



NADZIEJE UPADAJĄCEGO ŚWIATA

NADZIEJA W CHRZEŚCJAŃSKIEJ EPISTOLOGRAFII ŁACIŃSKIEJ IV I V WIEKU

(AMBROŻY, AUGUSTYN, HIERONIM, PAULIN Z NOLI)

POD REDAKCJĄ

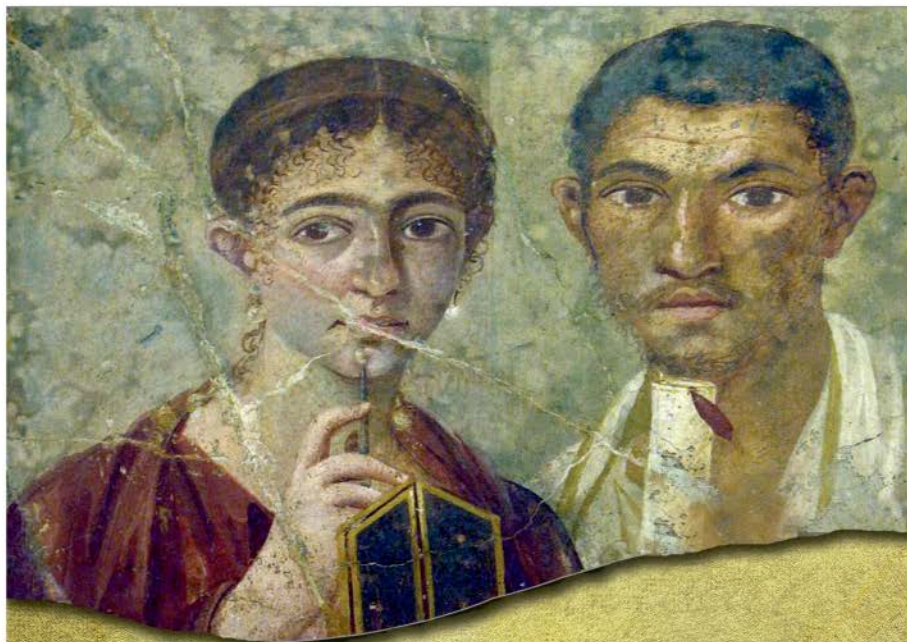
KS. MARCINA WYSOCKIEGO

KS. JERZEGO PAŁUCKIEGO

MAŁGORZATY PYZIK-TURSKIEJ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II





NADZIEJE UPADAJĄCEGO ŚWIATA

NADZIEJA W CHRZEŚCJAŃSKIEJ EPISTOLOGRAFII ŁACIŃSKIEJ IV I V WIEKU

(AMBROŻY, AUGUSTYN, HIERONIM, PAULIN Z NOLI)

POD REDAKCJĄ

KS. MARCINA WYSOCKIEGO

KS. JERZEGO PAŁUCKIEGO

MAŁGORZATY PYZIK-TURSKIEJ

Wydawnictwo KUL
Lublin 2019

Recenzenci

Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram
Ks. dr hab. Jan Żelazny, prof. UPJPII

Opracowanie komputerowe

Jarosław Łukasik

Projekt okładki i stron tytułowych

Dorota Woźniak

Publikacja i badania finansowane przez Narodowe Centrum Nauki w Krakowie
w ramach projektu nr 2014/15/B/HS1/03851

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2019

ISBN 978-83-8061-721-6

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

Spis treści

Wstęp.....	7
------------	---

LISTY

ROZDZIAŁ I

Dariusz Skórczewski

Letter-Writing: Between the Art of Literature and Communication	11
---	----

ROZDZIAŁ II

Roy Gibson

Tardiness, Anarchy, and the Problem of Cicero: Latin Letter Collections from the First Century B.C. to Late Antiquity	25
--	----

ROZDZIAŁ III

Agnieszka Dziuba

Marcus Caelius Rufus and his correspondence with Marcus Tullius Cicero	47
---	----

ROZDZIAŁ IV

Marcin Kowalski

How Oral Was Ancient Literature? The Case of Pauline Letters	61
--	----

ROZDZIAŁ V

Marcin Wysocki, Małgorzata Pyzik-Turska

O listach w listach Ojców Kościoła	87
--	----

ROZDZIAŁ VI

Marcin Wysocki

Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich	113
---	-----

NADZIEJA

ROZDZIAŁ VII

Michał Bizoń

Ἐλπίς i *spes* w starożytności pogańskiej 127

ROZDZIAŁ VIII

Piotr Blajer

Nadzieja zawieść nie może. Biblijne podstawy nadziei 145

ROZDZIAŁ IX

Norbert Widok

Nadzieja w życiu pierwszych pokoleń chrześcijan.

Interpretacja teologiczna 161

ROZDZIAŁ X

Mirosław Mejzner

Wczesnochrześcijańskie wierzenia millenarystyczne

jako specyficzny wyraz eschatologicznej nadziei 175

ROZDZIAŁ XI

Henryk Pietras

La speranza escatologica di Origene 199

ROZDZIAŁ XII

Marcin Wysocki

Chrześcijańska nadzieja w listach konsolacyjnych

(św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Paulin) 217

ROZDZIAŁ XIII

Marcin Wysocki, Jerzy Pałucki

Nadzieja upadającego świata. Ojcowie Kościoła w swych listach

wobec barbarzyńców 235

Notki biograficzne o autorach 259

Bibliografia 263

Wstęp

Ks. Marcin Wysocki

KIEROWNIK PROJEKTU

Nadzieja i listy. Z pewnością każdy z nas z nadzieją nie raz i nie dwa wypatrywał jakiegoś listu zawierającego dobre, a może i złe wiadomości. List potrafił dodać nadziei, albo zupełnie ją zniszczyć. Nie przypadkiem więc w tym jednym tomie próbujemy połączyć listy z nadzieją. Niniejsza książką jest jednym z efektów realizacji grantu badawczego zatytułowanego *Nadzieje upadającego świata. Nadzieja w chrześcijańskiej epistolografii łacińskiej IV i V wieku*. Celem projektu było zbadanie fenomenu chrześcijańskiej nadziei na przełomie IV i V wieku w korespondencji łacińskich Ojców Kościoła: Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Paulina z Noli, przesłedzenie jej znaczenia, rozwoju, a także pojmowania w szerokim kontekście teologiczno-historyczno-społecznym.

Okres będący przedmiotem zainteresowania zespołu badawczego wydaje się dostarczać powodów do podejmowania tematyki nadziei w dziełach duszpasterskich i teologicznych. Z jednej strony powolny upadek istniejącego ładu państwowego i społecznego, zagrożenie ze strony barbarzyńców, spory teologiczne, a z drugiej ugruntowanie i okrzepnięcie wolności religijnej, chrześcijaństwa i Kościoła, obecność chrześcijaństwa we wszystkich sferach życia - mogły mieć wpływ na pojmowanie nadziei i zainteresowanie nią. Wydaje się, że to właśnie

listy najwybitniejszych jednostek tego okresu, w zachodniej części Imperium – korespondujących ze sobą i tworzących jedno środowisko teologiczne – odzwierciedlają najbardziej i najprawdziwiej nadzieje i rozterki ówczesnych ludzi. Jednocześnie to właśnie w literaturze epistolograficznej te koncepcje, które jawią się w traktatach danych myślicieli, można rekonstruować niejako *in statu nascendi*, co jest nieocenioną pomocą w odnalezieniu źródeł i genezy koncepcji wyartykułowanych w innych dziełach Ojców Kościoła. List - *epistula* - ujawnia inne i szersze aspekty problemu niż traktat (por. na przykład listy Cyserona i ich rola w odkrywaniu formowania się filozofii cycerońskiej, czy w późniejszym okresie listy Petrarki stanowiące drogę dotarcia do idei humanistycznych i renesansowych przemian filozoficznych). Dzięki odmiennej od homilii czy traktatu, bardziej osobistej i naznaczonej subiektywizmem formie, jaką jest list, można z nich wyczytać więcej na interesujący nas temat.

Każdy z czterech wybranych Ojców Kościoła jest wyjątkowy i inny, ale tworzą w jednym czasie i w ramach jednej myśli chrześcijańskiej. Ambroży jest bez wątpienia pisarzem triumfátorem, Hieronim – ascetą stosującym obficie inwektywę, Augustyn piszącym pobożnie i teologicznie, Paulin to poeta i gotowy do poświęceń człowiek swojej epoki. Wszyscy oni jednak poruszają w swych listach zagadnienie nadziei i to nie pobocznie, ale wielokrotnie, tworząc mini traktaty o nadziei.

Aby osiągnąć zamierzony efekt konieczne było jednak pochylenie się z jednej strony nad tym wyjątkowym rodzajem literackim, jakim jest list, a z drugiej strony nad zjawiskiem nadziei, spojrzenie na nie w szerszej perspektywie historycznej, czasowej, kulturowej i teologicznej. Po to, aby jeszcze lepiej zrozumieć epistolografię i nadzieję Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Paulina. Służyły temu dwa panele naukowe, zorganizowane w ramach grantu, których efekty w głównej mierze stanowią niniejszą publikację. Wyrażamy wszystkim naszym uczonym i szanownym prelegentom ogromną wdzięczność za czas i wkład do projektu. Wraz z uzupełniającymi materiałami autorstwa wykonawców projektu stanowią one próbę szerokiego spojrzenia na zagadnienie epistolografii i nadziei w życiu chrześcijanina.



LISTY

Letter-Writing: Between the Art of Literature and Communication

Dariusz Skórczewski

The remarks to follow concern letter-writing from a theoretical perspective. They vastly dwell upon the monograph by the Polish literary theorist Stefania Skwarczyńska. Skwarczyńska's book *Teoria listu*¹ [Letter theory] was published in Polish in 1937 and has not been translated into English. For this reason, it has never had an opportunity to influence literary studies in epistolography on a global scale, thus sharing the fate of countless studies released by scholars in East Central Europe which have remained unknown to the readers of English. The monograph was a very modern take on letter-writing at the time it was published, and even now it can still be considered a milestone in epistolary theory, and a gold mine of ideas for systematic research in and sustained critical scrutiny of letter-writing from philosophical, historical, and cultural perspective(s). Integrating Skwarczyńska's ground-breaking work into the field of contemporary studies in letter-writing, despite the eighty-year delay, is a worthy task, given the popularity enjoyed by the increasing number of editions of letters by individual famous authors and historical figures, such as Montesquieu, Rousseau, Goethe as well as

¹ S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, ed. E. Feliksiak and M. Leś, Białystok 2006.

anthologies where Ovid and Joan of Arc neighbour on Hernán Cortés, Albert Einstein, and Virginia Wolf². Among the reasons of this growing popularity, Janet Gurkin Altman rightly pointed in 1982 to “the development of a new critical interest in letter fiction” and “a clear revival of the form by creative writers”³. I would like to add two more factors to Altman’s list, both of which justify and call for the need to rethink letter theory, namely: the modern theoretical and historical reflection on epistolarity, and the technological shift in the late age of print from traditional, analogue writing/typing to digital typing/dictating, both of which open new perspectives for epistolography. As for the former,

“[e]pistolarity, as a scholarly field, has been a thriving but in many ways invisible subject of scholarly inquiry, since it has not in the present day been wholeheartedly adopted as part of central disciplinary knowledge of the reigning academic disciplines in higher education, though it is present in many—rhetoric, literary studies, classics, biblical scholarship, literacy, composition studies, grammar, sociology, history, women’s studies, and others”⁴.

Thus, contemporary theoretical reflection upon letter-writing should take into consideration the changing social and cultural context(s) historically and the resulting variable norms defining letter writing⁵.

Under the circumstances marked by the recent technological advancements, in the era of the prevailing email communication and instant messaging, the need to reconceptualise the theory of letter as genre seems even more evident. One may hope that for this purpose reaching for Skwarczyńska’s monograph will prove useful.

Skwarczyńska’s departure point and the crucial question underlying her discourse on letter-writing is whether letters belong to literature

² Cf. *The World’s Greatest Letters: From Ancient Greece to the Twentieth Century*, ed. M. Lovric, Chicago 2004.

³ J.G. Altman, *Epistolarity: Approaches to a Form*, Ohio 1982, p. 3.

⁴ T.W. Benson, *Series Editor’s Preface to Letter-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present*, ed. C. Poster and L.C. Mitchell, Columbia 2007, p. VII.

⁵ Cf. *Letter Writing as a Social Practice*, ed. D. Barton and N. Hall, Amsterdam 2000.

and thus can and should they be adequately analysed with the use of methodology of literary criticism? Or vice-versa, letters are stand-alone entities of a sheer communicative nature which demand different approaches, ones that will recognize and pay respect to the peculiar as-a-matter-of-factness of letters and their close relation to life?

According to Skwarczyńska, the most distinctive feature of letter as opposed to all other kinds of texts consists in letter's belonging simultaneously to two realms: art and life. Based on this distinction, my paper will address these two sides, or aspects, of letter writing, placing them respectively in two contexts: that of aesthetics and that of existence.

Letter writing and art

In her book Skwarczyńska struggles to make her crucial claim that letter is an autonomous literary genre, and therefore any attempt at studying letter writing from the viewpoint of literary studies must take this fact into consideration.

As she points out, letter has been theorized in at least four ways. According to these 4 approaches, letter can be considered: 1) as a speech, 2) as a half-dialogue; 3) as a conversation; and 4) as a confession or an outcome of pragmatic necessities.

1) Theory of a letter as a speech

The theory of a letter as a speech was born in ancient Greece and can be deemed compatible with the so-called 'logocentric' approach critiqued by Jacques Derrida. This theory has been termed by Skwarczyńska 'approximative theory' because it views letter as a means of approximating two objects which are and should be separated for analytical purposes. According to this approach, text is no more than a speech addressed by a specific author in a specific context to a specific audience. Both letters and speeches were classified as orations and thus demanded the same structure according to the same principles of

rhetoric. Therefore, *epistula* and *oratio* come close, even merge as one literary genre. As an example of such letters Skwarczyńska points to Cicero's *Epistulae ad Familiares* and *Epistulae ad Atticum*, which remain the timeless classics of letter composition. Besides Cicero, she mentions Plinius and Seneca. As Skwarczyńska observes, even in the 16th century Erasmus of Rotterdam adhered to this classical theory, emphasizing in his *Opus de conscribendis epistolis* that letters and speeches fall under the same category of art. This theory had expired by the 17th century. Skwarczyńska, years before Derrida, critiqued this theory for merging the two substantially different objects. According to Skwarczyńska, the fact that the letter is a written text and not a spoken text, is critical for the letter's essence. There can be no such thing as a spoken letter, or an unwritten letter. The written nature is not accidental or incidental for a letter; rather, it is inherent in all letter writing⁶.

2) Theory of a letter as a half-dialogue

The theory of a letter as a half-dialogue was a modification of the former 'letter-as-speech' theory. The term 'half-dialogue' employed by Skwarczyńska comes from Artemon, who was the ancient Greek editor of the epistles of Alexander the Great and Aristotle (it was Artemon who called those letters 'half-dialogues'). In this theory, the speech has been substituted with a half-dialogue as a specific form of dialogue⁷. The difference between the two lies in the fact that, contrary to the serious and heavily burden-loaded speech, a half-dialogue implies a certain lightness, a more colloquial and individual style, and a more every-day nature of communication. Skwarczyńska aptly points out that this theory is based on the error of *contradictio in adiecto*, as a half-dialogue essentially implies a monologue, which brings us back to the theory of letter as a speech, only naming it differently. Thus, this

⁶ Concerning this aspect of epistolography, Skwarczyńska refers to Wolf Dohrn, who considered letter a "written form of human speech" (*Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Ästhetik, mit einer Anwendung auf Goethes Werther*, Hamburg/Leipzig 1907, p. 117.

⁷ For the theory of dialogue Skwarczyńska refers to Rudolf Hirzel's work *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895, Bd. 1, p. 10.

theory proved to be insufficient to characterize the particular type of a relationship between the two persons implied in letter. According to Skwarczyńska, this realization gave birth to another theory: that of letter as a conversation.

3) Theory of a letter as a conversation

According to Skwarczyńska, the theory of a letter as a conversation can be identified as early as in the works of ancient Greek theoreticians, for example in the writing of Demetrius (c.350—c.285 B.C; aka Demetrius of Phaleron). The basis for this theory were Cicero's *iocari* [jokes], his informal letters composed in an almost conversational manner. However, the conversational theory of letter as such developed much later, after the Renaissance, in the 17th-century France. According to French letter theorists and practitioners, such as Claude Favre de Vaugelas or Jean Puget de la Serre, quoted by Skwarczyńska, a letter should not differ in style from common spoken language. This theory is based on a contradiction between the need for regulations and the lack of regulations, the latter being considered the hallmark of a conversational style. As an example, Skwarczyńska points to the letters by Madame de Sévigné. Some letter authors, Goethe and Georg Forster among them, introduced conversation into the very tissue of their letters, thus converting a letter into a dialogized structure. According to Skwarczyńska, this manoeuvre was clearly artificial and alien to the letter structure. This theory of letter as a conversation was systematized by Christian Gellert in the 19th century⁸. Gellert and others emphasized that conversation should be carried on a certain level, in order to avoid too much of colloquialism or vulgarism. It has to be a "good conversation, even ideal conversation"⁹ as it was termed by Gellert and his contemporaries. As Skwarczyńska observes, here we have, yet again, a paradoxical situation, similar to the one we had in the case of a letter as a half-dialogue. A letter, as a result of tedious work, and in

⁸ C.F. Gellert, *Sämmtliche Schriften*, hrsg. von J. Klee, Bd. 4, Leipzig 1839.

⁹ Skwarczyńska, *Teoria listu*, p. 43. All quotations from Skwarczyńska have been translated by Iga McDonough.

itself a premeditated work of art, should be at the same time natural and elaborate, regulated and void of regulations; a vicious circle, indeed. From today's perspective, however, this theory had a positive implication for literary studies: it brought up the possibility of theorizing correspondence as a conversation, that is, a letter to the recipient and the recipient's response. This, however, does not allow to treat a single letter as a conversation which must seem erroneous.

4) Other minor theories

Skwarczyńska also discusses several other minor theories of letter writing. Among them are: psychological theory and pragmatic theory.

From the viewpoint of psychological theory, letter presents a psychological reflection of its author, and therefore can be considered a confession. This theory is ascribed by Skwarczyńska to Demetrius of Phaleron, who spoke of a letter as the "image of the author's soul"¹⁰ reflected in the author's letter writing. A letter as a confession is somewhat narcissist in nature, says Skwarczyńska: it serves the purpose of demonstrating one's esprit. She points to examples of such attitudes to letter writing in J.J. Rousseau (second Preface to *New Heloise* and his own letters) and H. Balzac. Their letters are clearly not meant to address the reader, but rather to allow the author to express himself without any restraint. This theory is rooted in sentimentalism and rests on the idea of a letter as a mirror of its author. Sentimental letters intended to record and preserve the author's own spiritual world, in particular his mental and emotional processes. Examples of such letters composed along the lines of this theory are the Schlegel brothers' letters or the Polish Romantic poet Zygmunt Krasiński's letters to Henry Reeve. According to Skwarczyńska, this theory errs in that it neglects the essential role of the recipient in letter writing, placing all emphasis on the person of the author.

From the viewpoint of the other minor theory, letter can be considered a sheer product of pragmatic necessities. From this perspective, a letter serves a practical purpose of notifying its recipient about that

¹⁰ Skwarczyńska, *Teoria listu*, p. 45.

which the author considers important. This theory was developed during the Romanticism, which obviously proclaimed detachment of letter writing from any and all normativity, a standpoint it embraced in other artistic matters. According to Skwarczyńska, it was Romanticism that should be “blamed” for the rejection of the possibility and necessity of theorizing letter writing.

The above theories have been placed by Skwarczyńska under one umbrella of an approximative approach. Skwarczyńska deems this approach wrong for the following reasons:

1. each of these theories emphasizes features that are not essential to the letter as a literary genre;
2. none of these theories pays adequate attention to the generic aspect of letter;
3. none of these theories respects the autonomy of the letter as a specific literary genre.

Having performed her critique of these approximative theories, Skwarczyńska calls for fixing the error and compiles a list of six features which she considers universally distinctive for epistolography:

1. The utilitarian value. In today’s terms, we might say that letters possess an informative dimension. They serve the purpose of conveying to the reader certain pieces of information. However, this informative aspect does not exhaust the utilitarian value meant by Skwarczyńska. Each and every letter has some pragmatic interest inherent to it, be it a request, extending thanks, sharing one’s thoughts or emotions, maintaining social relations, etc. It is difficult to envision a letter that does none of these.
2. The written form. Each and every letter has to be written. It cannot exist in the realm of orality, as opposed to the oral nature of non-epistolographical texts and other genres, including some most sophisticated works of literary art, such as *Iliad*. While they can be imagined in oral form, a letter by definition has to be conveyed in writing.
3. The absence of the recipient. Recipient, whether factual or imagined, is the *sine qua non* condition of letter. Paradoxically, and contrary to other channels of communication, the physical absence of the recipient in the proximity of the author lies at the

very foundation of a letter and guarantees the effectiveness of this type of communication. Once the recipient is physically present, letter's *raison-d'être* evaporates and letter writing becomes no longer necessary. The recipient of the letter has to be out of reach of direct means of verbal communication. This feature implies the necessity to keep the contents of the letter private or even confidential. Thus, letter becomes a kind of a document, even a "classified" one, as it is not to be accessed by general audiences. The absence of the recipient, along with the implied familiarity of the two parties involved in letter communication, opens the discussion of the spatial distance between the author and the recipient as the constitutive factor of letter writing. The result may be multiple and plural readership, despite the anticipated, or implied, single reader of a given letter. This reflection leads us to identify two major problems that have not been discussed in Skwarczyńska's book: the theoretical problem of the "model reader" put forward by Umberto Eco,¹¹ among others, and the ethical problem of a 'substitute readership', which arises when we as readers are given (or we choose) to read another person's private correspondence which is not addressed to us.

4. The direct tone of letter. By direct tone Skwarczyńska means that the author "co-opts" the reader, making the reader a passive "co-author" of the letter¹². According to Skwarczyńska, the author "bends" the letter by modifying its contents and form to adjust it to best address the reader and therefore achieve the goal of the letter. The directness of the letter implies that the letter has to be consistent in how the author approaches the recipient in carrying out his or her own intention.
5. The intersection of the author's and the recipient's lives transpiring in letter. The letter's content and the author's attitude are determined by the field in which the recipient's and the author's

¹¹ Cf. U. Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington 1979.

¹² Skwarczyńska (*Teoria listu*, p. 88) terms this collaboration "co-authorship" and a "Siamese problem" in literature.

lives intersect. A letter always records its author's subjective perception of reality and transforms it according to the relation between the author and the recipient. Here the performative dimension of letter writing can be identified, which Skwarczyńska was unable to mention as early as the 1930s. Each and every letter can be deemed a performative act which establishes, or creates, facts by means of words. The primary fact established by, or through, a letter, is the type of relationship between the author and the recipient. The very first salutary word(s) of the letter can be powerful enough to permanently position the recipient vis-à-vis the author as lower or equal, or at times as higher in rank than the author. This aspect has to do with the "imaginary community" constructed by means of a letter.

6. The oscillation between the literary and the extra-literary. The letter oscillates between articulation and life, or between the literary and the non-literary, or the extra-literary. For this reason, no other genre should be treated with such concern and sensitivity to the historical context, which in the case of letter writing is indispensable for interpretation.

According to Skwarczyńska, these are the basic requirements, or conditions, of letter writing, and they all should be addressed in theorizing the genre. They seem to transcend time and space, and therefore can be deemed universal and applicable to all pieces of epistolography across centuries, languages, societies, and continents. These conditions make letters permanently oscillate between the literary and the non-literary so that letters never belong to one of the two fields only.

In this short review of Skwarczyńska's views on the literary aspects of letter writing, I have to pass over her other remarks on a number of problems, all of which are indeed interesting and can still be found inspiring even for scholarship after postmodernism. Among these problems are:

1. the historical evolution of composing letters;
2. problems related to language, style, and embellishment engaged in letter writing;

3. the tension between linguistic instruments engaged in the articulation of emotional as well as intellectual aspects of the letter's contents;
4. the relation between the pragmatic goal and the aesthetic dimension of letter writing;
5. the relation between the generic conventionality and the personal dimension of letter writing, with particular emphasis on the content-related selectiveness of the letter.

Besides these five problems, Skwarczyńska noticed two other issues, both of which seem to be of grand potential for contemporary research in epistolography. Pointing to these problems eighty years ago, Skwarczyńska indeed transcended her time and anticipated the turns taken by literary studies in the recent decades. These problems are:

1. the cultural and civilizational contribution to the shaping of letter writing. Skwarczyńska's monograph opens prospects for studying how culture participates in epistolography. Among these cultural and civilizational factors Skwarczyńska highlighted three: 1) material factors, such as the technical and institutional means engaged in letter communication; 2) gender-related factors, that is, the sex of the author and of the recipient as factors determining the letter's contents and style; 3) factors related to social trends and fashions. Emphasizing these factors, Skwarczyńska anticipated many currents in contemporary studies, such as cultural poetics or gender criticism. Indisputably, since the time Skwarczyńska wrote her book, a lot has changed in communicative sciences. Undoubtedly, the influence of the new modes of communication, such as emails, tweets, and other social media posts and letters, deserve due attention should modern studies in epistolography be adequately and comprehensively conducted. However, the foundation for such studies had clearly been laid in Skwarczyńska's monograph.

2. the potential of a letter to engage in generic "external" contexts.

According to Skwarczyńska, letter can be viewed as a germ, a structural element of, as well as container for, other literary forms. Among the forms that utilize letter writing are: a novel, a travelogue, a treatise, an essay, while the forms that can be exploited in letter writing are:

a maxim, and an obituary. The intermingling of these genres clearly invites further studies of particular cases, among them e.g. the seven epistles to seven churches in the Book of Revelation in the New Testament.

Letter writing and life

What makes Skwarczyńska's reflection upon letter writing so unique and so much up-to-date is her attention to the deeply empirical and pragmatic embedding of a letter as opposed to the more or less fictitious cargo of non-epistolographical literary texts. From Skwarczyńska's perspective, letters are always grounded in someone's real-life existence. They are always conditioned by real-life circumstances of the person(s) involved, and cannot be detached from the realm of the actual existence. This fact endows the letter with an experiential component which can be deemed the cause, or the agent, of one's letter writing. This life-relatedness places letters next to autobiographical writing, making letters ontologically life-dependent as much as they are text-dependent.

Thus, before the letter enters the realm of literature, as a piece of literary art to be admired and aesthetically contemplated, it must first fulfil its tasks stemming from and demanded by life. This is how Skwarczyńska defines the relation between letters and life:

"Letter is a particle of life. It begins to exist on the plain of life, and in a direct relationship with life. [...] Against the background of life, a letter is not the goal but the means. [...] It can be a clear fragment of life, an act of life. [...] The correspondence of a letter and life, or the direct relationship of a letter and life as a part of the whole – is what constitutes the letter's very essence. There is no genuine letter without this elementary relationship with life. [...] The letter's fullness consists in its relationship with life. [...] Through correspondence life flows freely"¹³.

¹³ Skwarczyńska, *Teoria listu*, p. 332-333, 335.

And she comments on this relationship by pointing to the extra-textual aspect of letter writing:

“The problem of the letter transcends the sphere of a text and reaches into one’s personally experienced reality”¹⁴.

From these two excerpts one matter stands out very clearly, and is frequently emphasized: the existential dimension of a letter as the ground for its aesthetic qualities. According to Skwarczyńska, the value and the deep sense of letter writing lies “on the side of life.” A letter is a part of one’s existence. Surely, it is a part of the author’s existence. Yet, simultaneously, it is also a part of the recipient’s existence, and Skwarczyńska leaves no doubt about the implications of this inter-relatedness:

“The dramatic nature of a letter will increase with the intensity of the mutual contact between the two parties”¹⁵.

Skwarczyńska lays out two major vectors of relation between letter writing and life:

1. Letter being the receptor of life’s waves. Thus understood, the letter is metaphorically compared to a radio apparatus detecting, capturing, and amplifying the impulses of external reality.
2. Letter being a fragment, a piece, or even an act of life. Thus understood, the letter is perceived as an engine powerful enough to influence the lives of both the author and the recipient. According to Skwarczyńska, letter exerts a shaping pressure on the vita of the two parties engaged. This observation of Skwarczyńska corresponds to the implications of the pragmatic philosophy of language as a series of acts of speech later developed by J.L. Austin.

According to Skwarczyńska, a letter can and should be treated both as a text and a piece of one’s existence. Hence, its primary and elementary nature relates to its pragmatic, or utilitarian, function. There is

¹⁴ Skwarczyńska, *Teoria listu*, p. 336.

¹⁵ Skwarczyńska, *Teoria listu*, p. 337.

a particular, practical purposefulness inherent in letter writing. Thus, any attempt at describing its generic character should embrace this pragmatic dimension. This dimension can be attributed to the peculiar *beauty* possessed by every letter, the beauty that stems from the fact that “the true meaning of every letter can be found on the side of life.”¹⁶ Hence, research in letter writing should not be limited to studies in letter composition and other, sheerly literary, aspects. Rather, such research should transcend the boundaries of literary scholarship and employ other approaches, with methodologies pertinent to such approaches, among them: history and historiography, including biographical studies, psychology, and sociology. Naturally, this invites inter- and trans-disciplinary takes on letter writing. Integrating such takes in research projects can be a stimulating adventure even now, in the second decade of the 21st century. One can only wish that the subject matter – letter writing – shall not disappear entirely from contemporary culture, being replaced by other forms of communication.

¹⁶ E. Feliksiak, M. Leś, *Słowo wstępne do nowego wydania*, in: Skwarczyńska, *Teoria listu*, p. 7.

Tardiness, Anarchy, and the Problem of Cicero: Latin Letter Collections from the First Century B.C. to Late Antiquity¹

Roy Gibson

Introduction

A large number of collections of letters in Latin were put together for circulation in the period stretching from the first century B.C. to the sixth century A.D. Over fifty such Latin collections still survive, not counting a substantial sum of letters that circulated as ‘singletons’ or existed in archives never formally made public. The size of these collections ranges from just two or three letters to corpora containing hundreds of letters. The picture varies a little for Greece in the same period. There survive nearly 60 collections of letters put together for formal circulation between the fourth century B.C. and the sixth century A.D.². This acreage in words continues to extend and even increase in

¹ I would like to thank my hosts at the John Paul II Catholic University of Lublin, especially Dr. Marcin Wysocki, for the warmth of their hospitality and the stimulus of their epistolography conference in November 2016. (A proportion of the material on Sidonius in this paper is shared with Gibson 2018.)

² These figures are based on preliminary research undertaken by Antonia Sarri at the University of Manchester, in collaboration with Andrew Morrison and Roy Gibson, as part of an “Ancient Letter Collections” project.

the Byzantine era. Margaret Mullett here estimates ‘upwards of 150 [surviving] major letter collections: the total number of extant letters could number somewhere around 15,000’³.

The popularity of the genre with ancient readers can hardly be doubted. But a ‘tardiness’ lies at the heart of the field. It was only towards the end of their lives that many authors either thought of collecting their correspondence, like Cicero and Augustine, or began to compose letters for a deliberately planned letter collection, like Seneca and Ambrose. Many letter-writers found that the collection of their letters never quite made it to the top of their literary ‘agenda’. It was left to their heirs or executors to complete the job – often rather haphazardly. Cicero is the epitome of this ‘tardiness’ which seems to characterize the entire genre. The job of publishing his correspondence was left to his literary heirs. Their execution of that job of publication was a pivotal moment in Latin epistolography. Cicero’s epistolary corpus is at once both the fundament of all Latin letter collections and a major problem for the future development of the field. To grasp the ‘tardiness’ of the genre and the problem of Cicero, we begin with the last great letter-writer of Roman antiquity, Sidonius Apollinaris.

Cicero in Sidonius Apollinaris

In the opening letter of his *Epistulae*, Sidonius sums up the entire trajectory of the five-hundred year tradition of the Latin letter collection (*Epist.* 1.1.1-2):

Diu praecipis, domine maior [...] ut, si quae mihi litterae paulo politiores uaria occasione fluxerint, prout eas causa persona tempus elicit, omnes retractatis exemplaribus enucleatisque uno uolumine includam, Quinti Symmachi rotunditatem, Gaii Plinii disciplinam maturitatemque

³ M. Mullett, *The Classical Tradition in the Byzantine letter*, in *Byzantium and the Classical Tradition*, ed. E. Mullett and R. Scott, Oxford 2008, pp. 75-93.

uestigiis praesumptuosis insecuturus. nam de Marco Tullio silere melius puto, quem in stilo epistulari nec Iulius Titianus sub nominibus illustrium feminarum digna similitudine expressit; propter quod illum ceteri quique Frontonianorum utpote consecraneum aemulati, cur uertensum dicendi genus imitaretur, oratorum simiam nuncupauerunt. quibus omnibus ego immane dictu est quantum semper iudicio meo cesserim [...].

This opening letter is complex and challenging, but its main thrust is clear. “Cicero is an acknowledged but inimitable literary icon”⁴: it is Symmachus and Pliny instead who are to be templates for Sidonius’ letter collection. The prefatory statements of Latin authors of all periods are often deliberately playful and even misleading. Pliny’s claim of the random ordering of his own letters is a case in point⁵. But Sidonius’ insistence on Symmachus and Pliny as models, and his setting aside of Cicero, are fundamentally honest guides to the character of Sidonius’ letter collection. The letters of Sidonius have two ending points: at the conclusion of Book 7 and the conclusion of Book 9. Books 8 and 9 are characterized as ‘afterthoughts’ (*Epist.* 8.1.1-2, 9.1), although it is their addition to the first seven which allow Sidonius to claim that he has matched Pliny’s model of nine books of private letters (*Epist.* 9.1.1). Sidonius’ final total of 147 letters is a form of allusion to the 247 letters of Pliny⁶. No less importantly, the first ending to the collection, at the conclusion of Book 7, allows a parallel with the seven-book edition of the letters of Symmachus, as it probably circulated in the century after Symmachus’ death. In fact, as Sidonius nears the end of his seven book collection, he shifts from a Plinian-style variety of addressees to a conscious clustering of types of addressee. Just as family members take up the whole of Book 6 of Symmachus and the opening section of Book 7, Sidonius dedicates the whole of his Book 6 and the first half of

⁴ C. Sogno, *The Ghost of Cicero’s Letters: Epistolography and Historiography in Senatorial Letter-Writing*, “Journal of Late Antiquity” 7 (2014) 2, 201-222.

⁵ R.K. Gibson, R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger. An Introduction*, Cambridge 2012, pp. 13-19.

⁶ R.K. Gibson, *Reading the Letters of Sidonius by the Book*, in: *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, eds. J. van Waarden, G. Kelly, Leuven 2013, pp. 195-219.

Book 7 to correspondence with bishops. In this way, Sidonius is able to honour both Pliny and Symmachus as models, just as his opening letter had promised⁷.

Cicero remains sidelined or set aside – as also implied in Sidonius' first letter. No formal features of the letters recall the example set by the Ciceronian letter collections. Sidonius' formulae of salutation and farewell adhere to the simple model favoured by Pliny and Symmachus, and eschew the more elaborate greetings often favoured by Cicero as well as later epistolographers like Augustine. No important aspect of the organization of Sidonius' nine books recalls aspects of the various editorial principles adopted by the publishers of Cicero's correspondence half a millennium before. Cicero may be mentioned by name thirteen times in Sidonius' letters⁸, but he appears not to be a strong intertextual presence⁹. Taken as a whole, this ought to be surprising, since there is an obvious parallel between Cicero's fight to preserve the republic and Sidonius' struggle to preserve the Roman status of Clermont. No doubt the parallel had little appeal to Sidonius. Sidonius favours the Trajanic era of Pliny as his cultural model instead¹⁰. And Sidonius' own letter collection darkens over time in mood and content, just as Pliny's own correspondence had demonstrated a decisive downwards shift in tone in Books 7-9¹¹.

⁷ On the organization of Sidonius' collection, and the relationship of the seven-book collection to Symmachus, and of the nine book collection to Pliny, see R.K. Gibson, *Sidonius and Epistolography*, in: *Prolegomena to the Study of Sidonius Apollinaris*, eds. G. Kelly, J. van Waarden (in print) with extensive reference to earlier literature.

⁸ H. Köhler, in: C. Sollius Apollinaris Sidonius, *Briefe, Buch I*, Heidelberg 1995, pp. 106-107.

⁹ Cicero scarcely appears in the intertextual survey of the *Epistulae* produced by Geisler (E. Geisler, *Loci similes auctorum Sidonio anteriorum*, in: *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, Berlin 1887, vol. 8, pp. 353-83).

¹⁰ S. Mratschek, *Identitätsstiftung aus der Vergangenheit. Zum Diskurs über die trajanische Bildungskultur im Kreis des Sidonius Apollinaris*, in: *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen*, ed. T. Fuhrer, Stuttgart 2008, pp. 363-380.

¹¹ R.K. Gibson, *Pliny and the Letters of Sidonius: From Constantius and Clarus to Firminus and Fuscus*, "Arethusa" 46 (2013) 333-355; R.K. Gibson, *Not Dark Yet ...*

Despite being the effective founder of the Latin epistolographical tradition, Cicero is put to one side by Sidonius. Cicero is, as I suggested earlier, a problem for the tradition rather than a model to follow. Other letter-writers provide better models. The reasons for this state of affairs will become apparent in due course. Cicero is also, I suggested, symptomatic of the ‘tardiness’ which characterizes the epistolographical tradition. Cicero, as we shall see in a moment, failed to get around to organizing the publication of his own correspondence during his own lifetime: a moment of ‘tardiness’ with profound consequences and frequent echoes throughout the rest of the tradition.

Such ‘tardiness’ shows up in a different, but related form in Sidonius’ first letter. At the heart of the passage quoted earlier lies a canon of Latin epistolary works and writers, into which Sidonius is now seeking entry, with due modesty. The rhetoric of the passage ought to be familiar. Horace, one of Sidonius’ favourite poets¹², had declared to Maecenas almost five centuries before, at the opening of *Odes* Book 1: *quodsi me lyricis uatibus inseres, | sublimi feriam sidera uertice* (*Carm.* 1.1.35-36). Statius, another favourite poet of Sidonius, had been anxious to construct a comparable genealogy for his ‘minor’ (non-epic) poems in the epistolary preface to Book 1 of the *Silvae*. But the very familiarity of the move should not blind us to the fact that Sidonius is the very first author of a Latin letter collection to construct a canon into which he is to be inserted. In Horace’s day, furthermore, there was a well-established canon of nine lyric authors. For him to join this canon, it is understood that he will have to replace one of the Greek authors or the canon will have to be extended to ten to accommodate him. But even by the time of Sidonius, it is not clear that there was a formally enunciated and accepted canon of letter writers of the sort he conjures up in *Ep.* 1.1. There are some unimpressive traces of a Greek canon of letter writers in the stylistic treatise of Demetrius and in the *De epistulis*

Reading to the End of Pliny’s Nine Book Collection, in: *Pliny the Bookmaker: Betting on Posterity in the Epistles*, ed. I. Marchesi, Oxford 2015, pp. 185-222.

¹² A. Stoehr-Monjou, *Sidonius and Horace: the Art of Memory*, in: *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, eds. J. van Waarden, G. Kelly, Leuven 2013, p. 133-169; S. Mratschek, *Identitätsstiftung aus der Vergangenheit*.

of Philostratus of Lemnos¹³. Perhaps there are more to be discovered in the massive fourth-century epistolographical corpora of the Greek east. On the Latin side, Cicero is regarded as a canonical letter writer already by Quintilian, Pliny, and Fronto, and by Julius Victor in his *Ars rhetorica*¹⁴. But there are no traces of an explicit and accepted canon elsewhere, unless they lurk undetected in the vast corpora of Ambrose, Jerome, or Augustine¹⁵.

Sidonius, then, appears to be setting up a literary canon for epistolographers. Half a millennium after Cicero, it was hardly too soon to be doing so. It would appear that no previous letter writer had thought to attempt it. That Sidonius should be the one to do it is all the more remarkable if Tore Janson is right to assert that “[i]t is not particularly common in late Latin prefaces for the author to compare himself with his predecessors”¹⁶. For a proper parallel we must move forward to the letter collections of the Renaissance¹⁷, and in particular to the opening letter of the *Epistulae* of Angelo Poliziano (1454-1494). Clearly modelled on Sidonius’ own first letter, Poliziano’s own epistle offers due homage to Cicero, but pointedly dismisses Pliny as a model¹⁸. But my main point is this: epistolography is a tardy genre. The collecting of letters is left

¹³ Demetr. *Eloc.* 223-35; Philost. Lemn. *De ep.* 2.257, 29-258, 28 Kayser; Iul. Vict. *Ars ret.* 27: texts collected in: A.J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta 1988.

¹⁴ Quint. *Inst.* 10.1.107; Plin. *Ep.* 9.2; Fronto *Ad Ant. imp.* 2.4-5; Iul. Vict. *Ars rhet.* 27 (with M.B. Trapp, *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, Cambridge 2013, 321 for the dependence on Titianus).

¹⁵ Jerome may provide a kind of ‘anti-canon’ in *Epist.* 125, 12: see R.K. Gibson, *Sidonius and Epistolography*.

¹⁶ T. Janson, *Latin Prose Prefaces*, Stockholm 1964, p. 157; for a survey of ‘allusions to other writers’ in Latin prose prefaces, see Ibidem, *Latin Prose Prefaces*, pp. 155-158.

¹⁷ Sidonius’ discussion of Cicero, Iulius Titianus, and Fronto is an object of enquiry in Petrarch’s *Familiar Letters* 32: see C. Köhler, C. Sollius *Apollinaris Sidonius Briefe Buch I: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg 1995, pp. 106-107.

¹⁸ Text and translation of Poliziano’s *Epist.* 1.1 in: S. Butler, *Angelo Poliziano: Letters, Volume 1: Books 1-4*, Cambridge 2006, pp. 2-7. For the reception of Sidonius’ opening letter in *Prolegomena to the Study of Sidonius Apollinaris* the work of Italian humanists, see J. Hernández Lobato, *Sidonius reception from the Middle Ages to the Renaissance: a critical overview*, in: *Prolegomena to the Study of Sidonius Apollinaris*, eds. G. Kelly, J. van Waarden (in print).

to the end of life or to heirs; numerous letter-writers only turn to the genre at the end of their lives; and the genre itself is slow to acquire literary self-consciousness and the construction of a canon. (Contrast Roman love elegy, which came into being with Gallus in the early 30s B.C. and had acquired self-consciousness and a canon by the late 20s B.C. at the hands of Ovid.) But to see such belatedness in action, and some of the reasons for this tardiness, we must return to Cicero and his forerunners.

Forerunners

Prior to the first century A.D., letter collections are nothing more than a shadowy presence in Greek literature, compared to epic, drama, historiography, rhetoric and lyric and other species of first-person poetry¹⁹. The letters of philosophers and rhetoricians achieve some visibility – particularly those of Plato, Aristotle, Isocrates and Epicurus. But the circulation of letter collections in a stable format is the exception rather than the rule. And at all times letters appear marginal to the established *corpora* of the philosophers and rhetoricians just mentioned²⁰.

¹⁹ See C.P. Jones, *Greek Letter Collections before Late Antiquity*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B. K. Storin, E.J Watts, Oakland 2017, pp. 38-53 for a survey of Greek letter collections before late antiquity.

²⁰ In the Greek world, letter-writing as medium of communication “had become [...] part of normal experience by the middle of the fourth” century B.C. (M.B. Trapp, *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, Cambridge 2003, pp. 6-7). Archives of personal letters were presumably relatively widespread, but the first letters certainly known to be repeatedly copied for wider circulation appear to be those of the philosopher Epicurus, who died around 270 B.C. (Trapp, *Greek and Latin Letters*, pp. 12-13). The nine letters of Isocrates (d. 338 B.C.) also have some claim to primacy here, although ‘it is uncertain whether they are truly private documents, or instead documents intended as examples for the school’ (P. Ceccarelli, *Ancient Greek Letter Writing: a Cultural History 600 B.C. – 15 B.C.*, Oxford 2013, p. 288). It is not clear that the letters of either Epicurus or Isocrates circulated as *stable* collections. Col-

In Rome, the picture is little different up to the end of the Republic²¹. There are passing mentions of collections of letters by Cato the Elder and Cornelia, mother to the Gracchi²². Cicero gave some thought to publishing a selection of letters during his own lifetime²³, but did not follow the idea through, just as almost five centuries later Augustine would not live to organize his own epistolary corpus into a satisfactory order. Cicero also complained about certain selections of letters circulating from the hand of his brother Quintus²⁴. The scene would change dramatically during the Augustan age.

The epistolary age of Augustus

How soon the correspondence of Cicero began to be published, and whether by an editor singular or editors plural, are the most controversial aspects of the study of Cicero's letters. The first generally accepted

lections of letters attributed to other sixth, fifth and fourth century figures – Solon, Themistocles, Chion – are certainly later fabrications (Trapp, *Greek and Latin Letters*, p. 12). The authenticity of the letters of Plato and Democritus remains controversial. But most scholars agree that, as a *collection*, the letters of Plato belong to the early first century A.D., with an outside possibility that the collection might have been put together Aristophanes of Byzantium in the early second century B.C. (A.D. Morrison, *Narrative and Epistolarity in the "Platonic" Epistles*, in: *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*, eds. E. Bracke, O. Hodkinson, P.A. Rosenmeyer, Leiden 2013, pp. 111-112). The more certainly authentic letters of Aristotle, now lost, 'were apparently united into a collected edition with a preface by one Artemon not later than the second century B.C.' (Trapp, *Greek and Latin Letters*, p. 13).

²¹ 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; cf. M.R. Salzman, *Latin Letter Collections before Late Antiquity*, in: *Late Antique Letter Collections*, pp. 13-37 for a survey of Latin letter collections before late antiquity.

²² Trapp, *Greek and Latin Letters*, p. 13.

²³ Cic. *Att.* 16,5; 16,7; *Epist.* 16,17.1; Nepos *Att.* 16,2-4.

²⁴ Cic. *Ad Q. fr.* 1.2.7-8; cf. L. Grillo, *Reading Cicero's "Ad Familiares" 1 as a Collection*, "Classical Quarterly" 65 (2015) 655-668.

reference to the *ad Atticum* appears in the letters of Seneca in the 60s A.D., and the first generally accepted reference to a book of what we know as the *ad Familiares* appears in the Elder Seneca in the 30s A.D.²⁵ Possible, but less certain references in Augustan authors have been proposed, e.g. in Ovid's exile poetry and *Heroides* 16-21²⁶. There is nevertheless one obvious piece of suggestive, if nevertheless ultimately circumstantial evidence that the letters of Cicero had at least begun to be published in the Augustan age: the sudden creation of the entirely new genre of verse epistles *as a collection* by Horace and Ovid. There are no uncontested examples of epistolary verse in Greek²⁷, although in the Roman world the idea of writing letters in verse seems to have occurred to both Lucilius and Catullus²⁸. Then, in the Augustan age, suddenly we have three fully formed *letter collections* in verse: Horace's *Epistles*, Ovid's *Epistulae Heroidum* and his final work, the *Epistulae ex Ponto*. Perhaps the slow and gradual publication of Cicero's letters in small clusters of various sorts suggested the possibilities for a series of letters in the mode of the Augustan poetry collection²⁹. Other collec-

²⁵ M. Beard, *Ciceronian Correspondences: Making a Book out of Letters*, in: *Classics in Progress*, ed. T.P. Wiseman, London 2002, pp. 116-119; P. White, *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010, pp. 33-34.

²⁶ F. Gaertner, *Ovid, Epistulae ex Ponto, Book 1*, Oxford 2005, p. 358, 361; E.J. Kenney, *Ut erat novator: Anomaly, Innovation and Genre in Ovid, Heroides 16-21*, in: *Aspects of the Language of Latin Poetry*, eds. J.N. Adams, R.G. Mayer, Oxford 1999, pp. 407-409.

²⁷ R.K. Gibson and A.D. Morrison, *What is a letter?*, in: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, eds. R. Morello, A.D. Morrison, Oxford 2007, pp. 4-9.

²⁸ R. Mayer, *Horace, Epistles Book 1*, Cambridge 1994, p. 2.

²⁹ Horace's *Epistles* find their most obvious antecedents in the letters of Greek philosophers, not to mention everyday letters (R. Mayer, *Horace, Epistles Book 1*, p. 1-2); but their coincidence with two major collections over multiple books from the hand of Ovid may be witness to the energizing effect of the gradual appearance of Cicero's letters in the Augustan age. The collection of the letters of Rome's greatest orators in books organized on a variety of editorial principles chimed with experiments in the Augustan age by poets with the literary possibilities of the book format, from Vergil's *Eclogues* onwards. Certainly the first book of Horace's *Epistles* and the first three books of Ovid's *Epistulae ex Ponto* are very satisfying artistic creations.

tions of limited scope, including the letters of Julius Caesar, may have begun to circulate around the same time³⁰.

If the publication of some small clusters of Cicero's letters galvanized the brilliant literary innovators of the Augustan age, they appear not to have had the same effect on later prose letter-writers. To understand why, we must ask: what did Cicero's letters look like after they had been published in their entirety in later imperial times? The first thing to note is that we have only around half of the correspondence which evidently circulated in antiquity. Today we possess sixteen books of letters to Atticus, another sixteen book of letters to and from a variety of friends and acquaintances, one book and a portion of another to and from Marcus Brutus, plus three books of letters to Cicero's brother. Citations and references in antiquity to other books of Ciceronian letters point to around forty more books circulating in ancient times, including 4 books of correspondence with Pompey, three with Caesar, three with Octavian, and two with Cicero's son Marcus. The publication and circulation of a total of 75 or more books of correspondence is a foundational moment for epistolography. There would be no published correspondence to match it for length and scope until the era of Libanius, in the fourth century³¹. The sheer scale of the venture, the excellent Latinity of the author, and the enduring interest of the times in which Cicero wrote, mark a decisive beginning for the letter collection as a genre of substance.

But the emergence of Cicero's correspondence in this fashion also brought challenges. What we have of it today looks neatly packaged: sixteen books of the *ad Atticum* to match the sixteen books of the *ad*

³⁰ Ebbeler focuses on ancient evidence (e.g. Suet. *Iul.* 55.6, Gell. 17.9.5) for the circulation of an innovative collection of Caesar's letters to senate and to friends, after his death, and suggests that these collections may well have been influential on the development of Latin epistolography in the first and second centuries A.D. She usefully challenges the assumption 'that all post-Ciceronian epistolography in some way either naturally traced itself back to Cicero or treated Cicero as the founder of the genre' (J. Ebbeler, *Caesar's Letters and the Ideology of Literary History*, "Helios" 30 (2003) 14).

³¹ On Libanius' letter collection, see L. van Hoof, *The Letter Collection of Libanius of Antioch*, in: *Late Antique Letter Collections*, pp. 113-130.

Familiares. But the *ad Familiares* (not an antique title) may well be a compilation of the fourth or fifth centuries³². And Cicero's correspondence was far too expansive to put together in a collected edition of all seventy-five or more books. Hence it must have circulated in smaller clusters of individual collections of varying sizes, without the stabilizing reference point of a standard edition sequentially numbered from one to seventy-five. One could not know if one had the full set. Furthermore, individual books were edited on a variety of principles. The main principle of collection is that by addressee, although at one least one book (the current *ad Familiares* 13) is ordered thematically: it collects together Cicero's letters of recommendation. Numerous books must have consisted largely of correspondence between Cicero and single, named individuals. But a glance at the sixteen books of the *ad Familiares* as we have them suggest the opportunities for variety of practice here. A number collect together correspondence with more than one addressee. Some are miniature masterpieces of editorial compilation, such as Book 4 of the *ad Familiares*, which puts together correspondence with the consuls of 51 B.C., Sulpicius Rufus and Claudius Marcellus, and includes the report of the former of the shocking death of the latter in 45 B.C.³³ Interconnected themes of grief, consolation, exile and death provide a deep-seated unity to the book. Other books look more ragged, such as Book 9, with its compilation of letters to three seemingly unconnected addressees: Varro, Dolabella and Papirius Paetus. Ordering of the letters within books course is often chronological, but rarely perfectly so, and sometimes flagrantly not: the editor or editors were not closely concerned with this issue to the degree that we might be today³⁴.

As a corpus, the correspondence of Cicero does not resemble any other genre of the era. Vast in extent, and internally varied both in terms of the constant changing of addressee and in principles of edi-

³² M. Beard, *Ciceronian Correspondences: Making a Book out of Letters*, in: *Classics in Progress*, ed. T.P. Wiseman, London 2002, pp. 117-118.

³³ R.K. Gibson, *Cicero ad Familiares 4: a rediscovered classic*, in: *The Letter Collections of Cicero*, eds. R. Gibson, R. Morello (in print).

³⁴ R.K. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, "The Journal of Roman Studies" 102 (2012) 56-78.

torial compilation for different addressees, the Ciceronian corpus did not set an easy or clear example for others to follow. Let us imagine, for instance, that the *Amores* of Gallus or Vergil's *Eclogues* had never existed, and that Horace, Propertius, Tibullus and Ovid possessed only the corpus of Catullus to act as artistic exemplar for their poetry books. That is, in essence, the situation facing imperial epistolographers in prose: there model was an unwieldy corpus of material organized according to a variety of competing editorial principles.

Cicero, Seneca and Pliny

The history of Latin pagan epistolography after Cicero, in fact, consists largely of later authors refusing the example of Cicero, its apparent founding father. They explicitly reject Cicero in such a way that their own letters bear no sustained resemblance to those of Cicero. Vergil did not refuse the exemplar of Homer to this same extent, and those epic poets who came after him did not refuse the *Aeneid* as a model to this same extent. For example Seneca, as noted earlier, provides our first certain evidence for the publication of the *ad Atticum* letters. His *Epistulae Morales* can be understood as a response, in particular, to that Ciceronian collection: a greatly extended sequence of letters to a single person, arranged in chronological order (both are signal features of the *ad Atticum*). But Seneca explicitly rejects the idea of including the political events and personal news which dominate the Ciceronian correspondence with Atticus (Sen. *Epist.* 118.1-2). Rather, Seneca looks back to Epicurus – to whose letters he refers repeatedly – for mode and content: the urgent need to practice philosophy in one's daily life³⁵.

Pliny shares much with Cicero. A 'new man' who reached the consulship in minimum time, Pliny looked back to Cicero as supreme model for his courtroom oratory. His teacher of rhetoric, Quintilian,

³⁵ G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg 1970, pp. 186-188.

had done much to re-establish Cicero as the gold standard for Roman prose style. The text of Pliny's epistles, of course, contains numerous Ciceronian turns of phrase, mannerisms and full-blown allusions, including allusions to Cicero's letters.³⁶ Cicero is Pliny's clear favourite in this regard, followed in second and third places by Quintilian and Tacitus.³⁷ But as model for the collection of his letters, Pliny signals a clear preference for the Augustan poetry book. In the first letter of Book 1, Pliny notoriously claims (*Epist.* 1.1.1–2):

[...]collegi non seruatō temporis ordine (neque enim historiam componebam), sed ut quaeque in manus uenerat. superest ut nec te consilii nec me paeniteat obsequii. ita enim fiet, ut eas quae adhuc neglectae iacent requiram et si quas addidero non supprimam.

As H. Froesch pointed out nearly half a century ago – and as others have since confirmed³⁸ – there is an allusion here to the closing lines of the third book of Ovid's *Epistulae ex Ponto* (3.9.51–6):

*nec liber ut fieret, sed uti sua cuique daretur
littera, propositum curaque nostra fuit.
postmodo conlectas utcumque sine ordine iunxi:
hoc opus electum ne mihi forte putes.
da ueniam scriptis, quorum non gloria nobis
causa, sed utilitas officiumque fuit.*

The allusion has a precise purpose. Ovid's claim to random order is comprehensively undermined by the careful arrangement of poems in the preceding three books of the Pontic epistles. In the summary of

³⁶ R.K. Gibson and R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, pp. 74–103.

³⁷ C.L. Whitton, *Pliny the Younger. Epistles book II*, Cambridge 2013, pp. 2–6, 32–34; C.L. Whitton, *Quintilian, Pliny, Tacitus*, in: *Roman Literature under Nerva, Trajan and Hadrian: Literary Interactions, AD 96–138*, eds. A. König, C.L. Whitton, Cambridge 2018, pp. 37–62; C.L. Whitton, *Arts of Imitation in Latin Prose*, Cambridge 2019.

³⁸ H.H. Froesch, *Ovids Epistulae ex Ponto I–III als Gedichtsammlung*, Diss., Bonn 1968, 51; cf. R. Syme, *The Dating of Pliny's Latest Letters*, "The Classical Quarterly" 35 (1985) 1, 176; Gibson, *Not Dark Yet*, pp. 191–192.

Felix Gaertner, Ovid's 'poems are organized around an imaginary axis of symmetry that runs between 2.5 and 2.6. The collection is framed by poems to Brutus (1.1 and 3.9, both about the nature and purpose of the collection) and Fabius Maximus (1.2 and 3.8)'³⁹. By alluding to this passage, Pliny invites us to anticipate that his own claims to random order will also be comprehensively undermined by the letters to come. And so it proves. The collection is replete with formal symmetries, on the Ovidian model, both large and small. Most obviously, to match Ovidian games with Brutus and Fabius Maximus, Pliny orchestrates symmetries between his own first letter of Book 1 and last of Book 9 (addressed to Clarus and Fuscus: a play on light and dark) and between his third letter of Book 1 and third-last letter of Book 9, where the former urges a Rufus to finish a literary work and the latter celebrates the apparent successful completion of Rufus' work⁴⁰.

As Ilaria Marchesi has remarked, Pliny's allusion to Ovid's *Epistulae ex Ponto* has attracted remarkably little interest, despite the fact that it must be regarded as a 'clear signal that Pliny's corpus is meant to be read in connection with the poetic branch of the epistolary tradition'⁴¹. From our point of view, the allusion underlines a rejection of the Ciceronian model (and with it Seneca), for all that Pliny's language is tinted with Cicero's. Pliny expresses a preference, by subtle implication, for a limited series of books of letters organized along standard Augustan poetry-book lines of variety and significant juxtaposition. Book 10 aside, Pliny's letters are not organized by addressee (as with most of the *ad Familiares*). In fact, there is only instance in the first nine books of two letters in a row to the same addressee (*Epist.* 2.11-12). Nor does his collection largely preserve chronology like the *ad Atticum*, even if there is a broad movement forward in time from the 96-9 A.D. of Book 1 to the 110-12 A.D. of Book 10.⁴² Instead, each book of Pliny's letters formally resembles nothing so much as the first book of the

³⁹ F. Gaertner, *Ovid, Epistulae ex Ponto, Book 1*, Oxford 2005.

⁴⁰ Gibson, *Not Dark Yet*, pp. 185-222.

⁴¹ I. Marchesi, *The art of Pliny's letters. A poetics of allusion in the private correspondence*, Cambridge 2008, p. 21

⁴² Gibson and Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*, pp. 13-19, 266.

elegies of Propertius. It is as if Pliny wished to go back in time, to a moment before the entirety of Cicero's vast correspondence had been published, and align himself with the great poetic innovators of the Augustan era. Cicero himself did have plans to organize his letters himself, before his death, and release a limited selection (*Att.* 16.5.5). He would hardly have chosen, I think, to publish seventy-five books of his own correspondence, and swamp the rest of his carefully curated corpus. The personal 'tardiness' of Cicero created problems for successors: his executors produced a corpus that was both unwieldy and overwhelming. Pliny rejects it as model in favour of a more measured Augustan artistry. Pliny's neat total package of nine books of consistently edited, internally symmetrical private letters – plus one book of imperial communications with Trajan – could hardly look more different from the sprawling and internally variable seventy-five books of Ciceronian correspondence⁴³.

There were further personal and political reasons for Pliny to reject the Ciceronian model, so far as *content* was concerned, alongside any artistic reasons he might have had concerning form. Pliny knew better than anybody the restrictions of the new imperial system and how circumstances had changed since the days of Cicero (*Epist.* 9.2.2-3):

Praeterea nec materia plura scribendi dabatur. Neque enim eadem nostra condicio quae M. Tulli, ad cuius exemplum nos vocas. Illi enim et copiosissimum ingenium, et par ingenio qua varietas rerum qua magnitudo largissime suppetebat; 3 nos quam angustis terminis claudamur etiam tacente me perspicis, nisi forte volumus scholasticas tibi atque, ut ita dicam, umbraticas litteras mittere.

⁴³ One likely indication of a longstanding intuition of Pliny's collection as a work of art is the fact that no one – to my knowledge – has ever tried to re-arrange his correspondence into chronological order. This fate has been befallen even Pliny's late-antique imitator, Sidonius Apollinaris, in a French edition of the late nineteenth century (M.E. Baret, *Oeuvres de Sidoine Apollinaire*, Paris 1879). The project to re-organize Cicero along linear and historical lines can be observed in manuscripts, even prior to the invention of print (M. Beard, *Ciceronian Correspondences: Making a Book out of Letters*, in *Classics in Progress*, ed. T.P. Wiseman, London 2002, pp. 103-144).

Yet he also knew that change brought opportunity (*Epist.* 3.20.11-12):

Habeant nostrae quoque litterae aliquid non humile nec sordidum, nec privatis rebus inclusum. Sunt quidem cuncta sub unius arbitrio, qui pro utilitate communi solus omnium curas laboresque suscepit; quidam tamen salubri temperamento ad nos quoque velut rivi ex illo benignissimo fonte decurrunt, quos et haurire ipsi et absentibus amicis quasi ministrare epistulis possumus.

In the recent summary of Cristiana Sogno: ‘Paradoxically, the changed historical circumstances of the empire end up freeing Pliny from the “anxiety” of emulating Cicero’s letters, and the limits imposed on epistolography can be seen as a stimulus to his epistolary creativity’⁴⁴. Pliny’s letters in fact possess tremendous and infectious literary *energy*, and his creativity in freedom from the Ciceronian model can be seen in the new topics he includes in his correspondence that had been missing from Cicero⁴⁵.

⁴⁴ C. Sogno, *The Ghost of Cicero’s Letters: Epistolography and Historiography in Senatorial Letter-Writing*, “Journal of Late Antiquity” 7 (2014) 209.

⁴⁵ Cicero, for example, shows very little interest in the contemporary literary scene in his surviving letters (P. White, *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010, p. 99-104). Pliny’s proudly modernist tastes in literature and his fascination with the literary productions of his contemporaries are everywhere in evidence; cf. e.g. the emphasis on public recitations of new literature at *Epist.* 1.13, 2.3, 2.10, 2.19, 3.18, 4.5, 4.19, 4.27, 5.3, 5.12, 5.17, 6.15, 6.17, 6.21, 7.17, 8.12, 8.21, 9.17, 9.27, 9.34. Likewise Pliny includes detailed reports on courtroom and senatorial business (e.g. 2.11-12, 3.9, 4.9). The editors of Cicero’s correspondence must have found similar material available to them, but appear largely to have omitted it (P. White, *Cicero in Letters*, pp. 17, 39-41, 59-61). Pliny also delivers on his promise to exploit the chances that the new imperial system offered, by offering various vignettes of the beneficence of Trajan (e.g. 2.11, 6.31). The promise would be delivered most obviously in Book 10. Furthermore, Pliny’s rejection of chronological order and insistence in *Epist.* 1.1 that ‘it was not a history that I was compiling’ could be read as a response to Nepos’ characterization of the “ad Atticum archive: quae qui legat, non multum desideret historiam contextam eorum temporum. sic enim omnia de studiis principum, uitiiis ducum, mutationibus rei publicae perscripta sunt” (*Vit. Att.* 16.3-4). Again, as Sogno suggests, ‘Pliny frees himself from the responsibility (and anxiety) of emulating Cicero’s letter collec-

A return to anarchy⁴⁶

This paper has so far privileged the triumph of order over diffuseness, i.e. the rejection of the disorderly Ciceronian corpus in the strictly linear letters of Seneca and the Augustan poetry-book neatness of Pliny. But it would be wrong to leap ahead to Symmachus, Ambrose and Sidonius and celebrate the gradual apotheosis of that more orderly tradition. For there exists another tradition: the unrealized archive that is present already in Cicero. The tradition of tardiness. Such tardiness had been

tion, while at the same time setting up an alternative model for composing letter collections' (C. Sogno, *The Ghost of Cicero's Letters: Epistolography and Historiography in Senatorial Letter-Writing*, "Journal of Late Antiquity" 7 (2014), 201-222). As several scholars have observed (H.W. Traub, *Pliny's Treatment of History in Epistolary Form*, "Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 86 (1955) 213-232, reprinted in: R. Gibson, C.L. Whitton, *Oxford Readings in Classical Studies: the Epistles of Pliny*, Oxford 2016, pp. 123-145), Pliny also finds ways of blurring the boundaries between history and epistolography in the set-piece eyewitness accounts he provides of contemporary or recent events. There are no parallels for such ventures in the surviving letters of Cicero. Finally, unlike the editors of Cicero, who had an eye and a taste for socially and politically important addressees amongst the letters they chose to publish, Pliny appears to give social rank or political significance little thought in *his* choice of addressee. There are few descendants of aristocrats in his letters, certainly none from the Augustan aristocracy, and a plethora of local, even obscure worthies instead (R. Syme, *Pliny the Procurator*, "Harvard Studies in Classical Philology" 73 (1969) 201-236; cf. A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny: a Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, p. 69). Such men had been passed over by Cicero's editors (P. White, *Cicero in Letters*, Oxford 2010, p. 59).

⁴⁶ After Pliny, we encounter Fronto. It is hard to fit Fronto into any narrative about ancient letter collections. Like other letter archives, it was probably never intended for circulation by its letter-writers. But, unlike other archives circulated by an editor after the writers' deaths, this one seems never to have circulated beyond a handful of people. It goes virtually unmentioned in antiquity. Yet Fronto's admiration for Cicero is clear: in his explicit statements, quotations and borrowings from Cicero, and in the archiving of his collection by 'prominent' addressees (a signal feature of the tastes of the Ciceronian editors, as noted above). Yet Fronto's letters leave no progeny amongst surviving letter collections. The history of epistolography in the third century and after divides either into the return to anarchy or the continuing refusal of the burden of Cicero, now accompanied by the increasing influence of Pliny's letter collection.

present in Seneca in a different form. The *Epistulae Morales* were written towards the very end of Seneca's life. Pliny turned to letters in his late thirties, but the tardiness of Cicero had a profound impact on how Pliny chose to arrange his correspondence in a quite different mode.

The letters of Fronto are rather more Ciceronian than either Pliny or Seneca in as much as they combine Ciceronian principles of organization by addressee with a nearer approximation to Ciceronian content than either Pliny or Seneca had cared to achieve⁴⁷. But it is clear enough that they were not written for circulation or indeed even circulated by Fronto himself during his lifetime. This appears to have been left to Fronto's heirs. In the century after Fronto, Cyprian did not organize his letters into an authorially sanctioned letter collection during his lifetime. The result was a series of competing compilations put together after his death: something that the letters of Cicero did not suffer, for all the vastness of their extent. Such was the outcome of a tardy approach to posterity. The same fate befell the letters of Jerome, Paulinus, and Augustine, among others, in the fourth and fifth centuries and later. In each case, collections of their letters, from a variety of editorial hands, circulated in competing compilations of various sizes and character. Jerome had taken care to put together a few selections in his own lifetimes, but had left the vast remainder to circulate individually. Augustine had wanted to edit his letters, but – in further evidence that epistolography is a genre characterized by tardiness – had not gotten around to the task before his death. The anarchy of the circulation of his letters is evident in the fact that new letters are turning up, virtually to this day. Paulinus' letters likewise circulated in competing compilations. Examples of such 'anarchy' continue into the fifth and sixth centuries⁴⁸.

⁴⁷ On Fronto, see M.R. Salzman, *Latin Letter Collections before Late Antiquity*, in: *Late Antique Letter Collections*, p. 29 (with further references).

⁴⁸ On the editorial histories of the letter collections of Cicero, Jerome and Augustine: an overview in Gibson and Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger*. In more detail: see M. Beard, *Ciceronian Correspondences: Making a Book out of Letters*, in: *Classics in Progress*, ed. T.P. Wiseman, London 2002, pp. 103-144; P. White, *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010, pp. 31-61 (Cicero); G.W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage, Vol. 1: Letters 1-27*, New York 1984, pp. 7-12, M.R. Salzman, *Latin Letter Collections before*

This state of editorial tardiness is symptomatic of a larger issue. The ancient letter collection, prior to Sidonius, was slow – tardy – in reaching a consciousness of itself as a distinct area of literary activity. In his monumental work on *The Art of Biography in Antiquity*, Tomas Hägg recorded his opinion that, ‘I do not regard biography as a literary genre with a strong identity or developmental force of its own. It owes much of its vitality and topicality to its parasitic dependence on cognate literary forms and to contemporary cultural fashions⁴⁹. Here Hägg has in mind such cognate literary forms as epideictic oratory, the Greek novel, and of course historiography. It is these which have given animating force and impulse to biography; more rarely has biography influenced oratory or the novel in return. It may be suspected that the prose letter collection up to late antiquity likewise had no very strong identity or an independent developmental force of its own⁵⁰. This is summed up in the fact that it is Sidonius who is the first letter-writer to speak self-consciously of the publication and arrangement of his

Late Antiquity, pp. 27-29, 31 (Cyprian); A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009, pp. 13-42, 223-228; J. Ebbeler, *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters*, New York 2012, pp. 13-20; and C. Conybeare, *Paulinus Noster: Self and Symbol in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000, pp. 12-15, 161-165 and D. Trout, *The Letters of Paulinus of Nola in: Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B. Storin, E. Watts, Berkeley 2017, pp. 254-268.

⁴⁹ T. Hägg, *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012, p. 380; Ibid 2-3.

⁵⁰ It is hard to see what cognate areas of literary activity it might have influenced. Rather, the Latin letter collection, in terms of formal arrangement, appears to have been strongly influenced by the Augustan poetry book, and by biography and panegyric. Ancient biography and encomium, as is well known, tend to mix synchronic and diachronic approaches, and often favour covering a subject's life under pre-set headings. Suetonius is the purest surviving practitioner of this approach. Headings include: relations with family; treatment of friends; the subject's power and influence; and literary accomplishments. Chronological treatment is not always privileged. Each of these factors and topics can be seen to influence choices made by editors and authors in how they decide to arrange the letters that make up their collections. Conversely, the ancient letter collection has no strong reciprocating influence on other genres – except, perhaps, in the limited number of histories and novels which make a feature of embedded letter exchanges.

letters in a series of books, and to discuss the issues of revision and editing which even Pliny had avoided⁵¹.

Pliny comes into his own

In this context of the often tardy and belated approach to the collection and publication of letters, it is possible to see why the best planned letter collection of the early empire—that of Pliny the Younger—had an influence and impact on later epistolographers out of all proportion to the literary stature of its author. How many of Pliny's letters Ambrose or Symmachus (or anyone else) had actually read, and with what attentiveness, is a moot question⁵². But it is clear that Pliny's model of nine books of 'private' correspondence and one book of 'imperial' communications had an impact on the *formal* structuring of the collections of Ambrose, Sidonius, and (eventually) Symmachus—where the original seven books of the letters of Symmachus were supplemented over a century later by a further three⁵³. The content of the letters of Ambrose and Symmachus bears very little resemblance to the typical

⁵¹ R.K. Gibson, *Sidonius and Epistolography*.

⁵² On Symmachus and Pliny, see G. Kelly, *Pliny and Symmachus*, "Arethusa" 46 (2013) 263-269, with further references; on Ambrose and Pliny, see K. Zelzer, *Plinius Christianus: Ambrosius als Epistograph*, "Studia Patristica" 23 (1989) 203-208; H. Savon, *Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Pline le jeune?*, "Revue des Études Augustiniennes et Patristiques" 41 (1995) 3-17; J.H. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, Liverpool 2005, pp. 31-32; G. Nauroy, *The Letter Collection of Ambrose of Milan*, in: *Late Antique Letter Collections*, pp.146-160; cf. the overview of A. Cameron, *The Fate of Pliny's Letters in the Late Empire*, in: *Oxford Readings in Classical Studies: the Epistles of Pliny*, eds. R. Gibson, C.L. Whitton, Oxford 2016, pp. 463-481.

⁵³ For the formal impact of Pliny on Ambrose, Symmachus, and Sidonius, see the overview of R.K. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, "The Journal of Roman Studies", 102 (2012) 56-78. For the particular impact of Pliny on Sidonius, see R.K. Gibson, *Clarus Confirmed? Pliny, Epistles 1.1 and Sidonius Apollinaris*, "Classical Quarterly" 61 (2011) 653-657; Gibson, *Reading the Letters of Sidonius by the Book*, pp. 195-219; Gibson, *Pliny and the Letters of Sidonius*, pp. 333-355.

Plinian letter. And there are few certain allusions by either author to Plinian letters. Nevertheless, when Ambrose and the later editors of Symmachus were choosing a shape for their collection, it was not to Cicero that they turned, but rather to the attractively packaged letters of Pliny. Despite the fact that Cicero was a standard 'school' author, as Pliny had never been. Cicero may have been the founder of Roman epistolography, and too important to ignore, but he is a problem which hangs over the whole tradition. He cannot be an exemplar in the way that Pliny could.

The editors of Symmachus, of course, arranged his letters within the first seven books largely by addressee, as the editors of Cicero had done. But the overall effect is quite different from Cicero. For there appear to be signs of conscious overall design for Symmachus' collection, inasmuch as Book 1 opens with a series of letters to Symmachus' father (1.1–12), while Book 7 opens with a series addressed now to Symmachus' son (7.1–14): a pairing matched by the address of Books 2 and 6 to Flavianus senior and junior⁵⁴. The liking for symmetry is a Plinian trait, although equally evident in the poetic tradition, including the first book of Horace's *Epistles*. Symmachus makes clear his rejection of the Ciceronian model, and embracing of the Plinian exemplar, in letter 2.35, where he repeats Pliny's observations on the impossibility of discussing affairs of state, and insists, as Pliny had, on the need to embrace new epistolary subject matter⁵⁵. Like Pliny, Symmachus is free from the anxiety of emulating Cicero. Yet he also moves beyond Pliny by writing letters not intended to inform their readers about events of the day, but rather intended to 'manipulate [...] produce results' from their recipients⁵⁶.

⁵⁴ On the original seven-book edition of the correspondence of Symmachus, see A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, pp. 366–370; cf. M.R. Salzman and M. Roberts, *The Letters of Symmachus. Book 1*, Leiden 2011, pp. LX–LXI, both with references to earlier literature.

⁵⁵ C. Sogno, *The Ghost of Cicero's Letters: Epistolography and Historiography in Senatorial Letter-Writing*, "Journal of Late Antiquity" 7 (2014) 206–211.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 211, quoting Alan Cameron.

Conclusion

Sidonius in the opening letter of his collection puts forward Symmachus and Pliny as his stylistic models and declares, 'Marcus Tullius, indeed, I think I had better not mention, for even Iulius Titianus in his fictitious letters of famous women failed to produce a satisfactory copy of that writer's epistolary style' (*Epist.* 1.1). The style of Cicero cannot be imitated or rivaled. But Sidonius' embrace of Pliny and reluctance to take on Cicero also encapsulates the history of imperial epistolography and its tendency to sideline or refuse the Ciceronian letter *collections* as model and ultimate preference for Pliny. The Ciceronian collections would come into their own as model in the Renaissance, once the corpus of letters had shrunk to manageable proportions with the *ad Atticum* and the sixteen matching books of the *ad Familiares*.

Marcus Caelius Rufus and His Correspondence with Marcus Tullius Cicero

Agnieszka Dziuba

Epistolography of Marcus Tullius Cicero, the author of almost thousand of letters arranged in the collections: *Epistulae ad Atticum*, *ad Quintum fratrem*, *ad M. Brutum*, *ad Familiares* has had both critical editions as well as monographs all over the world¹. In Poland Cicero's letters are not so widely popular. Apart from Erazm Rykaczewski's translation, a collection of letters translated and compiled by Gabriela Pianko (Book XIV to his Friends recently published by the Collectanea Philologica and Cyceron, *Listy do Attyka*, T.1) there is no full compilation of the chronologically oldest collection of the non-literary letters².

This paper is not dedicated to Cicero either, but to his correspondent and student - Marcus Caelius Rufus, whose seventeen letters were written in the period from mid-51 till the beginning of 48³ (including the years when Cicero was staying in Cilicia as its governor) and were

¹ It is enough to refer to Jerome Carcopino and his monumental work *Les secrets de la correspondance de Cicéron* and the rich legacy of David Roy Shackleton Bailey who published all Cicero's letters together with a critical commentary and is regarded as the most outstanding scholar exploring Cicero's epistolography.

² A small collection of translated letters was published by Ganszyniec in 1937.

³ All dates in the text refer to the times before Christ.

included in the eighth book of the collection *Epistulae ad familiares*. The second book of this collection encompasses Cicero's nine letters to Caelius. Rufus does not enjoy a great popularity in the world of science. In Poland this Roman can boast only of one article⁴ although he was a very interesting figure. Merle M. Odgers expressed his opinion about Marcus in an aptly rhetoricized phrase:

"As a brilliant man of whims he is interesting and he is worth of attention because of his contacts, for he knew Catiline rather well, Cicero very well, and Lesbia to well"⁵.

The above sentence can be explained by a brief biography of the person presented in this paper. Marcus Caelius Rufus was born in the 80s of the first century B.C.⁶. Presumably he came from Ager Praetutianus in Picenum⁷. He was the only son of a wealthy Equite who was the owner of estates located not only in Italy but in North Africa as well. As many other ambitious Equites, Marcus' family moved to Rome, perhaps to the Quirinale⁸, where Caelius the Elder bought a house. As soon as Rufus was granted *toga virilis*, his father established Marcus Tullius Cicero and Marcus Licinius Crassus his guardians for the period *tirocinium fori*. Probably he was the latter's customer, but it was Cicero who emphasized that Caelius was his student and protégé. However, it must be admitted that he started to bring problems to his teacher pretty early. In his speech made on 4th April 56 in defense of his former student accused on the grounds of *lex Lutatia de vi contra rem publicam* of 62 in a quite complex case, he admitted that at some point (in 63) the young man succumbed to a fascination with charismatic Lucius Sergius Catiline. Losing the consular elections, the bankrupt Patrician

⁴ G. Pianko, *Korespondenci Cyserona, Marek Celiusz Rufus*, „Meander” 17 (1962) 179-191.

⁵ M.M. Odgers, *Marcus Caelius Rufus*, „The Classical Weekly” 23/21 (1930) 161.

⁶ The exact date provided by Pliny the Elder in *Historia Naturalis* (VII 165) is still a matter of a debate. See its course Richard G. Austin in *Ciceronis M. Tulli, Pro M. Caelio oratio*, ed. R. G. Austin, third edition, Oxford 1960, pp. 144-146.

⁷ M.T. Cicero, *Pro M. Caelio*, p. 2, 5.

⁸ Ibidem, p. 68.

attempted to seize power by force: *Tot igitur annos versatus in foro sine suspicione, sine infamia, studuit Catilinae iterum petenti* (Cic., *Pro Cael.* V 11). The conspiracy of Catiline was discovered by Cicero who ever since considered it his greatest achievement. He defended Marcus against the charge of supporting Catiline posing a threat to the city and its inhabitants by putting forward arguments such as errors of youth (Cic., *Pro Cael.* III 6) and the undeniable charisma of the patrician (Cic., *Pro Cael.* VII 5). Having served his *tirocinium fori*, probably from 62 to 60, Caelius was staying in Africa as a member of a cohort of proconsul Quintus Pompeius Rufus. In his headquarters, he held a function of a military tribune or *contubernalis*, and thus he did a military service essential for a future politician. Having returned to Rome, he applied for *cursus honorum*, starting in this way to climb the steps of the official career ladder. A typical procedure in the attempt to make such a career was bringing a charge against a well-known person. Rufus's choice was Gaius Antonius Hybrida, an unpopular co-consul with Cicero⁹. At that time he established close relationships with Publius Clodius, a patrician from *gens Claudia*, who moved to the plebs (*transitio ad plebem*) for political purposes. In 58, as tribune, he was implementing the policy of Gaius Julius Caesar who was staying in Gaul. Following this policy, he caused the exile of Cicero, a proud conqueror of the Catilines. It is worth noting that in spite of his close relationships with Publius¹⁰, Caelius did not turn away from Cicero, who never reproached him about those contacts. Also, at that time, he met and presumably had a love affair with Clodia Metelli, the elder sister of Publius, and widow of the consul of the year 60 - Quintus Metellus Celer. Clodia Metelli was identified by the readers of Catullus's poetry with Lesbia, a heroine of his numerous epigrams. In 56 Caelius already belonged to the group of enemies of Clodius and his sister. In 53 BC he was elected a *tribunus plebis*. As it seems it did not happen because of his views, which had more in common with those of conservative Cicero, but because of political calculations. This office facilitated the ambitious politician "without

⁹ Ibidem, VI.

¹⁰ As it seems, at that time he made friends with Gaius Valerius Catullus, a neoteric, who devoted at least two poems to him - *Carmina* 58, 100.

ancestors” to get to the Senate. As a tribune for the year 52, he ruthlessly fought for acquittal of Titus Annius Milo, an optimate who was involved in the murder of Clodius, so beloved by the people of Rome. He lost this fight because Milo was convicted and condemned to exile, however Caelius managed to acquit Saufeius, the commander of Milo’s armed gang, which slew Clodius¹¹. In spite of his official conservative views, as a tribune, Rufus supported the law allowing Caesar to stand *in absentia* for the consular elections¹². In the mid of the year 51, the correspondence between Marcus Tullius Cicero and his student was commenced. The Arpinate, who earlier did not want to leave Rome, and as a proconsul gave up the province, was now forced to take part in the draw. In this way he received governorship of Cilicia. Staying away from Rome, the centre of *Imperium Romanum*, the Arpinate wanted to know what was going on in the City and decided that Rufus, taking an active part in the political life, would be the best source of information. The correspondence of the governor of Cilicia and Caelius, engaged in the politics of Rome, constitutes a very interesting and inspiring documentation allowing to learn the correspondents’ views. It also sheds some light on the relationships between a teacher and his student. Above all, however, Rufus’s letters are an excellent study of this ambitious politician, opportunist and conformist’s character.

In 50 Caelius held the office of Curule Aedile which he celebrated with magnificent, thus costly, public festival. Although he achieved a “marketing” success, he ran up huge debts, which could have ended up with exclusion from the senate. Looking for an escape from bankruptcy and breakdown of his political career, Caelius sided Caesar just as his friend Gaius Scribonius Curio had done before. Little is known what Rufus was doing at the side of the conqueror of Gaul. But we know that he was elected (or rather appointed) Praetor (*praetor peregrinus*) for the year 48 due to his outstanding services. Caesar described Caelius’s activities during the pretury quite accurately in *Bellum civile* (BC III 20-22). Being heavily in debts himself, Rufus

¹¹ Asconius Pedianus Quintus, *Orationum Ciceronis quinque enarratio*, eds. A. Kiessling, R. Schoell, Berolini 1875, 55, 1-10.

¹² He did it at Cicero’s request, since he wanted to veto it himself (*Ad Att.* 7, 1, 4).

tried to gain support of the Roman plebs with demagogic slogans. He promised, among others, promulgation of *lex Caelia* which was supposed to remit rents of the houses for one year. He also wanted to abolish all debts (Dio Cassius, XLVII 22,4; Caesar, BC III 21). Both the Senate and consul Publius Servilius Isauricus reacted sharply as Caelius was removed from his office on the strength of the Senate's resolution. The disgraced politician left Rome in order to join Milo and cause a revolt in Italy¹³. Marcus Caelius Rufus did not manage to reach his friend and he was killed in the south of Italy, at Thurii where he tried to bribe and gain support of the Gallic and Spanish cavalry quartering there (Caesar, BC III 22).

The complex and unusual personality of Caelius was reflected in his letters to Cicero. Nevertheless, it must be remembered that Rufus presented in them only the facts of his choice. Still, even what we have at our disposal shows what unconventional figure he was. The analysis of the selected passages from his letters in the context of Cicero's letters to Marcus shown not only the personality of their author but also the writing style corresponding to this personality. According to the division of the letters suggested by Cicero, the collection of our interest is *litterae privatae*¹⁴, in which *certiores faceremus absentes*¹⁵. The most important goal of the epistolography is its utilitarianism (*utilitas*), and Caelius and the Cicero's correspondence has a clearly defined practical purpose. In the first letter Rufus says: "Quod tibi discedens pollicitus sum me omnes res urbanas diligentissime tibi perscripturum" (VIII 1, 1). Thus, by letters sent to his friend staying in Cilicia, Rufus remaining in Rome is fulfilling the promise previously made to him. He will be describing events taking place in the city (*res urbanae*)¹⁶. Somehow surprising is Cicero's reaction who starts his letter with a question full of remorse:

¹³ Officially, the excuse was to join Caesar, but the latter found Caelius's declaration as a false one. BC, III 21.

¹⁴ H. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, Leipzig 1901, p. 23.

¹⁵ Caelius's letters belong to the subgroup *familiares et iocosum*.

¹⁶ It is a reference to *Commentarii rerum urbanarum*, a type of Roman daily where hired journalists collected information on all more or less important events of the life in Rome. J. Justyński, *Listy polityczne Cicerona*, Warszawa 1970, p. 14.

Quid? tu me hoc tibi mandasse existimas, ut mihi gladiatorum compositiones, ut vadimonia dilata, ut Chresti compilationem mitteres et ea, quae nobis, quum Romae sumus, narrare nemo audeat? (II 8, 1)

The politician is indignant at the thought that Caelius could assume that the governor of Cilicia was interested in trivialities and gossips. In the subsequent part of his letter, he clearly explains what he expects from his friend:

[...] *quare ego nec praeterita nec praesentia abs te, sed, ut ab homine longe in posterum prospiciente, futura exspecto, ut, ex tuis litteris quum formam rei publicae viderim, quale aedificium futurum sit, scire possim* (ibidem).

Thus, we can see a clearly and precisely defined purpose of the correspondence we are interested in. What is more, such purpose imposes a definite style – serious, official, far from an informal chat between two friends, if one of them is supposed to be a perspicacious politician, devoted to a deep reflection upon the reality. Reading Caelius's preserved letters we can conclude that he ignored the rebuke and wrote what, and above all, how he cared. He was far away from the serious tone of his interlocutor's letter. It might have been due to the fact that he simply could not write differently. In order to prove this point it is necessary to provide a few examples. In the more formal part containing *salutatio* Caelius uses a phrase: *Caelius Ciceroni salut[atio]* regardless of the circumstances, whereas Cicero changes the salutation depending on the nature of the office he or Rufus actually hold. Thus, there are terms: *M[arcus] Cicero Procons[ul] s[alutem] d[icit] M[arco] Caelio* (II 9), *M[arcus] procons[ul] s[alutem] d[icit] M[arco] Caelio aedili Cur[uli] des[ignato]* (II 9), *M[arcus] Cicero Imp[erator] s[alutem] d[icit] M[arco] Caelio aedili Cur[uli]* (II 11), *M[arcus] Cicero Imp[erator] s[alutem] d[icit] M[arco] Caelio* (II 16). Cicero treats very seriously both his position of a proconsul, the title given to him by soldiers and entitling him to celebrate his Triumph of the emperor, as well as the function held by his pupil who was first designated Aedile, then Aedile, and finally after termination of his office – again Marcus Caelius. Rufus did not

care about titulature. The subject matter of his letters is far from consistency and order. Rufus informs Cicero on what is said in Rome about Caesar's activities in Gaul. He quotes different rumors. He classifies some of them as false: [...] *alius equitem perdidisse, quod opinor, certe fictum est* (VIII 1, 4). He recounts the events related to the election of public officials (VIII 4, 1). A particular attention is paid to his rivals applying for a position of Curule Aedile (VIII 2, 2; VIII 3, 1; VIII 4, 1) and his victory over them VIII 9, 1). A lot of Caelius's letters deal with the matter which the city was intrigued by in 51 and 50 (and which he calls *controversia Galliarum* – VIII 5, 2), namely the conditions of Caesar's return to Rome from his Governorship in Gaul and the situation of Gnaeus Pompeius (VIII 4, 4-5; VIII 5, 2; VIII 8, 4-10; VIII 9, 2; VIII 11, 3-4; VIII 13, 2; VIII 14, 2; VIII 15, 1-2). In autumn 50 Caelius had no illusions about a peaceful resolution of the conflict between the great leaders: [...] *video magnas impendere discordias, quas ferrum et vis iudicabit* – VIII 14, 4. The letters closing the cycle are devoted to the civil war (VIII 16; VIII 17). Caelius is not indifferent to the situation in the East, either, and he is worried about a possible war with Parthians as well as about Cicero's safety (VIII 5, 1; VIII 6, 4; VIII 7, 1; VIII 10, 1; VIII 14, 1). Also court cases constitute a unique part of Caelius's correspondence. He is clearly pleased to mention lawsuits of famous persons, especially when the circumstances indicate a moral scandal or political nature. The second letter starts with a short recount of the process of Marcus Valerius Messala, a consul in 53 who was accused *de ambitu* (of electoral abuse) and, contrary to Caelius's expectations, found innocent (VIII 2, 1). However, Rufus not only informs Cicero about the process circumstances but also about his predictions of the possible political consequences of the judgment: *itaque relictus legi Liciniae maiore esse periculo videtur* (VIII 2, 1). At the beginning of October 51, he informs Cicero of Gaius Sempronius Rufus's lawsuit and the process circumstances (VIII 8, 1-2). This letter is interesting because it reveals manipulations and intrigues of people who were interested in the very lawsuit. He has high hopes for an accusation of Appius Claudius Pulcher by Gnaeus Dolabella, a future Cicero's son-in-law, and he tries to persuade his friend to help the patrician (VIII 6, 1). In this way, he wants to make Pulcher obliged to him. In the fourteenth

letter he informs the governor of Cilicia on the lawsuits brought by Appius against his political opponents (VIII 14, 4). In the twelfth letter he writes about the conflict with Appius and a danger of being personally accused by Servius Polia (VIII 12, 3). The intrigue was created by Appius and the accusation was to appeal to *lex Scantinia*, a law pursuing any deviations from the moral standards. Usually, the references to the lawsuits are very brief and a today's reader having no knowledge of the context can learn very little from such Rufus's comments as:

Nam Cn. Saturninus adolescentem adolescens ipse Cn.Domitius reum fecit, sane quam superior a vita invidiosum, quod iudicium nunc in exspectatione est, etiam in bona spe post Sex. Peducaei absolutionem (VIII 14, 1-2).

There is no proven information of the circumstances of Gnaeus Domitius's lawsuit. It is only known that both he and his accuser were young and Domitius had already gained a reputation of a rake and spendthrift, which was not so unusual as the very author of the letter liked to enjoy himself and he was always in debt. While politics and judiciary matters were the subjects which certainly Cicero - active in these both fields - was interested in, Rufus's special fondness of gossips, circulating in the city and connected with more or less "spicy" scandals, may certainly raise a few eyebrows. In this context, the seventh letter written at the beginning of March 50, deserves a special attention. Although the letter starts with a sentence expressing a concern about Cicero's future in view of the threat of the Parthian war, in the further part Caelius mentions some gossips relating to scandals with a comment that his friend must be willing to know them:

Res autem novae nullae sane acciderunt, nisi haec vis tibi scribi, quae certe vis: Cornificius adolescens Orestillae filiam sibi despondit; Paulla Valeria, soror Triarii, divortium sine causa, quo die vir e provincia venturus erat, fecit (VIII 7, 2).

The entire seventh letter the above quotation comes from is devoted to trivial topics. It seems that Caelius took a special delight in

informing his friend about scandals in Rome. He was additionally happy with the fact that he was telling the governor and the “victorious leader” about it. The last sentence of the letter is not free of a malicious satisfaction:

Relinquo tibi, quod ab aliis quaeras; neque enim displicet mihi imperatorem singulos percontari, cum qua sit aliqui deprehensus (VIII 7, 2).

Cicero is pleased to read the gossips but he does not forget about conventions and he starts his letter of 11th October 51 by congratulating his friend on being elected Aedile:

Primum tibi, ut debeo, gratulor laetorque quum praesenti, tum etiam sperata tua dignitate, serius non negligentia mea, sed ignoratione serum omnium (II 9, 1).

The central part of his letter was devoted to a rather malicious commentary on the circumstances of the elections. The whole letter is finished with a rhetorically beautiful farewell:

Te vero, mi Rufe, diligo, quem mihi fortuna dedit amplificatorem dignitatis meae, ultorem non modo inimicorum, sed etiam invidorum meorum, ut eos partim scelerum suorum, partim etiam ineptiarum poeniteret (II 9, 3).

An important place in Rufus’s letters is occupied by the concern about his own affairs. Caelius demanded repeatedly that Cicero should send him a few panthers which were supposed to honour the games organised by him as the Curule Aedile (VIII 2, 2; VIII 4, 5; VIII 8, 10; VIII 9, 3). Ultimately, the governor of Cilicia failed to send him the requested animals making a humorous excuse that they had escaped from Cilicia to Caria (II 11, 2), although he made it clear in the letter to Atticus that he would not send Marcus any panthers (*Ad Att.* V 21).

Rufus does not seek a prestige, and for him, politics seems to be on the one hand a path to wealth and comfortable life, and on the other hand - good fun. Therefore, when nothing exciting is happening

in Rome, he informs Cicero that *Curioni nostro tribunatus conglaciat* (VIII 6, 3-4). When such a need arises, the young Equite gives the Arpinate a recount of the political events, he attempts to reveal what is going on backstage, predict a web of political intrigues woven by Caesar and Gnaeus Pompeius. Nevertheless, the advice given to Cicero is striking in this context. In the letter VIII 14, 3 he says straightforwardly:

Illud te non arbitror fugere, quin homines in dissensione domestica debeant, quamdiu civiliter sine armis certetur, honestiorem sequi partem, ubi ad bellum et ventum sit, firmiorem, et id melius statuere, quod tutius est.

This statement clearly demonstrates its author's opportunism but also his "common sense". On the other hand, Caelius seems to be a brave man since in his letter he does not hesitate to explicitly assess powerful politicians. He writes critically about Cnaeus Pompeius:

[...] solet enim aliud sentire et loqui neque tantum valere ingenio, ut non appareat, quid cupiat, fac mihi perscribas (VIII 1, 3-4)

and

Ecquando tu hominem ineptiorem quam tuum Cn. Pompeium vidisti, qui tantas turbas, qui tam nugax esset, commorit (VIII 15, 1)¹⁷.

Caelius sounds sincere in his concern about Cicero's safety in the context of the information coming to Rome about the inevitable war

¹⁷ In his letters to Rufus, Cicero expresses a great respect for Pompey. The fact that he refrains from revealing his friend what he was talking to the Emperor about may prove that he treats his role in politics very seriously: [...] *ego qui cum Pompeio complures dies nullis in aliis nisi de re publica sermonibus versatus sum: quae nec possunt scribi nec scribenda sunt; tantum habeto, civem egregium esse Pompeium, et ad omnia, quae providenda sunt in re publica, et animo et consilio paratum* (II 8, 2). In his letters to Atticus he sharply criticizes Pompey, for example *Ad Att.* I, 13,4, *Ad Att.* I, 20,2.

with Parthians (VIII 10, 1-2). Letters of the end of 50 are full of rather genuine concern about his friend and mentor. Caelius was not only concerned about the Cilicia governor having no experience in fighting, but above all, about the politician stubbornly sticking to his own opinions. He did his best to convince Cicero not to meddle in the conflict between Caesar and Pompeius when he had failed to persuade him to go over and join the Gauls' conqueror. In spite of the fact that the sentence:

Per fortunas tuas, Cicero, per liberos te oro et obsecro, ne quid gravius de salute et incolumitate tua consulas; nam deos hominesque amicitiamque nostram testifcor me tibi praedixisse neque temere manuisse, sed, postquam Caesarem convenerim sententiamque eius, qualis futura esset parta victoria, cognoverim, te certiore fecisse (VIII 16, 1)

sounds really bombastic, it seems to be rather sincere. Although Caelius was much younger than Cicero, he had already got rid of illusions and was able to properly assess the political struggle. The tone of his last letters is serious and his opinions are well thought over and expressed in a responsible way. In the context of the above assessment, it is worth quoting a letter of June 51. In the initial sentences of this relatively short text, we can find a nostalgic reflection caused by the fact that he was "missing" Cicero:

Tu quum Romae eras, hoc mihi certum ac iucundissimum vacanti negotium erat, tecum id otii tempus consumere, idque non mediocriter desidero, ut mihi non modo ego salus esse, sed Romae te profecto solitudo videatur facta, et, qui mea negligentia est, multos saepe dies ad te, quum hic eras, non accedebam, nunc quotidie non esse te ad quem cursitem discrutior (VIII 3, 1).

I think that everyone reading these words will admit that they sound sincerely and describe longing for a dear person. The feelings experienced by Caelius because of Caesar's absence, are adequate to the situation described: wishing he had been seeing his teacher more often when he had such an opportunity, a nostalgia for what had passed, a feeling of loneliness and emptiness, wishing he had not let him go away. The

words quoted above could be a beautiful example of a student's true friendship and sincere feelings to his teacher, were it not for the last words of the letter. Caelius asks Cicero to dedicate him any of his works as a proof of friendship:

[...] *volo aliquod ex tam multis tuis monumentis exstare, quod nostrae amicitiae memoriam posteris quoque prodat* (VIII 3, 2).

Caelius's request expressed in a humorous way, since it starts with a fictitious question: *Quid tibi, inquis, in mentem venit, homini non inepto?* (ibid), is contrasted with a nostalgic reflection included in the beginning of the letter. In this context some doubts arise about Rufus's former statement and declaration of missing Cicero. Perhaps, Caelius intended to gain Cicero's (who was a little vain person) favour, or to appeal to the elderly man's emotions so as to be sure to get the dedication. Such behaviour, which can be called a "witty calculation", perfectly reflects Caelius's character, personality full of contradictions, nevertheless winning affection due to his incorrigible conduct.

Choosing his correspondent, the Arpinate made a good decision because commenting on the political events and Caesar's activities connected with his return to Gaul, the defiance of the senators and Cnaeus Pompeius, Caelius accurately predicted military solutions. He also wisely advised his friend to stay away from politics. His emotional pleadings reflect a true concern about the "naive" mentor and his family's fate.

The above arbitrarily selected passages from the letters written by the young Equite fully correspond to his personality. Caelius is authentic in his writings, he pays no attention to conventions or formalities. The composition of his letters has no clearly marked divisions. It also lacks a logical order. Author makes no selection or evaluation of the material. Apart from gossips which – as it seems – both Cicero and he enjoyed, there is a lot of information on the problems of Caelius himself, which were quite numerous due to his confrontational nature. A crucial part of the letters are undoubtedly political matters and Rufus's shrewd comments.

Caelius lived in a nonchalant way, and passed information chaotically. No wonder the style of his letters is so original. Harma Pinkster's

comparative studies of Caelius's and Cicero's letters of the period from May 51 till November 50 proved that most of Caelius's sentences are longer than in Marcus's letters (14.3 Rufus's words per 12.8 Arpinate's words)¹⁸. The specific way of writing, that is starting a sentence with *tu*, using *rogo* without *ut*, *impetro* without *ut*, frequent use of *quidem* make it similar to a colloquial style (Ibid.). In his text, Caelius introduces exclamations: *at hercules* (VIII 4, 1; VIII 2, 1), *mehercules* (VIII 2, 1), *medius fidius* (VIII 15, 1) in order to enhance the emotional expression. Thus, the content of his letters is far from the reporting nature postulated by Cicero. It seems that recounting the fateful events, the young politician tries to amuse his friend, or at least, bring a smile to his face. He uses different methods for this purpose. For example, he uses colloquial vocabulary and everyday language. Describing Curio's involvement in the tribunal, he says that he is here, there and everywhere: *totus, ut nunc est, hoc scaturit* (VIII 4, 2). An situation of an impasse is described in a rather radical way, namely, that everything is trapped in a drain: *sane tamquam in quodam incili iam omnia adhaeserunt* (VIII 5, 3). Being a little malicious in relation to Cicero, he informs him that his protege is in trouble: *scito C. Sempronium Rufum, mel et delicias tuas, calumniam maximo plausu tulisse* (VIII 8, 1). He often uses metaphors and antithesis, for example, describing Curio's tribunal: *Curioni nostro tribunatus congelat* (VIII 6, 3). In this way, he informs that nothing important is going on in Rome. Using the same style, he continues to report that you could be bored dead also in the East where Cicero is staying, although Rome is the worst in this respect: *Si Parthi vos nihil calfaciunt, nos hic frigore rigescimus* (VIII 6, 4). In the next passage of the letter he is happy to inform that at last something is about to happen in boring Rome. He also continues to use the metaphor of being "freezing bored": *Quod tibi supra scripsi Curionem valde frigere, iam calet; nam ferventissime concerpitur [...]* (VIII 6, 5).

As I have already mentioned, apart from passages of reporting nature, Caelius' letters contain exclamations, inserted sentences and quasi-dialogues with Cicero. It is necessary to agree with this opinion

¹⁸ H. Pinkster, *Notes on the language of Marcus Caelius Rufus*, in: *Colloquial and Literary Latin*, eds. E. Dickey, A. Chahoud, Cambridge 2010, pp. 186-202.

as the young Equite's style is not informal. Chaotic, somehow impulsive in actions and accounts, Caelius reveals his nature in his writings. He rejects conventions and principles. He writes in the same way as he talks. It might have been an influence of his friendship with the poet Catullus who introduces colloquial expressions to his poetry and in this way made them his distinguishing feature. Caelius expressed views which diverged from traditional ideas of his ancestors and took life with a pinch of salt. Cicero's troublesome pupil and the author of incredibly fascinating letters proves that not all Romans of the end of the Republic followed the rules described in the Arpinate's works. The more Marcus Caelius Rufus's epistolography diverges from a typical, schematic image of the ideal *vir Romanus*, the more valuable and worth reading it is.

How Oral Was Ancient Literature? The Case of Pauline Letters

Ks. Marcin Kowalski

The purpose of the paper is to reflect on the issue of orality in ancient literature with special attention paid to the letters of Paul. According to contemporary studies, the ancient culture of the I CE can be labeled as a “manuscript culture” with high residual orality¹. It means that the elements of orality and literacy remained in continuous interaction in various forms of public discourse and writing in antiquity. What challenge does it pose to us, contemporary readers of the ancient texts? How do the studies on orality and literacy in antiquity change our perception of ancient literature? These questions will be answered in three steps. First, we shall briefly present the notion of orality in biblical studies. Second, we shall see how orality and literacy interact in Paul’s letters. Third, we’ll propose rhetoric as a valuable tool to read Paul’s letters in light of oral-scribal culture.

¹ See W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London/New York 1982, pp. 157-160.

The notion of orality in biblical studies

The notion of orality has a long and convoluted history in biblical studies². Following Douglas A. Knight one could draw the discussions on the oral tradition back to as far as the time of Reformation. Without going that far in *silva rerum*, let us mention the two eighteenth century figures: Johann G. Herder (1744-1803) and his contemporary Johann Ch. Nachtigal (1753-1819)³. Their studies embedded in the cultural air of Romanticism gave the first important impulse to consider OT as a living product of the Hebrew people, embroidered with oral sagas and collections transmitted separately by oral and written means. The approach to oral phenomena in the subsequent historical-critical studies is so disparate both from the Romantic and from the contemporary ideas that we will only briefly accentuate its salient points.

Though historical criticism has by no means been unaware of orality's role in the formation of biblical texts, it did not credit oral traditions with much reliability. Julius Wellhausen⁴ (1844-1918) defined them as a field that is elusive to study and overgrown with legends, while Hermann Gunkel⁵ (1862-1932) believed that in the oral period only short works could have been produced and spoke of the poverty of the

² For a comprehensive survey, see R.C. Culley, *Oral Tradition and Biblical Studies*, "Oral Tradition" 1 (1986) 1, 30-65; C.W. Davis, *Oral Biblical Criticism. The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*, Sheffield 1999, pp. 11-63; H.E. Hearon, *The Implications of 'Orality' for Studies of the Biblical Text*, "Oral Tradition" 19 (2004) 1, 96-107; T.C. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency. Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*, Tübingen 2005, pp. 54-99.

³ Cf. D.A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel. The Development of the Traditio-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions*, Missoula 1975, pp. 59-63; R.C. Culley, *Oral Tradition and Biblical Studies*, p. 32.

⁴ See J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York 1957, pp. 244-246, 326. See also the discussion on Wellhausen's theses in Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel*, pp. 64-68; D.A. Knight, *Wellhausen and Interpretation of Israel's Literature*, "Semeia" 25 (1982) 21-36, esp. 29-30; Culley, *Oral Tradition and Biblical Studies*, pp. 32-33.

⁵ Cf. Culley, *Oral Tradition and Biblical Studies*, p. 34, with reference to H. Gunkel, *Genesis*, Göttinger 1910, p. XXXIV, LXV.

ancient artistry on that stage. The pioneers of form-critical studies in New Testament in the twentieth century, Martin Dibelius⁶ (1883-1947) and Rudolf Bultmann⁷ (1884-1976), sought to describe the growth of the Gospel traditions envisaging it in a linear fashion: from a more fluid, simple oral form to a more fixed and complex written forms.⁸ Bultmann assumed a mixture of “oral” and “written” in the Gospels claiming at the same time that in the end one cannot distinguish between oral and written⁹. The uncertainty of how to deal with the oral tradition formation and transmission led both Dibelius and Bultmann to treat it as a rather unimportant side issue, subject to a literary approach¹⁰.

To make the image complete, in the era of the historical-critical studies two Scandinavian scholars tried to raise the *orality* to the level of the serious object of study. In the 1960s, Birger Gerhardsson¹¹ and Thorleif Boman¹² sought to establish how the early Gospel tradition was passed on by indicating a period of relatively stable oral transmission of fairly large blocks of material¹³. Gerhardsson, acknowledging the oral

⁶ Cf. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919; eng. trans. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, Cambridge 1971.

⁷ Cf. Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931; engl. trans. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, New York 1963.

⁸ On Dibelius's and Bultmann's studies, see Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*, pp. 55-63.

⁹ See Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, p. 6. On Bultmann's model of evolutionary progression, see W.H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Bloomington 1997, pp. 2-8.

¹⁰ Cf. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*, pp. 62-63.

¹¹ See B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.

¹² Cf. T. Boman, *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967.

¹³ The views of Gerhardsson and Boman were rejected by Güttgemanns. Drawing on the work of Lord, the author claimed a sharp cleavage between oral and written traditions and denied any unbroken continuity between the early and later stages of the Gospel. See E. Güttgemanns, *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism. A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism*, Pittsburgh 1979, pp. 204-211. Cf. also Culley, *Oral Tradition and Biblical Studies*, p. 54.

origins of the Gospel tradition, also used rabbinical methods to explain its memorization and transmission. The limitation of both studies was the anachronistic reading of the NT material through the rabbinic and folktale transmission models. The authors also shared a typical for Dibelius and Bultmann view on the linear form of the tradition growth and on the textual perspective from which the analysis were naturally carried¹⁴. In brief, there are two essential points characteristic to the historical-critical understanding of orality: (1) it is regarded as a primitive stage in the formation of written sources, and (2) it is analyzed primarily from the point of view of what remained, that is, a written document.

A new dimension was introduced into the discussion of oral tradition at the beginning of the twentieth century by Milman Parry (1902-1935). His doctoral dissertation on the oral-formulaic composition in Homer presented at the Sorbonne appeared to be a groundbreaking work in the are¹⁵. Parry approached the Homeric texts as oral literature associated with key characters, formulae (regularly employed groups of words), themes (standardized story patterns), and whole sequences of similar or identical lines¹⁶. The predictability and commonplace nature of the epics were, according to him, the result of traditional, oral composition

¹⁴ For a review and critique of Gerhardsson's approach, see Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*, pp. 63-67, 72-73.

¹⁵ See M. Parry, *Lépitète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style Homérique*, Paris 1928). Kelber also points to Parry's precedent, Friedrich August Wolf, who in 1795 formally introduced in the academic world the idea of Homeric orality. See W.H. Kelber, *Modalities of Communication, Cognition, and Physiology of Perception. Orality, Rhetoric, Scribality*, "Semeia" 65 (1994) 196.

¹⁶ Cf. Kelber, *Modalities of Communication, Cognition, and Physiology of Perception*, p. 197. The key idea of his theory was that poets have a store of "formulas," that is "a group of words (...) regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea". "Formula," as Parry defined it, does not indicate theme, structure or style, but a preset group of expressions used to communicate given ideas within the poetic meter. Types of formula include epithets, metaphors, phrases for binding clauses, and forms for non-periodic enjambment. See Davis, *Oral Biblical Criticism*, 12n1 with reference to M. Parry, *Studies of the Epic Technique of Oral Verse-Making. Part 1: Homer and the Homeric Style*, "Harvard Studies in Classical Philology" 41 (1930) 73-147. On the use of formula in Homer and in other traditions, see also A.B. Lord, *Perspectives on Recent Work on the Oral*

and had nothing to do with textual overlays. Homeric epics, according to Parry, were created at the time of delivery.

Parry's studies have been of seminal importance for the humanities and started a thorough investigation on the impact of orality on Western culture¹⁷. Together with his disciple Albert B. Lord, Parry extended further his research to the oral cultures of the Balkan Peninsula. The researches, due to the untimely death of Parry, were continued by Lord¹⁸. In his influential *The Singer of Tales*, the study on oral poets' (singers) use of formulas and themes, Lord explicated further the consequences and nature of oral composition characterized by ceaseless fluctuations and lack of unalterably fixed text¹⁹. In his "Oral-Formulaic Theory" he described oral delivery not as a repetition of a memorized text, but as an act of "creation in performance"²⁰. In consequence, the work of both Parry and Lord set off a continuing debate over the definitions and marks of the oral and literary composition and put it in a contemporary sociological and anthropological perspective²¹.

Traditional Formula, "Oral Tradition 1 (1986) 467-503; M.E. Edwards, *Homer and Oral Tradition. The Formula, Part I*, "Oral Tradition" 1/2 (1986) 171-230.

¹⁷ On the evolution of the oral tradition studies in the period post-1960, see Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*, pp. 67-75.

¹⁸ Cf. A.B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge 1960.

¹⁹ Following Lord, *The Singer of Tales*, pp. 94-138, the characteristics of the oral composition may be subsumed in seven points: (1) less attention is given to the exactness of the reproduced facts and more to the leading topics; (2) there is no compulsion, as is found in modern literary culture, to "construct an ideal text or to seek an original"; (3) singers may vary in their telling of the story; (4) various categories of the songs may overlap; (5) oral text will have a predominance of formulas, non-periodic additions, and themes; (6) an oral poem made literate will tend to be longer and more episodic than its source; and (7) in the change from oral to literary composition "the change has been from stability of essential story, which is the goal of oral tradition, to stability of text, of the exact words of the story". See Davis, *Oral Biblical Criticism*, pp. 13-14. Cf. also Kelber, *Modalities of Communication, Cognition, and Physiology of Perception*, pp. 196-200.

²⁰ Cf. Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*, p. 69.

²¹ The elements of the primary oral culture, the mindset and compositions it produced were further described by Ong, *Orality and Literacy*; E.A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* Princeton 1982; E.A. Havelock,

Parry and Lord reinstated oral tradition not only as a reliable and long-running *medium of transmission*, but also as a *compositional tool*. Needless to say, the theses put forward by them quickly became implemented in biblical studies. Narrowing our survey down to the field of the New Testament, Charles Lohr²² tried to disclose the oral compositional techniques behind the Gospel of Matthew, while Ernest A. Abel²³ in his critique of form-critical approach to orality proposed no less controversial model of rumor-transmission to explain the development of the Gospel. Lord himself, in one of his articles, also made a noticeable contribution to the synoptic debate stressing the pre-textual origins of the Jesus tradition²⁴. One of the most noteworthy works on orality in New Testament, however, was published in the 1980s by Werner H. Kelber. His book *The Oral and the Written Gospel* (1983) concentrated on the Gospel of Mark and extended further the discussion into other synoptic gospels and the writings of Paul. For Kelber, the “oral” and the “written” are significantly distinct, and there is no smooth transition from one to the other. The Gospel of Mark in its present shape is a literary work that exhibits a tension between the “oral” and the “written”, orality and textuality. The tension is then interpreted by Kelber as the author’s own effort to “disown the voices of his oral precursors” and to transform the oral traditions into a new kind of unity²⁵.

The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present, New Haven 1986; W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge 1989.

²² See Charles C.H. Lohr, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, “The Catholic Biblical Quarterly” 23 (1961) 4, 403-435.

²³ E.E. Abel, *The Psychology of Memory and Rumor Transmission and Their Bearing on Theories of Oral Transmission in Early Christianity*, “The Journal of Religion” 51 (1971) 4, 270-281.

²⁴ See A.B. Lord, *The Gospels as Oral Tradition Literature*, in: *The Relationships Among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue*, ed. W.O. Walker, San Antonio 1978, pp. 33-91.

²⁵ See W.H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, p. 104, 130. For more on Kelber’s view regarding interaction between the oral and written, see W.H. Kelber, *The Authority of the Word in St. John’s Gospel*, “Oral Tradition” 2 (1987) 1, 108-131; W.H. Kelber, *Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space*, “Semeia” 65 (1994) 139-167; W.H. Kelber, *The Case of the Gospels: Memory’s Desire and the*

Interestingly enough, Kelber traced similar tensions also in the Pauline writings which as letters point to “a fundamentally oral disposition toward language”²⁶. Some of Kelber’s observations are quite pertinent, especially when stressing the dynamics of oral performance with the ethos of participation and imitation of the speaker inseparable from his speech (pp. 147, 150–151). Pauline imagery, Kelber contends, is mostly auditory and expresses itself in the master metaphor of the *Gospel*. Moreover, this metaphor is further corroborated by the expression ‘Word of God,’ whose power is disclosed in the act of pronouncement. Faith and hearing constitute an appropriate response to the spoken Gospel, while contrasts and antitheses, contending principles and parties reveal strikingly patterned forms in which the material is organized to help in the memorization of knowledge (p. 147). Much harder to accept are the “oral hermeneutics” that Kelber discovers behind the Pauline texts, in which the classic antithesis of Law and Gospel is interpreted as a conflict between two linguistic modalities: *verbum scriptum* versus *viva vox* (pp. 141, 151–165)²⁷. Analyzing briefly 1–2 Thessalonians and 1 Corinthians, the author notices also an effort of the Apostle to distance

Limits of Historical Criticism, “Oral Tradition” 17 (2002) 1, 55–86; W.H. Kelber, *The History of the Closure of the Biblical Text*, “Oral Tradition” 25 (2010) 1, 115–140.

²⁶ Cf. W.H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, pp. 140–183. Kelber draws on Funk’s notion of apostolic *parousia* claiming that Pauline travelogues and his ardent desire to convey the word in person may indicate that the letters “do not bear the apostolic power to the same degree as Paul’s personal presence” (p. 141). Cf. also R.W. Funk, *The Apostolic Parousia. Form and Significance*, in: *Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox*, eds. W.R. Farmer, C.F.D. Moule, R.R. Niebuhr, Cambridge 1967, pp. 249–268, esp. 259n.

²⁷ According to Kelber (*The Oral and the Written Gospel*), Paul in his letters emphasizes the written nature of the Law (cf. Gal 3:1–14; esp. 3:8, 3:10). Creating complexity and distance from personified communication fostered by the spoken gospel, the Law produces alienation (cf. Gal 3:22) (pp. 151–55). The same opposition may be discovered in 2 Cor 3 where the principal antithesis is not between Spirit versus works, but rather Spirit versus the written, with reference to the “grammatological” nature of the Law (pp. 155–59). Finally, it is under the grammatical authority of the Law that one suffers the fall and death and experiences a heightened sense of the self in conjunction with profound alienation (Rom 7). Kelber draws heavily on the ideas of Georgi’s *Divine Men* as well as on Havelock’s and Ong’s definitions of the written. The author is not interested in the rhetorical contexts and argumentative flow of Paul’s thought

himself from his “oral gospel” and to promote subtly but consistently the values of literacy (pp. 168-167).

Kelber's study marks a growing interest of scholars not only in the history of transmission, but also in the presence and interaction of the oral features in the written text. The results of his examinations became the object of scrutiny of the entire issue of *Semeia* 39 (1987) entitled “Orality, Aurality and Biblical Narrative”. A year before, the journal of *Oral Tradition* was founded (with the free, open-access electronic version). It is meant to function as an interdisciplinary forum for discussion of worldwide oral traditions, where occasionally interesting biblical articles appear. Subsequently, in 1994 another issue of *Semeia* explored the implications of orality and textuality in the New Testament. In this publication several valuable contributions and discussions were offered in which the scholars discussed the notion of orality in rabbinic, Greek and New Testament literature. The opening articles by T. E. Boomer-shine²⁸, and Joanna Dewey²⁹ gave a picture of a complex and conflicting shift from orality to literacy regarded respectively as an effect of struggle between rabbinic tradition and literary culture of Hellenism, or seen as a passage from an egalitarian, oral society to educated male elite. In the three articles dealing explicitly with Paul, Joanna Dewey and Richard F. Ward described the Apostle and his congregations as living in a largely oral media world and tried to illumine the encounter between two rival apostolates in 2 Cor 10-13³⁰. Arthur J. Dewey reflected

in analyzed fragments. Rather, Kelber promotes extraneous and highly psychologized “oral hermeneutics” as a key to the understanding of the Pauline theology.

²⁸ See T.E. Boomer-shine, *Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy*, “Semeia” 65 (1994) 7-36. On the orality and textuality in Jewish tradition, see also D. Carr, *Torah on the Heart. Literary Jewish Textuality Within Its Ancient Near Eastern Context*, “Oral Tradition” 25 (2010) 1, 17-40; T. Fishman, *Guarding Oral Transmission: Within and Between Cultures*, “Oral Tradition” 25 (2010) 1, 41-56; C. Hezser, *Oral and Written Communication and Transmission of Knowledge in Ancient Judaism and Christianity*, “Oral Tradition” 25 (2010) 1, 75-92.

²⁹ See J. Dewey, *Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions*, “Semeia” 65 (1994), 37-66.

³⁰ See Dewey, *Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions*, pp. 47-66; R.F. Ward, *Pauline Voice and Presence as Strategic Communication*, “Semeia” 65 (1994) 95-108.

on the Pauline use of a written medium within the oral performance of Rom 10:1-15.³¹ Other articles analyzed the dynamics of orality and textuality in the gospels, the problem of the historical Jesus³², or, more generally, the methodology of oral-scribal communications³³.

Consequently, throughout the 90s one saw a proliferation of articles and monographs on oral patterning. Let us just mention the contributions by Joanna Dewey³⁴, J. Paul Achtemeier³⁵, and James D. G. Dunn³⁶ focused on oral compositional processes and tradition transmission. Finally, in a survey of the scholars who stimulated the discussion on orality and literacy it would be negligent to omit Vernon K. Robbins³⁷.

³¹ See A.J. Dewey, *A Re-Hearing of Romans 10:1-15*, "Semeia" 65 (1994) 109-128. See also a response by A.C. Wire, *Performance, Politics and Power: A Response*, "Semeia" 65 (1994) 129-138, pondering on the rhetorical strategies of Pauline performance in terms of access to power.

³² See Boomershine, *Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy*, pp. 7-36; Kelber, *Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space*, pp. 139-168; B.B. Scott, *Blowing in the Wind. A Response*, "Semeia" 65 (1994) 181-192.

³³ See V.K. Robbins, *Oral, Rhetorical, and Literary Cultures. A Response*, "Semeia" 65 (1994) 75-94; J.M. Foley, *Words in Tradition, Words in Text. A Response*, "Semeia" 65 (1994) 169-180; Kelber, *Modalities of Communication, Cognition, and Physiology of Perception*, pp. 193-216.

³⁴ See J. Dewey, *Oral Methods of Structuring Narrative in Mark*, "Interpretation" 43 (1989) 1, 32-44.

³⁵ See J.P. Achtemeier, *Omne Verbum Sonat. The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity*, "Journal of Biblical Literature" 109 (1990) 1, 3-27.

³⁶ See J.D.G. Dunn, *Jesus in Oral Memory. The Initial Stages of the Jesus Tradition*, in: *Society of Biblical Literature 2000 seminar papers*, Atlanta 2000, pp. 287-326; J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, pp. 173-254. Besides, see also Ø. Andersen, *Oral Tradition*, in: *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansbrough, Sheffield 1991, pp. 17-58; K.E. Bailey, *Informal Controlled Oral Tradition and Synoptic Gospels*, "Themelios" 20 (1991) 2, 4-11; B.W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4*, Sheffield 1993; R.A. Horsley, J.A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg 1999.

³⁷ See V.K. Robbins, *Progymnasmatic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions. A New Approach*, in: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. C. Focant, Leuven 1993, pp. 111-147; V.K. Robbins, *Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels*, in: *Persuasive Artistry. Studies*

Robbins explained the relationship between the two phenomena against the background of the “rhetorical culture” of the ancient world, the culture based on the art of recitation and interactive use of the written and oral language³⁸. In the “rhetorical culture” the “oral” and “written” are bound together to constitute an act of social construction; the act that is ultimately undertaken through performance³⁹. As we may see the notion of orality finds its application especially in the scholarly investigations on the Gospels, Q, and Jesus tradition⁴⁰.

The Pauline letters, although a secondary field of interest, also became an object of inquiries of the orality proponents. Besides Kelber, whom we have already spoken of, among those who apply the notion of orality to Paul we should mention Johannes A. Loubser⁴¹, John D. Har-

in *New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, eds. G.A. Kennedy, D.F. Watson, Sheffield 1991, pp. 157-186.

³⁸ See Robbins, *Prolymnastic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions*, p. 116.

³⁹ For more on the orality and performance, see W.T. Shiner, *Proclaiming the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg 2003; D. Rhoads, *Biblical Performance Criticism. Performance as Research*, “Oral Tradition 25 (2010) 1, 157-198; D. Rhoads, *Performance Criticism. An Emerging Methodology in Second Testament Studies. Part 1*, „Biblical Theology Bulletin” 36 (2006) 3, 118-133; D. Rhoads, *Performance Criticism. An Emerging Methodology in Second Testament Studies. Part 2*, “Biblical Theology Bulletin” 36 (2006) 4, 164-184.

⁴⁰ Besides the authors mentioned above, see B.B. Scott and M.E. Dean, *A Sound Map of the Sermon on the Mount*, in: *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies*, eds. D.R. Bauer, M.A. Powell, Atlanta 1996, pp. 311-378; K.R. Iverson, *Orality and the Gospels. A Survey of Recent Research*, “Currents in Biblical Research” 8 (2009) 1, 71-106; S. Byrskog, *Story as History - History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen 2000; *Performing the Gospel. Orality, memory, and Mark: essays dedicated to Werner Kelber*, eds. R.A. Horsley, J.A. Draper, J.M. Foley, W.H. Kelber, Minneapolis 2006; *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, ed. R.A. Horsley, Atlanta 2006; R.A. Horsley, *Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture*, “Oral Tradition” 25 (2010) 1, 93-114.

⁴¹ See J.A. Loubser, *Orality and Pauline 'Christology'. Some Hermeneutical Implications*, “Scriptura” 47 (1993) 25-51; J.A. Loubser, *Orality and Literacy in the Pauline Epistles*, “Neotestamentica” 29 (1995) vol. 1, 61-74, esp. 61; J.A. Loubser, *Oral and Manuscript Culture in the Bible. Studies on the Media Texture of the New Testament Explorative Hermeneutics*, Stellenbosch 2007, esp. pp. 87-120; H.E. Hearon, *The In-*

vey⁴², Pieter J. J. Botha⁴³, Casey Wayne Davis⁴⁴, and Roy R. Jeal⁴⁵. Loubser and Botha stress the dependence of the first-century manuscripts on speech conventions and show their profound impact upon the Pauline letters (the efficacy of the word, contextuality, agonistic tone, use of praise and blame, formulas for memorization). Harvey examines the partial and overall oral arrangements individuated in the *Corpus Paulinum*. Jeal discloses the melodic, visual metaphors and associations with the audience's memory in the Pauline texts and demonstrates how they shape the ethics of the congregation. Finally, Davis analyzes the letter to Philippians in terms of oral biblical criticism. The purpose of his approach, which combines various methods of discourse and linguistic analysis, is to read the oral composition in Philippians by analyzing the author's rhetorical style, the rhetorical units and progression of thought within them. To conclude, Loubser claims after Gerhardsson that in the light of present developments the stage is now set for a "third generation" of orality studies on the New Testament⁴⁶. If this is so, one could wish the "third generation" might be more favorable to the Pauline letters which in comparison to the Gospel, Q and Jesus tradition still remain a secondary field of interest⁴⁷.

terplay Between Written and Spoken Word in the Second Testament as Background to the Emergence of Written Gospels, "Oral Tradition" 25 (2010) 1, 57-74.

⁴² See J.D. Harvey, *Listening to the Text. Oral Patterning in Paul's Letters*, Rapids 1998.

⁴³ See P.J.J. Botha, *The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence*, in: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, eds. S.E. Porter, T.H. Olbricht, Sheffield 2001, pp. 409-428; P.J.J. Botha, *Letter Writing and Oral Communication in Antiquity. Suggested Implications for the Interpretation of Paul's Letter to the Galatians*, "Scriptura" 42 (1992) 17-34.

⁴⁴ See Davis, *Oral Biblical Criticism*.

⁴⁵ Cf. R.R. Jeal, *Melody, Imagery and Memory in the Moral Persuasion of Paul*, in: *Rhetoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse. Essays from the 2002 Heidelberg Conference*, eds. T.H. Olbricht, A. Eriksson, New York 2005, pp. 160-178.

⁴⁶ Cf. Loubser, *Orality and Literacy in the Pauline Epistles*, p. 61.

⁴⁷ Besides the works on Paul and orality mentioned above, see also T. Holtz, *Paul and the Oral Gospel Tradition*, in: *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansbrough, Sheffield 1991, pp. 380-393; F. Vouga, *Das Markusevangelium als literarisches Werk. Eine Weiterentwicklung des paulinischen Evangeliums? Überlegungen zur Problematik Schriftlichkeit/Mündlichkeit*, "Wort und Dienst" 23 (1995) 109-124;

In summing up this brief survey on the notion of orality, one be left with the impression that in the contemporary biblical hermeneutics much attention is given to the features that the historical-critical school discarded or at best considered secondary. What began over sixty years ago as an exploration of oral tradition in the biblical text has brought us to the point where it is impossible to analyze the Scripture as an artifact of written culture. Our “written remains” are profoundly shaped by oral patterns that give them proper sounding and make of them a persuasive speech. Orality is not considered a mere stylistic feature of the discourse any more, but becomes an essential part of the author’s strategy and an important compositional tool. This conclusion necessitates the posing once again of the perennial question repeated in the many studies on orality: what is the relation between the “oral” and “written” in the ancient culture and in Paul? In the next section we shall try to describe interaction between these two communicative phenomena.

Interaction between orality and literacy: the case of Paul

The interaction between oral and written in Paul’s letters can be subsumed under the three points:

(1) *The “oral” strictly bound to the “written”*. The most troubling issue present in some studies is the polarization between orality and literacy based on a juxtaposition of two kinds of “pure types” of culture, namely, “oral” versus “written”. This point of view is evident in Albert B. Lord and in the early oralists who have consistently assumed that sooner or later writing inevitably kills off an oral tradition and the capabilities of the oral poets.⁴⁸ The polarization between oral and written also drives

S. Tsang, *Are We ‘Misreading’ Paul? Oral Phenomena and Their Implication for the Exegesis of Paul’s Letters*, „Oral Tradition“ 24 (2009) 1, 205-225.

⁴⁸ Cf. E.J. Bakker, *How Oral is Oral Composition*, in: *Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, ed. E.A. Mackay, Boston 1999, p. 35.

the early works of Werner H. Kelber⁴⁹. Martin S. Jaffee describes it as confronting “‘orality’ perceived as a monolithic cultural fact and ‘literacy’ perceived as yet another cultural monolith”⁵⁰. First, it would be legitimate to ask whether such cultures ever existed. Second, the polarization found in these studies does not correspond to historical data. Walter Ong rightly described the first century world as a “manuscript culture” with high residual orality⁵¹, and Vernon K. Robbins labeled it further as a “rhetorical culture”⁵². In the rhetorical culture there was no place for a great divide between the “oral” and the “written”, since these two modalities of communication were always mutually conditioning each other⁵³. Though the Hellenistic world was permeated by the culture of literacy, which was connected with prestige and power, the marks of orality were always present and remained central for the majority of persons⁵⁴. Moreover, the literary conventions of the first century were still largely dependent on oral conventions⁵⁵. Finally, taking into account

⁴⁹ See Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, pp. 91-105; Mournet, *Oral Tradition and Literary Dependency*, p. 83-86. Interestingly, both Lord, Parry, and Kelber, once advancing sharp opposition between orality and literacy, equilibrated their position pointing at cooperation and tension between oral and textual drives. Cf. Kelber, *Modalities of Communication, Cognition, and Physiology of Perception*, pp. 193-216. For a history of the Oral-Formulaic (or Parry-Lord) Theory, see Foley, *The Theory of Oral Composition*.

⁵⁰ See M.S. Jaffee, *Figuring Early Rabbinic Literary Culture. Thoughts Occasioned by Boomershine and J. Dewey*, “Semeia” 65 (1994) 72.

⁵¹ See Ong, *Orality and Literacy*, pp. 157-160.

⁵² See Robbins, *Oral, Rhetorical, and Literary Cultures*, p. 80.

⁵³ Cf. F.J. Long, *Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians*, Cambridge/New York 2004, pp. 31-33; R. Rodríguez, *Reading and Hearing in Ancient Contexts*, “Journal for the Study of the New Testament” 32 (2009) 2, 151-178.

⁵⁴ Cf. Boomershine, *Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy*, p. 13; Davis, *Oral Biblical Criticism*, pp. 23-28.

⁵⁵ Cf. R. Thomas, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge – New York 1992, pp. 158-170. According to Loubser, “Orality and Literacy in the Pauline Epistles” (62) four arguments that support this view are: (1) despite the presence of written documents eloquent speech remained the most characteristic feature of Graeco-Roman civilization; (2) texts were regarded as an aid to memorization; (3) the process of interpretation and tradition in the schools eschewed a strict

the fact that the writing of manuscripts resembled spoken discourse to an extent that is hardly imaginable today, being done without any capital letters, punctuation marks, nor spaces between the words, sentences, paragraphs, or pages, it is clear that manuscripts were closer to the spoken word than most writings are today⁵⁶. All in all, the “oral” and “written” functioned side by side, and separating them would mean nothing more than distorting linguistic realities.

(2) *The centrality of “oral” and subsidiarity of “written”*. The central role of the “oral” results from rough historical data saying that only a small percentage of the total population of the Empire were conversant with the high manuscript culture. It is safe to estimate that only between 5 and 10% of Mediterranean people in the first century CE were literate⁵⁷. Literacy was largely confined to the ruling classes, correlated with military rank and, to some extent, with trade, medicine, and engineering. Ordinary people, in spite of a rich classical heritage, could read no more than few letters on coins and inscriptions. Writing was seen as secondary to the spoken word and regarded as supportive of it⁵⁸.

The centrality of oral has been recently challenged by Larry Hurtado who in his article from 2014, criticizes what he calls the “oral fixation in

regard for verbatim accuracy or individual intellectual copyright, and (4) in certain parts of the empire literate skills were almost nonexistent. See also J.P. Small, *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, London – New York 1997, pp. 1-22, 31-36.

⁵⁶ Cf. Loubser, *Orality and Literacy in the Pauline Epistles*, p. 63.

⁵⁷ Cf. B.J. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992, 3 - estimate that only between 2-4 % of ancient Mediterranean people were literate. Loubser, “Orality and Literacy in the Pauline Epistles”, 63 speaks of 3% while Harris, *Ancient Literacy* (61, 158, 173, 272, 328) claims that the overall rate of literacy in archaic Greece, classical Attica, mid-republican Rome, Roman Italy and western provinces is not likely to have risen above 10%.

⁵⁸ Cf. Loubser, *Orality and Literacy in the Pauline Epistles*, p. 63. On the extent of literacy in NT world, see Boomershine, *Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy*, pp. 11-20; Dewey, *Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions*, pp.39-47; Davis, *Oral Biblical Criticism*, pp. 23-26.

New Testament studies”⁵⁹. The author argues that it comprises a number of oversimplifications:

- a) it minimizes the place of texts and the activities associated with them (writing, reading, copying etc.) disregarding the many thousands of manuscripts that survive from the Roman period;
- b) it overlooks the fact that poets and other writers of the time in fact wrote for individual readers too;
- c) it does not take into serious consideration that texts had an indispensable role, not subordinate to orality, but complementary to it (Quintilian and Pliny mention written texts as preparations and archetypes for speeches).

Hurtado calls upon the studies demonstrating that silent reading of letters and of larger, literary texts was certainly a practice in antiquity. The author also questions the estimates of literacy which according to the magisterial work of Harris would fluctuate between 10 and 15 percent in antiquity. He points at the graffiti in Pompeii and Smyrna which indicate the widespread literacy even among the lower sub-strata of society. The author also rightly stresses the difference between the recitation or reading aloud from text and the performance which entails memorizing the text, using vivid gestures and modulating the tone of voice. Consequently, Hurtado criticizes the “performance criticism” by David Rhodes and stresses the lack of data on the oral performance of Christian texts in antiquity.

One can definitely agree with Hurtado that we should not confuse *lectores* with actors and orators. Yet, despite the criticisms leveled by the author, the main proposals of the oral studies still stand as it is also confirmed by the recent publications by Sam Tsang (2009), Pieter Botha (2012) and Werner Kelber (2014), or by the vivid discussion between Kelly Iverson and Larry Hurtado⁶⁰. Both Botha and Kelber

⁵⁹ See L.W. Hurtado, *Oral Fixation and New Testament Studies? ‘Orality,’ ‘Performance’ and Reading Texts in Early Christianity*, “New Testament Studies” 60 (2014) 3, 321-340.

⁶⁰ See Tsang, *Are We ‘Misreading’ Paul?*, pp. 205-225; P.J.J. Botha, *Orality and Literacy in Early Christianity*, Oregon 2012; W.H. Kelber, *Orality and Literacy in Early Christianity*, “Biblical Theology Bulletin A Journal of Bible and Theology” 44 (2014) 3, 144-155; K.R. Iverson, *Oral Fixation or Oral Corrective? A Response*

uphold Harris' views on the low rates of literacy in the ancient world (no more than 10% of the Mediterranean population). They also stress the limited character of schooling and no need for reading and writing for social advancement. Tsang contends that literacy was not generally considered necessary for one to be a functional member of society as it often is today. Saint Paul, according to Botha, might have been illiterate as he used the help of professional letter writers. Writing, according to Botha, should be regarded as secondary and dependent on oral conventions, which can be confirmed by the ancient media realities: the author required a group effort and worked by mimicking his oral and literate precursors. Botha also finds still relevant Parry's idea of composition-in-performance, according to which the NT texts were composed at the time of their delivery and only subsequently put to writing. The idea was heavily criticized by Hurtado and thoughtfully corrected by Kelber who perceives more of interaction and interpenetrability between orality and literacy. Speaking of Paul's letters, Kelber ultimately portrays his oral-scribal character this way:

"It was in the memorial-oral-scribal-performative network that the epistles took on life, with Paul functioning as mental composer and memorial dictator, scribes versed in manuscript technology writing by hand, emissaries and reciters in charge of oral delivery, and audiences at the aural receiving end"⁶¹.

(3) *Orality in Paul: communication and composition.* The two above mentioned points (the overlapping of "oral" and "written" with the former maintaining a dominant role) are fully applicable to the Pauline letters. Situated in "rhetorical culture", where the word resounded from agora to liturgical assemblies, they bear numerous signs of a vivid discourse and at the same time remain written documents. The fundamentally oral character of the Pauline letters is discernible in the very practical reason for which they were written, namely, to serve as

to Larry Hurtado, "New Testament Studies" 62 (2016) 2, 183-200; L.W. Hurtado, *Correcting Iverson's 'Correction'*, "New Testament Studies" 62 (2016) 2, 201-206.

⁶¹ Cf. Kelber, *Orality and Literacy in Early Christianity*, p. 153.

means of communicative exchange⁶², to prepare the collections⁶³ and the Apostle's visits⁶⁴. These documents were meant to be read aloud to a gathered community which would use them to dialogue with the writer or his official representative (2 Cor 7:5-16)⁶⁵. Therefore, the basic characteristics of oral discourse present in Paul include communicative purpose, the sense of closeness between the speaker and his addressees, and strong contextualization (*kairotic* aspect). The letters are supposed to respond to a particular situation of the community, not seldom marked by problems and tensions⁶⁶. Driven by the agonistic dynamics of oral discourse, the Apostle in his letters is ready to engage in vituperation⁶⁷ or in the fulsome expression of praise⁶⁸. According to the strategies of oral communication, Paul is inseparable from his speech and invites his audience to participation and imitation of the speaker⁶⁹.

Summing up, all we have said accounts for the fact, that Paul's letters should be read more as speeches than as written documents. Oral patterning, repetitions, chiasms and antithesis are extremely important to identify the salient points of the apostle's argumentation. The ancient rhetoric, which according to Walter Ong is a combination of orality and highly advanced literacy, seems to be the best tool to read Paul. The pertinence of rhetoric as the tool to read and understand Paul's letters will be the last point of the paper.

⁶² Cf. Rom 1:13; 1 Cor 1:11; 2 Cor 1:8, 2:4, 8:1-2; Phil 1:12-14; Col 2:1-2.

⁶³ Cf. 1 Cor 16:1-4; 2 Cor 8-9.

⁶⁴ Cf. Rom 1:11, 15:22-33; 1 Cor 4:21, 16:1-7; 2 Cor 10:6, 10:11, 12:14, 12:20, 13:1, 13:10.

⁶⁵ Cf. Davis, *Oral Biblical Criticism*, pp. 61-62; Stirewalt, *Letter Writer*, pp. 14-19; E.R. Richards, *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition, and Collection*, Downers Grove 2004, p. 126.

⁶⁶ Cf. 1 Cor 1:11, 3:3-4, 5:1, 6:1, 11:18, 15:12; 2 Cor 10:3-6, 11:1-4, 11:20, 13:3; Gal 3:1-2; Col 2:8, 2:16; 1 Thes 4:13.

⁶⁷ Cf. 1 Cor 5:3-5, 6:5-7, 11:17; 2 Cor 11:13-15; Gal 3:1-5, 5:12.

⁶⁸ Cf. Rom 1:8; 1 Cor 4:8; Phil 4:1, 4:14-16; 1 Thes 1:2-9.

⁶⁹ Cf. 1 Cor 4:16, 11:1; Gal 4:12; Phil 3:17. See also Ong, *Orality and Literacy*, pp. 43-46.

The Rhetorical Theory and Pauline Letters

The fundamental objection often raised against applying the rhetorical *dispositio* to the Pauline letters is the fact that there was no overall ancient *rhetorical theory* saying how a letter should be written. The first modest discussion or rather excursus on the issue appears in Demetrius's *On Style* (first century BCE–first century CE)⁷⁰. The other handbooks that survive are rather late (see Pseudo-Demetrius, second century BCE - third century CE; Pseudo-Libanius, fourth century - sixth century CE) and they are no more than a listing of various letter genres with some examples⁷¹. Only Julius Victor (fourth century CE) in his *Ars Rhetorica* includes a more substantial passage on letter writing, though, what is significant, he puts it in the *appendix* to his work⁷². Consequently, as it is argued by some scholars, the lack of concern for letter writing in standard rhetoricians like Aristotle, Cicero, or Quintilian should dissuade us from analyzing letters according to the categories found in the ancient rhetorical handbooks⁷³. In effect, we should not apply to them the rhetorical *dispositio*, or categorize them according to the three rhetorical species: *judicial*, *deliberative*, and *epideictic*. All we can do is

⁷⁰ Cf. S.E. Porter, *The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature*, in: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, eds. S.E. Porter, T.H. Olbricht, Sheffield 2001, pp. 118-129. On Demetrius's *On Style* together with the text reproduced from LCL, see H.J. Klauck, D.P. Bailey, *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco 2006, pp. 184-188.

⁷¹ Cf. B.K. Peterson, *Eloquence and the Proclamation of the Gospel in Corinth*, Atlanta 1998, p. 18. On Pseudo-Demetrius's and Pseudo-Libanius's works with the text translation, see A.J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta 1988, pp. 30-41. See also Klauck, Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, pp. 194-206.

⁷² Note also Julius Victor's conclusion that letter writing was not a part of the rhetorical system. Cf. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, p. 3.

⁷³ Cf. Porter, *The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature*, p. 113. Similarly J.T. Reed, *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters. A Question of Genre*, in: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, eds. S.E. Porter, T.H. Olbricht, Sheffield 2001, pp. 301, 308, 313-314, 322-324; C.J. Classen, *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, "Rhetorica" 10 (1992) 269-270, 288-290; Klauck, Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, pp. 223-227.

to acknowledge some *functional*, not *formal* correspondences between Paul's letters and the ancient rhetorical theory⁷⁴.

This view seems to be corroborated by the ancient theorists themselves who tend to stress the contrast between the letters and the orations. Aristotle argues that the style of written composition is not the same as that of debate. The former is characterized by precision; the latter is more suited for oral delivery⁷⁵. Similarly Demetrius (*On Style*) recommends that letters should be a "little more formal than a dialog, since the latter imitates improvised conversation, while the former is written and sent as a kind of gift"⁷⁶. The letters should avoid "abrupt sentence breaks", which cause obscurity, and should not imitate conversation which "is less appropriate to writing than to real debate". Their length is to be restricted and their style elegant and plain, fleeing "sententious maxims and exhortations" which fit more "preaching from the pulpit" than a letter⁷⁷.

On the other hand, even the opponents of too close a relationship between the letters and rhetorical theory do acknowledge a profound influence borne by rhetoric upon epistles. It manifests itself in various ways. First, ancient epistolary typologies are very practical and serve to conceptualize how the things should be written in different communicative contexts. Thus, it does not surprise that among twenty one epistolary types in Pseudo-Demetrius or forty one in Pseudo-Libanius we find *apologetic*, *demonstrative*, and *deliberative* letters.⁷⁸ It is due not only to common communicative practices in the culture, but also

⁷⁴ Cf. S.E. Porter, *Paul as Epistolographer and Rhetorician?*, in: *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference*, eds. D.L. Stamps, S.E. Porter, Sheffield 1999, pp. 232-233; Reed, *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters*, pp. 300-301, 308.

⁷⁵ Cf. Aristotle, *Rhet.* 3.12.2.

⁷⁶ See Klauck, Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 185.

⁷⁷ Cf. Ibidem, pp. 186-187.

⁷⁸ Cf. S.K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986, pp. 51-52; D.E. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia 1989, p. 161; Reed, *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters*, p. 299; S.E. Porter, *Paul of Tarsus and His Letters*, in: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B. C.-A. D. 400)*, ed. S.E. Porter, Leiden 1997, p. 568; Klauck – Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 215.

to the omnipresence of the formal rhetorical categories that shaped those practices. Secondly, certain parallels exist between the *epistolary opening* and *exordium*, or *epistolary closing* and *peroratio*. One must also admit the possibility of finding a rhetorical arrangement in the epistolary body.⁷⁹ In terms of rhetoric, the letter body performs functions similar to such parts of the oration as the *narratio*, *proposition*, and *argumentatio*⁸⁰. Thirdly, the epistolary theorists were aware of the *topoi* appropriate for the written compositions (*inventio*) and debated the use of distinctly rhetorical *styles* (*elocutio*) in letters⁸¹. Indeed, if there is an area where the closeness between the epistolary and rhetorical theory is especially evident, it is the *elocutio* where clarity, appropriateness for the situation, figures of speech, metaphors, syntax, and citations are discussed⁸².

Another reason for reading letters through the lenses of rhetoric is a dialogical character of epistolography⁸³. Quintilian finds many similarities between the style of letter and dialog⁸⁴, while Cicero writes to his friend Atticus that he finds in his letters a modicum of relaxation, as if it were talking to him⁸⁵. Pseudo-Libanius in his *Epistolary Styles* leaves us these words:

“A letter, then, is a kind of written conversation of one absent person with another, and it fulfills a definite need. One will speak in it as though one were in the company of the absent person”⁸⁶.

The oral elements (e.g. repetitions, antitheses, parallels), which give the Pauline letters the sounding of a lively speech, will be discussed

⁷⁹ Cf. Reed, *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters*, pp. 307-308.

⁸⁰ Cf. Porter, *Paul of Tarsus and His Letters*, p. 570.

⁸¹ Cf. Reed, *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters*, pp. 301-304, 308-309.

⁸² Cf. Ibidem, p. 308, 311.

⁸³ Cf. Klauck, Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, p.189.

⁸⁴ Cf. Quintilian, *Inst.* 9.4.19-20.

⁸⁵ Cf. Cicero, *Att.* 8.14.1. See also *ibid.*, 9.11.1; *Fam.* 10.33.2; Seneca, *Ep.* 75.1-2.

⁸⁶ See Klauck, Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 193.

further on in this book. Yet, there is even more features that make Paul's epistles suitable for the rhetorical analysis. First, they are definitely too long for the standards of the ancient correspondence which according to the theorists should demonstrate conciseness and *claritas*⁸⁷. Taking as example 2 Corinthians, it contains 4,448 words which makes it close to the long literary letters⁸⁸ or rhetorical epistles of Demosthenes⁸⁹. Additionally, if we bear in mind that Paul's letters were read publically before the community, we must agree that they essentially functioned as speeches⁹⁰. Second, the scholars recognize that Paul does not fit tightly into the categories of the epistolary theorists⁹¹. His writings fall somewhere between occasional private and literary epistles⁹². None of the overlapping epistolary types describes adequately 2 Corinthians which combines the elements of apology, *paraenesis* and epideictic discourse⁹³. Third, Paul relies heavily on *ethos*, *pathos*, and *logos*, draws his arguments from the Scripture, and plainly employs the logical arguments, figures of speech and thought characteristic for orations⁹⁴. These

⁸⁷ Cf. Reed, *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters*, p. 310. See also R.D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Leuven 1999, pp. 109-114.

⁸⁸ Cf. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, p. 160.

⁸⁹ Cf. J.T. Reed, *The Epistle*, in: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B. C.-A. D. 400)*, ed. S.E. Porter, Leiden 1997, pp. 186-188; Klauck, Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 114.

⁹⁰ Cf. G.A. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984, p. 11; M.L. Stirewalt, *Paul, the Letter Writer*, Grand Rapids 2003, pp. 14-19; Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, p. 126.

⁹¹ Cf. Reed, *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters*, p. 293.

⁹² Cf. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, p. 25; Stirewalt, *Paul, the Letter Writer*, p. 26; Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, p. 127.

⁹³ Cf. Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, pp. 208-210. Klauck, Bailey, *Ancient Letters and the New Testament*, p. 311 names six categories from Pseudo-Demetrius that fit 2 Corinthians: "ironic," "apologetic," "blaming," "accusing," "counter-accusing," and "mixed" letter. We may also add "threatening," "vituperative," and "praising," nine in sum. Are they saying anything relevant about the argumentative strategy of the Apostle?

⁹⁴ Cf. Porter, *Paul of Tarsus and His Letters*, pp. 571-576; Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, pp. 133-136.

features encourage us to choose the rhetorical categories (including *dispositio* and rhetorical genre) to analyze Pauline letters. One more argument in favor of applying the rhetorical theory to Paul comes from the epistolary theory itself which has much to say on the conventions of *letter opening* and *closing*, but does not provide any useful tool to describe adequately the *letter body*⁹⁵.

Conclusion

The cumulative force of the above presented arguments makes us conclude that the ancient rhetoric is by all means a valuable tool to read Paul's letters. According to Robbins, rhetorical culture features comprehensive interaction between spoken and written statement⁹⁶. Ong points at the rhetoric as an art in which oral and written culture meet⁹⁷. The art of rhetoric was the product of writing, but it represented both the old oral world and the philosophical tradition of the new chirographic structures of thought. In result, it retained much of the old oral feeling for the thought and expression as basically agonistic and formulaic (cf. *loci communes*). Within its philosophically categorized and precise structures rhetoric preserved also an essentially antithetical character proper for the oral style⁹⁸.

⁹⁵ Cf. T.W. Martin, *Investigating the Pauline Letter Body. Issues, Methods, and Approaches*, in: *Paul and the Ancient Letter Form*, eds. S.E. Porter, S.A. Adams, Leiden/Boston 2010, pp. 185-212, esp. 193-194.

⁹⁶ See Robbins, *Progymnastic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions*, p. 116.

⁹⁷ See Ong, *Orality and Literacy*, pp. 108-112.

⁹⁸ On the orality and literacy in the ancient rhetoric, see also C.G. Thomas, E.K. Webb, *From Orality to Rhetoric. An Intellectual Transformation*, in: *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London/New York 1994, pp. 3-25; A. López Eire, *Retórica y oralidad*, „Logos” 1 (2001) 2, 109-124; C.R. Cooper, *Politics of Orality*, Leiden/Boston 2007.

In defining the relationship between the written and the spoken word, the methodological distinction made by Egbert J. Bakker is of help. Bakker argues for the double understanding of orality, and consequently literacy, which denote both “a possible *medium* for our discourse” and “the conception” that underlies it. As a medium, “oral” excludes “written” in the sense that at the moment of its reception a discourse usually cannot be both spoken and written at the same time; it has to be either phonic or graphic. Yet, in the conceptual sense of “oral” both terms may apply at the same time. A given discourse may be oral as to its conception, but written as to its medium; it has been written down, but it does not display the features that we normally associate with written discourse. “Oral” and “literate” form the two ends of a spectrum with numerous gradations in between. In practice, most discourses will display both oral and literate features in varying ratios, being situated at some point between the two extremes⁹⁹.

Consequently, we have a set of features revealing orality as a compositional tool in Paul. It is fully compatible with the practice of the time according to which the rhetorician or letter writer arranged his speech first in his mind, without any recurring to writing¹⁰⁰. Paul composed his letters orally, by dictating them to an amanuensis, but, what is even more significant, that they were made up for the ears of an audience. Repetitions, parallels, antitheses, and accumulations were not superfluous, but enabled the hearer to memorize and understand the point of the speaker¹⁰¹. In Paul they seem to prevail over the characteristics of

⁹⁹ See Bakker, *How Oral is Oral Composition*, p. 31.

¹⁰⁰ On the oral composition of the letters, see Pliny the Younger, *Ep.* 9.36. On the practice of the rhetoricians composing their speeches without any recurring to writing, see Quintilian, *Inst.* 10.6.1–2.

¹⁰¹ Cf. Davis, *Oral Biblical Criticism*, pp. 16–19. At least seven of Ong’s nine characteristics of orally-based thought may be applicable and considered pertinent in the analyses of the Pauline letters: (1) oral composition is additive (containing many “ands” as transitional devices linking independent clauses) and the structure is pragmatic (dependent on the needs of the speaker) rather than syntactic; (2) oral thought and expression are “aggregative rather than analytic”; (3) oral thought and expression are “redundant or copious”; the speaker returns to previously used vocabulary and ideas. This technique keeps both the speaker and the hearer on the right track while, just as importantly, indicating the internal structure of dis-

the *written composition* which by its nature favors a linear rather than a circular fashion of narrating, individual reception, objectivity, and analytic, abstract thinking¹⁰². According to the ancients, the hallmark of the “written” is *akribeia* (precision)¹⁰³ readily discernible in the complex syntax with very little verbal assonance¹⁰⁴. To be precise, the elements of advanced literacy are also present in the Pauline letters. Among them we may encounter combined Scriptural quotations (e.g. Rom 3)¹⁰⁵ or the use of *gezerah shawah* (e.g. 1 Cor 15:54-55; Rom 4:3, 4:7-8, 9:25-28)¹⁰⁶. The “written” as a compositional tool may be also discerned

course; (4) oral thought and expression are “close to the human lifeworld”; (5) oral thought and expression are “agonistically toned”; (6) oral thought and expression are “empathetic and participatory rather than objectively distanced”; and (7) oral thought and expression are “situational rather than abstract”. Cf. Ong, *Orality and Literacy*, pp. 36-57.

¹⁰² Cf. Ong, *Orality and Literacy*, pp.36-46, 49-57.

¹⁰³ Cf. Aristotle, *Rhet.* 3.12.2; Alkidamas, *On Those Who Write Written Speeches, or on the Sophists*, 13: “Those who write speeches for the courts avoid precision (*akribeia*) and imitate instead the style of extemporaneous speakers; and their writing appear finest when they produce speeches that are least like written texts”. Quoted after M. Gagarin, *The Orality of Greek Oratory*, in: *Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, ed. E.A. Mackay, Boston 1999, p. 166.

¹⁰⁴ Cf. Gagarin, *The Orality of Greek Oratory*, p. 168. The author compares Antiphon's *Second Tatralogy* with Gorgias' *Helen* and indicates the first one as an example of written composition meant for reading. The signs of literacy that he notices there include: (1) lack of formal markers helping the audience to follow the argument, (2) lack of parallelism and paratactic style, (3) use of unusually long antitheses, (4) complex word order (hyperbaton, sentence length), (5) scarcity of verbal effects and (6) strong drive to innovation, generalization, and analyses (168-73). On the written style that does not bear asyndeton or repetitions, see also Aristotle, *Rhet.* 3.12.2-3.

¹⁰⁵ The Scriptural quotations confirm both the literacy and orality of Pauline writings. Sometimes, the Apostle feels free to modify the scriptural passages. In other instances he quotes them accurately, mostly from the LXX. He might have done from memory, but one cannot exclude the use of manuscripts (cf. 2 Tm 4:13). Cf. C.D. Stanley, *Paul and Homer. Graeco-Roman Citation Practice in the First Century CE*, “Novum Testamentum” 30 (1990) 1, 48-78; Loubser, *Orality and Literacy in the Pauline Epistles*, p. 64.

¹⁰⁶ On the *gezerah shawah* in Paul, see P. Basta, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, Roma 2006.

in the general construction of Pauline letters which comprise the opening (*adscriptio, praescriptio*), closing (*postscriptio*), and the letter body.

As Ernest R. Richards reminds us, we should also bear in mind the process of dictation which was slow and painstaking (syllable by syllable)¹⁰⁷. If the secretary were writing directly onto a papyrus sheet, this required writing even more slowly. It is then reasonable to think that the secretary might have used shorthand and, what is more important, that Paul had notes and rough drafts¹⁰⁸. That could give an occasion to revisions and textual corrections before the ready-to-send copy was produced. In this process an important role might have been played by the Pauline secretary himself as the one ultimately responsible for the final edition¹⁰⁹. All these factors enhance the literary character of the Pauline correspondence. There is no generic ratio of orality and literacy for all Pauline letters, but each and every of them should be evaluated on its own. Ultimately, however, they are a product of the “rhetorical culture”, the culture in which the oral shaped the written conventions. Thus, reading and translating Paul’s letters, we should pay attention to the oral patterning present within them. Taking it as a point of departure, it is then vital to individuate a thesis and arguments that the apostle’s audience would be able to follow. Ultimately Pauline letters were meant more for the ears than for the eyes of his addressees.

¹⁰⁷ Cf. Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, pp. 30-31.

¹⁰⁸ On the use of wax tablets and washable parchment notebooks, see Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, pp. 31, 47-58.

¹⁰⁹ Cf. Richards, *Paul and First-Century Letter Writing*, pp. 28-30, 59-80.

O listach w listach Ojców Kościoła

Ks. Marcin Wysocki

Małgorzata Pyzik-Turska

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 zatem sztuką epistolografii wpisującą się w jej antyczną teorię¹. Nic dziwnego zatem, że z okresu antyku chrześcijańskiego posiadamy zachowanych ponad 9000 dzieł w postaci listów². Wśród nich odnajdujemy cały szereg różnego rodzaju listów 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 epistolografii³. Warto zatem podejmując tematykę listów zobaczyć co na ten temat mówili Ambroży, Augustyn, Hieronim i Paulin z Noli.

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.

³ Na temat teorii listu antycznego zob. H. Peter, *Der Brief in der römischen Literatur*, Leipzig 1901; G. Przychocki, *Studium epistolografii greckorzymskiej. Zasady*

Czym jest list?

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

„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 ciebie”⁴.

Ambroży wskazuje zatem na kilka zasadniczych elementów, które charakteryzują epistolografię, przede wszystkim epistolografię chrześcijańską, na które również zwracać będą uwagę inni autorzy listów. Podkreśla w listach wymiar rozmowy z nieobecnymi, częstą ich wymianę, odpowiedni styl („miłe”), obraz obecności i wreszcie pomnażanie uczucia którym 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

i cele, Lwów 1938; L. Małunowiczówna, *Epistolografia*, SWP 459-479; J.L. White, *Studies in Ancient Letter Writing*, Semeia 22, Chico 1981; M.L. Stirewalt, *Studies in Ancient Greek Epistolography*, Atlanta 1993; J. Schnayder, *Wstęp*, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, s. V-XCIV; R.K. Gibson, A. Morrison, *What Is a Letter?*, w: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, red. A. Morrison, R. Morello, Oxford 2007, s. 1-16.

⁴ Ambroży, *Ep.* 48, 1.

jednoczy rozdzielonych; w nich też łączymy się duchowo z przyjacielem i przekazujemy mu swoje myśli”⁵.

Ambroży do wcześniej wymienionych elementów dodaje zatem uczucie bliskości oraz przekazywanie myśli. W innych listach podkreśla elementy charakterystyczne dla listów chrześcijańskich, na przykład to, że przez wymianę listów ma wzrastać wzajemna miłość w Panu⁶. List jest dla Ambrożego rozmową „jakbyśmy byli obecni”⁷. Jest to jednak bardzo uprzywilejowana i szczególna rozmowa i obecność. Wydaje się, że Ambroży chce powiedzieć, 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”⁸. Wzorem dla Ambrożego w tej obecności przez listy jest św. Paweł Apostoł, którego każdy list „był jakby wyobrażeniem jego obecności i wzorem działania”⁹. 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 listu¹⁰. 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, która nie potrzebuje 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,

⁵ Ambroży, *Ep.* 37, 4.

⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 32, 7.

⁷ Ambroży, *Ep.* 33, 1. Por. Ambroży, *Ep.* 1, 1.

⁸ Ambroży, *Ep.* 33, 1.

⁹ Ambroży, *Ep.* 37, 6.

¹⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 5, 1.

albo tobie mojego, skoro codziennie z tobą bezpośrednio rozmawiam, do ciebie zwracam moje oczy, pragnienia i wszystkie moje powinności”¹¹.

Niestety w takim rozumieniu obecności Ambrożego był raczej odosobniony. Inni, a przede wszystkim św. Hieronim, wielokrotnie utyskiwali i wymagali od swych interlokutorów częstego prowadzenia korespondencji¹².

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

„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 zacieśniamy 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 podtrzymywana”¹³.

Również on podkreśla zatem poczucie obecności drugiego człowieka i przyjaźń, która zawiązuje się dzięki korespondencji¹⁴. 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 do także do pogańskiej antycznej teorii epistolografii. W liście do Niceasza, subdiakona w Akwilei, pisał bowiem:

„Komedio pisarz Turpiliusz rozprawiając o wzajemnym wymienianiu 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?»¹⁵.

¹¹ Ambroży, *Ep.* 60, 2.

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

¹³ Hieronim, *Ep.* 5, 1.

¹⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 71, 1.

¹⁵ Hieronim, *Ep.* 8.

Z kontekstu listu wynika, iż słowa o pozornej obecności wynikają z zawiedzionej 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 nauki”¹⁶. Hieronim dodaje zatem również element pouczenia, dydaktyki, który może charakteryzować listy, choć zakłada także element duchowej rozmowy¹⁷. Mogą one również przypominać to, co wydarzyło się niegdyś, a także przypominać nieobecne osoby, tak dalece, że list staje się swoistym ucieleśnieniem tych osób. W korespondencji z Chromacjuszem, Jowinem i Euzebiuszem, pustelnikami 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. Wierście mi, bo miłość prawdę mówi: gdy pisałem ten list, widziałem was”¹⁸.

List jest zatem wyrazem miłości, która pragnie obecności bliskiej osoby, jest odpowiedzią miłości na miłość¹⁹, często przepełniony jest tęsknotą za listem, ale w rzeczywistości za osobą go piszącą²⁰. Dlatego też w liście do Abigausza z Hiszpanii Hieronim zachęcał go: „Pisz więc do mnie śmiało, żeby swą nieobecność zastąpić częstymi listami”²¹, a w liście Lucyniusza błagał: „Proszę cię, aby odległość ziemską nie

¹⁶ Hieronim, *Ep.* 29, 1. Zob. Hieronim, *Ep.* 49, 1.

¹⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 44.

¹⁸ Hieronim, *Ep.* 7, 2.

¹⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 12.

²⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 42; 45, 1; Paulin, *Ep.* 7, 1; 19, 1.

²¹ Hieronim, *Ep.* 76, 1.

dzieliła tych, których łączy miłość, i abym dzięki wymianie listów zawsze odczuwał obecność mego Licyniusza, nawet wtedy, gdy jest nieobecny”²². Dla Hieronima niezwykle ważne było utrzymywanie korespondencji z ludźmi mu bliskimi i dzielącymi jego sposób myślenia i wartości oraz pasje.

W podobny sposób wypowiada się o listach w swych listach św. Augustyn. W liście do Paulina z Noli podkreśla, że list pozwala odczuć jego obecność, 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”²³.

Czasami ten duch obecności i rozmowy za pomocą listów był tak bardzo odczuwalny i angażujący piszącego, że ów zatracił 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 użyzyć mi, o ile to możliwe, swej obecności”²⁴. Obecność ta powinna więc być podsycana częstą wymianą listów, na co zwracali uwagę wszyscy z prezentowanych tu Ojców. Listy oprócz przypomnienia osoby, nawiązania swobodnego dialogu, rozkoszowania się niemal obecnością korespondenta, według Augustyna, powinny także służyć wymianie myśli i duchowej jedności w wierze²⁵, a także przedstawieniu sytuacji Kościoła oraz duszpasterskiego zaangażowania korespondentów²⁶. List jednak w myśleniu Augustyna powinien być przede wszystkim drogą do poznania człowieka, do owego swobodnego ujścia go, ale także do

²² Hieronim, *Ep.* 71, 7.

²³ Augustyn, *Ep.* 27, 2.

²⁴ Augustyn, *Ep.* 71, 6.

²⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 40, 1.

²⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 22, 1.

ukazania samego siebie²⁷, co przyznawali także pozostali autorzy²⁸. W liście do Dariusza podkreśla, że właśnie z listów poznał swego korespondenta, że poprzez jego list zobaczył jego myśli i wyrobił sobie o nim zdanie²⁹. Zaś w niemal poetyckiej formie, bardzo zretoryzowanej, ukazał to Augustyn we wspomnianym powyżej liście do Paulina, gdy zachwycony pisał:

„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 Twojej duszy w przedśmionkach Pańskich! Jakże list Twój tchnie najświętszą miłością, jakże płonie zasobami szczerzego 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 więcej”³⁰.

Listy Paulina, doskonałego przecież poety, musiały mieć ogromny urok i wyrobiony styl także dla jemu współczesnych, skoro tak zachwycał się nimi wytrawny retor św. Augustyn. Sam Paulin w swych listach w taki właśnie sposób poetycki i retoryczny 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 monastycznemu, 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 właśnie na nią wskazuje w liście do Amanda: „Jakie błogosławieństwo jest teraz słodsze, jaka słodycz jest przyjemniejsza dla nas jeśli nie nagroda i pocieszenie miłości, której pełnię otrzymuję

²⁷ Zob. Augustyn, *Ep.* 231. 1.

²⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 6, 2.

²⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 231, 5.

³⁰ Augustyn, *Ep.* 27, 3.

dzięki twojemu listowi? W nim otrzymuję znaki twojego głosu i serca, twój wywód jest latoroślą twojej duszy”³¹. List jest zatem ukazaniem miłości korespondentów, jest rozmową, ową obecnością w miłości, na którą zwróciliśmy uwagę wcześniej. Dla Paulina list jest „obowiązkiem miłości” (*officium caritatis*)³². Dlatego też w liście do Pammachiusza, pocieszając go po stracie żony Pauliny³³, 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 duszy”³⁴.

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 też św. Augustyn – można człowieka poznać i zbliżyć się doń poprzez listowną rozmowę na tematy rodzinne³⁵, a nawet pokochać. Podobnie Ambroży w listach Kandydiana widział błysk jego ducha³⁶. Dlatego też korespondencja wymaga i pomaga miłości, ale i wzmacnia miłość. Pisał o tym Paulin do swego najbliższego przyjaciela Sewera:

„[...] próbujesz twoimi tak częstymi listami zrekompensować swoją nieobecność. Pobudzasz raczej pożądliwość miłości i o tyle mniej zadawałś darem swych listów, o ile większy powód mi dajesz, gorliwością i łagodnością słów, do pożądania ciebie osobiście”³⁷.

³¹ Paulin, *Ep.* 21, 6.

³² Paulin, *Ep.* 13, 2. Podobnie zob. Ambroży, *Ep.* 41.

³³ Na temat listów konsolacyjnych zob. rozdział XII niniejszej monografii.

³⁴ Paulin, *Ep.* 13, 2.

³⁵ Zob. list do Augustyna – Paulin, *Ep.* 6, 1.

³⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 53.

³⁷ Paulin, *Ep.* 23, 1.

W innych listach, bazując na rozumieniu listu jako obecności, Paulin prosił, aby odwiedzać go jak najczęściej za pomocą listów³⁸, wskazywał, że jego listy ukazują tęsknotę za obecnością rozmówcy³⁹, a w liście do Delfina opisywał niemal fizyczną jego obecność:

„[...] podczas pisania do twej ukochanej osoby, mój umysł skoncentrował się na twoich cechach do tego stopnia, że zapomniałem, że ciebie tu nie ma. Wydłużam moje słowa, ponieważ odwieka się nasza rozmowa twarzą w twarz. Pomimo że nie gasi to całkowicie mojego palącego pragnienia ciebie, przynosi mi ulgę wyobrażanie sobie ciebie i rozmowa wewnętrzna”⁴⁰.

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. I dlatego kapłan Augustyn pisał do biskupa Kartaginy Aureliusza:

„Wiele jest spraw w moim życiu i postępowaniu, które mógłbym opłakiwać, ale wołałbym 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 uszami”⁴¹.

W tym kontekście warto przejść do cech dobrego listu, a jedną z nich, już według antycznych klasyków gatunku⁴², powinna być właśnie krótkość (*brevitas*), którą zachwalał w liście do Augustyna Nebrydiusz, gdy pisał: „Listy twoje będą mi [...] łatwe do czytania ze względu na

³⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 3, 5.

³⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 12, 1.

⁴⁰ Paulin, *Ep.* 20, 1.

⁴¹ Augustyn, *Ep.* 22, 9.

⁴² Na temat *brevitas* w epistolografii zob. Juliusz Wiktor, *Ars Rhetorica* 27; Grzegorz z Nazjanzu, ep. 51; P. Moretti, *Nisi modum epistolici characteris excederem: Jerome and epistolary brevitas*, w: *Culture and literature in Latin late antiquity: Continuities and discontinuities*, red. P.F. Moretti, R. Ricci, C. Torre, Turnhout 2015, s. 247-261.

ich zwięzłość⁴³. 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”⁴⁴. Z drugiej jednak strony zachęcał Nebrydiusza: „Obym cię skłonił do napisania dłuższego listu! Pragnę przeczytać dłuższy list od ciebie”⁴⁵. Sam jednak też nie stronił od rozwlekłych i długich listów. Wiele z nich to przecież wielostronicowe traktaty teologiczne⁴⁶. Miał tego świadomość, bo w liście do Antonina pisał: „Dlatego może mówię z tobą obszerniej niż gdybym był sam obecny”⁴⁷. Z drugiej jednak strony narzekał niejednokrotnie, że listy, które otrzymuje są krótsze niż się tego spodziewał i oczekiwał⁴⁸, a jednocześnie wskazywał, że ze względu na liczne obowiązki biskupie, zarówno jego jak i korespondenta, nie ma przyjemności w czytaniu i pisaniu rozwlekłych listów⁴⁹. Zaś św. Hieronim pragnąc w liście do Marceli ukazać znaczenie całego starotestamentalnego stroju kapłańskiego, sam się miarkuje i stwierdza, że poprzez wyjaśnienie tylko niektórych hebrajskich terminów przekroczył zwięzłość listu (*brevitatem epistolae excessimus*)⁵⁰, szczególnie, że miał nie tylko postanowienie o pisaniu krótkich listów, ale także znał zasadę zwięzłości obowiązującej w listach⁵¹, która nakazuje umiar⁵². Czasami sami autorzy doceniali – może ze zbytnim 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:

⁴³ List w zbiorze Augustyna – Augustyn, *Ep.* 6, 1.

⁴⁴ Augustyn, *Ep.* 12.

⁴⁵ Augustyn, *Ep.* 3, 5.

⁴⁶ Zob. np. Augustyn, *Ep.* 36; 54; 55.

⁴⁷ Augustyn, *Ep.* 20, 1.

⁴⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 40, 1.

⁴⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 98, 8.

⁵⁰ Hieronim, *Ep.* 29, 7.

⁵¹ Zob. Hieronim, *Ep.* 118, 7.

⁵² 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 dłuższe”⁵³.

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”⁵⁴, Ambroży zawiadamiał Syrycjusza: „Jest dla mnie przyjemnością, gdy otrzymuję twój list”⁵⁵, a Antoniusza zapewniał, że sprawia mu radość spotkanie się z nim poprzez listy⁵⁶. Czasami sami nadawcy listów oczekiwali odpowiedzi czy wysyłane przez nich listy sprawiają odbiorcom przyjemność, a potwierdzeniem tego miała być dalsza wymiana listów⁵⁷. Powodem może być ojcowska miłość okazywana w liście⁵⁸.

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, wypływająca z czystego serca i dająca szczerą wiarę w przaśnym chlebie prawdy, wyraża twoje szczere uczucie, przez co porusza moją miłość z głębi mojego ducha”⁵⁹. Przyjemność zatem z otrzymywania listów powiększa się i skutkuje dalszymi listami, w czym niezwykle ważnym elementem jest miłość, którą ukazują i wzmagają listy.

Nie tylko *brevitas* i *dilectio* powinny charakteryzować listy, ale również *moderatio*. Świadom tego Augustyn po wymianie listów z Hieroni-

⁵³ Paulin, *Ep.* 12, 1.

⁵⁴ Augustyn, *Ep.* 3, 5.

⁵⁵ Ambroży, *Ep.* 46, 1.

⁵⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 60, 3.

⁵⁷ Zob. Augustyn, *ep.* 231, 1. Por. Augustyn, *Ep.* 231, 6.

⁵⁸ Augustyn, *Ep.* 37, 1.

⁵⁹ Paulin, *Ep.* 12, 1.

mem zastanawia się czy napisać, coś czego nie należało napisać lub czy użył niewłaściwego tonu⁶⁰. 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 literackiego⁶¹. Nie ma zaś niczego gorszego niż list napisany w złym, nieozdobnym stylu, a dodatkowo jeszcze rozwlekły jak stwierdza to Hieronim w swoim liście do papieża Damazego⁶².

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 doskonały sposób 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 obejmują”⁶³.

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 dobry zachętę do gorliwości w cnocie”⁶⁴, ale także, według niego, list jest przestrzenią w której obaj korespondenci razem poszukują odpowiedzi i rozwiązań⁶⁵. Nasi Ojcowie, jako postaci obeznane i doświadczone w teologii, były 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, inter-

⁶⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 74.

⁶¹ Augustyn, *Ep.* 231, 2.

⁶² Zob. Hieronim, *Ep.* 18A, 16.

⁶³ Ambroży, *Ep.* 37, 5.

⁶⁴ Hieronim, *Ep.* 24.

⁶⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 53, 11.

pretację jakiegoś fragmentu Pisma świętego czy wy tłumaczenie kwestii doktrynalnych lub pastoralnych⁶⁶. Czasami spotykamy się w nich z pochwałą mądrości ich autorów, jak na przykład uczynił to Nebrydusz 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 relacji między korespondentami po to, aby nastała 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 szczerą przyjaźń”⁶⁸. Pełna emocji korespondencja pomiędzy Paulinem i Sulpicjuszem Sewerem jest świadectwem oziębiania się i odnawiania relacji pomiędzy nimi. Wielokrotnie 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 zawiodł 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

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.

⁶⁸ Hieronim, *Ep.* 115, 1.

⁶⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 67, 1.

⁷⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 22, 1.

⁷¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 241, 2.

⁷² Zob. Augustyn, *Ep.* 67, 3.

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.

Jak napisać list?

Z zachowanej korespondencji naszych autorów możemy również dowiedzieć się wiele na temat materialnej strony prowadzonej korespondencji i sposobów „pisania” listów. Przede wszystkim nasi Ojcowie dostarczają nam informacji, na jakich materiałach posyłali swe listy odbiorcom⁷⁷. W swoistej encyklopedii o listach, jakim jest krótki list Hieronima do Niceasza, znajdujemy bogactwo historii i informacji.

⁷³ Zob. Ambroży, *Ep.* 33, 1.

⁷⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 37, 6.

⁷⁵ Zob. Hieronim, *Ep.* 53, 1.

⁷⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 5, 12.

⁷⁷ 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) 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 Companions 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.

O materiałach piśmiennych wspomina tak w kontekście przerwania korespondencji:

„Bo i ci pierwotni mieszkańcy Italii, których Enniusz nazywa Kaskami, którzy (jak Cyceon 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 drzew”⁷⁸.

Hieronim ukazuje więc historię epistolografii, wskazując po pierwsze, że utrzymywanie korespondencji jest częścią niejako ludzkiej natury niezależnie od poziomu cywilizacyjnego, a po drugie wymienia materiały, na których pisano listy: papier, pergamin, tabliczki z drzewa, kora drzew. 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 podjął⁷⁹. Wydaje się, że Hieronim pozwolił sobie na swoistą ekstrawagancję i w korespondencji z osobą dostojną i ważną używał właśnie tego trwałego materiału piśmiennego, podczas gdy w liście do wspomnianych już mnichów akwilejskich, do których miał pretensje, że przesłali mu tylko krótki list, z wyrzutem pisał, wskazując na inny już materiał piśmienny:

„Nie sędzę, 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 skórą. Stąd nazwa pergaminu, która przekazywana przez potomnych, zachowała się aż po dzień dzisiejszy”⁸⁰.

Wplata on zatem w cierpką uwagę o dostatku papieru, historię związaną z pergaminem i jego pochodzeniem, a zatem z osobami mniej znacznymi korespondował prawdopodobnie na mniej cennym i trwałym materiale. Papier, czy też pergamin, cięte były na karty, które potem

⁷⁸ Hieronim, *Ep.* 8.

⁷⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 18A, 16.

⁸⁰ Hieronim, *Ep.* 7, 2.

służyły do pisania listów. Być może sam Hieronim odpowiednio je przycinał, aby dostosować je do długości danego listu. W piśmie skierowanym do dziewic z Emony, skarżąc się, że często proszone 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”⁸¹. 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 korespondencji”⁸².

Hippończyk 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 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. 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 powstrzyma go przez ubliżaniem odbiorcy⁸³, a innym razem po prostu narzędziem pisarskim, które

⁸¹ Hieronim, *Ep.* 11.

⁸² Augustyn, *Ep.* 15, 1.

⁸³ Zob. Hieronim, *Ep.* 12.

Augustyn czasami odkłada, aby milczeć⁸⁴, 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 przyniesie”⁸⁵.

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 materialnego autora tylko połowicznie są prawdziwym pisanem listów. Jak wynika bowiem z analizy listów najczęściej nasi autorzy mówią o dyktowaniu listów⁸⁶, a w zachowanych listach często widać w tym dyktowaniu pośpiech⁸⁷. Hieronim opisuje w liście do Marceli proces powstawania tego listu: „w kradzionych [...] chwilach przy małej lampie szybka ręka pisarza pod moje kreśliła dyktando”⁸⁸, podobnie do Fabioli wyjaśniał: „list ten podyktowałem w pośpiechu przy jednej świeczce”⁸⁹, a do Minerwiusza i Aleksandra skarżył się: „Jestem zmuszony dyktować

⁸⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 40, 1.

⁸⁵ Hieronim, *Ep.* 74, 6.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 129, 8.

⁸⁸ Hieronim, *Ep.* 34, 6.

⁸⁹ Hieronim, *Ep.* 64, 22.

te słowa już w samym momencie odjazdu brata naszego Syzyniusza [...]. W kradzionych chwilach nocami przy lampie dyktowałem odpowiedź na większość pytań”⁹⁰. 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 porę”⁹¹.

Z pewnością ten pośpiech w dyktowaniu wynikał 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 ściągnawszy pisarza zatrudniłem go do pracy, a gdy był już do niej gotów, przemyślałem przedtem to, co miałem podyktować”⁹². Z pewnością stenografowie (*notarius*)⁹³, którzy współpracowali z Hieronimem⁹⁴, nie mieli łatwego życia. Ale też i odbiorcy listów mogli czuć się zawiedzeni, gdy otrzymywali „liściki krótkie i nieozdobne” (*parvas et incomptas litterulas*)⁹⁵. Dlatego w liście skierowanym do Paulina, którego styl listów przypominał cycerońskie, Hieronim 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

⁹⁰ Hieronim, *Ep.* 119, 1.

⁹¹ Hieronim, *Ep.* 117, 12.

⁹² Hieronim, *Ep.* 36, 1.

⁹³ 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.

⁹⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 130, 1.

⁹⁵ Hieronim, *Ep.* 85, 1.

przyjdzie, uważając, że nie jesteś sędzią moich słów, ale że je życzliwie przyjmiesz”⁹⁶. W innym liście, fragmencie cytowanym w zakończeniu poprzedniej części, Hieronim przyznaje, że przy dyktowaniu mówi szybko, co ślina na język przyniesie⁹⁷, przyznaje dyktowaniu status lekko-myślności⁹⁸. A zatem, pomimo, że taki sposób pisania listów nastroczał problemów i obniżał poziom literacki korespondencji, to jednak nasi autorzy właśnie go stosowali przede wszystkim.

Oczywiście znajdujemy w omawianej korespondencji także wzmianki o pisaniu ręcznym listów⁹⁹. Hieronim, który utyskiwał na nocne dyktowanie listów, sam stwierdził, że wiele dzieł napisał własnoręcznie, a część z pomocą stenografów¹⁰⁰. Bezsprzecznie Strydończyk przyznaje pisaniu ręcznemu wyższość, ponieważ takie pisanie daje możliwość zastanowienia, refleksji czy nawet w porę poprawienia samemu swego listu¹⁰¹. Piszącemu ręcznie właściwa jest rozważa, brak pośpiechu i ład w konstruowaniu wypowiedzi¹⁰². 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 oblicza¹⁰³. Jednak to nie u Hieronima a u Ambrożego 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]”¹⁰⁴. 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

⁹⁶ Hieronim, *Ep.* 85, 1.

⁹⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 74, 6.

⁹⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 112, 1.

⁹⁹ Zob. R.A. Huber, A.M. Headrick, *Handwriting Identification: Facts and Fundamentals*, Boca Raton 1999.

¹⁰⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 130, 1.

¹⁰¹ Zob. Hieronim, *Ep.* 74, 6.

¹⁰² Zob. Hieronim, *Ep.* 112, 1.

¹⁰³ Zob. Hieronim, *Ep.* 7, 2.

¹⁰⁴ Ambroży, *Ep.* 11 extra coll., 14.

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”¹⁰⁵. Pisanie ręczne listów jest więc szczególnym wyrażeniem szacunku i ważności, nie tylko osoby, ale i poruszanych spraw.

A zatem konsekwentnie podążając tokiem rozważań, po definicji listu, materiału i sposobu zapisu, należy przejść do formy listu. Również w tej materii omawiani przez nas Ojcowie dają nam pewne wskazówki. Niezwykle ważnym elementem każdego listu jest adres, który w epistolografii antycznej miał znaczną rolę. Najbardziej rozwinięte adresy pozostawili w swych listach Ambroży i Paulin. Ten ostatni pisał najbardziej rozbudowane adresy i stosował liczne przymiotniki, często w stopniu najwyższym, aby oddać swoje uczucie wobec osoby z którą koresponduje. Zasadniczo adresy spełniały wymogi klasycznej epistolografii: nadawca w Nominatiwie, a odbiorca w Datiwie, z pominiętą formułą *salutem dicit*. Jednak niektóre adresy były szczególne. Tak na przykład Paulin z Noli adresując list do Sulpicjusza Sewera napisał zaledwie: *Severo fratri Paulinus* – „Paulin bratu Sewerowi”. Było to jednak nie podobne do Paulina, żeby w tak prostym stylu zaadresować list, dlatego w końcówce listu powraca do nagłówka i tłumaczy się: „Pisząc nagłówek tego listu obawiałem się, aby nie przedrzeźniać twojej miłości do mnie, miłości, która przewyższa wszystkie inne, dlatego pomyślałem, że bezpieczniej będzie napisać to, co jest prawdą”¹⁰⁶. Nagłówki musiały być więc wyważone i przemyślane. Stanowiły bowiem czasami, jak można wnioskować z zachowanych listów, zarzewie konfliktów i nieporozumień. Ich ślady odnajdujemy w listach św. Augustyna. W liście do Maksymina, kapłana donatystycznego, a po nawróceniu biskupa katolickiego, tłumaczy się z użycia w adresie słowa *dominus* oraz innych określeń:

¹⁰⁵ Ambroży, *Ep.* 12 extra coll., 3.

¹⁰⁶ Paulin, *Ep.* 5, 20.

„Augustyn, kapłan Kościoła katolickiego, przesyła pozdrowienia w Panu szczególnie umiłowanemu i czcigodnemu Panu i Bratu Maksyminowi. Przejdę do sprawy, o której chciałem napisać do Twej łaskawości, wytłumaczę adres tego listu, którym nie chcę ani ciebie, ani nikogo zaniepokoić”¹⁰⁷.

I następnie przechodzi do wyjaśniania poszczególnych elementów adresu. Podobny problem spotykamy w liście do donatystycznego biskupa Prekuliana. Prawdopodobnie niektórzy ludzie mieli za złe Augustynowi, a może i innym, zbyt delikatne i pełne szacunku słowa adresu. Dlatego Augustyn pisze: „Ze względu na urojenia prostaków nie muszę rozprawiać dłużej z tobą na temat adresu tego listu”¹⁰⁸. A więc nawet zwyczajny adres listu mógł sprawiać kłopoty. Innym elementem stałym listu był 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”¹⁰⁹. Podpis służył do uwierzytelnienia listu, a zatem gdy wynikały nieporozumienia związane z autorstwem listów, szczególnie tych krytycznych, pojawiała się również kwestia 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 przyślij ten sam list podpisany własnoręcznie, albo przestań wyzywać ukrywającego się w celi starca”¹¹⁰. 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

¹⁰⁷ Augustyn, *Ep.* 23, 1.

¹⁰⁸ Augustyn, *Ep.* 33, 1.

¹⁰⁹ Augustyn, *Ep.* 238, 29. Zob. Augustyn, *Ep.* 239, 3.

¹¹⁰ Hieronim, *Ep.* 105, 3.

jako jego autor: „Posłałem ten list opatrzony pieczęcią, która wyobraża profil głowy męskiej”¹¹¹.

Czy przechowywać listy?

Napisane, podpisane, opieczetowane i doręczone – przez kogo to temat innego rozdziału tej monografii – liczne listy docierały do swoich adresatów, ale także do innych osób, dla których były one również umocnieniem i wyjaśnieniem wielu problemów ich chrześcijańskiego życia, podobnie jak dla ich odbiorców bezpośrednich i ich twórców. Bowiem listy, jak o tym zaświadcza korespondencja, były przekazywane, na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich, do innych wspólnot i ludzi. Święty Augustyn wprost napomina kapłana Prezydusza: „Już osobiście prosiłem ciebie, najszczęśliwszy mój bracie, a teraz listownie przypominam, abyś nie zwlekał z przesłaniem mego listu świętemu bratu i współkapłanowi naszemu Hieronimowi”¹¹², 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 znakomych darów Bożych, które są twoimi dobrami. Dlatego wszyscy czytelnicy twego listu wyrrywają go sobie z rąk, bo on ich porywa w czasie czytania”¹¹³.

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 strony¹¹⁴.

¹¹¹ Augustyn *Ep.* 59, 2.

¹¹² Augustyn, *Ep.* 74.

¹¹³ Augustyn, *Ep.* 27, 2.

¹¹⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 23, 6.

List był więc nie tylko czytany przed bezpośredniego odbiorcę, ale był także udostępniany innym ludziom do czytania. Temu też służyło sporządzanie odpisów listów oraz tworzenie zbiorów listów przez samych ich autorów¹¹⁵. 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, dlatego też pytał korespondentów czy może ich listy dołączyć do swego zbioru¹¹⁶. Hieronim przysyłał swoje listy do innych osób niż pierwotni odbiorcy, aby również inni czytając i znajdując w nich jakąś naukę czy urok uważali, że i do nich skierowane było to, co zostało przez niego napisane¹¹⁷. Augustyn przysyłał odpisy swych listów, aby uświadomić swych korespondentów o ich treści i o ich wzajemnej relacji¹¹⁸. Sporządzanie odpisów pozwalało także Augustynowi wysyłać je po raz wtóry, aby mieć pewność, że rzeczywiście dotarły do adresata, co, jak stwierdziliśmy 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 przeświadczeniu, 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 przeczytać”¹¹⁹.

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:

¹¹⁵ Na temat zbiorów listów w starożytności zob. R.K. Gibson, *On the Nature of Ancient Letter Collections*, “The Journal of Roman Studies” 102 (2012) 56-78.

¹¹⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 32, 7.

¹¹⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 32, 1.

¹¹⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 74.

¹¹⁹ Augustyn, *Ep.* 71, 2.

„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 innego”¹²⁰.

Spór pomiędzy Hieronimem i Augustynem o przesyłanie odpisów listów, o istnienie listów, które nie dotarły do adresata, a zaistniały w szerszej świadomości ludzi¹²¹, był najciekawszym i najpoważniejszym sporem dotyczącym epistolografii wczesnochrześcijańskiej, który ukazał problemy ówczesnej epistolografii, również powyżej zasygnalizowane.

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 między innymi również w korespondencji Augustyna z Nebrydyszem. Obaj zaświadcniają, że kolekcjonują listy do nich przychodzące i dzięki temu mogą kontrolować swoją korespondencję. Pisał bowiem Augustyn do Nebrydysza:

„Piszesz, że wysłałeś więcej listów niż ja ich otrzymałem, lecz ani ja nie mogę nie wierzyć tobie, ani ty mnie. Bo chociaż odpowiadając nie zdołałam ci dorównać, jednak dokładałam starań, by zachować twe listy, tak jak ty, by je pomnażać. [...] Istotnie, przejrzawszy korespondencję zauważyłem, że odpowiedziałem prawie na pięć twoich pytań”¹²².

Również Nebrydysz zapewniał Augustyna o zachowywaniu jego listów:

„Listy twoje przechowuję z taką pieczołowitością, jakbym dbał o źrenicę moich oczu. Są one cenne nie ze względu na swą objętość, lecz z powodu wagi poruszanych zagadnień, zawierają bowiem ważne sprawy”¹²³.

¹²⁰ Hieronim, *Ep.* 105, 1.

¹²¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 73, 1.

¹²² Augustyn, *Ep.* 12.

¹²³ Augustyn, *Ep.* 6, 1.

A 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 zagadnień¹²⁴. Wiemy, że Augustyn przechowywał swoje listy, a przygotowując swoje *Retractationes* przejrzał je i do niektórych podyktował prawdopodobnie pewne uzupełnienia i wyjaśnienia¹²⁵. Listy były zatem kolekcjonowane, i przekazywane dalej, nie tylko przez samych autorów, ale również przez ich odbiorców. Wiemy z jednej z epistuł 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 listów¹²⁶. Czasami mogło się zdarzyć, że byli to być może 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 by na nie nie chcieli lub – co bardziej prawdopodobne – nie mogli”¹²⁷. W związku z problemami doktrynalnymi i ewentualnymi zakłamaniami prawdy Augustyn także 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 stron¹²⁸. 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 słów¹²⁹. 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 pisząc do niego jeden z listów, przypisując mu złe traktowanie jego słów, stwierdza: „Mam ci jeszcze coś do powiedzenia, chociaż

¹²⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 9, 4.

¹²⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 224, 2.

¹²⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 41, 1.

¹²⁷ Augustyn, *Ep.* 43, 1.

¹²⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 51, 1.

¹²⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 104, 2.

wrzucisz to do otwartych skrzyń (*promptuaria*) na listy”¹³⁰. Skądinąd wiadomo, że korespondencję Paulina kolekcjonowali Sanktus i Amand, a nie on sam¹³¹.

* * *

Z pewnością sztuka pisania listów była bardzo trudna, jeżeli miała spełniać wszystkie wymagania i cele. Konieczne były bez wątpienia długie próby i prowadzenie szerokiej korespondencji, aby osiągnąć doskonałość. Wydaje się jednak, że ową doskonałością nie było spełnienie wszystkich kryteriów antycznej sztuki epistolarnej, ale to, o czym pisał św. Ambroży w liście do Sabina: „Podoba mi się już to, co łatwiej udaje się starcom: pisać listy w zwyczajnym i poufałym języku i, jeśli zdarzy się napotkać jakąś kwestię z Pisma świętego, wpleść ją do rozmowy”¹³². A zatem umiejętność pisania listów osiąga się z wiekiem i niezależnie od norm i konwenansów, ale jej wyznacznikiem jest to, co chyba w liście najważniejsze – zwyczajność, prostota języka oraz pełne miłości i szacunku odniesienie do odbiorcy.

¹³⁰ Paulin, *Ep.* 24, 1.

¹³¹ Zob. Paulin, *Ep.* 41, 1.

¹³² Ambroży, *Ep.* 32, 7.

Przesyłam ten list przez ręce mojego umiłowanego... czyli rzecz o kurierach w listach chrześcijańskich

Ks. Marcin Wysocki

Poprzedni rozdział monografii dotyczył teorii i praktyki epistolografii IV i V wieku w zachodniej części Kościoła, opisanych w korespondencji naszych czterech Ojców Kościoła: Ambrożego z Mediolanu, Hieronima, Augustyna i Paulina z Noli. Zwróciliśmy w nim 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 zbiorach korespondencji występuje bardzo często i która również wpisuje się w antyczną sztukę dostarczania listów¹.

¹ O doręczaniu listów w starożytności zob. M.R.P. McGuire, *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity*, "The Classical World" 53/5 (1960) 148+150-153; M.R.P. McGuire, *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity (Continued)*, "The Classical World" 53/6 (1960) 184-185+199-200; A. Kolb, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, Klio Beiträge zur Alten Geschichte Beihefte 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*

Wydaje się, że jest to kwestia na tyle ważna, że postanowiliśmy poświęcić jej osobny rozdział. Już bowiem sam fakt, że w zachowanych listach Ojców Kościoła, będących przedmiotem naszego studium, odnajdujemy imiona kurierów², wskazuje jak ważną rolę pełnili oni w starożytności chrześcijańskiej. Część z nich wspomniana jest tylko z imienia, część jest bezimienna, ale znaczna och 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, słyszącym 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. Ponadto jeszcze: jakkolwiek 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 dotyczy”³.

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.

² 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, *Ep.* 17, 1; 17, 3; 19, 1; 28, 1n.

³ Augustyn, *Ep.* 31, 2.

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 podwaja⁴, są oni żywym listem z którym można dialogować⁵, 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:

„[...] przesyłam ten list przez ręce Amachiusza, mojego umiłowanego brata w Panu, subdiakona mojego pana i ojca Delfina. [...] od momentu, gdy stwierdził on, że jest twoim bliskim, uznaję go za najbardziej odpowiednią osobę, której mogę powierzyć mój list do ciebie”⁶.

Często także sami kurierzy czerpią korzyść, niekoniecznie materialną, z bycia posłańcami⁷, ale także stają się przekazicielami ponagleń i żalów autora listu⁸. 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 odbiorcą⁹, która owocuje przekazywaniem wiadomości i uczuć¹⁰, a nie tylko dostarczanie przesyłki¹¹. Są na tyle oddanymi ludźmi, że, można rzec, pilnują interesów i korespondencji swych mocodawców także poza podróżą z przesyłką jak o tym zaświadcza przykład Sizynnusza, który „wyśledził” dla Hieronima ów zaginiony list Augustyna gdzieś na jakimś wyspie Morza Adriatyckiego¹². Jak bliscy nadawcom są to ludzie wskazują chociażby słowa właśnie Augustyna, który posyłając do Hieronima diakona Cypriana pisał:

⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 46, 1; Hieronim, *Ep.* 53, 11.

⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 31, 2.

⁶ Paulin, *Ep.* 17, 3.

⁷ Zob. Augustyn, *Ep.* 31, 2.

⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 42.

⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 22, 3.

¹⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 53, 11.

¹¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 92, 1.

¹² Zob. Hieronim, *Ep.* 105, 1.

„[...] 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 doręczeniu”¹³.

Kurier jest więc duchowym synem, człowiekiem gotowym do odpowiedzi na każde pytanie dotyczące nadawcy, ale także osobą odpowiedzialną i zaufaną, kimś wyjątkowym. Dlatego Paulin z Noli 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 wysyłać swoich ludzi nie tylko wybranych spośród służących, ale też spośród swoich świętych synów, tych błogosławionych potomków, którzy pozwalają ci radować się w Panu, wybieraj posłańców, których oczami będziesz nas widział i których ustami będziesz nas całował”¹⁴.

Znalezienie odpowiedniego posłańca skutkowało zadzierzgnięciem wyjątkowej relacji z tymże, co sprawiało, że stawał się on niemalże domownikiem, 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 „zleceniodawców” 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 list¹⁵. Co więcej przybył on do Augustyna

¹³ Augustyn, *Ep.* 71, 1.

¹⁴ Paulin, *Ep.* 11, 4.

¹⁵ Oczywiście trzeba pamiętać, że funkcja posłańca nie była charytatywna, ale było to zadanie opłacane i był to zawód. Również przez ludzi Kościoła powoływani byli specjaliści, 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.

bardzo późno¹⁶. Niektórzy kurierzy musieli przemierzać pustynie, aby odnaleźć adresata¹⁷, 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”¹⁸.

Kurierzy byli także dość często chwaleni przez nadawców i odbiorców listów za swoje poświęcenie i pracę. Szczególnie Paulin z Noli 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 Galii¹⁹, potem wstąpił do klasztoru św. Marcina w Marmoutier, a po jego śmierci (397) przeniósł się do wspólnoty Sulpicjusza Sewera w Primuliacum, skąd został wysłany przez niego do Paulina do Noli, gdy ich relacje zaczynały być napięte i który od tej pory stał się zwyczajnym, corocznym kurierem przemierzającym raz w roku drogę pomiędzy Primuliacum i Nolą i z powrotem i przyjaciele obojga. Przybył on do Noli w imię Boga i w zastępstwie Sewera jak pisze Paulin²⁰. Był nie tylko dostarczycielem listu, ale także darów od Sewera, ale i stał się kimś więcej. Píše 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 on nie tylko pożądanym towarzyszem duchowym, lecz także jest użyteczny w posługach dotyczących ciała. Ośmielam się bowiem wyznać sprawę, która jest dla mnie obciążeniem, ponieważ wobec ciebie o jego dobrach nie będę milczał, które – jak wiem – z pewnością są twoją radością, ponieważ dobro, [które on świadczy] częściowo należy do ciebie.”²¹.

¹⁶ Zob. Augustyn, *Ep.* 52, 1.

¹⁷ Zob. Hieronim, *Ep.* 7, 1; 5, 1.

¹⁸ Hieronim, *Ep.* 119, 1.

¹⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 25, 1.

²⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 3.

²¹ Paulin, *Ep.* 23, 2.

Wiktor okazał się więc również towarzyszem intelektualnym, duchowym, ale także pomocnikiem Paulina w codziennych czynnościach²² oraz kucharzem we wspólnocie w Noli²³. Przez pośrednictwo Wiktora do grona korespondentów Paulina dołączył także były kamrat Wiktora z armii – Kryspian²⁴. Stał się on więc także sprawcą prawdopodobnie jego nawrócenia i kurierem do niego z listami Paulina. Wiktor był także dostarczycielem wiadomości dla Paulina o Sebastianie, ascecie zamieszkującym, wraz ze swym bratem w pustelni nad nienazwaną rzeką na terenie Akwitanii²⁵, a także był doręczycielem korespondencji z Alecjuszem, bratem biskupa Florencjusza i jego następcą na biskupstwie w Cahors w Akwitanii²⁶ oraz kapłanem Kościoła Calagurris w Akwitanii Dezyderiuszem²⁷. A zatem także to dzięki niemu znacznie poszerzył się krąg znajomych Paulina. On był także pierwszym krytykiem i odbiorcą epigramatów, które Paulin napisał do nowej bazyliki w Primuliacum²⁸ oraz dostarczycielem do niej relikwii Krzyża świętego od Paulina²⁹. 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 on nazywany zarówno Zwycięzcą (*victor*) jak i Pokonanym (*victus*), ponieważ jest pokonany przez miłość, dzięki której przezwycięża ciężkie podróże i wielkie trudy. On «w pocie czoła» (Rdz 3,19) spożywał swój chleb, aby odświeżyć nas corocznymi podróżami od jednego do drugiego, nieustrudzenie noszący w tę i z powrotem wymianę listów, poprzez którą obdarowujemy nawzajem nasze umysły

²² Zob. Paulin, *Ep.* 23, 4-5.

²³ Zob. Paulin, *Ep.* 23, 6.

²⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 25, 1; 25bis, 1.

²⁵ Zob. Paulin, *Ep.* 26, 1.

²⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 33, 1.

²⁷ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1.

²⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 32.

²⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 31.

i serca tą wzajemną wizytą, która jest hołdem, jaki jesteśmy winni sobie wzajemnie. Niech nasz sługa Wiktor będzie błogosławiony w Panu”³⁰.

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 Galii³¹, gdzie pomagałby przy winobranii³². 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 Primuliacum³³. Na to opóźnienie miało wpływ zarówno pragnienie Paulina, aby Wiktor wraz z nim celebrował uroczystość św. Piotra i Pawła w Rzymie³⁴, dokąd Nolańczyk udawał się w corocznej pielgrzymce, ale także szybsza zima tego roku oraz prawdopodobnie najazd Gotów, który uczynił podróże w Galii niebezpiecznymi³⁵. Dodatkowo wówczas Wiktor zapadł na ciężką chorobę, która opóźniła jego powrót do Sewera o pewien czas³⁶. Z tego opisu Wiktor jawi się rzeczywiście jako człowiek głęboko oddany swym w drodze, który spędzał ogrom czasu przemierzając Italię i Galię z listami do i od Paulina. I z pewnością w ten sposób wyglądało życie także innych kurierów, bo Paulin wspomina także przy nim o zwyczajnych przywarach kurierów, o których jeszcze będzie mowa, jak na przykład pośpieszanie przygotowania listu³⁷. 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,

³⁰ Paulin, *Ep.* 28, 1.

³¹ Zob. Paulin, *Ep.* 28, 3.

³² Zob. Paulin, *Ep.* 43, 2.

³³ Zob. Paulin, *Ep.* 28, 3.

³⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1.

³⁵ Zob. Tamże.

³⁶ Zob. Paulin, *Ep.* 43, 1-2.

³⁷ Zob. Tamże.

ale posłaniec powinien otrzymać zapłatę przez wzrost życzliwości obu stron³⁸. Czasami jednak z pewnością 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 niepewność”³⁹.

Być może było więc coś na rzeczy, skoro Hieronim, choć zrzucając winę na kogoś innego, chciał się usprawiedliwić w ten sposób. Jednak Hieronim w swoich listach notuje także sytuacje, które wydarzyły się naprawdę, a które nie świadczą dobrze właśnie o posłańcach⁴⁰. Wielokrotnie bowiem możemy spotkać wzmianki pośpiechu jaki oni narzucali⁴¹. Pisząc do mnichów Minerwiusza i Aleksandra skarżył się na Syzyniasza, 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. [...] Przywiózł mi on od świętych braci i siostr 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 drogę”⁴².

³⁸ Zob. Ambroży, *Ep.* 41.

³⁹ Hieronim, *Ep.* 6, 1.

⁴⁰ Zob. także Hieronim, *Ep.* 32, 1; 129, 8.

⁴¹ 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.

⁴² Hieronim, *Ep.* 119, 1.

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”⁴³. 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 miłości jaką goniec otaczał Syrycjusza⁴⁴.

Czasami jednak korespondencja z winy właśnie posłańców nie docierała do odbiorcy. Augustyn wspomina w jednym z listów, że przesyłał 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”⁴⁵. 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 żeglugi”⁴⁶. 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 zwykłe 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

⁴³ Hieronim, *Ep.* 118, 7.

⁴⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 46, 1.

⁴⁵ Augustyn, *Ep.* 71, 2.

⁴⁶ Hieronim, *Ep.* 105, 1.

pomyłkę. A może tamtemu, ponieważ jest Grekiem, łaciński list zawieruszył się wśród papierów”⁴⁷.

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 nieznamomości osobistej i zapragnął wysłać mu kolejny list, który byłby odpowiedzią na list Augustyna, ale kurier opóźniał się i dlatego Paulin mógł jedynie wymienić zwyczajowe grzeczności, a nie ustosunkować się w sposób bardziej osobisty do listu Hipponczyka⁴⁸. 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 i przed zimą nie dojdzie ona do odbiorcy⁴⁹. Innym przykładem niezbyt rzetelnego kuriera jest Marracinus, który był posłańcem od Sewera⁵⁰. 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 Sorianusowi⁵¹. 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 miał już przygotowany list zaadresowany do obu jednocześnie jak mieli to w zwyczaju i mimo, że Ambroży zwracał mu uwagę, że radują się

⁴⁷ Hieronim, *Ep.* 72, 1.

⁴⁸ Zob. Paulin, *Ep.* 6, 1.

⁴⁹ Zob. Paulin, *Ep.* 19, 1.

⁵⁰ Zob. Paulin, *Ep.* 17, 1.

⁵¹ Zob. Paulin, *Ep.* 22, 1.

oni właśnie nie z liczby listów, ale że ich imiona są połączone na tych listach⁵².

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 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:

„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 uszami”⁵³.

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

⁵² Zob. Ambroży, *Ep.* 47, 2.

⁵³ Augustyn, *Ep.* 22, 9.



NADZIEJA

Ἐλπίς i spes w starożytności pogańskiej

Michał Bizoń

Terminologia

Tekst jest analizą niektórych wystąpień greckiego pojęcia Ἐλπίς i łacińskiego pojęcia *spes*. Najczęstszym przekładem obu tych terminów jest nadzieja. Celem tekstu jest analiza znaczenia obu terminów. Jak ukazują różne ich wystąpienia, jednolity ich przekład nie jest ścisły. Ich znaczenie jest często odmienne od współczesnego pojęcia nadziei. Greckie pojęcie Ἐλπίς różni się istotnie od łacińskiego pojęcia *spes*, stąd tłumaczenie tych terminów jednym wyrazem byłoby mylące. Z tego powodu w tekście używane są ich oryginalne brzmienia i nie są one tłumaczone. Możliwy przekład może być podany dla poszczególnych wystąpień w tekście, w zależności od kontekstu. Grecki rzeczownik Ἐλπίς związany jest etymologicznie z czasownikami ἔλπω oraz ἐλπίζω. ἔλπω, ἔλπομαι i oznacza: oczekiwać, mieć podejrzenie, wywoływać nadzieję (forma czynna), mieć nadzieję (forma zwrotna), a także mieć przecucie. Łaciński rzeczownik *spes* związany jest etymologicznie z czasownikiem *sperare* – spodziewać się, ufać w, obiecywać sobie¹.

¹ Por. Cicero, *Listy do Attyka* 9.10.3: [...] *quoad Pompeius in Italia fuit, sperare non destiti*; tenże, Phil. 12.5.10: *his omnibus victoriam sperantibus pacis nomen adferemus*; *Eneida* 1.543: *si genus humanum et mortalia temnitis arma, at sperate*

Ἑλπίς w mitologii

W *Pracach i dniach* Hezjoda opisana jest kara Dzeusa mszczącego się na ludziach za przyjęcie ognia, wykradzionego od bogów przez tytana Prometeusza. Bogowie tworzą wspólnie kobietę - Pandorę (dosł. „wszystkie dary”), która dana jest bratu Prometeusza, Epimeteuszowi. Ten wbrew ostrzeżeniom brata przyjmuje dar. Pandora otwiera słoję (πίθος), z którego wydostają się na świat wszelkiego rodzaju złe rzeczy². W ostatniej chwili w wyniku interwencji Dzeusa słoję zostaje zamknięty, pozostawiając w środku ostatnią rzecz, jaką jest ἑλπίς:

„Zło im posłę miast ognia ku wielkiej ich wszystkich radości,
Zło, które kochać potrafią w serca swojego skrytości”³.

[...]

„Skoro zaś ojciec niebieski wykonał swój podstęp do końca,
Posłał sławnego Hermesa, bogów pilnego wciąż gońca,
Z darem gotowym do Epimeteja. A Epimeteusz
Nie zapamiętał przestrogi, którą mu dał Prometeusz,
Żeby od Zeusa z Olimpu daru nie przyjął, lecz śmiało
Zwrócił go dawcy, ażeby snadź ludzi stąd zło nie spotkało.
On jednak przyjął ów dar, który stał się nieszczęściem ludzkości.

deos memores fandi atque nefandi. Sperare na ogół nie pokrywa się znaczeniowo z ἑλπίς. U Cyncerona występuje w takim znaczeniu tylko w formach przeczących i ironicznie. Znaczenie takie jest stosunkowo rzadkie i ma odcień poetycki. Por. Katullus 64.140: *haec merui sperere? dabis mihi, perfida, poenas*.

² W poemacie nie jest wyjaśnione, skąd wziął się słoję i jak znalazł się w posiadaniu Pandory por. Hezjod, *Theogony*, opr. M.L. West, Oxford 1966, s. 168. Jeśli przyniosła go ze sobą z Olimpu wydaje się osobliwym, że Hezjod nie uznał za stosowne o tym wspomnieć. Proklos przekazuje interpretację, według której Prometeusz otrzymał go od satyrów, a następnie dał Epimeteuszowi. Nie jest jednak jasne, skąd mieli go satyrowie. Być może ukradli go wcześniej Dzeusowi, który miał zamiar wylać jego zawartość na ludzkość. Być może pochodzenie słoju nie było jednoznacznie wyjaśnione, lub przeciwnie - było na tyle znane, że Hezjod nie czuł potrzeby o tym wspominać. Zob. W.J. Verdenius, *Commentary on Hesiod – Works and Days vv. 1-382*, Leiden 1985.

³ Hezjod, *Prace i dni* 57-8: “τοῖς δ’ ἐγὼ ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν, ᾧ κεν ἅπαντες / τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἐὼν κακὸν ἀμφαραπῶντες”.

Wpierw bowiem ludzie mieszkali na ziemi szerokiej w radości,
Nieszczęść nie znając ni cierpień, ni trudów nie znosząc, ni trwogi,
Ani też chorób bolesnych, co w śmierci prowadzą nas progi.
(Szybko ludzi niedola do granic starości prowadzi).
Ale niewiasta podniosła ogromną pokrywę znad kadzi
I wypuściła bezmyślnie cierpienia i męki szkaradne.
Tylko nadzieja została w potężnej tej kadzi gdzieś na dnie,
Wyjść zaś nie mogła na zewnątrz, jak owe cierpienia straszliwe,
Szybko bowiem niewiasta na beczkę spuściła pokrywę
Z woli Zeusa władcy, co chmury brzemienne gromadzi.
Inne nieszczęścia też krążą bez liku wśród ludzkiej czeladzi.
Pełna tych nieszczęść jest ziemia i pełne jest morze złych mocy,
A samowolne choroby nękają i we dnie, i w nocy
Ludzi śmiertelnych na ziemi, przynosząc im straszne cierpienia,
Z cicha, bo Zeus nie obdarzył przezornie ich sztuką mówienia.
Tak więc Zeusa oszukać jest rzeczą wręcz niemożliwą”⁴.

Wśród badaczy nie ma zgody odnośnie tego, co oznacza sama ἔλπίς oraz jakie znaczenie ma jej pozostawienie w słoju. Czy ἔλπίς jest złem pozostając w analogii do pozostałej zawartości słoja? Czy jest dobrem, w przeciwieństwie do pozostałej zawartości słoja? Czy

⁴ Hezjod, *Prace i dni*, 83-105: “αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰτὼν ἀμήχανον ἐξετέλεσσεν, /εἰς Ἐπιμηθεά πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργεῖφόντην /δῶρον ἄγοντα, θεῶν ταχὺν ἄγγελον: οὐδ’ Ἐπιμηθεὺς /ἐφράσαθ’, ὥς οἱ εἶπε Προμηθεὺς μὴ ποτε δῶρον /δέξασθαι πὰρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου, ἄλλ’ ἀποπέμπειν /ἐξοπίσω, μὴ πού τι κακὸν θνητοῖσι γένηται. / αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ’, ἐνόησεν. /Πρὶν μὲν γὰρ ζῶεσκον ἐπὶ χθονὶ φῶλ’ ἀνθρώπων /νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο /νοῦσων τ’ ἀργαλέων, αἱ τ’ ἀνδράσι Κῆρας ἔδωκαν. /αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγρηράσκουσιν. / ἄλλα γυνὴ χεῖρεςσι πίθου μέγα πῶμ’ ἀφελοῦσα /ἐσκέδασ’: ἀνθρώποισι δ’ ἐμήσατο κῆδεα λυγρά. /μοῦνη δ’ αὐτόθι Ἐλπίς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν /ἔνδον ἔμμινε πίθου ὑπὸ χεῖρεσσι, οὐδὲ θύραζε /ἐξέπη: πρόσθεν γὰρ ἐπέλλαβε πῶμα πίθιοιο /αἰγιόχου βουλῆσι Διὸς νεφεληγερέταο. /ἄλλα δὲ μυρία λυγρά κατ’ ἀνθρώπους ἀλάλῃται: /πλεῖθι μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλεῖθι δὲ θάλασσα: /νοῦσοι δ’ ἀνθρώποισιν ἐφ’ ἡμέρη, αἱ δ’ ἐπὶ νυκτὶ /αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι /σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξεῖλετο μητιέτα Ζεὺς. /οὕτως οὐτι πῆ ἐστι Διὸς νόον ἐξάλασθαι”. Por. dwa słoje dobra i zła u Zeusa Homer, *Iliada* Ω 527-8: “ὥς γὰρ ἐπεκλώσαντο θεοὶ δειλοῖσι βροτοῖσι /ζῶειν ἀχρυνόμενοι: αὐτοὶ δὲ τ’ ἀκηδέες εἰσὶ. /δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδῃ /δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων: /ᾧ μὲν κ’ ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέρανος, /ἄλλοτε μὲν τε κακῷ ὃ γε κούρεται, ἄλλοτε δ’ ἐσθλῷ”.

pozostawienie ἐλπίς w słoju ukrywa ją przed ludźmi, czy zachowuje ją dla ludzi⁵? Możliwe są cztery kombinacje: ἐλπίς jest dobrem zachowanym dla ludzi; ἐλπίς jest dobrem ukrytym przed ludźmi; ἐλπίς jest złem zachowanym dla ludzi; ἐλπίς jest złem ukrytym przed ludźmi. W pierwszym ujęciu Hezjod mógł wyrażać myśl pokrewną tej, którą wypowiedział u Tukidydesa syrakusański strateg Hermokrates argumentując, że człowiek nie może wybrać choroby czy zdrowia, ale może wybrać nadzieję bądź trwogę (Tukidydes, *Wojna peloponeska* 6.78.2). Interpretację taką broni m.in. Dover. W takim ujęciu zamknięcie ἐλπίς w słoju jest jej zachowaniem dla ludzi. Trudniej byłoby określić, co miałyby znaczyć jej zamknięcie pojęte jako odebranie ἐλπίς ludziom. Dlaczego Dzeus miałby chcieć obdarzyć ludzi dobrą nadzieją wraz z rzeczami złymi, tylko po to, aby na końcu im ją odebrać? Być może odebranie dobrej nadziei samo w sobie stanowi zło, analogiczne do udzielonych ludziom złych rzeczy. W takim ujęciu ἐλπίς byłaby wyjątkowa wśród zawartości słoja, będąc jedyną dobrą rzeczą, która staje się zła poprzez jej brak⁶.

Przeciwko ujęciu ἐλπίς jako dobru wysunąć można argument, że jednak ἐλπίς znajduje się w słoju wraz z rzeczami złymi, co sugeruje, że sama jest zła, choć można argumentować, że stały się one złe dopiero w momencie opuszczenia słoja. Sam Hezjod sugeruje, że ἐλπίς może być także dobra (*Prace i dni* 498-501), w analogii do dobrej i złej πῖς (*Prace i dni* 11) i dobrego i złego αἶδος (*Prace i dni* 317-19). W omawianym ustępie jest mowa tylko o jednej ἐλπίς, czy jest ona dobra czy zła⁷. W obu przypadkach tylko jedna z alternatyw jest dostępna dla ludzi. Alternatywnie ἐλπίς może być rozumiana jako zło, w analogii

⁵ Por. znaczenie πίθος jako więzienie.

⁶ Przeciwko takiemu ujęciu można argumentować, że ἐλπίς oznacza nie tyle stan życia co subiektywne nastawienie do świata (pozytywne bądź negatywne). W tym pierwszym znaczeniu użyto by raczej terminów takich jak ὕσσωτος i ἀνήμεστος.

⁷ Dużo późniejsza od Hezjoda wersja mitu przekazana przez Babriusa, która sugeruje, że istnieją dwie ἐλπίς pobrzmiewa etycznymi wpływami stoickimi. U samego Hezjoda nie ma tak wyraźnej teodycei, a jego bogowie są archaiczni i nie operują etyką analogiczną do ludzkiej. Por. też epigramat z VI w. n.e. mówiący o słoju dóbr, otwartym przez Pandorę, łączący mity Hezjoda, Teognisa i Babriusa (*Anthologia palatina* 10.71).

do pozostałej zawartości słoja. Pozostaje pytanie, czy zło to jest ludziom odebrane, czy dla nich zachowane. Pierwsze odczytanie wspiera określenie ἀρρήκτοισι δόμοισι (*Prace i dni* 96)⁸, a także fakt, że inne złe rzeczy są obecne w świecie, a wszak zostały wypuszczone ze słoja. Zatem to, co w słoju pozostało powinno być ludziom odebrane. W takim wypadku byłby to wyraz litości Dzeusa wobec ludzi, być może oszczędzający ludziom desperacji i beznadziejności, umożliwiając im staranie się o poprawienie własnego losu pomimo obecnego w świecie zła. Z drugiej strony właśnie zła Ἐλπίς pojawia się w późniejszym fragmencie jako utrudnienie dla pracy:

„Człowiek leniwy, co tylko nadzieją się ludzi zwodniczą,
Środków nie mając do życia już nieraz myśl powziął zbrodniczą.
Złym jest doradcą nadzieja dla człowieka, co grzęźnie w potrzebie
Siedząc bezczynnie w gospodzie, a chleba ma nie dość dla siebie”
(*Prace i dni* 498-502)⁹.

Wreszcie możliwe jest, że Ἐλπίς jest złem zachowanym dla ludzi. W takim ujęciu człowiek byłby odpowiedzialny za zło (a przynajmniej niektóre jego rodzaje) ze względu na złą, nierozumną, ślepą nadzieję. Nie jest jednak jasne, jaką w takim ujęciu różnicę robi otworzenie słoja przez Pandorę – wszak Ἐλπίς jako zło działa, choć nie została z niego wypuszczona. Być może wypuszczone były tylko zła obiektywne, zaś zatrzymane w słoju subiektywne, bądź wypuszczone zła fizyczne, zatrzymane zaś zła psychiczne.

Ciekawą propozycję rozwiązania tej trudności zaproponował W.J. Verdenius. Przytacza on komentarz do tego mitu Proklosa, w którym ten za Arystarchem z Samotraki rozróżnia między Ἐλπίς rzeczy dobrych i złych, przy czym ta pierwsza miała wydostać się ze słoja, ta druga zaś była tą, która jest opisana jako w nim zamknięta z decyzji

⁸ Por. użycie tego samego zwrotu w odniesieniu do pęt wążących Aresa w *Odysei* 8.274-75.

⁹ πολλὰ δ' ἀεργὸς ἀνὴρ, κενεὴν ἐπὶ ἑλπίδα μίμνων, / χρηίζων βιότοιο, κακὰ προσελέξατο θυμῷ. / Ἐλπίς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζει, / ἥμενον ἐν λέσχη, τῷ μὴ βίος ἄρκιος εἶη.

Dzeusa. Według Verdeniusa takie odczytanie mitu jest jednak niewiarygodne, gdyż ἐλπὶς rzeczy dobrych nie miała powodu znaleźć się w słoju wśród rzeczy złych. Rozsądne jest zatem przyjęcie, że ἐλπὶς znajdująca się w słoju to ἐλπὶς rzeczy złych. Jeśli przyjąć, że wypuszczenie rzeczy złych ze słoja jest udzieleniem ich ludziom, to zamknięcie ἐλπὶς w słoju jest równoważne z odebraniem jej ludziom. W takim ujęciu ἐλπὶς rzeczy złych jest ludziom odebrana. Według Verdeniusa oznacza to, że chociaż Dzeus zesłał na ludzi rozmaite złe rzeczy, nie zesłał na nich oczekiwania złych rzeczy. Dlatego też złe rzeczy są αὐτόματοι i przychodzą σίγῃ (*Prace i dni* 103-104). Złe rzeczy są nieoczekiwane, dzięki czemu ludzie nie popadają w desperację wobec ich nieuchronności¹⁰.

Mit przekazany przez Hezjoda sprawiał trudności interpretacyjnej już w starożytności, co poświadczają rozbieżne jego interpretacje i adaptacje. Na przykład według bajki ezopowej zachowanej u Babriusa (II w. n.e.) ἐλπὶς zachowana w słoju jest jedyną z dobrych rzeczy udzielonych przez Dzeusa ludziom. Na takie odczytanie ἐλπὶς w tym ujęciu mógł wpłynąć rzymski kontekst jej przekazania i wpływ kultu *spes*. W wersji Babriusa, przeciwnie niż u Hezjoda, słój przekazany przez Dzeusa zawiera rzeczy dobre, nie złe, które zostały utracone w momencie otwarcia:

„Zeus zebrał razem wszystkie przydatne rzeczy w słoju i nałożył na niego pokrywkę. Potem przekazał słój w ludzkie ręce. Lecz człowiek nie miał samoopanowania i chciał wiedzieć, co znajduje się w słoju, zatem odsunął pokrywkę wypuszczając wszystkie te rzeczy, aby odleciały z powrotem do domu bogów. Tak więc wszystkie dobre rzeczy odleciały, wznosząc się wysoko nad ziemią, lecz Nadzieja (Ἔλπις) była jedyną rzeczą, która pozostała. Gdy pokrywka została ponownie nałożona Nadzieja została w środku. Dlatego też Nadzieja ciągle znajduje się wśród ludzi obiecując, że zapewni każdemu z nas te dobra, które odleciały.” (*Babrius* 58, tłum. MB).

¹⁰ Por. Interpretacja Roberta W. Wallace, wg. którego pusty słój oznacza konieczność pracy (zob. *Prace i dni* 55-63).

Podobne odczytanie, zgodnie z którym Ἐλπίς jest jakby lekarstwem na cierpienia wypuszczone przez Pandorę jest obecne u Nonnosa (5 w. n.e.):

„[Aion (Ojciec Czas) mówi do Dzeusa]: lecz ocalające życie lekarstwo [tzn. ἔ[Aio] zostało zasadzone, powodujące zapomnienie smutków u wielce strudzonych śmiertelnych. Gdybyż Pandora nigdy nie była otworzyła niebiańskiego przykrycia tego słoju – ona, słodkie przekleństwo dla ludzi!” (*Dionysiaca* 7.55-58, tłum. MB)¹¹.

Ἐλπίς, ujęta bardzo pozytywnie, pojawia się w roli boginii u Teognisa:

„Nadzieja (δλπίς), jedyny szlachetny bóg pozostała wśród ludzi. Pozostali odeszli i udali się na Olimp. Wiara (πίστις) odeszła, wielka bogini. Odeszło umiarkowanie i Charyty, przyjacielu, także porzuciły ziemię. Przysięgi ludzi nie są już wiarygodne i nikt już nie oddaje czci nieśmiertelnym bogom. Wyginał łód ludzi zbożnych i ludzie nie uznają już więcej słusznego postępowania i zasad zbożności. Lecz jak długo człowiek żyje i ogląda światło słońca, niech okazuje cześć dla bogów i trzyma się nadziei (ἐλπίς). Niech modli się do bogów i niech pali wspańnięte udźce, jako pierwszej i ostatniej ofiarę składając nadziei.” (*Teognis*, fr. 1.1135-1146, tłum. MB)¹².

¹¹ ἀλλὰ πολυκμήτων μερόπων ἐπίληθον ἀνίης
φάρμακον ἐρρίζωτο βιοσσόον· οὐράνιον γὰρ
οὐκ ὄφελέν ποτε κεῖνο πίθου κρήδεμνον ἀνοῖξαι
ἀνδράσι Πανδώρα γλυκερὸν κακόν.

¹² ἐλπίς ἐν ἀνθρώποις μούνη θεὸς ἐσθλή ἔνεστιν,
ἄλλοι δ' Οὐλύμπων ἐκπρολιπόντες ἔβαν.
ῥῆτο μὴν Πίστις, μεγάλη θεός, ῥῆτο δ' ἀνδρῶν
Σωφροσύνη. Χάριτες τ', ὦ φίλε, γῆν ἔλιπον.
ῥοκοὶ δ' οὐκέτι πιστοὶ ἐν ἀνθρώποισι δίκαιοι,
οὐδὲ θεοὺς οὐδεὶς ἄζεται ἀθανάτους.
εὐσεβέων δ' ἀνδρῶν γένος ἔφθιτο, οὐδὲ θέμιστας
οὐκέτι γινωσκουσ' οὐδὲ μὲν εὐσεβίας.
ἀλλ' ὄφρα τις ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἡελίοιο,
εὐσεβέων περὶ θεοὺς Ἐλπίδα προσμενέτω,
εὐχέσθω δὲ θεοῖσι. καὶ ἀγλαὰ μηρία καίων
Ἐλπίδι τε πρώτῃ καὶ πυμᾷτι θυέτω.

Gdzie indziej Teognis jednak mówi, że

„Nadzieja i ryzyko są tym samym dla ludzi. Oboje są bowiem złymi duchami”¹³ (*Teognis* 1.637-638, tłum. MB).

Ambiwalentny charakter ἐλπίς utrzymał się w poezji i prozie okresu klasycznego. Jawi się ona czasem jako wątpliwe dobro, raz jako kara – mniej lub bardziej sprawiedliwa i zasłużona. Jest też typowo łączona z postacią Prometeusza. Tak na przykład Ajschylos (bądź pseudo-Ajschylos) przedstawia ἐλπίς w *Prometeuszu w okowach* jako dar nieświadomości od Prometeusza dla ludzi, z wyraźnym wydziwieniem ironii:

„Prometeusz:

Otóż sprawiłem, aby śmiertelnicy nie znali zawczasu swojej śmierci/ losu.

Chór:

Jakież lekarstwo znalazłeś na to utrapienie?

Prometeusz:

Zasadziłem w nich ślepe nadzieje.

Chór:

Wielką zaiste pomoc podarowałeś śmiertelnym!” (Ajschylos, *Prometeusz w okowach* 250ff, tłum. MB)¹⁴.

Znaczenie ἐλπίς jako nieświadomości zła, a przyszłości w ogólności, jako swoistego remedium na obecne złe rzeczy doskwierające ludziom pojawia się także u Platona w *Gorgiasie*. Pojęta tak ἐλπίς pełni tu rolę obiektywnie pozytywną, jako czynnik umożliwiający zadanie sprawied-

¹³ ἐλπίς καὶ κίνδυνος ἐν ἀνθρώποισιν ὁμοῖοι/οὔτοι γὰρ χαλεποὶ δαίμονες ἀμφοτέρω.

¹⁴ Προμηθεύς
θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον.
Χορός
τὸ ποῖον εὐρὼν τῆσδε φάρμακον νόσου;
Προμηθεύς
τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατώκισα.
Χορός
μέγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἐδωρήσω βροτοῖς.

liwości ludziom przez bogów. W tym kontekście pojawia się także znów Prometeusz:

„Przede wszystkim należy sprawić, aby [ludzie] nie wiedzieli zawczasu o swojej śmierci. Teraz bowiem wiedzą. Lecz to już zostało powiedziane Prometeuszowi, aby położył temu kres.” (Platon, *Gorgias* 523de, tłum. MB)¹⁵.

Pejoratywny aspekt Ἑλπίς uwypuklano w późniejszych przekazach poprzez utożsamienie jest z córką Nocy (Νύξ), co umieszczałoby ją w niezbyt szacownym gronie, jako że jej rodzeństwem byłaby głupota (μωρός), zguba (κῆρ), śmierć (θάνατος), sen (ὕπνος), hańba (μῶμος), nędza (οἰζύς), oszustwo (ἀπάτη), zemsta (νέμεσις), starość (γῆρας), sny (οἱ ὄνειροι), waśń (ἔρις, zob. *Teogonia* 221). Według Sofoklesa jej córką jest φωνή “wieść/plotka/wici”:

„Chór:

Zeusa wieści ty słodka, jakież w dostojne Teb progi

Z Delf grodu, co się złotem lśni,

Wici niesiesz mi?

Duch się wytęży, a kłębią się myśli od grozy i trwogi.

Delicki władco, o Peanie²¹,

Drzę ja, czy nowy trud nastanie,

Czy dawne trudy w czasów odnowisz kolei? Głosie niebiański, ty

przemów, ty dziecię złotej nadziei!” (Król Edyp 151-56)¹⁶

¹⁵ πρῶτον μὲν οὖν, ἔφη, ‘παυστέον ἐστὶν προειδόμενος αὐτοῦς τὸν θάνατον: νῦν γὰρ προΐσασι. τοῦτο μὲν οὖν καὶ δὴ εἴρηται τῷ Προμηθεΐ ὅπως ἂν παύσῃ αὐτῶν.

¹⁶ Χορός
ὦ Διὸς ἄδυεπές φάτι, τίς ποτε τᾶς πολυχρύσου
Πυθῶνος ἀγλαὰς ἔβας
Θήβας; ἐκτέταμαι φοβερὰν φρένα, δειματι πάλλων,
ἱήε Δάλιε Παιάν,
ἄμφι σοὶ ἄζόμενος τί μοι ἢ νέον
ἢ περιτελλομένης ὥραις πάλιν ἐξανύσεις χρέος.
εἰπέ μοι, ὦ χρυσέας τέκνον Ἑλπίδος, ἄμβροτε Φάμα.

Ἑλπίς i *spes* w kulcie

Pomimo osobliwego fragmentu Teognisa nie ma poświadczanego w Grecji kultu Ἑλπίς. Natomiast w Rzymie *spes* była czczona zarówno prywatnie jak i publicznie od wczesnych czasów Republiki. *Spes* wzywano podczas ślubów czy urodzin. *Spes* w religii rzymskiej określić można jako deifikowane pojęcie abstrakcyjne. Nie jest to personifikacja, gdyż *spes* nie otrzymuje nigdy jednoznacznych cech ludzkich. Jej kult jest analogiczny do kultu *genius*. W odróżnieniu od Ἑλπίς *spes* posiadała na ogół pozytywne konotacje – jak przystało na przedmiot kultu – choć bywała też dodatkowo dookreślana epitemat *bona*¹⁷. Według przekazu Cyclerona świątynię *spes* wystawił niejaki Calatinus w czasach wczesnej Republiki¹⁸. Ślubowana w 258-56 r. p.n.e. wzniesiona przy drodze triumfalnej obok świątyni Janusa, stała ona na Forum Holitorium (ryнку warzywnym), między Kapitołem a Tybrem. *Dies natalis* tej świątyni wypadał na 1 VIII i pokrywał się ze świętem świątyni *victoria* (ufundowanej w 294 r. p.n.e. po bitwie pod Sentinum). Skoncentrowany na *aedes* przy Forum Holitorium kult *spes* rozwijał się, nabierając znaczenia, od czasu wojen samnickich, poprzez wojny punickie i wojny cywilne i domowe w I w. p.n.e. Według Plutarcha legendarny król Serwiusz Tuliusz ufundował ołtarz τύχη εὐελπίς, co może oznaczać ołtarz *fortuna* połączonej ze *spes* (*Quaestiones romanae* 74)¹⁹.

W religii rzymskiej kult *spes* była często łączony z kultem *fides*, co potwierdzają inskrypcje z regionu Latium z okresu wojen punickich (II

¹⁷ Por. „*Spes* także nieprędko mnie opuszczała. Nieskorzy jesteśmy dać wiarę, gdy wiara smutek niesie” (Owidiusz, *Heroidy* 2.9ff).

¹⁸ *Quodsi fingenda nomina sint, adsciscenda potius Vicae Potae et [uincendi atque potiundi] Statae [standi] cognominaque Statoris et Inuicti Iouis, rerumque expendarum nomina, Salutis, Honoris, Opis, Victoriae, quoniamque expectatione rerum bonarum erigitur animus, recte etiam Spes a Calatino consecrata est* (Prawa 2.28). Warto zwrócić uwagę, że *spes* jest tu określona jako *res bona*, oznaczająca nieco niższą wartość etyczną niż pełna *virtus*.

¹⁹ Fronto wspomina też świątynię *spes vetus* położoną nieopodal bramy prenestyńskiej (*De aquae* 1.19); por. Liwiusz, *Ab urbe condita* 2.51.2; Dionizjusz z Halikarnasu, *Starożytność rzymska* 9.24.4.

w. p.n.e.)²⁰. Według tradycji Calatinus wystawił jedną świątynię *spes*, a drugą *fides*²¹. W roku 110 p.n.e. w Kapui powstały świątynie *spes*, *fides* i *fortuna* (Dessau ILS 3770). *Fides*, personifikowane zaufanie, odnosiła się przede wszystkim do wiarygodności w zawieraniu kontraktów i lojalności w ich utrzymywaniu. Przedstawiana była często za pomocą symbolicznego *dextrarum iunctio*²². *Fides* wskazywała na relację między dwoma stronami porozumienia, lecz nie była to relacja równości. Częściej wyrażała stosunek zwierzchnika do podwładnego, bądź zwycięzcy do pokonanego²³. Choć *fides* miała swój kult nie była z reguły traktowana jako istota boska. Pod tym względem różniła się od swojego greckiego odpowiednika - πίστις. Πίστις była traktowana jako boska (np. u Teognisa czy Plutarcha)²⁴, jednak nie odgrywa żadnej roli w kulcie. Choć osoby o szczególnie sceptycznych czy nietypowych poglądach na bogów określano czasem terminem ἄπιστος, jednak πίστις nie pełni w terminologii religijnej okresu klasycznego istotnej roli i uzyskuje ją dopiero stopniowo w okresie hellenistycznym²⁵. Względnie dużą rolę przypisuje jej Epiktet, co może być oznaką wpływu rzymskiego kultu *fides*. Podobnie jak rzymska *fides*, πίστις oznacza relację między jednostkami, ale nie jest z reguły odnoszona do relacji między żyjącymi ludźmi. Najczęściej określa relację człowieka i bogów bądź ludzi żyjących i ich zmarłych krewnych. W przeciwieństwie do łacińskiej *fides* πίστις ma wydźwięk dużo bardziej egalitarny.

Obie ufundowane przez Calatinusa świątynie, *spes* i *fides*, znajdowały się w strategicznych punktach przy drodze triumfalnej. Świątynia *spes* znajdowała się na jej początku, tuż za przejściem z Pola Marsowego.

²⁰ Podobnie jak ἔλπις, także *fides* (czy raczej πίστις) nie posiadała swojego kultu greckiego (por. Ciceron, *Pro Flacco* 9). Natomiast według Liwiusza *fides* cieszyła się kultem od najdawniejszych czasów. Ołtarz *fides* miał ufundować już król Numa (*Ab urbe condita* 1.21.3).

²¹ Świątynia *fides* miała służyć za archiwum senackie, por. Valerius Maximus 3.2.17.

²² Por. *Anabaza* 2.4.1; Eurypides, *Medea* 21ff.

²³ Stąd formularne zwroty typu *in fidem populi romani venire*. Możliwe, że łacińska *fides* jest etymologicznie powiązana z greckim terminem φειδομαι – „oszczędzać”, „litować się”.

²⁴ Por. Πάτριος πίστις, *De Pythiae oraculis* 18.

²⁵ Por. *Corpus paroemiographorum graecorum* 1.80, cent. II.80.

Świątynia *fides* znajdowała się na końcu drogi, niedaleko świątyni Jowisza Najlepszego Największego. Na końcu pochód mijał świątynię *victoria*, aż dochodził do świątyni *Jovis Optimi Maximi*. Układ ten niósł wyraźny przekaz, który uwidaczniały podniesione na wysokich platformach, oglądane od przodu i z dołu świątynie. *Spes* oznacza oczekiwanie dobrobytu, *fides* wiarygodność i stateczność ludu rzymskiego i jego przywódców, *victoria* wreszcie owoce *spes* i *fides*. W czasach Republiki kult *spes* był zatem ściśle powiązany ze sferą przywództwa militarnego²⁶. W okresie Cesarstwa kult *spes*, a także kult *victoria*, *fortuna*, oraz *clementia* (teraz z dodatkiem *Caesaris*), zostaje stopniowo choć dość szybko przejęty przez kult cesarski i mówi się z reguły o kulcie *spes augusta*. Już Ciceron używa w odniesieniu do młodego Oktawiana zwrotów takich jak *spes victoriae*, *spes salutis* (przed Markiem Antoniuszem) czy *spes libertatis*²⁷. Jest to ważny krok ku przejściu kultu *spes* przez kult cesarski.

Z kultem *spes* szczególnie kojarzono cechę młodości, wcześniej przywódcy militarnego takiego jak Scypion czy Cezar, a za Cesarstwa augusta. Rocznicę przywdziania przez Oktawiana *toga virilis* (18 X) obchodzono suplikacją do *spes* i *iuventas*²⁸. W literaturze dziecko jest często określane jako *spes* (np. *Pro Cluentio* 32, odnośnie do aborcji)²⁹. Młodość odnosi się do osoby cesarza jako charyzmatycznego wodza, a także do dzieci cesarza. Oba znaczenia *spes* łączą się w kulcie cesarskim: cesarz jest ucieleśnieniem *spes populi romani* jako jedyny gwarant dobrobytu, do czego konieczne jest utwierdzenie dynastii dzięki potomkowi cesarskiemu³⁰. Być może nieprzypadkowo *spes* po-

²⁶ U autorów późnorepublikańskich i z wczesnego cesarstwa popularne są zwroty takie jak *spes victoriae* czy *spes salutis*. Por. mowa Germanika u Tacyty (którą cytował pod Kłuszmem Żółkiewski): *necessitas in loco, spes in virtute, salus in victoria* (*Roczniki* 2.20). *Spes* jest obietnicą i oczekiwaniem *salus* i *victoria*, pod warunkiem że towarzyszą jej *virtus*, *auctoritas*, *felicitas* (szczęście charyzmatycznego wodza), oraz *scientia rei militaris*.

²⁷ Podobnie wyrażał się też Liwiusz o młodym Scypionie Afrykańskim. Scypion miał także odbudować świątynię *spes* zniszczoną przez piorun w 217 r. p.n.e. oraz restaurować w 213 r. p.n.e. świątynię *fortuna* i *mater matuta*.

²⁸ Por. Askaniusz/Julus w *Eneidzie* jako *spes altera* po śmierci Eneasza.

²⁹ Podobne określenia znajdują się także w *Anthologia palatina*.

³⁰ Por. opis u Velleiusa Paterculusa publicznie wyrażanej radości tłumu po adopcji Tyberiusza przez Augusta.

jawia się na monetach za Klaudiusza (41 n.e.), będącego pierwszym cesarzem, któremu narodził się potomek w purpurze. Klaudiusz obchodził też urodziny w *dies natalis* świątyni *spes* (1 VIII). Na monecie *spes* przedstawiona jest jako archaiczna κόρη krocząca w lewo (kojarzonej z dobrym *omen* i *expectatio boni*), trzymająca kwiat w prawej dłoni (symbolizującym owoce dobrobytu). Obraz ten opatrzony jest inskrypcją *spes augusta*, wskazujący na imperatora i jego następcę jako *spes* domu cesarskiego i ludu rzymskiego. Przedstawienie to stało się standardową ikonografią *spes*³¹.

Podobnie jak za czasów Republiki, w Cesarstwie *spes* nie jest *virtus*, a raczej deifikowanym abstrakcyjnym pojęciem wyrażającym poczucie pewności ludu rzymskiego w ich *fortuna*, *salus* i *victoria*. W czasach Republiki *spes* ucieleśniana była przez charyzmatycznych przywódców militarnych takich jak Scypion Afrykański. Po przejęciu kultu przez kult cesarski *spes* stała się elementem *genius* domu cesarza, który był jej ucieleśnieniem i gwarantem *fortuna populi romani*. Należy podkreślić, że włączenie *spes* do kultu cesarskiego wynikało ze szczególnego znaczenia, jakie pojęcie to otrzymało w kontekście dynastii julijsko-klaudyjskiej. Być może wsparł to przypadek, że w 31 r. p.n.e. spłonęła świątynia *spes* na Forum Holitorium (jej wcześniejszy pożar miał miejsce podczas drugiej wojny punickiej), która następnie została odbudowana pod cesarskim patronatem. Stopniowo cesarz stał się ucieleśnieniem *fortuna*, *salus* i *victoria* ludu rzymskiego w miejsce przywódców militarnych czasów Republiki.

Ἑλπίς i spes w tekstach filozoficznych

Podobnie jak w poezji okresu archaicznego, w prozie filozoficznej okresu klasycznego termin Ἑλπίς jest aksjologicznie neutralny i oznacza oczekiwanie stanów przyszłych. Tak też określa Ἑλπίς Platon (δόξα

³¹ Przystawienia Ἑλπίς są rzadkie. Pojawia się ona na kraterze ze zbiorów Chigi wraz z νέμεσις i ἔρως, a także na niektórych monetach aleksandryjskich.

μελλόντων, *Prawa* 644c), rozróżniając między oczekiwaniem cierpienia (ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς), które określa jako „strach” (φόβος), oraz „odwagę” (θάρρος), będącą oczekiwaniem przeciwnym (ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου)³². W *Państwie* ks. I Kefalos rozróżnia między dobrą i złą ἐλπίς³³. Ta druga towarzyszy człowiekowi niesprawiedliwemu, który obawia się kary (ζῆ μετὰ κακῆς ἐλπίδος, *Państwo* 1.330e-331a). Dobrą ἐλπίς mogą dostarczyć między innymi pieniądze umożliwiające wyrównanie długów wobec ludzi i bogów. Pogląd taki nie spotyka się z uznaniem Platona, który przedstawia w *Państwie* ks. X ponury los podążającego za potocznie pojętą moralnością, ale nie uprawiającego filozofii człowieka:

„Po tych słowach, powiada, ten, który pierwszy losował, natychmiast podszedł i wybrał największą dyktaturę. Głupi był i żarłok wielki, więc nie rozpatrzył dobrze wszystkiego przy wyborze i nie zauważył, jakie tam przeznaczenie było w środku: miał własne dzieci pożerać. Inne nieszczęścia czekały go też. A kiedy się przy wolniejszej chwili nad tym zastanowił, zaczął się sam bić pięściami i głośno narzekać na swój wybór - nie zapamiętał i nie trzymał się tego, co z góry mówił prorok. I nie sobie samemu przypisywał swoje nieszczęścia, tylko obwinał los i duchy, i wszystko inne raczej, zamiast samego siebie. To był jeden z tych, którzy z nieba wracali, i w poprzednim życiu żył w państwie dobrze urządzonym i charakter miał dobry, tylko nie był filozofem” (*Rep.* 10.619bd, tłum. Wł. Witwicki).

Za alternatywę dla ambiwalentnej ἐλπίς można uznać u Platona pojęcie προμήθεια, „rozumnego przewidywania” (*Protagoras* 361cd).

U Arystotelsa ἐλπίς dotyczy rzeczy odległych, bywa przeciwstawiona cnocie odwagi i jest odróżniona ale pokrewna pewności siebie (θάρρος). Ἐλπίς jest zdolna wywoływać bądź pewność siebie bądź strach (φόβος).

³² Powiązanie ἐλπίς z φόβος jest częstym motywem. Por. φόβου ἐλπίς (Ajschylos, *Agamemnon* 999, 1434); *Iliada* I.40, Π 281, Σ 194; Tukidydes, *Wojna peloponeska* 7.61.2 (τὴν ἐλπίδα τοῦ φόβου); Eurypides, *Orestes* 859; Sofokles, *Edyp król* 487, 771; Herodot, *Historie* 8.12.2, 9.113.1 (ἐλπόμενός τι ᾧ κακὸν εἶναι).

³³ Por. Pindar, fr. 214: “γλυκεῖά οἱ καρδίαν/ ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ/ ἐλπίς ᾧ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον/ γνώμαν κυβερνᾷ.” (Loeb)

Jest cechą charakteryzującą szczególnie młodych, a także osobę wielkoduszną (ὁ μεγαλόψυχος). Jako prowadząca do pewności siebie może być warunkiem wstępnym namysłu (βούλευσις). Arystoteles przeciwstawia ἐλπίζειν i μήμνεσθαι (*Retoryka* 1386a2). W jednym ustępie wóźbiarstwo określone jako ἐπιστήμη ἐλπιστική (*De memoria* 449b12). Sam termin ἐλπίς jest neutralny aksjologicznie u Arystotelesa i obejmuje zarówno oczekiwanie rzeczy dobrych (ἐλπίς ἀγαθῶν lub εὐελπίς) jak i złych (δύσελπίς). Ἐλπίς jest też przeciwstawiona cnocie odwagi.

Określenie aksjologiczne ἐλπίς wymaga zatem dodania do tego terminu dodatkowego przymiotnika. Nierzadko określenie to jest pejoratywne. Na przykład u Lukiana pojawiają się złe oczekiwania (τῆς τῶν μελλόντων κακῶν ἐλπίδος, *Tyranicida* 3), Tukidydes mówi o oczekiwaniu związanym ze strachem (τοῦ φοβοῦ ἐλπίς, *Wojna peloponeska* 7.61), zaś mówca Izajos o „złym oczekiwaniu” (πονηρὰ ἐλπίς, 28:19).

Wysoce ambiwalentne znaczenie ma ἐλπίς u Tukidydesa. Często ma ona wydźwięk wyraźnie negatywny, jako ułuda prowadząca do upadku z powodu opanowania rozumu przez emocje:

„Oczywiście, nadzieja jest dla ludzi pociechą w niebezpieczeństwie. Tych, którzy mają dostateczne zasoby, nie przywodzi do zguby, choćby im nawet wyrządziła szkodę, jednakże tym, którzy cały swój byt rzucają na szalę – nadzieja bowiem z natury swej jest rozrzutna – odsłania swą nicość dopiero wtedy, gdy upadną i kiedy spostrzegą, że nie ma już dla nich ratunku” (*Wojna peloponeska* 5.103, tłum. K. Kumaniecki).

Jako niszczyielska i nieracjonalna pobudka ἐλπίς podobna jest do innych groźnych namiętności, jak ἔρως (pożądliwość) i πλεονεξία (zachłanność, chciwość), czy δεισιδαιμονία (lęk przed bogami, zabobonność)³⁴:

„Najwięcej szkody przynosi żądza i nadzieja: pierwsza prowadzi, druga idzie w jej ślady, pierwsza obmyśla plan, druga łudzi widokami powodzenia; i chociaż to niewidzialne klęski, są one straszniejsze od widocznych” (*Wojna Peloponeska* 3.45, tłum. K. Kumaniecki).

³⁴ Pod tym względem jest nieco podobna do ἄτη w attyckiej tragedii, zwłaszcza u Ajschylosa.

Takie rozumienie ἐλπίς pojawia się w wielu ustępach *Wojny peloponeskiej*, gdzie pojęcie to jest stale przeciwstawiane rozumnemu namysłowi:

„Nie wyobrażano sobie, że potęga Aten jest tak wielka, jak się to potem okazało, i raczej kierowano się niejasnymi życzeniami niż rozsądną oceną sytuacji, jak to zwykle bywa u ludzi, którzy lubią powierzać spełnienie życzeń niepewnej nadziei, a myśl o tym, czego sobie nie życzą, odrzucają rozumując dowolnie” (*Wojna peloponeska* 4.108, tłum. K. Kumaniecki).

Ἐλπίς może także mieć bardziej pozytywny wydźwięk u Tukidydesa, jako podpora w desperacji i źródło siły do nie poddania się wobec sytuacji, z której pozornie nie ma wyjścia. W roli takiej pojawia się np. w opisie rozmowy Ateńczyków z Melijczykami. U Tukidydesa można wręcz dopatrzyć się swego rodzaju kroniki i teorii ἐλπίς, w ramach której rozumne oczekiwanie lub przewidywanie przyszłości – będące domeną historyka – przeciwstawione jest zgubnej, nierozumnej sile wynikającej z dominacji emocji nad rozumem. Ἐλπίς może jednak być zarówno podporą w desperacji jak i przydatnym narzędziem dla polityka, gdy wynika ona z rozumnej motywacji i jest korygowana przez stałą krytyczną ocenę obserwowalnej empirycznie sytuacji, oraz wiąże się ze świadomością ograniczoności własnych zdolności do wyczerpującego ocenięcia tejże sytuacji.

Ἐλπίς nie widnieje prominentnie w systemach pojęciowych okresu hellenistycznego. Ani Stoicy ani Epiurejczycy nie mają o niej wiele do powiedzenia. Samo ἐλπίς nie widnieje także na liście cnót stoickich. Jest rzeczą wymowną – zwłaszcza wobec istnienia kultu *spes* – że podający się za Senekę Młodszego autor stoickiego traktatu *De spe* określa swój temat jako „nadzieja zwodnicza, nadzieja słodkie zło, nadzieja szczyt zła” (*De spe* 1; por. Armstrong 1998)³⁵. Także u Seneki *spes* jest często traktowana jako synonimiczna z *cupido* i jest odpowiednio potępiana jako zła nierozumowa namiętność (πάθος). Być może na pejoratywne zabarwienie *spes* w rzymskich źródłach stoickich miało powiązanie skądinąd pozytywnego łacińskiego pojęcia *spes* z równie pozytywnym

³⁵ *Spes fallax, spes dulce malum, spes summa malorum.*

pojęciem *fortuna*, które z kolei utożsamiano z grecką τύχη. Ta ostatnia jednak niosła ze sobą konotacje siły chwiejnej i kapryśnej³⁶.

Spes miewała jednak i pozytywne konotacje. W *Prawach* Cyce-ron określa *spes* jako „oczekiwanie rzeczy dobrych” (*expectatio rerum bonarum*)³⁷. Podobnie, w *Rozmowach tuskulańskich* Cynceron rozróżnia między *spes* jako oczekiwaniem dobra od *metus*, będącym oczekiwa-aniem zła. Jednocześnie *spes* jest konsekwentnie traktowana jako coś mniej niż *virtus* (zob. *Rozmowy tuskulańskie* 4.80). Także Plaut łączy *spes*, *salus* oraz *victoria*, ujęte wyraźnie pozytywnie, jako trzy kolejne etapy rozwiązywania problemu (zob. *Mercator* 867). Zwroty takie jak *spes salutis* czy *spes victoriae* są częste u autorów z czasów późnej Republiki. W *Hymnie do Fortuny* Horacego *spes* i *fides* są towarzy-sz-kami i pomocnikami *fortuna* (zob. *Ody* I.35.21-24). *Bona spes* jest tu oczekiwaniem dobrobytu i jest odróżniona od *bona fortuna*, która jest czynną zdolnością jego zdobywania.

Podsumowanie

Terminy Ἐλπίς i *spes* jawią się jako posiadające wyraźnie odmienne znaczenia. Termin grecki jest często rozumiany pejoratywnie bądź jest neutralny aksjologicznie. U niektórych autorów, jak Teognis (por. fr. 1.637), czy Eurypides (*Błagalnice* 479) ma wyraźnie negatywne konota-cje (choć u tegoż samego Teognisa występuje też w bardzo pozytywnej roli boginii!) Znaczenie negatywne dominuje też u Tukidydesa. U in-nych autorów, jak Hezjod, Ajschylos, Platon, czy Arystoteles termin ten jest domyślnie neutralny aksjologicznie. Natomiast łacińska *spes* była

³⁶ Odnośnie do stosunku między Ἐλπίς i τύχη zob. też *Anthologia palatina* 9, 49, 1, 134.1.

³⁷ *Quodsi fingenda nomina sint, adsciscenda potius Vicae Potae et [uincendi atque potiundi] Statae [standi] cognominaque Statoris et Inuicti Iouis, rerumque expeten-darum nomina, Salutis, Honoris, Opis, Victoriae, quoniamque expectatione rerum bonarum erigitur animus, recte etiam Spes a Calatino consecrata est. (De legibus 2.28).*

pojęciem o domyślnie pozytywnych konotacjach. W przeciwieństwie do rzymskiego kultu *spes*, grecka *ἐλπίς* nie miała swojego kultu, choć nieraz była określana jako boska. Rzymska *spes* stanowiła natomiast deifikowane pojęcie abstrakcyjne, pokrewne *genius*. Związana ze *spes* łacińska *fides* oznaczała nierówną relację o charakterze pokrewnym do kontraktu prawnego między zwierzchnikiem (bogiem lub człowiekiem) a podwładnym³⁸. Tak pojęta *fides* była terminem zapożyczonym z terminologii polityczno-prawnej i militarnej, przeniesionym do sfery religii. Związana z *ἐλπίς* grecka *πίστις* oznaczała egalitarną relację o charakterze emocjonalnym między ludźmi (żywymi i zmarłymi), nie między ludźmi i bogami. Podobnie jak *spes*, także *πίστις* nie była terminem typowym dla języka religijnego, lecz nie ze względu na konotacje prawne, ale raczej z powodu zbyt egalitarnego wydźwięku dla określenia relacji z bóstwem.

³⁸ Por. *Quiritium fidem clamans* jako wyraz domyślnego obowiązku każdego Rzymianina aby wesprzeć współobywatela w kłopotcie (*De lingua latina* 6.68). Zwrot *luno Lucina tuam fidem* jako wezwanie pomocy Junony podczas porodu (Plaut, *Aulularia* 692). Stąd zwrot *in fidem populi romani venire* oznaczał poddanie się przez pokonanego wroga. Użycie takie w przypadku *πίστις* byłoby niemożliwe. Termin ten implikuje bilateralną, wzajemną relację, por. Polibiusz, *Dzieje* 20.9.11. Niemniej u Cicerona pojawiają się użycia *fides* w znaczeniu subiektywnym, na określenie osobistego przekonania (*De inventione rhetorica* 1.25, 1.31;) lub opinii (*De partitione oratoria* 9). Zatem w okresie późnej Republiki dostrzegalne jest nabieranie przez *fides* prócz obiektywnego znaczenia „wiarygodności” także subiektywnego znaczenia „wiary”.

Nadzieja zawieść nie może. Biblijne podstawy nadziei

Piotr Blajer OFM

W Piśmie Świętym znajduje się wiele kluczowych terminów i pojęć, takich jak wiara, nadzieja, miłość, radość, łaska, pokój, itp. Często spotykamy te terminy podczas lektury Pisma Świętego, ale zazwyczaj przechodzimy obok nich obojętnie, nie zastanawiając się zbyt co one oznaczają. Robert Denton, australijski biblista twierdzi, że *nadzieja*, jest jednym z najbardziej popularnych pojęć w teologii¹. W jego opinii nadzieja jest często pojmowana w najbardziej szerokim tego słowa znaczeniu i utożsamiana z eschatologią. Na temat nadziei powstało i zapewne powstanie wiele książek i artykułów. Biblia określa nadzieję jako to, co nie jest widzialne okiem fizycznym (por. Rz 8,24-25) albo- wiem jest zachowana dla każdego wierzącego w niebie (por. Kol 1,5). Z drugiej strony, jak pisze Apostoł Narodów nadzieja „zawieść nie może” (Rz 5,5), ponieważ choć to może brzmieć paradoksalnie, można mieć „nadzieję wbrew nadziei” (Rz 4,18). Abraham, uwierzył bowiem, że stanie się ojcem zgodnie z tym co zostało powiedziane. Co więcej, ten sam święty Paweł podkreśla, że nawet nasze zbawienie jest „w nadziei” (Rz 8,24), rozumianej jako pewnik rzeczy, które są nadal niewidzialne.

¹ D.R. Denton, *The Biblical Basis of Hope*, „Themelios” 5 (1980) 19.

Nowoczesna idea nadziei to *oczekiwanie, ale bez pewności spełnienia, pragnienie czegoś, ale bez realnej pewności, że to pragnienie zostanie zaspokojone*. W Piśmie Świętym nadzieja jest wyrazem pewności lub innymi słowy nadzieja to pewne oczekiwanie na spełnienie obietnicy. Z samej natury nadzieja podkreśla dwie rzeczy: (a) przyszłość, oraz (b) niewidzialność. Nadzieja zajmuje się więc sprawami, których nie widzimy lub nie otrzymaliśmy lub obydwoma tymi rzeczywistościami jednocześnie.

Biblijne słownictwo dotyczące nadziei

Rozważmy zatem na wstępie wachlarz form hebrajskich i greckich jaki autorzy natchnieni używają, by przedstawić nadzieję. W języku hebrajskim należy wyróżnić trzy rdzenie, które dają początek pięciu różnym choć pokrewnym czasownikom i rzeczownikom. W języku greckim sprawa wydaje się być mniej skomplikowana, albowiem w Nowym Testamencie istnieje tak naprawdę tylko jeden czasownik i jeden rzeczownik jaki autorzy biblijni używają, by mówić o nadziei.

a) Biblia hebrajska

Zacznijmy zatem od słownictwa używanego w Biblii hebrajskiej. Pierwszym rdzeniem jest בָּטַח, z którego wywodzi się czasownik בָּטַח (*batàch*) jak i rzeczownik בֶּטַח (*betàch*). Podstawowym znaczeniem tego czasownika jest *pokładać ufność*. Nie jest to jedyne znaczenie, albowiem czasownik ten oznacza także, szczególnie w formach *qal*, *ufać* i *być ufnym* a w formach *hifil* *wzbudzać zaufanie*². Czasownik ten nie posiada wyraźnych paralelizmów w innych językach semickich. Nadzieja przedstawiona za pomocą tego czasownika oznacza nade wszystko stabilność. Czasownik ten występuje aż 181 razy w Starym

² L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t.1, Warszawa 2008, s. 116.

Testamencie. Podstawą nadziei rozumianej jako ufność jest zawsze Bóg, który jest pełen łaski i dobroci. W takim pojęciu nadzieja nie opiera się na ludzkich zasługach ani na zewnętrznych okolicznościach, które nie są związane z Bogiem. Pokrewny rzeczownik חֶסֶד, przetłumaczyć można jako *zaufanie* i *bezpieczeństwo*³. Podobnie jak to miało miejsce w przypadku czasownika podstawową ideą płynącą z użycia tego rzeczownika jest poczucie pewności i spokoju, które nie ograniczają się do abstrakcyjnego i intelektualnego zaufania, ale raczej są przejawem oczekiwania na Boga, który jest wierny swoim obietnicom.

Kolejną formą jest czasownik יָחַל (*yachâl*), który występuje trzydzieści sześć razy w Starym Testamencie. Podstawowym znaczeniem tego czasownika jest *czekać cierpliwie* i *dać nadzieję*⁴. Czasownik ten jest często używany w kontekście ulgi w codziennych problemach życiowych, czasami z perspektywą eschatologiczną. Przykładem tego zastosowania jest chociażby odpowiedź Hioba udręczonego nędzą: „Czy starczy mi sił, aby przetrwać? Jakież tu cel cierpliwości?” (Hi 6,11). Czasownik ten, w sensie „nadziei”, może oznaczać podwójną ideę *oczekiwania wydarzenia* lub *cierpliwego czekania* zarówno w sensie negatywnym jak i pozytywnym. Przykładem pierwszego jest oczekiwanie fałszywych proroków o czym wspomina Ezechiel: „ogłądają rzeczy zwodnicze i prorokują kłamstwa ci, którzy mawiają: Wyrocznia Pana. Pan ich nie posłał, a mimo to oczekują spełnienia słowa” (Ez 13,6) podczas gdy przykładem drugiego są słowa proroka Micheasza: „Ale ja wypatrywać będę Pana, wyczekiwać na Boga zbawienia mojego: Bóg mój mnie wysłucha” (Mi 7,7).

Kolejną formą jest czasownik קָוָה (*qawâh*). Jest to najprawdopodobniej czasownik odrzeczownikowy, którego podstawowym znaczeniem jest *być napiętym*, ale także *ufać*, *oczekiwać* (por. Iz 40,31; 49,23; Ps 25,3; 37,9). Czasownik ten wyraża ideę wielkiego oczekiwania, na przykład ze strony bezbożnych, którzy próbują zniszczyć życie prawych (por. Ps 56,6). W sensie pozytywnym *qawâh* odnosi się do tych, którzy z wiarą oczekują na interwencję Bożą. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że czasownik odnosi się do oczekiwania z nadzieją nawet jeśli ta nadzieja i wiara jest wystawiona na próbę (por. Iz 26,8). Z formą czasownika

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 385-386.

wiąże się rzeczownik תִּקְוָה (*tiqwàh*), który ma szeroki wachlarz znaczeń. Pierwszym znaczeniem tego rzeczownika jest *powróż*, szczególnie zrobyiony z nici purpurowych (por. Joz 2,18,21). Oprócz tego pierwszego znaczenia *tiqwàh* oznacza także *oczekiwanie*, *nadzieję*, a szerzej mówiąc *optymistyczny pogląd*. Tutaj należy wyróżnić cztery podstawowe możliwości. Po pierwsze, *tiqwàh* może oznaczać nadzieję podtrzymaną i spełnioną (por. Ps 9,19; Prz 23,18; 24,14). Po drugie, *tiqwàh* w połączeniu z *Elohim* lub *Adonai* oznacza *nadzieję ludzi* bądź też *wspólnotę mającą nadzieję* (por. Jr 29,11; 31,17). Połączenie rzeczownika z Bogiem oznacza, że ta nadzieja pochodzi przede wszystkim od Boga i to On spełnia nadzieję wszystkich tych, którzy się do niego zwracają. Po trzecie, w Starym Testamencie nie brak także przykładów, gdzie *tiqwàh* oznaczają utraconą bądź też zniszczoną nadzieję (por. Hi 19,10). Ostatnim znaczeniem *tiqwàh* jest odejście, koniec (por. Syr 7,13,17).

b) Nowy Testament

Jeśli chodzi o Nowy Testament to jak już wspomniano znajdujemy tu przede wszystkim dwie formy, które autorzy biblijni używają do przedstawienia biblijnej idei nadziei. Mamy tu do czynienia z czasownikiem i pokrewnym mu rzeczownikiem. Czasownik, o którym mowa to ἐλπίζω. Czasownik ten występuje nie tylko w Nowym Testamencie, ale również w LXX⁵ jak również u starożytnych autorów, takich jak Filon Aleksandryjski czy Józef Flawiusz. Podstawowym znaczeniem tego czasownika w języku polskim jest *spodziewać się*, *oczekiwać* lub

⁵ Dwadzieścia siedem razy *Septuaginta* tłumaczy rdzeń jako ὑπομένω, który można przetłumaczyć jako *zostawać*, *trwać*, *znosić*, *wytrzymywać*. W połączeniu z opisywanym cierpieniem czasownik oznacza, że osoba znosi cierpliwie cierpienie z nadzieją oczekując wybawienia pochodzącego od Pana. Ilustrujący niech będzie Psalm 40, jest to hymn dziękczynny „złożyłem w Panu całą nadzieję; On schylił się nade mną i wysłuchał mego wołania. Wydobył mnie z dołu zagłady i z kałuży błota, a stopy moje postawił na skale i umocnił moje kroki” (Ps 40,2-3). W podobny sposób Psalm 130, który jest pieśnią pielgrzymów o charakterze pokutnym: „w Panu pokładam nadzieję, nadzieję żywi moja dusza: oczekuję na Twe słowo. Dusza moja oczekuje Pana bardziej niż strażnicy świtu, bardziej niż strażnicy świtu” (Ps 130,5-6).

mieć nadzieję a także *pokładać nadzieję w kimś*, lub *czymś*⁶. Oznacza to, że czasownik ten bywa używany do określenia nadziei samej w sobie (por. Hbr 11,1: „wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”) jak i nadziei ze wskazaniem na to w kim lub w czym pokłada się nadzieję (por. 1Kor 13,7: „miłość [...] wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję”) jak również wskazują na osoby lub rzeczy, w których pokłada się nadzieję (por. Mt 12,21: „w Jego imieniu narody nadzieję pokładać będą”). Warto w tym miejscu wspomnieć, że czasownik ἐλπίζω tłumaczony często jako *pokładać nadzieję* posiada w Nowym Testamencie także formy złożone. Tymi formami są προελπίζω i ἀπελπίζω obecne, odpowiednio w Ef 1,12 i w ewangelii według świętego Łukasza 6,35. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że czasownik ἐλπίζω jest często powiązany z historyczną rzeczywistością zmartwychwstania Jezusa Chrystusa a co za tym idzie formuje chrześcijańską nadzieję w teraźniejszości i w przyszłości.

W języku greckim oprócz wspomnianego czasownika występuje także pokrewny rzeczownik a mianowicie ἐλπίς, który pochodzi z tego samego rdzenia etymologicznego co czasownik. Oznacza on zarówno *nadzieję* i *oczekiwanie* w sensie ogólnym (por. Rz 8,20-21: „stworzenie bowiem zostało poddane marności - nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał - w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych”). Oznacza także nadzieję w znaczeniu typowo chrześcijańskim (por. Rz 12,12: „weselcie się nadzieją! W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie - wytrwali!”) jak również nadzieję ze szczególnym odniesieniem do samego Boga (por. 1Ts 2,19: „ale jakąż jest nasza nadzieja albo radość, albo wieniec chwały? Czyż nie wy nią będziecie przed Panem naszym Jezusem Chrystusem w chwili Jego przyjścia?”). To ostatnie znaczenie jest bardzo interesujące i pomocne w pojęciu biblijnych podstaw nadziei, albowiem ukazuje, że nadzieja to nade wszystko pozytywne i pewne oczekiwanie. Nie jest ogólnym oczekiwaniem bez jakiegokolwiek fundamentu. Jej podstawą jest Boże Słowo

⁶ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 191-192.

zawarte w Piśmie Świętym i odnosi się do przyszłości (por. Rz 8,24-25). Najbardziej typowym objawem tej „nadziei” jest wytrwałość w trudach, próbach i przeciwnościach w oczekiwaniu na obiecany powrót Jezusa Chrystusa.

Po tej krótkiej analizie słownictwa odnoszącego się do nadziei warto zwrócić uwagę, że choć język hebrajski używa kilku rdzeni do wyrażenia idei nadziei, niemniej jednak najbardziej popularnym i najczęściej używanym jest czasownik *qawah*, który jak widzieliśmy oznacza *ufać*, *mieć nadzieję* i pokrewny rzeczownik *tiqwah*. Wszystko wydaje się w porządku, ale tutaj zaczynają się problemy. Być może jest to zastanawiające, ale czasownik ten nie występuje w Pięcioksięgu. Trudno określić jednoznacznie, dlaczego czasownik *qawah* nie występuje w Pięcioksięgu Mojżeszowym. Nie można jednak wykluczyć, że w Torze, nadzieja wyraża się zwłaszcza z wszystkimi niuansami czasownika *אמן aman*, który przede wszystkim oznacza *wierzyć*. Śmiem twierdzić, że jeśli chodzi o Pięcioksiąg to trudno wyróżnić pomiędzy wiarą a nadzieją. Wiara, w mentalności pierwszych pięciu ksiąg Biblii, jest oznaką oczekiwania na spełnienie obietnicy, wiara jest nadzieją na spełnienie obietnicy. Ufam, że następujący przykład zobrazuje lepiej tę ideę i stanie się bardziej przystępny.

Nadzieja w Biblii

Nadzieja w Pięcioksięgu

Choć od samych początków, od pierwszych kart Pisma Świętego Bóg nie pozostawia grzesznej ludzkości i interweniuje, jak chociażby w przypadku Noego to jednak historia nadziei biblijnej rozpoczyna się z Abrahamem⁷. Jego postawa jest doskonałym przykładem całkowitego zaufania Boga, który staje się źródłem nadziei. W Rdz 15,6 czytamy „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” a święty Paweł w liście

⁷ X. Leon-Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1994, s. 510.

do Rzymian 4,18 sprecyzuje: „on to wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów zgodnie z tym, co było powiedziane: takie będzie twoje potomstwo”. Skoro mowa o obietnicy potomstwa to należy zwrócić uwagę, że tak naprawdę przez całe wieki przedmiotem nadziei Izraela były zawsze te same rzeczy ziemskie: „ziemia mlekiem i miodem płynąca” (por. Wj 3,8.17) oraz wszelkie formy dobrobytu (por. Rdz 49; Wj 23,27-33; Kpł 26,3-13). Ale uwaga, nie chodzi tu tylko o materializm. Dobra ziemskie są dla Narodu Wybranego znakiem Bożego błogosławieństwa. Są darem, poprzez który Bóg okazuje wierność raz danej obietnicy i zawartemu przymierz⁸.

Abraham ze względu na swój podeszły wiek jak i wiek swojej żony Sary wątpi, wydaje mu się, że dana przez Boga obietnica nie jest możliwa do realizacji. Oto dlaczego Bóg w widzeniu zwraca się do Abrama ze słowami: „Nie obawiaj się, Abramie, bo Ja jestem twoim obrońcą; nagroda twoja będzie sowita” (Rdz 15,1). Cykl Abraham rozpoczyna się od wyjścia patriarchy z Charanu bez jakiegokolwiek sprzeciwu, protestu czy też jakiegokolwiek słowa. Teraz następuje nawiązanie akcji poprzez słowa Abrama: „O Panie, mój Boże, na cóż mi ona, skoro zbliżam się do kresu mego życia, nie mając potomka; przyszłym zaś spadkobiercą mojej majątności jest Damascenńczyk Eliezer”. Bóg zapewnia go jednak, że otrzyma potomka, który od niego będzie pochodził. Jako dowód tej obietnicy Abram ma wyjść i spojrzeć w niebo. Dwa czasowniki *wyjdź* i *spójrz w niebo* są bardzo ważne w rozumieniu wiary Abram w daną mu obietnicę a co za tym idzie w rozumieniu nierozzerwalnej z nią nadziei. Abram musi przede wszystkim porzucając swoją wizję losu a następnie Abram ma spojrzeć w niebo i policzyć gwiazdy. Abram jest Beduinem, który podróżując orientuje się używając gwiazd. Niewykluczone, że Abram przykładem starożytnych próbował interpretować Bożą obietnicę za pomocą gwiazd. Niemniej jednak Bóg każe spojrzeć Abramowi na gwiazdy tak jak On na nie patrzy. To tak jakby mówił: „spójrz na gwiazdy, ale z góry, a nie od spodu”. To tak, jakby Bóg mówił do niego, by spojrzał na obietnicę z Boskiego punktu widzenia a nie z ziemskiego.

⁸ N. Lohfink, *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Minneapolis 1994, s. 75-86; C. Houtman, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994, s. 34-36.

Tekst biblijny nie informuje nas czy Abram wyszedł czy nie, czy liczył gwiazdy czy nie. Autor biblijny ogranicza się do tego co najważniejsze. Po Bożym poleceniu informuje, że Abram uwierzył, a Bóg poczytał mu to za sprawiedliwość. W tym miejscu występuje wspomniany już wcześniej czasownik *aman*. Innymi słowy Abram położył całą swą nadzieję w Bogu⁹.

Wiara i nadzieja Abrahama bardzo dobrze są uwidocznione przy okazji ofiary Izaaka (Rdz 22,1-19). Znajduje się tutaj trudna do przetłumaczenia forma werbalna: *lek-Leka* (por. Rdz 22,2). Dosłownie oznacza to „wyjdź do ciebie.” Nasze Biblie tłumaczą tę formę „idź”. Choć mamy tu do czynienia z trudną do przetłumaczenia formą nie można wykluczyć, że wskazuje, by porzucić własne projekty i plany a poddać się planowi przygotowanemu przez Boga. Ofiara Izaaka pozostanie na zawsze przykładem całkowitego złożenia nadziei w Bogu a przede wszystkim w obietnicy danej przez Wszechmogącego. Słowa Abrahama: „Bóg upatrz sobie jagnię na całopalenie, synu mój” (Rdz 22,8) podkreślają bezprecedensową nadzieję Abrahama.

Nadzieja a modlitwa

Rozważmy teraz inny przykład nadziei zaczerpnięty z historią królowej Estery. Legendarna historia, pełna zwrotów akcji, która zaczyna się od oszustwa. Młoda Ester, wchodzi na dwór królewski bez wyjawienia - za radą wuja Mardocheusza - swego pochodzenia żydowskiego. To właśnie dlatego, że ukrywa swoją tożsamość ma szansę odkryć intrygi dworu królewskiego a w szczególności plany Hamana, który pragnął całkowitej zagłady licznie obecnych Izraelitów w ziemi perskiej. Ester, będąc najbliżej króla, jest jedyną osobą, która ma możliwość zapobiegnięcia zapowiedzianej zagładzie. Przepełniona nadzieją, że Pan zainterweniuje i król zrozumie jej położenie i zmiłuj się nie tylko nad nią, ale także nad całym jej ludem¹⁰.

⁹ A. Mello, *Il Dio di Abramo: Riflessioni sulla Genesi*, Milano 2014, s. 134-136.

¹⁰ L.L. Bronner, *From Eve to Esther: Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*, Louisville 1994, s. 202-203.

Jak więc wygląda nadzieja na przykładzie królowej Estery? Otóż królowa wpierv nim uda się do króla z własnej inicjatywy - a więc wbrew istniejącej praktyce - królowa modli się. Co to oznacza? Ester ma odwagę zaryzykować swoje życie, bo wierzy, pokłada całą ufność w Bogu. Jej nadzieja, że zostanie przyjęta przez króla opiera się na obietnicy Boga, który chce dobra dla tych wszystkich, którzy uciekają się do niego. Ester wierzy, pokłada nadzieję, ale nie pozostaje bezczynna. Pokłada nadzieję, ale także modli się i zachęca innych do modlitwy, by spełniła się Boża obietnica. Jest bowiem przekonana, że Bóg zawsze pozostaje wierny swej obietnicy. Przykład Estery - w całej swej prostocie i zwięzłości - uświadamia, że nadzieja jako taka jest podtrzymywana i wzmacniana poprzez modlitwę. Modlitwa ożywia nadzieję, że w odpowiednim czasie (bez względu na to czy czas ten będzie krótki czy długi), Bóg spojrzy na swój lud wybrany i wstawi się za nim¹¹.

Nadzieja w księgach prorockich i mądrościowych

W księgach prorockich i mądrościowych zaobserwować można kolejny krok w pojmowaniu biblijnej nadziei. Można powiedzieć, że prorocy podtrzymując nadzieję Izraela otworzyli przed nią nowe perspektywy¹². W sposób szczególny należy zwrócić uwagę, że nadzieja to już nie tylko wiara w posiadanie ziemi mlekiem i miodem płynącym oraz w posiadaniu liczego potomstwa jak to było w przypadku Abrahama. Sytuacja Izraela uległa bowiem radykalnej zmianie. Izrael był w posiadaniu ziemi obiecanej, ale poprzez grzeszne postępowanie oddalił się od przymierza zawartego z Bogiem. Innymi słowy - żyjąc w Ziemi Obiecanej - często zapominał, że jego szczęśliwość była darem Boga. Odszedł więc od Boga i starał się zapewnić sobie tę szczęśliwość w inny sposób; siłą, bałwochwalczym kultem, przymierzami z innymi narodami, które odwróciły jego serce od Boga prawdziwego. Wszechmogący

¹¹ M. Masini, *I racconti d'Israele: Rut, Giuditta, Tobia, Ester*, Cinisello Balsamo 1997, s. 60-64; J.G. Baldwin, *Esther: An Introduction and Commentary*, Downers Grove 1984, s. 56.

¹² A. Mello, *Geremia*, Torino 1981, s. 34-36; H. Gossai, *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, New York 1993, s. 234-236.

widząc oddalający się od niego lud posyła do niego proroków, którzy wzywają naród wybrany do zawrócenia z grzesznej drogi życia i zwrócenia się do jedynego Boga, jedynej nadziei Izraela. Prorocy potępiają zwodniczą nadzieję jaką naród wybrany zaczął pokładać w bożkach, własnej sile i przymierzom z obcymi mocarstwami. Jeremiasz 1-29 jest bodajże najlepszym przykładem tego typu nauczania.

Niewierność Izraela i jego odwrócenie się od Boga i jego obietnic doprowadziły do upadku zarówno północnego jak i południowego królestwa. Naród wybrany żyje w niewoli, ale jego niewierność Bogu nie może być przeszkodą w posiadaniu nadziei. Bóg przebacza bowiem swemu ludowi choć trzeba będzie cierpliwie oczekiwać tego wybawienia. Prorocy kreślą bardzo złożoną wizję przyszłości. Zapowiadają bowiem pokój, zbawienie, uleczenie, odkupienie, powrót raju, rekonstrukcję królestwa Dawidowego. Co więcej, Izrael ujrzy jak bogactwa innych narodów będą napływały ku niemu (por. Iz 61). Klasycznym przykładem jest tutaj wizja proroka Ezechiela, który w sugestywny sposób przedstawia sytuację Izraela na wygnaniu. Pokonany, rozproszony, pozbawiony nadziei, nie jest on w stanie o własnych siłach podnieść się do nowego życia. Dopiero powiew Bożego ducha obraca klęskę w zwycięstwo. Obraz kości oblekających się w ciało i oczekujących ożywczego tchnienia przywodzi na myśl scenę stworzenia pierwszego człowieka (por. Rdz 2,7). Sam Ezechiel wyjaśnia sens tej wizji, która jest jego odpowiedzią na postawę zniechęcenia i przygnębienia wygnańców w Babilonii: „I rzekł do mnie: Synu człowieczy, kości te to cały dom Izraela. Oto mówią oni: Wyszły kości nasze, minęła nadzieja nasza, już po nas. Dlatego prorokuj i mów do nich: Tak mówi Pan Bóg: Oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów, ludu mój, i wiodę was do kraju Izraela, i poznacie, że Ja jestem Pan, gdy wasze groby otworzę i z grobów was wydobędę, ludu mój. Udzielę wam mego ducha po to, byście ożyli, i powiodę was do kraju waszego, i poznacie, że Ja, Pan, to powiedziałem i wykonam - wyrocznia Pana Boga” (Ez 37,11-14).

Prorocy marzą o dniu, kiedy Izrael będzie napełniony znajomością Boga, który dokona odnowy serc i przyciągnie narody pogańskie (Iz 2,3; Jer 3,17). W tej perspektywie prorok Izajasz zapowiada powrót wszystkich narodów na Syjon i uczestnictwo w bankiecie eschatologicznym. „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę

z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win. Zedrze On na tej górze zasłonę, zapuszczoną na twarz wszystkich ludów i całun, który okrywał wszystkie narody; raz na zawsze zniszczy śmierć. Wtedy Pan Bóg otrze łzy z każdego oblicza, odejmie hańbę od swego ludu na całej ziemi, bo Pan przyrzekł” (Iz 25,6-8). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że nadzieja w pojęciu proroków to nadal oczekiwanie na przyszłe szczęście Izraela tutaj na ziemi. Bóg i Jego przyszłe Królestwo jest przedmiotem nadziei zarówno dla Izraela i innych narodów. Co ciekawe, to oczekiwanie ma charakter nade wszystko zbiorowy niemniej jednak wierność, od której jego przyjście zależy jest indywidualna¹³.

Niewola babilońska to także rozwój pojęcia nadziei w sensie indywidualnym. U podstaw tego rozwoju leży problem cierpienia sprawiedliwego i wiara w przyszłą zapłatę. To da z kolei początek nadziei zmartwychwstania. W ten sposób przedmiotem nadziei nie będzie już ziemia i potomstwo a raczej pokój (por. Mdr 3,3), odpoczynek (4,7) i zbawienie (5,2) dobra, które związane są z nieśmiertelnością i przebywaniem z Bogiem. Tak oto nadzieja staje się coraz bardziej pojęciem dotyczącym jednostki a nie ogółu, pojedynczej osoby a nie całego narodu wybranego¹⁴.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że tradycja biblijna Starego Testamentu przede wszystkim, że nadzieja jest możliwa, jeśli się jest przekonanym, jeśli się z wiarą oczekuje obietnicy, która ma się spełnić. Nadzieja w Starym Testamencie to jednak nie tylko wiara, że Wszechmogący Bóg tak sprawi, jak obiecał, nadzieja to nie tylko zaufanie Bogu i cierpliwe oczekiwanie dnia aż wszystko to co Bóg obiecał spełni się. Nadzieja w Starym Testamencie to także „walka”. Nadzieja jest również walką. Nadzieja jest walką, ponieważ nie należy tylko wierzyć, ufać i mieć nadzieję, że ostatecznie i tak wszystko będzie dobrze—nadzieja nie pokrywa się bowiem z optymizmem—ale potrzebny jest dialog, spojrzenie na rzeczywistość oczami Boga, potrzebny jest powrót do Boga, oczyszczenia wizji i planów, podporządkowania życia zgodnie

¹³ Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, s. 511.

¹⁴ A. Niccacci, *La Casa della Sapienza: Voci e volti della Sapienza biblica*, Cinisello Balsamo 1994, s. 102.

z jego wolą, a nade wszystko jest poddanie się Jemu. Ostatecznie tylko On jest przedmiotem i źródłem nadziei. Starotestamentalna nadzieja przeszła ewolucję w poszczególnych etapach historii narodu wybranego. Nadzieja, tak jak naród przeszła ewolucję od przedmiotu czysto materialnego (posiadania ziemi i potomstwa) do wartości duchowych (pokój, odpoczynek, zbawienie). Jest także wartością zbiorową choć zależną od postępowania jednostki, ale także wartością indywidualną¹⁵.

Nadzieja w Nowym Testamencie

Święty Paweł w liście do Galatów napisze: „gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu” (Ga 4,4-5). Przyjście na świat Jezusa Chrystusa jest realizacją Bożych obietnic. Starzec Symeon wyczekiwał pociechy Izraela, innymi słowy oczekiwał nadejścia Mesjasza Pańskiego (por. Łk 2,25-26) a prorokini Anna po spotkaniu z dzieciątkiem Jezus „mówiła o Nim wszystkim, którzy oczekiwali wyzwolenia Jerozolimy” (Łk 2,38).

W czasie swej publicznej działalności Jezus odwiedza synagogi na terenie całej Galilei i naucza w nich wypełnienia się obietnic Bożych. Najbardziej dobitnym tego przykładem jest wizyta w synagodze w Nazarecie i słowa: „dziś wypełniło się Pismo, które słyszeliście” (Łk 4,21). Jezus nie tylko naucza, ale także uzdrowia co świadczy, że w Jego osobie rzeczywiście przybliżyło się królestwo niebieskie (por. Mt 12,28)¹⁶.

Tak jak Stary Testament podkreśla nadzieję jako ufność w realizację Bożych obietnic złożonych narodowi wybranemu tak w Nowym Testamencie nadzieja jest przede wszystkim pokładana w Bogu (por. 1Tm 4,10) i w Chrystusie (por. Ef 1,12). Co więcej, tak jak prorok Jeremiasz wśród prześladowania głosił, że Bóg jest nadzieją Izraela tak Apostoł Narodów, święty Paweł głosi wśród prześladowań, że Jezus Chrystus jest naszą nadzieją. Bardzo dobrze można to dostrzec w adresie Pierwszego listu do Tymoteusza: „Paweł, apostoł Chrystusa Jezusa

¹⁵ Niccacci, *La Casa della Sapienza*, s. 134.

¹⁶ G.C. Bottini, *Introduzione all'Opera Lucana. Aspetti Teologici*, Milano 2011, s. 128-129; J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997, s. 234-236; F. Bovon, *Luke the Theologian*, Waco 2006, s. 534-536.

według nakazu Boga naszego, Zbawiciela i Chrystusa Jezusa, naszej nadziei” (Tm 1,1).¹⁷ Ponadto, podobnie jak Stary Testament pouczał, że ci, którzy mają nadzieję, nie zostaną zawstydzeni, tak samo św. Paweł mówi: „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Jako konsekwencja mamy już przedsmak przyszłej chwały z powodu miłości, z jaką Duch Święty wypełnia nasze serca.

Ten krótki wybór tekstów, które w żadnej mierze nie wyczerpują problematyki nadziei w Nowym Testamencie, uświadamia nade wszystko, że nowotestamentalna nadzieja to Jezus Chrystus.¹⁸ Przemierzając Galileę i Judeę Jezus ogłasza nadejście Królestwa Bożego, innymi słowy ogłasza realizację Bożych obietnic. Wydawać by się mogło, że z nadejściem Jezusa Chrystusa obserwujemy powrót do pierwotnej idei nadziei na posiadanie ziemi i potomstwa, mowa bowiem o królestwie. Niemniej jednak nic bardziej mylnego, albowiem królestwo, którego nadejście głosi Jezus nie jest z tego świata. To królestwo to nade wszystko rzeczywistość duchową, która ma swoją realizację w obiecany m dziedzictwie Bożym. Poznanie Jezusa prowadzi do otrzymania największych obietnic, „abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury” (2P 1,4). Przedmiotem nadziei jest więc życie wieczne i chwalebne przyjście Syna Człowieczego, który odda każdemu według jego uczynków.

Choć Jezus ogłasza nadejście królestwa i Jego cuda są znakiem, iż królestwo to przybliżyło się już do nas, niemniej jednak jest ono nadal ukryte a jego pełna manifestacja ma jeszcze nastąpić. Kiedy to nastąpi będzie ona udziałem wszystkich narodów. Tak więc w Chrystusie spełnia się przepowiednia proroków otwierająca wszystkim narodom do niego dostęp. Królestwo niebieskie ma się dopiero ukazać w pełni i wierzący w nadziei oczekują ponownego nadejścia Jezusa, zwanego paruzją, dniem Pana, nawiedzeniem. Dzień ten wydaje się być bardzo bliskim o czym zaświadczały chociażby listy do Tesaloniczan, w sposób szczególny pierwszy z nich (por. 1Tes 4,13nn). Wierzący są więc wezwani do oczekiwania dnia przyjścia Pańskiego, który może nadejść jak złodziej w nocy. Stąd też nieustanna potrzeba

¹⁷ A.M. Buscemi, *San Paolo. Vita, opera, messaggio*, Jerusalem 1997, s. 234.

¹⁸ E. Matera, *New Testament Christology*, Louisville 1999, s. 176-180.

czuwania i gotowości. To oczekiwanie w nadziei jest radosne, nawet jeśli niekiedy przepełnione jest cierpieniem. Chwała, której oczekują wierni jest tak wielka, że okrywa swym blaskiem całą teraźniejszość: „Wy, choć nie widzieliście, miłujecie Go; wy w Niego teraz, choć nie widzicie, przecież wierzycie, a ucieszyć się radością niewymowną i pełną chwały wtedy, gdy osiągniecie cel waszej wiary - zbawienie dusz” (1P 1,8-9). Oczekiwanie ożywia modlitwę i miłość bliźniego. Można więc śmiało powiedzieć, że chrześcijańska nadzieja życia przyszłego z Bogiem w królestwie ni niebieskim podtrzymuje całe życie chrześcijańskie na tym świecie.

Pośród wszystkich ksiąg Nowego Testamentu warto zwrócić szczególną uwagę na list świętego Pawła do Rzymian. To tutaj właśnie znaleźć można najpiękniejsze określenia dotyczące chrześcijańskiej nadziei¹⁹. Nadzieja jest przede wszystkim właściwą odpowiedzią na obietnice Boga. Wypełnienie tej obietnicy zajmuje ważne miejsce w myśli świętego Pawła. Po pierwsze w bardzo ciekawy sposób Paweł mówi o „odkupieniu naszego ciała” pojmowanego jako zmartwychwstanie umarłych: „my również całą istotą swoją wdychamy, oczekując - odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni (Rz 8,23). Znaczy to, że chwała oczekiwana jest rzeczywistością już zaktualizowaną choć nie niewidzialną (por. 2Kor 3,18-4,6). Chrześcijanin powinien - według św. Pawła - tak jak Abraham ufać, że będzie dziedzicem obiecanej mu przez Boga nagrody. Przykładem tej ufności i właściwej odpowiedzi jest Abraham. Swoją drogą to bardzo ciekawe, że pisząc do Rzymian, a więc do wspólnoty wywodzącej się przede wszystkim z pogaństwa, Święty Paweł stawia ponownie Abrahama jako przykład niezachwianej nadziei. Abraham, pomimo, że był posunięty w latach, wierzył, pokładał nadzieję, że Bóg spełni swoje obietnice. W wymowny sposób święty Paweł podsumowuje postawę patriarchy. Myślę, że warto w tym miejscu zacytować ten fragment w całości: „On to wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów zgodnie z tym, co było powiedziane: takie będzie twoje potomstwo I nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe - miał już prawie sto

¹⁹ Buscemi, *San Paolo. Vita, opera, messaggio*, s. 234; F. Matera, *Romans*, Grand Rapids 2010, s. 87-90.

lat - i że obumarłe jest łono Sary. I nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że mocen jest On również wypełnić, co obiecał. Dlatego też poczytano mu to za sprawiedliwość” (Rz 4,18-22). Proszę zwrócić uwagę, że Paweł widzi związek jaki istnieje pomiędzy wiarą a nadzieją; uwierzył wbrew nadziei. W innym miejscu tegoż samego list święty Paweł w podobny sposób chociaż już bardziej ogólny odwołuje się do Pism i zachęca do trwania w nadziei, albowiem: „To zaś, co niegdyś zostało napisane, napisane zostało i dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma, podtrzymywali nadzieję” (Rz 15,4).

Nadzieja prowadzi do radości (por. Rz 12:12), odwagi (por. 2 Kor 3,12), wiary i miłości (por. Kol 1,4-5). Nadzieja prowadzi również do pocieszenia. Powinniśmy zachęcać się wzajemnie wiarą w zmartwychwstanie Pana Naszego Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 4,18) a także możemy cieszyć się i rozkoszować nadzieją dzielenia się chwałą Bożą (Rz 5,2, por. Hbr 3,6). Co więcej, nadzieja ma efekt uświęcający. My, którzy oczekujemy powrotu Chrystusa, wiedząc, że kiedy Go zobaczymy, staniemy się podobni do Niego, oczyszczamy się tak „jak On jest czysty” (1J 3,3). Co więcej, nadzieja pobudza nas do dobrych czynów.

Na zakończenie warto wspomnieć o osobistej nadziei Pawła. Apostoł Narodów oczekuje w nadziei spotkania z Panem: „Mamy jednak nadzieję [...] i chcielibyśmy raczej opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana” (2Kor 5,8). Wszystko uznaje za stratę, wszelkie nadzieje ludzkie nawet najbardziej godziwe są niczym wobec nadziei spełnienia Bożej obietnicy, dlatego Paweł: „wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa” (Flp 3,8). Nadzieja ta ożywia go i sprawia, że pędzi (por. Flp 3,12) i toczy walkę (por. 2Tm 4,7), aby zostać zdobytym jak i on sam został zdobyty. Jako nagrody za wszelkie trudy oczekuje wieńca sprawiedliwości (por. 2Tm 4,8). Stąd też misja Pawła nie ogranicza się jedynie do gmin żydowskich, ale swym zasięgiem obejmuje wszystkich, którym pragnie objawić Chrystusa, „nadzieję chwały” (por. Kol 1,24-29).

Zakończenie

Podsumowując, w większości ksiąg Starego Testamentu nadzieja związana jest z tym światem; obietnica posiadania ziemi, potomstwa, dobrobytu, który jest znakiem Bożego błogosławieństwa. Widzieliśmy, że Patriarcha Abraham oczekuje realizacji obietnicy i narodzin syna. Królowa Ester wstawia się za swym ludem, by król oszczędził go. Psalmista w Psalmie 25 pokłada nadzieję w Bogu i wzywa Go, aby wybawił go z niedoli. Chory król Ezechiasz oczekiwał uzdrowienia (Iz 38,10-20). Izraelici ufali Bogu, pokładali w nim nadzieję, że zapewni im ziemię mlekiem i miodem opływającą, zapewni potomstwo, pokój i dobrobyt. We wczesnych księgach Starego Testamentu tak naprawdę próżno szukać tekstów mówiących o nadziei życia przyszłego. „Zaiste, nie Szeol Cię sławi ani Śmierć wychwala Ciebie; nie ci oglądają się na Twoją wierność, którzy w dół zstępują. Żywy, żywy Cię tylko wysławia, tak jak ja dzisiaj. Ojciec dzieciom rozgłasza Twoją wierność” (Iz 38,18-19). Tylko ci, którzy nadal żyją, mogą mieć nadzieję. W księdze Koheleta znajdziemy wymowny fragment: „Wszyscy żyjący mogą jeszcze mieć nadzieję - bo lepszy jest żywy pies niż lew nieżywy - ponieważ żyjący wiedzą, że umrą, a zmarli niczego zgoła nie wiedzą, zapłaty też więcej już żadnej nie mają, bo pamięć o nich idzie w zapomnienie” (Koh 9,4-5; por. Koh 9,10).

Ta pierwotna idea nadziei ulega stopniowej ewolucji. Nadzieja nie jest już rzeczywistością związaną tylko i wyłącznie z tym światem, z rzeczami materialnymi, ale jest coraz bardziej skupiona na przyszłym życiu, a w sposób szczególny na zmartwychwstaniu. „Bóg pochłonie śmierć na wieki” (Iz 25,7), „twoi umarli ożyją” (Iz 26,9). Pełna realizacja tych obietnic będzie miała miejsce w osobie Jezusa Chrystusa, dlatego święty Paweł nie omieszka nazwać Jezusa Chrystusa, naszą nadzieją. Mówić więc o nadziei w biblijnym pojęciu to tyle co próbować określić miejsce jakie zajmuje przyszłość w życiu religijnym. Gwarantem tej przyszłości jest Bóg, a więc nadzieja wiąże się nierozzerwalnie z wiarą w realizację Bożych obietnic.

ROZDZIAŁ IX

Nadzieja w życiu pierwszych pokoleń chrześcijan. Interpretacja teologiczna

Ks. Norbert Widok

W literaturze chrześcijańskiej przełomu I i II w. teologiczne przesłanie wynikające z refleksji nad zagadnieniem nadziei należy wprowadzić do wiodących tematów, jednak wypowiedzi poszczególnych autorów pism tego okresu stanowią etap przejściowy do bardziej rozwiniętej formy w IV i V w. wraz z semantyką tego słowa i konotacjami teologicznymi. Na tym etapie pisarze przejmowali przekaz apostołski, odwołując się do tekstów biblijnych, przede wszystkim do listów Pawłowych. Nadawali przejętym tekstom interpretację w zależności od potrzeb pastoralnych, apologetycznych lub duchowych²⁰. W Nowym Testamencie idea nadziei stanowi istotny wątek nauczania Jezusa Chrystusa, zwłaszcza widziana poprzez pryzmat relacji zapisanych w listach pasterskich²¹. Obok bezpośrednich odniesień do tekstów biblijnych autorzy pierwszych pism chrześcijańskich dokonywali ponadto reinterpretacji idei nadziei,

²⁰ B. Studer, *Speranza*, w: DPAC, t. II, kol. 3270.

²¹ Zob. G.S. Shorgen, *How Did They Suppose „the Perfect” Would Come? 1 Corinthians 13,8-12 in Patristic Esegesis*, „Journal of Pentecostal Theology” 15 (1999) 99-121; A. Malina, „Gdy nie widzimy...” (Rz 8,25). *Nadzieja w listach Nowego Testamentu*, w: *Nieść nadzieję na współczesne areopagi. Otaczając troską życie w Roku św. Pawła Apostoła Narodów*, red. B. Biela, Katowice – Piekary Śląskie 2009, s. 45-54.

uwypuklając zwłaszcza jej aspekt eschatologiczny²², co związane było z dosyć wysokimi wymaganiami moralnymi stawiane pierwszym pokoleniom chrześcijańskim²³.

Niniejszy tekst stanowi analityczną prezentację wypowiedzi odnoszących się do idei nadziei w utworach przełomu I i II w., którymi są: *Didache*, *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, *Homilia z II w.*, listy Ignacego Antiocheńskiego oraz *List Barnaby*. Nadzieja pojawia się w nich jako jedna z ważniejszych kwestii, którą autorzy wyjaśniają, zachęcając adresatów do otwarcia się na nią w swoim chrześcijańskim życiu.

Nadzieja doskonałego Kościoła w *Didache*

W najwcześniejszym utworze chrześcijańskim, nazywanym *Didache*²⁴ od pierwszego słowa tytułu, idea nadziei nie została wyrażona wprost użyciem słowa „nadzieja”, lecz poprzez opis faktów mających pojawić się w przyszłości, wobec których należy mieć nadzieję, że nastąpią. Tego typu nastawienie autor wyraża w tzw. modlitwie eucharystycznej względem Kościoła, który rozproszony „aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie”²⁵ przygotowanym przez Boga. W dalszej części tej modlitwy autor ponownie prosi za Kościół, aby Bóg go wybawił od zła, uczynił doskonałym w miłości swojej i aby jako uświę-

²² Zob. H. Lohmann, *Drohung und Verheissung: exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern*, Berlin 1969; A.R. Marmorstein, *Marking Well the End: Eschatological Solutions to Dilemmas Faced by the Ante-Nicene Church*, Davis 1988; P.B. Fredriksen, *Apocalypse and Redemption in Early Christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo*, „Vigiliae Christianae” 45 (1991) 151-183.

²³ Zob. D. de Pablo Maroto, *Repercusiones espirituales de la escatología primitiva*, „Revista de Espiritualidad” 33 (1974) 207-232; J.T. Carrol, *The Return of Jesus in Early Christianity*, Peabody 2000; R.A. Greer, *Christian Life and Christian Hope: Raids on the Inarticulate*, New York 2001.

²⁴ Poszczególne wątki tematyczne tego dzieła zostały zebrane w pracy zbiorowej pt. *The Didache in modern research*, red. J.A. Draper, Leiden/New York/Köln 1996.

²⁵ *Didache XII Apostolorum* IX 4.

cony zgromadził go z czterech stron świata w Jego królestwie²⁶. Wiodącą ideą wypowiedzi autora *Didache* jest zatem modlitewna prośba dotycząca Kościoła, aby zgromadził się w królestwie Bożym. Ta prośba ma wymiar eschatologiczny, przepełniona głęboką nadzieją, aby Bóg ten Kościół uświęcił, pozabawił go zła i udoskonalił w miłości²⁷. Jednak nie tylko Kościół ma się udoskonalić, ale każdy jego członek. Zachętę do życia w pełni doskonałego autor *Didache* zamieścił na zakończenie utworu, gdzie uwaga została skoncentrowana na czuwaniu, oczekiwaniu ostatniej godziny i trwaniu w gotowości na przyjęcie przychodzącego Pana²⁸. Zalecenia tam zawarte stanowiły także kontynuację biblijnego przekazu przejętego od Apostołów i ich uczniów²⁹. Te cechy charakteryzowały duchowe usposobienie chrześcijan przełomu I i II w., którym towarzyszyła nadzieja oparta na wierze³⁰. Ten początkowy utwór, którym cieszyły się pierwsze pokolenia chrześcijan, w pewnym sensie wytworzył u nich sposób myślenia odnoszący się do postrzegania rzeczywistości realnej, a przede wszystkim eschatologicznej.

Nadzieja darów Bożych w *Liście do Koryntian*

Klemens Rzymski przywołuje ideę nadziei w kontekście przyszłego zmartwychwstania. W liście słanym do Koryntu stawia pytanie: „Czyż

²⁶ *Didache XII Apostolorum* X 5.

²⁷ Głębszą analizę wątków eschatologicznych m.in. opracowali: O. Giordano, *La escatologia nella Didachè*, w: *Oikumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, s. 121-139; R.T. Etcheverría, *Discurso escatológico y relato apocalíptico en Didache 16*, „Burgense” 17 (1976) 365-394; H.R. Seeliger, *Erwägungen zur Hintergrund und Zweck des apokalyptischen Schlusskapitels der Didache*, „Studia Patristica” 21 (1989) 185-192.

²⁸ Zob. *Didache XII Apostolorum* XVI 1-7.

²⁹ Te zależności dotyczące duchowego stanu ówczesnych chrześcijan przedstawił V. Balabanski, *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache*, Cambridge 1997 (rozdział XVI *Didache* autor omawia na s. 197-205).

³⁰ Zob. A. Milavec, *The Didache: Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities 50-70 C.E.*, New York 2003, s. 810-812.

zatem uznamy to za rzecz dziwną i nadzwyczajną, jeśli Stwórca wszechświata wskrzesi z martwych tych, co Mu służyli, święci, w ufności wiary doskonałej, skoro nawet przez ptaka objawia wspaniałość tego, co nam obiecał?”³¹ Treść tej wypowiedzi ma uwrażliwić odbiorcę tych słów na nową rzeczywistość, którą obiecał Bóg. Owo duchowe nastawienie realizuje się poprzez nadzieję, o której w dalszej części listu Klemens wypowiada się następująco:

„Niechaj więc nadzieja sprawi, by dusze nasze przylgnęły do Tego, który jest wierny w swych obietnicach i sprawiedliwy w swoich sądach. [...]. Dla Boga nie ma nic niemożliwego oprócz kłamstwa. Rozpalmy zatem na nowo naszą wiarę w Niego i pomyślimy, że wszystko jest w zasięgu Jego ręki”³².

Kontekst zastosowania słowa „nadzieja” ma wyraźnie charakter eschatologiczny, z akcentem położonym na otwarcie się na Boga, który jest wierny w swych obietnicach, sprawiedliwy i nie kłamie³³. Dlatego biskup Rzymu nawołuje do wzmocnienia wiary, a konsekwencją tych duchowych aktów będzie pojawienie się nadziei, która umożliwi przylgnięcie do Boga.

Przytoczone wyżej pouczenia Klemensa kończą dłuższy passus (23-28) wyjaśniający sens i cel zmartwychwstania, w czym widoczne jest nawiązanie do 2 listu św. Piotra (3,8-10) na temat nadziei na zmartwychwstanie i sąd.

W podobnym duchu Klemens wskazuje na cele ostateczne w innym miejscu listu, gdzie uwagę zwraca na wszystkie Osoby Trójcy. Jego refleksja składa się z kilku ważnych myśli:

„Jeśli prawdą jest, że żyje Bóg, żyje Pan Jezus Chrystus i Duch Święty, wspólna wiara i nadzieja wszystkich wybranych, tak kto w pokorze, w gorliwej dobroci i bez oglądania się za siebie wypełnia dane nam

³¹ Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 26, 1.

³² Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 27, 1.3.

³³ Studium poświęcone temu zagadnieniu przygotował O. Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clementsbrieves*, Bonn 1964.

przez Boga przykazania i zalecenia, ten z pewnością znajdzie swoje miejsce i zostanie zaliczony do tych, których Jezus Chrystus odkupił”³⁴.

Idea nadziei pojawia się w tym fragmencie listu w odniesieniu do wybranych, którym zostanie zapewnione zbawienie. Jednak muszą oni spełnić określone wymogi odnoszące się do duchowego wyposażenia. Powinna ich bowiem cechować pokora, gorliwa dobroć, chęć wypełniania zaleceń Boga, wówczas otrzymają należne im miejsce po śmierci. Klemens te zasady opiera na niewzruszonej prawdzie podkreślającej istnienie Trzech Boskich Osób. Znamionnym zabiegiem perswazji jest dołączenie do tej niekwestionowanej prawdy obecność także wiary i nadziei. A zatem, według biskupa Rzymu, Trójca Święta, wiara i nadzieja stanowią podstawę do prowadzenia prawdziwego życia chrześcijańskiego. W wypowiedzi Klemensa można dostrzec zachętę do trwania w radykalizmie moralnym, którym cechowały się pierwsze pokolenia chrześcijan oczekujące na rychłą paruzję.

Do wspomnianego radykalizmu ewangelicznego, będącego warunkiem zapewnienia sobie zbawienia, biskup Rzymu w sposób bezpośredni nawołuje:

„Jakże błogosławione i cudowne są dary Boże, umiłowani moi! Życie w nieśmiertelności, sprawiedliwość w chwale, prawda w wolności, ufność w wierze, wstrzemięźliwość i uświęcenie, a wszystko to dostępne naszemu zrozumieniu. Jakież zatem dobra przygotował tym, którzy na Niego czekają?”³⁵.

Ta wypowiedź zawiera kilka innych wartości duchowych, o które chrześcijanie powinni zadbać, aby posiadać owe „błogosławione i cudowne dary”. Wśród wymienionych tzw. sprawności moralnych Klemens podaje także, podobnie jak wyżej, nadzieję i wiarę w ścisłym ze sobą powiązaniu jako „ufność w wierze”.

Pojęcie nadziei, występujące w powyższych fragmentach listu Klemensa Rzymskiego, jest zatem stosowane przez niego w odniesieniu do rzeczywistości eschatologicznych, a więc do obiecanych przez Boga

³⁴ Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 58, 2.

³⁵ Klemens Rzymski, *List do Koryntian* 35, 1-3, PG 1, 277AB, BOK 10, 66.

darów świata przyszłego, z tym także założeniem, by życie moralne wyznawcy Chrystusa było nienaganne, przeniknięte wieloma pozytywnymi cechami.

Nadzieja zbawienia w *Homilii z II wieku*

W duchu eschatologicznym i jednocześnie moralnym pojęcie nadziei pojawia się w najstarszym świadectwie literatury kaznodziejskiej, czyli w tzw. *Homilii z II wieku*³⁶. Treść homilii zawiera wiele wezwań do nawrócenia i pokuty w kontekście zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa³⁷. Nieznany autor nakazuje docenić Jego akty zbawcze:

„Ulitował się bowiem nad nami i zbawił w swoim miłosierdziu, gdy ujrział, jak bardzo jesteśmy zabląkami i zagubieni i że poza Nim nie ma dla nas żadnej nadziei zbawienia”³⁸.

Kaznodzieja wskazuje na ważne czyny skierowane wobec ludzi: otóż Jezus Chrystus ulitował się i zbawił ich, ponieważ jest pełen miłosierdzia. Jest to zasadnicza prawda w tzw. ekonomii zbawczej. Stało się tak, gdyż ludzie byli zabląkami i zagubieni. Pojawiła się zatem silna zbawcza zależność człowieka od Chrystusa, polegająca na tym, że nikt inny nie mógłby wyzwolić człowieka z owego zagubienia. Dla opisanie tej rzeczywistości autor posłużył się wyrażeniem „nadzieja zbawienia”, która oznajmia o jedynej pewnej możliwości uzyskania duchowego wyzwolenia zapewnionego tylko przez Jezusa Chrystusa.

³⁶ Więcej o tym utworze zob.: G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs*, w: *Geschichte und Glaube II*, red. G. Bornkamm, München 1971, s. 162-194.

³⁷ Szerokie omówienie problematyki tej homilii, nazywanej w literaturze patrystycznej *Drugim Listem Klemensa do Koryntian*, przedłożył K.P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974.

³⁸ *Drugi List Klemensa do Koryntian* 1, 7.

Dlatego dalsze passusy homilii są poświęcone zachęce do nawrócenia, do stałego trwania w wierności Chrystusowi, do dążenia do sprawiedliwości. Tak usposobiony człowiek wchodzi w inną relację z Jezusem Chrystusem, co autor homilii tak wyraża:

„A sprawiedliwi, którzy czynili dobrze, znosili udręki i mieli w nienawiści wszelkie dogadzanie sobie, zobaczą jak straszną karę ponoszą cierpiąc w ogniu nieugaszonym ci wszyscy, którzy zdradzili i słowem lub czynem wyparli się Jezusa. Wtedy sprawiedliwi oddadzą chwałę swojemu Bogu wyznając, że prawdziwa jest nadzieja dla tego, kto służy Mu szczerym sercem”³⁹.

Na nadzieję autor homilii patrzy z perspektywy sądu ostatecznego, wymieniając czyniących dobrze oraz zdradzających Chrystusa. Ci ostatni poniosą karę w ogniu, natomiast sprawiedliwi „oddadzą chwałę swojemu Bogu”. Zatem aby należeć do sprawiedliwych, mających przywilej oddawania chwały Bogu w życiu przyszłym, należy w życiu doczesnym „służyć Chrystusowi szczerym sercem” – jak dopowiedział kaznodzieja z II w. Wówczas nadzieja, będąca duchowym wyposażeniem sprawiedliwego, jest prawdziwa.

Przytoczone wypowiedzi traktujące o nadziei, a pochodzące z najstarszej homilii, posiadają również konotacje związane z perspektywą eschatologiczną. Podobnie jak u Klemensa Rzymskiego są ściśle powiązane z formacją chrześcijanina, od którego wymagane jest szczere nawrócenie i trwanie w łączności z Chrystusem.

Nadzieja w Jezusie Chrystusie w listach Ignacego Antiocheńskiego

Całkiem innej wymowy nabierają stwierdzenia o nadziei w pouczeniach przekazanych w listach Ignacego Antiocheńskiego. Na pierwszą pozycję wysuwa się stosowanie terminu „nadzieja” do Jezusa Chrystusa

³⁹ *Drugi List Klemensa do Koryntian 17, 7.*

jako Jego tytułu⁴⁰. Bardzo jednoznacznie w tej kwestii wyraził się w liście do mieszkańców w Tralleis, a właściwie do Kościoła „żyjącego w pokoju co do ciała i co do ducha przez mękę Jezusa Chrystusa, który jest naszą nadzieją na spotkanie się z Nim w zmartwychwstaniu”⁴¹. Te słowa pojawiają się na początku listu i stanowią fragment powitania adresatów. Obecne w nim wyrażenie „nasza nadzieja” jest zarówno określeniem czy też tytułem Chrystusa, a także wskazuje na eschatologiczny cel wierzących w Niego. Taki zapis oznacza, że Chrystus jest nadzieją, a także sprawcą nadziei poprzez swoją mękę i zmartwychwstanie. Fakt zmartwychwstania jest bowiem centralną i wyróżniającą się częścią przekazu Ignacego na temat nadziei⁴². Udziela się ona szczególnie tym, którzy wierzą w Niego, a zatem trwają w nadziei, czyli przy Chrystusie jako kimś bliskim. Dlatego też Ignacy użył formy dzierżawczej „nasza”, która tę bliskość wyraża i zapewnia.

To wyrażenie zostało użyte po raz wtóry w tym samym liście, gdy Ignacy zachęca do bycia posłusznym „także i kapłanom niby apostołom Jezusa Chrystusa, który jest naszą nadzieją. W Nim się znajdziemy, jeśli tak właśnie żyć będziemy”⁴³. Obecna w tym zwrocie przydawka dzierżawcza „nasza” podkreśla szczególną relację wierzących z Chrystusem w ramach całej wspólnoty chrześcijańskiej. Autor listu wskazuje zatem na ówczesną sytuację, tj. duchową przestrzeń każdego wierzącego będącego członkiem tej wspólnoty, zachęcając, aby trwał z nadzieją w Tym, który jest jednocześnie nadzieją.

Po raz trzeci tytuł „nasza nadzieja” został użyty w liście do Magnezjan. Ignacy, pisząc do nich pokrzepiające słowa, kładzie nacisk na fakty zbawcze, jakie dokonał „Jezus Chrystus, nadzieja nasza, od której oby nikt z was nigdy się nie odwrócił”⁴⁴. Również tutaj wyrażenie „nasza nadzieja” odnosi się do Chrystusa. W tym kontekście Antiocheńczyk

⁴⁰ Analizę semantyczno-teologiczną tego pojęcia przeprowadził N. Widok, *Wiara – miłość – nadzieja. Studium w oparciu o listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011, s. 158-175.

⁴¹ Ignacy Antiocheński, *List do Trallan*, wstęp.

⁴² B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 2003², s. 13.

⁴³ Ignacy Antiocheński, *List do Trallan* II 2.

⁴⁴ Ignacy Antiocheński, *List do Magnezjan* XI 1.

prosi, aby nikt ze wspólnoty w Magnezji „nigdy się nie odwrócił” od tych zbawczych darów. Autor tej zachęty ma na uwadze głównie życie doczesne, które ma być naznaczone więzią z Odkupicielem.

Należy ponadto zauważyć, że wyrażenie „nasza nadzieja” Ignacy przejął z Pierwszego Listu do Tymoteusza (1,1), w którym św. Paweł na początku listu pozdrowił adresatów słowami: „Paweł, apostoł Chrystusa Jezusa według nakazu Boga naszego, Zbawiciela, i Chrystusa Jezusa, naszej nadziei [...]” Lektura listów Ignacego pozwala zauważyć, że pisemny przekaz św. Pawła stanowił dla Antiocheńczyka ważne świadectwo kerygmatu apostoelskiego wraz z zawartą w nim teologią⁴⁵. Teologiczne refleksje św. Pawła stanowiły dla Ignacego podstawę do kontynuacji w swoich listach podobnej koncepcji nauczania. Poprzez użycie przez nich słowa „nadzieja” wraz z zaimkiem dzierżawczym „nasza” obydwaj autorzy zwracają uwagę na trwałość i bliskość zbawienia jako daru przekazanego przez Chrystusa. Ponadto należy mieć także na uwadze osobiste przesłanie Ignacego w liście do Rzymian⁴⁶, co sprawia, że jego eschatologiczna nadzieja posiada niezwykle osobisty charakter we wszystkich jego listach⁴⁷.

Ignacy, przejąwszy wyżej analizowane wyrażenie od św. Pawła, dokonał dalszych jego modyfikacji, tworząc kolejne dwa określenia w odniesieniu do Chrystusa. Pierwszym z nich jest „nasza wspólna nadzieja”, które występuje w końcowych pozdrowieniach listu do Efezjan⁴⁸ i listu do Filadelfian⁴⁹. Dodając słowo „wspólna”, Ignacy pragnie podkreślić wzajemną bliskość, czyli siebie względem adresatów, sprawiając jeszcze

⁴⁵ Zob. dla przykładu H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin 1967; R.M. Grant, „*Holy Law*” in *Paul and Ignatius*, w: *The Living Text*, red. D.E. Groh, R. Jewett, London – New York 1978, s. 65-71.

⁴⁶ Zob. N. Widok, *Miłość i ofiara w „Liście do Kościoła w Rzymie” Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia presbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej*, red. K. Dola, N. Widok, Opole 2007, 115-123.

⁴⁷ B.E. Daley, *The Hope of the Early Church*, s. 12.

⁴⁸ Zob. Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan* XXI 2: „Bądźcie zdrowi w Bogu Ojcu i w Jezusie Chrystusie, naszej wspólnej nadziei”.

⁴⁹ Zob. Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfian* XI 2: „Bądźcie zdrowi w Chrystusie Jezusie, naszej wspólnej nadziei”.

większe utrwalenie jedności kościelnej. Ma ona rozwijać się w duchu Jezusa Chrystusa, ale także we właściwej relacji z Bogiem Ojcem, co jest życzeniem Ignacego tych listów⁵⁰.

Natomiast drugie określenie jest nieco krótszą wersją poprzedniego, tj. „wspólna nadzieja”. Pojawia się ono dwukrotnie: w kontekście historiozbowczym w liście do Filadelfian⁵¹ oraz w liście do Efezjan⁵². Przewodnią ideą tych odniesień jest jedność z Chrystusem zarówno proroków Starego Testamentu, jak i wyznawców Imienia Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie. W ten sposób Dobra Nowina o zbawieniu łączy ludzi wiary z przeszłości z tymi, którzy żyli w czasach Ignacego⁵³. Akcent w tych wypowiedziach został zatem przeniesiony raczej na idee ekklezjalne niż na eschatologiczne.

Obok dosyć częstego występowania w listach Ignacego pojęcia „nadziei” jako tytułu w odniesieniu do Chrystusa pojawia się w nich także idea nadziei o wymiarze kultycznym wobec Chrystusa. W liście do Filadelfian Antiocheńczyk pochwała proroków, którzy „pokładali swoją ufność w Chrystusie i na Niego czekali”⁵⁴, ukazując ich zatem jako uczniów Chrystusa i jednocześnie będących wzorem chrześcijańskiej nadziei. W tym kontekście idea nadziei jest ujęta chrystologicznie. Podobne ujęcie ma miejsce w zakończeniu tego listu, gdy Ignacy z miłością wypowiada się o chrześcijanach z Efezu i Smyrny, wysłannikach listu, którzy „w Nim pokładają nadzieję ciałem, duszą i duchem w wierze, miłości i zgodzie”⁵⁵. Również w tym stwierdzeniu Ignacy dostrzega postawę nadziei chrześcijan tych miejscowości, gdyż ją okazują całym swoim

⁵⁰ M. Isacson, *To Each their Own Letter. Structure, Themes, and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*, Stockholm 2004, s. 99.

⁵¹ Zob. Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfian* V 2: „Uwierzywszy też w Niego uzyskali zbawienie, a pozostając w jedności z Jezusem Chrystusem, święci godni miłości i podziwu, od Niego otrzymali świadectwo i zostali włączeni w Ewangelię naszej wspólnej nadziei”.

⁵² Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan* I 1: „Przybyłem bowiem z Syrii, uwięziony za Imię i nadzieję, które są nam wspólne”.

⁵³ Ch.Th. Brown, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, New York 2000, s. 150.

⁵⁴ Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfian* V 2.

⁵⁵ Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfian* XI 2.

jestestwem, bo czynią to ciałem, duszą i duchem. Tego typu postawa duchowa jest owocem – jak zaznacza Ignacy – wiary, miłości i zgody.

Z powyższych przytoczeń dosyć wyraźnie wynika, że idea nadziei w listach Ignacego posiada charakter chrystologiczny, gdyż odnosi się do Jezusa Chrystusa poprzez zastosowanie słowa „nadzieja” jako Jego tytułu oraz jako duchową postawę chrześcijan, mającą kultyczny charakter wobec Chrystusa. Ten drugi aspekt bardziej jest ukierunkowany na postawę Jego wyznawców we wspólnocie kościelnej, co sprawia, że akcent przenosi się na wymiar eklezyjalny pojęcia nadziei. Z powyższych analiz wynika, że dla Ignacego postawa nadziei rozgrywa się aktualnie w sercach chrześcijan, bez jednoznacznego odniesienia do przyszłości i czasów eschatologicznych, choć ta perspektywa pośrednio jest obecna w ich nadziei.

Nadzieja życia i wiary w *Liście Barnaby*.

Ważnym pismem z czasów pierwotnego chrześcijaństwa, także podkreślającym obecność nadziei w życiu wyznawców Chrystusa, jest *List Barnaby*. Treść tego pisma jeszcze mocniej niż poprzednie utwory podkreśla tendencje eschatologiczne, które zasadzają się na moralnych zachętach oraz dobitniejszej krytyce rabinackiej wiary i egzegezy względem żywej apokaliptycznej nadziei⁵⁶. Już w części wstępnej autor zapowiada istotę programu nauczania Chrystusa:

„Trzy są nauki Pana: nadzieja życia to początek i kres naszej wiary; sprawiedliwość to początek i kres sądu; miłość trująca się z radością i weselem to świadectwo sprawiedliwości”⁵⁷.

Na pierwszym miejscu autor tego pisma stawia nadzieję, którą w sposób ścisły łączy z wiarą, a właściwie jej początkiem i kresem. Ponadto

⁵⁶ B.E. Daley, *The Hope of the Early Church*, s.11.

⁵⁷ *List Barnaby* I 6.

należy zauważyć, że w tej wypowiedzi pojawia się wyrażenie „nadzieja życia”, odnoszące się do biegu życia każdego chrześcijanina. Innymi słowy, życie ludzkie powinno być zakotwiczone w nadziei, która z sobą zespala jednocześnie wiarę w jej początkowej fazie, jak i końcowej. Dopiero na drugim miejscu autor stawia sprawiedliwość, a na trzecim – miłość. Te trzy kręgi duchowej przestrzeni autor nazwał „trzema naukami Pana”, co można potraktować jako trzy platformy stanowiące o duchowości chrześcijańskiej pierwszej połowy II w.

Punkt ciężkości apokaliptycznej przyszłości autor zawarł w rozdziale czwartym swego dzieła⁵⁸, gdzie nawołuje do przestrzegania zasad moralnych poprzez unikanie wszelkiej niegodziwości, zgorszeń, zachęając przy tym wszystkich ochrzczonych do czuwania, aby Księżę Zła nie wkraść się do ich duszy, z jednoczesnym oczekiwaniem na Pana, który przyjdzie objąć swoje dziedzictwo⁵⁹. W ramach tego dłuższego passusu autor ustosunkowuje się do Przymierza Starego i Nowego Testamentu, stwierdzając:

„Rozbiło się ich Przymierze, aby Przymierze Umiłowanego Jezusa zostało opieczątowane w naszych sercach nadzieją wiary w Niego”⁶⁰.

Barnaba decyduje się w tej wypowiedzi na rozstrzygnięcie wartości i ważności Starego Przymierza. Uważa on, że Stary Testament został zamknięty dla Żydów, dosłownie – został „rozbity”, natomiast ciągle aktualny dla chrześcijan, a właściwie zastąpiony przez Nowe Przymierze. W odniesieniu do niego autor zwrócił uwagę na relację chrześcijan, jaka zaistniała w ich sercach. Jest nią nadzieja wiary, którą Nowe Przy-

⁵⁸ Zob. *List Barnaby* IV 1-13.

⁵⁹ Wśród uczonych panuje przekonanie, że istnieje wiele podobieństw pomiędzy treścią *Listu Barnaby* a *Didache*, a nawet zależności, co stało się przedmiotem wielkiej dyskusji; zob. m.in.: F.C. Burkitt, *Barnabas and the Didache*, JTS 33(1932) 25-27; J.A. Robinson, *The Epistle of Barnabas and the Didache*, JTS 35 (1934) 113-146, 225-248; J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958; K. Wengst, *Didache (Apostellehre) – Barnabasbrief – Zweiter Klemensbrief – Schrift an Diognet*, München 1984.

⁶⁰ *List Barnaby* IV 8.

mierze zostało opieczętowane. Autor przenosi związek z Przymierzem na sferę duchową, ponieważ tam rozgrywa się osobiste zaprzysiężenie.

Sens trwania w Nowym Przymierzu polega na wypełnianiu przykazań zalecanych przez Chrystusa, które Barnaba opisał poprzez prezentację dwóch dróg – ciemności i światła, ukazując negatywne i pozytywne postępowanie⁶¹. Przede wszystkim jednak uwrażliwiał uczniów Chrystusa na obietnice odnoszące się do chwały w Królestwie Bożym, poprzedzone przyjściem Pana, dniem sądu oraz zmartwychwstaniem, czyli zapłatą za wszystko⁶². Tak opisany cel życia ziemskiego wiernych Chrystusa implikował w ich postępowaniu obecność nadziei na spełnienie się tego wszystkiego, co wносиło w dzieje świata Nowe Przymierze. Dlatego Barnaba, uwrażliwiając chrześcijan na nabycie takiego dziedzictwa, poddał krytyce praktykę żydowskich rytuałów, szczególnie tych, które były związane z szabatem i świątynią⁶³.

* * *

Powyższe analizy wypowiedzi wziętych z najwcześniejszych pism chrześcijańskich pozwalają opisać rolę nadziei w życiu wyznawców Chrystusa. Okazuje się, że wszyscy autorzy tych tekstów dostrzegają jej ważność w codziennej postawie bycia chrześcijaninem. Jej teologiczna wykładnia przede wszystkim odnosi się do czasów eschatologicznych, które zostały poświadczone przez mękę i śmierć Jezusa Chrystusa, zwłaszcza przez Jego zmartwychwstanie. Te zbawcze fakty stały się podstawą obietnicy wejścia do Królestwa Bożego, a tym samym nadziei na osiągnięcie eschatologicznych darów, jak nieśmiertelność i sprawiedliwa chwała. Taki cel w przekazie kerygmatycznym tych pism został związany z wymogiem nienagannego życia, postawą radykalizmu ewangelicznego i postępowania zgodnego z nauczaniem Jezusa Chrystusa. Ponadto ich autorzy przestrzegają przed działaniami Szatana i jego zgubnym wpływem oraz zalecają unikanie kontaktów z wszelkimi poglądami heretyckimi. Dlatego też nadzieja tak pojęta została w tych utworach

⁶¹ Zob. *List Barnaby* XVIII-XX.

⁶² Zob. *List Barnaby* XXI 1-3.

⁶³ Zob. *List Barnaby* XV-XVII.

ukierunkowana na Jego Osobę, a nawet Chrystus został nazwany „nadzieją”. Pierwsze utwory chrześcijańskie pokazują, że nadzieja jest oczekiwaniem na spełnienie się obietnic Chrystusa oraz wyczekiwaniem Jego przyjścia. Natomiast nie jest przez nich określona jako cnota teologiczna, gdyż takie podejście pojawi się w późniejszym okresie.

ROZDZIAŁ X

Wczesnochrześcijańskie wierzenia millenarystyczne jako specyficzny wyraz eschatologicznej nadziei

Ks. Mirosław Mejsner

Wstęp

Spe salvi facti sumus: w nadziei już jesteśmy zbawieni (Rz 8,24).

Tymi słowami, zaczerpniętymi z *Listu św. Pawła do Rzymian*, Benedykt XVI rozpoczął swą pierwszą encyklikę poświęconą chrześcijańskiej nadziei. Papież podjął gruntowną analizę tej cnoty, jej istotę, zasadnicze cechy i konkretne przejawy. Pośród wielu ludzkich nadziei wyróżnił jedną kluczową, którą nazwał „wielką”.

„Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się!» (por. J 13, 1; 19, 30)”¹.

„[...] potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. [...] Bóg jest fundamentem

¹ Benedykt XVI, *Spe salvi* 27.

nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości”².

Kluczową myślą Benedykta XVI, wyrażoną w encyklice *Spe salvi*, jest osobowy charakter „wielkiej nadziei”. Jej spełnieniem jest sam Bóg, który człowieka i całą ludzkość obdarza zbawczą i wieczną miłością. Ten właśnie eschatologiczny wymiar ludzkiej nadziei jest ogólnym przedmiotem niniejszego studium. Szczegółowy zakres badań będzie obejmował natomiast analizę przekonań i wyobrażeń eschatologicznych pierwszych pokoleń chrześcijan, zwłaszcza tych, które z czasem zostały nazwane poglądami millenarystycznymi. W starożytności chrześcijańskiej były one popularne i głoszone przez znaczących autorów kościelnych. Z czasem zostały jednak zmarginalizowane, a ostatecznie odrzucone jako heretyckie.

Różne elementy tych poglądów nie zniknęły jednak zupełnie z przestrzeni wierzeń inspirowanych chrześcijaństwem. Odradzały się w okresach naznaczonych cierpieniem i niepokojem społecznym, zwłaszcza w ruchach heretyckich. Przykładem są choćby przekonania wywołane zbliżaniem się roku tysięcznego czy też poglądy Joachima z Fiore³. Podobne tendencje, wyrażające się w oczekiwaniu katastrofy kosmicznej i języku apokaliptycznym wybuchły w świecie około roku 2000, a następnie w 2012, w związku z przepowiednią zawartą rzekomo w kalendarzu Majów⁴. Można się spodziewać, że w przyszłości ten rodzaj eschatologicznych tendencji, mających niewiele wspólnego z przesłaniem chrześcijańskiej nadziei, nieraz jeszcze, za pośrednictwem mediów, wstrząśnie „globalną wioską”.

Zanim przejdę do ściśle patrystycznych i historyczno-teologicznych analiz, pozwolę sobie na osobistą dygresję, która pomoże zaktualizować temat wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu.

² Tamże, 31.

³ Por. A. Regiewicz, *Milenarystyczne obawy wieków średnich – prawda i mit*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 125-148.

⁴ Por. A. Sieradzki, *Rok 2012 w przepowiedniach i horoskopach. Dziennik apokalipsy*, Chorzów 2012.

Pierwszy raz z wiarą w nadejście tysiącletniego królestwa mesjańskiego na ziemi spotkałem się w okresie wczesnej młodości przy okazji rozmów ze Świadcami Jehowy⁵. Do dziś pamiętam ich książkę w czerwonej obwolucie pod znamienym tytułem: „Będiesz mógł żyć wiecznie w raju na ziemi”. Nie będę się wdawał w detale zawartych w niej tez. Skomplikowane obliczenia, oparte na dziwnej kompilacji wielu passusów biblijnych, wydawały mi się już wówczas podejrzane i mało przekonujące. Obliczanie dat współczesnych wydarzeń na podstawie tekstów prorockich było z jednej strony fascynujące, gdyż czarowało zdobyciem jakiegoś tajemniczego kodu do czytania Biblii, z drugiej jednak, aż nadto trąciło jakąś religijną manipulacją i nadinterpretacją tekstów Pisma Świętego. Wiedziałem skądinąd, że założyciel Świadców Jehowy zapowiadał nadejście końca świata i millenijnego królestwa Chrystusa na rok 1914. Przepowiednia ta nie sprawdziła się, co ewidentnie przeczyło wiarygodności ich przekonań i egzegetycznej metody, choć oni sami starali się w kolejnych dziesięcioleciach wytłumaczyć jakoś tę pomyłkę, dokonując odpowiednich modyfikacji pierwotnych poglądów Charlesa Russella.

W moich ówczesnych przemyśleniach dużo bardziej zasadna jawiła mi się tradycyjna wizja katolickiej eschatologii, a mianowicie, że w momencie paruzji Chrystusa nastąpi koniec świata i sąd ostateczny. Wtedy dobrzy pójdą do nieba, a źli do piekła. Wieczność zbawionych wiązałem nie z jakimś królestwem na ziemi, które miałoby się kiedyś skończyć, ale z niebem, trwającym na wieki. Nie potrafiłem sobie wprawdzie wyobrazić, jak to niebo może wyglądać, gdyż kategorie ziemskich szczęśliwości jawiły mi się jako nieadekwatne, niemniej przekonanie o absolutnym szczęściu w Bogu było zupełnie wystarczające.

Podczas studiów teologicznych pod kierunkiem zmarłego w 2010 roku ks. prof. Lucjana Baltera uświadomiłem sobie, że w popularnych katolickich przeświadczeniach eschatologicznych jest wiele nieścisłości,

⁵ Szerzej na temat ewolucji poglądów eschatologicznych tej grupy wyznaniowej, por. M. Gajewski, *Millenaryzm Świadców Jehowy*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 205-252.

a sam język jest często nieprecyzyjny. Jednym z przykładów tego są wypowiedzi związane z pośmiertnymi losami człowieka.

Przynajmniej od momentu śmierci Jana Pawła II, w odniesieniu do osoby zmarłej, dosyć często można usłyszeć wyrażenie: „powrócił/- a do domu Ojca”. Wyrażenie to, swoją drogą piękne i wzruszające, stanowiące prawdopodobnie jakieś echo przypowieści o miłosiernym Ojcu i powrocie zagubionego syna (Łk 15,11-32), ukazuje Boga jako Ojca, który przygotował każdemu mieszkanie w niebie. Czy jednak to wyrażenie, związane z eschatologiczną nadzieją jest teologicznie poprawne? Po pierwsze, sama konotacja Jana Pawła II z synem marnotrawnym wydaje się nieadekwatna. O wiele bardziej wątpliwa jest jednak – moim zdaniem – koncepcja „powrotu do Boga”. Logika podpowiada, że aby gdzieś powrócić, trzeba tam już wcześniej być. A zatem czy osoby (albo chociaż ich dusze) przebywały wcześniej u Boga jako realnie istniejące byty? Taki pogląd zakładałby przecież koncepcję preegzystencji dusz i jakiś rodzaj platońskiej wizji człowieka. Oczywiście treść wyrażenia można poprawnie wytłumaczyć na bazie twierdzenia, że Bóg jest Stwórcą wszystkiego. Niemniej wyrażenie „powrócić do domu Ojca”, które od co najmniej 13 lat zdobywa coraz większą popularność w katolickiej świadomości i poczesne miejsce w słowniku pogrzebowym, jest wyrazem o wiele bardziej złożonego problemu, związanego z antropologią i eschatologią. Tego mianowicie, który bezpośrednio dotyka dogmatycznego sensu sformułowania „zmartwychwstanie ciała”. Otóż, jeżeli utrzymuje się, że po śmierci dusza człowieka idzie do nieba, że zostaje przez Boga przyjęta i już doznaje szczęścia poprzez intymne z Nim zjednoczenie, to jaki sens ma jeszcze zmartwychwstania ciała?

Katechizm Kościoła Katolickiego przytacza takie oto stwierdzenie Benedykta XII z konstytucji *Benedictus Deus* (ogłoszonej w 1336 roku):

„Powagą apostołską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Bożego dusze wszystkich świętych [...] i innych wiernych zmarłych po przyjęciu chrztu świętego, jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania [...] albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do oczyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci [...] jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym, od chwili Wniebowstąpienia Zbawiciela, naszego Pana Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie,

w Królestwie i w raju niebieskim z Chrystusem, dołączone do wspólnoty aniołów i świętych. Po męce i śmierci Pana Jezusa Chrystusa oglądały i oglądają Istotę Bożą widzeniem intuicyjnym, a także twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia⁶.

W zacytowanej wypowiedzi, która uznawana jest za ważny etap w dziejach katolickiej eschatologii, warto po pierwsze zwrócić uwagę na fakt utożsamienia znaczenia takich wyrażen, jak: *niebo*, *Królestwo* i *raj niebieski* z *Chrystusem*. Po drugie, natomiast, należy raz jeszcze uwypuklić teologiczny problem: jeżeli dusze zmarłych bezpośrednio po śmierci idą do nieba i oglądają Boga twarzą w twarz, co jest istotą szczęścia, to czemu ma służyć zmartwychwstanie ciał? Pytanie to w swej istocie wyraża spór między tzw. eschatologią powszechną, charakterystyczną dla pierwszych pokoleń chrześcijan, którzy gorąco oczekiwali paruzji i przemiany całego kosmosu a dominującą od średniowiecza eschatologią indywidualistyczną, skoncentrowaną na pośmiertnej kondycji duszy⁷.

Opływka pierwszych wieków Kościoła, uwikłanego w spór z gnostykami, znalazła swój wyraz w eschatologii podkreślającej rzeczywiste zmartwychwstanie człowieka z całą jego cielesnością. Wielu autorów tradycji azjatyckiej (np. Ireneusz) podkreślało, że bez ciała nie może być mowy o pełnym człowieczeństwie, a zatem i o szczęściu wiecznym. Nic dziwnego, że już we wczesnych wyznaniach wiary znalazła się formuła „wierzę w ciała zmartwychwstanie”. Ta nadzieja była uznawana za kluczowe (a nie dodatkowe) oczekiwanie zbawcze i eschatologiczne. W pierwszych wiekach Kościoła formuła *resurrectio carnis* wyraźnie odróżniała poglądy chrześcijan od platonizującej koncepcji postulującej bezpośrednie wstępowanie do nieba dusz po śmierci człowieka.

W sposób najbardziej klarowny taki sens chrześcijańskiej nadziei wyraził Justyn Męczennik:

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1023.

⁷ Szerzej na temat ewolucji kościelnej myśli na temat pośmiertnych losów człowieka, por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 100-150.

„Jeśli więc spotkacie tych, którzy nazywają się chrześcijanami, ale [...] twierdzą, że nie ma zmartwychwstania umarłych, ale że w chwili śmierci ich dusze idą natychmiast do nieba, nie uważajcie ich za chrześcijan”⁸.

I dalej tenże Justyn wskazał kluczowe elementy swojej wiary:

„Ja zaś i ci wszyscy, którzy są ortodoksyjnymi chrześcijanami wiemy, że nastąpi zmartwychwstanie ciał, a potem tysiąc lat w Jerozolimie odbudowanej, upiększonej i powiększonej, jak to potwierdzają prorocy Ezechiel, Izajasz oraz inni”⁹ [...] „Dalej, także i u nas pewien człowiek o imieniu Jan, jeden z apostołów Chrystusa, prorokował w Apokalipsie, którą widział, że ci, którzy wierzą w naszego Chrystusa spędzą tysiąc lat w Jerozolimie, a potem nastąpi zmartwychwstanie powszechne, jednym słowem wieczne i równoczesne zmartwychwstanie dla wszystkich i sąd”¹⁰.

Wypowiedzi św. Justyna stanowią znakomite wprowadzenie do analizy zasadniczego problemu naszego studium. Jego celem nie jest znalezienie odpowiedzi na teologiczny dylemat kiedy nastąpi koniec świata i jaki kształt przybiorą nadzieje eschatologiczne, ale przedstawienie, przy pomocy metody historycznej, jednego z nurtów wczesnochrześcijańskiej eschatologii zwanego millenaryzmem. Ten nurt nie był ani jedyny, ani powszechny, ani nawet dominujący. Z pewnością jednak w początkowym okresie (tzn. do III wieku włącznie) był nurtem znaczącym, zwłaszcza w środowisku kulturowym, określonym jako azjatyckie. Jest to środowisko, w którym powstała Apokalipsa św. Jana, gdzie działali Papiasz z Hierapolis, Polikarp ze Smyrny, Ignacy Antiocheński, Meliton z Sardes, środowisko, z którego pochodził Ireneusz, ustanowiony w 177 roku biskupem Lyonu.

⁸ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 80, 4.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże 81, 4.

Oblicza wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu

Millenaryzm (chiliazm) wczesnochrześcijański to specyficzny rodzaj eschatologicznej nadziei pierwszych pokoleń Chrystusowych uczniów, którzy próbowali pogodzić nauczanie Pana o nadejściu królestwa Bożego z gorącym oczekiwaniem Jego paruzji. Współczesna nazwa tego rodzaju przekonań pochodzi od liczby „tysiąc”, która miałaby określać ilość lat panowania Chrystusa u kresu historii, ale jeszcze przed ostatecznym sądem i wiecznością. Mesjańskie królestwo, zainaugurowane Jego paruzją, miałoby więc swoją siedzibę na odnowionej ziemi ze stolicą w Jeruzalem. Obywatelami milenijnego królestwa byłiby żyjący wtedy dobrzy ludzie i wskrzeszeni z martwych święci (zwłaszcza chrześcijanie zmarli przed paruzją). Wszyscy oni korzystaliby z owoców odnowionej ziemi. Kresem millenium, a jednocześnie ostatecznym końcem ziemskiej historii, byłoby zmartwychwstanie wszystkich zmarłych i sąd powszechny nad nimi. Wynik tego sądu określiłby już na zawsze sytuację stworzonych bytów rozumnych, tj. wieczność zbawionych z Bogiem lub ostateczne potępienie złych i szatana.

Powyższy kilkudzaniowy opis to ogólnikowa charakterystyka wczesnochrześcijańskich poglądów millenarystycznych. Choć nie ma kompletnej i powszechnie przyjmowanej listy autorów podzielających takie nadzieje w wiekach I-III, to jednak do najważniejszych i bezdyskusyjnych przedstawicieli tego nurtu zaliczyć można Papiasza, Justyna, Ireneusza, Tertuliana, Laktancjusza, a później jeszcze Wiktoryna z Petawium, Apolinarego z Laodycei, Kommodiana¹¹. Należy jednak podkreślić, że u poszczególnych autorów kościelnych szczegółowe wizje millenium różniły się między sobą, i to niekiedy dosyć wyraźnie. Niektórzy pisali o szczególnej urodzajności ziemi i korzystaniu z jej owoców w sposób radosny i wolny od trudu (Papież, Ireneusz), inni podkreślali raczej niezwykle dynamizm wewnętrzny zbawionych, upodabniający ich do Boskiego Obrazu (Ireneusz, Metody). Najwięcej trudności sprawiała

¹¹ Szerzej, por. artykuły w: *Millenaryzm wczesnochrześcijański*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000) 1, oraz w: „Annali di storia dell'esegesi” 15 (1998) 1; D. Kasprzak, *Milenaryzm: „ziemski raj” tylko dla wybranych sprawiedliwych – okres patrystyczny*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 89-124.

starożytnym autorom odpowiedź na pytanie o kwestię rozrodczości w milenijnym królestwie. Niektórzy twierdzili mianowicie, że ludzie wciąż będą się rozmnażali, inni wykluczali taką możliwość. Rozbieżności występowały nawet w tak sztandarowej idei, jak długość trwania Chrystusowego królestwa¹².

Można więc słusznie zapytać co stanowiło sedno tego wierzenia? Współcześnie podkreśla się, że najbardziej istotnym jego elementem był przejściowy charakter millenijnego królestwa, które z punktu widzenia czasowo-przestrzennego miałoby być związane z poprzedzającym je porządkiem ziemskim, stanowiąc jego doskonałe zwieńczenie, a po którym to miałyby nadejść dopiero ostateczny porządek nowego stworzenia i początek wieczności¹³.

Nie wszyscy wczesnochrześcijańscy autorzy podzielali nadzieje millenarystyczne. Opór budziły zwłaszcza zbyt materialistyczne, jak na rzeczywistość eschatologiczną, oczekiwania, w tym rzekome hołdowanie pragnieniom cielesnym i zbyt dosłowne interpretacje prorocत्व mesjańskich. Millenaryzmowi przeciwstawiali się szczególnie mocno i wytrwale autorzy tradycji aleksandryjskiej, odwołujący się do platońskiej tradycji filozoficznej i promujący alegoryczne interpretacje tekstów biblijnych. Próby dokonania swego rodzaju uszlachetnienia i uduchowienia oczekiwań millenarystycznych, podjęte np. przez Metodego z Olimpu pod koniec III wieku¹⁴, nie powiodły się. Krytyka millenaryzmu przeprowadzona przez Orygenes¹⁵, a później rozwinięta przez Euzebiusza z Cezarei, Hieronima, Augustyna¹⁶ i innych doprowadziła do potępienia

¹² Szczegółowe analizy występowania najbardziej popularnych elementów wierzeń millenarystycznych u poszczególnych autorów, por. C. Mazzucco, *Il millenarismo delle origini (II-III sec.)*, w: *Atti delle III Giornate Patristiche Torinesi "Millennium": l'attesa della fine nei primi secoli cristiani*, Torino 2000, s. 145-182.

¹³ Por. E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002, s. 151 n. 2.

¹⁴ Por. *Symposium IX. Szczegółowe analizy*, por. M. Mejzner, *Methodius: millenarist or anti-millenarist?*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, Textes und Untersuchungen, red. K. Bracht, Berlin 2017, s. 63-84.

¹⁵ Por. M. Szram, *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19/1 (2000) 39-53.

¹⁶ Por. M.G. Mara, *Agostino e il millenarismo*, ASE 15/1 (1998) 217-230.

tego poglądu, rzucając cień na autorów z trzech pierwszych wieków chrześcijaństwa, którzy nadzieje millenarystyczne uważali za jak najbardziej ortodoksyjne. Pod koniec IV wieku ta krytyka była już tak silna, że nadzieje millenijne były bardziej kojarzone z herezjarchą Ceryntem niż z biskupem Lyonu, Ireneuszem. Z historycznego punktu widzenia ważną przyczyną zwalczania tego rodzaju nadziei była odmienna wizja kościelno-polityczna. Poglądy chrześcijańskich millenarystów do końca III wieku związane były bowiem z apokaliptyką i mesjanizmem, nurtami podważającymi panujący porządek świata. Po edykcji Konstantyna w 313 roku, opozycja chrześcijańska wobec politycznego porządku Cesarstwa Rzymskiego straciła swój zasadniczy sens. W kodeksie Justyniana¹⁷ zawarte zostało orzeczenie Teodozjusza i Walentyniana III z 428 roku, wymierzone przeciw heretykom. Za takich uznano między innymi papianistów, a także frygijczyków czyli montanistów, zdeklarowanych zwolenników millenaryzmu, apolinarystów i innych.

Skoro millenaryzm w V wieku został *de facto* uznany za herezję, rodzi się pytanie: jak to możliwe, że tylu ojców Kościoła żywiło tego rodzaju nadzieje, uznając je za całkowicie zgodne z prawdami wiary chrześcijańskiej? Wydaje się, że dla tych strażników ortodoksji, musiały być one ucieleśnieniem nauki Jezusa o królestwie Bożym i jej konkretyzacją, wynikającą z rozwinięcia określonych założeń teologicznych. Do najważniejszych z nich należały: chęć ocalenia nadziei w przyszłość świata, potrzeba nadania sensu historii ludzkiej, zachowanie pryncypium sprawiedliwości, konieczność uzasadnienia wartości całego stworzenia, w tym człowieka jako *compositum* duszy i ciała, chęć wskazania na rzeczywistą realizację prorocत्व dotyczących królestwa pokoju na ziemi itp. Do takich wniosków prowadzą aktualne badania nad millenaryzmem wczesnochrześcijańskim. Nie starają się one formułować jakichś uogólniających wniosków, ale koncentrują się raczej na wyszczególnianiu i analizie konkretnych założeń, głównie teologiczno-filozoficznych, leżących u podstaw tego rodzaju wierzeń.

¹⁷ *Codex Iustinianum* I, 5, w: *The Codex of Justinian. A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text*, red. B.W. Frier, Cambridge 2016, vol. I, s. 193.

Nurty i przedstawiciele wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu

Klasycznego podziału wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu dokonał kardynał Jean Daniélou. Wyróżnił on jego dwa podstawowe nurty: małoazjatycki i syryjski. Choć obydwa nawiązywały do literatury apokaliptycznej, jej kluczowego paradygmatu aktualnej walki ze złem i nadziei na rychłe przyjście Mesjasza, to jednak różnią się one wieloma elementami treściowymi¹⁸. W nurcie małoazjatyckim pokaźne miejsce zajmują rajske opisy spodziewanego królestwa mesjańskiego, w tym syryjskim – charakterystycznym elementem jest próba precyzyjnego określenia momentu paruzji. Ich oryginalnej i twórczej syntezy dokonał pod koniec II wieku Ireneusz z Lyonu, który koncepcję millenium włączył integralnie w całościową wizję historii zbawienia i oparł ją o solidny biblijno-teologiczny fundament.

Millenaryzm małoazjatycki, będący najbardziej pierwotną formą omawianego nurtu, stanowi świadectwo przechodzenia od nadziei żydowskich ku eschatologii chrześcijańskiej. Jego rozwojowi sprzyjała niezwykle żywotna w tym okresie apokaliptyczna mentalność. Ukształtował się on jako owoc wiary w paruzję Jezusa Chrystusa, który głosił nadejście królestwa Bożego. Żydowskie oczekiwanie na ziemskie panowanie Mesjasza, zostało przeformułowane przez pierwsze pokolenia judeochrześcijan w środowisku małoazjatyckim właśnie w kluczu millenarystycznym. Najważniejsza była dla nich obrona mesjańskiego posłannictwa Jezusa. W świetle tego pryncypium odczytywali wiele proroctw biblijnych o królestwie. Pewne elementy interpretowali dosłownie, inne natomiast w świetle symboliki, funkcjonującej w żydowskiej apokalipcie. Opisy szczęścia w królestwie łączyli integralnie ze zwycięstwem Chrystusa nad złem i śmiercią. Jego paruzję rozumieli jako realny powrót na ziemię. Dlatego mesjańskie panowanie ujmowali w kategoriach ziemskich, przedstawiając królestwo Chrystusa jako powrót do raju. W opisach tego miejsca uwypuklali nade wszystko nadzwyczajną płodność ziemi, rodzącej w obfitości wszelkiego rodzaju

¹⁸ Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 337-361.

owoce. Podkreślali, że człowiek zostanie uwolniony od konieczności trudu, od cierpienia, a nade wszystko od lęku przed śmiercią. Wierzyli, że jego panowanie nad światem obejmie również wszystkie zwierzęta, które staną się mu posłuszne i będą ze sobą przyjaźnie współżyły. Tego rodzaju poglądy stanowiły dosłowną interpretację tych passusów biblijnych (np. Rdz 2, 8-17; Iz 11,6-9; Iz 65, 17-25 itp.), które opisywały nadejście królestwa mesjańskiego w kategoriach szczęścia ziemskiego. Ze względu na znikomą ilość tekstów chrześcijańskich z tego okresu trudno jednak jednoznacznie stwierdzić czy opisy nadzwyczajnej płodności, wyrażane przy pomocy liczby tysięcy i jej wielokrotności, nie miały już w intencjach ich autorów znaczenia alegorycznego.

Kluczową różnicą w stosunku do oczekiwań żydowskich, wyrażanych zwłaszcza w literaturze apokaliptycznej, było uznanie Jezusa za Mesjasza. To chrystologiczne pryncypium rzutowało i systematycznie przekształcało wyobrażenia eschatologiczne. Liczba „tysiąc” określająca niezmiernie duży okres czasu z perspektywy aktualnej długości życia wskazywała jednocześnie, że okres ten jest ograniczony, i że kiedyś się skończy. W ten sposób nie przekreślając nadziei na ziemskie królestwo pokoju, przenoszono oczekiwanie ostatecznego i wiecznego szczęścia na rzeczywistość nieba. Był to kolejny znaczący krok w przechodzeniu od politycznego mesjanizmu żydowskiego do chrześcijańskiego uniwersalizmu.

Szczegółowe rysy małoazjatyckiego millenaryzmu możemy poznać jedynie z nielicznych dzieł autorów należących do tego środowiska oraz z dzieł ich późniejszych krytyków.

a. Papiasz z Hierapolis (+ok. 163)

Papiasz jest bodaj pierwszym autorem o wyraźnych poglądach millenarystycznych. Niestety, z pięciu ksiąg jego *Logiów* zachowało się jedynie kilkanaście fragmentów w dziełach Ireneusza z Lyonu i Euzebiusza z Cezarei. Dla pierwszego z nich Papiasz był autorytatywnym świadkiem nauk Chrystusa jako towarzysz Polikarpa, ucznia św. Jana Apostoła¹⁹. Zdaniem drugiego natomiast, biskup Hierapolis miał odznaczać się

¹⁹ Ireneusz, *Przeciwko herezjom* V 33, 4.

niezbyt lotnym umysłem, przez co nie potrafił odróżnić autentycznej tradycji ustnej od przekazów heterodoksyjnych. Rozbieżność opinii o Papiaszu u Ireneusza i Euzebiusza odzwierciedla ich w ich stosunku do nadziei millenarystycznych. Pierwszy uznawał je za integralnie chrześcijańskie, wynikające z logiki zbawienia dokonanego przez Chrystusa. W zacytowanej przez niego wypowiedzi tzw. przebiterów, do których najprawdopodobniej zaliczał również Papiasza, uwypuklona jest niezwykła urodzajność ziemi i pokojowe współzycie między zwierzętami. Człowiek panuje nad wszystkim i bez żadnego trudu zbiera dziesięciotyśięczne plony zbóż, ziół i winogron²⁰. W cytacie tym nie zostało jednak określone czy chodzi o okres tysiąclecia, choć sam Ireneusz odnosił te słowa do millenijnego królestwa Chrystusa. Euzebiusz uważał Papiasza za zdeklarowanego millenarystę. Jego przekonania określał mianem „legendarnych opowiadań”, czego przykładem były wierzenia, że „po zmartwychwstaniu nastąpi okres tysiącletni i że tutaj na ziemi nastanie widzialne królestwo Chrystusowe”²¹.

W kontekście millenaryzmu małoazjatyckiego wspomnieć należy herezjarchę Cerynta (+ok. 100), którego poglądy zostały odrzucone już w okresie poapostolskim. Niewątpliwie wpłynęły jednak na późniejszą negatywną ocenę całego nurtu. Należy podkreślić, że sam Ireneusz nie krytykował elementów millenarystycznych Cerynta, ale te jego zapatrywania, które były bardzo zbliżone do doketyzmu nikolaitów²². Całościowego odrzucenia oczekiwań eschatologicznych herezjarchy dokonał Euzebiusz, powołując się na opinie Gajusza Rzymskiego i Dionizego Aleksandryjskiego. Ostrze swej krytyki skierował nade wszystko przeciw zmysłowym i cielesnym oczekiwaniom. Szczęście w tysiącletnim królestwie miałoby bowiem polegać na zaspokojeniu „brzucha i tego, co poniżej brzucha, to znaczy na jedzeniu, piciu i miłości, czyli by rzecz tę przyzwoitszym, według jego mniemania, okryć mianem, na świętach,

²⁰ Przypisywany Papiaszowi opis jest bardzo podobny do przekonań występujących w żydowskiej literaturze apokaliptycznej, zwłaszcza w 2 Ba 29, 4-8.

²¹ Euzebiusz, *Historia kościelna* III 39, 11-12.

²² Ireneusz, w *Przeciwko herezjom* III 11, 1, opisał poglądy nikolaitów. Nie jest natomiast jasne czy odnosił je również do wspomnianego wcześniej Cerynta.

ofiarach i ucztach ofiarnych”²³. Euzebiusz twierdził ponadto, że źródłem nauk Cerynta miały być rzekomo prywatne widzenia „spisane na wzór objawień wielkiego apostoła”²⁴. Przed sektą ceryntian przestrzegało w kolejnych wiekach wielu ojców Kościoła, m. in. Augustyn, który twierdził, że marzą oni o tysiącletnim królestwie Chrystusa na ziemi, pośród przyjemności brzucha i cielesnych rozkoszy²⁵.

b. Apokalipsa św. Jana

Nie sposób zrozumieć popularności wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu bez roli, jaką odegrała *Apokalipsa św. Jana*. W księdze tej zawarty jest bowiem obraz, który stał się kluczowym i obowiązkowym punktem odniesienia dla późniejszych autorów. Chodzi o passus Ap 20,1-7, w którym mowa jest o związaniu szatana na tysiąc lat, podczas których męczennicy i wierni Chrystusowi odbiorą sprawiedliwą nagrodę, mając udział w „pierwszym zmartwychwstaniu”. Dopiero po tym millenium nastąpi ostateczna walka, zakończona zniszczeniem śmierci, grzechu i szatana i inauguracją na wieczność „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21, 1).

Księga *Apokalipsy*, ze względu na jej symbolikę, jest bardzo trudna w interpretacji. Egzegeza Ap 20,1-7 właściwie od starożytności rozwija się w dwóch paralelnych nurtach. Część autorów (np. Justyn, Ireneusz), pojmując tekst dosłownie, uważało, że zapowiada on rzeczywisty okres tysiącletniego królowania Chrystusa ze zmartwychwstałymi na ziemi. Natomiast alegoryści (np. Orygenes, Euzebiusz) interpretowali „tysiąclecie” jako symbol czasu Kościoła, który na ziemi jest przestrzenią działania Chrystusa i Jego świętych. Za egzegezą dosłowną przemawia kontekst historyczno-religijny w Małej Azji i jednoznaczne odwołania do Ap 20,1-7 w pismach wczesnych przedstawicieli millenaryzmu. Interpretacja symboliczna z kolei, zwłaszcza ta dotycząca liczb, odpowiada duchowi całej księgi, w której nie występują opisy rajskej płodności ziemi, a ziemskiej Jerozolimie nie przypisana jest żadna szczególna rola.

²³ Euzebiusz, *Historia kościelna* III 28, 4.

²⁴ Tamże III 28, 1.

²⁵ Por. Augustyn, *O herezjach* 8.

W opinii niektórych współczesnych badaczy²⁶, stanowisko autora *Apokalipsy* było rodzajem polemiki ze zbyt materialistycznymi oczekiwaniami eschatologicznymi środowisk żydowskich i judeochrześcijańskich oraz próbą alegorycznej reinterpretacji popularnych w tych środowiskach wierzeń millenarystycznych.

Millenaryzm syryjski. Ten nurt millenaryzmu wywodzi się ze zhellenizowanych środowisk żydowskich podatnych na wpływ astrologii babilońskiej i perskiego systemu siedmiu planet. Silne tendencje ezoteryczne wyrażały się między innymi w kalkulacjach dotyczących tygodnia kosmicznego. W tego rodzaju klimacie kulturowym biblijny opis stworzenia świata w ciągu siedmiu dni odczytano w świetle wersetu Ps 90, 4, porównującego jeden Boży dzień do tysiąca lat. W ten sposób rozpowszechniła się w środowiskach żydowskich i judeochrześcijańskich koncepcja wieku świata o długości siedmiu tysięcy lat. Ostatnie tysiąclecie, związane z Bożym szabatem, rozumiano jako millenijny odpoczynek zbawionych.

a. *List Pseudo-Barnaby* (ok. 130 roku)

Oczekiwanie nadejścia mesjańskiego królestwa na ziemi u kresu historii występuje w najwcześniejszych pismach chrześcijańskich. Jednak próba szczegółowego wyliczenia wieku świata została po raz pierwszy zawarta w *Liście Pseudo-Barnaby*. Piętnasty rozdział tego dzieła to alegoryczna interpretacja biblijnego szabatu. Autor odrzucił rozumienie kultyczne, wyrażające się w żydowskich praktykach, na korzyść interpretacji kosmiczno-eschatologicznej passusu Rdz 1, 1 – 2, 3, odczytanego w świetle Ps 90, 4. Jego zdaniem sześć dni stworzenia to sześć tysięcy lat, podczas których świat dojdzie do kresu. Dzień siódmy, czyli szabat Boży nastąpi wtedy, kiedy Chrystus powróci, pokona zło, osądzi bezbożnych i dokona przemiany kosmosu. Autor *Listu* poszerzył jednak ten

²⁶ Por. C. Mazzucco, E. Pietrella, *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni*, „Augustinianum” 18 (1978) 38; M. Simonetti, *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, „Annali di storia dell'esegesi” 15 (1998) 1, 10.

siedmiodniowy schemat o kolejny element, tzn. „dzień ósmy”, mający swój początek w kosmicznym szabacie. Wydaje się, że ten dodatkowy element, będący odzwierciedleniem liturgicznej celebracji zmartwychwstania Chrystusa, jest symbolem wieczności. Fakt ścisłego połączenia siódmego i ósmego dnia sprawia, że idea millenium jako okresu przejściowego jest w *Liście Pseudo-Barnaby* bardzo niewyraźna i wątpliwa²⁷.

b. Próby obliczenia wieku świata (II-III wiek)

Wśród chrześcijan II-III wieku bardzo popularne było przekonanie, że historia świata została ustalona na siedem tysięcy lat, przy czym ostatnie tysiąclecie – odpowiadające Bożemu szabatowi – będzie miało szczególny charakter. Niektórzy próbowali nawet ustalić ile lat upłynęło od stworzenia pierwszego człowieka do epoki, w której aktualnie żyli. Fakt przeprowadzania tego rodzaju wyliczeń nie oznacza, że dany autor podzielał nadzieje millenarystyczne. Jednak treści tego rodzaju, odzwierciedlające zainteresowania epoki, przyczyniały się do pojmowania historii w perspektywie nieuchronnego i stosunkowo bliskiego końca świata.

Teofil z Antiochii, w dziele *Do Autolika*, napisanym ok. 180 roku, podjął próbę zestawienia chronologii biblijnej z historią Rzymu. Z jego wyliczeń wynika, że narodziny Chrystusa za panowania Augusta odpowiadają mniej więcej połowie szóstego tysiąclecia od stworzenia świata²⁸. Wydaje się, że podstawą jego kalkulacji musiała być koncepcja historii ujętej w siedem tysięcy lat. Teofil nie wspomniał wyraźnie o końcowym millenium. W swoim dziele zawarł jednak ideę o powrocie zwierząt do pierwotnej łągodności²⁹.

Hipolit (+230), autor *Komentarza do Księgi Daniela*, również zawarł w swoim dziele obliczenia wieku świata, oparte na typologii siedmiu

²⁷ A. Hermans, *Le Pseudo-Barnabé est-il millenariste?*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 35 (1959) 849-876, a z nim wielu innych, uważają, że *List Pseudo-Barnaby* w ogóle nie zawiera idei millenarystycznych.

²⁸ Teofil, *Do Autolika* III 28.

²⁹ Tamże, II 17.

dni stworzenia, odczytanych w świetle Ps 90, 4³⁰. Przedmiotem jego szczegółowych ustaleń były m. in. daty wcielenia i przyszłej paruzji Chrystusa. Narodzenie Jezusa miało nastąpić w połowie szóstego dnia, a jego powtórne przyjście 500 lat później. Hipolit, na podstawie swoich wyliczeń, „odraczał” więc nadejście końca świata, temperując w pewnym sensie apokaliptyczne oczekiwania swej epoki. Trudno ocenić czy przyszłe królestwo Chrystusa pojmował w kategoriach millenarystycznych. Twierdził jednak, że „szabat jest typem i figurą przyszłego królestwa świętych, gdy będą oni królować z Chrystusem, gdy On przybędzie z niebios”³¹.

Rozważania na temat wieku świata i próby określenia dat poszczególnych wydarzeń charakteryzują *Kroniki* Juliusza Sekstusa Afrykańczyka (+240). Podobnie, jak wcześniejsi autorzy, odczytywał on opis siedmiu dni stworzenia w świetle Ps 90, 4, określając jej wiek na siedem tysięcy lat³². Starał się zsynchronizować historię biblijną z dziejami Greków i Rzymian i jest bodaj pierwszym autorem chrześcijańskim, który na osi historii uniwersalnej umieszcza życie Jezusa Chrystusa.

Millenaryzm złożony. Z biegiem lat oba nurty millenaryzmu zaczęły się wzajemnie przenikać i niejako uzupełniać. Było to o tyle możliwe, że fundamentalne przekonania dotyczące paruzji Chrystusa i nadejścia jego królestwa były tożsame. Zaowocowało to dojrzałą formą millenaryzmu, stanowiącego już nie dodatek, ale integralną część eschatologicznej wizji.

a. Justyn (+ok. 167)

Justyn to autor, który nadzieje eschatologiczne ogniskował wokół paruzji Chrystusa³³. Jej nadejście było dla niego ukoronowaniem „pierwszej paruzji” czyli Wcielenia, a przez to kluczowym elementem zbawczym. Swą ideę millenium przedstawił w dwóch rozdziałach *Dialogu z Żydem*

³⁰ Hipolit, *Komentarz do Księgi Daniela* IV 23-24.

³¹ Tamże, IV 23.

³² Fr. 18, 4, PG 10, 93.

³³ Por. A. Fernandez, *La escatologia en el siglo II*, Burgos 1979, s. 118-121.

Tryfonem. Wydaje się, że w wielu innych passusach utrzymywał jednak dwuetapowy podział historii zbawienia, tj. doczesność i wieczność, których cezura była właśnie paruzja. Co więcej, mimo, iż sam opowiadał się za realnym królestwem millenijnym, to jednak przyznawał, że można być zupełnie prawowiernym chrześcijaninem, nie dzieląc tego rodzaju oczekiwań³⁴. Za heretyków uznawał natomiast tych, którzy odrzucali nadzieję zmartwychwstania ciała, oczekując, że po śmierci dusze zostaną natychmiast przeniesione do nieba³⁵.

Dialog z Żydem Tryfonem to najprawdopodobniej zredagowany przez Justyną zapis wcześniejszej rozmowy z rabinem, odbytej w Efezie³⁶. Rozmowa ta miała mieć miejsce niedługo po upadku powstania Bar-Kochby. Rzymianie, po utopieniu żydowskiej rebelii w morzu krwi, na miejscu zburzonej świątyni jerozolimskiej, zbudowali pogańskie miejsce kultu religijnego, zwane *Aelia Capitolina*. Justyn, odpowiadając na pytanie rozmówcy o przyszłość żydowskiej stolicy, jako pierwszy autor chrześcijański, wyraził nadzieję na tysiącletnie królestwo mesjańskie, przeznaczone tylko dla sprawiedliwych.

„Otóż ja i wszyscy chrześcijanie zupełnie prawowierni, my wiemy, że nastąpi i ciała zmartwychwstanie i tysiąclacie w Jerozolimie, odbudowanej, upiększonej i powiększonej, tak właśnie jak to stwierdzają prorocy Ezechiel, Izajasz i inni”³⁷.

Na potwierdzenie millenijnej nadziei, związanej z ziemią i Jerozolimą, przytoczył on passus Iz 65,17-25. Werset 22, w którym jest mowa o długości życia ludzi *na wzór drzewa*, stał się dla niego punktem wyjścia do skomplikowanych rozważań typu midraszowego, mających za cel uzasadnienie „tajemnicy tysiąca lat”³⁸. Stwierdził mianowicie, że

³⁴ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 80, 2.

³⁵ Tamże, 80, 4.

³⁶ Taką genezę dzieła podał Euzebiusz (*Historia kościelna* IV 18, 6). We współczesnych badaniach, kwestia historyczności Tryfona i odbytej z Justynem rozmowy, jest wciąż przedmiotem dyskusji, por. L. Misiarczyk, „*Dialog* Justyna a rekonstrukcja niektórych aspektów judaizmu II wieku”, „*Studia Płockie*” 26 (1998) 54-58.

³⁷ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 80, 5.

³⁸ Tamże 81, 3.

Adam zmarł w tym samym dniu, w którym spożył z drzewa (Rdz 2,17) i dlatego nie dożył wieku tysiąca lat (Rdz 5,5)³⁹. Taką miarę ludzkiego życia Justyn odczytywał również z Ps 90, 4. Ważne jest jego odwołanie się do *Apokalipsy*, najprawdopodobniej do passusu Ap 20,1-7, który zinterpretował w kluczu millenarystycznym. Jego zdaniem apostoł Jan, w wyniku specjalnej wizji, przepowiedział, że wierzący w Chrystusa spędzą tysiąc lat w Jerozolimie⁴⁰. Okres millenijny miałby bezpośrednio poprzedzić powszechne zmartwychwstanie, sąd i trwającą już na wieki szczęśliwość.

b. Ireneusz z Lyonu (+202)

Głównym i najbardziej dojrzałym reprezentantem wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu był Ireneusz z Lyonu. Ideę mesjańskiego królestwa u kresu doczesności zespolił on bowiem integralnie z całościową wizją historii. Była ona pochodną jego założeń teologicznych i określonej egzegezy źródeł biblijnych. Bez przesady można powiedzieć, że bez wkładu Ireneusza, idee millenarystyczne nie stanowiłyby w starożytnym Kościele tak żywotnego nurtu i nie odegrałyby tak ważnej roli.

Polemicznym tłem poglądów Ireneusza były różnorakie przekonania gnostyckie, które systematycznie poddawał gruntownej i wielowymiarowej krytyce. Na poziomie eklezjalnym podkreślał rolę sukcesji biskupiej, na biblijnym – jedność obu testamentów, mających za autora jednego Boga, natomiast w teologii uwypuklał rolę materialnego stworzenia, rzeczywiste wcielenie Syna Bożego oraz nadzieję cielesnego zmartwychwstania. Ta ostatnia nadzieja była dla niego kluczowa, gdyż człowiek – według Ireneusza – to nie sam duch, dusza czy ciało, ale harmonijne połączenie tych trzech elementów⁴¹.

W systemie myślowym Ireneusza ważne miejsce zajmuje koncepcja millenijnego królestwa mesjańskiego. Nie jest to jakiś dodatek, ale

³⁹ Pogląd, że życie Adama, zaplanowane pierwotnie przez Boga na tysiąc lat, zostało skrócone na skutek grzechu, występuje już w apokryficznej *Księdze Jubileuszów* IV 29-30.

⁴⁰ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 81, 4.

⁴¹ Ireneusz, *Przeciwko herezjom* V 6, 1.

integralny element jego teologicznej wizji rekapitulacji. Dla Ireneusza nadzieja millenijna stanowiła istotny element tradycji apostojskiej. Zasadnicze rozważania na ten temat zawarł on w ostatnich rozdziałach piątej księgi *Adversus haereses*. W przekonaniu Ireneusza, okres królestwa mesjańskiego zostanie zapoczątkowany przez paruzję Chrystusa, który pokona antychrysta i jego sługi. „Dla sprawiedliwych zaś ustanowi czasy królestwa, to znaczy odpocznienia, siódmy dzień uświęcony”⁴².

Autor *Adversus haereses* rozumiał „siódmy dzień” jako czas królestwa (*tempus regni; tempora regni*)⁴³, którego trwanie m. in. na podstawie Ps 90,4 i Ap 20,4-6 określał na tysiąc lat. Przyjmował koncepcję siedmiotysięcznej historii świata, wyprowadzonej z opisu biblijnego stworzenia w ciągu siedmiu dni. Siódme tysiąclecie uznawał za ostatni etap dziejów ludzkości, a jednocześnie swoisty okres pośredni pomiędzy aktualną historią a wiecznością⁴⁴.

Ważnym elementem w Ireneuszowej koncepcji historii zbawienia jest jej stopniowy rozwój. Autor podkreślał, że Bóg zawierał z ludźmi kolejne przymierza, mające na celu doskonalenie człowieka, tzn. zdobywanie przez niego coraz większej zażyłości ze Stwórcą. Jako ostatni etap tej zbawczej pedagogii na ziemi, przewidywał nadejście widzialnego królestwa mesjańskiego. Poglądy Ireneusza były skierowane przeciw gnostykom. Dlatego tak mocno podkreślał on wartość stworzenia Bożego i zbawienie ciała. W tym kontekście użył wyrażenia „porządek zmartwychwstania”⁴⁵. Uważał mianowicie, że w czasie powrotu Chrystusa na ziemię nie nastąpi zmartwychwstanie powszechne, ale tzw. „zmartwychwstanie sprawiedliwych” albo „pierwsze zmartwychwstanie” (por. Ap 20,5-6).

„Niektórzy pozwalają się wprowadzać w błąd przez heretyckie wypowiedzi i nie znają Bożych planów zbawienia i tajemnicy zmartwychwstania sprawiedliwych i królestwa, a jest ono początkiem nieskazitelności, bo przez to królestwo ci, którzy okazaliby się godni, stopniowo przygoto-

⁴² Tamże V 30, 4.

⁴³ Tamże V 30, 4; 23, 3; 35, 2.

⁴⁴ Tamże V 28, 3.

⁴⁵ Tamże V 31, 1.

wywaliby się do przyjęcia Boga. Koniecznie zatem należy powiedzieć właśnie to, że najpierw sprawiedliwi, w świecie, który zostaje odnowiony dla ukazania się Panu, jako zmartwychwstali powinni wejść w dziedzictwo, które Bóg przyrzekł ojcom, że powinni w nim królować, że potem dopiero nastąpi sąd. Jest rzeczą słuszną, że w tym samym świecie, w którym się trudzili albo byli doświadczani na wszelkie sposoby w cierpliwości, żeby otrzymali w nim owoce swej cierpliwości. W tym świecie bowiem dla miłości Boga zostali zabici, w tym świecie też powinni wrócić do życia. W tym świecie, w którym wytrwali w niewoli, powinni w tym samym świecie królować⁴⁶.

Ireneusz wskazał w tej wypowiedzi dwa zasadnicze powody inauguracji królestwa mesjańskiego na ziemi: Boże obietnice i pryncypium sprawiedliwości, z którego wynika potrzeba, by ci, którzy na ziemi trudzili się i cierpieli, na niej również otrzymali odpłatę. Dla potwierdzenia pierwszego motywu autor przytoczył wiele passusów Starego Testamentu, związanych z obietnicą ziemi daną Abrahamowi. Szczególnie interesująca jest jednak jego egzegeza wersetów opisujących ostatnią wieczerzę (Mt 26,27-29), w których zawarte są słowa Jezusa: *nie będę pił odtąd z tego owocu winnego szczepu aż do owego dnia, gdy go z wami pił będę nowy w królestwie Ojca*.

Ireneusz tak wyjaśnił tę zapowiedź Chrystusa:

„Tak więc będzie go pił w dziedzictwie ziemi, tej ziemi, którą sam odrodzi i przywróci do pierwotnego stanu dla posługi chwały synów Bożych [...]. Przyrzekając pić go ze szczepu winnego razem ze swymi uczniami, ukazuje dwie sprawy: dziedzictwo ziemi, w którym wypije z nowego szczepu winnego, i cielesne zmartwychwstanie jego uczniów. To bowiem ciało powstanie na nowo i to ono weźmie nowy kielich. A więc nie można tego rozumieć, że w miejscu ponad niebiosami będzie pił razem z uczniami ze szczepu winnego, bo przecież ci, którzy są bez ciała, nie piją. Przeciwnie, to właściwością ciała, a nie ducha jest przyjmować napój z winorośli⁴⁷.

⁴⁶ Tamże V 32, 1.

⁴⁷ Tamże V 33, 1.

Drugi motyw odnowy ziemi, wskazany przez Ireneusza, jest wyraźnie związany z problemem męczeństwa. Radość królestwa mesjańskiego, w którym mają żyć zmartwychwstali sprawiedliwi, stanowi rodzaj specjalnej (tysiącletniej) nagrody przed ogłoszeniem końcowej sentencji Bożej wobec wszystkich na sądzie ostatecznym.

Szczęście sprawiedliwych w tym królestwie nie będzie polegać na przyjemnościach zmysłowych, choć płodność ziemi zapewni wszelką obfitość pokarmów i napojów dla ludzi i zwierząt, które będą żyły w pokoju i służyły człowiekowi. Ludzie będą też wolni od niebezpieczeństw, chorób i lęku przed śmiercią. Ireneusz podkreślał jednak, że najgłębszym źródłem szczęścia i celem życia w królestwie będzie nieustanne doskonalenie się w życiu Bożym, a więc duchowy rozwój.

„A ponieważ Bóg jest rzeczywiście tym, który wzbudzi z martwych człowieka, tak człowiek powstanie z martwych rzeczywiście, a nie alegorycznie, jak już to udowodniliśmy. A jeśli [człowiek] rzeczywiście powstanie [z martwych], tak też rzeczywiście będzie się wprawiał do niezniszczalności, będzie wzrastał i nabierał siły w czasach królestwa, aby stać się zdolnym do przyjęcia chwały Ojca”⁴⁸.

Przyjęcie „chwały Ojca” będzie ostatnim etapem doskonałości, do której sprawiedliwi w czasie królestwa będą się wprawiać poprzez „ogląd Pana” czyli obcowanie z Chrystusem w chwale paruzji.

„Te wszystkie proroctwa bezsprzecznie zostały powiedziane o zmartwychwstaniu sprawiedliwych, które nastąpi po nadejściu Antychrysta i wytraceniu wszystkich pogan, poddanych jego władzy. Sprawiedliwi będą królować na ziemi, wzrastając z oglądu Pana i dzięki Niemu będą się przyzwyczajając do pojmowania chwały Boga Ojca, a w Królestwie dostąpią przedstawiania ze świętymi aniołami oraz łączności i jedności duchowych bytów”⁴⁹.

⁴⁸ Tamże V 35, 2.

⁴⁹ Tamże V 35, 1.

Od losu sprawiedliwych zmartwychwstałych, Ireneusz odróżniał rolę dobrych pogan, którzy będą żyli podczas paruzji. Ci ostatni mieliby pełnić w królestwie funkcję służebną i pomnażać liczbę zbawionych⁵⁰. Wszyscy obywatele millenijnego królestwa, po jego zakończeniu, w zależności od stopnia uzyskanej doskonałości mieliby już osiąść wieczne siedziby, tj. niebo, raj i miasto. Taką wizję rzeczywistości ostatecznych odczytał Ireneusz z przypowieści Jezusa o płonach stokrotnych, sześćdziesięciokrotnych i trzydziestokrotnych (Mt 13,8)⁵¹.

Idea millenium łączy się ściśle z koncepcją cielesnego zmartwychwstania tak Chrystusa, jak i ludzi. Taka realistyczna wizja zakładała istnienie konkretnego miejsca przebywania zbawionych. Cieleśnie zmartwychwstali ludzie, w opinii wielu starożytnych autorów chrześcijańskich, będą związani z określonym miejscem. Według Ireneusza, podczas millenium tą przestrzenią życia zmartwychwstałych sprawiedliwych i zachowanych z pogan dobrych ludzi będzie odnowiona ziemia, ze stolicą w odbudowanej i odnowionej Jerozolimie⁵².

Swoją wizję millenijnej ziemi Ireneusz oparł na określonej interpretacji wielu tekstów biblijnych, tak Starego, jak i Nowego Testamentu. *Apokalipsa* Janowa stała się na przykład podstawą do rozróżnienia dwóch Jerozolim: pierwszej ziemskiej, która ma zostać zbudowana na nowo w czasie tysiąclecia, i tej drugiej górnej, która zstąpi z nieba po sądzie ostatecznym. W charakteryzowaniu odnowionej ziemi Ireneusz odwołał się ponadto do nauki tzw. prezbiterów, którą uznał za wyraz wiarygodnej tradycji⁵³. Przez zawarte w tym opisie elementy mityczne cała jego koncepcja millenium stała się obiektem późniejszej krytyki, zwłaszcza w środowisku aleksandryjskim.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże V 36, 2.

⁵² Tamże V 35, 2.

⁵³ Tamże V 33, 3-4.

Zakończenie

Wielu autorów w pierwszych wiekach chrześcijaństwa podzielało nadzieje millenarystyczne. Jednak sukcesywne słabnięcie atmosfery apokaliptycznej, między innymi wskutek zmiany sytuacji Kościoła po edykcie mediolańskim w 313 roku, doprowadziło do gruntownych zmian przekonań eschatologicznych chrześcijan. Teologiczne refleksje Orygena na Wschodzie i Augustyna na Zachodzie doprowadziły do zaniku nadziei millenarystycznych w Kościele na rzecz eschatologii pośredniej zajmującej się pośmiertnymi losami duszy. Elementy millenaryzmu odżywały natomiast okresowo w środowiskach heterodoksyjnych i pewnych ruchach mistycznych oraz polityczno-religijnych, bazujących na apokaliptycznej retoryce. Nie oznacza to jednak, że w Kościele odrzucone wszystkie teologiczne założenia, które legły u podstaw wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu. Wciąż żywotna pozostaje nadzieja na paruzję Chrystusa i eschatologiczną odnowę świata:

„Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego (Dz 3,21) i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie (por. Ef 1,10; Kol 1,20; 2P 3,10-13)”⁵⁴.

⁵⁴ Sobór Watykański II, *Lumen gentium* 48.

La speranza escatologica di Origene

Henryk Pietras SJ

Il tema del „fine del mondo” o l’idea di apocatastasi nelle opere di Origene è stato studiato intensamente. Basta ricordare la raccolta dei sedici articoli che Henri Crouzel ha dedicato a questo tema i quali costituiscono una pietra miliare in questo campo¹. Nei manuali e nei vari studi si è consolidata un’opinione a proposito, alla quale si dà credito senza entrare ulteriormente in merito. Ho scelto un esempio di questo giudizio da un articolo scritto di recente:

“Fine della creazione è infatti, per Origene, la reintegrazione nel principio, grazie alla conversione e al progresso della mente, chiamata a riappropriarsi della sua identità immateriale. Il processo redentivo, operato dal Logos che si fa tutto in tutto per seguire e riscattare ogni creatura, culmina nella fruizione universale del Padre nell’apocatastasi, nella restituzione di tutte le creature (diavolo compreso) nel Figlio, nel riunificarsi di ogni diverso nell’unitaria comunità teoretica degli dèi in Dio. Alla fine, nell’universale, perfetta partecipazione allo Spirito Santo,

¹ H. Crouzel, *Les fins dernières selon Origène*, Variorum 1990.

ogni differenza scomparirà e persino l'opposizione apocalittica tra regno di Dio e regno (degli angeli) delle tenebre sarà riassorbita"².

Opinioni come questa sembra che nascano dal presupposto che tutti i *logikoi* si fossero allontanati da Dio e che la salvezza consistesse nel ritorno allo stato primitivo. Ho l'impressione che una concezione così esposta non renda giustizia alla diversità tra i *logikoi*, la quale, da quanto comprendo, nell'immaginazione di Origene fosse crescente. Nel libro sulla preghiera Origene scriveva:

"È mio pensiero che Dio sostenga ogni anima ragionevole in vista della vita eterna. Ogni anima ha sempre il suo libero arbitrio ed è responsabile, se sale sulla via della perfezione sino alla cima della virtù o al contrario se discende per negligenza in vari modi in più o meno alta congerie di malvagità"³.

Secondo questo testo, dal momento iniziale un *logikos* può progredire o cadere. Questi cambiamenti dovrebbero avere un qualche influsso sulla sostanza del *logikos*, non mi sembra, quindi, che alla fine possano sparire le differenze.

Un altro presupposto dell'opinione su citata risiederebbe, secondo me, nella convinzione che Origene, nell'arco di venticinque anni, dalla composizione del *Prin*⁴ alla fine dell'attività intorno al 250, non avesse mai cambiato parere sulle questioni teologiche. Certamente le sue nozioni principali, come la ricerca del senso allegorico delle Scritture o l'ipotesi della preesistenza dei *logikoi* rispetto al cosmo materiale rimangono stabili, ma Origene non si accontentava delle soluzioni una volta proposte. Per quanto riguarda la questione dell'anima e delle sue

² G. Lettieri, *Apocatastasi logica o apocalisse della carne? Origene e Agostino paradigmi divergenti d'identificazione storico-sociale cristiana*, in: *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze 2015, 135. Si veda anche dello stesso autore la voce „Progresso” nel *Origenes. Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma 2000.

³ *Orat* XXIX 13; trad. di G. Del Ton, Roma 1974. Cf. P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and eschatology*, Leide 2007, p. 213.

⁴ Le abbreviazioni delle opere di Origene sono quelle di *Origeniana*.

sorti, si è manifestato quanto mai propenso a nuove ricerche. Lo dice *expressis verbis* nel sesto libro di *Clo*, dettato a Cesarea, qualche anno dopo la stesura di *Prin*; dove scrive dei temi che a suo parere bisogna studiare a proposito dell'anima:

“[...] se sia possibile o meno che essa entri una seconda volta in un corpo, se ciò le accada nel medesimo ciclo temporale e nel medesimo sistema cosmico o meno, nel medesimo corpo o in uno diverso; e se nel medesimo corpo, questo permanga il medesimo secondo il substrato materiale quanto secondo la qualità; e infine se l'anima si servirà sempre del corpo così com'è o lo cambierà: tutto questo andrà esaminato e discusso di proposito in altra occasione più accuratamente e più diffusamente, (86) Si dovrà allora anche esaminare che cosa significhi propriamente metensomatosi e in che cosa essa si distingua dell'ensomatosi e se chi afferma la metensomatosi debba affermare di conseguenza anche l'incorruttibilità del mondo”⁵.

Di tutto ciò Origene scrisse parecchio nel *Prin*, ma evidentemente non ne era pienamente soddisfatto. Se vogliamo scoprire la pienezza del pensiero origeniano a proposito, dobbiamo quindi cercare nelle opere posteriori, non concentrandoci sul solo *Prin*, il quale non può non essere considerato se non come il primo abbozzo del tema, insoddisfacente per lo stesso autore. *Prin*, certo, rimane opera origeniana, ma bisogna servirsene con molta cautela, riprendendo da essa piuttosto le domande e le ispirazioni che non le risposte.

L'opinione comune sulla fine del mondo, a mio parere, non rende giustizia alla riflessione di Origene sulla libertà dei *logikoi*. Da essa sarebbe dipesa la caduta, cioè l'allontanamento da Dio e successivamente la conversione e il ritorno. Anche ammettendo la notissima ipotesi della serie dei mondi, si potrebbe concludere che la libertà serva solo

⁵ Origenes, *Clo* VI 14, 85-86, trad. di E. Corsini. Ho richiamato l'attenzione su questo testo e sulle sue conseguenze in: H. Pietras, *Lapocrifo giudaico Preghiera di Giuseppe nell'interpretazione Origeniana (Comlo II, 31, 188-190)*, in: *Origeniana Decima. Origen as writer, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland, 31 August – 4 September 2009*, Leuven 2011, p. 557.

a peccare e a convertirsi. Un *logikos*, in altre parole, potrebbe o rimanere così come è stato creato, o allontanarsi da quello stato. Con ciò la risurrezione sarebbe un dono riservato soltanto a quelli che sono caduti, soggetti alla morte terrena, mentre non risusciterebbero quelli che rimangono con Dio, perché non sarebbero mai morti. Nel momento di comporre il *Prin* Origene supponeva che tutti si fossero allontanati da Dio, ad eccezione di un solo *logikos* che sarebbe divenuto l'anima di Cristo. Ma anche lui fu mandato sulla terra, nel mezzo del cosmo creato, quindi la risurrezione potrebbe essere universale. Si pone la domanda: una volta avvenuta la risurrezione, la libertà avrebbe del tutto esaurito le proprie possibilità di esercizio? Il già citato Gaetano Lattieri conclude con le parole seguenti:

“La fine escatologica, pertanto, si compirà nell'universale attingimento di un unico, immateriale Atto logico, il mistico fondersi delle menti nell'unitaria contemplazione del Figlio, nell'abbandono di ogni differenza storica, carnale, materiale. L'apocatastasi, la redenzione universale delle creature (diavolo compreso), è quindi la riappropriazione di sé, la reidentificazione del sé nel Sé logico, universalmente fruito del Principio/Sophia di Dio, il tornare ad essere logos nel Logos, atto teoretico nell'ipostasi teoretica del Figlio”⁶.

La fine uguale all'inizio è facilmente leggibile nel *Prin*⁷, e ne vediamo tracce anche nei primi libri di *Clo* composti a Alessandria⁸ - frammenti citati anche da Lettieri. Ma Origene spesso cambia opinione, o almeno è continuamente aperto a nuove soluzioni.

In ogni caso, Origene sospettava che dopo la morte dell'uomo ci fosse una scuola delle anime in una qualche regione terrestre, dove gli angeli avrebbero insegnato alle anime, ma questo non rientra ancora nell'escatologia⁹. Dopo la fine del mondo, probabilmente da intendere come dopo ogni mondo, ci sarà il giudizio su tutti i *logikoi*, che asse-

⁶ G. Lettieri, *Apocatastasi logica o apocalisse della carne?*, p. 141.

⁷ P. es. *Prin* I 6,1-2.

⁸ *Clo* I, 92-93.

⁹ Cf. *Prin* II 11, 6.

gnerà a ciascuno il suo posto nel Regno di Dio, secondo i meriti o le colpe. In un'omelia pronunciata negli ultimi anni di vita, Origene disse:

“Ogni angelo alla fine del mondo si presenterà al giudizio portando con sé quelli ai quali è stato preposto, che ha aiutato, che ha istruito, per i quali „sempre vede la faccia del Padre che è nei cieli” (cf. Mt 18,10); e penso anche che là ci sarà una inchiesta: se l'angelo ha mancato nell'aver cura degli uomini o se la pigrizia umana non ha risposto degnamente al lavoro angelico. Ci sarà dunque al riguardo il giudizio di Dio: se è per una qualche negligenza degli spiriti ministri, “mandati per il ministero e l'aiuto in favore di coloro che ricevono l'eredità della salvezza” (cf. Ebr 1,14), o se è per ignavia di coloro che essi aiutano, che si verificano nella vita umana tante cadute! E se è così, dunque ci sarà anche un giudizio di Dio, per gli angeli e gli uomini, e forse alcuni angeli saranno giudicati con Paolo, e saranno confrontati con le sue fatiche e i suoi frutti che vengono dalla moltitudine dei credenti; e forse nelle fatiche egli sarà trovato superiore anche ad alcuni angeli”¹⁰.

Dopo il giudizio i *logikoi* rimangono liberi, quindi il posto meritato durante la vita non necessariamente dev'essere definitivo. Anzi, sembra piuttosto di no. Lo vediamo in vari punti in *Prin*, ma molto esplicito è un brano citato da Girolamo:

“Non c'è dubbio che dopo un certo intervallo di tempo esisterà di nuovo la materia, saranno creati i corpi e sarà disposta la varietà del mondo a causa della varia volontà delle creature razionali, che dopo aver conseguito la perfetta beatitudine alla fine del mondo, saranno a poco a poco di nuovo scese in basso ed avranno accolto tanta malvagità da tramutarsi in potenze avverse per non aver voluto conservare la condizione iniziale e rimanere in possesso dell'incorrotta beatitudine. E non dobbiamo ignorare che molte creature razionali conserveranno la condizione iniziale fino al secondo, terzo e quarto mondo e non subiranno alcuna mutazione; altre perderanno tanto poco della primitiva

¹⁰ *HNm* 11, 4; trad. M. I. Danieli, Città Nuova 2001.

condizione che sembrerà che non abbiano perso nulla, altre invece con gran rovina precipiteranno nell'abisso più profondo"¹¹.

Questo frammento non si trova nella traduzione di Rufino, lo riporta Girolamo. I commentatori ammettono la sua autenticità¹², anche se sottolineano il modo fin troppo indicativo, rispetto al modo consueto di scrivere d'Origene: soprattutto è sospetto l'iniziale „Non c'è dubbio”, visto che Origene era molto cauto nel presentare le sue opinioni e probabilmente scrisse „forse“.

Rispetto ad altri testi di *Prin* nella traduzione di Rufino, non c'è niente di nuovo, perché anche qui l'unico movimento libero dei *logikoi* è quello „in giù”, che allontana da Dio, per poter ritornare alla fine. Origene pone qui un accento molto forte sulla libertà che continua a persistere anche dopo la fine del mondo, nello stato di perfetta beatitudine. Anche allora ci si potrà allontanare da Dio e istaurare un nuovo mondo.

J. Bieler ha osservato che questa possibilità di allontanarsi dovuta alla libertà della persona creata potrebbe far pensare che la bontà di Dio non sia poi così assoluta, visto che non riesce a legare a sé una creatura¹³. Osserva anche giustamente che nel momento iniziale il *logikos* non ha un'immediata conoscenza del Padre, ma lo conosce nel Figlio – immagine del Padre – e questa conoscenza rimane proporzionale all'amore. Solo quel *logikos* che diverrà in seguito l'anima di Cristo nutre un amore così forte da conoscere Dio e da non volersi staccare da Lui¹⁴. Il frammento appena citato suggerisce però qualcosa di più: anche dopo „aver conseguito la perfetta beatitudine alla fine del mondo” i *logikoi* potrebbero allontanarsi da Dio. La loro conoscenza di Dio anche allora sarebbe così imperfetta come all'inizio?

Vorrei osservare che quasi tutti gli studi dedicati alla fine del mondo secondo Origene si concentrano sulla sorte degli uomini, quindi si

¹¹ *Prin* III 6, 3 (Hier., *Ep.* 124, 10). Uso l'edizione di S. Fernández, *Sobre los principios*, Madrid 2015, e la traduzione di M. Simonetti, Torino: UTET 1968.

¹² P. es. H. Crouzel e M. Simonetti nel commento al *Prin* in SCh 269, 133-136. Fernández stima la versione gerolimiana fedele, ma con il segno interrogativo.

¹³ J. Bieler, *Origen on the Goodness of the Body*, in: *Sacrality and materiality: locating intersections*, R.A. Giselsbrecht, R. Kunz, Göttingen 2016, p. 89.

¹⁴ Cf. Pric II 6, 3; J. Bieler, *Origen on the Goodness of the Body*, p. 90.

occupano del corpo umano e della sua risurrezione. Scrivendo qualche anno fa della creazione avevo proposto un'altra prospettiva, più generica, considerando i *logikoi* corporei dal momento della creazione, e non soltanto quelli caduti sulla terra¹⁵. Infatti, Origene non è né antropocentrico né geocentrico. Anche se per lui, come per tutti i Greci, la terra si trova nel centro del cosmo materiale, essa non è altro che rimedio al male più grande, cioè all'allontanamento dei *logikoi* all'infinito. Si potrebbe dire che essa abbia lo stesso ruolo, o significato, della morte nella teologia che deriva da Ireneo e che resterà presente ancora a lungo nella riflessione teologica successiva. Gregorio Nazianzeno dirà che dopo il peccato, Adamo, quindi l'umanità intera, „guadagnò qualcosa, vale a dire la morte, e il fatto che pose un termine al suo peccato, affinché il male non fosse immortale”¹⁶. Anche la terra preserva un *logikos* caduto e costituisce un limite, oltre il quale non si può più cadere¹⁷.

Lo stesso procedimento mi sembra utile richiamarlo riflettendo sulla fine del mondo. La resurrezione dovrebbe interessare allora tutti i *logikoi*, non soltanto quelli che sono diventati uomini sulla terra. Con questo nascono nuove domande: Come applicare la risurrezione agli angeli, alle stelle o ancora ad altre creature razionali, che non hanno mai avuto dei corpi terrestri? Inoltre, anche se Origene nel *Prin* sembra convinto della caduta di tutti i *logikoi*, dopo vari anni sembra che non ne fosse più così convinto. E allora, cosa sarà di quelli che non sono caduti per niente? In quale senso si può parlare di una risurrezione anche di essi?

L'esempio di Gesù risorto insegna che egli è tornato al Padre, ma non come era prima di diventare uomo, ma con i segni visibili del cambiamento che ha subito la sua sostanza in conseguenza della discesa¹⁸. Egli non è diventato uomo perché ha voluto allontanarsi da Dio, dato che rimaneva fermo nell'amore per il Logos, ma perché inviato per la

¹⁵ Cf. H. Pietras, *L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene*, in: Origeneiana Nona, ed. G. Heidl, R. Somos, BETL 228, Peeters 2009, p. 653-668.

¹⁶ Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 38, 12. Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* III, 23, 6; Teofilo d'Antiochia, *Ad Autolycum* II, 27.

¹⁷ Cf. H. Pietras, *L'inizio del mondo materiale*, p. 659.

¹⁸ Cf. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010, p. 380-381.

salvezza degli altri¹⁹. La sostanza del *logikos*/anima di Cristo è cambiata, perché doveva adattarsi alle condizioni terrestri. Si deduce da questo che i cambiamenti ai quali sono sottoposti i *logikoi* sono incancellabili e saranno visibili per sempre. Origene poteva allora immaginare che *anastasis*, che si potrebbe tradurre con „elevazione”, non significasse altro che l’inamovibilità dello stato corporeo/terrestre di un *logikos* diventato uomo.

Vari anni più tardi, quando Origene dettò il ventesimo libro in Giovanni, dice sul nostro argomento riguardo agli uomini:

“La nostra ipostasi principale non è altro che ciò che è fatto a immagine del Creatore; invece quella che ci viene dalla colpa, risiede nel corpo plasmato con la polvere della terra”²⁰.

Se lo stato della beatitudine eterna dovesse consistere nel ritorno alla „ipostasi principale”, Gesù non avrebbe conservato il corpo proprio degli uomini. Non si tratta quindi di un ritorno allo stato iniziale ma piuttosto di un ritorno a Dio con una nuova „ipostasi” acquisita sulla terra. L’uso della parola „ipostasi” in questo contesto sembra indicare che ci sia qualcosa di più che non soltanto una apparenza o una forma. Si potrebbe pensare che alla sostanza principale, creata da Dio ad immagine, si aggiungesse una sostanza nuova, non *ex nihilo*, come la prima, ma dal fango della terra. È qualcosa di reale e inalienabile.

Negli anni corrispondenti alla composizione di *Prin* Origene immaginava che i *logikoi* superiori agli uomini formassero un solo „supremo ed eccelso ordine di creature celesti e razionali, disposto in gloriosa varietà di uffici”²¹. Sarebbero quei Principati, Potenze, Dominazioni e Troni di cui parla san Paolo (Col 1,16). Origene dice che la loro posizione dominante corrisponde ai meriti, in simmetria alla malvagità degli esseri caduti più dei *logikoi* destinati a divenire uomini, cioè i così detti spiriti

¹⁹ Cf. *Prin* II 6, 5.

²⁰ *Cio* XX 22, 182. Trad. di Vito Limone, Milano 2013.

²¹ *Prin* I 8, 1. Per quanto riguarda gli angeli e tutte le domande che a proposito di essi si poneva Origene si veda A. Monaci Castagno, voce „Angeli” in: *Origenes. Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.

cattivi. I meriti indicano un progresso rispetto allo stato primitivo di creazione. Significherebbe che Origene considerava una possibilità di sviluppo dei *logikoi* rispetto allo stato iniziale? Come collegarlo con un'altra opinione, ugualmente sua, che tutti gli esseri razionali fossero caduti²², tranne quello divenuto in seguito l'anima di Cristo?

Dobbiamo arrenderci davanti al metodo di Origene: esamina continuamente varie possibilità e spiegazioni possibili, anche se poco probabili. Da giovane prendeva in considerazione tre classi di esseri razionali: potenze angeliche, uomini e spiriti cattivi, perfetti o imperfetti in misura differente, secondo i meriti o le colpe di ciascuno. Abbiamo già visto, che gli uomini dopo essere passati da questo mondo, e dopo aver scontato tutte le pene necessarie, si troveranno presso Dio con la loro sostanza primitiva e con l'aggiunta della sostanza corporea/terrestre. Ma gli angeli, dopo la fine del mondo, come potrebbero essere? Se hanno solo i meriti, la loro sostanza iniziale dovrebbe assumerne una nuova, supplementare, proporzionale a questi meriti, in analogia al corpo terrestre degli uomini. Non riusciamo ad immaginare, in cosa consista la differenza tra i Troni e le Dominazioni ma Origene lo prende come dato di fatto, perché ne parla la Scrittura. Qualsiasi fosse questa sostanza acquisita dagli angeli, anche essa dovrebbe „sopravvivere” alla fine del mondo e rimanere visibile. La loro risurrezione non riguarda ovviamente i corpi terrestri, perché non li hanno mai avuti, ma qualche sostanza misteriosa. Lo stesso vale per i corpi celesti, dotati dei corpi non per proprio volere, come dice Paolo²³, ossia non a causa della loro libera scelta di allontanarsi da Dio, ma mandati da lui per servire gli altri²⁴. Anche loro alla fine del mondo avrebbero dovuto ottenere il corpo „risorto”, proprio alla condizione della loro esistenza.

Tra quegli esseri eccelsi ci sono anche dei *logikoi* che sono diventati uomini senza nessuna colpa. Nel periodo alessandrino Origene compose i primi cinque libri del commentario a Giovanni. Vi parla dell'apocrifo giudaico *Pregliera di Giuseppe*, dal quale cita un frammento che riguarda il patriarca Giacobbe, che sarebbe „il primogenito di ogni essere

²² *Prin* II 9, 2.

²³ Rom 8,20.

²⁴ Cf. *Prin* II 9, 7.

vivente ... arcangelo della potenza del Signore e il capo delle schiere tra i figli di Dio"²⁵. Scrissi già un articolo su questo apocrifo²⁶, quindi non mi ripeto, ma vorrei solo continuare a spingere di più le conclusioni di allora. Secondo l'apocrifo, Giacobbe era la più importante creatura di Dio. L'altro esempio di un *logikos* fatto uomo non per la negligenza ma rimanendo unito a Dio, è costituito per Origene da Giovanni il Battista. Abbiamo visto che le stelle sono diventate tali per volere di Dio. Giovanni invece è un *logikos* che è voluto diventare uomo per collaborare con il Cristo²⁷. Nell'articolo citato avevo concluso con l'osservazione che Origene immaginava la grandezza della volontà creata tanto efficace quanto capace non soltanto di rimanere nello stato primitivo, ma di progredire, collaborare con il Salvatore e avere solo meriti, nessuna colpa.

Quali possono essere le conseguenze di questa osservazione per l'escatologia?

Per cercare la risposta a questa domanda dobbiamo ancora dedicare qualche osservazione al Diavolo e agli spiriti cattivi. Origene è rimasto oscillante su questo tema per tutta la vita. Nella *Lettera agli amici di Alessandria* nega decisamente di avere insegnato la salvezza del diavolo e presenta una tale dottrina come frutto di una mente malata²⁸. Con il passare degli anni si è tuttavia deciso: visto che Dio aveva affidato tutto alle mani di Gesù (Io 13,3), vi deve essere incluso anche ciò prima non era nelle sue mani, quindi anche il Diavolo. Origene è molto deciso, più

²⁵ *Clo* II 31, 189-190.

²⁶ H. Pietras, *L'apocrifo giudaico Preghiera di Giuseppe nell'interpretazione Origeniana - ComIo II, 31, 188-190*, (cf. sopra, n. 4).

²⁷ *Clo*, II 31, 187.

²⁸ Origene, *Lettera agli amici di Alessandria*, frammento nella citazione di Rufino: CCL 20, 11, 4-11, nella traduzione di Girolamo: CCL79, 54, 59-70. Cf. H. Crouzel, *A Letter from Origen „To Friends in Alexandria”*, in: *The Heritage of the Early Church: Essays in honor of George Vasilievich Florovsky*, eds. D. Neiman, M. Schatkin, Roma 1973, p. 135-150; *Les fins dernières selon Origène*, Variorum 1990, p. XI.

del solito, come se non vedesse più nessun'altra possibilità. Notiamo però, che Origene parla della sottomissione finale del diavolo al Figlio di Dio, e questo non necessariamente significa la salvezza. La frase cruciale, a mio avviso, dice così:

“Ora, se ogni cosa sarà subordinata, tranne colui che ha subordinato ogni cosa, è chiaro che anche colui di cui è scritto: „Alzò la sua cervice al cospetto del Signore Onnipotente” sarà tra quelli che sono subordinati a lui, perché sarà vinto e costretto a cedere al Logos, a subordinarsi all'immagine di Dio e a fare da sgabello ai piedi di Cristo”²⁹.

Sottomettere, subordinare e costringere non può significare lo stesso che salvare. Possiamo vedere che Origene nel caso del Diavolo non si richiama al suo libero arbitrio. Non crede che il Diavolo possa convertirsi e così meritarsi la salvezza, oppure tornare allo stato iniziale. Il Logos vincerà su di lui e lo sottometterà, e non lo salverà, perché la salvezza è un dono efficace soltanto se accettato volontariamente. Rimane valido ciò che ipoteticamente Origene diceva di lui, cioè che l'odio originatosi con la prima caduta diventa la sua seconda natura³⁰. Scegliendo la vita nell'odio, rimarrà nell'odio, ma contro la sua volontà malvagia sarà costretto a sottomettersi. La fine sarà allora molto differente dall'inizio. Tra i salvati mancheranno quei *logikoi*, che scelgono non-Dio.

Mi permetto di dedurre da questo fatto la definizione dell'inferno che Origene avrebbe potuto formulare: sarebbe uno stato in cui l'odio continua a dominare, ma non può più contagiare nessuno né far male a nessuno. Chi ama, vuole far del bene all'amato; chi odia vuol fare del male all'odiato. Se non ci riesce, soffre ulteriormente.

Sembra convincente e perciò non posso credere a chi fa dire a Origene, che tutti i *logikoi*, Diavolo incluso, alla fine costituiranno un uno con il Logos – come ha scritto, per esempio, Gaetano Lettieri, citato all'inizio di questo articolo.

Allora tutti dovrebbero risorgere. In analogia agli uomini che sulla terra aggiungono alla propria ipostasi iniziale un'altra, dalla polvere

²⁹ *Clo* XXXII 3, 33.

³⁰ *Cf. Prin* I 6, 2.

della terra, anche il Diavolo e altri demoni a lui sottomessi dovrebbero aggiungere un'altra ipostasi a quella iniziale. Essa dovrebbe essere adatta alla condizione „spirituale” del Diavolo. Origene dice:

“Infatti, quel „primo Terrestre” è proprio lui: egli, d'altronde, è precipitato per primo dalla condizione superiore e, per primo, ha desiderato una vita diversa da quella superiore, meritando così di essere principio non certo della creatura e nemmeno della produzione, ma soltanto di ciò che è stato plasmato col fango dal Signore, diventando tale da costituire oggetto di scherno per gli angeli del Signore (Iob 40,14)”³¹.

A causa della differenza tra i demoni e gli uomini ci dev'essere anche differenza tra i loro corpi. In entrambi i casi si tratta di „fango”. Allora che differenza c'è? Non trovo in Origene nessuna precisazione.

Se vogliamo immaginare che cosa egli avrebbe potuto avere in mente, forse ci potrebbe servire l'intuizione dei suoi perenni avversari, cioè degli gnostici valentiniani. Sembra azzardato, ma non lo escluderei a priori. Mi riferisco solo al concetto di materia: una sostanza abortiva, la quale con la potenza creatrice sarebbe suddivisa in *spiritus materia*, *anima materia* e *materia materia*³². Certo Origene non avrebbe mai accettato nessuna spiegazione mitica dei valentiniani, ma allude alle diverse qualità della materia creata, quindi sospettava che i suoi lettori lo comprendessero in qualche modo, probabilmente secondo le nozioni comuni.

Secondo Origene il corpo del Diavolo diventò „oggetto di scherno per angeli”. Quindi qualcosa di buffo più che di temibile. Con lo stesso corpo il Diavolo dovrebbe trovarsi alla fine del mondo, quando sarà subordinato, sottomesso e costretto dal Signore a piegarsi. La sua „vita eterna” dopo la resurrezione sarebbe „non tamen in Christo Iesu sed in confusione et opprobrio aeterno” (Ier 23,40)³³. Certo, il significato dell'eternità non è quello moderno, ma Origene usa questo termine per

³¹ Cio XX 22, 182.

³² Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987, p. 136.

³³ CRm VI 6, PG 14, 1067 fine; cf. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 607-612.

indicare un qualsiasi lungo periodo indeterminato, come teoricamente spiegò nello stesso commentario³⁴.

Origene è solo un po' più esplicito quando parla dei corpi dei dannati. Tutte le creature inferiori agli angeli ottengono un corpo spesso e solido³⁵, ma coloro che scelgono l'errore e l'ignoranza „saranno rivestiti, dopo la resurrezione, di corpi oscuri e neri, si che l'oscurità dell'ignoranza, che in questo mondo aveva offuscato l'intimo delle loro menti, nel mondo futuro sia visibile anche come indumento esteriore del corpo”³⁶.

Molto più difficile e dubbioso è parlare dei corpi di quei *logikoi* che non si sono allontanati da Dio. In cosa differiscono i corpi degli angeli, degli arcangeli, delle Dominazioni, dei Troni, delle stelle ecc.? Sono „luminosi e gloriosi”. Tutto qua³⁷. Le loro funzioni sono diverse, quindi anche i loro corpi dovrebbero adattarsi a quelle missioni.

Senza cadere in speculazioni vacue possiamo costatare che alla fine di questo mondo, in seguito alla resurrezione tutti gli esseri razionali differiranno tra di loro. Possiamo raggrupparli così:

1. Il Diavolo che sarà sottomesso a Dio per forza, contrariamente alla propria volontà e costretto a servire avrà il proprio corpo, aggiunto alla sostanza iniziale, fatto dalle più misere particelle della materia. Per di più si meriterà di essere oggetto di derisione da parte degli angeli, quindi probabilmente da parte di tutti i salvati.
2. I demoni ed i dannati: avranno i loro corpi aggiunti oscuri e neri, in proporzione alla loro malvagità. Anche loro saranno sottomessi e costretti a servire, senza poter continuare a fare alcunché di male; rimane una questione aperta se per loro esista la possibilità della purificazione;
3. Coloro che sono tornati a Dio dopo la vita terrena e la necessaria purificazione. I loro corpi conserveranno tracce della loro esistenza terrena e saranno visibili tutte le loro cadute e conversioni;

³⁴ *CRm* VI 5, PG 14, 1066-1067.

³⁵ Cf. *Prin* II 2, 2.

³⁶ *Prin* II 10, 8; cf. H. Crouzel, *Différences entre les ressuscités selon Origène*, in: *Jenseitstellung in Antike und Christentum*, Münster/Westfalen 1982, p. 114; *Les fins dernières selon Origène*, Variorum 1990, p. IX.

³⁷ *Prin* II 10, 8.

4. Quelli che sono rimasti così come Dio li aveva creati, risorti con i corpi sostanziali senza nessuna sostanza aggiunta;
5. *Logikoi* obbedienti a Dio, i quali sono stati mandati con qualche missione, come il patriarca Giacobbe, Giovanni Battista, gli angeli o i corpi celesti. I loro corpi risorti porteranno alcuni segni gloriosi legati alla loro funzione.

Così finirà questo mondo

Il frammento citato all'inizio di quest'articolo è tratto dalla lettera di Girolamo, ci parla della serie dei mondi e della possibilità, o persino della probabilità di ulteriori cambiamenti dopo la fine di questo mondo. I *logikoi* rimangono liberi e potrebbero di nuovo allontanarsi da Dio, se dovessero decidere così. Il testo proviene dal *Prin*, prima opera origeniana, ma lo stesso leggiamo nel commento a Giovanni:

“[...] alla luce di quella che è la nostra opinione sulla fine dei tempi [...] forse non sia possibile adesso qualcosa che sarà possibile poi. E allora, se è vero che c'è un secolo presente e un altro che ha da venire, è in questo secolo presente (e tuttavia lungo è il tempo prima che esso finisca) che quelli a cui è detto „voi non potete venire” non potranno andare dove è Gesù, ossia dov'è la Verità, la Sapienza, il Logos; perché, questo è il valore dell'espressione “dove è Gesù”. (88) Io so però che ci sono di quelli che sono dominati dal loro peccato non solo nel secolo presente, ma anche in quello futuro: per esempio, quello di cui Logos dice: „Chi bestemmia contro lo Spirito Santo non avrà perdono, né in questo secolo, né in quello futuro”. Se non l'avrà in quello futuro, ciò non significa che non l'avrà neppure nei secoli che verranno³⁸.”

Non vedo nessun motivo per pensare che ogni mondo futuro dovrebbe seguire regole diverse da quello presente. Anche allora i *logikoi*

³⁸ Cio XIX 14, 87-88.

faranno le loro scelte, chi si allontanerà da Dio, chi rimarrà come era, chi farà dei progressi. E di nuovo ci sarà la fine con la resurrezione che rispetterà tutti i cambiamenti avvenuti in quel mondo. Per Origene sembra possibile che questo processo non finisca mai e che il succedersi dei cosmi sia un processo eterno³⁹. Secondo Henri Crouzel Origene crede nell'apocatastasi definitiva⁴⁰, ma saggiamente osserva che „La doctrine origénienne de l'apocatastase n'est pas aussi simple ni aussi ferme que ce à quoi l'ont réduite les origénistes postérieurs et les querelles dont ils ont été l'objet”⁴¹.

In questo articolo mi sono proposto non tanto di percorrere tutto l'insegnamento di Origene, quanto piuttosto di cercare la sua ultima opinione a proposito, quindi andiamo a vedere le ultime opere, tra le quali il *Contra Celso*. Sembra che alla fine degli anni quaranta Origene non abbia avuto idee più precise sull'argomento. È convinto che alla fine „il Logos impiega la sua potenza su ciascuno, secondo il volere di Dio: la fine del trattamento è l'annientamento del male. Se poi questo si verifica in maniera che il male non possa più tornare assolutamente, o che possa tornare ancora, non è il caso di trattare in questo momento”⁴².

Origene parla del libero arbitrio dei *logikoi* così tante volte che ritengo inutile citare qualche testo a proposito. Se lo consideriamo alla luce del frammento citato sopra e tratto dall'ultimo libro conservato del commento in Giovanni⁴³, possiamo costatare che l'apocatastasi dovrebbe verificarsi dopo la fine di ogni mondo. Consisterebbe nella vittoria totale del Figlio di Dio e nella sottomissione di tutto a Dio, ma non necessariamente nella salvezza di tutti. Il diavolo, diceva Origene, sarebbe „vinto e costretto”, non convertito e neanche graziato: sottomesso con tutti, ma contrariamente alla sua volontà, reso inoperante ed innocuo. L'ultimo dubbio di Origene espresso nel *CC*, rimane quindi senza risposta. Già nel *Prin* diceva, che la volontà del diavolo ha scelto il male in misu-

³⁹ Cf. E. Prinzivalli, voce „Apocatastasi” in: *Origenes. Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere*, p. 26.

⁴⁰ Cf. H. Couzel, *L'apocatastase chez Origène, Origeniana Quarta*, Innsbruck/Wien 1987, p. 286; *Les fins dernières selon Origène* XII.

⁴¹ H. Couzel, *L'apocatastase chez Origène*, p. 289.

⁴² *CC* VIII 72. Cf. E. Prinzivalli, voce „Apocatastasi” in: *Origenes. Dizionario*, p. 26.

⁴³ *Clo* XXXII 3, 33.

ra tale che non vuole essere richiamata⁴⁴. Dettando il commento alla Lettera ai Romani disse: anche se tutte le nazioni saranno salvate, alla fine del mondo il Diavolo non sarà ritornato⁴⁵. Origene pronunciò „in fine saeculi”, al singolare, per quanto possiamo credere alla traduzione di Rufino. Daley tradusse al plurale: „not even at the end of the ages will a conversion take place”⁴⁶ e dalla fine di questo mondo ne ha fatto la fine di tutti i mondi. Ma è giusto intendere così? Anche Francesca Cocchini osserva nella nota alla nuova edizione del commento che la fine del mondo presente non significa affatto la fine ultima⁴⁷.

A titolo di conclusione desidererei proporre ipoteticamente la soluzione seguente

Dopo ogni mondo e cosmo o secolo, i *logikoi* verrebbero ad appartenere a uno dei cinque gruppi, come alla fine di questo mondo. Tutto però potrebbe anche cambiare, perché a causa della libertà, nell'altro mondo l'appartenenza a quei gruppi potrebbe essere cambiata in modo imprevedibile. Panayiotis Tzamalikos propriamente ha intitolato un sotto capitolo del suo libro: „Eternal life as a mutable state of action”⁴⁸. Sembra che la libertà del Diavolo sia del tutto distrutta dal male e non potrà ormai scegliere più niente. Sarà costretto a piegarsi davanti al Signore e il suo stato non dovrebbe cambiare più. Logicamente bisognerebbe ammettere che in ogni mondo ci potrebbero essere nuovi caduti, e qualcuno dovrebbe essere anche il primo ad allontanarsi da Dio e diventare un nuovo Diavolo del mondo successivo. Lo stato successivo a ciascuno dei mondi consisterebbe nella sottomissione di tutti

⁴⁴ *Prin* I 8, 4.

⁴⁵ *CRm* VIII 9; PG 14, 1185B: *nec in fine saeculi erit ulla conversio*.

⁴⁶ B.E. Daley, *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991, p. 59.

⁴⁷ Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*, a cura di F. Cocchini, Città Nuova 2016, p. 378-379, nota 101.

⁴⁸ P. Tzamalikos, *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, p. 210-222.

a Dio, ma non necessariamente nella salvezza di tutti, perché il Diavolo sarà sottomesso, ma per forza, non liberamente. Origene però spera fortemente che alla fine tutto il creato si troverà unito nel Figlio e tutto definitivamente sarà sottomesso a Dio, ma essere sottomesso piuttosto che essere „costretto a essere sottomesso”. Rimane quindi la domanda se con il passare dei secoli, il Diavolo cambierà e da „costretto” passerà a „convertito”. Origene non lo dice mai. Logicamente dovrebbe essere così, perché altrimenti con ogni mondo nuovo ci sarebbero sempre più Diavoli. La serie dei mondi servirebbe allora a moltiplicare i dannati, non i salvati, il che sembra essere assurdo. Origene deliberava sulla possibilità dei mondi successivi per dare a tutti i *logikoi* l'occasione di purificarsi, non per esporli ad un nuovo pericolo di dannazione. Questa „costrizione” del Diavolo, sarebbe allora da considerare come una punizione inflitta per la conversione? Come gli astri sono stati sottoposti al servizio contro la loro volontà, anche il Diavolo sarebbe costretto a servire come sgabello ai piedi del Signore e come scherno per gli angeli, fino alla fine dell'ultimo mondo? Possibile. In fin dei conti, come il peccato dell'uomo non può diventare infinito, perché prima o poi muore, così il peccato del Diavolo, molto più grande, avrà anch'esso il proprio limite nella fine del mondo; non sarà infinito, quindi in ogni caso sarà superabile dalla bontà infinita di Dio. Dio creò la terra nel centro del cosmo, perché non fosse possibile l'allontanamento all'infinito. Michael Domeracki vede la soluzione nella distinzione tra il possibile ed il reale: il Diavolo avrebbe potuto essere salvato, ma mai l'avrebbe voluto, perciò questo non si sarebbe mai verificato⁴⁹. Probabilmente ha ragione. La reticenza del Diavolo non può tuttavia cambiare il progetto di Dio. Distruggendo la propria volontà coll'odio, si autocondanna all'ultimo posto.

Quando tutto sarà definitivamente sottoposto a Dio nell'apocatastasi, ciascuno dei *logikoi* rimarrebbe se stesso, con la sua ipostasi iniziale, creata da Dio e con l'aggiunta di tutto ciò che provocarono i suoi cambiamenti lungo la sua esistenza per i secoli. Dubito che tutti dovrebbero trovarsi nello stato di una „personalità individuale incorporea”, come

⁴⁹ Cf. M.S. Domeracki, *Origen and the Possible Restoration of the Devil*, “Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” 6 (2014) 37.

sembrano supporre Lettieri e Tzamalikos⁵⁰; lo osservò giustamente anche Domenico Pazzini⁵¹. Anche se tutti saranno un uno nel Logos, la diversità tra i *logikoi* dovrebbe essere inimmaginabile. Il Diavolo avrebbe il suo posto nel regno eterno, sarebbe tra i salvati, ma senza il proprio volere, vinto e costretto. E quello stato difficilmente si potrebbe chiamare “salvezza”.

⁵⁰ G. Lettieri nel frammento citato all'inizio, P. Tzamarikos nel *Origen: Philosophy of History and eschatology*, p. 297.

⁵¹ D. Pazzini, *Chiesa e storia in Origene. Dieci anni di studi (2001-2011)*, “Cristianesimo nella storia” 35 (2014) 585. Cf. M. Szram, *Ciało zmartwychwstałe*, p. 621-629.

Chrześcijańska nadzieja w listach konsolacyjnych (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Paulin)

Ks. Marcin Wysocki

Z pewnością doświadczenie śmierci osoby bliskiej jest jednym z najbardziej traumatycznych doświadczeń ludzkich. Próbując złagodzić ból utraty bliskich, można zaryzykować stwierdzenie, że od początków dziejów, wspólnota ludzka otaczała takie osoby szczególną troską i pomocą¹. Jedną z form, praktykowaną już w starożytności, były słowa pocieszenia, konsolacji kierowane w różnej formie do osób doświadczonych śmiercią bliskich². Wraz z rozwojem pisma i środków przeka-

¹ 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.

² Zob. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich 1958; L. Małunowicz, *Co to jest konsolacja?*, „Eos” 57 (1967/68) 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.

zywania myśli rozwinęła się szczególna kategoria konsolacji, jakim były listy konsolacyjne z całą warstwą retoryczną im charakterystyczną³. Również wczesnochrześcijańscy pasterze, teologowie i pisarze spieszili z pomocą czynem i słowem tym chrześcijanom, których dotknęła tragedia śmierci bliskich⁴. Pisali traktaty o śmierci, zmartwychwstaniu i eschatologii ukazując teologię, która dawała nadzieję, ale pisali także zwyczajne listy, w których ją zawierali, ale także okazywali zwykłe ludzkie współczucie. Wydaje się bowiem, że list, jako forma w znacznej mierze osobista, ma szczególne zadanie i znaczenie w chrześcijańskiej konsolacji i zachowane przykłady fakt ten potwierdzają.

Podstawowa do tej pory monografia poświęcona wczesnochrześcijańskiej łacińskiej konsolacji autorstwa Charlesa Faveza wydana w 1937 roku⁵, miała jako źródła, między innymi, listy Ambrożego, Hieronima i Paulina z Noli, lecz bez Augustyna. Autor skupił się w niej przede wszystkim na wykazaniu podobieństw i różnic z konsolacyjną literaturą pogańską⁶, którą tworzyli Cynceron⁷, Seneka⁸ i Plutarch⁹, pozostawiając niemal zupełnie na uboczu teologiczny wymiar chrześcijańskiej konso-

W kontekście słowa pocieszenia na uwagę zasługuje pozycja P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, tłum. L.J. Rather, J.M. Sharp, New Haven 1970.

³ 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.

⁴ Zob. A.C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941; L. Małunowiczówna, *Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne*, „*Studia Patristica*” 13/2 (1975) 35-45; G. Guttilla, *La fase iniziale della consolatio latina cristiana*, „*Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo*” 21-22 (1985) 108-215.

⁵ C. Favez, *La consolation latine chretienne*, Paris 1937.

⁶ Zob. także L. Małunowiczówna, *Stare i nowe w greckiej konsolacji chrześcijańskiej*, „*Roczniki Humanistyczne*” 19 (1971) 3, 73-84.

⁷ Zob. także A. Wilcox, *Sympathetic Rivals: Consolation in Cicero's Letters*, „*The American Journal of Philology*” 126 (2005) 2, 237-255; też, *Exemplary Grief: Gender and Virtue in Seneca's Consolations to Women*, „*Helios*” 33 (2006) 1, 73-105; H. Baltussen, *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.

lacji. Również pomniejsze późniejsze przyczynki bądź skupiały się na literackiej i retorycznej formie dzieł konsolacyjnych bądź nie dotyczyły listów wskazanych powyżej autorów. Podjęcie zaś tematyki nadziei w listach Ambrożego¹⁰, Hieronima¹¹, Augustyna¹² i Paulina z Noli¹³ niejako z konieczności każe zwrócić uwagę na listy konsolacyjne, które również występują w omawianych zbiorach listów.

Chrześcijańska konsolacja

Wobec rozpowszechnionej pogańskiej literatury konsolacyjnej również wczesnochrześcijańscy autorzy znali wartość konsolacji i jej rodowód. Dlatego też właśnie miłośnik pogańskiej literatury – św. Hieronim

⁸ Zob. także C.E. Manning, *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, "Greece & Rome" 1 (1974) 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.

⁹ Zob. także H. Baltussen, *Personal Grief and Public Mourning in Plutarch's Consolation to His Wife*, "American Journal of Philology" 517 (2009) 67-98.

¹⁰ Na temat konsolacji 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) 82-91; G. Chiecchi, *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, „Rivista di storia e di letteratura religiosa” 35 (1999) 3-30.

¹¹ Na temat konsolacji u Hieronima zob. G. Guttilla, *S. Girolamo, Seneca e la novitas dell'Ad Heliodorum epitaphium Nepotiani*, „Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo” 14-16 (1977-79) 217-244; tenże, *Tematica cristiana e pagana nell'evoluzione finale della consolatio di San Girolamo*, „Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo” 17-18 (1980-81) 87-152.

¹² Na temat konsolacji 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) 59-77.

¹³ Na temat konsolacji u Paulina zob. A. Quacquarelli, *Una consolatio cristiana (Paul. Nol., Carm. 31)*, „Vetera Christianorum” 25 (1988) 43-66.

– pozostawił w swych listach szczególne odniesienie do pogańskiej konsolacji i do 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 piekle”¹⁴.

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 rodzi-ców nie należy przypisywać dzieciom; od tego czasu jesteśmy sądzeni, w którym odradzamy się w Chrystusie”¹⁵.

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:

¹⁴ Hieronim, *Ep.* 23, 2.

¹⁵ Hieronim, *Ep.* 60, 8.

„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 cierpienie”¹⁶.

W rozumieniu Hieronima konsolacja ma za zadanie jednak także ukazanie talentu i rozślawienie jej autora, dlatego gdy w liście 108. Betlejemczyk prosi zmarłą o wstawiennictwo w swej starości, dodaje, że wzniosł sobie pomnik trwalszy niż ze spiżu¹⁷ i puentuje: „wykułem pochwałę na grób twój [...] i dokądkolwiek dojdą słowa moje, niech wie czytelnik, że jesteś pochwalona i pochowana w Betlejem”¹⁸. Paulin z Noli zaś 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 przygnębiętego umysłu”¹⁹. Nolańczyk podkreśla przede wszystkim wymiar duchowy i wspólnotowy oraz praktyczny wymiar pocieszenia – ma uchronić pocieszanego od uczynienia nierozważnych kroków pod wpływem emocji. Dla Augustyna zaś źródłem prawdziwego i jedynego 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 konsolacją²⁰. 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 pocieszenie²¹. Jednocześnie przenosi żal spowodowany śmiercią cielesną na żal

¹⁶ Hieronim, *Ep.* 118, 1.

¹⁷ Nawiązanie do Horacjuszowych słów z *Carmina* III 30 *Exegi monumentum*.

¹⁸ Hieronim, *Ep.* 108, 33.

¹⁹ Paulin, *Ep.* 13, 1.

²⁰ 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.

²¹ 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*

z powodu śmierci duchowej samego Korneliusza²². 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 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”²³. A zatem Augustyn potrafi również przez gest i rzecz pocieszyć tych, którzy pogrążeni są w żałobie. Nadaje rzeczom wymiar duchowy i konsolacyjny i wskazuje, podobnie jak pozostali autorzy, na istotę chrześcijańskiej konsolacji.

Żałoba

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 długo²⁴. Hieronim również sam wielokrotnie wyrażał stan swej duszy, łącząc się w żałobie z bliskimi zmarłego. W jednym z listów tak pisał: „Złamany żałobną 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”²⁵. Po śmierci Nepocjana, opisywał stan żałoby po jego stracie i stwierdzał: „[...]

Augustin, „Museum Helveticum” 1 (1944) 65-68.

²² Zob. Augustyn, *Ep.* 259, 3.

²³ Augustyn, *Ep.* 263, 4.

²⁴ Augustyn, *Ep.* 263, 3.

²⁵ Hieronim, *Ep.* 75, 1.

wbrew chęci i mimo woli łzy płyną po policzkach i umysł wierzący wśród nakazów cnoty i nadziei zmartwychwstania załamuje się pod ciężarem tęsknoty²⁶. W innym zaś miejscu tego listu, świadom pośmiertnych losów zmarłego zgodnie z chrześcijańską wiarą, podkreślał powtórnie, że „nie możemy znieść żalu z powodu jego nieobecności” i że „my jesteśmy nieszczęśliwi, że straciliśmy tak wielkie dobro”²⁷. Jednocześnie jednak, niejako podsumowanie, wzywa: „Zaklinam cię, abyś zachował miarę 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”²⁸. 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 ogień”²⁹.

Hieronim podkreślał zatem 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

²⁶ Hieronim, *Ep.* 60, 2.

²⁷ Hieronim, *Ep.* 60, 7.

²⁸ Hieronim, *Ep.* 60, 7.

²⁹ Hieronim, *Ep.* 39, 3.

odpowiedni porządek, najpierw wyprawileś 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 jałmużn³⁰.

Paulin ukazuje zatem szczególny sposób przeżywania żałoby. Podkreśla ból i żal, ale równocześnie wskazuje na wiarę i nadzieję chrześcijańską, które 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 odzyskanie”³¹.

Paulin rozróżnia przy tym różne stany i zachowania związane z przeżywaniem śmierci bliskiej osoby. Mówi o łzach i tęsknocie, o lamentach i żalobie, wskazując, że te pierwsze są bardziej godne człowieka wierzącego i bardziej odpowiednie do osiągnięcia pociechy³². 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 jednak momencie wydaje się trudne, stwierdza: „Dlatego właśnie te przyczyny, które rozjątrzą ranę duszy, mogą ci dostarczyć większej pociechy”³³. Rozważanie bowiem jej zasług, cnót i dobroci, choć smuci wdowca, to jednak jako wierzącemu powinno dodawać mu obfitej pociechy³⁴. Dla Paulina kwestią zasadniczą w przeżywaniu żałoby jest nie tyle fakt utraty osoby kochanej, ile raczej to, że ona istniała,

³⁰ Paulin, *Ep.* 13, 3.

³¹ Paulin, *Ep.* 13, 9.

³² Paulin, *Ep.* 13, 5.

³³ Paulin, *Ep.* 13, 6.

³⁴ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 5.

że była z nami, że obdarowywała swym dobrem³⁵ i za to należy się jej odpowiednio przeżywana żałoba we wdzięczności i radości.

Śmierć

Z czego wynika takie rozumienie i forma konsolacji oraz przeżywanie żałoby? Oczywiście przede wszystkim z chrześcijańskiego patrzenia na samą śmierć. W listach bowiem 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 rozumieniu chrześcijańskim. Dlatego też święty Ambroży w jednym ze swoich listów wyraźnie stwierdza: „Odszedł więc, a nie umarł”³⁶, 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”³⁷. Odwołuje się także do tekstów nowotestamentalnych potwierdzających, że śmierć jest snem, i nazywa zmarłych chrześcijan śpiącymi³⁸. Śmierć jest także w rozumieniu Ojców powrotem do Pana a jednocześnie stratą dla bliskich³⁹. Hieronim wskazuje także na konieczność śmierci. Mówi o niej jako o bezwzględnej, okrutnej i koniecznej, że jest okrutnym i bezlitosnym rozdzieleniem ludzi⁴⁰. Dla Augustyna w jego listach śmierć jest odejściem z tego świata, jest wysłaniem ich przed nami do miejsca życia⁴¹,

³⁵ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 6.

³⁶ Ambroży, *Ep.* 51, 3.

³⁷ Hieronim, *Ep.* 75, 1.

³⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 60, 2. Por. Tes 4,13; Mt 9,24; J 11,1-44.

³⁹ Zob. Hieronim *Ep.* 108, 1.

⁴⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 75, 1.

⁴¹ Zob. Augustyn, *Ep.* 92, 1.

a jednocześnie – podobnie jak inni Ojcowie – Augustyn podkreśla w duchu wiary chrześcijańskiej, że śmierć jest życiem w duchu i snem w ciele⁴². Podobnie Paulin z Noli widzi śmierć jako sen i podkreśla jej czasowość⁴³. Takie rozumienie śmierci jest dla omawianych Ojców podstawą do przekazania chrześcijańskiej konsolacji.

Zmartwychwstanie

Głównym bowiem argumentem używanym w chrześcijańskiej konsolacji w łacińskich listach IV i V wieku jest, zakładająca powyższe rozumienie śmierci, naczelną prawdą 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 zmartwychwstania”⁴⁴. 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 rozpacz”⁴⁵. Brakiem nadziei i rozpaczą jest właśnie brak wiary w zmartwychwstanie, które przez chrześcijan czerpane jest „z samego źródła prawdy”⁴⁶. Dlatego Paulin pisze:

„My jednak nie potrzebujemy tak ubogich środków, bo zmartwychwstanie ciała na życie wieczne sama Prawda, Bóg, Słowo Boże, i obiecała przez swą naukę, i potwierdziła przez swe zmartwychwstanie. [...] ukazał uczniom swe człowieczeństwo, które obejmuje wszyst-

⁴² Zob. Augustyn, *Ep.* 263, 4.

⁴³ Zob. Paulin, *Ep.* 13, 9.

⁴⁴ Paulin, *Ep.* 13, 9.

⁴⁵ Paulin, *Ep.* 13, 25.

⁴⁶ Tamże.

kich ludzi, powstałe z martwych i wykazał rzeczywistość swego ciała zmartwychwstałego”⁴⁷.

A zatem na podstawie zmartwychwstania Chrystusa wszyscy mają nadzieję zmartwychwstania. Podobnie wypowiada się o zmartwychwstaniu Hieronim w słynnym pocieszeniu Heliodora⁴⁸, pytając retorycznie: „Co więc mam czynić? Czy połączyć się z twoim smutkiem?” i odpowiada zaraz z ludzką słabością: „Lecz wbrew chęci i mimo woli lzy płyną po policzkach i umysł wierzący wśród nakazów cnoty i nadziei zmartwychwstania załamuje się pod ciężarem tęsknoty”⁴⁹. Nieco dalej jednak z zapalem wiary i pewności Hieronim stwierdza: „I nic dziwnego, że to nam jest w zmartwychwstaniu obiecane, ponieważ wszyscy, którzy żyjemy w ciele, lecz nie według ciała, w niebie mamy mieszkanie”⁵⁰. Hieronim z ukazaniem tragizmu sytuacji, ale i z retoryczną swadą, podkreśla właśnie realizm zmartwychwstania, które zostało nam wierzącym obiecane. Augustyn zaś, bazując na ukazanym powyżej rozumieniu śmierci jako snu, w liście 263. pociesza Sapidę, dziewicę 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 widziany”⁵¹.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Zob. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome's Letter 60*, Oxford 1993.

⁴⁹ Hieronim, *Ep.* 60, 2.

⁵⁰ Hieronim, *Ep.* 60, 3.

⁵¹ Augustyn, *Ep.* 263, 4.

I 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 spełni⁵².

Nagroda

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”⁵³, zamienił na niebo padół tej ziemi⁵⁴, „jest już mieszkańcem wyższych sfer, posiadaczem wiecznego miasta, tego Jeruzalem, które jest w niebie”⁵⁵. 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 niegdyś ubogim widzi, jak bogacz ubrany w purpurę i konsul, nie uwieńczony, ale obleczony w żałobną szatę, prosi o podanie kropli wody na małym palcu”⁵⁶. 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, ubiegając 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

⁵² Tamże.

⁵³ Ambroży, *Ep.* 51, 2.

⁵⁴ Zob. Ambroży, *Ep.* 51, 3.

⁵⁵ Ambroży, *Ep.* 51, 4.

⁵⁶ Hieronim, *Ep.* 23, 3.

przecuciem, tam widzi z bliska” i stwierdza, że „on jest szczęśliwy”⁵⁷. 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”⁵⁸.

Stan bezpieczeństwa, szczęśliwości, zbawienia jest oczywiście nagrodą za dobre i święte życie tu na ziemi, dlatego wielokrotnie, wpisując się w klasyczny wzorzec konsolacji poprzez panegiryk 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”⁵⁹. 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”⁶⁰. Co więcej w sposób szczególny stała się córką Boga, co również powinno być powodem do radości⁶¹. 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”⁶². Pocieszając zaś dziewicę Eustochium po śmierci jej matki Pauli⁶³, 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 Pauli⁶⁴. Cały list jest wielkim epitafium na jej cześć. Już na

⁵⁷ Hieronim, *Ep.* 60, 7.

⁵⁸ Hieronim, *Ep.* 75, 2.

⁵⁹ Hieronim, *Ep.* 39, 1.

⁶⁰ Hieronim, *Ep.* 39, 3.

⁶¹ Zob. Hieronim, *Ep.* 39, 3.

⁶² Zob. Hieronim, *Ep.* 77, 11.

⁶³ Zob. A. Cain, *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae with an Introduction, Text, and Translation*, Oxford 2013.

⁶⁴ Zob. Hieronim, *Ep.* 108, 1.

samym początku tego epitafium Hieronim przekazuje zbolącej 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 niebieskiego”⁶⁵.

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

Życie

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 ustronia⁶⁶. 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, współzyciela dla opuszczonych. A ty i siostrzeńcom, i nam siebie odmawiasz, tak iż nie odczuwamy korzyści owej pociechy? Te drogie sieroty wzywają cię, nie abyś się smucił, lecz byś je pocieszył, tak aby, gdy ciebie ujrzą, nie wierzyły, że zmarła im matka, lecz aby

⁶⁵ Hieronim, *Ep.* 108, 1.

⁶⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 8, 1.

w tobie ją rozpoznały, w tobie zachowały jej obecność, aby uważały, że w tobie życie dla nich trwa nadal”⁶⁷.

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”⁶⁸. I zachęca go, aby na wzór swej świątobliwej 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 ją będą ją słać, 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 słusznie tego, czego obłudnie się domagasz”⁶⁹.

Augustyn nie zawsze zatem w listach konsolacyjnych 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 dydaktycznego, 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

⁶⁷ Ambroży, *Ep.* 8, 2.

⁶⁸ Augustyn, *Ep.* 259, 1.

⁶⁹ Augustyn, *Ep.* 259, 5.

proporcjonalnie do swojej miłości do ciebie, tak niepodobnej do jej podczas jej życia”⁷⁰.

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 naśladować⁷¹. Życie na świecie jest tułaniem się z dala od Pana⁷², 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”⁷³. W przypadku Juliana nieszczęścia te zwielokrotniły się i nie tylko, że pochował 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 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

⁷⁰ Augustyn, *Ep.* 259, 4.

⁷¹ Zob. Hieronim, *Ep.* 39, 1.

⁷² Zob. Hieronim, *Ep.* 39, 3.

⁷³ Hieronim, *Ep.* 118, 2.

być stracone na jedwabie, niech będzie zachowane na tanie ubrania dla ubogich. Córki domagają się od ciebie swoich części; złęczone z Oblubieńcem nie chcą uchodzić za ubogie i nieznane, lecz pragną własnych strojów⁷⁴.

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 przyjść 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 raju. Budujesz klasztory, utrzymujesz na wyspach Dalmacji wielu świętych, ale lepiej byś uczynił, gdybyś sam jako święty żył między świętymi⁷⁵.”

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 w Chrystusie by żyć, dlatego w jednym ze swoich listów, niejako podsumowując całą swoją teologię życia i śmierci, pisał pocieszająco i pouczająco:

„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,

⁷⁴ Hieronim, *Ep.* 118, 4.

⁷⁵ Hieronim, *Ep.* 118, 5.

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 wieczni”⁷⁶.

* * *

Listy są wyjątkową formą literacką – bliską sercu i uczuciom, bo też je najczęściej przekazują. Wydaje się więc, że przede wszystkim w momentach najtrudniejszych jakimi są odchodzenie, śmierć i żałoba człowieka bliskiego mogą być one wyrazicielami troski, pocieszenia, wsparcia, a nade wszystko nadziei. Tak też stało się w przypadku łacińskich chrześcijańskich listów IV i V wieku. Ich autorzy właśnie przez nie wlewali nadzieję chrześcijańską, opartą na wierze Kościoła, w serca znajomych ludzi przeżywających żałobę po śmierci najbliższych. Jak ukazano powyżej dokonywali tego w niezwykle i głęboki sposób. Ci, Ojcowie Kościoła, można bez przesady powiedzieć byli mistrzami chrześcijańskich listów konsolacyjnych. Nie bez przesady zapisał w jednym ze swych listów św. Paulin z Noli mając na uwadze pogan, którzy nie znając zmartwychwstania i nagrody eschatologicznej obiecanej przez Chrystusa, mogli jedynie pocieszać się pustymi słowami w swej rozpacz: „Niech ci, którzy nie mają nadziei, pocieszają siebie w rozpacz”⁷⁷. Jak świadczą powyższe analizy Ojcowie Kościoła pocieszali wszystkich swymi listami w nadziei.

⁷⁶ Hieronim, *Ep.* 23, 4.

⁷⁷ Paulin, *Ep.* 13, 25.

Nadzieja upadającego świata. Ojcowie Kościoła w swych listach wobec barbarzyńców

Ks. Marcin Wysocki

Ks. Jerzy Pałucki

Żaden z naszych Ojców nie doczekał roku 476, gdy miała miejsce detronizacja ostatniego zachodniorzymskiego cesarza Romulusa Augustulusa, która stała się symbolicznym i rzeczywistym końcem zachodniego Imperium. Odoaker nie powołał następcy Romulusa, mimo że wciąż żyli cesarze Gliceriusz i Juliusz Nepos, a same insygnia cesarskie odesłał wkrótce do Konstantynopola¹. Jednak czasy w których żyli, na kilkanaście lat przed tym brzemennym wydarzeniem, dawały wiele okazji do refleksji nad kondycją Imperium i jego przetrwaniem, w związku przede wszystkim z falą przemieszczających się barbarzyńskich ludów². Hunowie bowiem, którzy ok. 375 r. ruszyli na skutek posuchy ze swoich ziem w głąbi Azji³, zaczęli napierać na plemiona Alanów, Gotów i Wizygotów, a ci wkrótce przekroczyli Dunaj i osiedlili

¹ Zob. Marcellinus Komes, *Kronika*, a. 476; T. Skibiński, *Obraz barbarzyńców w Cesarstwie Rzymskim w źródłach łacińskich lat 376-476*, Warszawa 2018, s. 21.

² Zob. E.A. Thompson, *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison-London 1982.

³ Zob. E.A. Thompson, *Hunowie*, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015.

się⁴, za zgodą władz, na terenie Imperium Rzymskiego, a następnie, wskutek lekceważenia ich przez Rzymian, rozgromili w 378 roku armię rzymską pod Adrianopolem w Tracji, zabijając cesarza Walensa. W ten sposób zaczął się powolny, i nie taki bez hałasu⁵, upadek zachodniej części Imperium, którego dopełnieniem było zdobycie zradą Rzymu przez Alaryka w nocy 24 sierpnia 410 roku⁶. Następnie po 20 latach względnego spokoju, cesarstwu zagrozili, tym razem od strony wybrzeża Afryki, osiedlający się tam Wandalowie⁷. Imperium ginęło w oczach i świadkami tego byli Ambroży, Augustyn, Hieronim i Paulin z Noli, którzy również w swoich listach pozostawili ślady tych procesów. Nie jest celem tego rozdziału omawiać fakty historyczne i zawartość faktograficzną w listach Ojców, bo zostało to ukazane w istniejących już publikacjach⁸, ale raczej ukazać sposób postrzegania tych wydarzeń i odniesienie do nich w wierze i nadziei.

Powalone i poburzone

Nasi Ojcowie Kościoła żyli w różnych częściach zachodniego Imperium Rzymskiego i dzięki temu mieli możliwość obserwowania

⁴ Zob. M. Wilczyński, *Gocja czy Romania? Migracje Wizygotów, Wandalów i Burgundów w V w. n.e. oraz stosunek ich władców do administracji i ludności rzymskiej*, w: *Wędrowka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon, J. Strzelczyk, Kraków 2004, s. 159-178.

⁵ Por. A. Momigliano, *La caduta senza rumore di un Imperio nel 476 d.C.*, w: A. Momigliano, *Sesto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Romano*, t. I, Roma 1980, s. 159-179.

⁶ Zob. *The Fall of Rome in 410 and the Resurrections of the Eternal City*, red. H. Harich, K. Pollmann, Berlin-New York 2013.

⁷ Zob. C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris-Alger 1955; J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992.

⁸ Zob. przede wszystkim: T. Skibiński, *Obraz barbarzyńców w Cesarstwie Rzymskim w źródłach łacińskich lat 376-476*, Warszawa 2018; Cz.S. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papińska wizja świata ze schyłku Imperium Rzymskiego*, Warszawa 1982; R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.

i relacjonowania toczących się wydarzeń w bardzo szerokim zakresie i z bardzo różnorodnych punktów widzenia i miejsc: czy to z ówczesnej siedziby cesarskiej Mediolanu, czy z wybrzeża Afryki, czy to z małej wioski pod Neapolem, czy też z odległej Palestyny. Wszędzie jednak docierały niepokojące oznaki i wydarzenia, które kazały zastanawiać się nad teraźniejszością i przyszłością ówczesnego świata. Ambroży z Mediolanu przy okazji otrzymania wiadomości o śmierci biskupa Acholiusza z Tesalonik i przesłania listu do tegoż Kościoła zwraca uwagę na towarzyszące wymianie informacji wydarzenia, gdy pisze:

„Jednakże, pomimo że droga morska była wówczas zamknięta [dla żeglugi], a tereny lądowe okupowane przez barbarzyńców, i chociaż nie było osoby, która mogłaby [od was tutaj] przybyć, nie zabrakło jednak takiej, która to zwiastowała, tak iż wydaje mi się, jakby sam święty nam to oznajmił”⁹.

Ukazuje on zatem trudności w przesyłaniu korespondencji spowodowane między innymi przez barbarzyńców, ale nie nadaje temu faktowi żadnego znaczenia i nie przydaje mu komentarza, po prostu przyjmuje pewną rzeczywistość historyczną, która dopiero tak naprawdę zaczyna się dziać, gdyż list ten powstał najprawdopodobniej w roku 383. Inaczej ma się już rzecz dekadę później, gdy Ambroży pisze do Faustyna pogrążonego w żałobie po stracie siostry. Ukazując spustoszenie dokonane w włoskich miastach porównuje je z losem ludzi, w tym jego siostry:

„W rzeczy samej, taki los mamy wspólny nie tylko z ludźmi, lecz także z miastami i z całymi krajami. Przybywając mianowicie z miasta Bolonii, zostawiłeś za sobą Claterna, samą Bolonię, Modenę, Reggio, po twojej prawej stronie było Brescello, z przodu wychodziła ci naprzeciw Piacenza, samą nazwą opiewając jeszcze dawną świetność, ze współczuciem obserwowałaś po lewej stronie nieuprawne zbocza Apeninów i osady kwitnących niegdyś ludów, i z bolejącym sercem rozważałeś ich los. «Tyle trupów na wpół zburzonych miast» i zniszczonych terenów wystawionych jednocześnie na twój widok, czyż nie napomina cię, że

⁹ Ambroży, *Ep.* 51, 2.

odejście jednej niewiasty, chociaż świętej i niezwyklej, należy uznać za łatwiejsze do ukojenia, zwłaszcza że, podczas gdy tamte zostały «powalone i zburzone» na zawsze, ona na krótki czas została od nas oderwana i tam prowadzi lepsze życie”¹⁰.

Ambroży ukazuje zatem spustoszenie Italii i przyrównuje je do śmierci człowieka. Jednak zastanawiające jest, że o ile śmierć człowieka, zgodnie z chrześcijańską wiarą, uznaje za czasową, to „śmierć” miast i krajów za wieczną. Nie widzi, przynajmniej w tym stanie, możliwości ich uratowania. Piacenza, która w nazwie ma radowanie i bycie miłym dla oczu, jest taka już tylko z nazwy. Ambroży maluje więc obraz bardzo pesymistyczny stanu cesarstwa, niemal apokaliptyczny, w którym brak jest nadziei dla świata.

W tym samym mniej więcej czasie co Ambroży listy z informacjami o niepokojących wydarzeniach zaczyna przysyłać Hieronim. Po raz pierwszy wspomina o nich¹¹, w roku 396 już z Betlejem, pisząc list konsolacyjny po śmierci prezbitera Nepocjana do jego wuja Heliodora, biskupa Altinum pod Wenecją. W tym liście Hieronim ukazuje szereg nieszczęść, które spadły w ostatnim czasie na świat – takich jak herezje, tragiczne losy i śmierć kolejnych władców Imperium – i konstatuje w podobnym tonie jak Ambroży: „nie tyle należy opłakiwać tego, który pozbawiony został życia, ile raczej mu winszować, że uszedł przed tak wielkimi nieszczęściami”¹². Stwierdza także, że najgorszą rzeczą dla ludzi potężnych jest doznać hańby niewoli¹³. Nieco zaś dalej w tra-

¹⁰ Ambroży, *Ep.* 8, 3. Zob. C. Garaud, *Remarques sur le thème des ruines dans la littérature latine chrétienne*, „Phoenix” 20 (1966) 148-158; M. Bollini, *Semirutarum urbium cadauera* (Ambros., *Ep.* 39, 3), „Rivista storica dell'antichità” 1 (1971) 163-176; P. De Meglio, *Città e territorio in Emilia sullo scorcio del IV secolo: la testimonianza di Ambrogio*, „Rivista di storia e letteratura religiosa” 27 (1991) 3-26.

¹¹ O samych barbarzyńcach i barbarzyńskości jako synonimie życia nieucywilizowanego, bez wygod, z dala od cywilizacji i kultury rzymskiej pisał już w innych listach np. *Ep.* 3, 5; 15, 2; 16, 2; 17, 2. W tych fragmentach jednak nie dotyczy zagrożenia dla Imperium Rzymskiego.

¹² Hieronim, *Ep.* 60, 15.

¹³ Tamże.

gicznym opisie przedstawia Hieronim ówczesny świat również w iście apokaliptycznym stylu:

„Od przeszło dwudziestu lat codziennie leje się krew rzymska między Konstantynopolem a Alpami Julijskimi. Scytyę, Trację, Macedonię, Dardanię, Dację, Tesalię, Achają, Epir, Dalmację i wszystkie Panonie – pustoszą, szarpią, rabują: Goci, Sarmaci, Kwadowie, Alanowie, Hunowie, Wandalowie, Markomanowie. Ile matron, ile dziewic Bożych, ile niewinnych, szlachetnych ciał stało się zabawką tych potworów! Uprawdzeni w niewolę biskupi, wymordowani prezbiterzy i duchowni różnych stopni, zburzone kościoły, do ołtarzy Chrystusa przywiązane konie, powyrzucane relikwie męczenników: «Płacz wszędzie, lęk i zgónów licznych widowiska». [...] Co według ciebie czują teraz Koryntianie, Ateńczy, Lacedemończycy, Arkadyjczycy i cała Grecja, wszyscy, którymi władają barbarzyńcy? A z pewnością mało wymienilem miast, w których niegdyś niemałe były królestwa. Wolny od tych nieszczęść wydawał się Wschód i tylko wieściami był niepokojony; aż oto ubiegłego roku z najdalszych urwisk Kaukazu rzuciły się na nas nie arabskie, lecz północne wilki i w krótkim czasie przebiegły wielkie prowincje. Ileż klasztorów zajętych, ile wody w rzekach zamieniło się w krew ludzką! Oblężona została Antiochia i inne miasta leżące nad rzekami: Halysem, Cydnem, Orontesem i Eufratem. Wleczone są gromady jeńców. Arabia, Fenicja, Palestyna, Egipt strachem wzięte w niewolę”¹⁴.

A zatem już od lat 70. IV wieku Hieronim obserwował zagrożenia i wydarzenia, które tak obrazowo opisał, przedstawiając nie tylko nieszczęścia ludów i krain, ale także chrześcijan. Sugestywnym podsumowaniem tego obrazu są słowa samego Hieronima: „Wali się świat rzymski”¹⁵. Hieronim, jak sam stwierdza, nie chce pisać historii, ale właśnie chce ukazać nieszczęścia ludzi wówczas żyjących, a więc spojrzeć na dzieje z punktu widzenia moralnego, teologicznego, i dlatego kontynuując swoje rozważania nad stanem ówczesnego świata i zestawiając je, podobnie jak uczynił to Ambroży, ze śmiercią Nepocjana, podkreśla, że to zmarły jest szczęśliwy, gdyż nie widzi wielkich cierpień

¹⁴ Hieronim, *Ep.* 60, 16.

¹⁵ Tamże.

ludzi. Hieronim ukazuje także katastrofalny stan wojska przywołując niegdyśszą sławę rzymskiego oręża:

„Wojsko rzymskie, pan i zwycięzca świata, jest przez tych zwyciężane, tych się lęka, drży na widok tych, którzy nie umieją chodzić, którzy za dotknięciem ziemi uważają się za umarłych. [...] widzimy jak strzały ustępują przed włóczyniami, zawoje przed hełmami, konie zaprzęgowe przed końmi [rycerzy]”¹⁶.

A zatem klęska i upadek jest całkowity. W ludzkiej sile nie ma co szukać oparcia, bo i ona jest przez Boga zdruzgocona. Zauważmy, że Hieronim wspomina nie tylko o zagrożeniu barbarzyńskim pustoszącym ówczesny świat, ale nawet bardziej podkreśla kwestie wewnętrznych relacji przejawiających się w wojnach domowych, które wyniszczają kraj. Ostatecznie Hieronim kreśli iście apokaliptyczną wizję ruin całego świata (*totius orbis ruinas*) oraz ludzi, których już wkrótce nie będzie¹⁷. Jednocześnie jednak pośród tych, z pewnością bardzo zretoryzowanych opisów, które miały być odpowiednim tłem do nieszczęścia śmierci Nepocjana, odnajdujemy także nieco mniej tragiczne wydarzenia z bezpośredniego doświadczenia rodziny Strydończyka. W tym samym bowiem czasie wysłał on swego brata Pauliniana do ojczyzny, aby spieniężyć pozostały i na wpół zniszczony, ocalały przed barbarzyńcami majątek rodziców, z którego pieniądze miały być przeznaczone na utrzymanie mnichów przybywających do Betlejem¹⁸. O kolejnym najeździe, tym razem Hunów z lat 395-396, pustoszącym teren Imperium, w kilka lat później Hieronim pisał w podobny sposób do powyżej przytoczonych tekstów, w liście do Oceana po śmierci Fabioli. Znowu pisał o „Hunach, którzy na rączych koniach przebiegają wszystkie strony niosąc wszędzie strach i śmierć” i że „nie oszczędzali religii ani godności, ani podeszłego wieku, i nie litowali się nad płaczącym niemowlęciem”. I znowu podkreślał, że „wojska rzymskie były wówczas nieobecne, gdyż zatrzymały je

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Hieronim, *Ep.* 60, 18.

¹⁸ Zob. Hieronim, *Ep.* 66, 14.

wojny domowe w Italii”¹⁹. Wprawdzie Hieronim nie wspomina w tym liście o grzechach, które sprowadziły karę Bożą, ale dwukrotne wspomnienie wojen domowych może wskazywać, że w nich, czyli w grzechu nienawiści wobec brata, może leżeć powód tych nieszczęść. Za kolejne kilka lat – w roku 409 – Hieronim w liście do Geruchii, odwołując się do małżeństwa wobec niepewnej sytuacji na świecie²⁰, kreśli po raz kolejny obraz nieszczęść:

„Niezliczone dzikie narody zajęły całą Galię. Przestrzeń między Alpami a Pirenejami, którą zamyka Ocean i Ren spustoszyli: Kwadowie, Wandalowie, Sarmaci, Alahowie, Gepidowie, Herulowie, Saksonowie, Burgundowie, Alamanowie i – o pożałowania godna Rzeczpospolita! – nasi wrogowie Panonowie. [...] Moguncja, sławne niegdyś miasto, zostało zajęte i zburzone, przy tym w Kościele zabito kilka tysięcy ludzi. Wormacja została zniszczona wskutek długiego oblężenia. Mieszkańcy Reims, potężnego miasta, Amiens, Arras, Tournai, Nemeti, Strasbourg, zostali przesiedleni do Germanii, podobnie jak ostatni z ludzi Marynowie. Akwitania i Novem populi, prowincja lyońska i narbońska, z wyjątkiem niewielu miast, zostały zupełnie spustoszone. Miecz niszczy je od zewnątrz, od wewnątrz – głód. [...] A prowincje hiszpańskie, które już były bliskie zguby, drżą codziennie przypominając sobie najazd Cymbrów”²¹.

Ten dokładny opis tragizmu sytuacji Hieronim uzupełnia uwagą, że Rzym nie walczy już o honor i obronę granic, ale jedynie o ocalenie. Mimo że z tak wielu wojen, bitew i opresji Imperium wychodziło cało, to po opisanych wydarzeniach nie jest to już możliwe²². Hieronim zdaje się więc tracić nadzieję, pamiętamy jednak o celu napisania tego listu i o ogólnej tendencji Hieronima do przedkładania rzeczy duchowych nad materialnymi, co zresztą okaże się jednym ze sposobów na unik-

¹⁹ Hieronim, *Ep.* 77, 8.

²⁰ Zob. Hieronim, *Ep.* 123, 17.

²¹ Hieronim, *Ep.* 123, 15.

²² Zob. Hieronim, *Ep.* 123, 16.

nięcie końca świata²³. Jednak prawdziwy „koniec świata” nadchodzi dla Hieronima w chwili zajęcia Rzymu. W liście do Marcellina i Anapsychii wspomina, że miał zabrać się do komentowania Księgi Ezechiela, ale jak stwierdza, „na samym początku dyktowania umysł mój do tego stopnia został wstrząśnięty spustoszeniem prowincji zachodnich, a zwłaszcza miasta Rzymu, że według pospolitego przysłowia nie wiedziałem jak się nazywam; długo milczałem zdając sobie sprawę, że jest to czas płaczu”²⁴. O samym zdobyciu miasta pisał obrazowo w liście do Pryncypii, związanym znowu ze śmiercią, tym razem wdowy Marceli:

„[...] z Zachodu nadchodzi straszna wieść, że Rzym jest oblężony i że złotem okupuje się ocalenie obywateli, a złupieni znów zostają otoczeni, aby straciwszy mienie tracili także życie. Głos więźnie w gardle i łkanie przerywa dyktowanie słów. Zajęte zostaje miasto, które zajęło cały świat, co więcej, ginie z głodu wcześniej niż od miecza i znalazła się zaledwie garść ludzi, którzy mogli iść w niewolę. Szalony głód zmuszał do potwornych pokarmów, i rozszarpywali wzajemnie własne ciała, matka nie oszczędza karmionego dziecka i jej wnętrzności przyjmują to, co niedawno przedtem wydały”²⁵.

Słowa te stanowią tło do opowieści o nieszczęściach i rabunku, które spotkały samą Marcelę podczas oblężenia²⁶ i z pewnością mają jeszcze bardziej uwypuklić jej odwagę i czyny, ale z pewnością ukazują także sytuację w samym Rzymie, ale także ogólne poczucie ludności Imperium, która z żalu nie może mówić.

Również Augustyn odnosi się w swoich listach do wydarzeń, które działy się na przełomie IV i V wieku. Pierwsze informacje o zagrożeniu barbarzyńskim w Italii, a właściwie brak tych informacji, odnajdujemy w liście Augustyna do Italiki z przełomu 408/409. W liście wspomina bowiem o tym, że jest zaniepokojony tym, że nie otrzymał od niej

²³ Zob. M. Wysocki, *How to Survive the End of the World? Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century*, [w druku].

²⁴ Hieronim, *Ep.* 126, 2.

²⁵ Hieronim, *Ep.* 127, 12.

²⁶ Zob. Hieronim, *Ep.* 127, 13.

wiadomości o sytuacji w Rzymie i w związku z tym nie wie czy ma wierzyć informacjom o zamieszkach, gdyż z innych listów dowiedział się o niebezpiecznej i trudnej sytuacji w mieście²⁷. W kolejnym liście z roku 409, Augustyn odpowiadając poruszonemu ogromem nieszczęść przebiterowi Wiktorianowi, niemogącemu pogodzić się z faktem, że Bóg nie szczędzi klęsk i cierpień nawet całkowicie oddanym Mu mnichom i dziewicom²⁸, stwierdza:

„W obliczu tak wielkich nieszczęść powinno się raczej więcej lamentować i płakać niż pisać. Zwłaszcza, że cały świat dotykają takie klęski, że nie pozostał niemal żaden kraj, gdzie nie dopuszczano by się i nie opłakiwano tego, o czym napisałeś. Niedawno przecież bracia zostali zabici przez barbarzyńców nawet na owych pustyniach w Egipcie, które wybrali oni przecież jako [miejsca] bezpieczne dla klasztorów, by były oddalone od wszelkiego zgiełku. Sądzę, że wiecie też o tym, jakich niegodziwości dopuszczono się ostatnio na obszarze Italii i jakich w Galii. Zaczynają dochodzić podobne wieści także z wielu prowincji Hiszpanii, które długo wydawały się być dotknięte przez te nieszczęścia. Ale po co szukać daleko? Oto w okolicach naszej Hippony, jako że nie doświadczyła ona barbarzyńców, bandy duchownych donatystów i cirkumcellionów tak plądrują kościoły, że, być może, działania barbarzyńców byłyby łagodniejsze”²⁹.

Augustyn został już zatem poinformowany o wydarzeniach w cesarstwie i przytacza szereg informacji, które są powodem do żalu i smutku, ale idzie dalej w ukazywaniu upadku świata, gdyż do okrucieństw zadawanych przez barbarzyńców dodaje te zadawane przez donatystów i ich zwolenników, którym przyznaje miano jeszcze okrutniejszych. A więc upadek ówczesnego świata to nie tylko „zasługa” barbarzyńców, ale także schizmatyków i wszelkich oszczerców, którzy nie mogą znieść, że po

²⁷ Augustyn, *Ep.* 99, 1.

²⁸ Zob. P. Nehring, *Wstęp*, w: Augustyn, *Pisma monastyczne*, red. P. Nehring, ŻM 27, Tyniec 2002, s. 129.

²⁹ Augustyn, *Ep.* 111, 1.

świecie szerzy się Ewangelia³⁰. Ostatecznie jednak przychodzi moment, o którym z taką rozpaczą pisał Hieronim – zdobycie Rzymu przez Alaryka i, o dziwo, Augustyn poświęca temu wydarzeniu zaledwie drobne wspomnienia w swojej korespondencji³¹. W liście 126. do Albiny, napisanym w 411, na temat święceń Piniana Augustyn wspomina, że obawia się on najazdu wrogów³², ponieważ prawdopodobnie sam uciekł z Rzymu przed inwazją barbarzyńców. Do zdobycia Rzymu Augustyn nawiązuje również w liście do Armentariusza i Pauliny, w którym jednak ponownie zaledwie wspomina o tym brzemennym wydarzeniu, zachęcając ich do życia we wstrzemięźliwości w małżeństwie ze względu na kruchość życia. Skupia się zaś bardziej na postawie mieszkańców Rzymu, którzy za swoje bogactwa, dzięki którym mieli wieść życie szczęśliwe i piękne, musieli kupić sobie życie w biedzie i nieszczęściach³³. Augustyn jednak nie poświęca uwagi miastu czy też najeźdźcom, ale stara się przekonać adresatów do oddania się Chrystusowi i życia zgodnego ze złożonymi ślubami. Mimo że Augustyn nie przedstawia w swej korespondencji obfitych informacji o zajęciu miasta, o czym mógł tak naprawdę nie wiedzieć biorąc pod uwagę wcześniej wspomniane braki, to jednak samo wydarzenie, jak i w ogóle to, co działo się w ówczesnym świecie, są dla Augustyna znakiem końca czasów. W liście do Woluzjana bowiem, napisanym w roku 412, w kontekście terroru, nieszczęść i prześladowania wiary, Augustyn stwierdza wyraźnie: „świat się u swego kresu chwieje”, trwa ostatnia epoka dziejów ludzkości zapowiadająca nieszczęścia³⁴. W kontekście zaś zajęcia Rzymu ciekawa jest wypowiedź Augustyna dotycząca odpowiedzialności za tę tragedię. Wobec wybrzmiewających również wówczas i dobrze znanych od początku chrześcijaństwa oskarżeń o sprawdzenie przez chrześcijan różnego rodzaju nieszczęść przez

³⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 111, 2.

³¹ Zob. A. Marcone, *Il sacco di Roma del 410 nella riflessione di Agostino e di Orosio*, „Rivista storica italiana” 114 (2002) 3, 851-867.

³² Zob. Augustyn, *Ep.* 126, 4.

³³ Zob. Augustyn, *Ep.* 127, 4.

³⁴ Augustyn, *Ep.* 137, 16. Co ciekawe list ten Augustyn pisze do poganina i ukazuje w nim przede wszystkim kwestie związane z Wcieleniem Chrystusa i wypełnienie się na Nim zapowiedzi mesjańskich. Zob. A. Eckmann, *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987.

ich, jak twierdzili poganie, bezbożność, Augustyn w jednym z listów wyraźnie odrzuca takie oskarżenia³⁵. Augustyn w swojej dotychczasowej korespondencji zachowuje pewien umiar, ostatecznie jednak barbarzyńskie hordy pochodzące zza afrykańskiego limesu stały się niebezpieczne i dla Afryki rzymskiej i w ich obliczu Augustyn pisze w 427 roku list do Bonifacjusza, komesa Afryki, który ze względu na konflikt z dworem cesarskim w Rawennie nie bardzo się nimi przejmował. Dlatego Augustyn mówi:

„Co jednak powiedzieć o spustoszeniu Afryki dokonanej przez barbarzyńców afrykańskich, podczas gdy nikt nie stawia im oporu [...]. Kto by uwierzył, kto by się obawiał, że właśnie teraz, kiedy Bonifacjusz, dowódca gwardii pałacowych, komes Afryki, znalazł się w Afryce z wojskiem i dysponuje tak wielką władzą, barbarzyńcy mogą mieć taką odwagę i posunąć się tak daleko, niszcząc tyle terenów, plądrując je i doprowadzając do wyludnienia tak wiele regionów, które były pełne mieszkańców, podczas gdy jako trybun z nielicznymi oddziałami sprzymierzeńców ujarzmił wszystkie te ludy, zwyciężając je w bitwie i przepędzając”³⁶.

Augustyn niemal na własnej skórze doświadczył zatem ataków barbarzyńców, o których wcześniej tylko słyszał lub zrównywał z nimi ataki partii donatystycznej, i wobec tych ataków wzywa do obrony przed agresorami stanowiącymi bezpośrednie zagrożenie dla ludności i dla Kościoła³⁷. W tym kontekście warto także wspomnieć, że wobec omawianych powyżej wydarzeń Augustyn wzywa wiernych do ofiarności i pomocy ubogim i poszkodowanym wskutek ataków³⁸.

Widzimy więc, że nasi Ojcowie w obfity sposób przedstawiają wydarzenia związane z atakiem barbarzyńskich hord i wszystkim tym, co związane jest ze schyłkowym okresem Imperium rzymskiego. Nasi

³⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 138.

³⁶ Augustyn, *Ep.* 220, 7.

³⁷ Zob. T. Kotula, *Św. Augustyn i barbarzyńcy afrykańscy*, w: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi*, red. K. Nawrotka, M. Pawlak, Wrocław 2007, s. 609-614.

³⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 122, 2; 127, 1.

pisarze zdają sobie sprawę, że nadchodzi kres pewnej rzeczywistości. Widzą znaki i starają się je wyjaśniać.

Dlaczego?

W obliczu ukazanych oprawców, barbarzyńców, wobec cierpienia świętych i prześladowania wiary Augustyn stawia podstawowe pytanie: dlaczego? I w swoim liście do Wiktoriana, który boleje nad nieszczęściami spotykającymi świat, przywołując postaci z Pisma świętego i ich cierpienia, choć byli sprawiedliwi i posłuszni Bogu, odpowiada, że powód tego jest jeden – ponieważ my jesteśmy mniej sprawiedliwi od nich, jesteśmy mniej posłuszni Bogu, jesteśmy bardziej grzeszni³⁹. Augustyn powyższe wydarzenia rozpatruje przede wszystkim w kategoriach grzechu i nawrócenia. Grzechu – ponieważ są one karą za grzechy wiernych. Wyraźnie o tym wspomina w liście 220:

„Ponieważ żyjesz jako wierny Chrystusowi, powinienes obawiać się, żeby Go nie obrazić. Mam na myśli wyższe powody, które powinny skłonić ludzi do przypisania własnym grzechom to, że Afryka znosi tak wielkie nieszczęścia. Jednak nie chcę, abyś został włączony do liczby tych złych i niegodziwych ludzi, których Bóg używa do biczowania swoich wybranych doczesnymi karami”⁴⁰.

A zatem to grzechy ludzi sprowadziły na Afrykę, ale także na ówczesny świat, karę Bożą wymierzoną mieczem barbarzyńców. Augustyn podkreśla, że ta kara jest tym większa, gdyż świat jest chrześcijański, a zatem wie, co należy czynić, aby nie obrazić Boga. Mówi o tym w liście 111:

³⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 111, 3-8.

⁴⁰ Augustyn, *Ep.* 220, 8.

„Cóż w tym więc dziwnego, jeśli ów świat w czasach chrześcijańskich, tak jakby był sługą znajdującym już wolę swego Pana, a czyniącym rzeczy zasługujące na karę, otrzymuje wielką chłostę?”⁴¹.

Jednak świat to nie tylko ludzie niegodziwi i grzeszni, ale także święci. Augustyn zauważa więc, że cierpienie doświadczają także owi pokorni i święci, a nawet ich cierpienia są podwojone ponieważ cierpią ze względu na grzechy niegodziwych i razem z nimi⁴².

Hieronim również podkreśla wyraźnie ludzką grzeszność i brak upodobania Boga w ludziach co skutkuje nieszczęściami: „Czujemy od dawna, że Bóg jest zagniewany, ale Go nie przepraszamy [...] i my nędzni jesteśmy, gdyż tak bardzo nie podobamy się Bogu, że gniew Jego zwraca się ku nam za pośrednictwem szalonych barbarzyńców”⁴³. Według Hieronima barbarzyńcy są silni grzechami ludzi, a wojsko rzymskie słabe z powodu ich wad⁴⁴. Przywołuje on także słowa Wergiliusza z *Eneidy* ukazujące wielki rozmiar kary⁴⁵. Jako powód nieszczęść Hieronim podaje występki ludzi oraz brak upokorzenia się przed Bogiem, gdyż dodaje „[...] a mimo to nie ugina się nasz kark podniesiony”⁴⁶. W późniejszych listach Hieronim podtrzymuje swoje twierdzenia, a nawet je wzmacnia. Podsumowanie i wskazanie przyczyn okropnych wydarzeń złupienia Rzymu zamieszcza Hieronim w liście, tym razem do szlachetnego rzymianina Gaudencjusza na temat wychowania jego córki:

„O zgrozo! Ginie cały świat, a grzechy nasze nie giną! Sławne miasto i stolica Cesarstwa Rzymskiego zostało strawione jednym pożarem. Nie ma krainy, w której by nie było jego wygnańców. W popiołach i zgłiszczach leży święte niegdyś kościoły, my jednak hołdujemy chciwości. Żyjemy jakbyśmy następnego dnia mieli umrzeć, a budujemy, jakbyśmy zawsze mieli żyć na tym świecie. Złotem błyszczą ściany,

⁴¹ Augustyn, *Ep.* 111, 2.

⁴² Zob. Tamże.

⁴³ Hieronim, *Ep.* 60, 17.

⁴⁴ Zob. Tamże.

⁴⁵ Hieronim, *Ep.* 60, 16.

⁴⁶ Tamże.

stropy, kapitale kolumn, a przed naszymi drzwiami umiera w ubogim nagi i głodny Chrystus”⁴⁷.

W obliczu niespotykanej tragedii, jaką było zajęcie Rzymu przez barbarzyńców, po raz kolejny Hieronim wskazuje na ludzkie grzechy i słabości, pokładanie ufności w dobrach doczesnych oraz brak nawrócenia jako powody nieszczęść, które spotykały ludzi i cesarstwo.

Ale wśród pożogi i nieszczęść, pośród grzechów i niegodziwości nasi autorzy, również w aspekcie przyczyn takiego stanu rzeczy, w kontekście grzechu, widzą jednak również, można powiedzieć, nadzieję. Przyznają, jak wskazaliśmy, że ludzie są grzeszni, że grzech sprowadził nieszczęścia, ale postrzegają też ów grzech jako *felix culpa*. Na przykład św. Ambroży, który, jak zauważyliśmy powyżej, w sposób najbardziej wymowny mówił o zniszczeniu świata w liście do Faustyna po stracie siostry, oplakując zmarłą zapisał brzemienne w owym okresie słowa: „[...] taki los mamy wspólny nie tylko z ludźmi, lecz także z miastami i z całymi krajami”⁴⁸. Po przywołaniu zaś obrazu zniszczenia przechodzi Biskup Mediolanu do rozważań na temat śmierci i stwierdza: „Nasze ciało bowiem nie może być wieczne ani nawet długotrwałe. Musi umrzeć, żeby zmarłychwstać, musi ulec rozkładowi, żeby odpocząć, aby w jakiś sposób położyć kres grzechowi”⁴⁹. A więc może i taki los wspólny jest człowiekowi i miastom i krajom? Może muszą one umrzeć, aby odrodzić się na nowo? „To jest nowe stworzenie [...] przez które ciało, już odnowione, kwitnie i znajduje owoc łaski, podczas gdy przedtem miało ono ‘ciernie’ zastarzałej hańby”⁵⁰. Biorąc pod uwagę poglądy Ambrożego, wyrażone choćby w liście do cesarza Walentyniana⁵¹, na temat stanu moralnego Rzymu, można chyba przyjąć, że dla Ambrożego upadek współczesnego

⁴⁷ Hieronim, *Ep.* 128, 5.

⁴⁸ Ambroży, *Ep.* 8, 3.

⁴⁹ Ambroży, *Ep.* 8, 5.

⁵⁰ Ambroży, *Ep.* 8, 7.

⁵¹ Zob. Ambroży, *Ep.* 73; K. Rosen, „*Fides contra dissimulationem*” *Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar*, „*Jahrbuch für Antike und Christentum*” 37 (1994) 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, Soveria Mannelli

mu świata jest okazją do zbudowania nowego. Tym bardziej, że, jak sam zauważa, „dokonało się już pojednanie świata”⁵², a więc potrzeba, aby świat się przemienił najpierw poprzez zniszczenie starego świata.

Jak zauważono wcześniej, Hieronim podkreśla, że ludzie ówcześni są nieszczęśliwi, że przyszło im żyć w takich czasach, ale jednocześnie stwierdza: „[...] a jednak chcemy żyć i tych, którzy tego nie doświadczają, uważamy raczej za godnych opłakiwania niż za szczęśliwych”⁵³. Hieronim, przy całym jego dramatycznym opisie rzeczywistości, przyznaje bowiem, że: „nie nasza to zasługa, że jeszcze żyjemy, i to nieliczni, lecz zawdzięczamy to miłosierdziu Pańskiemu”⁵⁴. A zatem ocalenie możliwe jest tylko dzięki Bogu i Jego miłosierdziu. „Niech Jezus odwróci jak najdalej od świata rzymskiego te stworzenia gorsze od dzikich zwierząt” błagał Hieronim⁵⁵, a Augustyn apelował: „Trzeba to raczej opłakiwać, niż się temu dziwić, i musimy wołać do Boga, aby uwolnił nas od tak wielkich nieszczęść, nie ze względu na nasze zasługi, ale na swoje miłosierdzie”⁵⁶. Konieczna jest więc przemiana, bo Hieronim wskazywał, że „o zgrozo! Ginie cały świat, a grzechy nasze nie giną!”⁵⁷. Konieczna jest modlitwa, konieczne jest upokorzenie się przed Bogiem i dlatego Hieronim wołał w przywoływanym tu często liście do Heliodora: „Jeśli chcemy się dźwignąć, rzucajmy się na ziemię” i przywołuje przykłady postaci ze Starego Testamentu, które dzięki wytrwałej modlitwie zwyciężyły wrogów⁵⁸.

Konieczni są więc ludzie, którzy przeciwstawiają się złu i niegodziwości, ale także hordom barbarzyńców. Retorycznie pyta św. Hieronim: „Jak sądzisz, kto teraz jest na świecie, kto by mógł przeciwstawić się gniewowi Bożemu, kto by mógł wyjść naprzeciw płomieni [...]?”⁵⁹

1995, s. 241-256; W. Evenepoel, *Ambrose vs. Symmachus: Christians and Pagans in AD 384*, „Ancient Society” 29 (1998-1999) 283-306.

⁵² Ambroży, *Ep.* 8, 7.

⁵³ Hieronim, *Ep.* 60, 17.

⁵⁴ Hieronim, *Ep.* 123, 15.

⁵⁵ Hieronim, *Ep.* 77, 8.

⁵⁶ Augustyn, *Ep.* 111, 2.

⁵⁷ Hieronim, *Ep.* 128, 5.

⁵⁸ Hieronim, *Ep.* 60, 17.

⁵⁹ Hieronim, *Ep.* 128, 5.

i w listach znajdujemy odpowiedź na to pytanie. Ambroży w swoich listach ukazuje przykład jednej takiej osoby, a jest nią biskup Tesalonik Acholiusz, któremu poświęca dwa swoje listy⁶⁰. W obu przedstawia go jako męża wiary, broniącego religii i państwa. Śmierć takiego człowieka jest niepowetowaną stratą szczególnie w tak trudnym okresie dziejów, dlatego Ambroży pisze:

„Czyż więc nie został nam zabrany mur obronny wiary, łaski i świętości, którego tyle razy, pomimo hufców nacierających Gotów, nie zdołały jednak w żaden sposób sforsować barbarzyńskie pociski ani go nie pokonała zaciekłość licznych ludów?”⁶¹.

„Odszedł więc od nas i zostawił nas na tym niespokojnym morzu. Lecz to, co dla niego jest pożyteczne, dla wielu jest gorsze nawet od barbarzyńskiej zaciekłości, gdyż on ją odpierał, jego zaś ktoś może nam ponownie przedstawić?”⁶².

Ambroży ubolewa nad stratą i ukazuje znaki, które towarzyszyły działalności Acholiusza, skupiając się przede wszystkim właśnie na oporze i trwaniu pomimo najazdów barbarzyńców⁶³. Tylko dzięki wierze i świętości Biskupa barbarzyńcy ponosili klęskę, przegrywali, musieli się wycofać i dlatego Ambroży przypomina, że:

„[...] podczas gdy inne okolice spustoszyli, tam prosili o pokój; a tym z nich, którzy zdziwieni pytali się, cóż to stawiało im czoła bez żadnego żołnierza, najmądrzejsi oznajmiali, że w mieście żyje naśladowca Elizeusza, prawie równy mu pod względem wieku i nieróżniący się od niego duchem: [i ostrzegali ich], by uważali, aby oni także, na podobieństwo wojska Syryjczyków, nie zostali dotknięci ślepotą”⁶⁴.

⁶⁰ Zob. Ambroży, *Ep.* 51; 52.

⁶¹ Ambroży, *Ep.* 51, 5.

⁶² Ambroży, *Ep.* 51, 11.

⁶³ O barbarzyńcach w pismach Ambrożego zob. C. Corbellini, *Ambrogio e i barbari. Giudizio e pregiudizio?*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 31 (1977) 343-353.

⁶⁴ Ambroży, *Ep.* 51, 5.

Sława więc biskupa Acholiusza niosła się nie tylko pośród wiernych, ale także pośród barbarzyńców i przez niego, za sprawą jego modlitw i jego zasług, dokonywały się swoiste cuda, jak chociażby ten, gdy przepędził on barbarzyńców z Macedonii bez walki⁶⁵. W ten sposób Ambroży ukazuje potęgę modlitwy i zachęca do naśladowania świętego biskupa. Te słowa zachęty kieruje do wszystkich ludzi, ale przede wszystkim do następcy Acholiusza na stolicy biskupiej, do biskupa Anyzjusza⁶⁶.

Również Hieronim ukazuje w swoich listach postaci, które stają się wzorami do naśladowania w trudnym czasie zmagania z wrogiem i wobec upadku świata. Wszystkie one pochodzą z okresu już po zajęciu Rzymu przez Alaryka, a więc w szczytowym okresie schyłku imperium. Pierwszą z nich jest wdowa Marcela, której epitafium jest list 127. Hieronim, zgodnie z regułami gatunku przedstawia kolejne życia Marceli w tym jej zmagania z nieprzyjacielem. Podkreśla jej odwagę oraz przywiązanie do wiary i ubóstwa, które będzie jeszcze tutaj przedmiotem naszej refleksji. Przywołując zasłyszane wiadomości Hieronim tak wspomina jedno z wydarzeń życia Marceli:

„Tymczasem w tak wielkim zamieszaniu rzeczy [czyli podczas łupienia Rzymu – MW], także do domu Marceli wkracza krwawy zwycięzca [...]. Opowiadają, że z nieustraszonym obliczem przyjęła wkraczających i gdy żądano złota, a ona pokazując nędną tunikę wymawiała się od zakopania majątku, nie dano wiary dobrowolnemu ubóstwu. Mówią, że zbita kijami i biczami nie czuła mąk, lecz zalana łzami i kopana przez nich dokonała tego, że nie oddzielono cię od jej towarzystwa [...]. Zmiękczył Chrystus twarde serca i wśród krwawych mieczów znalazła litość”⁶⁷.

Marcela jest przykładem wytrwałości, która zmienia nawet serca rabusiów i zaufania Panu do tego stopnia, że w czasie panującego wówczas braku żywności pożywiała się ciałem Chrystusa nie czując głodu. Hieronim ukazuje znaczenie ubóstwa, konieczność oddania wszystkiego

⁶⁵ Zob. Ambroży, *Ep.* 51, 6.

⁶⁶ Zob. Ambroży, *Ep.* 51, 11.

⁶⁷ Hieronim, *Ep.* 127, 13.

Chrystusowi i pokładania nadziei nie w dobrach tego świata, ale właśnie w Bogu. Podobne zaufanie i odrzucenie tego upadającego i zniszczonego świata widzimy w drugiej postaci, którą w swoich listach przedstawia św. Hieronim, a którą jest dziewica Demetriada wychwalana przed niego w liście 130., będącym swoistym traktatem o dziewictwie. Opisując jej pochodzenie i koleje życia, w bardzo podniosłej i zretoryzowanej formie opisuje także moment przyjęcia przez nią dziewictwa i podążające za jej przykładem kolejne niewiasty:

„Znalazła ona sposób na zwiększenie chwały rodu i na złagodzenie popiołów Rzymu. Jezu dobry, ile to było radości w całym domu! I jak z płodnego korzenia wyrasta wiele latorośli, tak za przykładem opiekunki i pani poszła reszta klientek i służących. Po wszystkich domach ślubowano dziewictwo, a chociaż nierówny był ich stan na ziemi, jedna była nagroda za czystość. Zbyt mało mówię: wszystkie kościoły w Afryce odczuwały niezwykłą radość. Wieść ta rozeszła się szeroko, nie tylko po miastach, miasteczkach i wsiach, ale dotarła nawet do szafasów, opanowała wszystkie wyspy między Afryką i Italią, i bez przeszkód radość biegła dalej. Wtedy Italia złożyła żałobne szaty i na wpół rozwalone mury Rzymu nabrały częściowo dawnego blasku; w doskonałym nawróceniu swej wychowanki widział Rzym rękojmą Bożego miłosierdzia. Można by sądzić, że zniszczona została siła Gotów i że tłum zbiegów i niewolników zapadł się pod piorunem grmiącego z wysokości Pana. Po klęskach nad Trebią, nad Jeziorem Trazymeńskim i pod Kannami¹, gdzie poległo tysiące Rzymian, pierwsza zwycięska bitwa stoczona przez Marcelusa pod Nolą tak nie podniosła na duchu ludu rzymskiego. Z mniejszą dawniej radością okupiona złotem szlachta spoglądała na leżące szeregiem zastępy Galów i poznawała na zamku załężnię narodu rzymskiego. Wieść ta dotarła do wybrzeży Wschodu, a także i w śródziemnomorskich miastach słyszano o triumfie chrześcijańskiej chwały”⁶⁸.

Hieronim ukazuje zatem wyzbycie się świata i przyjęcie dziewictwa, oddanie się w pełni Chrystusowi jako zwycięstwo nad wrogiem, umocnienie w nieszczęściach i powód do radości. W ten sposób wskazuje

⁶⁸ Hieronim, *Ep.* 130, 6.

na wielkość dziewiczego życia i zachęca do naśladowania. Porównuje zwycięstwo dziewictwa do dawnych zwycięstw i bitew narodu rzymskiego i w ten sposób nawiązuje do ważnego toposu *virtutes maiorum*, którym szczycili się i chwalili rzymianie. A zatem to dziewictwo w tym trudnym czasie, czyli odrzucenie świata z jego troskami i przyjemnościami, gwarantuje ocalenie i zwycięstwo, które tak naprawdę Bóg daje w swoim miłosierdziu. Dziewictwo daje siłę i jest bronią przeciwko wrogowi, jest szansą na ocalenie⁶⁹. Podsumowując te dwa Hieronimowe przykłady, jedyne, które wprost odnoszą się do czasu upadku, możemy stwierdzić, iż zaleca on jako antidotum na upadek świata ubóstwo i dziewictwo, a więc całkowite wyzbycie się świata.

Nieco inny przykład, ale równie przydatny, bo wpisujący się w całościową narrację Ojców o możliwości zwycięstwa w zaistniałej sytuacji, przedstawia św. Augustyn. W przytaczanym tu już liście 111., zachęcie do życia monastycznego czyli tak naprawdę wyzbycia się tego świata, tego kończącego się świata, tego upadającego świata, Hipponczyk przytacza historię siostrzenicy biskupa Sewera, która, jako poświęcona Bogu, porwana przez barbarzyńców, została przyjęta jako niewolnica do pewnego domu w którym natychmiast poważnie zachorowali wszyscy bracia. Ich matka pojąwszy, że jest ona oddana Bogu, prosiła ją o modlitwę za nich, obiecując, że jeśli zostaną uzdrowieni, ona również zostanie zwrócona rodzicom. Dziewczyna modliła się i pościła i jej modlitwa została wysłuchana⁷⁰. Augustyn podkreśla, że Bóg nigdy nie zapomina o porwanych jeśli uznaje ich za swoich i przez nich może dokonywać wielkich cudów. Dlatego stawia pytanie: „Skąd wiemy jakie cuda wszechmocny i miłosierny Bóg chce uczynić w każdym kraju barbarzyńców przez pośrednictwo dziewic?”⁷¹. A zatem chrześcijaństwo, a przede wszystkim ludzie szczególnie poświęceni Bogu, mają do spełnienia pewną rolę w świecie barbarzyńskim, gdyż przez nich Bóg może zdziałać cuda.

⁶⁹ Zob. Hieronim, *Ep.* 130, 8.

⁷⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 111, 7. O kobietach u św. Augustyna zob. T.J. van Bavel, *Augustine's View on Woman*, „Augustiniana” 39 (1989) 5-53; A.E. Matter, *Christ, God and Woman in the Thought of St. Augustine*, w: *Augustine and His Critics*, red. R. Dodaro, G. Lawless, London-New York 2000, s. 164-175.

⁷¹ Augustyn, *Ep.* 111, 7.

W ten sposób możemy przejść do kolejnego wymiaru swoistego „pożytku” obecności barbarzyńców wśród ludności rzymskiej, czy może raczej obecności ludności rzymskiej wśród barbarzyńców⁷², który odnajdujemy w korespondencji wybranych autorów – głoszenie Ewangelii. Augustyn w swym liście do prezbitera Wiktoriana wobec cierpień sług Boga wskazuje, że wszelkie wydarzenia z tym związane, w tym także możliwe cudowne ocalenia i ingerencje Boga w dziejące się nieszczęścia, mają na celu przekonanie nieprzyjaciół o prawdziwości Boga i Jego działania na rzecz wiernych⁷³. Zaś w liście 199. z roku 420, który w rzeczywistości jest traktatem o końcu świata, Augustyn wskazuje, że wciąż są w Afryce liczne plemiona barbarzyńskie, które nie znają Ewangelii i tłumacząc zapowiedzi eschatologiczne stwierdza, że jeszcze nie wypełniła się Boża obietnica, że Ewangelia będzie głoszona po całej ziemi i wtedy dopiero nastąpi koniec⁷⁴. Augustyn odwołuje zatem koniec świata, ale jednocześnie wskazuje pole działania chrześcijan. To, że barbarzyńcy przyjęli władzę rzymską nie znaczy, że przyjęli wiarę i Ewangelię. Nieco inaczej tę kwestię widzi św. Hieronim. On bowiem twierdzi, że już dokonało się nawrócenie barbarzyńców, co więcej ubiegli oni Greków i Rzymian w poszukiwaniu Boga i dlatego pisze w liście do Sunniasza i Fretelasa:

„Zaprawdę spełniły się na was słowa Apostoła i Proroka: «Po całej ziemi niesie się ich głos, a słowa ich aż na krańce świata». Kto by uwierzył, że Goci mówiący barbarzyńskim językiem szukają prawdy w hebrajskich źródłach i gdy Grecy śpią albo kłócą się, Germanowie badają słowa Ducha Świętego. «Prawdziwie poznaję, że Bóg nie ma względu na osobę, ale w każdym narodzie miłym mu jest ten, który się go lęka i postępuje sprawiedliwie». Ręka długo stwardniała od miecza i palce nadające się raczej do nakładania strzał stają się miękkie i zdolne do trzymania pióra, a wojownicze serca nabierają łagodności chrześcijańskiej”⁷⁵.

⁷² Zob. M. Guidetti, *Vivere tra i barbari, vivere con i Romani. Germani e arabi nella società tardoantica IV-V secolo d.C.*, Milano 2007.

⁷³ Zob. Augustyn, *Ep.* 111, 5.

⁷⁴ Zob. Augustyn, *Ep.* 199, 46. Por. Mt 24,14.

⁷⁵ Hieronim, *Ep.* 106, 1.

A zatem możliwy byłby koniec świata, ale jednocześnie jest to ukazanie procesów, które dokonały się wśród barbarzyńców, którzy stali się chrześcijanami, w znacznym stopniu wyznającymi arianizm⁷⁶.

W tym kontekście możemy zauważyć również, że upadek materialnego świata niesie ze sobą jeszcze jedno odniesienie – eschatologiczne. Nasi Ojcowie stwierdzają, że nadchodzi koniec czasu, koniec pewnej epoki. Dlatego może w tym właśnie okresie, co jest znaczące, Hipponczyk pisze list 199. będący traktatem o końcu świata⁷⁷. Augustyn wyraźnie wskazuje, że trzeba uwierzyć, że w ten sposób wypełniają się zapowiedzi Pisma świętego dotyczące końca czasów⁷⁸. Będzie to czas pociechy i nadziei na przyszłe życie dla ludzi pokornych i świętych, dla tych, którzy służą Bogu⁷⁹. Co ciekawe Augustyn stwierdza, że w smutku i cierpieniach tego czasu mają uczestnictwo ci, którzy dzielą nadzieję i miłość Ducha i to oni otrzymają po doczesnych trudnościach pocieszenie i życie wieczne zapowiedziane przez Pana⁸⁰. Ten eschatologiczny czas jest przepełniony obecnością Boga. Wierzący nie są zostawieni sami sobie, ale jest z nimi Pan, którzy daje im siłę i uczestniczy z nimi w bitwie⁸¹. Czas nieszczęść jest czasem z którego rodzi się pewne dobro, nawet pomimo złych rzeczy, które się dzieją. To czas wzrostu nadziei, która nie może zawieść⁸². Wszystko jednak zależy od postawy człowieka. Bóg daje zwycięstwo i moc, ale potrzebne jest jeszcze większe zaufanie człowieka do Boga i mocniejsze przyłgnięcie do Niego. O takiej postawie mówi św. Ambroży w liście do cesarza Teodozjusza z roku 388, napisanym po spaleniu synagogi w Callinicum w Syrii. W wypowiedzi

⁷⁶ Zob. J. Gliściński, *Arianizm jako narodowa religia Germanów*, „Collectanea Theologica” 1 (1991) 81-87.

⁷⁷ Zob. J.-P. Bouhot, *Hesychius de Salone et Augustin: Lettres 197-198-199*, w: *Saint Augustin et la Bible*, red. A.-M. de la Bonnardiere, Bible de Tous Temps 3, Paris 1986, s. 229-250; J. Kevin Coyle, *Augustine and Apocalyptic: Thoughts on the Fall of Rome, the Book of Revelation, and the End of the World*, „Florilegium” 9 (1987) 1-34.

⁷⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 111, 2.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Zob. Augustyn, *Ep.* 99, 2.

⁸¹ Zob. Tamże.

⁸² Zob. Augustyn, *Ep.* 99, 1.

stosując *sermocinatio* Ambrożego wciela się w samego Chrystusa, który zwraca się do cesarza wspominając minione wydarzenia i pomoc której mu udzielił, aby ukazać skutki oskarżenia biskupa i nałożonej na niego przez cesarza kary:

„I cóż potem powie ci Chrystus? Czy nie pamiętasz co powiedział do świętego Dawida przez proroka Natana (por. 2 Sm 7,8)? „Ja wybrałem cię, chociaż młodszego, spośród twoich braci i ze zwykłego [obywatela] uczyniłem cię cesarzem. Ja posadziłem na cesarskim tronie twojego potomka (por. 2 Sm 7,12). Ja poddałem ci barbarzyńskie narody, Ja dałem ci pokój, Ja wydałem w twoją moc jako więźnia twego nieprzyjaciela. Nie miałeś zboża na wyżywienie wojska, ręką samych wrogów szeroko otworzyłem ci bramy, otworzyłem spichlerze; twoi wrogowie dali ci swoje prowianty, które przygotowali dla siebie. Ja pomieszałem zamiary twojego wroga, żeby sam się odsłonił. Ja tak pokonałem tegoż uzurpatora władzy cesarskiej i zaciemniłem jego umysł, iż mając jeszcze możliwość ucieczki, jednakże – jakby obawiając się, by ktoś ci nie umknął – sam się zamknął ze wszystkimi swoimi ludźmi. Ja, by dopełnić twojego zwycięstwa, na drugim żywiole zgromadziłem jego generała i wojsko, które przedtem rozproszyłem, żeby nie połączyli się do wspólnej walki [przeciw tobie]. Ja rozkazałem, by twoje wojsko, złożone z przybyszów z licznych i nieujarzmionych ludów, zachowało wierność, spokój i zgodność, tak jakby było z jednego narodu. Ja, gdy zachodziło wielkie niebezpieczeństwo, że barbarzyńcy przekroczą Alpy w niecnym zamiarach, dałem ci zwycięstwo w samej warowni Alp, abyś zwyciężył bez strat. Ja zatem pozwoliłem ci triumfować nad twoim nieprzyjacielem, a ty pozwalasz moim nieprzyjaciołom triumfować nad moim ludem!”⁸³.

Chrystus, według Ambrożego, był obecny przy cesarzu i walczył razem z nim i wspomagał go w najwcześniejszych wydarzeniach związanych z barbarzyńcami. To Bóg jest sprawcą wszelkich zwycięstw i powodzeń, ale pod warunkiem wierności Bogu. To odnosi się nie tylko do cesarza, ale do każdego wiernego w godzinie próby. Ta wierność i oddanie Bogu ma w listach naszych Ojców konkretny wymiar – po-

⁸³ Ambrożego, *Ep.* 74, 22.

rzucenie świata i skupienie się na wartościach wiecznych i na życiu wiecznym. Dlatego też rany zadane w tym świecie nie bolą chciałoby się powiedzieć. Rany i śmierć na tym świecie są drogą do życia wiecznego, przez nie – jak stwierdza św. Ambroży – „życia się nie traci, lecz się je przedłuża” i dlatego umacnia on w czasie nieszczęść i zagrożenia życia swoich współwyznawców pisząc: „Nie lęka się broni ani barbarzyńców ten, kto nie boi się śmierci, kto nie jest zatrzymywany żadnym pragnieniem cielesnym”⁸⁴. Odnosi zatem współczesność do eschatologii i ówczesne wydarzenia stawia w świetle przyszłości po to, aby zachęcić współczesnych sobie do zmiany życia i oddania się Bogu. Podobnie Augustyn w liście 122. z roku 410 do wiernych i kleru Hippony, nawiązując do bieżących wydarzeń wyraźnie zachęca ich, aby w obliczu nieszczęść i prób zwrócili swe myśli na przyszłe życie i zamiast myśleć o uniknięciu obecnych cierpień myśleli o zachowaniu od wiecznego ognia, aby obawiając się doczesnej śmierci bardziej bali się śmierci wiecznej⁸⁵. Przedstawiając obraz zniszczonego domu zachęca:

„Jak bowiem śpiesznie zdążają do miejsc bardziej umocnionych ci, którzy widzą, że grozi upadek domu z powodu nadwątłych murów, tak serca chrześcijan, im bardziej czują, że zbliża się upadek tego świata z powodu narastającego ucisku, tym bardziej powinni przenieść do skarbcza niebieskiego dobra, które postanowili złożyć w ziemi”⁸⁶.

I przywołuje na pamięć odbiorców swego listu tych wszystkich miłośników tego życia, którzy wtedy gdy Rzym był pustoszony przez barbarzyńców oddawali wszystkie skarby za przedłużenie przyjemności życia na tym świecie, a jednak stracili wszystko, nie tylko bogactwo, ale często i życie. Pomni na to, zachęca Augustyn, powinni kochać życie wieczne, powinni poświęcić dla niego wszystkie przemijające dobra, wiedząc, że tamci poświęcili nawet to, co było konieczne do zachowania

⁸⁴ Ambroży, *Ep.* 75a, 6.

⁸⁵ Zob. Augustyn, *Ep.* 122, 1.

⁸⁶ Augustyn, *Ep.* 127, 2.

tego życia⁸⁷. Doczesność, szczególnie ta trudna, ma służyć wieczności⁸⁸. Nawet cierpienie i nieszczęścia doczesne dają pociechę i nadzieję na przyszłe życie⁸⁹.

* * *

W ten sposób najbardziej beznadziejna sytuacja okresu życia naszych Ojców, czyli przełomu IV i V wieku, tak naprawdę, zgodnie z chrześcijańską wizją świata, przez odniesienie jej przede wszystkim do eschatologii, została przemieniona w nadzieję. Służyły temu listy Ambrożego, Hieronima, Augustyna i Paulina z Noli. Listy, które jak pokazały wcześniejsze rozdziały tej monografii miały zawsze przekazywać taką właśnie bardzo osobistą i wyjątkową wieść.

⁸⁷ Zob. Augustyn, *Ep.* 127, 4.

⁸⁸ Zob. Augustyn, *Ep.* 127, 5.

⁸⁹ Zob. Augustyn, *Ep.* 111, 2.

Notki biograficzne o autorach

Dr Michał Bizoń – filozof, fizyk, filolog klasyczny, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalizuje się w historii pojęcia wolnej woli w starożytności i średniowieczu.

Dr Piotr Blajer OFM – teolog, biblista, wykładowca greki biblijnej i egzegezy Nowego Testamentu w Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie.

Prof. dr hab. Agnieszka Dziuba – filolog klasyczny, profesor i kierownik Katedry Filologii Klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze to historiografia starożytna i renesansowa w Polsce, Marcin Kromer. Opublikowała m. in.: *Wczesnoreniesansowa historiografia polsko-łacińska, Studium historycznoliterackie* (2000).

Prof. Dr Roy Gibson – filolog klasyczny, profesor w Departamencie Filologii Klasycznej i Historii Starożytnej Uniwersytetu w Manchester. Jego zainteresowania badawcze skupiają się na epistolografii antycznej, a przede wszystkim na listach Pliniusza Młodszego i Sydoniusza Apolinarego. Uczestnik projektu: *Ancient Letter Collections* (2016-2020). Opublikował m. in.: *Reading the Letters of Pliny the Younger: An Introduction* (2012).

Ks. dr hab. Marcin Kowalski – teolog, biblista, kapłan Diecezji Kieleckiej, adiunkt przy katedrze Teologii Biblijnej i Proforystyki w Instytucie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Wśród zainteresowań badawczych: Listy św. Pawła, Retoryka antyczna, Tradycja ustna. Opublikował: *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord. The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10–13* (2013).

Ks. dr hab. Mirosław Mejzner – teolog, patrolog, kapłan Stowarzyszenia Apostolskiego Księży Pallotynów, adiunkt w Katedrze Teologii Patrystycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, przewodnik w Pallotyńskim Biurze Pielgrzymkowo-Turystycznym „Peregrinus”, Zainteresowania to teologia patrystyczna, eschatologia, turystyka religijna. Wśród publikacji m. in. *Łescatologia di Metodio di Olimpo* (2011).

Ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki – teolog, patrolog, kapłan Diecezji Włocławskiej, profesor w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej Instytutu Historii Kościoła i Patrologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, wykonawca w projekcie. Zainteresowania badawcze to aretologia patrystyczna, życie i działalność Paulina z Noli i św. Ambrożego. Opublikował m. in.: *Ambroży z Mediolanu* (2004).

Prof. dr hab. Henryk Pietras SJ – teolog, patrolog, bizantynolog, kapłan Towarzystwa Jezusowego (Jezuici), profesor na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, redaktor naczelny *Gregorianum*. Zajmuje się początkiem kultury chrześcijańskiej (I-V wiek) oraz zebraniem, opracowaniem i wydaniem (w językach oryginalnych i w polskim tłumaczeniu) dokumentów synodalnych, kanonów i ksiąg penitencjalnych starożytnego Kościoła. Opublikował m. in. *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków* (2007).

Mgr lic. Małgorzata Pyzik-Turska – teolog, doktorantka w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wykonawca w projekcie.

Dr hab. Dariusz Skórczewski – literaturoznawca, profesor nadzwyczajny w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jego zainteresowania naukowe ogniskują się wokół badań nad krytyką literacką i teorii postkolonialnej. Wydał m.in.: *Spór o krytykę literacką w dwudziestoleciu międzywojennym* (2002).

Ks. prof. dr hab. Norbert Widok – teolog, patrolog, filolog klasyczny, kapłan Diecezji Opolskiej, profesor i kierownik w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Wydał m. in. *Phisis w pismach Grzegorza z Nazjanzu. Studium z teologii patrystycznej* (2001).

Ks. dr hab. Marcin Wysocki – teolog, patrolog, filolog klasyczny, kapłan Archidiecezji Warmińskiej, kierownik projektu, profesor nadzwyczajny w Katedrze Patrologii Greckiej i Łacińskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Zainteresowania badawcze to eschatologia i aretologia patrystyczna, męczeństwo chrześcijan i jego wpływ na teologię okresu patrystycznego, a także życie i działalność literacka Marcina Kromera. Wydał m.in.: *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana* (2010).

Bibliografia

ROZDZIAŁ I

- Altman J.G., *Epistolarity: Approaches to a Form*, Columbus 1982.
- Benson T.W., *Series Editor's Preface to Letter-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present*, ed. C. Poster, L.C. Mitchell, Columbia 2007.
- Die künstlerische Darstellung als Problem der Ästhetik. Untersuchungen zur Methode und Begriffsbildung der Ästhetik, mit einer Anwendung auf Goethes Werther*, Hamburg - Leipzig 1907.
- Eco U., *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Bloomington 1979.
- Gellert C.F., *Sämmtliche Schriften*, Leipzig 1839.
- Hirzel R., *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig 1895.
- Letter Writing as a Social Practice*, ed. D. Barton, N. Hall, Amsterdam and Philadelphia 2000.
- Skwarczyńska S., *Teoria listu*, ed. E. Feliksiak, M. Leś, Białystok 2006.
- The World's Greatest Letters: From Ancient Greece to the Twentieth Century*, ed. M. Lovric, Chicago 2004.

ROZDZIAŁ II

- Baret M.E., *Oeuvres de Sidoine Apollinaire*, Paris 1879.
- Beard M., *Ciceronian Correspondences: Making a Book out of Letters*, in: *Classics in Progress*, ed. T.P. Wiseman, London 2002, pp.103-144.
- Butler S., *Angelo Poliziano: Letters*, Volume 1, Books 1-4, Cambridge 2006.
- Cain A., *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009.
- Cain A., *The Letter Collections of Jerome of Stridon*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 221-238.
- Cameron A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

- Cameron A., *The Fate of Pliny's Letters in the Late Empire*, in: *Oxford Readings in Classical Studies: the Epistles of Pliny*, eds. R. Gibson, C.L. Whitton, Oxford 2016, pp. 463-481.
- Ceccarelli P., *Ancient Greek Letter Writing: a Cultural History 600 B.C.–15 B.C.*, Oxford 2013.
- Clarke G.W., *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, Vol. 1: Letters 1-27, New York 1984.
- Conybeare C., *Paulinus Noster: Self and Symbol in the Letters of Paulinus of Nola*, Oxford 2000.
- Cugusi P., *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceronica*, Rome 1983.
- Ebbeler J., *Caesar's Letters and the Ideology of Literary History*, "Helios" 30 (2003) 3-19.
- Ebbeler J., *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters*, New York 2012.
- Ebbeler J., *The letter collection of Augustine of Hippo*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 239-253.
- Fernández López M.C., *Sidonio Apolinar, humanista de la antigüedad tardía: su correspondencia*, Murcia 1994.
- Froesch H.H., *Ovids Epistulae ex Ponto I-III als Gedichtsammlung*, Diss., Bonn 1968.
- Gaertner F., *Ovid, Epistulae ex Ponto*, Book 1, Oxford 2005.
- Geisler E., *Loci similes auctorum Sidonio anteriorum*, Monumenta Germaniae Historica 8, Auctores Antiquissimi, Berlin 1887, pp. 353-383.
- Gibson R.K., *Clarus Confirmed? Pliny, Epistles 1.1 and Sidonius Apollinaris*, "Classical Quarterly" 61 (2011) 653-657.
- Gibson R.K., *On the Nature of Ancient Letter Collections*, JRS 102 (2012) 56-78.
- Gibson R.K., *Reading the Letters of Sidonius by the Book*, in: *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, eds. J.A. van Waarden, K. Gavin, Leuven 2013, pp. 195-219.
- Gibson R.K., *Pliny and the Letters of Sidonius: From Constantius and Clarus to Firminus and Fuscus*, "Arethusa" 46 (2013) 333-355.
- Gibson R.K., *Not Dark Yet ... Reading to the End of Pliny's Nine Book Collection*, in: *Pliny the Bookmaker: Betting on Posterity in the Epistles*, ed. I. Marchesi, Oxford 2015, 185-222.

- Gibson R.K., *Sidonius and Epistolography*, in: *Prolegomena to the Study of Sidonius Apollinaris*, eds. G. Kelly, J. van Waarden, Leuven 2019 (in press).
- Gibson R.K., *Cicero ad Familiares 4: a rediscovered classic*, in: *The Letter Collections of Cicero*, eds. R. Gibson, R. Morello (forthcoming).
- Gibson R.K., Morello R., *Reading the Letters of Pliny the Younger: An Introduction*, Cambridge 2012.
- Gibson R.K., Morrison A.D., *What is a letter?*, in: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, eds. R. Morello, A.D. Morrison, Oxford 2007, pp. 1-16.
- Grillo L., *Reading Cicero's Ad Familiares 1 as a Collection*, "Classical Quarterly" 65 (2015) 655-668.
- Hägg T., *The Art of Biography in Antiquity*, Cambridge 2012.
- Hernández Lobato J., *Sidonius' reception from the Middle Ages to the Renaissance: a critical overview*, in: *Prolegomena to the Study of Sidonius Apollinaris*, eds. G. Kelly, J. van Waarden, Leuven 2019 (in press).
- Janson T., *Latin Prose Prefaces*, Stockholm 1964.
- Jones C.P., *Greek Letter Collections before Late Antiquity*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 38-53.
- Kelly G., *Pliny and Symmachus*, "Arethusa" 46 (2013) 261-287.
- Kenney E.J., *Vt erat novator: Anomaly, Innovation and Genre in Ovid, Heroides 16-21*, in: *Aspects of the Language of Latin Poetry*, eds. J.N. Adams, R.G. Mayer, Oxford 1999, pp. 399-414.
- Köhler C., *C. Sollius Apollinaris Sidonius Briefe Buch I: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg 1995.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, Liverpool 2005.
- Malherbe A.J., *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta 1988.
- Mayer R., *Horace, Epistles Book 1*, Cambridge 1994.
- Maurach G., *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*, Heidelberg 1970.
- Morrison A.D., *Narrative and Epistolarity in the "Platonic" Epistles*, in: *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*, eds. E. Bracke, O. Hodkinson, P.A. Rosenmeyer, Leiden 2013, pp. 107-132.
- Mratschek S., *Identitätsstiftung aus der Vergangenheit. Zum Diskurs über die trajanische Bildungskultur im Kreis des Sidonius Apollinaris*, in: *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen*, ed. T. Fuhrer, Stuttgart 2008, pp. 363-380.

- Mratschek S., *The Letter Collection of Sidonius Apollinaris*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 309-336.
- Mullett M., *The Classical Tradition in the Byzantine letter*, in: *Byzantium and the Classical Tradition*, eds. M. Mullett, R. Scott, Oxford 1981, pp. 75-93.
- Nauroy G., *The Letter Collection of Ambrose of Milan*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 146-160.
- Salzman M.R., *Latin Letter Collections before Late Antiquity*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 13-37.
- Salzman M.R., Roberts M., *The Letters of Symmachus Book 1*, Leiden 2011.
- Savon H., *Saint Ambroise a-t-il imité le recueil de lettres de Pline le jeune?*, "Revue des Études Augustiniennes et Patristiques" 41 (1995) 3-17.
- Sherwin-White A.N., *The Letters of Pliny: a Historical and Social Commentary*, Oxford 1966.
- Sogno C., *The Ghost of Cicero's Letters: Epistolography and Historiography in Senatorial Letter-Writing*, "Journal of Late Antiquity" 7 (2014) 201-222.
- Stoehr-Monjou A., *Sidonius and Horace: the Art of Memory*, in: *New Approaches to Sidonius Apollinaris*, eds. J.A. van Waarden, K. Gavin, Leuven 2013, pp. 133-169.
- Syme R., *Pliny the Procurator*, HSCP 73 (1969) 201-236.
- Syme R., *The Dating of Pliny's Latest Letters*, "Classical Quarterly" 35 (1985) 176-185.
- Trapp M.B., *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, Cambridge 2003.
- Traub H.W., *Pliny's Treatment of History in Epistolary Form*, TAPA 86 (1955) 213-232, [reprinted in: *Oxford Readings in Classical Studies: the Epistles of Pliny*, eds. R. Gibson, C.L. Whitton, Oxford 2016, pp. 123-145].
- Trout D., *The Letter Collection of Paulinus of Nola*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 254-268.
- Hoof L. van, *The Letter Collection of Libanius of Antioch*, in: *Late Antique Letter Collections: a Critical Introduction and Reference Guide*, eds. C. Sogno, B.K. Storin, E.J. Watts, Oakland 2017, pp. 113-130.
- White P., *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010.
- Whitton C.L., *Pliny the Younger. Epistles book II*, Cambridge 2013.

- Whitton C.L., *Quintilian, Pliny, Tacitus*, in: *Roman Literature under Nerva, Trajan and Hadrian: Literary Interactions, AD 96-138*, eds. A. König, C.L. Whitton, Cambridge 2018, pp. 37-62.
- Whitton C.L., *Pliny's Epistles and the Arts of Imitation: Quintilian in Brief* (forthcoming).
- Zelzer K., *Plinius Christianus: Ambrosius als Epistograph*, "Studia Patristica" 23 (1989) 203-208.

ROZDZIAŁ III

- Pianko G., *Korespondenci Cyserona, Marek Celiusz Rufus*, „Meander” 17/4 (1962) 179-191.
- Odgers M.M., *Marcus Caelius Rufus*, "The Classical Weekly" 23/21 (1930) 161-166.
- Peter H., *Der Brief in der römischen Literatur*, Leipzig 1901.
- Pinkster H., *Notes on the language of Marcus Caelius Rufus*, in: *Colloquial and Literary Latin*, eds. E. Dickey, A. Chahoud, Cambridge 2010, s. 186-202.

ROZDZIAŁ IV

- Achtemeier J.P., *Omne Verbum Sonat. The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity*, JBL 109/1 (1990) 3-27.
- Andersen Ø., *Oral Tradition*, in: *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansbrough, JSNTSup 64, Sheffield 1991, pp. 17-58.
- Anderson R.D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Contributions to biblical exegesis and theology 18, Leuven 1999.
- Aune D.E., *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia 1989.
- Bailey K.E., *Informal Controlled Oral Tradition and Synoptic Gospels*, "Themelios" 20/2 (1991) 4-11.
- Bakker E.J., *How Oral is Oral Composition*, in: *Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, ed. E.A. Mackay, Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum 188; Boston 1999, pp. 29-47.
- Basta P., *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, Roma 2006.
- Boman T., *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967.

- Boomershine T.E., *Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy*, "Semeia" 65 (1994) 7-36.
- Botha P.J.J., *Letter Writing and Oral Communication in Antiquity. Suggested Implications for the Interpretation of Paul's Letter to the Galatians*, "Scriptura" 42 (1992) 17-34.
- Botha P.J.J., *The Verbal Art of the Pauline Letters: Rhetoric, Performance and Presence*, in: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, eds. S.E. Porter, T.H. Olbricht, Sheffield 2001, pp. 409-428.
- Botha P.J.J., *Orality and Literacy in Early Christianity*, Biblical performance criticism 5, Eugene 2012.
- Bultmann R., *The History of the Synoptic Tradition*, New York 1963.
- Byrskog S., *Story as History - History as Story. The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen 2000.
- Carr D., *Torah on the Heart. Literary Jewish Textuality Within Its Ancient Near Eastern Context*, "Oral Tradition" 25/1 (2010) 17-40.
- Classen C.J., *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, "Rhetorica" 10 (1992) 319-344.
- Cooper C.R., *Politics of Orality*, Leiden – Boston 2007.
- Culley R.C., *Oral Tradition and Biblical Studies*, "Oral Tradition" 1/1 (1986) 30-65.
- Davis C.W., *Oral Biblical Criticism. The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*, Sheffield 1999.
- Dewey A.J., *A Re-Hearing of Romans 10:1-15*, "Semeia" 65 (1994) 109-128.
- Dewey J., *Oral Methods of Structuring Narrative in Mark*, "Interpretation" 43/1 (1989) 32-44.
- Dewey J., *Textuality in an Oral Culture: A Survey of the Pauline Traditions*, "Semeia" 65 (1994) 37-66.
- Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919.
- Dibelius M., *From Tradition to Gospel*, Cambridge 1971.
- Dunn J.D.G., *Jesus in Oral Memory. The Initial Stages of the Jesus Tradition*, in: *Society of Biblical Literature 2000 seminar papers*, Atlanta 2000, pp. 287-326.
- Dunn J.D.G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003.
- Edwards M.E., *Homer and Oral Tradition. The Formula, Part I*, "Oral Tradition" 1/2 (1986) 171-230.
- Fishman T., *Guarding Oral Transmission: Within and Between Cultures*, "Oral Tradition" 25/1 (2010) 41-56.

- Foley J.M., *The Theory of Oral Composition. History and Methodology*, Bloomington 1988.
- Foley J.M., *Words in Tradition, Words in Text. A Response*, "Semeia" 65 (1994) 169-180.
- Funk R.W., *The Apostolic Parousia. Form and Significance*, in: *Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox*, eds. W.R. Farmer, C.F.D. Moule, R.R. Niebuhr, Cambridge 1967, pp. 249-268.
- Gagarin M., *The Orality of Greek Oratory*, in: *Signs of Orality. The Oral Tradition and Its Influence in the Greek and Roman World*, ed. E.A. Mackay, Boston 1999, pp. 163-180.
- Gerhardsson B., *Memory and Manuscript. Old Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.
- Gunkel H., *Genesis, Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1/1*, Göttingen 1910.
- Güttgemanns E., *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism. A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism*, The Pittsburgh theological monograph series 26, Pittsburgh 1979.
- Harris W.V., *Ancient Literacy*, Cambridge 1989.
- Harvey J.D., *Listening to the Text. Oral Patterning in Paul's Letters*, Grand Rapids 1998.
- Havelock E.A., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton 1982.
- Havelock E.A., *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven 1986.
- Hearon H.E., *The Implications of "Orality" for Studies of the Biblical Text*, "Oral Tradition" 19/1 (2004) 96-107.
- Hearon H.E., *The Interplay Between Written and Spoken Word in the Second Testament as Background to the Emergence of Written Gospels*, "Oral Tradition" 25/1 (2010) 57-74.
- Henaut B.W., *Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4*, Sheffield 1993.
- Hezser C., *Oral and Written Communication and Transmission of Knowledge in Ancient Judaism and Christianity*, "Oral Tradition" 25/1 (2010) 75-92.
- Holtz T., *Paul and the Oral Gospel Tradition*, in: *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansbrough, Sheffield 1991, pp. 380-393.
- Horsley R.A. (ed.), *Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcript in Q*, Society of Biblical Literature Semeia Studies 60; Atlanta 2006.

- Horsley R.A., *Oral and Written Aspects of the Emergence of the Gospel of Mark as Scripture*, "Oral Tradition" 25/1 (2010) 93-114.
- Horsley R.A., Draper, J.A., *Whoever Hears You Hears Me. Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg 1999.
- Horsley R.A., Draper, J.A., Foley, J.M., Kelber, W.H. (eds.), *Performing the Gospel. Orality, memory, and Mark: essays dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis 2006.
- Hurtado L.W., *Oral Fixation and New Testament Studies? 'Orality', 'Performance' and Reading Texts in Early Christianity*, NTS 60/3 (2014) 321-340.
- Hurtado L.W., *Correcting Iverson's 'Correction'*, NTS 62/02 (2016) 201-206.
- Iverson K.R., *Orality and the Gospels. A Survey of Recent Research*, CurBR 8/1 (2009) 71-106.
- Iverson K.R., *Oral Fixation or Oral Corrective? A Response to Larry Hurtado*, NTS 62/02 (2016) 183-200.
- Jaffee M.S., *Figuring Early Rabbinic Literary Culture. Thoughts Occasioned by Boomershine and J. Dewey*, "Semeia" 65 (1994) 67-74.
- Jeal R.R., *Melody, Imagery and Memory in the Moral Persuasion of Paul*, in: *Rhetoric, Ethic, and Moral Persuasion in Biblical Discourse. Essays from the 2002 Heidelberg Conference*, eds. T.H. Olbricht, A. Eriksson, New York 2005, pp. 160-178.
- Kelber W.H., *The Authority of the Word in St. John's Gospel*, "Oral Tradition" 2/1 (1987) 108-131.
- Kelber W.H., *Jesus and Tradition: Words in Time, Words in Space*, "Semeia" 65 (1994) 139-167.
- Kelber W.H., *Modalities of Communication, Cognition, and Physiology of Perception. Orality, Rhetoric, Scribality*, "Semeia" 65 (1994) 193-216.
- Kelber W.H., *The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Bloomington 1997.
- Kelber W.H., *The Case of the Gospels: Memory's Desire and the Limits of Historical Criticism*, "Oral Tradition" 17/1 (2002) 55-86.
- Kelber W.H., *The History of the Closure of the Biblical Text*, "Oral Tradition" 25/1 (2010) 115-140.
- Kelber W.H., *Orality and Literacy in Early Christianity*, BTB 44/3 (2014) 144-155.
- Kennedy G.A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984.

- Klauck H.- J., Bailey D.P., *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco 2006.
- Knight D.A., *Rediscovering the Traditions of Israel. The Development of the Traditio-Historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions*, Missoula 1975.
- Knight D.A., *Wellhausen and Interpretation of Israel's Literature*, "Semeia" 25 (1982) 21-36.
- Lohr C.H., *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, CBQ 23/4 (1961) 403-435.
- Long F.J., *Ancient Rhetoric and Paul's Apology. The Compositional Unity of 2 Corinthians*, Cambridge – New York 2004.
- López Eire A., *Retórica y oralidad*, "Logos" 1/1 (2001) 109-124.
- Lord A.B., *The Singer of Tales*, Harvard studies in comparative literature 24, Cambridge 1960.
- Lord A.B., *The Gospels as Oral Tradition Literature*, in: *The Relationships Among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue*, ed. W.O. Walker, San Antonio 1978, pp. 33-91.
- Lord A.B., *Perspectives on Recent Work on the Oral Traditional Formula*, "Oral Tradition" 1 (1986) 467-503.
- Loubser J.A., *Orality and Pauline 'Christology': Some Hermeneutical Implications*, "Scriptura" 47 (1993) 25-51.
- Loubser J.A., *Orality and Literacy in the Pauline Epistles*, "Neotestamentica" 29/1 (1995) 61-74.
- Loubser J.A., *Oral and Manuscript Culture in the Bible. Studies on the Media Texture of the New Testament Explorative Hermeneutics*, Stellenbosch 2007.
- Malherbe A.J., *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta 1988.
- Malina B.J., Rohrbaugh R.L., *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992.
- Martin T.W., *Investigating the Pauline Letter Body. Issues, Methods, and Approaches*, in: *Paul and the Ancient Letter Form*, eds. S.E. Porter, S.A. Adams, Pauline studies 6, Leiden – Boston 2010, pp. 185-212.
- Mournet T.C., *Oral Tradition and Literary Dependency. Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q*, Tübingen 2005.
- Ong W.J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London – New York 1982.
- Parry M., *L'épithète traditionnelle dans Homère. Essai sur un problème de style Homérique*, Paris 1928.

- Parry M., *Studies of the Epic Technique of Oral Verse-Making. Part 1: Homer and the Homeric Style*, "Harvard Studies in Classical Philology" 41 (1930) 73-147.
- Peterson B.K., *Eloquence and the Proclamation of the Gospel in Corinth*, Atlanta 1998.
- Porter S.E., *Paul of Tarsus and His Letters*, in: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B. C.- A. D. 400)*, ed. S.E. Porter, Leiden 1997, pp. 533-538.
- Porter S.E., *Paul as Epistolographer and Rhetorician?*, in: *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference*, eds. D.L. Stamps, S.E. Porter, Sheffield 1999, pp. 222-248.
- Porter S.E., *The Theoretical Justification for Application of Rhetorical Categories to Pauline Epistolary Literature*, in: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, eds. S.E. Porter, T.H. Olbricht, Sheffield 2001, pp. 100-122.
- Reed J.T., *The Epistle*, in: *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B. C.- A. D. 400)*, ed. S.E. Porter, Leiden 1997, pp. 171-193.
- Reed J.T., *Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Saint Paul's Letters. A Question of Genre*, in: *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, eds. S.E. Porter, T.H. Olbricht, Sheffield 2001, pp. 171-193.
- Rhoads D., *Performance Criticism. An Emerging Methodology in Second Testament Studies. Part 1*, BTB 36/3 (2006) 118-133.
- Rhoads D., *Performance Criticism. An Emerging Methodology in Second Testament Studies. Part 2*, BTB 36/4 (2006) 164-184.
- Rhoads D., *Biblical Performance Criticism. Performance as Research*, "Oral Tradition" 25/1 (2010) 157-198.
- Richards E.R., *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition, and Collection*, Downers Grove 2004.
- Robbins V.K., *Writing as a Rhetorical Act in Plutarch and the Gospels*, in: *Persuasive Artistry. Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, eds. G.A. Kennedy, D.F. Watson, Sheffield 1991, pp. 157-186.
- Robbins V.K., *Progymnasmatic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions. A New Approach*, in: *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, ed. C. Focant, Leuven 1993, pp. 111-147.
- Robbins V.K., *Oral, Rhetorical, and Literary Cultures. A Response*, "Semeia" 65 (1994) 75-91.

- Rodríguez R., *Reading and Hearing in Ancient Contexts*, JSNT 32/2 (2009) 151-178.
- Scott B.B., *Blowing in the Wind. A Response*, "Semeia" 65 (1994) 181-192.
- Scott B.B., Dean M.E., *A Sound Map of the Sermon on the Mount*, in: *Treasures New and Old. Recent Contributions to Matthean Studies*, eds. D.R. Bauer, M.A. Powell, Atlanta 1996, pp. 311-378.
- Shiner W.T., *Proclaiming the Gospel. First-Century Performance of Mark*, Harrisburg 2003.
- Small J.P., *Wax Tablets of the Mind. Cognitive Studies of Memory and Literacy in Classical Antiquity*, London – New York 1997.
- Stanley C.D., *Paul and Homer. Graeco-Roman Citation Practice in the First Century CE*, NovT 30/1 (1990) 48-78.
- Stirewalt M.L., *Paul, the Letter Writer*, Grand Rapids 2003.
- Stowers S.K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.
- Thomas C.G., Webb E.K., *From Orality to Rhetoric. An Intellectual Transformation*, in: *Persuasion. Greek Rhetoric in Action*, ed. I. Worthington, London – New York 1994, pp. 3-25.
- Thomas R., *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge – New York 1992.
- Tsang S., *Are We 'Misreading' Paul? Oral Phenomena and Their Implication for the Exegesis of Paul's Letters*, "Oral Tradition" 24/1 (2009) 205-225.
- Vouga F., *Das Markusevangelium als literarisches Werk. Eine Weiterentwicklung des paulinischen Evangeliums? Überlegungen zur Problematik Schriftlichkeit/Mündlichkeit*, "Wort und Dienst" 23 (1995) 109-124.
- Ward R.F., *Pauline Voice and Presence as Strategic Communication*, "Semeia" 65 (1994) 95-108.
- Wellhausen J., *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, New York 1957.
- Wire A.C., *Performance, Politics and Power. A Response*, "Semeia" 65 (1994) 129-138.

ROZDZIAŁ V

- Bülou-Jacobsen A., *Writing Materials in the Ancient World*, w: *The Oxford Handbook of Papyrology*, red. R.S. Bagnall, Oxford 2009, s. 3-29.
- 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.

- Gibson R.K., Morrison A., *What Is a Letter?*, w: *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*, red. A. Morrison, R. Morello, Oxford 2007, s. 1-16.
- Gibson R.K., *On the Nature of Ancient Letter Collections*, "The Journal of Roman Studies" 102 (2012) 56-78.
- Klauck H.-J., Bailey D.P., *Ancient Letters and the New Testament. A Guide to Context and Exegesis*, Waco 2006.
- Huber R.A., Headrick A.M., *Handwriting Identification: Facts and Fundamentals*, Boca Raton 1999.
- Małunowiczówna L., *Epistolografia*, SWP 459-479.
- 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.
- Moretti P., *Nisi modum epistolici characteris excederem: Jerome and epistolary brevitas*, w: *Culture and literature in Latin late antiquity: Continuities and discontinuities*, red. P.F. Moretti, R. Ricci, C. Torre, Turnhout 2015, s. 247-261.
- Parsons P.J., *Background. The Papyrus Letter*, "Didactica Classica Gandensia" 20/21 (1980-1981) 3-19.
- Peter H., *Der Brief in der römischen Literatur*, Leipzig 1901.
- Przychocki G., *Studium epistolografii greckorzymskiej. Zasady i cele*, Lwów 1938.
- 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.
- Sarri A., *Material Aspects of Letter Writing in the Graeco-Roman World. 500 BC – AD 300*, Berlin-Boston 2018.
- Schnayder J., *Wstęp*, w: *List antyczny. Antologia*, opr. J. Schnayder, Wrocław 2006, s. V-XCIV.
- Stirewalt M.L., *Studies in Ancient Greek Epistolography*, Atlanta 1993.
- Stowers S.K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.
- White J.L., *Studies in Ancient Letter Writing*, Semeia 22, Chico 1981.

ROZDZIAŁ VI

- Kolb A., *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, Klio Beiträge zur Alten Geschichte Beihefte Neue Folge 2, Berlin 2000.

- Kovarik S., *Privater Brieftransport in Ägypten*, w: *Stimmen aus dem Wüsten-sand. Briefkultur im griechisch-römischen Ägypten*, red. C. Kreuzsaler, B. Palme, A. Zdiarsky, Vienna 2000, s. 79-84.
- 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.
- McGuire M.R.P., *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity*, "The Classical World" 53/5 (1960) 148+150-153.
- McGuire M.R.P., *Letters and Letter Carriers in Christian Antiquity (Continued)*, "The Classical World" 53/6 (1960) 184-185+199-200.

ROZDZIAŁ VII

- Verdenius W.J., *Commentary on Hesiod – Works and Days vv. 1-382*, Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava, Supplementum 86, Leiden 1998.

ROZDZIAŁ VIII

- Baldwin J.G., *Esther: An Introduction and Commentary*, Downers Grove 1984.
- Bottini G.C., *Introduzione all'Opera Lucana. Aspetti Teologici*, Milano 2011.
- Bovon F., *Luke the Theologian*, Waco 2006.
- Bronner L.L., *From Eve to Esther: Rabbinic Reconstructions of Biblical Women*, Louisville 1994.
- Buscemi A.M., *San Paolo. Vita, opera, messaggio*, Jerusalem 1997.
- Denton D.R., *The Biblical Basis of Hope*, "Themelios" 5 (1980) 19-27.
- Gossai H., *Justice, Righteousness and the Social Critique of the Eighth-Century Prophets*, New York 1993.
- Green J.B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997.
- Houtman C., *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kampen 1994.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, Warszawa 2008.
- Leon-Dufour X., *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1994.
- Lohfink N., *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Minneapolis 1994.

- Masini M., *I racconti d'Israele: Rut, Giuditta, Tobia, Ester*, Cinisello Balsamo 1997.
- Matera F., *New Testament Christology*, Louisville 1999.
- Matera F., *Romans*, Grand Rapids 2010.
- Mello A., *Geremia*, Torino 1981.
- Mello A., *Il Dio di Abramo: Riflessioni sulla Genesi*, Milano 2014.
- Niccacci A., *La Casa della Sapienza: Voci e volti della Sapienza biblica*, Cinisello Balsamo 1994.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994.

ROZDZIAŁ IX

- Audet J.- P., *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958.
- Balabanski V., *Eschatology in the Making: Mark. Matthew and the Didache*, Cambridge 1997.
- Bornkamm G., *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefs*, w: *Gechichte und Glaube II*, red. G. Bornkamm, München 1971, 162-194.
- Brown Ch.Th., *The Gospel and Ignatius of Antioch*, New York 2000.
- Burkit F.C., *Barnabas and the Didache*, JTS 33 (1932) 25-27.
- Carrol J.T., *The Return of Jesus in Early Christianity*, Peabody 2000.
- Daley B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristik Eschatology*, Cambridge 2003².
- Donfried K.P., *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974.
- Etcheverría R.T., *Discurso escatológico y relato apocalíptico en Didache 16, „Burgense” 17* (1976) 365-394.
- Fredriksen P.B., *Apocalypse and Redemption in Early Christianity. From John of Patmos to Augustine of Hippo*, „Vigiliae Christianae” 45 (1991) 151-183.
- Giordano O., *La escatologia nella Didachè*, w: *Oikumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, s. 121-139.
- Grant R.M., „Holy Law” in Paul and Ignatius, w: *The Living Text*, red. D.E. Groh, R. Jewett, London – New York 1978, s. 65-71.
- Greer R.A., *Christian Life and Christian Hope: Raids on the Inarticulate*, New York 2001.
- Isacson M., *To Each their Own Letter. Structure, Themes, and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch*, Stockholm 2004.
- Knoch O., *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clementsbrieves*, Bonn 1964.

- Lohmann H., *Drohung und Verheissung: exegetische Untersuchungen zur Eschatologie bei den Apostolischen Vätern*, Berlin 1969.
- Malina A., „Gdy nie widzimy...” (Rz 8,25). *Nadzieja w listach Nowego Testamentu*, w: *Nieść nadzieję na współczesne areopagi. Otaczając troską życie w Roku św. Pawła Apostoła Narodów*, red. B. Biela, Katowice – Piekary Śląskie 2009, s. 45-54.
- Marmorstein A.R., *Marking Well the End: Eschatological Solutions to Dilemmas Faced by the Ante-Nicene Church*, Davis 1988.
- Milavec A., *The Didache: Faith, Hope, and Life of the Earliest Christian Communities 50-70 C.E.*, New York 2003.
- Pablo Maroto D. de, *Repercusiones espirituales de la escatología primitiva*, „Revista de Espiritualidad” 33 (1974) 207-232.
- Rathke H., *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlin 1967.
- Robinson J.A., *The Epistle of Barnabas and the Didache*, JTS 35 (1934) 113-146, 225-248.
- Seeliger H.R., *Erwägungen zur Hintergrund und Zweck des apokalyptischen Schlusskapitels der Didache*, „Studia Patristica” 21 (1989) 185-192.
- Shorgen G.S., *How Did They Suppose „the Perfect” Would Come? 1 Corinthians 13,8-12 in Patristic Esegesis*, „Journal of Pentecostal Theology” 15 (1999) 99-121.
- Studer B., *Speranza*, DPAC II, 3270.
- The Didache in modern research*, red. J.A. Draper, Leiden – New York – Köln 1996.
- Wengst K., *Didache (Apostellehre) – Barnabasbrief – Zweiter Klemensbrief – Schrift an Diognet*, München 1984.
- Widok N., *Miłość i ofiara w „Liście do Kościoła w Rzymie” Ignacego Antiocheńskiego*, w: *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 60-lecia urodzin, 35-lecia prezbiteratu, 15-lecia sakry biskupiej i 25-lecia pracy naukowej*, red. K. Dola, N. Widok, Opole 2007, s. 115-123.
- Widok N., *Wiara – miłość – nadzieja. Studium w oparciu o listy Ignacego z Antiochii*, Opole 2011.

ROZDZIAŁ X

- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002.
- Fernandez A., *La escatologia en el siglo II*, Burgos 1979.

- Gajewski M., *Milenaryzm Świadców Jehowy*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Kraków 2000, 205-252.
- Hermans A., *Le Pseudo-Barnabé est-il millenariste?*, „Ephemerides Theologicae Lovaniensis” 35 (1959) 849-876.
- Kasprzak D., *Milenaryzm: „ziemski raj” tylko dla wybranych sprawiedliwych – okres patrystyczny*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P. J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 89-124.
- Mara M.G., *Agostino e il millenarismo*, ASE 15/1 (1998) 217-230.
- Mazzucco C., *Il millenarismo delle origini (II-III sec.)*, w: *Atti delle III Giornate Patristiche Torinesi “Millennium”: l’attesa della fine nei primi secoli cristiani*, Torino 2000, s. 145-182.
- Mazzucco C., Pietrella E., *Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l’Apocalisse di Giovanni*, „Augustinianum” 18 (1978) 29-45.
- Mejzner M., *Methodius: millenarist or anti-millenarist?*, w: *Methodius of Olympus. State of the art and new perspectives*, red. K. Bracht, Textes und Untersuchungen, Berlin 2017, s. 63-84.
- Mejzner M., *Millenaryzm wczesnochrześcijański*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 (2000)
- Misiarczyk L., „Dialog” Justyna a rekonstrukcja niektórych aspektów judaizmu II wieku, „Studia Płockie” 26 (1998) 54-58.
- Prinzivalli E., *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, SEA 82, Roma 2002.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 2000.
- Regiewicz A., *Milenarystyczne obawy wieków średnich – prawda i mit*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. P.J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 125-148.
- Sieradzki A., *Rok 2012 w przepowiedniach i horoskopach. Dziennik apokalipsy*, Chorzów 2012.
- Simonetti M., *Il millenarismo cristiano dal I al V secolo*, „Annali di storia dell’esegesi” 15/1 (1998) 7-20.
- Szram M., *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19/1 (2000) 39-53.

ROZDZIAŁ XI

- Bieler J., *Origen on the Goodness of the Body*, in: *Sacrality and materiality: locating intersections*, eds. R.A. Giselsbrecht, R. Kunz, Göttingen 2016, p. 91-100.
- Crouzel H., *A Letter from Origen „To Friends in Alexandria”*, in: *The Heritage of the Early Church: Essays in honor of George Vasilievich Florovsky*, eds. D. Neiman, M. Schatkin, *Orientalia Christiana Analecta* 195, Roma 1973, p. 135-150.
- Crouzel H., *Différences entre les ressuscités selon Origène*, in: *Jenseits-vorstellungen in Antike und Christentum. Mélanges A. Stuiber*, Münster 1982, p. 107-116.
- Crouzel H., *Lapocatastase chez Origène*, in: *Origeniana Quarta. Referate des 4. Inter-nazionalen Origeneskongress (Innsbruck, 2-6 September)*, ed. L. Lies, *Innsbrucker Theologische Studien* 19, Innsbruck 1987, p. 282-290.
- Crouzel H., *Les fins dernières selon Origène*, Aldershot 1990.
- Daley B.E., *The Hope of the Early Church*, Cambridge 1991.
- Domeracki M.S., *Origen and the Possible Restoration of the Devil*, “Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” 6 (2014) 25-40.
- Lettieri G., *Apocatastasi logica o apocalisse della carne? Origene e Agostino paradigmi divergenti d'identificazione storico-sociale cristiana*, in: *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, ed. E. Canone, Firenze 2015, p. 133-146.
- Orbe A., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, *Analecta Gregoriana* 243, Roma 1987.
- Origenes. Dizionario – la cultura, il pensiero, le opere*, ed. A. Monaci Castagno, Roma 2000.
- Pazzini D., *Chiesa e storia in Origene. Dieci anni di studi (2001-2011)*, “Cristianesimo nella storia” 35 (2014) 569-590.
- Pietras H., *Lapocrifo giudaico Preghiera di Giuseppe nell'interpretazione Origeniana (ComIo II, 31, 188-190)*, in: *Origeniana Decima. Origen as writer, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum”, Kraków, Poland, 31 August – 4 September 2009*, eds. H. Pietras et alii, Leuven 2011, p. 545-560.
- Pietras H., *L'inizio del mondo materiale e l'elezione divina in Origene*, *Origeniana Nona*, eds. G. Heidl – R. Somos, *BETL* 228, Leuven 2009, p. 653-668.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.
- Tzamalikos P., *Origen: Philosophy of History and eschatology*, Leiden 2007.

ROZDZIAŁ XII

- 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*, "American Journal of Philology" 517 (2009) 67-98.
- Beyenka M.M., *Consolation in St. Augustine*, Whitefish 1950.
- Cain A., *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae with an Introduction, Text, and Translation*, Oxford 2013.
- Cannone G., *Elementi consolatori ed escatologia inalcune lettere di S. Agostino*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 48 (1981) 59-77.
- Chiecchi G., *Sant'Ambrogio e la fondazione della consolatoria cristiana*, „Rivista di storia e di letteratura religiosa” 35 (1999) 3-30.
- Duvaly M., *Consolatio*, w: *Augustinus Lexicon*, t. 1, Basel 1986, 1244-1247.
- Favez C., *La consolation latine chretienne*, Paris 1937.
- Favez C., *Les Epistulae 92, 259 et 263 de saint Augustin*, "Museum Helveticum" 1 (1944) 65-68.
- Favez C., *L'inspiration chrétienne dans les Consolations de Saint Ambroise*, REL 8 (1930) 82-91.
- Fern M.E., *The latin consolatio as a literary type*, Saint-Louis 1941.
- Guttilla G., *La fase iniziale della consolatio latina cristiana*, "Annali del liceo classico G. Garibaldi di Palermo" 21-22 (1985) 108-215.
- 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) 217-244.
- 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) 87-152.
- Hultin N.C., *The Rhetoric of Consolation: Studies in the Development of the Consolatio Mortis*, Ann Arbor 1965.
- Kassel R., *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich 1958.
- Kierdorf W., *Consolatio as a Literary Genre*, w: *Brill's New Pauly: Encyclopedia of the Ancient World. Antiquity*, t. 3, red. H. Cancik, H. Schneider, Leiden-Boston 2003, s. 704-706.
- 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.
- Lain Entralgo P., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, tłum. L.J. Ratther, J.M. Sharp, New Haven 1970.
- 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) 69-78.
- Małunowiczówna L., *Les éléments stoïciens dans la consolation grecque chrétienne*, „Studia Patristica” 13/2 (1975) 35-45.
- Małunowiczówna L., *Stare i nowe w greckiej konsolacji chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 19 (1971) 3, 73-84.
- Manning C.E., *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, „Greece & Rome” 1 (1974) 71-81.
- 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) 43-66.
- Raphael S.P., *Living and Dying in Ancient Times: Death, Burial, and Mourning in Biblical Tradition*, Boulder 2015.
- 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.
- Scourfield D., *Consoling Heliodorus: A Commentary on Jerome's Letter 60*, Oxford 1993.
- 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.
- Wilcox A., *Exemplary Grief: Gender and Virtue in Seneca's Consolations to Women*, „Helios” 33 (2006) 1, 73-105.
- Wilcox A., *Sympathetic Rivals: Consolation in Cicero's Letters*, „The American Journal of Philology” 126 (2005) 2, 237-255.
- 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.

ROZDZIAŁ XIII

- Bartnik Cz.S., *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku Imperium Rzymskiego*, Warszawa 1982.
- Bavel T.J. van, *Augustine's View on Woman*, „Augustiniana” 39 (1989) 5-53.
- Bollini M., *Semirutarum urbium cadauera* (Ambros., *Ep.* 39, 3), „Rivista storica dell'antichità” 1 (1971) 163-176.
- Bouhot J.-P., *Hesychius de Salone et Augustin: Lettres 197-198-199*, w: *Saint Augustin et la Bible*, red. A.-M. de la Bonnardiere, Bible de Tous Temps 3, Paris 1986, s. 229-250.
- Corbellini C., *Ambrogio e i barbari. Giudizio e pregiudizio?*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 31 (1977) 343-353.
- Courtois C., *Les Vandales et l'Afrique*, Paris-Alger 1955; J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 1992.
- Coyle J. K., *Augustine and Apocalyptic: Thoughts on the Fall of Rome, the Book of Revelation, and the End of the World*, „Florilegium” 9 (1987) 1-34.
- Eckmann A., *Dialog świętego Augustyna ze światem pogańskim w świetle jego korespondencji*, Lublin 1987.
- Evenepoel W., *Ambrose vs. Symmachus: Christians and Pagans in AD 384*, „Ancient Society” 29 (1998-1999) 283-306.
- Garaud C., *Remarques sur le thème des ruines dans la littérature latine chrétienne*, „Phoenix” 20 (1966) 148-158.
- Gliściński J., *Arianizm jako narodowa religia Germanów*, „Collectanea Theologica” 1 (1991) 81-87.
- 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, Soveria Mannelli 1995, s. 241-256.
- Guidetti M., *Vivere tra i barbari, vivere con i Romani. Germani e arabi nella società tardoantica IV-V secolo d.C.*, Milano 2007.
- Kotula T., *Św. Augustyn i barbarzyńcy afrykańscy*, w: *Grecy, Rzymianie i ich sąsiedzi*, red. K. Nawrotka, M. Pawlak, Wrocław 2007, s. 609-614.
- Marcone A., *Il sacco di Roma del 410 nella riflessione di Agostino e di Orosio*, „Rivista storica italiana” 114 (2002) 3, 851-867.
- Markus R., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- Matter A.E., *Christ, God and Woman in the Thought of St. Augustine*, w: *Augustine and His Critics*, red. R. Dodaro, G. Lawless, London-New York 2000, s. 164-175.

- Meglio P. de, *Città e territorio in Emilia sullo scorcio del IV secolo: la testimonianza di Ambrogio*, "Rivista di storia e letteratura religiosa" 27 (1991) 3-26.
- Momigliano A., *La caduta senza rumore di un Imperio nel 476 d.C.*, w: A. Momigliano, *Sesto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Romano*, t. I, Roma 1980, s. 159-179.
- Nehring P., *Wstęp*, w: Augustyn, *Pisma monastyczne*, red. P. Nehring, ŻM 27, Tyniec 2002, s. 23-131.
- Rosen K., "Fides contra dissimulationem". Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar, "Jahrbuch für Antike und Christentum" 37 (1994) 29-36.
- Skibiński T., *Obraz barbarzyńców w Cesarstwie Rzymskim w źródłach łacińskich lat 376-476*, Warszawa 2018.
- The Fall of Rome in 410 and the Resurrections of the Eternal City*, red. H. Harich, K. Pollmann, Berlin-New York 2013.
- Thompson E.A., *Hunowie*, tłum. B. Malarecka, Warszawa 2015.
- Thompson E.A., *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison-London 1982.
- Wilczyński M., *Gocja czy Romania? Migracje Wizygotów, Wandalów i Burgundów w V w. n.e. oraz stosunek ich władców do administracji i ludności rzymskiej*, w: *Wędrowka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon, J. Strzelczyk, Kraków 2004, s. 159-178.
- Wysocki M., *How to Survive the End of the World? Study of the Latin Christian Letters of the 4th and 5th Century*, [w druku].

