Słowa te potwierdzają znaczenie i świętość Eucharystii, która sprawowana jest za cesarza, jako ofiara za jego powodzenie, ale jednocześnie wskazują, że człowiek nawrócony, po odbytej pokucie, może wciąż czerpać z owoców Eucharystii i mieć w niej udział.

¹⁷ Zob. M. Wysocki, *Nadzieja na jedność? Herezje i heretycy w Listach św. Ambrożego*, VoxP 68 (2017), s. 327–340.

¹⁸ Ambroży, *Ep. extra coll.* 2, 4–5, BOK 28, s. 134.

Świętość i wyjątkowość Eucharystii, która jest ciałem jedyne Boga, wymaga szczególnej postawy i dyspozycji człowieka, który chciałby przystąpić do tej ofiary. Jak wynika z listów Ambrożego, nie tylko ciężki grzech powodował odsunięcie od uczestnictwa w tej świętej Ofierze, ale również jakikolwiek pozór idolatrii i sprzyjania pogaństwu. W liście 72. skierowanym do cesarza Walentyniana wobec prób przywrócenia kultów pogańskich i ewentualnego poparcia tej inicjatywy przez imperatora¹⁹, Ambroży wyraźnie wskazuje na konsekwencje wspierania kultów pogańskich – niemożność składania i uczestniczenia w Eucharystii. Kto przyczynia się do składania ofiar bóstwom, nie jest godzien uczestnictwa w Eucharystii. W słowach skierowanych do cesarza stwierdza:

Cóż odpowiesz kapłanowi, gdy ci powie: „Kościół nie szuka twoich darów, ponieważ darami ozdobiłeś świątynie pogańskie. Ołtarz Chrystusa odrzuca twoje dary, ponieważ uczyniłeś ołtarz bałwanom pogańskim. Bo twoje jest słowo, twoja ręka i twój podpis: zatem to twoje dzieło”²⁰.

¹⁹ Na temat sporu wokół przywrócenia ofiar pogańskich zob. J. Sheridan, *The Altar of Victory. Paganism's last battle*, „L'Antiquité Classique” 35/1 (1966), s. 186–206; A. Dihle, *Zum Streit um den Altar der Viktoria*, w: *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Waszink oblata*, Amsterdam–London 1973, s. 81–97; D. Lassandro, *L'altare della Vittoria: letture moderne di un'antica controversia*, w: *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità (Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi)*, red. A. Garzya, Napoli 1989, s. 443–450; M. Pérez Medina, *La controversia Simmaco-Ambrosio: análisis de la Relatio III simaquiiana y de las Epistolas XVII y XVIII del obispo*, „Florentia Illiberitana” 3 (1992), s. 463–501; K. Rosen, „Fides contra dissimulationem”. *Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar*, *JbAC* 37 (1994), s. 29–36; I. Gualandri, *La risposta di Ambrogio a Simmaco: destinatari pagani e destinatari cristiani*, w: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, red. F.E. Consolino, Studi di filologia antica e moderna 1, Rubbettino 1995, s. 241–256; F. Lipani, *La controversia sull'Ara Victoriae*, „Atene e Roma” 41 (1996), s. 75–79; W. Evenepoel, *Ambrose vs. Symmachus: Christians and Pagans in AD 384*, „Ancient Society” 29 (1998–1999), s. 283–306.

²⁰ Ambroży, *Ep.* 72, 14, BOK 28, s. 27.

W tym samym liście jasno wskazywał cesarzowi, że nie znajdzie on żadnego kapłana, który dla imperatora sprawować będzie Eucharystię lub znajdzie takiego tylko, który stawiać będzie mu opór do celebrowania ofiary²¹. Nie może zatem godnie składać darów eucharystycznych ten, kto choćby okazuje pozór sprzyjania bóstwom pogańskim. Może właśnie taka postawa Ambrozego, jasno wyrażony zakaz uczestniczenia w Eucharystii, nie tylko tej sprawowanej przez biskupa Mediolanu, ale i każdego innego kapłana, sprawiły, że w kilka lat później cesarz Teodozjusz usunął posąg Wiktorii z Senatu i zatwierdził religię chrześcijańską jako *religio regalis*.

Inna sytuacja, w której Ambroży odwołał się do godnego uczestnictwa cesarza w Eucharystii, miała miejsce, gdy w Callinicum spłonęła synagoga i o ten czyn został oskarżony tamtejszy biskup²². Ambroży apelował do cesarza Teodozjusza o uniewinnienie owego kapłana i odstąpienie od karania wspólnoty chrześcijańskiej. W liście do swej siostry Marceliny, w którym relacjonuje sprawę synagogi, pisząc o argumentach kierowanych do cesarza, również odwołuje się do godności sprawowania Eucharystii, tym razem jednak nie w obecności, lecz za cesarza:

Następnie, stojąc już od dłuższego czasu, mówię do cesarza: „Daj, abym mógł bez obawy złożyć Ofiarę za ciebie, uwolnij mojego ducha [od niepewności]”. Gdy usiadł, nie obiecawszy jednak otwarcie niczego, a ja [dalej] stałem, powiedział, że to poprawi. Począłem nalegać, aby zniósł wszelkie dochodzenie, żeby pod pozorem dochodzenia hrabia nie udręczył chrześcijan jakimś bezprawiem.

²¹ Por. Ambroży, *Ep.* 72, 13.

²² Na temat spalenia synagogi i reakcji Ambrozego zob. F. Barth, *Ambrosius und die Synagoge von Callinicum*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz” b.d. (1889), s. 65–86; P. de Labriolle, *Saint Ambroise et l'affaire de Callinicum*, „Revue des Cours et Conférences” 16 (1898), s. 78–96; F.J. Dölger, *Kaiser Theodosius der Grosse und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Messliturgie*, „Antike und Christentum” 1 (1929), s. 54–65; G. Nauroy, *Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV^e siècle. Une nouvelle lecture de l'Epistula 74 (Maur. 40) à Théodose*, w: *Les chrétiens et leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, red. J.-M. Poinssotte, Rouen 2001, s. 37–59.

Obiecał, że tak się stanie. Powiedziałem mu: „Polegam na twojej obietnicy”, i powtórzyłem: „Polegam na twojej obietnicy”. „Polegaj”, odpowiedział. I tak przystąpiłem do ołtarza; a nie przystąpiłbym, gdyby w pełni mi tego nie przyrzekł. I naprawdę tak wielką była łaska Ofiary, że ja sam też czułem, że była ona miłsza naszemu Bogu i że nie brakowało nam Bożej obecności. Zatem wszystko dokonało się pomyślnie²³.

Podobnie jak w przypadku wspierania kultów pogańskich, tak również w tym, uczestnictwo, a nawet składanie ofiary eucharystycznej za cesarza było zależne od jego postawy wobec wrogów i prześladowców chrześcijan. Do Eucharystii i do jej owoców może przystępować jedynie ten, kto w pełni opowiada się za Chrystusem i okazuje to swoim postępowaniem – nie występowaniem przeciwko chrześcijanom.

Ambroży z Mediolanu w swoich wypowiedziach na temat godnego uczestniczenia w Eucharystii jest jednoznaczny – tylko człowiek nietknięty grzechem, nie mający nic wspólnego z bóstwami pogańskimi i z przeciwnikami chrześcijan, ma prawo do czerpania z owoców Eucharystii. Niezwykle ciekawym zagadnieniem jest to, że kwestie godnego uczestnictwa w Eucharystii, w listach biskupa Mediolanu, występują jedynie w sprawach związanych z imperatorami, z którymi biskupa łączyły zawsze szczególne relacje. Ambroży nie zabrania i nie wskazuje na niemożność uczestniczenia w Eucharystii zwykłym ludziom, ale wszelkie wątpliwości i zakazy w tej materii kieruje właśnie pod adresem władców. Być może wynika to z faktu, że, jak wskazuje sam Ambroży, cesarz nie może stawiać się ponad i poza Kościołem²⁴. Jest on jednym z wiernych, a na dodatek wiernym „na świeczniku”, za którego przykładem i wzorem mają podążać inni wierni, a którego grzech jest powszechnie znany i nie może w związku z tym być pochwalany i bagatelizowany. Ukaranie cesarza, jasne zwrócenie mu uwagi, nawet w liście prywatnym, ma więc głęboki wymiar pastoralny i edukacyjny – przykład cesa-

²³ Ambroży, *Ep. extra coll.* 1, 28, BOK 28, s. 134.

²⁴ Por. Ambroży, *Ep.* 75a, 36.

rza ma oddziaływać na innych wiernych. Eucharystia może być przyjmowana i sprawowana tylko przez i za osoby jej godne.

Pościć czy nie? – św. Augustyn

Kwestie przystępowania do Eucharystii w listach Augustyna mają również wymiar bardziej teoretyczny i teologiczny, choć wypływają z nich konkretne praktyczne implikacje pastoralne. Augustyn, choć w swych listach porusza wiele kwestii powiązanych z Eucharystią, to jednak zagadnienie godnego do niej przystępowania ukazuje przy okazji odpowiedzi na pytania swych korespondentów – Kasunalusa i Januarego – dotyczące postów. Obaj dopytują Augustyna o kwestię postów w poszczególne dni, a przede wszystkim w sobotę. W tym kontekście pojawia się kwestia postu przed Eucharystią i godnego jej przyjmowania przy niezachowywaniu postu w danym dniu. W liście 54. do Januarego Augustyn podkreśla jednak prawdę zasadniczą i najważniejszą związaną z postem i godnością Eucharystii – ze względu na cześć tego wielkiego sakramentu Ciała Pańskiego wierni przyjmują je przed innymi pokarmami, na czczo, zgodnie z ustanowieniem Kościoła²⁵. To jest więc punkt wyjścia do rozważań nad kwestią postów i godnego przyjmowania Eucharystii. Godność Ciała Pańskiego pochodzi z faktu, że to Chrystus udzielił tego tak wielkiego daru i dokonał tego w ostatnich momentach swego życia, przed męką, „aby mocniej wbić w serca i w pamięć uczniów wielkość tej tajemnicy”²⁶. W tym wcześniejszym chronologicznie liście 54., pochodzącym z lat 404–411, Augustyn wskazuje na różnorodność zwyczajów dotyczących postów i Eucharystii:

Istnieją inne praktyki, które się zmieniają i co do miejsc, i co do okolic. Tak więc jedni poszczą w sobotę, a inni nie. Jedni co dzień przyjmują Ciało i Krew pańską, a inni tylko w pewne dni, W nie-

²⁵ Por. Augustyn, *Ep.* 54, 8.

²⁶ Augustyn, *Ep.* 54, 8, Eborowicz, s. 336.

których okolicach co dzień składa się świętą ofiarę, a w pozostałych w sobotę i niedzielę. Są regiony, w których odprawia się Eucharystię tylko w niedzielę. Te praktyki pozostawiają wam pełną swobodę. Dla poważnego i roztropnego chrześcijanina nie ma nic lepszego niż dostosować się do przepisów Kościoła, w którym się znajduje. To, co nie sprzeciwia się ani wierze, ani dobrym obyczajom, należy uznać za dozwolone i trzeba to zachować ze względu na nasze otoczenie, pośród którego żyjemy²⁷.

Dla nas ważne jest podkreślenie przez Hipponczyką, że Eucharystię można przyjmować codziennie i że codziennie, w niektórych regionach, jest ona sprawowana. Jednak w rozważaniach Augustyna nie to jest najważniejsze, jak sam zauważa w dalszym ciągu listu, najważniejsze nie jest, w jaki sposób sprawować i przyjmować Eucharystię, ale to „jak powinniśmy pojmować ten sakrament”²⁸. Z kontekstu wynika, iż pojmowanie jednoznacznie wskazuje na ważność i godność tego sakramentu ukazaną powyżej. Dlatego też wskazuje na różnego rodzaju wątpliwości wiernych dotyczące godnego przystępowania do Eucharystii, przede wszystkim po spożyciu posiłku²⁹. Augustyn jednak, pozostawiając do indywidualnego ustalenia poszczególnych Kościołów kwestię dni postnych³⁰ i dając ogólne wskazania co do praktyki postów³¹, przenosi rozważania na zagadnienie grzeszności i godnego przystępowania do Eucharystii. W tym celu na początku rozważań przywołuje ewangelijne postaci Zacheusza i setnika:

Zacheusz i setnik nie spierali się ze sobą i nie stawał jeden ponad drugiego, kiedy Zacheusz z radością przyjął Pana w swym domu, a setnik mówił: „Panie, nie jestem godzien, abyś wszedł pod dach mój”. Obaj w różny i jakby przeciwstawny sposób czcili Zbawiciela. Obaj uważali się za nędznych z powodu swych grzechów i obaj

²⁷ Augustyn, *Ep.* 54, 2, Eborowicz, s. 332–333.

²⁸ Augustyn, *Ep.* 54, 6, Eborowicz, s. 335.

²⁹ Por. Augustyn, *Ep.* 54, 7.

³⁰ Por. Augustyn, *Ep.* 54, 8.

³¹ Por. Ambroży, *Ep.* 54, 8; 54, 9.

doznali miłosierdzia. Jak u ludów Starego Przymierza manna w ustach smakowała każdemu odpowiednio do jego upodobania, tak samo w sercu każdego chrześcijanina smakuje ów sakrament, który pokonał świat. Bo jeden człowiek z motywu czci nie śmie spożywać Ciała Pańskiego co dzień, a drugi też dla czci nie odważa się pominąć codziennej Komunii świętej. Ten pokarm nie znosi wzgardy, tak jak manna odrazy. Oto, dlaczego Apostoł mówi o tych, co niegodnie przyjmowali Ciało Pańskie, którego nie odróżniali od pozostałych pokarmów szczególnym uszanowaniem: „Potępienie dla siebie pożywa i pije” – dodając: „nie bacząc na Ciało Pańskie”³².

Z całego wywodu Augustyna, dotyczącego postu w Wielki Czwartek, przebija przede wszystkim myśl o wyjątkowej godności Eucharystii i jej przyjmowania, która nie jest uzależniona od postu – który jest ustanawiany przez Kościół – ale z faktu, że jest ona ustanowiona przez Chrystusa i dlatego powinna być przyjmowana w odpowiednim stanie duszy – bez grzechu, bez pogardy, z uszanowaniem. Post jest więc tylko „wartością dodaną” do istoty przyjmowania Eucharystii. Najważniejszy jest stan serca, uważanie się za nędznych.

W drugim liście – późniejszym chronologicznie, 36. do Kasunalusa – Augustyn wprost nie podejmuje kwestii postu przed Eucharystią, ale odpowiada na pytania dotyczące postu sobotniego wobec zarzutów przedstawionych w dziele nieznanego rzymianina, a przesłanego Augustynowi przez odbiorcę jego listu. W kontekście tematyki sporu Hipponczyk podejmuje również zagadnienie postu w niedzielę, co związane jest ze sprawowaniem Eucharystii. Anonimowy rzymski autor wiąże godne składanie ofiary z postem, na co Augustyn odpowiada wyraźnie:

Cóż za niebezpieczna pewność siebie! A zatem nie składamy w niedzielę ofiary chwały, ponieważ w ten dzień nie pościmy, lecz uczestniczymy w uczcie pijackiej, w czasie której mnożą się bluź-

³² Augustyn, *Ep.* 54, 4, Eborowicz, s. 334.

nierstwa za sprawą diabła. Nie wolno tak mówić, jak się wyraził nasz autor: niechaj zrozumie, że post nie ma nic wspólnego ze słowami psalmisty: „Złóż Bogu ofiarę chwały”. W pewne dni nie pościmy, szczególnie w święta, natomiast ofiarę chwały co dzień składa Kościół rozszerzony na całym świecie³³.

Hippończyk podkreśla zatem, podobnie jak w powyżej omówionym liście, że post nie jest nierozłącznie związany z ofiarą. Eucharystia jest ofiarą chwały składaną codziennie na całym świecie, dlatego post nie jest z nią związany i z godnym jej przyjmowaniem³⁴. Dlatego też, aby podkreślić ważność niedzieli i sprawowanej szczególnie uroczystości w tym dniu Eucharystii, Augustyn dokonuje reinterpretacji szabatu, odwołując się do poglądów anonimowego rzymianina:

Powiada, że ofiary ustąpiły chlebowi, jakoby nic wiedział, że wówczas na stół Pański kładziono zwykłe chleby pokładne i że teraz przyjmuje się część ciała niepokalanego Baranka. Mówi, że krew ustąpiła kielichowi, nie myśląc, że także obecnie on sam przyjmuje krew w kielichu. O ileż więc lepiej i stosowniej powiedziałby, że dawne sprawy przeminęły i w Chrystusie nowymi się stały, tak że ołtarz ustąpił innemu ołtarzowi, miecz innemu mieczowi, ogień innemu ogniewi, ofiara innej ofierze, a krew krwi. Widzimy, że w tych wszystkich sprawach starość natury cielesnej ustępuje nowości duchowej. Tak więc powinniśmy rozumieć, że szabat cielesny ustąpił przed szabatem duchowym niezależnie od tego, czy jemy siódmego dnia, czy też niektórzy w ten dzień poszczą. Oddajemy się odpoczynkowi przejściowemu, który stał się zabobnem, gdy w czasie duchowego szabatu wzdychamy do prawdziwego i wiecznego spoczynku³⁵.

³³ Augustyn, *Ep.* 36, 18, Eborowicz, s. 255.

³⁴ Por. Augustyn, *Ep.* 36, 18.

³⁵ Augustyn, *Ep.* 36, 24, Eborowicz, s. 258.

Augustyn jasno wskazuje w dalszej części listu, że nie wolno chrześcijaninowi pościć w niedzielę, która jest dniem radości³⁶. Podobne stwierdzenia możemy znaleźć także u Ambrożego, którego zresztą w sprawie postów radził się Augustyn³⁷. Post niedzielny jest bowiem – według Ambrożego – brakiem wiary w zmartwychwstanie Chrystusa³⁸, a w dzień ten należy się pokrzepić³⁹, jak należy mniemać, przede wszystkim Eucharystią.

Ukazane powyżej przykłady z epistolografii, która była odbiciem pastoralnych wyzwań czasów pontyfikatu św. Ambrożego i św. Augustyna, wyraźnie wskazują na ogromny szacunek, jakim obdarzano Eucharystię. Listy, zarówno te bardzo osobiste, jak i te bardziej formalne, przemawiały do konkretnej osoby i były odpowiedzią na jej sytuację lub zadane przez nią pytania, ale także tworzyły pewien *usus* i *modus operandi* w konkretnych sytuacjach we wspólnocie Kościoła związanych z kultem Eucharystii. Obu biskupom leżało na sercu, jak widać z powyższych rozważań, właściwe i godne odnośnienie się do sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa, niezależnie od tego, kim był odbiorca listu. Ze wszystkich przytoczonych wypowiedzi wynika przede wszystkim jedna prawda – warunkiem godnego przyjmowania Ciała Pańskiego, które jest sakramentem jedności, jest trwanie w Kościele katolickim⁴⁰, a co za tym idzie, postępowanie za wskazaniem i normami kościelnymi dotyczącymi czy to postów, czy to kwestii rozgrzeszenia i pokuty. Tylko taki człowiek, przyjmujący w Kościele sakrament, nie mógł być pozbawiony nadziei – jak pisał Augustyn: „*isti enim [...] non sunt desperandi, adhuc enim sunt in corpore*”⁴¹.

³⁶ Por. Augustyn, *Ep.* 36, 29.

³⁷ Por. Augustyn, *Ep.* 36, 32; 54, 3.

³⁸ Por. Ambroży, *Ep.* 13*, 11.

³⁹ Por. Ambroży, *Ep.* 13*, 12.

⁴⁰ Por. Augustyn, *Ep.* 185, 50.

⁴¹ Augustyn, *Ep.* 185, 50.

Rozdział 15

Mariologia w listach¹

Około roku 413, czyli mniej więcej po 18 latach listownej znajomości, Paulin napisał do Augustyna dojrzały list, w którym zwracał się do niego z prośbą o wyjaśnienie znaczenia kilku fragmentów Pisma świętego, które sprawiały mu problemy interpretacyjne². Pośród nich umieścił Paulin słowa pochodzące z Ewangelii według św. Łukasza: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2,34–35)³. Uznając Augustyna za kompetentnego w tej materii, przedstawia mu do oceny swoje rozumienie tych słów, prosząc o ewentualne skorygowanie i ukazanie swej własnej interpretacji. Augustyn na 50. list Paulina odpowiada długim listem 149., w którym, pośród dogłębnych analiz pozostałych kwestii, zamieszcza kilkudzaniowe wy-

¹ Pierwotna wersja tego rozdziału ukazała się w: *Starożytne korepetycje z mariologii? Mariologia Paulina z Noli na kanwie Listu 50 Paulina i 149 Augustyna*, w: *Maryja w Biblii i refleksji Ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, Teologia Patrystyczna 17, Poznań 2020, s. 147–165.

² Zob. Paulin, *Ep.* 50.

³ Por. M. Rosik, *Cierpienie Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 6/2 (2004), s. 11–22.

jaśnienie słów Symeona, o które prosi Nolańczyk⁴. Jednocześnie jednak Augustyn wskazuje, że już odpowiedział na wątpliwości Paulina w innym liście, który mu przesłał jakiś czas wcześniej⁵. Tu niestety pojawia się problem – list, o którym wspomina Augustyn, nie zachował się do naszych czasów. Nie wiemy zatem, co Hipponczyk odpowiedział i jakie myśli i interpretacje dotyczące słów z Ewangelii Łukasza zawarł w swym liście. Można więc by zakończyć w tym miejscu niniejszy przyczynek stwierdzeniem, że korepetycje się nie powiodły – przynajmniej z perspektywy czytelników 1600 lat późniejszych – a jednak, biorąc pod uwagę obecność wątku maryjnego w epistolografii oraz refleksje mariologiczne zawarte w dziełach Paulina⁶, warto pociągnąć współcześnie te korepetycje, aby przyjrzeć się mariologii przełomu IV i V wieku zawartej w dziełach, jakimi są listy.

⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 149, 33.

⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 149, 33.

⁶ Na temat mariologii Paulina z Noli istnieją trzy opracowania autorstwa Teresy Carpino Piscitelli (*La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola*, w: *La Mariologia nella catechesi dei Padri (Età postinicensa). Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis)*, Roma, 10–11 marzo 1989, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 95, Roma 1991, s. 139–157; eadem, *La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola*, w: *Disce Paulinum: studi e testi paoliniani*, Impegno e Dialogo 9, Nola 1993, s. 197–218; eadem, *Maria in Paolino di Nola*, „Theotokos” 1 (2007), s. 137–176). Jednak wszystkie one posiadają niemal tę samą treść i dotyczą głównie kontekstu wypowiedzi Paulina dotyczących Maryi. Autorka w większej części swych prac przytacza interpretacje różnych pisarzy wczesnochrześcijańskich fragmentów komentowanych również przez Paulina, np. Orygenes, Ambrożego, Hieronima, Cyryla Aleksandryjskiego, Bazylego Wielkiego, Maksyma z Turynu i innych, co jest raczej trudno dowieść, że wszyscy oni mieli wpływ na mariologię Paulina i jego interpretacje. O ile można domniemywać o Ambrozym i Hieronimie, a tym bardziej Augustynie, o tyle o innych raczej są to tylko poszlaki dotyczące zapożyczeń od innych i zawartości biblioteki Paulina (zob. D.E. Traut, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999, s. 218–219). Ponadto autorka nie analizuje wszystkich wypowiedzi Paulina o Maryi, a jedynie wybrane. Pojedyncze tematy mariologiczne u Paulina zostały opracowane np. w: A.V. Nazzaro, *L'Annunzio dell'Angelo a Maria (Lc 1, 26–38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52–79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108–38)*, w: *La poesia tardoantica e medievale*

Po zadaniu Augustynowi zapytania z cytatem z Ewangelii Łukasza Paulin przedstawia swoje interpretacje i próby wyjaśnienia słów Symeona, poddając je ocenie Augustyna⁷. Przyjrzyjmy się więc najpierw Paulinowym próbom ich wyjaśnienia. Pierwszą jest wątpliwość, czy słowa Symeona nie są prorocstwem o jakichś cierpieniach Maryi, które nie zostały nigdzie odnotowane. W powiązaniu z niewielką ilością informacji, jakie posiadamy w Piśmie świętym o życiu Maryi, pytanie to zdaje się uzasadnione. Wydaje się, że Paulin ma tu na myśli jakieś cierpienia fizyczne, których doświadczyła Maryja, ale nie rozwija tego tematu, po części może dlatego, że nie jest mu to potrzebne w interpretacjach służących rozwojowi duchowemu. Następnie bowiem przechodzi do kolejnej możliwej interpretacji – tym razem duchowej i jej poświęca znacznie więcej miejsca. Jednak warto zatrzymać się nad tym pierwszym zdaniem należącym do interpretacji Paulinowej. Teresa Carpino Piscitelli w swej pracy o mariologii Paulina odżegnuje się od możliwej interpretacji fizycznego bólu Maryi, twierdząc, że Paulin miał na myśli ból duchowy, o którym za chwilę⁸. Tymczasem to jedno krótkie zdanie – „Numquid de passione Mariae, quae nusquam scripta est, hoc prophetasse credendus est?” – wbrew pozorom może wskazywać właśnie, jak wspomniano, na cierpienia fizyczne. Po pierwsze użyte tu słowo „passio” występuje w tym liście w sumie siedem razy, w innych zaś listach pojawia się ono jeszcze 30 razy i za każdym razem wskazuje na cierpienia fizyczne, przede wszystkim związane z męką Chrystusa (*passio dominica, passio Domini*). Paulin zaś sam wskazuje w swym liście do Augustyna na dwa możliwe roz-

le. Atti del II Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 15–16 novembre 2001, red. A.M. Taragna, Centro Internazionale di Studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni 2, Alessandria 2004, s. 19–33; A.V. Nazzaro, *La visita di Maria a Elisabetta (Lc 1, 39–56) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 80–104) e Paolino di Nola (Carm. 6, 139–78)*, w: *Societas Studiorum. Per Salvatore D’Elia*, red. U. Criscuolo, Napoli 2004, s. 355–370.

⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 50, 17.

⁸ Zob. T. Carpino Piscitelli, *Maria in Paolino di Nola*, s. 169.

wiązania – dwa miecze – materialny i duchowy⁹, choć jednocześnie zastrzeżę, że słowa o mieczu, który ma przeszyć duszę Maryi, „jeśli rozumieć je dosłownie, są one dla mnie całkowicie niejasne, ponieważ nigdzie nie czytamy, że błogosławiona Maryja została zabita” i dodaje, że „nie wydaje się, że ów święty [mąż – Symeon] przez materialny miecz przepowiada jej przyszłe cierpienia”¹⁰. Widać więc w tych rozważaniach Paulina pewne wahanie, które ani nie potwierdza, ani nie neguje cierpień fizycznych, których mogła doświadczać Maryja w związku ze swym Bożym macierzyństwem. Na ich możliwość wynikającą z listu do Augustyna wskazuje także pośrednio budowa retoryczna tego fragmentu listu. Po przywołanym powyżej krótkim zdaniu dotyczącym nieopisanych cierpień Maryi Paulin rozpoczyna kolejne zdanie, w którym mowa jest o cierpieniu duchowym oddanym przez słowo „dolor”, od partykuły pytającej rozłącznej „an”, która wskazuje na rozpoczęcie nowej myśli, choć nie oderwanej od kontekstu. Użycie jednak w dalszej części innego określenia na cierpienie też jest znaczące. Oczywiście Paulin wyklucza tragiczną, męczeńską śmierć Maryi, wskazując, że „nigdzie nie czytamy, że błogosławiona Maryja została zabita”. Nie wyklucza jednak z życia Maryi ludzkich cierpień, również tych nadzwyczajnych, związanych z jej rolą w dziele zbawienia. Tematu tego jednak nie podejmuje w innych istniejących pismach.

W słowach zaś dalszych Paulin widzi już, jak wspomniano, duchowe cierpienia Maryi i moment męki Chrystusa oraz matczyne uczucia, które zostały zranione podczas męki Jej Syna Jezusa. To z nimi stoi pod krzyżem i cierpi jako matka ukrzyżowanego syna. Paulin ukazuje to współcierpienie Maryi nie tylko jako fizyczne trwanie „przy krzyżu, do którego został przybity ten, którego powiła”¹¹, ale również jako pełne uczestnictwo w Jego cier-

⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 50, 18.

¹⁰ Paulin, *Ep.* 50, 18, *ŻMT* 82, s. 384.

¹¹ Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 382. Por. T. Carpino Piscitelli, *La Teologia della Croce in Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola-Cimitile, 18–20 maggio 1995)*, red. G. Luongo, Strenae Nolanae. Collana di studi etici 8, Napoli–Roma 1998, s. 263–294.

pieniu, gdyż „ona sama została współprzybita cierpieniem matczynego serca”¹². Paulin wyraźnie więc wskazuje na kategorię współcierpienia Maryi wraz z Jej Synem. W dalszych słowach listu Nolańczyk przedstawia swoje rozumienie miecza z prorocтва Symeona. Widzi w nim krzyż Chrystusa, który przebił ciało Syna i duszę Matki, w niej bowiem „zamieszkuje uczucie miłości i tam właśnie żądło żalu kłuje jak miecz”¹³. Przywołuje także postaci i cytaty biblijne, które mogą wskazywać na taką interpretację miecza boleści. Paulin podkreśla wyraźnie matczyną stronę cierpienia Maryi i pisze:

[...] jest ona torturowana przez żal lub ból wewnętrznej miłości, [...] matczyne uczucie przywiodło [ją] pod krzyż Pana, na którym widziała tylko Syna z jej ciała. Kiedy więc ujrzała Go martwego, opłakiwała Go słabością istoty ludzkiej i przygotowała do pogrzebu, nie myśląc o Jego zmartwychwstaniu, ponieważ kara i cierpienie, jakie miała przed swymi oczami, zaślepiły jej wiarę w cud, który miał nadejść¹⁴.

Paulin wskazuje przede wszystkim na pełne człowieczeństwo Maryi i tak bardzo ludzki wymiar jej cierpienia jako matki. Jest ona zwykłą kobietą, która opłakuje śmierć swego syna i choć znała zapowiedzi i prawdę o zmartwychwstaniu, to jednak okropieństwo męki Chrystusa i ludzkie jej odczuwanie przysłaniają je i zaślepiają wiarę w cud. Jest to oczywiście także podkreślenie pełnej ludzkiej natury Chrystusa, co jednak jest przedmiotem zainteresowania chrystologii, jednak należy to podkreślić, gdyż mariologia Paulina z Noli powiązana jest ściśle z chrystologią i stanowi jej nierozzerwalną część.

W dalszych swych rozważaniach Paulin przechodzi, przy okazji ukazania również ludzkiej kruchej natury Chrystusa, do Janowego opisu oddania Maryi umiłowanemu uczniowi za matkę (por. J 19,26–27). Podkreśla, że gest Jezusa jest przekazaniem człowiekowi prawa do ludzkiej troski, jest

¹² Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 382.

¹³ Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 382–383.

¹⁴ Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 383.

przykładem synowskiej miłości i zatroskania o matkę oraz ukazuje „zbawczą tajemnicę boskiej miłości”. Polega ona na oddaniu innemu matki „aby ten miał ją za matkę i ze swej strony ją pocieszał, a także wzajemnie [Chrystus] dał jej nowego syna w miejsce swej fizycznej obecności”¹⁵. Na przykładzie Maryi i Jana owa miłość Boża okazuje się dbałością o człowieka i o jego życie, o pełną rodzinę, jest dążeniem do zapewnienia człowiekowi pomocy i wsparcia, ukazaniem troski o matkę i dziecko oraz ich wzajemną komplementarność. Paulin idzie w tych swych rozważaniach nawet dalej i zauważa, że Chrystus z krzyża „zrodził jej syna”. I jest to punkt wyjścia do krótkiej, acz ważnej mariologicznie myśli Paulina. Owo zrodzenie bowiem, przekazanie Jana Maryi, ma dla Paulina szczególne znaczenie. Chrystus dokonał bowiem tego, „aby pokazać, że ona ani nie miała, ani nie ma syna poza Nim, który został zrodzony z jej dziewiczego łona. Gdyby nie był jej jedynym Synem, Zbawiciel nie przywiązywałby takiej wagi do stanu jej opuszczenia”¹⁶. Jest to prawda, która, jak wskazuje wcześniej Paulin, „odnosi się do wiary wszystkich ludzi” i jest również częścią tego niezwykłego planu zbawczej tajemnicy boskiej miłości. O dziewictwie Maryi będziemy mówić za chwilę, tu jednak warto podkreślić jedyność Jezusa jako syna Maryi. Poza Nim nie miała ona żadnego innego syna, co nie tylko w starożytności¹⁷, ale i współcześnie jest wielokrotnie kwestionowane.

Innym kluczem interpretacyjnym używanym przez Paulina w dalszym ciągu listu 50. jest Słowo Boże. Wszystko, co powiedzieliśmy powyżej o interpretacji „miecza boleści”, wiąże się z krzyżem Chrystusa i uczestnictwem Maryi w cierpieniach Chrystusa i wydarzeniach związanych z męką jej Syna. Paulin porzuca jednak tę interpretację i wskazuje na inną możliwość rozumienia Symeonowego miecza, ponieważ, jak zauważa Paulin, „nigdzie

¹⁵ Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 383.

¹⁶ Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 383.

¹⁷ Tak wyrażone poglądy Paulina są wyraźnym nawiązaniem i odparciem poglądów Bozozusa. Zob. poniżej.

nie czytamy, że błogosławiona Maryja została zabita¹⁸. Odwołując się do słów Listu do Hebrajczyków o Bożym Słowie, które przenika duszę i ciało (zob. Hbr 4,12), Nolańczyk zauważa, że „cóż więc dziwnego, gdyby płomienna siła tego Słowa i przenikające ostrze tego obosiecznego miecza przeszły duszę [...] błogosławionej Maryi”¹⁹. A zatem to Słowo Boga, które jest i mieczem, i ogniem, i nauczanie jej Syna miały wystarczającą moc, aby zadać Maryi mękę i cierpienie. Słowo, które rozpalało również Maryję i ją trawiło, spalało. Ona cierpiała i spalała się dla tego Słowa, ale również to Słowo odkryło tajemnicę wielu serc wrogich Bogu i jej Synowi, co mogło być przyczyną cierpienia Maryi.

Przedstawiając Augustynowi powyższe zagadnienia i próby interpretacji słów Symeona, Paulin zwraca się do niego z prośbą, aby wyjaśnił słowa, które dla niego są z pewnością jasne²⁰. W odpowiedzi Augustyn przesyła, jak wspomniano, list 149., w którym, oprócz wzmianki o innym przesłanym już liście, w którym wyjaśnił, jak wzmiankowano, znaczenie słów Symeona, przedstawia również inne rozumienie tych słów. Hipponczyk, skupiając się na słowach „Aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2,35), rzecz można, nawiązuje do pierwszej intuicji Paulina, wiążącej cierpienia Maryi z męką Chrystusa i stwierdza: „Uważam, że należy to rozumieć w tym sensie, że przez mękę Pańską ujawniły się zarówno spiski Żydów, jak i słabość uczniów. Można wierzyć zatem, że słowo «miecz» oznacza ucisk, przez który dusza matki została zraniona uczuciem żalu”²¹. I wskazuje konkretne przejawy owego ucisku, a są nimi usta prześladowców, ich słowa, które są ostre jak miecz, są nimi oskarżenia Żydów i niewierności uczniów, które w sposób szczególny objawiły się w czasie męki Chrystusa i które dotknęły również Maryję jako matkę Jezusa. I na tym kończą się te swoiste korepetycje Paulina u Augustyna dotyczące mariologii. Z pewnością jest wielką

¹⁸ Paulin, *Ep.* 50, 18, *ŻMT* 82, s. 384.

¹⁹ Paulin, *Ep.* 50, 18, *ŻMT* 82, s. 384.

²⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 50, 18, *ŻMT* 82, s. 384.

²¹ Augustyn, *Ep.* 149, 33 (tł. własne).

szkodą, że nie zachował się wspomniany drugi list Augustyna, ale nie znaczy to, że Paulin nie zawarł w swych dziełach innych wzmianek dotyczących Maryi. Wprost odwrotnie, i co więcej, zawierają one wiele ważnych świadectw o mariologii przełomu IV i V wieku, które są uzupełnieniem rozważań zawartych w listach.

Paulin podkreśla w swych wypowiedziach o Maryi wiele oczywistych faktów, jak choćby, że pochodziła ona spośród Żydów, a Chrystus narodzony z Maryi „stał się człowiekiem z ich ciała”²², został przez to w sposób szczególny posłany właśnie do nich i to im „najpierw zapalił lampę Prawa i dał zasady życia”²³. Paulin podkreśla także bardziej ogólną prawdę związaną z narodzeniem Chrystusa z Maryi – była ona Jego prawdziwą matką. To dzięki niej był człowiekiem, tak jak dzięki Ojcu był Bogiem²⁴. To zaś wiąże się z tym, o czym często zapominamy, że to przez nią otrzymał ludzką naturę i znosił słabości ciała oraz okazywał uczucia związane z ludzkim ciałem²⁵. Cały długi fragment pieśni 31. podkreśla z jednej strony cielesność Chrystusa, a z drugiej Jego boskość, co wobec wciąż jeszcze żywego ruchu ariańskiego miało szczególne znaczenie, a co możliwe było właśnie dzięki udziałowi Maryi jako prawdziwej matki w poczęciu i zrodzeniu Syna Bożego. Zarazem Paulin podkreśla wyjątkowość zrodzenia Jezusa Chrystusa. W liście 23. (do Sewera), podążając za historią Samsona, Paulin odnosi ją do Chrystusa i o Jego narodzeniu, w kontekście narodzin Samsona, pisze tak:

[...] mimo że zechciał stać się człowiekiem, to i przez swoje ludzkie narodzenie nie miał nic wspólnego z nami, ponieważ On odmienne od naszego sposobu zrodzenia stał się ciałem przez Ducha Świętego, począł się i narodził z nietkniętego dziewictwa świętej

²² Paulin, *Ep.* 50, 4, *ŻMT* 82, s. 376.

²³ Paulin, *Ep.* 50, 4, *ŻMT* 82, s. 376.

²⁴ Zob. Paulin, *Carm.* 31, 116.

²⁵ Zob. Paulin, *Carm.* 31, 117.

Matki. I dlatego stawczy się naszym ciałem bez żadnej styczności z naszym ciałem, „nie uścił Bogu ceny swego wykupu” (Ps 48,8)²⁶.

Paulin podkreśla zatem całkowitą odmiennność narodzin Chrystusa od narodzin każdego innego człowieka, choć jednocześnie podkreśla ludzką naturę Chrystusa i Jego uniżenie w staniu się człowiekiem. Wyjątkowość narodzin człowieka Jezusa Chrystusa zasadza się na odmiennym sposobie poczęcia – z Ducha Świętego oraz poczęcia z Dziewicy.

Oдноśnie pierwszego Paulin często przypomina, że Jezus począł się bez udziału mężczyzny. W *Carmen* 25., które jest pieśnią weselną napisaną dla uczczenia zaślubin Juliana z Eklanum i Tycji, Nolańczyk poetycko opisuje poczęcie Bożego Syna, wychodząc od zapewnienia, że nowo zaślubieni małżonkowie z pewnością w swym świętym związku zostaną nawiedzeni również „przez Maryję, Matkę Pana, która porodziła Boga bez utraty swego dziewictwa”²⁷. W dalszych zaś wersach Paulin metaforycznie stwierdza, że w Niej Bóg zbudował sobie miłą świątynię, która posiadała ukryty w dachu otwór, przez który On zstąpił w nią w ciszy niczym deszcz i rosa na runo²⁸. Nikt nie był wtajemniczony w ową tajemnicę, przez którą Bóg przyjął ludzkie ciało ze swej Matki. Paulin podkreśla niezwykłość i nowość tego wydarzenia, gdy bez współżycia kobiece łono poczęło nowe życie. Co ciekawe, Paulin dla oddania zachwyty nad cudownym poczęciem dokonany dla zbawienia ludzi stosuje *exclamatio*, w którym używa słowa: *commentum*: „O noua ad humanam Domini commenta salutem!”²⁹. Słowo to ma znaczenie: wymysł, zwodzenie, kłamstwo, pomysł, podstęp, dzieło i plan³⁰. Oczywiście poezja ma swoje prawa i zależność od metrum, ale jednak użycie sło-

²⁶ Paulin, *Ep.* 23, 15, *ŻMT* 82, s. 181.

²⁷ Paulin, *Carm.* 25, 153–154 (tł. własne).

²⁸ Por. Paulin, *Ep.* 19, 3. Podobne ujęcie poczęcia Chrystusa i roli Ducha Świętego znajdujemy także u Nicetasa z Remezjany, który przebywał kilkakrotnie u Paulina w Noli i z którym prowadził korespondencję. Zob. Nicetas z Remezjany, *De Spiritus Sancti potentia* 5.

²⁹ Paulin, *Carm.* 25, 161.

³⁰ Zob. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1998, t. I, s. 597.

wa o częściowo negatywnym zabarwieniu u źródła, w takim kontekście, jest niezwykle ciekawe. Przekładając ten tekst należałoby się zastanowić nad użyciem jednego z ostatnich znaczeń, tym bardziej, że kontekst użycia tego wyrazu przez Paulina w tym fragmencie, jak i w innym w *Pieśniach* wskazuje na pozytywny kontekst i na znaczenie „plan, dzieło”³¹, ale niektórzy tłumacze na języki współczesne pozostali jednak przy znaczeniu negatywnym³², które również występuje w pieśniach Paulina³³. Czyżby Paulin w tajemniczym, skrywanym, cichym poczęciu Syna Bożego widział zwołanie zmierzające do szczęśliwego zwieńczenia w dziele zbawienia? Dla nas jednak najważniejsze jest to, że ukazuje on niezwykłość tego wydarzenia i rolę w nim Maryi. Ona uczestniczy w Bożym planie zbawienia, co więcej, jak wskazuje w pieśni ku czci św. Jana Chrzciciela, to ona jest przeznaczona, aby przynieść zbawienie światu (*mundi paritura salutem*)³⁴. Paulin podkreśla, że była ona narzeczoną (*sponsa*), ale nie małżonką (*non est subjecta marito*)³⁵, że stała się matką przez poród, ale nie kobietą przez stosunek (*Et genitrix partu nec mulier coitu*)³⁶, „przez przymierze stała się narzeczoną, ale ciałem nie była żoną; niesplamiona mężem stała Matką się Chłopcu”³⁷.

³¹ Zob. Paulin, *Carm.* 24, 270.

³² Na przykład tłumacz na język angielski pieśni Paulina – Patrick G. Walsh – przetłumaczył to zdanie jako „How remarkable was the deception of the Lord which sought the salvation of men!” (*The poems of St. Paulinus of Nola*, tł. P.G. Walsh, Ancient Christian Writers 40, New York–Ramsey 1975, s. 250). Słowo „deception” ma znaczenie: oszukaństwo, oszukiwanie, szachrajstwo, podstęp, okłamywanie (J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 1990, t. I: A-N, s. 197). Zaś tłumacz pieśni Paulina na język włoski – Andrea Ruggiero – przetłumaczył jako „disegno – plan, zamysł”, zob. Paolino di Nola, *I carmi*, Testo latino con introduzione, traduzione italiana, note e indici a cura di Andrea Ruggiero, Napoli 1996.

³³ Zob. Paulin, *Carm.* 31, 475.

³⁴ Paulin, *Carm.* 6, 111.

³⁵ Paulin, *Carm.* 25, 163.

³⁶ Paulin, *Carm.* 25, 164.

³⁷ Paulin, *Carm.* 25, 165–166 (tł. własne).

Drugą kwestią jest dziewictwo Maryi, co zostało już zasygnalizowane w powyższych rozważaniach. Jest to jednak dla Paulina kwestia zasadnicza, najwięcej bowiem wzmianek poświęca właśnie dziewictwu Maryi. Problem nie był nowy i wskazywał na wyjątkowość poczęcia Chrystusa i jednocześnie wyjątkowość Maryi. W ciągu dziejów Kościoła było wiele prób opisania i wyjaśnienia dziewictwa Maryi, co znalazło odzwierciedlenie w orzeczeniu, że była ona dziewicą *ante partum, in partu et post partum*³⁸. Paulin jest już świadkiem całości tego orzeczenia. „Dziewica” to dla niego podstawowe określenie Maryi, obok terminu „Matka”. Wypowiedzi Paulina dotyczące dziewictwa *in partu* oczywiście odnoszą się także konsekwentnie do stanu dziewictwa Maryi *ante partum*. W liście 19. Paulin podkreśla, że Bóg „cicho zbliżył się i wypełnił Dziewicę”³⁹, zaś w liście 13., mówiąc o Chrystusie, stwierdza, że On, jako kres Prawa, „miał być wydany na świat przez dziewicę”⁴⁰. We wspomnianym już powyżej liście do Augustyna, dopytując się o interpretację Psalmu 15, w wyrażeniu „pośród nich” widzi Naród Wybrany i dlatego, wskazując na wielkość wybrania Żydów, stwierdza, że „to właśnie pomiędzy nimi On sam dopełnił tajemnicy swej miłości, kiedy On, Bóg, narodził się w ciele z Dziewicy pomiędzy ich ludu i stał się człowiekiem z ich ciała, z potomstwa Dawida”⁴¹. Opisując w liście 31. poszukiwania krzyża świętego, a przy okazji spustoszenie, jakie poganie uczynili w miejscach świętych, aby zniszczyć pamięć o Chrystusie, Paulin przywołuje również Betlejem i to, że tam „gdzie Dziewica porodziła, cudzołóznicy sprawowali kult”⁴². Jest to nawiązanie do zasadzenia nad miejscem narodzin Zbawiciela gaju poświęconego Adonisowi, w którym oddawano cześć bożkowi i jednocześnie przeciwstawienie dziewictwa Maryi zupełnie niedzie-

³⁸ Zob. E. Ozorowski, *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyn Łomża” 7 (1989), s. 3–17; M. Wysocki, *Maryja w pismach Tertuliana*, „Salvatoris Mater” 2 (2009), s. 109–135.

³⁹ Paulin, *Ep.* 19, 3, *ŻMT* 82, s. 153.

⁴⁰ Paulin, *Ep.* 13, 4, *ŻMT* 82, s. 106.

⁴¹ Paulin, *Ep.* 50, 4, *ŻMT* 82, s. 376.

⁴² Paulin, *Ep.* 31, 3, *ŻMT* 82, s. 261.

wiczemu postępowaniu pogan, co jeszcze bardziej podkreśla wyjątkowość Maryi i wyjątkowość ośmieszenia miejsca świętego przez pogan⁴³. W sposób zaś dosłowny o dziewictwie Maryi *in partu* Paulin stwierdza w liście do Sewera, interpretując postać Samsona, odnosi oczywiście go do Chrystusa, który został „narodzony z kobiety, lecz kobiety według płci, dziewicy w zrodzeniu (*virginem partu*), aby Stwórca obu płci uświęcił je obie, przyjmując płeć męską i rodząc się z kobiety”⁴⁴. Paulin przywołuje tutaj ukazaną już wcześniej różnicę pomiędzy *mulier* i *virgo*, co może wskazywać na Paulinową odpowiedź na twierdzenia niektórych herezjarchów. Maryja jest kobietą przez płeć, a nie przez intymną relację z mężczyzną. W innym miejscu tegoż listu Nolańczyk wyraźnie stwierdza, że Jezus „odmiennie od naszego sposobu zrodzenia stał się ciałem przez Ducha Świętego, począł się i narodził z nietkniętego dziewictwa świętej Matki”⁴⁵. Podobnie zatem jak inni pisarze tego okresu, Paulin podkreśla wyjątkowość poczęcia i zrodzenia Jezusa, odmienne od innych ludzi, a co za tym idzie, również wyjątkowość Maryi i jej roli w dziele zbawienia. Co zaś do dziewictwa Maryi *post partum*, należy wskazać dwa teksty Paulina: pierwszy pochodzi z przywoływanej już tutaj Pieśni 25. Paulin mówiąc o Maryi, która nawiedzi nowo zaślubionych małżonków, określa ją jako „matka Pana, która zrodziła Boga zachowując dziewictwo” (*Domini [...] Matrem, Quae genuit salua uirginitate Deum*)⁴⁶. W ten sposób ukazał z jednej strony dziewictwo Maryi *in partu*, a jednocześnie podkreślił owo zachowanie dziewictwa *post partum*, co jest niejako kontynuowane przez Paulina we wspomnianym liście 50. We fragmencie omówionym już przez nas, dotyczącym interpretacji słów Symeona o mieczu boleści, Paulin wiele miejsca poświęca Maryi stojącej pod krzyżem oraz przekazaniu jej Janowi w opiekę jako matkę. Według Paulina Chrystus, bę-

⁴³ W tym kontekście warto wspomnieć, że Grecy i Rzymianie, poza wypadkami dziewictwa religijnego, jak na przykład westalki w starożytnym Rzymie, które jednak były zaślubione Rzymowi, pogardzali stanem bezzennym.

⁴⁴ Paulin, *Ep.* 23, 14, *ŻMT* 82, s. 180.

⁴⁵ Paulin, *Ep.* 23, 15, *ŻMT* 82, s. 181.

⁴⁶ Paulin, *Carm.* 25, 153–154 (tł. własne).

dący sam jeszcze młodym człowiekiem, wybrał spośród Apostołów najmłodszego, aby powierzyć „matkę dziewicę dziewiczemu apostołowi”⁴⁷. I właśnie dziewictwu Maryi poświęca w dalszym ciągu kilka dosłownie słów, jednak niezwykle ważnych. Paulin stwierdza, że z krzyża Chrystus „zrodził jej syna, aby pokazać, że ona ani nie miała ani nie ma syna poza Nim, który został zrodzony z jej dziewiczego łona. Gdyby nie był jej jedynym Synem, Zbawiciel nie przywiązywałby takiej uwagi do stanu jej opuszczenia”⁴⁸. Paulin opowiada się więc w sposób wyraźny za dziewictwem Maryi *post partum*. Jezus Chrystus jest jedynym synem Maryi zrodzonym z niej jako dziewicy, co wskazuje na zachowanie przez nią dziewictwa również po narodzinach Chrystusa. W tak jasnym i mocnym podkreśleniu jedności Jezusa jako syna Maryi i jednocześnie jej dziewictwa można widzieć odniesienie do potępionej pod koniec IV wieku, również za sprawą św. Ambrożego⁴⁹, wspomnianej już herezji Bonozusa, biskupa Sardyki, który głosił, że Maryja miała jeszcze innych synów z naturalnego małżeństwa z Józefem⁵⁰. W swym podkreśleniu dziewictwa Maryi jest Paulin nieodrodnym synem swej epoki oraz zachodniego Kościoła, ale także swych układów teologiczno-towarzyskich, gdyż IV i V wiek to okres, gdy właśnie dziewictwu Maryi poświęcano na Zachodzie więcej uwagi niż na Wschodzie, gdzie umysł teologów zajmował spór wokół *Theotokos*, ponadto charakteryzował się ten czas, również szczególnie na Zachodzie, zaprzeczaniem dziewictwa Maryi,

⁴⁷ Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 383.

⁴⁸ Paulin, *Ep.* 50, 17, *ŻMT* 82, s. 383.

⁴⁹ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 71; 15; *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI 36n. Nie na darmo Ambroży nazywany jest doktorem maryjnym Kościoła i głównym mariologiem IV wieku. Por. H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 156.

⁵⁰ Zob. H. Rahner, *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, s. 140–141.

poza wspomnianym Bonozusem, także przez jowinian⁵¹ i helwidian⁵². Tym pierwszym dali odpór Ambroży⁵³, Augustyn⁵⁴ oraz przede wszystkim Hieronim ze Strydonu⁵⁵, który również wystąpił z zdecydowanie przeciwko drugim heretykom pisząc w 383 r. swe dzieło *Przeciw Helwidiuszowi o wieczystym dziewictwie błogosławionej Maryi*⁵⁶. Wszyscy oni tworzyli środowisko Paulina i z nimi on korespondował, czytał ich dzieła, a nawet odwiedzał (może przy okazji odbywały się inne korepetycje z mariologii i obrony dziewictwa Maryi?), a zatem mogła zaistnieć również nie doktrynalna dotycząca rozumienia i obrony dziewictwa Maryi, co powinno być przedmiotem dalszych studiów. Paulin w swych wypowiedziach o Maryi, przede wszyst-

⁵¹ Zob. Jowinian, NSWP, s. 548; D.G. Hunter, *Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian*, „Theological Studies” 48/1 (1987), s. 45–64; idem, *Helvidius, Jovinian, and the virginity of Mary in late fourth-century Rome*, J ECS 1/1 (1993), s. 47–71.

⁵² Zob. *Helwidiusz*, NSWP, s. 427.

⁵³ Zob. Ambroży, *Ep. extra coll.* 14; 14a; 15. Ambroży wydaje się szczególnie postacią w tym gronie, jeżeli chodzi o obronę i propagowanie dziewictwa zob. jego liczne dzieła: *De virginibus*; *De viduius*; *De virginitate*; *De institutione virginis*; *Exhortatio virginitatis*, a także słowa św. Hieronima z jego listu do Eustochium: „Tak szeroko się w nich [dziełach o dziewictwie – M.W.] rozwodzi [Ambroży – M.W.], że znajdujemy tam zebrane, uporządkowane i wyrażone wszystko, cokolwiek odnosi się do pochwały dziewictwa” (Hieronim, *Ep.* 22, 22, *ŻMT* 54, s. 97*). Por. Ch.W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Paradosis 17, Fribourg 1962; C. Corsato, *La mariologia in Ambrogio di Milano*, „Theotokos” 11/2 (2003), s. 291–336; B. Kochaniewicz, *Matka Jezusa w dyskursie apologetycznym Ojców Kościoła*, „Studia Bobolanum” 29/1 (2018), s. 5–22.

⁵⁴ Zob. Augustyn, *De bono coniugali*; *De sancta virginitate*.

⁵⁵ Zob. Hieronim, *Adversus Iovinianum*. Por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV w. w relacji Ambrożej, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.

⁵⁶ Zob. L. Mirri, *La verginità nel mistero di Maria in San Girolamo*, w: *Augustine and his Opponents, Jerome, Other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia*, red. E.A. Livingsstone, *Studia Patristica* 33, Leuven 1997, s. 325–344; G. Rocca, *L'adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Bern 1998.

kim o jej dziewictwie, kładzie nacisk nie tylko na tajemnicę Wcielenia Boga, na wymiar chrystologiczny, jak to jest na przykład u św. Ambrożego⁵⁷, wpisuje się także w ogólną tendencję ukazywania zasług i nagród samej Maryi. Dziewictwo Maryi, tak bardzo podkreślane przez Paulina, wpisuje się także doskonale w jego ascetyczno-monastyczny styl życia i propagowanie mniśniego życia, oddanego tylko Bogu, a nie światu⁵⁸.

W dziełach Paulina z Noli odnajdujemy także inne ślady mariologii. Na przykład Nolańczyk nawiązuje do antynomii Ewa – Maryja i rozważając niegodziwość ludzi i ich grzech stwierdza, że „na tych samych drogach, na których pobłądziliśmy, zostaliśmy odnalezieni na nowo za sprawą drzewa, [odnalezieni] na nowo za sprawą Dziewicy, lecz nie po to, by na nowo być strąconymi przez pychę, lecz raczej, żeby być przywróconymi przez pokorę”⁵⁹. Jak Ewa była sprawczynią grzechu ludzkości przez pychę, tak Maryja – Dziewica jest sprawczynią zbawienia przez pokorę. Paulin wskazuje także na miejsce obu pod drzewem – Ewy pod drzewem rajskim, a Maryi pod drzewem krzyża – co jak widzieliśmy powyżej – dla Nolańczyka było jednym z konstytutywnych momentów życia Maryi. Drugim z takich momentów było z pewnością zwiastowanie przez archanioła Gabriela, do czego Paulin również bardzo często nawiązywał, podkreślając przede wszystkim ukazane powyżej cudowne poczęcie Jezusa Chrystusa. W sposób poetycki, ale jednocześnie przesycony prawdami dogmatycznymi, ukazał ten moment Paulin w *Pieśni 6*, napisanej ku czci św. Jana Chrzciciela. Opisuje w niej jego życie, ale po opisie posłannictwa Gabriela u Zachariasza w świątyni Paulin przechodzi do opisu zwiastowania Maryi, która „była zaręczona mężowi, ale wybrana raczej przez Boga”⁶⁰. W tym opisie Paulin również podkreśla dziewictwo Maryi wskazując, że zachowała ona swe dziewictwo

⁵⁷ Zob. A. Santorski, *Maryja w nauce Ojców Kościoła. Główne ukierunkowania*, VoxP 15 (1988), s. 927–937.

⁵⁸ Zob. M. Wysocki, *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, VoxP 70 (2018), s. 193–204.

⁵⁹ Paulin, *Ep.* 12, 4, *ŻMT* 82, s. 96.

⁶⁰ Paulin, *Carm.* 6, 110–111 (tł. własne).

nietknięte, aby przynieść Zbawienie światu⁶¹. W dalszych wersetach przytacza mowę Gabriela, w której warto zauważyć podkreślanie wybrania Maryi przez Boga na Matkę tego, którego Ojcem jest sam Bóg, poczęcie bez udziału męża, ale przez słowo Boga. Łono Maryi ma stworzyć ciało dla tego, który uczynił niebo i ziemię, morze i gwiazdy, który zawsze był, jest i będzie, dla Pana wszechświata i Stworzyciela światła. Paulin podkreśla więc wyjątkową rolę Maryi w planie zbawienia. To dzięki jej pomocy Bóg przywdział śmiertelne ciało i dał się widzieć ludziom w cielesnej powłoce. Bóg ją wspomaga w tym dziele i udziela jej siły i wiary⁶². Paulin jednak podkreśla również rolę samej Maryi w tym dziele zbawienia, które dokonało się przez dziewicze poczęcie. Zaslugą Maryi wydaje się być zachowanie czystości, posłuszeństwa Bogu i wiary. Na przykład we wspomnianej powyżej *Pieśni 6* Paulin w usta Elżbiety wkłada następujące słowa: „Tak ważne dla Ciebie było być czystą, aby zasłużyć na godność i nagrodę dziewiczej małżonki”⁶³. Maryja posiadała zatem w sobie świadomość wyjątkowości i swego posłannictwa.

W kontekście wspomnianego przed chwilą drzewa – tego rajskiego i z Golgoty – warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden obraz z *Pieśni* Paulina z Noli dotyczący Maryi. W dziewiątej spośród *Natalicia*, czyli poematów napisanych z okazji uroczystości św. Feliksa, przy którego grobie w Noli zamieszkał Paulin po chrzcie i porzuceniu światowego życia, ze stycznia 403 roku, Nolańczyk wspomina jedną z wizyt Nicetasa z Remezjany, podkreśla jego zasługi oraz rolę jako swego nauczyciela⁶⁴ i odwołuje się do postaci patriarchy Jakuba i jego trzech oskubanych z kory różg sporządzonych z trzech rodzajów drzew (zob. Rdz 30,27–43). Odchodząc od zasadniczej tematyki pieśni, Paulin przystępuje do ich interpretacji. Pierwszy patyk – pachnący – sporządzony został ze styrakowca, *Spirantem storacis*, drzewa, którego ży-

⁶¹ Zob. Paulin, *Carm.* 6, 111–112.

⁶² Zob. Paulin, *Carm.* 6, 116–131.

⁶³ Paulin, *Carm.* 6, 153–154 (tł. własne).

⁶⁴ Zob. Paulin, *Carm.* 27, 243.

wica używana jest przy produkcji kadzidla; drugi – gładki – z platanu: *leu-
em platano*; trzeci zaś – solidny – z orzecha *nuce firmam*⁶⁵. I natychmiast tej
trójcy drzew przyporządkowuje inną trójcę – platan to Duch Święty, styra-
kowiec to Dziewica, zaś orzech to Chrystus. Już ułożenie w wersie wskazuje
na teologiczną myśl Paulina wobec procesu zbawczego – *Spiritus in platano
est, Virgo in storace, in nuce Christus* – Duch przez Dziewicę do Chrystusa.
Ukazuje zatem Paulin tajemnicę poczęcia Chrystusa, o czym wspomina
nieco dalej: „Duch Święty ukształtował Chrystusa rozciągając cień nad
Dziewicą”⁶⁶. Jak zauważył Pierre Fabre, trzy osoby tej trójcy umieszczone są
na jednym poziomie, co podkreśla wyjątkowe miejsce Maryi w dziele zba-
wienia, jest postacią centralną, ale jednocześnie, co zauważa Teresa Carpino
Piscitelli, Fabre wskazuje niebezpiecznie na inną trójcę: Ojciec – Syn –
Duch Święty, również obecną w tej pieśni⁶⁷. Przyporządkowanie poszcze-
gólnych osób konkretnym drzewom ma również dla Paulina znaczenie. Sty-
rakowiec symbolizuje Dziewicę, ponieważ ona jako drzewo z Dawida zro-
dziła pachnący kwiat, czyli swego Syna⁶⁸. Ta trójca jest także być może na-
wiązaniem do wskazanej nieco wcześniej trójcy: Duch Święty – Kościół –
Chrystus⁶⁹, jednak u Paulina brak jest wprost paraleli Maryja Dziewica –
Kościół. Może na nią wskazywać jedynie układ treści w pieśniach, w których
tuż obok wątków maryjnych występuje wątek eklezjologiczny⁷⁰.

Wymiana korespondencji między Paulinem a Augustynem należy do
najpóźniejszych zachowanych dzieł Nolańczyka. Można więc powiedzieć,
że jest ona swoistym podsumowaniem jego myśli mariologicznej. Paulin nie
był dogmatykiem i jego dzieła nie zawierają głębokich rozważań teologicz-
nych. Jest raczej praktykiem, kierownikiem duchowym i duszpasterzem,

⁶⁵ Zob. Paulin, *Carm.* 27, 275

⁶⁶ Paulin, *Carm.* 27, 279 (tł. własne).

⁶⁷ Zob. P. Fabre, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949, s. 229; T. Carpi-
no Piscitelli, *Maria in Paolino di Nola*, s. 158. Por. Paulin, *Carm.* 27, 88–94.

⁶⁸ Zob. Paulin, *Carm.* 27, 280–281.

⁶⁹ Zob. Paulin, *Carm.* 27, 256–265.

⁷⁰ Zob. Paulin, *Carm.* 25, 153–190; 27, 256–287.

który oddaje swe poetyckie umiejętności na chwałę Boga. I tak właśnie jest z jego wypowiedziami dotyczącymi Maryi. Zaczyna od poetyckiego ukazania roli Maryi w życiu każdego człowieka, poprzez jej zgodę na Boży plan zbawienia, aby dotrzeć do rozważań, skonfrontowanych z nie byle jakim teologiem – św. Augustynem, na temat teologicznego znaczenia jej cierpienia. Widać więc pewnego rodzaju rozwój jego mariologicznych zainteresowań, ale przede wszystkim troskę o wymiar pastoralno-ascetyczny odbiorców jego pism. Paulin nie wchodzi zasadniczo w dogmatyczne wojny i dysputy, wyraża prawdy najpowszechniejsze i uznane, które mają przede wszystkim oddziaływać na duchowość i podejmowanie prawdziwie chrześcijańskiego życia. Dlatego też Maryja ukazana jest przez Paulina jako nawiedzająca małżonków⁷¹ i jako światło wnoszące w życie ludzi blask⁷², którym jest sam Bóg.

⁷¹ Zob. Paulin, *Carm.* 25, 153–154.

⁷² Zob. Paulin, *Carm.* 6, 156–158.

Bibliografia

Poniższa bibliografia nie pretenduje do całościowego zestawienia opracowań dotyczących listu wczesnochrześcijańskiego i listów naszych autorów. W poniższym zestawieniu zawarte są publikacje przywołane w niniejszej pracy oraz inne opracowania uznane przez autora za ważniejsze.

I. Epistolografia antyczna

1. Ogólna teoria epistolografii starożytnej

Allen P., *It's in the Post: Techniques and Difficulties of Letter-Writing in Antiquity with Regard to Augustine of Hippo*, A.D. Trendall Memorial Lecture 2005, w: *The Australian Academy of the Humanities Proceedings 2005*, Canberra 2006, s. 111–129.

Altman J.G., *Epistolarity: Approaches to a Form*, Columbus OH 1982.
Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography, red. R. Morello, A.D. Morrison, Oxford 2007.

Brinkmann A., *Der älteste Briefsteller*, „Rheinisches Museum für Philologie” 64 (1909), s. 316–317.

Bülow-Jacobsen A., *Writing Materials in the Ancient World*, w: *The Oxford Handbook of Papyrology*, red. R.S. Bagnall, Oxford 2009, s. 3–29.

- Castillo C., *La epistola como género literario: de la antigüedad a la edad media latina*, „Estudios clásicos” 18 (1974), s. 427–442.
- Cavallo G., *Il calamo e il papiro. La scrittura greca dall'età ellenistica ai primi secoli di Bisanzio*, Papyrologica Florentina 36, Firenze 2005.
- Cavallo G., *La scrittura greca e latina dei papiri. Una introduzione*, Studia erudite 8, Pisa–Roma 2008.
- Corcoran S., *State Correspondence in the Roman Empire: Imperial Communication from Augustus to Justinian*, w: *State Correspondence in the Ancient World: From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, red. K. Radner, Oxford 2014, s. 172–209.
- Correspondances. Documents pour l'histoire de l'antiquité tardive. Actes du colloque international Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20–22 novembre 2003*. Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 40, Série littéraire et philosophique 13, red. R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier, Lyon 2009.
- Cotton H., *Documentary Letters of Recommendation in Latin from the Roman Empire*, Beiträge zur Klassischen Philologie 132, Königstein 1981.
- Cugusi P., *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina, nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983.
- De La Torre E.S., *La epistolografia griega*, „Estudios Clásicos” 23 (1979), s. 19–46.
- Di Paola L., *Viaggi, trasporti e istituzioni: studi sul cursus publicus*, Pelorias 5, Messina 1999.
- Dickey E., *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*, Oxford 1996.
- Dickey E., *Latin Forms of Address. From Plautus to Apuleius*, Oxford 2007.
- Dinneen L., *Titles of Address in Christian Greek Epistolography to 527 A.D.*, The Catholic University of America Patristic Studies 18, Washington DC 1929.
- Ebbeler J., *Letters*, w: *The Oxford Handbook of Roman Studies*, red. A. Barchiesi, W. Scheidel, Oxford–New York 2010, s. 464–476.
- Ebbeler J., *Tradition, Innovation, and Epistolary mores*, w: *A Companion to Late Antiquity*, red. P. Rousseau, Chichester 2009, s. 270–284.

- Exler F.X.J., *The Form of Ancient Greek Letter. A Study in Greek Epistolography*, Washington 1923.
- Fögen T., *Ancient Approaches to Letter-Writing and the Configuration of Communities through Epistles*, w: *Letters and Communities. Studies in the Socio-Political Dimensions of Ancient Epistolography*, red. P. Ceccarelli, L. Doering, T. Fögen, I. Gildenhard, Oxford 2018, s. 43–79.
- Fournet J.L., *Esquisse d'une anatomie de la lettre antique tardive d'après les papyrus*, w: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'antiquité tardive. Actes du colloque international Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20–22 novembre 2003*, red. R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 40. Série littéraire et philosophique 13, Lyon 2009, s. 23–66.
- Gibson R.K., *On the Nature of Ancient Letter Collections*, „Journal of Roman Studies” 102 (2012), s. 56–78.
- Gillett A., *Communication in Late Antiquity: Use and Reuse*, w: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, red. S.F. Johnson, Oxford 2012, s. 815–846.
- Gurkin Altman J., *Epistolarity. Approaches to a Form*, Columbus 1982.
- Hofmann V., *Communications between City and King in the Hellenistic East*, w: *Official Epistolography and the Language(s) of Power. Proceedings of the First International Conference of the Research Network Imperium & Officium, Comparative Studies in Ancient Bureaucracy and Officialdom, University of Vienna, 10–12 November 2010*, red. S. Procházka, L. Reinfandt, S. Tost, Papyrologica Vindobonensia 8, Wien 2015, s. 139–152.
- Huber R.A., Headrick A.M., *Handwriting Identification: Facts and Fundamentals*, Boca Raton 1999.
- Klauck H.-J., *Ancient Letters and the New Testament: A Guide to Context and Exegesis*, Waco 2006.
- Kolb A., *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, Klio Beiträge zur Alten Geschichte Beihefte Neue Folge 2, Berlin 2000.
- Koskenniemi H., *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400n. Chr.*, Helsinki 1956.

- Kovarik S., *Privater Brieftransport in Ägypten*, w: *Stimmen aus dem Wüstensand. Briefkultur im griechisch-römischen Ägypten*, red. C. Kreuzsaler, B. Palme, A. Zdiarsky, Vienna 2000, s. 79–84.
- Lanham C.D., *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, Eugene OR 1975.
- Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Störin, E.J. Watts, Oakland CA 2017.
- Lewis N., *Papyrus in Classical Antiquity*, Oxford 1974.
- Leyerle B., *Mobility and the Traces of Empire*, w: *A Companion to Late Antiquity*, red. P. Rousseau, Chichester 2009, s. 110–123.
- Luck G., *Brief und Epistel in der Antike*, „Das Altertum” 7 (1961), s. 77–84.
- Malherbe A.J., *Ancient Epistolary Theorists*, Sources for Biblical Study 19, Atlanta 1988.
- Morelli F., *Der Briefschreiber an der Arbeit: Aus der Praxis der Epistolographie*, w: *Stimmen aus dem Wüstensand. Briefkultur im griechisch-römischen Ägypten*, red. C. Kreuzsaler, B. Palme, A. Zdiarsky, Vienna 2010, s. 85–91.
- Muir J., *Life and Letters in the Ancient Greek World*, Abingdon–New York 2009.
- Müller W.G., *Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson*, „Antike und Abendland” 26 (1980), s. 138–157.
- Muñoz Martín M.N., *Teoría epistolar y concepción de la carta en Roma*, Granada 1985.
- Parsons P.J., *Background. The Papyrus Letter*, „Didactica Classica Gandensia” 20/21 (1980–1981), s. 3–19.
- Persazzone Rivero E., *Gift-exchange in the Amarna Letters: A Concise Study of the Letters from the Great King*, „Trabajos de Egiptología” (2021), s. 139–158.
- Poster C., *A Conversation Halved: Epistolary Theory in Greco-Roman Antiquity*, w: *Letter Writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present. Historical and Bibliographical Studies*, red. L. Mitchell, C. Poster, South Carolina 2007, s. 21–51.
- Ramsay A.M., *The Speed of the Roman Imperial Post*, „Journal of Roman Studies” 15 (1925), s. 60–74.

- Reed J.T., *The Epistle*, w: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B.C.–A.D. 400*, red. S.E. Porter, Leiden–New York–Cologne 1997, s. 171–193.
- Roberts W., *History of Letter-Writing from the Earliest Period to the Fifth Century*, London 1843.
- Römer C., *The Papyrus Roll in Egypt, Greece, and Rome*, w: *A Companion to the History of the Book*, red. S. Eliot, J. Rose, Blackwell Companions to Literature and Culture 48, Oxford–Malden 2007, s. 84–94.
- Rosenmeyer P.A., *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*, Cambridge–New York 2001.
- Salzman M.R., *Latin Letter Collections before Late Antiquity*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 13–37.
- Sarri A., *Material Aspects of Letter Writing in the Graeco-Roman World. 500 BC – AD 300*, Berlin–Boston 2018.
- Schneider J., *Brief*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, red. T. Klau-ser, F.J. Dölger, H. Lietzmann, t. 2, Stuttgart 1954, s. 564–585.
- Scourfield J.H.D., *Towards a Genre of Consolation*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 1–36.
- Small J.P., *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, London–New York 1997.
- Stirewalt M.L. Jr, *Studies in Ancient Greek Epistolography*, Atlanta 1993.
- Stowers S.K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Library of Early Christianity 5, Philadelphia 1986.
- Suárez de la Torre E., *‘Ars epistolica’: La preceptiva epistolográfica griega y sus relaciones con la retórica*, w: *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*, red. G. Morochó Gayo, Leon 1987, s. 177–204.
- Thraede K., *Grundzüge griechisch-römischer Briefstypik*, Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft 48, Munich 1970.
- Trapp M., *Biography in letters: biography and letters*, w: *The Limits of Ancient Biography*, red. B. McGing, J. Mossman, Swansea 2006, s. 335–350.

- Van den Hout M., *Studies in Early Greek Letter-Writing*, „Mnemosyne” 4/2 (1949), s. 19–41, 138–153.
- Welles C.B., *Royal Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy*, *Studia historica* 28, Roma 1966.
- White J.L., *Light from Ancient Letters*, Philadelphia 1986.

2. Autorzy

a) Cyceron

- Beard M., *Ciceronian Correspondences: Making a Book out of Letters*, w: *Classics in Progress: Essays on Ancient Greece and Rome*, red. T.P. Wiseman, Oxford 2002, s. 103–144.
- Envois: New Readings in Cicero's Letters*, red F. Martelli, „Arethusa” 49/3 (2016), numer specjalny.
- Hutchinson G.O., *Cicero's Correspondence: A Literary Study*, Oxford 1998.
- Lausberg M., *Cicero – Seneca – Plinius. Zur Geschichte des römischen Prosa-briefes*, „Anregung” 37 (1991), s. 82–100.
- Martelli F., *The Triumph of Letters: Rewriting Cicero in ad Fam. 15*, „Journal of Roman Studies” 107 (2017), s. 90–115.
- Plezia M., *Wstęp*, w: Marek Tulliusz Cycero, *Wybór listów*, tł. G. Pianko, Wrocław 1962, s. v–lxxxv.
- Sogno C., *The Ghost of Cicero's Letters: Epistolography and Historiography in Senatorial Letter-Writing*, „Journal of Late Antiquity” 7 (2014), s. 201–222.
- Stebnicka K., *‘Tu, quaeso, crebro ad me scribe, vel quod in buccam venerit’, czyli pisz do mnie często i o wszystkim*, w: Cyceron, *Listy do Attyka*, tom I (księgi 1–2), tł. K. Różycka-Tomaszuk, Wrocław 2016, s. 15–50.
- White P., *Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010.
- Wilcox A., *Sympathetic Rivals: Consolation in Cicero's Letters*, *AJP* 126/2 (2005), s. 237–255.

b) Seneka

- Cancik H., *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*, Spudasmata 18, Hildesheim 1967.
- Inwood B., *The importance of form in Seneca's philosophical letters*, w: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, red. R. Morello, A. Morrison, Oxford 2007, s. 133–148.
- Manning C.E., *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, „Greece & Rome” 1 (1974), s. 71–81.
- Russell D.A., *Letters to Lucilius*, w: *Seneca*, red. C.D.N. Kosta, London–Boston 1974, s. 70–95.
- Wilcox A., *Exemplary Grief: Gender and Virtue in Seneca's Consolations to Women*, „Helios” 33/1 (2006), s. 73–105.
- Wilson M., *Seneca the Consoler? A New Reading of His Consolatory Writings*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 93–122.

c) Pliniusz Młodszy

- Augoustakis A., *'Nequam historia digna?'* *Plinian style in Ep. 6.20*, „Classical Journal” 100 (2005), s. 265–273.
- Bodel J., *The Publication of Pliny's Letters*, w: *Pliny the Book-maker: Betting on Posterity in the Epistles*, red. I. Marchesi, Oxford 2015, s. 13–108.
- Cova P.V., *La critica letteraria di Plinio il Giovane*, Brescia 1966.
- Cugusi P., *Qualche riflessione sulle idee retoriche di Plinio il Giovane*, w: *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, red. L. Castagna, E. Lefèvre, Munich–Leipzig 2003, s. 92–122.
- Fögen T., *Vom Epigramm zur Ekphrasis: Zum Topos der brevitatis in den Briefen des jüngeren Plinius*, w: *Adressat und Adressant in antiken Briefen: Rollenkonfigurationen und kommunikative Strategien in griechischer und römischer Epistolographie*, red. G.M. Müller, S. Retsch, J. Schenk, Berlin–Boston 2020, s. 207–232.
- Gamberini F., *Stylistic Theory and Practice in the Younger Pliny*, Zurich–New York 1983.
- Gibson R.K., Morello R., *Reading the Letters of Pliny the Younger. An Introduction*, Cambridge 2015.

- Hoffer S.E., *The Anxieties of Pliny the Younger*, Atlanta 1999.
- Leach E., *Otium as luxuria: economy of status in the younger Pliny's letters*, w: *Re-Imagining Pliny the Younger*, red. R. Morello, R.K. Gibson, „*Arethusa*” 36/2 (2003), s. 147–166.
- Lilja S., *On the nature of Pliny's letters*, „*Arctos*” 6 (1970), s. 61–79.
- Ludolph M., *Epistolographie und Selbstdarstellung: Untersuchungen zu den „Paradebriefen” Plinius des Jünger*, Tübingen 1997.
- Marchesi I., *The Art of Pliny's Letters: A Poetics of Allusion in the Private Correspondence*, Cambridge 2008.
- Méthy N., *La correspondance de Pline le Jeune ou un autre définition de la lettre*, w: *Epistulae antiquae IV, Actes du IV^e Colloque international „L'épistolaire antique et ses prolongements européens.” Université François-Rabelais, Tours, 1er–2–3 décembre 2004*, red. P. Laurence, F. Guillaumont, Louvain–Paris 2006, s. 171–181.
- Murgia Ch.E., *Pliny's Letters and the Dialogus*, „*Harvard Studies in Classical Philology*” 89 (1985), s. 171–206.
- Niemirska-Pliszczynska J., *Środki wyrazu artystycznego w listach literackich Pliniusza Młodszeo*, „*Roczniki Humanistyczne*” 4/2 (1953), s. 17–35.
- Pani M., *Sviluppi della tematica dell'otium in Plinio il Giovane*, w: *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, red. M. Pani, Bari 1993, s. 181–192.
- Sherwin-White A.N., *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966.
- Traub H.W., *Pliny's Treatment of History in Epistolary Form*, „*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*” 86 (1955), s. 213–232 = *Oxford Readings in Classical Studies: the Epistles of Pliny*, red. R. Gibson, C.L. Whitton, Oxford 2016, s. 123–145.
- Zelzer K., *Zur Frage des Charakters der Briefsammlung des jüngereren Plinius*, „*Wiener Studien*” 77 (1964), s. 144–161.

d) Inni

- Artés Hernández J.A., *Pseudo-Demetrio: Tipos de cartas – Pseudo-Libanio: Clases de cartas*, Amsterdam 2005.

- Celentano M.S., *La codificazione retorica della comunicazione epistolare nell'ars rhetorica di Giulio Vittore*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 122 (1994), s. 422–435.
- Celentano M.S., *Un galateo della conversazione nell'ars rhetorica di Giulio Vittore*, „Vichiana” 1 (1990), s. 245–253.
- Chernoglazov D.A., *Altgriechische Brieftheorie in der Renaissance: Characteres Epistolici von Pseudo-Libanius in lateinischen Übersetzungen des 16. Jahrhunderts*, „Philologia Classica” 14/2 (2019), s. 280–298.
- Chernoglazov D.A., *Ancient Epistolary Theory in the Byzantine School: Pseudo-Libanius' Manual and its Later Versions*, „Philologia Classica” 13/2 (2018), s. 265–275.
- Rist J.M., *Demetrius the Stylist and Artemon the Compiler*, „Phoenix” 18/1 (1964), s. 2–8.

II. Epistolografia wczesnochrześcijańska

- Allen P., *Christian Correspondences: The Secrets of Letter-Writers and Letter-Bearers*, w: *The Art of Veiled Speech. Self-Censorship from Aristophanes to Hobbes*, red. H. Baltussen, P.J. Davis. Philadelphia 2015, s. 209–232.
- Allen P., *How to Study Episcopal Letter-Writing in Late Antiquity: An Overview of Published Work on the Fifth and Sixth Centuries*, „Scrinium” 6 (2010), s. 130–142.
- Allen P., *Prolegomena to a Study of the Letter-Bearer in Christian Antiquity*, w: *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, vol 10: The Genres of Late Antique Literature; Foucault and the Practice of Patristics; Patristic Studies in Latin America; Historica*, red. M. Vinzent, Studia Patristica 62, Leuven–Paris–Walpole 2013, s. 481–491.
- Allen P., *Rationales for Episcopal Letter-Collections in Late Antiquity*, w: *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, red. B. Neil, P. Allen, Cambridge 2015, s. 18–34.

- Allen P., Neil B., *Greek and Latin Letters in Late Antiquity. The Christianisation of a Literary Form*, Cambridge 2020.
- Choat M., *From Letter to Letter-Collection: Monastic Epistolography in Late-Antique Egypt*, w: *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, red. B. Neil, P. Allen, Cambridge 2015, s. 80–93.
- Choat M., *The Epistolary Culture of Monasticism between Literature and Papyri*, „Cistercian Studies Quarterly” 48 (2013), s. 227–237.
- Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, red. B. Neil, P. Allen, Cambridge 2015.
- Conflict and Negotiation in the Early Church: Letters from Late Antiquity Translated from the Greek, Latin, and Syriac*, red. B. Neil, P. Allen, Washington DC 2020.
- Doering L., *Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography*, Tübingen 2012.
- Doty W.G., *Letters in Primitive Christianity*, Philadelphia 1973.
- Doty W.G., *The Classification of Epistolary Literature*, „Catholic Biblical Quarterly” 31 (1969), s. 183–199.
- Garzya A., *L'epistolografia letteraria tardoantica*, w: *Il mandarino et il quotidiano: Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*, red. A. Garzya, Naples 1985, s. 115–148.
- Gerhardsson B., *Memory and Manuscript. Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.
- Gillett A., *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411–533*, Cambridge 2003.
- Gorce D., *Les Voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Wépion-sur-Meuse 1925.
- Green R.P.H., *The Correspondance of Ausonius*, „L'Antiquité Classique” 49 (1980), s. 191–211.
- Jardine L., *Erasmus, Man of Letters: The Construction of Charisma in Print*, Princeton 1993.
- Koskenniemi H., *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.*, Helsinki 1956.

- Llewelyn S.R., *Systems of Transport and Roman Administration*, w: S.R. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 7, North Ryde 1994, s. 58–129.
- Llewelyn S.R., *The Conveyance of Letters*, w: S.R. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 7, North Ryde 1994, s. 1–57.
- Małunowiczówna L., *Wstęp ogólny*, w: *Antologia listu starochrześcijańskiego*, red. L. Małunowiczówna, Lublin 1978, s. 7–63.
- McGuire M.R.P., *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity*, „The Classical World” 53/5 (1960), s. 148+150–153.
- McGuire M.R.P., *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity (Continued)*, „The Classical World” 53/6 (1960), s. 184–185+199–200.
- Nautin P., *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Patristica 2, Paris 1961.
- Neil B., *Continuities and Changes in the Practice of Letter-Collecting in Late Antiquity*, w: *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, red. B. Neil, P. Allen, Cambridge 2015, s. 3–17.
- O’Brien M.B., *Titles of Address in Christian Latin Epistolography*, The Catholic University of America Patristic Studies 21, Washington DC 1930.
- Pałucki J., *Epistolografia w misyjnej posłudze Kościoła: zagadnienia własne*, „Studia Włocławskie” 17 (2015), s. 121–132.
- Pecere O., *La scrittura dei Padri della Chiesa tra autografia e dictatio*, „Segno e testo” 5 (2007), s. 3–29.
- Tibiletti G., *Le lettere private nei papyri greci del III e IV secolo d. C.: tra paganesimo et cristianesimo*, Scienze filologiche e letteratura 15, Milan 1979.

III. Epistolografia poszczególnych autorów chrześcijańskich

1. Ambroży

CPL 160, Stawiszyński 738–938; NSWP 49–60; L. Małunowiczówna, J. Kuczyńska-Mędrak, *Ambroży*, EK 1, 411–416.

* odsyłam do bibliografii: P. Nowak, *Bibliografia*, w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, tł. P. Nowak, opr. J. Naumowicz, t. 1, BOK 9, s. 303–306; G. Nauroy, *La Correspondance d'Ambroise: essai de bibliographie* (Annexe 1), w: *La correspondance d'Ambroise de Milan*, red. A. Canellis, Saint-Étienne 2012, s. 99–123; G. Visonà, *Cronologia Ambrosiana. Bibliografia Ambrosiana*, Milan 2004.

a) wydania oryginalne i tłumaczenia na język polski

Ambrosius, *Epistulae et acta, epistularum libri I–VI*, ed. O. Faller, CSEL 82/1, Vindobonae 1968; *Epistulae et acta: Epistularum libri VII–VIII*, post O. Faller rec. M. Zelzer, CSEL 82/2, Vindobonae 1990; *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concili Aquileienses*, ed. M. Zelzer, CSEL 82/3, Vindobonae 1982; *Epistulae et acta: Indices et Addenda*, comp. M. Zelzer, adiuvante L. Krestan, CSEL 82/4, Vindobonae 1996.

Sant'Ambrogio, *Discorsi e Lettere* II/I–III, tł. i opr. G. Banterle, SAEMO 19-21, Roma–Milano 1988 (wydanie dwujęzyczne łac.-wł.).

Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy*, tł. P. Nowak, opr. J. Naumowicz, t. 1–3, BOK 9, 22, 28, Kraków 1997, 2003, 2012.

b) opracowania

Cugusi P., *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina, nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'Impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983, s. 226–276.

Cutino M., *Les finalités et l'organisation de la correspondance d'Ambroise de Milan: Un projet inachevé*, „Revue des Études Tardo-antiques” Supplément 2 (2014), s. 87–144.

- Gualandri I., *La risposta di Ambrogio a Simmaco: destinatari pagani e destinatari cristiani*, w: *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, red. F.E. Consolino, Studi di filologia antica e moderna 1, Rubbettino 1995, s. 241–256.
- Klein R., *Die Kaiserbriefe des Ambrosius. Zur Problematik ihrer Veröffentlichung*, „Athenaeum” 58 (1970), s. 335–371.
- La correspondance d'Ambroise de Milan*, red. A. Canellis, Saint-Étienne 2012.
- Libera P., *Biskup Feliks i jego trufle. Refleksje o przyjaźni na kanwie Listu 5 i 43 św. Ambrożego z Mediolanu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 8 (1995), s. 97–105.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Letters of Ambrose of Milan (374–397), Books I–IX*, w: *Collecting Early Christian Letters. From the Apostle Paul to Late Antiquity*, red. B. Neil, P. Allen, Cambridge 2015, s. 97–112.
- Lusuardi Siena S., *Il complesso episcopale di Milano: reconsiderazione della testimonianza ambrosiana nella „Epistola ad sororem”*, „Antiquité Tardive” 4 (1996), s. 124–129.
- Mazieres J.-P., *Un principe d'organisation pour le recueil des lettres d'Ambroise de Milan*, w: *Ambroise de Milan: XVI^e Centenaire de son élection épiscopale; Dix études*, red. Y.-M. Duval, Paris 1974, s. 199–218.
- Nauroy G., *Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV^e siècle. Une nouvelle lecture de l'Epistula 74 (Maur. 40) à Théodose*, w: *Les chrétiens et leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, red. J.-M. Poinssotte, Rouen 2001, s. 37–59.
- Nauroy G., *Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée*, w: *La correspondance d'Ambroise de Milan*, red. A. Canellis, Saint-Étienne 2012, s. 19–61.
- Nauroy G., *La crise milanaise de 386 et les lettres d'Ambroise. Difficultés d'interprétation et limites d'un témoignage épistolaire*, w: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive (Actes du colloque international, Lille, 20–22 novembre 2003)*, red. R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l'Orient 40, Lyon 2009, s. 227–258.

- Nauroy G., *Qui a organisé le livre X de la correspondance d'Ambroise de Milan?*, „Revue des Études Tardo-antiques” Supplément 2 (2014), s. 15–30.
- Nauroy G., *The Letter Collection of Ambrose of Milan*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 146–160.
- Nowak P.J., „*Imperator Ecclesiae Filius*” – Ep. 75a, 36. *Duszpasterska troska o rządzących w Listach św. Ambrożego do cesarza*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki, P. Szczur, M. Szram, M. Wysocki, Lublin 2009, s. 91–111.
- Pérez Medina M., *La controversia Símaco-Ambrosio: análisis de la Relatio III simaquiana y de las Epístolas XVII y XVIII del obispo*, „*Florentia Illiberitana*” 3 (1992), s. 463–501.
- Savon H., *La structure et la formation du ‘Livre IX’ de l’édition Faller-Zelzer des lettres d’Ambroise*, „Revue des Études Tardo-antiques” Supplément 2 (2014), s. 3–13.
- Savon H., *Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Pline le Jeune?*, „Revue des Études Augustiniennes” 41 (1995), s. 3–18.
- Savon H., *Un dossier sur la loi de Moïse dans le recueil des lettres d’Ambroise*, w: *La correspondance d’Ambroise de Milan*, red. A. Canellis, Saint-Étienne 2012, s. 75–91.
- Trisoglio F., *Sant’Ambrogio conobbe Plinio il Giovane?*, „*Rivista di Studi Classici*” 20 (1972), s. 363–410.
- Wysocki M., *‘Któryż to napój, jeśli nie napój mądrości, jest radością serca?’ (Ep. I, 7), czyli jak opisuje radość św. Ambrożego w swoich listach*, „*Vox Patrum*” 58 (2012), s. 289–305.
- Wysocki M., *‘Nie ma nic ważniejszego od religii, nic wznioślejszego od wiary’ (Ep. 72, 12). Wiara w świetle listów św. Ambrożego*, „*Vox Patrum*” 60 (2013), s. 497–511.
- Wysocki M., *Nadzieja na jedność? Herezje i heretycy w Listach św. Ambrożego*, „*Vox Patrum*” 68 (2017), s. 327–340.
- Wysocki M., *Obraz chrześcijańskiego władcy w listach św. Ambrożego*, „*Vox Patrum*” 61 (2014), s. 171–177.

Zelzer M., *Ambroise et la théorie épistolaire des Grecs*, w: *La correspondance d'Ambroise de Milan*, red. A. Canellis, Saint-Étienne 2012, s. 133–144.

Zelzer M., *Linien der Traditions- und Editions-geschichte der ambrosianischen Briefe am Beispiel des zehnten Briefbuches und der 'Epistulae extra collectionem'*, "Österreichische Akademie der Wissenschaften: Anzeiger" 117 (1980), s. 208–230.

2. Augustyn

CPL 262; Stawiszyński 1812–2136; NSWP 12–169; J. Misiurek, M. Krąpiec, Z. Zdybicka, R. Cyrklaff, R. Paciorkowski, W. Eborowicz, S. Kowalczyk, Cz. Bartnik, Cz. Strzeszewski, A. Szafranski, J. Zbiaciak, K. Bartoszewski, *Augustyn*, EK 1, 1087–1115.

* odsyłam do bibliografii: Cz. Mazur, *Listy św. Augustyna. Bibliografia*, w: *Św. Augustyn, Listy (1–75)*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 421–449.

a) wydania oryginalne i tłumaczenia na język polski

Augustinus, *Epistulae*, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/1, 34/2, 44, 57, 58, Vindobonae 1895, 1898, 1904, 1911, 1923; *Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, ed. J. Divjak, CSEL 88, Vindobonae 1981.

Św. Augustyn, Listy (1–75), tł. W. Eborowicz, Pelplin 1991.

b) opracowania

Caltobiano M., *I latori della corrispondenza di Agostino: tra idealizzazione e realtà*, „Augustinianum” 41 (2001), s. 113–148.

Caltobiano M., *Perlator fidelissimus: I Latori nelle epistole di Sant'Agostino (edizione Divjak)*, „Acme” 54 (2001) s. 11–32.

Cannone G., *Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 48 (1981), s. 59–77.

Chadwick H., *The New Letters of Saint Augustine*, „Journal of Theological Studies” 34/2 (1983), s. 425–452.

- Conybeare C., *Spaces between Letters: Augustine's Correspondence with Women*, w: *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*, red. L. Olsen, K. Kerby-Fulton, Notre Dame 2005, s. 57–71.
- Courcelle P., *Les lacunes de la correspondance entre Saint Augustin et Paulin de Nole*, „Revue des Études Anciennes” 53/3–4 (1951), s. 253–300 = P. Courcelle, *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, Antécédents et Postérité*, Paris 1963, s. 559–607.
- Courcelle P.M., *Correspondance entre saint Augustin et saint Paulin de Nole*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France” 1950–1951 (1954), s. 204–205.
- Czuj J., *Spór św. Augustyna ze św. Hieronimem. Studium biblijno-patrystyczne*, Poznań 1934.
- De Bruyne D., *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums” 31 (1932), s. 233–248.
- De Bruyne D., *Les anciennes collections et la chronologie des lettres de St. Augustin*, „Revue Bénédictine” 43 (1931), s. 284–295.
- Divjak J., *Epistulae*, w: *Augustinus-Lexikon*, t. 2, red. C. Mayer et alii, Basel 1996–2002, s. 893–1057.
- Divjak J., *Zur Structur Augustinischer Briefkorpora*, w: *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, red. C. Lepelley, Paris 1983, s. 13–27.
- Duval Y.-M., *L'entrée en relations épistolaires d'Augustin d'Hippone et de Paulin de Nole*, w: *Epistulae Antiquae III – Actes du III^e Colloque international “L'épistolaire antique et ses prolongements européens” (Université François-Rabelais, Tours, 25–27 septembre 2002)*, red. É. Gavoille, L. Nadjó, Leuven–Paris 2004, s. 397–419.
- Ebbeler J., *The Letter Collection of Augustine of Hippo*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 239–253.
- Eborowicz W., *Listy św. Augustyna i ich rodzaje*, w: *Św. Augustyn, Listy (1–75)*, tł. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 11–45.
- Favez C., *Les Epistulae 92, 259 et 263 de saint Augustin*, „Museum Helveticum” 1 (1944), s. 65–68.

- Folliet G., *Editio princeps des lettres de Saint Augustin parue a Strasbourg chez Mentelin vers 1471*, „Sacris Erudiri” 34 (1991), s. 33–58.
- Frend W.H.C., *The Divjak Letters: New Light on Saint Augustine's Problems, 416–428*, „Journal of Ecclesiastical History” 34/4 (1983), s. 497–513.
- Fürst A., *Augustins Briefwechsel mit Hieronymus*, Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 29, Münster 1999.
- Haitjema T., *De briefwisseling tuschen Augustinus en Hieronymus*, „Tijdschrift voor Geschiedenis” 36 (1921), s. 159–198.
- Hennings R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2.11–14*, Vigiliae Christianae Supplements 21, Leiden 1994.
- Les Lettres des saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 septembre 1982*, red. C. Lepelley, Paris 1983.
- Malfatti E., *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo*, Monza 1921.
- Marciniak B.J., *Medical metaphors in Augustine's letters*, „Vox Patrum” 71 (2019), s. 373–388.
- Miles R., *Let's (Not) Talk about It': Augustine and the Control of Epistolary Dialogue*, w: *The End of Ancient Dialogue*, red. S. Goldhill, Oxford 2008, s. 135–148.
- Mratschek S., *Die ungeschriebenen Briefe des Augustinus von Hippo*, w: *In Search of Truth': Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, red. J.A. van den Berg, A. Kotzé, T. Niklas, M. Scopello, Leiden 2011, s. 109–122.
- Mratschek S., *The Unwritten Letters of Augustine of Hippo*, w: *Scrinium Augustini. The World of Augustine's Letters*, red. P. Nehring, M. Stróżyński, R. Toczko, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 76, Turnhout 2017, s. 57–77.
- Paoli-Lafaye É., *La diffusion des nouvelles dans la correspondance d'Augustin*, w: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'antiquité tardive. Actes du colloque international Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20–22 novembre 2003*, red. R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l'Orient et de la Médit-

- errané 40, Série littéraire et philosophique 13, Lyon 2009, s. 125–141.
- Paoli-Lafaye É., *Messagers et messages. La diffusion des nouvelles de l'Afrique d'Augustin vers les régions d'au-delà des mers*, w: *L'information et la mer dans le monde antique*, red. J. Andreau, C. Virlovet, Rome 2002, s. 233–259.
- Pellegrino M., *Introduzione all'epistolario agostiniano*, Roma 1969.
- Rebillard É., *Augustin et le rituel épistolaire de l'élite sociale et culturelle de son temps. Éléments pour une analyse processuelle des relations de l'évêque et de la cité dans l'Antiquité tardive*, w: *L'Évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle: image et autorité*, Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome (1–2 déc. 1995), red. É. Rebillard, C. Sotinel, Publications de l'École française de Rome 248, Rome 1998, s. 127–152.
- Stanula E., *Wstęp. Literacka działalność św. Augustyna*, w: *Św. Augustyn. O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, PSP 22, Warszawa 1979, s. 153–179 = E. Stanula, *Eseje patrystyczne*, opr. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, s. 393–394.
- Tilley M.A., *No Friendly Letters: Augustine's Correspondence with Women*, w: *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism and Historiography*, red. D. Martin, P.C. Miller, Raleigh 2005, s. 40–62.
- Torscher F.E., *The Correspondence of St. Augustine and St. Jerome. A Study*, „The American Ecclesiastical Review” 57 (1917), s. 476–492.
- Wysocki M., *Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Selected Early Christian Latin Letters of the 4th and 5th Century (Augustine, Jerome, and Paulinus of Nola)*, „Verbum Vitae” 41/2 (2023), s. 339–351.

3. Hieronim

- CPL 620; Stawiszyński 9399–9835; NSWP 436–447; E. Stanula, K. Kuźmak, M. Jacniacka, *Hieronim*, EK 6, 851–856.

a) wydania oryginalne i tłumaczenia na język polski

Hieronimus, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, M. Kamptner, CSEL 54, 55, 56/1–2, Vindobonae 1910–1918, 1996.

Św. Hieronim, *Listy*, t. I–III, tł. J. Czuj, Warszawa 1952–1954.

Hieronim ze Strydonu, *Listy*, tekst łaciński i polski, opr. na podstawie tł. J. Czuja – M. Ozóg, opr. tekstu łac. – H. Pietras, t. I–V, ŻMT 54, 55, 61, 63, 68, Kraków 2010–2013.

b) opracowania

Cain A., *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae with an Introduction, Text, and Translation*, Oxford–New York 2013.

Cain A., *The Letter Collections of Jerome of Stridon*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 221–238.

Cain A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009.

Canellis A., *La Lettre selon saint Jérôme: l'épistolarité de la correspondance hiéronymienne*, w: *Epistulae antiquae*, II. Actes du II^e colloque 'Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens.' Université François-Rabelais, Tours, 28–30 Sept. 2000, red. L. Nadjó, É. Gavoille, t. 2, Louvain–Paris 2002, s. 311–332.

Chauffin Y., *Święty Hieronim*, tł. B. Durbajło. Warszawa 1977.

Conring B., *Hieronymus als Briefschreiber. Ein Beitrag zur spätantiken Epistolographie*, Tübingen 2001.

Degórski B., *Egsegesi e toponomastica nell'epistolario geronimiano*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7/3 (2014), s. 89–123.

Degórski B., *Wstęp*, w: Św. Hieronim, *Listy do Eustochium*. *Listy 22, 31, 108*, red. B. Degórski, Kraków 2004, s. 11–88.

Guttilla G., *S. Girolamo, Seneca e la novitas dell'Ad Heliodorum epitaphium Nepotiani*, „Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo” 14–16 (1977–79), s. 217–244.

Kelly J.N.D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, tł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

- Kołosowski T., *Porównanie życia chrześcijańskiego do morskiej żeglugi w korespondencji św. Hieronima*, w: *Mare nostrum: morze w historii i kulturze krajów śródziemnomorskich*, red. T. Kołosowski, SACH 20, Warszawa 2016, s. 155–163.
- Lake S., *Fabiola and the Sick: Jerome, epistula 77*, w: *Die Christen und der Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, red. B. Feichtinger, H. Seng, Berlin–Boston 2016, s. 151–172.
- Lançon B., *Maladie et médecine dans la correspondance de Jérôme*, w: *Jérôme entre l'occident et l'orient*, red. Y.-M. Duval, Paris 1988, s. 355–366.
- Ludewicz M., „*Imperator intra Ecclesiam...*” (Ep. 75a,36): *zaangażowanie św. Ambrożego w kształtowanie życia religijnego władców rzymskich w świetle wybranych mów i listów*, „*Studia Elbląskie*” 20 (2019), s. 387–387.
- Ludewicz M., „*Chociaż jesteś cesarzem, powinieneś bardziej być poddany Bogu*” (Ep. 10, 8): *refleksje św. Ambrożego nad władzą cesarską w świetle wybranych mów i listów*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 39/1 (2019), s. 117–129.
- Łukasik J.M., *Doskonalenie chrześcijańskie jako zadanie ucznia Chrystusa w „Listach” świętego Hieronima*, „*Studia Sandomierskie*” 21 (2014), s. 233–254.
- Moretti P., *Nisi modum epistolici characteris excederem: Jerome and epistolary brevitatis*, w: *Culture and literature in Latin late antiquity: Continuities and discontinuities*, red. P.F. Moretti, R. Ricci, C. Torre, Turnhout 2015, s. 247–261.
- Müller H., *Der älteste Brief des heiligen Hieronymus. Zu einem aktuellen Datierungsvorschlag*, „*Wiener Studien*” 111 (1998), s. 191–210.
- Nautin P., *L'activité littéraire de Jérôme de 387 à 392*, „*Revue de théologie et de philosophie*” 115 (1983), s. 247–259.
- Ozóg M., *Wprowadzenie*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, tom 1 (1–50), tł. J. Czuj, opr. H. Pietras, M. Ozóg, ŻMT 54, Kraków 2010, s. v–xiv.
- Rebenich S., *Amicus incertus in re certa. La correspondance entre saint Jérôme et saint Augustin*, w: *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'antiquité tardive. Actes du colloque international Université*

- Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20–22 novembre 2003*, red. R. Delmaire, J. Desmulliez, P.-L. Gatier, Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 40, Série littéraire et philosophique 13, Lyon 2009, s. 419–435.
- Scourfield D., *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome's Letter 60*, Oxford 1993.
- Spychała D., *Św. Hieronim i św. Augustyn wobec tłumaczeń Biblii i literatury antycznej*, „Saeculum Christianum” 15/2 (2008), s. 5–13.
- Vessey M., *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary 'Persona'*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Other Latin Authors, Nachleben of the Fathers, Index Patrum*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 28, Leuven 1993, s. 135–145.
- Wysocki M., *Biblia i nadzieja na jej dobre tłumaczenie*, „Vox Patrum” 69 (2018), s. 721–733.
- Wysocki M., *Pewniejsza nadzieja? Zachęty do życia monastycznego w epistolografii IV i V wieku*, „Vox Patrum” 70 (2018), s. 193–204.
- Wysocki M., *The Eschatological Aspects of the Monastic Life in St. Jerome's Letters*, „Vox Patrum” 76 (2020), s. 143–156.

4. Paulin z Noli

- CPL 202; Stawiszyński 15379–15406; NSWP 778–780; S. Koczwarą, R. Sawa, E. Matyaszewska, Paulin I z Noli, EK 15, 77–78.
- * odsyłam do bibliografii: M. Wysocki, *Bibliografia Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 77 (2021), s. 247–298.

a) wydania oryginalne i tłumaczenia na język polski

- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. W. Hartel, M. Kamptner, CSEL 29, Vindobonae 1894, 1999.
- Paolino di Nola, *Le Lettere*, t. 1–2, tł. i opr. G. Santaniello, Strenae Nolanae 4–5, Napoli–Roma 1992 (wydanie dwujęzyczne łac.-wł.).
- Paulin z Noli, *Listy 1–51*, tł. i opr. M. Wysocki, J. Pałucki, M. Pyzik-Turska, ŻMT 82, Kraków 2019.

b) opracowania

- Conybeare C., *Paulinus Noster: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
- Courcelle P., *Les lacunes de la correspondance entre saint Augustin et Paulin de Nole*, „Revue des études augustinienne” 53 (1951), s. 253–300.
- Courcelle P., *Paulin de Nole et saint Jérôme*, „Revue des Études Latines” 25 (1947), s. 250–280.
- Cytowska M., *Paulin z Noli uczeń Auzoniusza*, „Meander” 49 (1994), s. 33–42.
- Fabre P., *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de Saint Paulin de Nole*, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg 109, Paris 1948.
- Guttilla G., *Paolino di Nola e Girolamo*, „Orpheus” 13 (1992), s. 278–294.
- Perrin, M.-Y. *Ad implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole*, „Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité” 104/2 (1992), s. 1025–1068.
- Prete S., *La povertà in Paolino di Nola: estetismo letterario o sincerità di un convertito?*, w: S. Prete, *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Strenae Nolanae 1, Napoli–Roma 1987, s. 117–136.
- Ruggiero A., Sorrentino D., *Dalle muse a Cristo: Storia di una conversione. Brani di Meropio Ponzio Paolino e Decimo Magno Ausonio*, Nola 1984.
- Santaniello G., *Il dramma della conversione nel dibattito tra Paolino e Ausonio*, „Impegno e Dialogo” 14 (2001), s. 205–231.
- Santaniello G., *Introduzione*, w: Paolino di Nola, *Le Lettere*, t. I, G. Santaniello, t. I, Napoli–Roma 1992, s. 15–138.
- Swoboda A., *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „Eos” 83 (1995), s. 307–321.
- Trout D.E., *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999.
- Trout D.E., *The Letter Collection of Paulinus of Nola*, w: *Late Antique Letter Collections. A Critical Introduction and Reference Guide*, red. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland CA 2017, s. 254–268.
- Wysocki M., *The Symbolism of Biblical Birds in the Letters of Paulinus of Nola*, w: *The Bible in the Patristic Period*, red. M. Szram, M. Wysocki, Studia Patristica 103, Leuven–Paris–Bristol 2021, s. 165–173.

IV. Inne

- Alvar A., *Realidad e ilusión en la poesía latina tardoantigua: notas a propósito de estética literaria*, „Emerita” 60 (1992), s. 1–20.
- Amundsen D.W., *Medicine and faith in early Christianity*, „Bulletin of the History of Medicine” 56 (1982), s. 326–350.
- Andrzejewski R., *Kult relikwii według św. Ambrożego*, „Ateneum Kapłańskie” 93 (1979), s. 64–72.
- Arbesmann R., *The Concept of Christus Medicus in St. Augustine*, „Traditio” 10 (1954), s. 1–28.
- Baltussen H., *Cicero’s Consolatio ad se: Character, Purpose and Impact of a Curious Treatise*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 67–92.
- Baltussen H., *Personal Grief and Public Mourning in Plutarch’s Consolation to His Wife*, „The American Journal of Philology” 517 (2009), s. 67–98.
- Bardy G., *Saint Augustin et les Médecins*, „L’année théologique Augustinienne” 13 (1953), s. 327–346.
- Barnes T.D., *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: The primary documents and their implications*, „Zeitschrift für antikes Christentum” 4 (2000), s. 282–299.
- Barth F., *Ambrosius und die Synagoge von Callinicum*, „Theologische Zeitschrift aus der Schweiz” b.d. (1889), s. 65–86.
- Basson A., *Tradition and originality in Late Latin Literature: Classical literary genres in Paulinus*, „Scholia” 8 (1999), s. 79–95.
- Beyenka M.M., *Consolation in St. Augustine*, Whitefish 1950.
- Bonato A., *Teologia e spiritualità dell’Eucaristia negli scritti di sant’Ambrogio*, w: *L’Eucaristia nei Padri della Chiesa*, red. A. Bonato, Roma 1998, s. 207–260.
- Brown P., *Commercium Spirituale: A Spiritual Exchange, Paulinus of Nola and the Poetry of Wealth*, w: *Medieval Paradigms: Essays in Honor of Jeremy du Quesnay Adams*, red. S. Hayes-Healy, t. 1, New York 2005, s. 79–98 = *Commercium spirituale: The spiritual exchange Paulinus of Nola and the Poetry of Wealth*, 395–408, w: P. Brown,

- Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton–Oxford 2012, s. 224–240.
- Brown P., *Ex opulentissimo divite: From being rich as rich can be Paulinus of Nola and the Renunciation of Wealth, 389–395*, w: P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton–Oxford 2012, s. 208–223.
- Canetti L., *Christian Gift and Gift Exchange between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, w: *Gift-giving and the 'embedded' Economy in the Ancient World*, red. F. Carlà, M. Gori, Heidelberg 2014, s. 337–351.
- Carpino Piscitelli T., *La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola*, w: *La Mariologia nella catechesi dei Padri (Età postnicena). Convegno di studio e aggiornamento. Facoltà di Lettere cristiane e classiche (Pontificium Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 10–11 marzo 1989*, red. S. Felici, Biblioteca di Scienze Religiose 95, Roma 1991, s. 139–157.
- Carpino Piscitelli T., *La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola*, w: *Disce Paulinum: studi e testi paoliniani*, Impegno e Dialogo 9, Nola 1993, s. 197–218.
- Carpino Piscitelli T., *La Teologia della Croce in Paolino di Nola*, w: *Anchora vitae. Atti del Convegno paoliniano nel 16° centenario del ritiro di Paolino a Nola (Nola–Cimitile, 18–20 maggio 1995)*, red. G. Lungo, Strenae Nolanae. Collana di studi etici 8, Napoli–Roma 1998, s. 263–294.
- Carpino Piscitelli T., *Maria in Paolino di Nola*, „Theotokos” 1 (2007), s. 137–176.
- Carpino Piscitelli T., *Paolino di Nola: le iscrizioni absidali delle basiliche di Nola e Fondi e la donazione delle reliquie*, w: *Fondi tra antichità e medioevo. Atti del Convegno, 31 Marzo – 1 Aprile 2000*, red. T. Piscitelli Carpino, Fondi 2002, s. 109–163.
- Caruso G., *L'Eucaristia nella riflessione di Agostino*, „Alpha Omega” 11/1 (2008), s. 13–36.

- Cesera A., *L'Ospedale e l'assistenza ai malati nel corso dei secoli*, Brezzo di Bedero 1994.
- Chiecchi G., *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, „Rivista di storia e di letteratura religiosa” 35 (1999), s. 3–30.
- Colish M., *Why the Portiana?: Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386*, „Journal of Early Christian Studies” 10 (2002), s. 361–372.
- Corsato C., *La mariologia in Ambrogio di Milano*, „Theotokos” 11/2 (2003), s. 291–336.
- Courtès J., *Saint Augustin et la médecine*, w: *Augustinus Magister*, vol. 1, Paris 1954, s. 43–51.
- Cracco Ruggini L., *Ambrogio a le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, „Augustinianum” 14 (1974), s. 409–449.
- Crislip A.T., *From Monastery to Hospital. Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*, Michigan 2005.
- Deissmann A., *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen 1923.
- Di Nola G., *La dottrina eucaristica di Sant'Agostino*, Città del Vaticano 1997.
- Dihle A., *Zum Streit um den Altar der Viktoria*, w: *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Waszink oblata*, Amsterdam–London 1973.
- Dölger F.J., *Kaiser Theodosius der Grosse und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Messliturgie*, „Antike und Christentum” 1 (1929), s. 54–65.
- Drignon J., *Perspectives ambrosiennes: SS. Gervais et Protais, genies de Milan*, „Revue des Études Augustiniennes” 2 (1956), s. 313–334.
- Duval Y.M., *Ambroise, de son élection à sa consécration*, w: *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, red. G. Lazzati, Studia Patristica Mediolanensia 6, Milano 1976, s. 243–283.
- Duval Y.M., *La poésie latine au IV^e siècle de notre ère*, „Bulletin de l'Association G. Budé” 2 (1987), s. 166–169.
- Duval Y.M., *Consolatio*, w: *Augustinus Lexicon*, t. 1, Basel 1986, k. 1244–1247.

- Evenepoel W., *Ambrose vs. Symmachus: Christians and Pagans in AD 384*, „Ancient Society” 29 (1998–1999), s. 283–306.
- Fabre P., *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris 1949.
- Favez C., *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937.
- Favez C., *L'inspiration chrétienne dans les Consolations de Saint Ambroise*, „Revue des Études Latines” 8 (1930), s. 82–91.
- Fern M.E., *The latin consolatio as a literary type*, Saint-Louis 1941.
- Ferngren G.B., *Medicine and Health Care in Early Christianity*, Baltimore 2009.
- Finn R., *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice*, Oxford–New York 2006.
- Foley D.M., *Ambrose's Adaptation of Medical Knowledge*, w: *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999. St. Augustine and his Opponents. Other Latin Writers*, red. M.F. Wiles, E.J. Yarnold, *Studia Patristica* 38, Leuven 2001, s. 400–404.
- Galavaris G., *Bread and the liturgy; the symbolism of early Christian and Byzantine bread stamps*, Madison–London 1970.
- Garnsey P., Woolf G., *Patronage of the Rural Poor in the Roman World*, w: *Patronage in Ancient Society*, red. A. Wallace-Hadrill, London 1989, s. 153–170.
- Garrison R., *Redemptive Almsgiving in the Early Church*, JSNT Suppl. Ser. 77, Sheffield 1993.
- Gini P., *Le relazioni di S. Ambrogio con S. Felice primo vescovo di Como*, „Sant'Ambrogio” 1 (1938–1939), s. 431–435.
- Grégoire R., *Omelia*, NDPAC II 2467–2472.
- Gross-Albenhausen K., „Imperator christianissimus”: *der christliche Kaiser bei Ambrosius und Johannes Chrysostomus*, Stuttgart 1999.
- Grzywaczewski J., *Appointing Bishops in the First Centuries*, Lublin 2013.
- Grzywaczewski J., *Związki Nicetasa z Paulinem z Noli*, „E-Patrologos” 1/3 (2015), s. 14–27.
- Guttilla G., *La fase iniziale della consolatio latina cristiana*, „Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo” 21–22 (1985), s. 108–215.

- Guttilla G., *Tematica cristiana e pagana nell'evoluzione finale della consolatio di San Girolamo*, „Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo” 17–18 (1980–81), s. 87–152.
- Hahn C., *What Do Reliquaries Do for Relics?*, „Numen” 57 (2010), s. 284–316.
- Hamilton A., *Theodosius and Ambrose: The Church Reconciled and Reconciling*, „Pacifica” 9/3 (1996), s. 271–288.
- Hénaff M., *Ceremonial Gift-Giving: The Lessons of Anthropology from Mauss and Beyond*, w: *The Gift in Antiquity*, red. M.L. Satlow, Chichester 2013, s. 12–24.
- Hochschild P.E., *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford 2012.
- Hultin N.C., *The Rhetoric of Consolation: Studies in the Development of the Consolatio Mortis*, Ann Arbor 1965.
- Hunter D.G., *Helvidius, Jovinian, and the virginity of Mary in late fourth-century Rome*, „Journal of Early Christian Studies” 1/1 (1993), s. 47–71.
- Hunter D.G., *Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian*, „Theological Studies” 48/1 (1987), s. 45–64.
- Ilski K., *Idea jedności politycznej, społecznej i religijnej w świetle pism Ambrożego z Mediolanu*, Poznań 2001.
- Jarosiewicz A., *Eucharystia w dogmatycznych dziełach św. Ambrożego i św. Augustyna. Szkice patrystyczne*, Lublin 2014.
- Johanny R., *L'Eucharistie centre de l'histoire de salut chez saint Ambrose de Milan*, Théologie historique 9, Paris 1968.
- Kassel R., *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich 1958.
- Kierdorf W., *Consolatio as a Literary Genre*, w: *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World. Antiquity*, t. 3, red. H. Cancik, H. Schneider, Leiden–Boston 2003, s. 704–706.
- Kilmartin E.J., *The Eucharist in the West: History and Theology*, Collegeville 1998.
- Kim On Chong-Gossard J.H., *Mourning and Consolation in Greek Tragedy: the Rejection of Comfort*, w: *Greek and Roman Consolations:*

- Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 37–66.
- Kochaniewicz B., *Matka Jezusa w dyskursie apologetycznym Ojców Kościoła*, „Studia Bobolanum” 29/1 (2018), s. 5–22.
- Labriolle P. de, *Saint Ambroise et l'affaire de Callinicum*, „Revue des Cours et Conférences” 16 (1898), s. 78–96.
- Lain Entralgo P., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, tł. L.J. Rather, J.M. Sharp, New Haven 1970.
- Larchet J.-C., *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort*, Paris 2002.
- Lassandro D., *L'altare della Vittoria: letture moderne di un'antica controversia*, w: *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità (Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi)*, red. A. Garzya, Napoli 1989, s. 443–450.
- Legewie B., *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins*, w: *Miscellanea Agostiniana*, red. G. Morin, A. Casamassa, vol. 2, Rome 1931, s. 5–21.
- Lenox-Conyngham A., *Juristic and Religious Aspects of the Basilica Conflict of A.D. 386*, w: *Papers presented at the Ninth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1983. Historica, Theologica, Gnostica, Biblica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 18/1, Kalamazoo-Leuven 1985, s. 55–58.
- Lenox-Conyngham A., *The Topography of the Basilica Conflict of A.D. 385/6 in Milan*, „Historia” 31 (1982), s. 353–363.
- Leyerle B., *Pilgrim 'Eulogiae' and Domestic Rituals*, „Archiv für Religionsgeschichte” 10 (2008), s. 223–238.
- Libera P., *Eucharystia i Pieśń nad Pieśniami u św. Ambrożego*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. E. Stanula, W. Myszor, Katowice 1987, s. 191–197.
- Lienhard J.T., *Sacramentum and the Eucharist in St. Augustine*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 77/2 (2013), s. 173–192.
- Lipani F., *La controversia sull'Ara Victoriae*, „Atene e Roma” 41 (1996), s. 75–79.
- Loraux N., *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*, New York 2006.

- Lössl J., *Continuity and Transformation of Ancient Consolation in Augustine of Hippo*, w: *Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*, red. H. Baltussen et alii, Swansea 2013, s. 153–176.
- Macali L., *Il problema del dolore secondo S. Agostino*, Roma 1943.
- Małunowicz L., *Co to jest konsolacja?*, „Eos” 57 (1967/68), s. 69–78.
- Małunowiczówna L., *Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne*, w: *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971, Part II. Classica et Hellenica, Theologica, Liturgica, Ascetica*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 13, Berlin 1975, s. 35–45.
- Małunowiczówna L., *Stare i nowe w greckiej konsolacji chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 19/3 (1971), s. 73–84.
- Mara M.G., *Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, „Impegno e Dialogo” 3 (1987), s. 5–18.
- Mirri L., *La verginità nel mistero di Maria in San Girolamo*, w: *Augustine and his Opponents, Jerome, Other Latin Fathers after Nicaea, Orientalia*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 33, Leuven 1997, s. 325–344.
- Morta K., *Bluszcz kontra dynia, czyli trudne początki Wulgaty*, „Theologica Wratislaviensia” 6 (2011), s. 91–120.
- Müller G., *Arzt, Kranker und Krankheit bei Ambrosius von Mailand (334–397)*, „Sudhoffs Archiv” 51 (1967), s. 193–216.
- Murphy F.X., *Melania the Elder: A Biographical Note*, „Traditio” 5 (1947), s. 59–77.
- Nauroy G., *Le fouet et le miel. Le combat d’Ambroise en 386 contre l’arianisme milanaise*, „Recherches Augustiniennes” 23 (1988), s. 3–86.
- Nazzaro A.V., *L’Annunzio dell’Angelo a Maria (Lc 1, 26–38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52–79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108–38)*, w: *La poesia tardoantica e medievale. Atti del II Convegno Internazionale di Studi. Perugia, 15–16 novembre 2001*, red. A.M. Taragna, Centro Internazionale di Studi sulla poesia greca e latina in età tardoantica e medievale. Quaderni 2, Alessandria 2004, s. 19–33.

- Nazzaro A.V., *La visita di Maria a Elisabetta (Lc 1, 39–56) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 80–104) e Paolino di Nola (Carm. 6, 139–78)*, w: *Societas Studiorum. Per Salvatore D’Elia*, red. U. Criscuolo, Napoli 2004, s. 355–370.
- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV w. w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- Neil B., *Models of Gift Giving in the Preaching of Leo the Great*, „Journal of Early Christian Studies” 18/2 (2010), s. 225–259.
- Neumann Ch.W., *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Paradosis 17, Fribourg 1962.
- Ozorowski E., *Teologia dziewictwa Maryi w piśmiennictwie starochrześcijańskim*, „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyn Łomża” 7 (1989), s. 3–17.
- Pałucki J., *Św. Ambroży, opatrznościowy mąż Kościoła – między starymi a nowymi czasy*, w: *Bóg Ojciec i przelom wieków w myśli patrystycznej*, red. I. Salamonowicz-Górska, J. Naumowicz, S. Strękowski, SACH 15, Warszawa 2001, s. 196–207.
- Pałucki J., *Święty Ambroży jako duszpasterz w świetle ekshortacji pastoralnych*, Lublin 1996.
- Parkin A., *‘You Do Him No Service’: An Exploration of Pagan Almsgiving*, w: *Poverty and the Roman World*, red. M. Atkins, R. Osborne, Cambridge 2006, s. 60–82.
- Partyka J.S., *Ostatnie chwile, grób, relikwie i kult św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 34–35 (1998), s. 19–36.
- Passarella R., *Conoscenze Mediche Ambrosiane, ovvero La Medicina nei Padri della Chiesa: Questioni di Metodo*, „Acme” 57 (2004), s. 69–92.
- Patout Burns J., *The Eucharist as the Foundation of Christian Unity in North African Theology*, „Augustinian Studies” 32/1 (2001), s. 1–24.
- Pease A.S., *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, „Harvard Studies in Classical Philology” 25 (1914), s. 73–86.
- Pham X.H.T., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*, Sheffield 1999.
- Quacquarelli A., *Una consolatio cristiana (Paul. Nol., Carm. 31)*, „Vetera Christianorum” 25 (1988), s. 43–66.

- Rahner H., *Mariologia w patrystyce łacińskiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 131–187.
- Ramsey B., *Almsgiving in the Latin Church: The Late Fourth and Fifth Centuries*, „Theological Studies” 43/2 (1982), s. 226–259.
- Raphael S.P., *Living and Dying in Ancient Times: Death, Burial, and Mourning in Biblical Tradition*, Boulder 2015.
- Rassinier J.-P., *Le vocabulaire médical de saint Augustin: Approche quantitative et qualitative*, w: *Le Latin médical: la constitution d'un langage scientifique*, red. G. Sabbah, Saint-Étienne 1991, s. 379–395.
- Rocca G., *L'adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Bern 1998.
- Rosen K., „*Fides contra dissimulationem*”. *Ambrosius und Symmachus im Kampfum den Victoriaaltar*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 37 (1994), s. 29–36.
- Rosik M., *Cierpienie Maryi w Nowym Testamencie*, „Salvatoris Mater” 6/2 (2004), s. 11–22.
- Rozynski F., *Die Leichenreden des H. Ambrosius insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik*, Breslau 1910.
- Rush A.C., *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941.
- Sage A., *L'Eucharistie dans la pensée de saint Augustin*, „Revue des Études Augustiniennes” 15 (1969), s. 209–240.
- Santorski A., *Maryja w nauce Ojców Kościoła. Główne ukierunkowania*, „Vox Patrum” 15 (1988), s. 927–937.
- Schieffer R., *Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbusse von Theodosius der Grosse bis zu Heinrich IV*, „Deutsches Archiv” 28 (1972), s. 333–370.
- Sheridan J., *The Altar of Victory. Paganism's last battle*, „L'Antiquité Classique” 35/1 (1966), s. 186–206.
- Sordi M., *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, w: *Nec timo morti*. Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio, red. L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, s. 107–118.
- Spychała D., *Ojcowie Kościoła wobec ksiązek i bibliotek na przykładzie księgozbiorów Orygenesy, św. Hieronima i św. Augustyna*, w: *Ludzie i ksiązki. Studia i szkice bibliologiczno-biograficzne: księga pamiąt-*

- kowa dedykowana Profesor Hannie Tadeusiewicz*, red. E. Andrysiak, J. Konieczna, A. Walczak-Niewiadomska, M. Rządkiowska, Łódź 2011, s. 91–100.
- Starowieyski M., *Wstęp. 1. Eucharystia pierwszych chrześcijan*, w: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, red. M. Starowieyski, OŻ 7, Kraków 1987, s. 9–30.
- Stuiber A., *Eulogia*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, red. T. Klauser, C. Colpe, A. Dihlet, t. 6, Stuttgart 1966, s. 900–928.
- Testard M., *Observations sur la rhétorique d'une harangue au peuple dans le „Sermo contra Auxentium” de saint Ambroise*, „Revue des Études Latines” 63 (1985), s. 193–209.
- Van der Meer F., *Sant'Agostino pastore d'anime*, Roma 1971.
- Vessey M., *Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary 'Persona'*, w: *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991. Other Latin Authors, Nachleben of the Fathers, Index Patrum*, red. E.A. Livingstone, Studia Patristica 28, Leuven 1993, s. 135–145.
- Winter B.W., *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids MI – Carlisle Cumbria 1994.
- Wysocki M., *Idee eschatologiczne w mowach żałobnych św. Ambrożego*, w: *Święty Ambroży – duszpasterz i teolog na wczoraj i dziś*, red. B. Czesz, Teologia patrystyczna 7, Poznań 2010, s. 83–104.
- Wysocki M., *Maryja w pismach Tertuliana*, „Salvatoris Mater” 2 (2009), s. 109–135.
- Żurek A., *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna*, „Vox Patrum” 57 (2012), s. 853–862.

Summary

It is undeniable that Christianity is not only a religion of the Book, but also a religion of the letter. After all, at its origin there are twenty-one letters belonging to the canon of the Holy Scripture, including the twelve letters of St. Paul the Apostle, and the earliest writings of the post-apostolic period also belonged to the category of letters. Christianity was thus built on the art of epistolography, in accordance with its ancient theory. It is therefore not surprising that more than 9 000 works in the form of letters have survived from the period of Christian antiquity. Among these, the collections of letters of four figures who left a unique mark on the history and theology of the Church deserve special attention. These are the letters of St. Ambrose of Milan, St. Jerome of Stridon, St. Augustine of Hippo and St. Paulinus of Nola. These four men left more than 500 letters that have survived to the present day, and the total number should certainly be at least three times as high. But it is not primarily the number, nor the esteem in which these four figures are held, that draws our attention to their letters today. In a world that has almost forgotten what letter writing is, with all its ritual and magic, a return to this way of conversation, to use the words of the great enthusiast and expert on the Church Fathers, Cardinal John H. Newman, “from heart to heart”, seems like a return to happy childhood years. Especially since it is a return to the childhood of the

Church in which, as I have already noted, letters played a special role. It is a return to a unique literary genre, hovering on the edge of dialogue, poetry, treatise, homily or speech, and therefore extremely close and yet mysterious. This book is an attempt to discover this wonderful and mysterious world and to understand the people of the first centuries of the Church, who expressed their emotions, thoughts, problems, longings, feelings, worries and joys through the letters. The reflections contained in this book are the fruit of several years of research carried out by the author on early Christian epistolography. There are sections written especially for this book, but also chapters that were originally published in other publications, which are included here after revisions and additions in order to provide a comprehensive study of the phenomenon of the early Christian letter – both in theory and in practice. Our four authors formed an unique network of correspondence. They knew each other and, although separated by hundreds of miles, so difficult to travel in those days even for a courier, they supported and enriched each other through their letters. Probably not all of them met face to face but, as they said in their letters, it was the letters that allowed them to almost see each other, to feel each other's presence and to enrich each other. Thanks to their letters, we too, living more than 1 600 years later, can meet and interact with them.

This work consists of 15 chapters which aim to show the essence and richness of the epistolography of our four authors. Chapter 1 (*The Ancient Theory of Epistolography*) presents the ancient proposals for the theory of the letter and everything related to it (definition of the letter, style, collections of letters, writing materials). The contributions of both theorists (Demetrius of Phaleron, Pseudo-Libanius, Pseudo-Demetrius, Julius Victor) and Latin practitioners (Cicero, Seneca, Pliny the Younger) are recalled in order to show the literary trend into which early Christian epistolography entered. The Christian theory of epistolography contained in the letters of Ambrose, Jerome, Augustine and Paulinus is presented in chapter 2, entitled *The Christian Theory of Epistolography*. All the theories

of epistolography agree in understanding a letter as a dialogue, a conversation with the absent, but Christianity adds to this peculiar conversation an element of Christian love of neighbour. Chapter 3. (*How to Write a Letter?*) reveals the practical elements of the letter-writing process contained in the correspondence of our authors (writing materials, the production of a letter and the layout of a letter). An important element in the exchange of correspondence in the ancient world were the carriers of letters, who were often not only paid couriers but also trusted friends and confidants in whom the author of a letter was seen. They are the subject of the next chapter 4., entitled *How to Send Letters?* Chapter 5. is devoted to the question of collecting and preserving letters (*Should Letters Be Preserved?*), while Chapter 6. (*On Gifts Sent with Letters*) to the gifts sent with letters, which in the case of Christian letters were often not of a great material value but of spiritual one. The classical greeting formula included in letters (S.T.V.B.E.E.V.) drew attention to the health and well-being of both the sender and the recipient of the letter. The next, seventh chapter of the monograph - *On Health and Illness in Letters* – shows the Christian understanding of this formula and how our writers referred to health and well-being in their letters, and what they advised their correspondents to do in case of illness and sickness. Sometimes discussed Fathers were faced with questions about the meaning of suffering and death when they were confronted with the deaths of those close to their correspondents. In Chapter 8. (*Letters of Consolation*) we therefore look at letters as a form of consolation in which writers give hope to the bereaved. The deceased ones live on in the memories of the letter writers and recur in the memories of the letters, but other memories also appear in the letters. Letters become a way of remembering people and events, and the next, ninth chapter of the book (*Letters as a Form of Memory*) is devoted to this subject. A letter uses words to convey thoughts and express feelings. As the masters of words, our authors appreciate the great importance and role of words and express this repeatedly in their letters. Their thoughts on the power and role of words

are collected in the chapter tenth of the monograph, entitled: *The Power and Role of Words*. It is undeniable that in Christianity the word plays an important role and is used in many different ways. In the pastoral practice of our authors, the most common form of this word is the form of the sermons they preached to their faithful. Sometimes their letters took the form of sermon. For this reason, the next chapter – the eleventh, entitled *Letter and/or Homily* – shows the differences and similarities between these two literary genres and the purposes they served, and answers the question of whether one can speak of a letter as a homily. The next four chapters deal with selected specific issues raised in the letters of our authors. Chapter twelve – *On Freedom in the Letters* – deals, for example, with an important theme in Christian anthropology – freedom. In the exchange of letters, two freedoms have always come together: the freedom of the sender and the freedom of the addressee. This chapter therefore aims to show how our authors understood freedom in their letters. The chapter thirteen illustrates the joys and sorrows of episcopal life presented on the example of the letters of St. Ambrose of Milan, because the letters were meant to convey feelings, including those related to ecclesiastical functions held by our Fathers. The next two chapters of the monograph deal with specific dogmatic issues raised in the letters - chapter fourteen on the Eucharist and chapter fifteen on Mariology. These two topics were indeed the subject of discussion and theological development during this period. The publication also includes an introduction and an extensive bibliography on the epistolography of the selected authors and on ancient epistolography.



W świecie, który niemalże zapomniał, czym jest pisanie listów, z całym tego obrządkiem i atmosferą, powrót do tego sposobu mówienia – żeby użyć słów wielkiego miłośnika i znawcy Ojców Kościoła św. kardynała Johna H. Newmana – „z serca do serca” wydaje się niczym powrót do szczęśliwych lat dziecięcych. Szczególnie, że jest to powrót do dzieciństwa Kościoła, w którym listy odgrywały szczególną rolę. Jest to powrót do wyjątkowego rodzaju literackiego, który balansuje na granicy dialogu, poezji, traktatu naukowego, homilii czy przemowy i przez to jest niezwykle bliski, ale i tajemniczy. Niniejsza monografia – na przykładzie listów św. Ambrożego z Mediolanu, św. Hieronima, św. Augustyna i św. Paulina z Noli – jest próbą odkrycia tego pięknego i tajemniczego świata, a więc również zrozumienia ludzi pierwszych wieków Kościoła, którzy przez listy wyrażali swoje emocje, myśli, problemy, tęsknoty, uczucia, troski i radości.

www.wydawnictwoscriptum.pl



ISBN 978-83-67586-90-0



9 788367 586900