

Józef Cezary Kałużny

**TERTULIAN A SPORY  
O KOŚCIELNĄ DYSCYPLINĘ  
POKUTNĄ W AFRYCE PÓŁNOCNEJ  
NA PRZEŁOMIE II i III WIEKU**



**Tertulian a spory  
o kościelną dyscyplinę  
pokutną w Afryce Północnej  
na przełomie II i III wieku**

Przyczynek do studium nad dziejami  
rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego



Józef Cezary Kałużny

**TERTULIAN A SPORY  
O KOŚCIELNĄ DYSCYPLINĘ  
POKUTNĄ W AFRYCE PÓŁNOCNEJ  
NA PRZEŁOMIE II i III WIEKU**

Przyczynek do studium nad dziejami  
rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2020

Recenzje wydawnicze

ks. prof. dr hab. Józef Wolczański

dr hab. Monika Ożóg

Redakcja i łamanie

Alicja Kałużny

Projekt okładki

Bartosz Grudziński

Publikacja finansowana z subwencji

dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie  
przyznanej w roku 2021.

Copyright © 2020 by Józef Cezary Kałużny

ISBN 978-83-63241-06-3 (druk)

ISBN 978-83-63241-07-0 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788363241070>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków

ul. Bobrzyńskiego 10

e-mail [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

# SPIS TREŚCI

WSTĘP / 7

## I. AFRYKA RZYMSKA NA PRZEŁOMIE II i III WIEKU / 11

1. Sytuacja polityczno-ekonomiczna / 11

*Okres względnej stabilizacji polityczno-ekonomicznej / 11*

*Rozwój ośrodków miejskich / 18*

2. Sytuacja społeczna: rozwój systemu struktur społecznych / 23

3. Sytuacja wyznaniowa w Imperium Romanum:  
okres duchowego niepokoju / 32

## II. INTEGRYZM I PROGRESIZM: PIERWSZE SPORY O DYSCYPLINĘ POKUTNĄ / 45

1. Rozwój Kościoła i jego stosunki z Imperium Rzymskim / 45

2. *Pasterz* Hermasa – chrześcijanie „drugiej próby” / 52

3. Osłabienie gorliwości chrześcijańskiej na przełomie II i III wieku / 60

4. Konfrontacja opcji progresywnej z opcją rygorystyczną / 69

## III. TERTULIAN – ORTODOKS / 75

1. Afrykańskie korzenie, rzymskie wykształcenie / 75

2. Pisarz w służbie Kościoła / 83

3. „Wierzymy w jednego Boga, lecz w pewnym uporządkowaniu, które nazywamy ekonomią” – doktryna Tertuliana / 96

IV. TERTULIAN – RYGORYSTA / 109

1. Od *De paenitentia* do *De pudicitia* / 109

2. Montanizm w wydaniu zachodnim / 125

3. Czy zmiany w dyscyplinie pokutnej Kościoła stanowią klucz do zrozumienia rygoryzmu Tertuliana? / 134

ZAKOŃCZENIE / 145

WYKAZ SKRÓTÓW / 149

BIBLIOGRAFIA / 151

TABELA – TRAKTATY TERTULIANA / 165



## WSTĘP

Tertulian postrzegany jest dziś przez historyków Kościoła jako ten, który położył podwaliny pod chrześcijański radykalizm, a nawet więcej – skrajny rygoryzm Kościoła Zachodniego. Owszem, korzysta się z jego traktatów dla poznania procesu kształtowania się łaciny kościelnej czy definiowania zasadniczych pojęć teologicznych, ale z ostrożnością: wszak ich autor to schizmatyk. Nikt jednak nie neguje poznawczej wartości dzieła Kartagińczyka, stanowiącego istną skarbnicę wiedzy na temat formowania się doktryny młodego Kościoła, kształtowania się jego rytów sakramentalnych czy etosu życia codziennego chrześcijan Afryki Północnej przełomu II i III wieku. Należy oczywiście uwzględnić właściwy Tertulianowi proces ciągłego podnoszenia poziomu wymagań moralnych, a ponieważ zachowało się trzydzieści jeden jego traktatów, każdy badacz jego dorobku znajdzie w nim coś dla siebie.

Kim właściwie jest Tertulian? Pisarz chrześcijański, teolog, apologeta, moralista, który znaczną część swojego chrześcijańskiego życia spędził na lub poza rubieżami Kościoła, jest pomimo tego powszechnie uznawany za jego autorytet. Św. Cyprian nazywał go swoim mistrzem, inni pisarze wczesnochrześcijańscy bez wahania powoływali się w swoich traktatach na jego dzieła, a i dzisiaj patrologom „wymknie się” niekiedy sformułowanie „Tertulian, Ojciec Kościoła arfykańskiego”. W literaturze przedmiotu trwa spór o to, czy był on prezbiterem, czy tylko (a może aż) katechetą na służbie biskupa Kartaginy. Pisząc o sobie, sam określał się mianem zwykłego chrześcijanina. Warto to zapamiętać, ponieważ dbałość o formowanie „zwykłych” chrześcijan była absolutnym priorytetem w jego pisarskiej twórczości. Jedno jest pewne: Tertulian to pierwszy tak nieprzeciętny umysł chrześcijańskiej wspólnoty Afryki, umysł, który swój pisarski talent oddał bez reszty w służbę umiłowanego Kościoła. W więk-

szości swoich traktatów zajął się wytyczaniem bezpiecznych ścieżek życia chrześcijańskiego, adresując je do „zwykłych” chrześcijan.

Dzieła Tertuliana nie tylko stanowią bogatą spuściznę literacką, dającą możliwość obserwowania przemian w Kościele II i III wieku, ale i umożliwiają prześledzenie procesu ewoluowania poglądów samego Kartagińczyka. W pytaniu o rolę, jaką odegrał Tertulian i jego radykalizm w sporach o kościelną dyscyplinę pokutną zawarto sugestię nierozłączności zjawiska rygoryzmu Tertuliana i jego duchowych następców z kształtowaniem się dyscypliny pokutnej w Kościele Afryki. Czy tak właśnie było i czy w konsekwencji można mówić o istotnym przyczynku do studium nad początkami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego? Wydaje się, że tak. Oba bowiem zjawiska, choć różne, w pierwotnym Kościele Zachodu łączyły wspólne korzenie. Do takiej właśnie analizy zapraszam Czytelników niniejszej książki. Określenie „dyscyplina pokutna” odnosić się będzie do całości praktyk pokutnych integralnie związanych z sakramentem pokuty. Pojęcie to, choć nie powszechnie, jest jednak używane w nauce o pokucie w Kościele starożytnym<sup>1</sup>.

Rzecz ciekawa, wczesne poglądy Tertuliana na dyscyplinę pokutną, które odnajdujemy w traktacie *De paenitentia – O pokucie* (tab. 13) znalazły wyraźne odbicie w dziełach Ojców Kościoła, wytyczających szlaki dyscypliny tego sakramentu w całym Kościele Zachodu (św. Cyprian, św. Ambroży czy św. Augustyn<sup>2</sup>). Wydaje się jednak, że w jakiś sposób przytłoczyła go moralna i duchowa odpowiedzialność za wspólnotę Kościoła Kartaginy. W efekcie, broniąc go przed zewnętrznymi wrogami traktatami apologetycznymi, zaczął również przywiązywać coraz większą wagę do poziomu życia moralnego chrześcijan. Pisarz ten wierzył, że jest obrońcą tego Kościoła, który coraz dalej odchodził od pierwotnego ideału. Dlatego stopniowo radykalizował swoje stanowisko, a w jego twórczości literackiej zaczęły dominować traktaty praktyczno-ascetyczne. Coraz wyraźniej pojawiał się w tych dziełach obraz walki o święty Kościół. Widoczne jest to szczególnie w traktacie *De pudicitia – O wstydlivości* (tab. 31), gdzie wybranych – „pneumatyków”, moralno-duchową elitę chrześcijan – przeciwstawia Tertulian „psychikom” – „zwykłym”

1. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 166–167, 324–326, 432.

2. J. Sajdak, *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, s. 426, 473–478, 487–489.

chrześcijanom. O ironio, w jego wizji Kościoła, którą zaczął prezentować po 213 roku coraz mniej było miejsca dla pierwotnie umiłowanej wspólnoty „zwykłych” chrześcijan.

Spośród szesnastu traktatów praktyczno-ascetycznych właśnie te dwa – *De paenitentia* i *De pudicitia* – wydają się kluczowe, stanowić będą zatem podstawowe źródła do zaprezentowania ewolucji poglądów Kartagińczyka. Źródła te są bezcennym materiałem dowodzącym roli, jaką odegrał Tertulian i jego rygorizm w sporach o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej przełomu II i III wieku.



## ROZDZIAŁ I

# AFRYKA RZYMSKA NA PRZEŁOMIE II i III WIEKU

### 1. SYTUACJA POLITYCZNO-EKONOMICZNA

Niepewność polityczno-ekonomiczna zachodniej części Afryki rzymskiej związana z powstaniem plemion mauretańskich nie wpływała zasadniczo na wydarzenia w jej najmocniej schryścianizowanej środkowej i wschodniej części<sup>1</sup>. Wydarzenia 238 roku, czyli walki Gordiana I i Gordiana II (238) z namiestnikiem Numidii Kapelianem, a w konsekwencji rozwiązanie III Legionu stacjonującego w Lambesis<sup>2</sup> rozgrywały się już w okresie, który zamyka nasze rozważania i nie oddziaływały bezpośrednio na sytuację chrześcijan zamieszkujących w tym czasie środkową i wschodnią Afrykę rzymską. Stanowiły one wczesne symptomy kryzysu III wieku, które coraz mocniej dawały się odczuć w Cesarstwie Rzymskim i docierały stopniowo do Afryki Północnej<sup>3</sup>.

#### **Okres względnej stabilizacji polityczno-ekonomicznej**

Druga połowa II wieku była momentem, w którym Imperium Romanum doświadczało dobrodziejstw trwającego złotego wieku cesarstwa, tak w sferze politycznej, jak ekonomicznej. Proces wdrażania osiągnięć świata rzymskiego w prowincjach afrykańskich również osiągnął punkt,

---

1. T. Kotula, *Afryka rzymska w starożytności*, Wrocław 1972, s. 169–181, 392 nn.

2. Rozwiązanie Legionu III niosło za sobą daleko idące skutki, osłabienie granicy południowej zaowocowało bowiem licznymi najazdami plemion pustynnych i destabilizacją sytuacji administracyjno-gospodarczej. T. Kotula, *Afryka*, s. 409 n; R.G. Goodchild, *Oasis Forts of Legio III Augusta on the Routes to the Fezzan*, „Papers of the British School at Rome” 22 (1954), s. 56–68.

3. T. Kotula, *Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego*, Wrocław 1992; X. Lorient, D. Nony, *La crise de l'Empire romain 235–284*, Paris 1997.

w którym można mówić o stabilizacji i dobrobycie. Stabilizacja polityczna, czyli bezpieczeństwo i ład, tak na granicy, jak i wewnątrz prowincji, dała podstawy pod stabilizację ekonomiczną. Dobrobyt nie dotyczył wprawdzie wszystkich mieszkańców prowincji afrykańskich, a głównie dużych właścicieli ziemskich<sup>4</sup>, jednak w porównaniu z okresem wcześniejszym ogólny poziom życia znacząco się podniósł, co mogli odczuć wszyscy mieszkańcy Afryki Północnej. Nastąpił bowiem okres, w którym znacznie wzrosło zapotrzebowanie zarówno na produkty rolne (Afryka staje się spichlerzem Rzymu<sup>5</sup>), jak i na wyroby rzemieślnicze (od końca II wieku wzrasta w cesarstwie popularność afrykańskich produktów z gliny – *terra sigillata*<sup>6</sup>), co wpłynęło również na dynamiczny rozwój ośrodków miejskich<sup>7</sup>. Konsekwencją dużego popytu na produkty rolne i rzemieślnicze był wzrost znaczenia ludzi, którzy je wytwarzali<sup>8</sup>.

Rozwijając temat stabilizacji politycznej, warto przyjrzeć się rzymskiemu systemowi administracyjnemu, który na dobre zadomowił się na południowych krańcach cesarstwa. Wprowadzanie go nie przebiegało rów-

---

4. W II wieku posiadaczami ziemi w Afryce Północnej byli przede wszystkim cesarz i senatorowie; poza nimi można wymienić jeszcze dekurionów, mieszkających co prawda w miastach, ale cieszących się przywilejem posiadania ziemi uprawianej przez kolonów. Należy jeszcze wspomnieć o zarządzanych przez principes terenach zamieszkałych przez ludność tubylczą. Por. H. Sztajerman, *Spółczesność zachodniorzymskie w III wieku*, Warszawa 1960, s. 35 n.; T. Kotula, *Rozwój terytorialny i organizacyjny latyfundiów w Afryce rzymskiej w okresie wczesnego cesarstwa*, „Eos” 46 (1952/53), z. 2, s. 135 n.

5. L. Palmieri, *La provincia d’Africa dal I al VI secolo d.C.: analisi dei modelli insediativi presenti sul territorio*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano” 57 (2004), fasc. III, s. 81–116.

6. Dynamiczny rozwój afrykańskiej ceramiki w II wieku sprawił, że w wieku III i IV produkty te, dzięki stosunkowo niskim cenom w stosunku do jakości, zaczęły podbijać rynek cesarstwa; z kolei ekskluzywne produkty *terra sigillata africana* były wysoko cenione i eksportowane do najdalszych zakątków Imperium. M.I. D’agostino Fleming, *A Terra Sigillata Africana no Cenário de Estudos Recentes: Produção, Circulação e Estruturas Portuárias*, „Mare Nostrum” 9 (2017), s. 38–68; M. Bonifay, *La céramique africaine, un indice du développement économique?*, „Antiquité Tardive” 11 (2003), s. 113–128.

7. A. Mastino, A. Ibba, R. Zucca, *Communautés urbaines en Afrique méditerranéenne à l’époque romaine*, [w:] *Ex oppidis et mapalibus. Studi sulle città e le campagne dell’Africa romana. Roma e i provinciali t.1*, ed. A. Ibba, Ortacesus 2012, s. 137–151; J. Kolendo, T. Kotula, *Z problematyki rozwoju miast w rzymskiej Afryce*, „Przegląd Historyczny” 67 (1976), s. 169–179.

8. Szerzej patrz: J. Kolendo, *Kolonat w Afryce rzymskiej w I-II wieku i jego geneza*, Warszawa 1962.

nomiennie we wszystkich prowincjach Afryki Północnej<sup>9</sup>, podobnie jak urbanizacja czy romanizacja tych obszarów. Procesy te były ze sobą ściśle powiązane i wzajemnie od siebie zależne. Najgłębiej zromanizowane i zurbanizowane prowincje były jednocześnie najlepiej zadministrowanymi rejonami Afryki<sup>10</sup>. Chodzi tu głównie o Afrykę Prokonsularną i Numidię (część wschodnią), gdyż stosunkowo późno dołączone do Imperium Mauritania Tingitańska i Cezarejska nie dorównały w procesie romanizacji dwóm pierwszym. Na ile było to jednak możliwe, szczególnie w przypadku ośrodków miejskich, rozwój systemu administracyjnego wzorowanego na rzymskim zbliżył i ujedynolicił pod względem strukturalno-społecznym i ekonomicznym tak rozległe terytorium. Administracja rzymska wprowadzała we wszystkich miastach radę dekurionów zajmującą się niemal całą sferą działalności publiczno-administracyjnej, o czym będzie jeszcze mowa. Niezależnie od rady działali w miastach opłacani przez Rzym tzw. *officiales publici*, odpowiadających za utrzymanie porządku i bezpieczeństwa oraz całą sferę podatkową miasta i podlegającego mu terytorium<sup>11</sup>.

Struktury administracyjne miejska i prowincjonalna różniły się od siebie. Administracja miejska dzieliła się na różne kategorie, w zależności od rangi, czyli statusu, jaki dany ośrodek posiadał w imperialnej hierarchii<sup>12</sup>. Dodać należy, że im wyższa była ranga miasta, tym większe miało ono znaczenie i szerzej oddziaływało na okoliczne terytorium. Funkcjonariuszami administracji prowincjonalnej byli zarządcy i namiestnicy danych prowincji, stanowiący niezależny aparat egzekucyjno-wykonawczy sytuowany ponad administracją lokalną, która choć teoretycznie niezależna, przynajmniej jeśli chodziło o dekurionów, w rzeczywistości mu podlegała. Zarządcy i namiestnicy prowincji odpowiadali za sytuację

---

9. T. Kotula, *Zgromadzenia prowincjonalne w rzymskiej Afryce w epoce późnego cesarstwa*, Wrocław 1965.

10. L. Palmieri, *La provincia d'Africa dal I al VI secolo d.C.: analisi dei modelli insediativi presenti sul territorio*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano” 57 (2004), fasc. III, s. 81–116.

11. J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, s. 34–36.

12. W Afryce rzymskiej istniał trójstopniowy podział miast. Tubylcze *civitates* osiągały z czasem rangę municypiów – miast posiadających obywatelstwo rzymskie i podwaliny rzymskiego ustroju miejskiego. Odpowiednio zaawansowane pod względem rozwoju gospodarczego i kulturalnego municypia mogły starać się o tytuł kolonii. T. Kotula, *Afryka*, s.158–159; J. Kolendo, T. Kotula, *Z problematyki*, s. 170 n.

polityczno-ekonomiczną w prowincji, czyli bezpieczeństwo, ład i podatki wpływające o czasie do cesarskich kas. Sprawnie działająca administracja rzymska, perfekcyjnie wykorzystująca lokalną arystokrację poprzez wciąganie jej w struktury urzędnicze Imperium Romanum i przyspieszająca w ten sposób proces romanizacji, była podstawowym elementem stabilnej polityki prowincjonalnej<sup>13</sup>.

Stabilne podstawy polityczne stworzyły warunki dla rozwoju ekonomicznego, do jakiego doszło w Afryce Północnej pod koniec II wieku. Stała się ona dla Rzymu (obok Egiptu) głównym dostawcą zboża i oliwy, a dzięki sieci wspaniałych dróg cała kraina stała się otworem dla handlu. Na niedawnych rozległych pustkowiach rozkwitały latyfundia, których posiadanie było wśród elit rzymskich wyznacznikiem zamożności<sup>14</sup>. Dzięki nowoczesnym metodom doprowadzającym wodę do miast i dystrybucji wewnątrzmięskiej zaczęły rozkwitać nawet małe ośrodki municypalne<sup>15</sup>. Dzięki zastosowanym przez Rzymian w Afryce systemom melioracyjnym jeszcze w VII wieku można było przejść w cieniu gajów oliwnych z Trypolisu do Tangeru, a św. Augustyn mógł opisywać swoją rodzinną Thagastę jako miasto otoczone szeregami winnic i sadów<sup>16</sup>. Gdy dziś spogląda się na pustynne tereny, które niegdyś były zielonymi plantacjami, trudno uwierzyć, że to te same okolice, które rzymski upór i technika oraz afrykańska pracowitość uczyniły zielonymi. Prowincje pokryły obszary uprawnej ziemi, której plony bogaciły nie tylko jej właścicieli, ale także Rzym.

Gospodarka miejska korzystała ze sprzyjającej koniunktury. Rosło zapotrzebowanie na wszelkiego rodzaju produkty użytku publicznego i osobistego, tak powszechne, jak i ekskluzywne. Budownictwo miejskie przeżywało swój renesans, licznie napływały zamówienia pozamiejskie składane przez latyfundystów. Miasta rozrastały się i nabierały cech wy-

---

13. T. Kotula, *Zgromadzenia prowincjonalne*, s. 30 n.

14. T. Kotula, *Rozwój terytorialny*, s. 136 n.

15. A.I. Wilson, *Urban water storage, distribution and usage in Roman North Africa*, [w:] *Water use and hydraulics in the Roman city* (Archaeological Institute of America Colloquia and Conference Papers, New series, 3), ed. A.O. Koloski-Ostrow, Boston 2001, s. 83–96.

16. Święty Augustyn, *Wyznania*, ks. II, 4, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 36; A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 12 n.



raźnie rzymskich. Nieodłącznymi elementami każdego szanującego się ośrodka miejskiego były teatr i rynek, a te zamożniejsze posiadały również termy, akwedukty i amfiteatr, który stanowił wyraz wielkomiejskiego przepychu<sup>17</sup>. Proces romanizacji uwidocznił się szczególnie w charakterystycznej dla afrykańskich elit stylistyce architektury miejskiej, która dość wiernie naśladowała powszechnie przyjęty styl budownictwa rzymskiego. Specjalista w tej dziedzinie prof. Yvon Thébert pisał o owym zjawisku następująco:

fundamentalna jedność przejawia się najdobitniej na poziomie elit społecznych, których polityczne wybory są bezpośrednio uwarunkowane tą rzeczywistością i których kultura odwołuje się otwarcie do wspólnej cywilizacji, noszącej niezatarte piętno Grecji<sup>18</sup>.

Dodać można jednak, że nawet najmniejsze miejscowości, pozbawione uprzywilejowanej pozycji, posiadały przynajmniej świątynie licznego panteonu bóstw rzymskich. Szczególnie popularny był w Afryce kult punickiego Baal Hammona, który później transformował w rzymskiego Saturna, oraz bogini urodzaju Tanit, której rolę z czasem przejęła Junona Caelestis<sup>19</sup>. Od II wieku Afryka Północna, mogła się poszczycić największą po Galii liczbą świątyń, w których oddawano cześć boskiemu geniuszowi cesarza i Rzymu<sup>20</sup>. Jak widać, zapotrzebowanie na materiały i usługi budowlane było ogromne, a efekty realizacji licznych świeckich i religijnych „zleceń” podziwiać można po dziś dzień. Choć pozostały z nich ruiny, nadal zaskakuje rozmach, z jakim były budowane. Dokonując przeglądu pozostałości kilku ośrodków miejskich reprezentujących różne części Afryki Północnej, można ostatecznie przekonać się o dynamice ówczesnej urbanizacji idącej ramię w ramię z romanizacją. Leptis Magna, Thugga

17. J. Kolendo, *Cyrki w rzymskiej Afryce. Les cirques dans l'Afrique romaine*, „Archeologia” 25 (1974), s. 26–52.

18. Y. Thébert, *Życie prywatne i architektura mieszkalna w Afryce rzymskiej*, [w:] *Historia życia prywatnego*, red. P. Veyne, Wrocław 1998, s. 307.

19. T. Kotula, *Afryka*, s. 488; M. Le Glay, *Les religions de l'Afrique romaine au II<sup>e</sup> siècle d'après Apulée et les inscriptions*, [w:] *ARI: L'Africa romana. Atti del I Convegno di studio*, ed. A. Mastino, Sassari 1984, s. 47–61.

20. D.L. Stone, *Coloni and the Imperial Cult in the Countryside of Sitifis*, [w:] *AR XVII: Le ricchezze dell'Africa. Risorse, produzioni, scambi*, vol. 3, eds. J. González, P. Ruggeri, C. Vismara, R. Zucca, Roma 2008 s. 2157–2170.

(Africa Proconsularis), Cuicul, Lambaesis (Numidia), Cezarea, Volubilis (Mauretania) – lista jest znacznie dłuższa<sup>21</sup>. Głównym okresem, w którym powstawały, był wiek drugi i początek trzeciego, co świadczy nie tylko o stabilizacji ekonomicznej, ale wręcz dobrobycie zamieszkujących je wtedy społeczności<sup>22</sup>.

W związku z powyższym rodzi się pytanie: czy wyłącznie pomyślna koniunktura w rolnictwie sprawiła, że Afryka Północna zajaśniała na początku III wieku pełnym blaskiem? Odpowiedź nie jest tak prosta i jednoznaczna, jak można by się spodziewać. Choć rzeczywiście afrykańskie rolnictwo było głównym czynnikiem napędzającym rozwój i budującym znaczenie tej części imperium, jego rozwój pobudzał inne gałęzie gospodarki, co umożliwiło całościowy rozkwit Afryki rzymskiej. Posłużmy się przykładem. Wzrastający eksport produktów rolnych przyczynił się do rozwoju sieci szlaków kupieckich, morskich i śródlądowych, co z kolei wpłynęło na rozbudowę położonych wzdłuż nich miast<sup>23</sup>. Rozwój miast wiązał się ze wzrostem zapotrzebowania na materiały budowlane, od podstawowych takich jak kamień, wapno, gips, piasek, po luksusowe: alabaster, granit i marmur (powstają kamieniołomy, wyrobiska i wytwórnie prefabrykatów)<sup>24</sup>. Wzrost szeroko rozumianej produkcji rolnej, czyli nie tylko upraw, ale także hodowli zwierząt przyczynił się do zwięk-

---

21. Zainteresowanych procesem urbanizacji poszczególnych prowincji Afryki Północnej w okresie rzymskim (ze szczególnym uwzględnieniem zachowanego dziedzictwa) odsyłam do trzynomowego pokłosia X Kongresu „Africa Romana” – AR X: *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nelle province romane del Nord Africa e nella Sardegna*, vol. 1–3, eds. A. Mastino, P. Ruggeri, Sassari 1994.

22. C. Vismara, *Civitas. L'organizzazione dello spazio urbano nelle province del Nord Africa e nella Sardegna*, [w:] AR X: *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nelle province romane del Nord Africa e nella Sardegna*, vol. 1, eds. A. Mastino, P. Ruggeri, Sassari 1994, s. 45–52; A. Mastino, *Economia e società nel Nord Africa ed in Sardegna in età imperiale: continuità e trasformazioni. Introduzione*, AR VIII: *Economia e società nel Nord Africa ed in Sardegna in età imperiale: continuità e trasformazioni*, Sassari 1991, s. 35–48.

23. A. Mastino, *Economia e società*, AR VIII, s. 36 n.

24. Choć zasoby naturalne Afryki znano już wcześniej, dopiero w tym czasie rozpoczął się proces ich pełnego wykorzystania. Numidia posiadała złoża granitu i marmuru w rzadko spotykanych trzech odcieniach: żółtym, czerwonym i białym, nie licząc innych, bardziej popularnych kombinacji kolorystycznych. J.J. Herrmann Jr., D. Attanasio, R.H. Tykot, A. van den Hoek, *Aspects of the Trade in Colored Marbles in Algeria*, [w:] AR XIX: *Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*, vol. 1, eds. M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba, Roma 2012, s. 1331–1342.

szenia zapotrzebowania na wyroby rzemieślnicze. Powstają warsztaty, a te z kolei potrzebują surowców. Tych dostarcza bogata w złoża miedzi i ołowiu Numidia<sup>25</sup>.

Do pełnego obrazu sytuacji polityczno-ekonomicznej Afryki Północnej trzeba jeszcze dodać czynnik militarny, który bezpośrednio wpływał na stabilizację w tej części cesarstwa. Napływowa ludność punicka zamieszkująca w większości tereny romanizowane przez Imperium Rzymskie (początki wpływów fenickich na terenie Afryki Północnej sięgają w przybliżeniu IX wieku p.n.e.) nie przeciwstawiała się temu procesowi. Problem, na jaki napotkała armia rzymska w Afryce związany był z podporządkowaniem sobie jej pierwotnych mieszkańców. Choć z lepszym lub gorszym skutkiem udawało jej się to z plemionami tworzącymi we wschodniej części małe plemienne państewka, pretendujące niekiedy do miana królestw, o wiele gorzej przedstawiała się sytuacja w Mauretanii, gdzie zbudowano dobrze funkcjonujące królestwo; co prawda legiony Klaudiusza szybko wymusiły na nim posłuch, jednak nigdy do końca go nie podbiły. Nad terytorium tym wiecznie wisiało widmo buntu. Istniał jeszcze problem plemion koczowników, którzy niszczyli tereny uprawne. Na pewien czas poradzono sobie z nimi, tworząc limesy (ufortyfikowany system umocnień ciągnący się nieprzerwanie przez całe chronione terytorium)<sup>26</sup>.

Antoninowie stworzyli limes trypolitański i część limesu numidyjskiego, Sewerowie ukończyli limes numidyjski i wybudowali limes mauretański<sup>27</sup>. Wojska limesowe były oddziałami dobrze wyszkolonych i karnych żołnierzy (*limitanei*) w liczbie około siedmiu tysięcy, przygotowanych do przygranicznych walk. Poza oddaleniem widma najazdów koczowników, limesy w znacznej mierze przyczyniły się do dławienia w zarodku tumultów ludności rdzennej (tzw. berberyjskiej). Oprócz oddziałów limesowych stacjonował jeszcze w Afryce legion rzymski (Legio III Augusta), liczący ponad 11000 piechoty i ponad 9000 jazdy, czyli

25. J. Śrutwa, Praca, s. 39.

26. S. España-Chamorro, *Limes and provincial awareness in Roman Africa*, [w:] AR XX: *Momenti di continuità e rottura: bilancio di trent'anni di convegni L'Africa romana*, ed. P. Ruggeri, Roma 2015, s. 2134–2138.

27. P. Leveau, *Le Limes d'Afrique à l'épreuve de nouveaux concepts (Apports du point de vue systémique à la notion de limite et de frontière)*, [w:] *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, éd. A. Rousselle, Paris 1995, s. 57–66.

niemal czterokrotnie więcej niż przeciętnie liczyły legiony rzymskie (5500 żołnierzy). Jego siedziba znajdowała się w Lambaesis (środkowa Numidia), miejscowości leżącej niemal pośrodku domeny afrykańskiej. Dzięki mobilności doskonale wyszkolonych legionistów oraz sieci dobrze utrzymanych dróg mógł on zatem w krótkim czasie dotrzeć do najdalszych zakątków Afryki Północnej<sup>28</sup>.

Przed przybyciem legionu z zagrożeniami radziły sobie miejskie kohorty, których liczba była uzależniona od wielkości i liczebności miasta, a mogła dochodzić do 1000 osób wraz z oddziałami służb publicznych. Ogólnie rzecz biorąc, *Pax Romana* na terenie Afryki Północnej (pomijając wydarzenia mauretańskie) trwał nieco dłużej niż w innych częściach imperium<sup>29</sup>. W związku z tym okres, któremu z bliska się przyjrzymy, może zostać z powodzeniem nazwany okresem stabilizacji politycznej i ekonomicznej w Afryce rzymskiej.

### Rozwój ośrodków miejskich

Zjawisko urbanizacji z jednej strony wpływało na romanizację Afryki, z drugiej natomiast związane było z chrystianizacją południowych prowincji cesarstwa. W tym okresie Kościół Afryki w przeważającym stopniu był Kościołem jej miast.

Proces urbanizacji charakteryzujący drugie stulecie w Afryce Północnej nierozzerwalnie wiązał się tam z polityką ekonomiczną Antoninów (96–192). Cesarze z tej dynastii popierali rozwój ośrodków miejskich, zgromadzeń prowincjalnych – *concilium* i wszystkiego, co mogło wpłynąć na wzmocnienie romanizacji i zacieśnienie więzów Afryki z Rzymem<sup>30</sup>. Miasta były ostoją rzymskiego systemu administracyjno-prawnego, a co za tym idzie, sprzyjały romanizacji swoich mieszkańców, ale również ludności, która utrzymywała z nimi kontakty. Silne i sprawnie funkcjonujące ośrodki miejskie miały dla Rzymu jeszcze jedną zaletę: można było mieć pewność terminowo wpływających podatków, które zasilały cesarskie kasy.

28. Sieć dróg rzymskich w Afryce Północnej liczyła blisko 20 tysięcy kilometrów. T. Kotula, *U źródeł afrykańskiego separatyzmu w III wieku n.e.*, Wrocław 1961, s. 14 n.

29. T. Kotula, *Afryka*, s. 338.

30. T. Kotula, *Zgromadzenia prowincjonalne w rzymskich prowincjach okresu wczesnego cesarstwa*, „Przegląd Historyczny” 59 (1968), s. 503 n.

Proces romanizacji, ściśle związany z rozbudową miast, nabrał w tym czasie tempa. Ośrodki miejskie zabiegały o uzyskanie wyższej rangi, ponieważ dzięki temu mogły korzystać z większej liczby uprawnień. Imperium Romanum popierało politykę urbanizacji Afryki również w związku ze stale rosnącym zapotrzebowaniem na legionistów, którymi mogli zostać wyłącznie obywatele rzymscy. Uzyskanie rzymskiego obywatelstwa do końca drugiego wieku nie było rzeczą prostą<sup>31</sup>; pozyskanie rekrutów mogących zasilić szeregi ponad dwudziestotysięcznej armii afrykańskiej nieustannie zmagającej się z napadami koczowników i zajętej tłumieniem powstań mauretańskich stawało się coraz bardziej problematyczne<sup>32</sup>.

Urbanizacja Afryki nie dokonywała się równomiernie. Od drugiej połowy II wieku starano się przyspieszyć ten proces; jednak wciąż najgłębiej zurbanizowanym terytorium była licząca około dwieście miast Afryka Prokonsularna – prowincja, która jako pierwsza znalazła się w strefie wpływów Rzymu<sup>33</sup>. Ilość miast w prowincjach była wprost proporcjonalna do okresu, w którym dane terytorium podlegało imperium i było poddawane romanizacji, ściśle związanej z urbanizacją. Można co prawda zarzucić temu twierdzeniu prorzymską tendencyjność, wcześniej bowiem również istniały w Afryce Północnej miasta, między innymi założone przez Fenicjan ośrodki portowe. Trzeba jednak obiektywnie przyznać, że ich sieć była w porównaniu z rzymską słabo rozwinięta i ograniczała się niemal wyłącznie do wybrzeża. Kolejna pod względem liczby miast Numidia posiadała ośrodki miejskie w szerokim pasie pomiędzy wybrzeżem a Atlasem oraz na jego płaskowyżu. Można w tym przypadku mówić o dobrze zurbanizowanym obszarze. Jednakże zachodnie prowincje Afryki Północnej, czyli Mauretania Tingitańska i Mauretania Cezarejska, które dostały się pod wpływ Rzymu

---

31. Obywatelstwo rzymskie do III wieku (*Constitutio Antoniniana* z 212 r. nadawała obywatelstwo rzymskie wszystkim wolnym mieszkańcom cesarstwa. *Prawo rzymskie*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 40.) nadal było rzadkością wśród mieszkańców Imperium Romanum. Stanowiło wyjątkowy przywilej nadawany poszczególnym osobom, czasami całym miastom, za wybitne zasługi dla Cesarstwa Rzymskiego.

32. T. Kotula, *Afryka*, s. 154 n.

33. Dla porównania w całej Afryce rzymskiej od III wieku udokumentowana została działalność około 500 miast. Por. J. Śrutwa, *Praca*, s. 34 n, J. Kolendo, T. Kotula, *Z problematyki*, s. 169 n.

dopiero za Klaudiusza (41–54), pod koniec II wieku posiadały miasta niemal wyłącznie na wybrzeżu (nie licząc miejscowości odziedziczonych po Maurach). Życie miejskie koncentrowało się zatem we wschodniej i środkowej części Afryki Północnej<sup>34</sup>.

Mówiąc o urbanizacji Afryki, nie sposób nie zwrócić uwagi na silne powiązanie misji chrześcijańskiej z miastami rzymskimi, co miało swoje skutki w przyszłości (o czym będzie jeszcze mowa). Początkowo bowiem chrześcijaństwo docierało tam, gdzie znajdowały się diaspory żydowskie lub w miejsca, do których podróżowali kupcy chrześcijańscy. W obu przypadkach były to miasta, najpierw przede wszystkim portowe, z czasem również te w głębi lądu. Nawet później, gdy misja chrystianizacyjna nabrała rozmachu, chrześcijanie nadal pozostawali „zakotwiczeni” w miastach. Prowincja była ewangelizowana na tyle, na ile utrzymywała kontakty z ośrodkami miejskimi. Dla Rzymian urbanizacja Afryki była zasadniczym przyczynkiem do jej romanizacji, Kościołowi proces ten dawał szansę na dalsze upowszechnianie Dobrej Nowiny.

W miastach posługiwano się przede wszystkim językiem łacińskim, poza tym mówiono po punicku, co niejednokrotnie podkreślał św. Augustyn, broniąc zresztą swego „ojczystego” języka<sup>35</sup>. Poza ośrodkami miejskimi jedynie centra wielkich latyfundiów stanowiły rzeczywiste oazy rzymskości w afrykańskich prowincjach. Chrześcijaństwo, związane z ośrodkami miejskimi, przyjęło powszechnie (za Tertuliana, wcześniej używając greki) łacinę jako język kościelny i utożsamiane było z Rzymem. Dla ludności koczowniczej zamieszkującej okolice limesu religia chrześcijańska, która pochodziła z miast rzymskich, wydawała się kolejną próbą podporządkowania ich swobodnej egzystencji imperium<sup>36</sup>. W późniejszym okresie pogląd ten powieliły wewnątrzafrykań-

---

34. Miasta z epoki późnego cesarstwa są tymi samymi, które w okresie wczesnego cesarstwa zaistniały na urbanistycznej mapie imperium, gdyż proces rozwoju ośrodków miejskich w III wieku uległ stagnacji.

35. W liście do Maksyma z Madaury (znanego retora pogańskiego) św. Augustyn, broniąc języka punickiego, pisał: „Jeśli ganisz ten język [punicki], to przeczysz, że w ksiązkach punickich, jak to podają uczeni mężowie, znajduje się wiele mądrości przekazanej ludzkiej pamięci. Pewnie żałujesz, że urodziłeś się tam, gdzie znajduje się kolebka tego języka, który na nowo wchodzi w życie”. Św. Augustyn, *Listy*, 16, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 168.

36. G.G. Diligenskij, *Sewernaja Afryka w IV–V wekach*, Moskwa 1961, s. 194 n.

skie ugrupowania separatystyczne, nawołujące do bojkotu cesarstwa i prorzymskiego Kościoła<sup>37</sup>.

Opisując proces urbanizacji Afryki, nie można zapomnieć o istotnym zjawisku rozwinięcia się stanu dekurionów, który był ściśle związany z miejskim systemem administracyjnym w imperium. Zagadnienie funkcji, jakie pełnił *ordo decurionum* w strukturach społeczności antycznej zostanie rozwinięte w następnym podrozdziale. W tym miejscu wypada wspomnieć o wpływie, jaki wywierali dekurioni na kształtowanie się miejskiej rzeczywistości oraz o roli, jaką pełnili w rozwoju miast Afryki. Rozrastały się one szybko, ale dopiero w drugiej połowie II wieku stanowiły silne centra gospodarcze z własną dobrze rozbudowaną infrastrukturą, umożliwiającą rozwój drobnej przedsiębiorczości (handel, kupiectwo, rzemiosło)<sup>38</sup>. Mogło tak być głównie dlatego, że zgromadzenia prowincjonalne, opierające się na radach dekurionów, działały bez zarzutu<sup>39</sup>.

Rada dekurionów odpowiadała za całą sferę spraw administracyjnych; w ich rękach spoczywały wszystkie żywotne funkcje związane z zarządzaniem miastem. Dekurioni odpowiedzialni byli również za jego zaplecze ekonomiczno-kulturalne. W ich gestii leżało zatem wszystko, od czego zależało sprawne funkcjonowanie miasta, poczynając od dróg, poprzez handel i gospodarkę miejską, zabezpieczenie dostaw wody (akwedukty), aż po obowiązek organizowania spektakli teatralnych oraz igrzysk. Posługując się daleką analogią, zakres kompetencji rady dekurionów przyrównać można do współczesnego urzędu miejskiego. Z jednym wszakże zastrzeżeniem: działalność w ówczesnych kuriach miejskich była funkcją honorową, która nie wiązała się z żadnymi profitami, co więcej, dekurioni musieli z prywatnych środków finansować wszystkie inwestycje związane z funkcjonowaniem miast, jakich oczekiwało imperium.

---

37. Doskonałym tego przykładem było poparcie udzielone separatystom afrykańskim Firmusowi i Gildonowi w IV wieku przez Kościół donatystyczny, który choć sam silnie zromanizowany, dał się wciągnąć w polityczną rozgrywkę, byle tylko przeciwstawić się „rzymskim” oddziaływaniom Kościoła katolickiego. G.G. Diligenski, *Sewernaja Afryka*, s.198 n; S. Adamiak, *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019, s. 108 n.

38. J. Kolendo, T. Kotula, *Z problematyki*, s. 169–179.

39. T. Kotula, *Studia nad genezą municypalnych kurii w rzymskiej Afryce*, „Antiquitas” III (1970), s. 87–132; *Znaczenie afrykańskich consilia w epoce wczesnego cesarstwa*, „Antiquitas” I (1963), s. 69–132.

Jak można zauważyć, rozwój ośrodków miejskich w Afryce rzymskiej związany był w dużej mierze z zasobnością portfeli obywateli poszczególnych prowincji, a zwłaszcza tej ich grupy, która wchodziła w skład *ordo decurionum*. Znaczenia oddziaływania tej grupy społecznej na afrykański proces urbanizacji przełomu II i III wieku nie sposób przecenić. Konsekwencją jej upadku był stopniowo postępujący zastój, a następnie załamanie sprawnego funkcjonowania struktur miejskich w Afryce rzymskiej<sup>40</sup>.

Nie tylko Antoninowie dbali o rozwój ośrodków miejskich Afryki. Kolejna dynastia, rodem zresztą z ziemi afrykańskiej (z Lepcis Magna w Tripolitani) – Sewerowie (193–235) – proces ten usystematyzowała i rozszerzyła. Jeśli bowiem Trajan (98–117) czy Hadrian (117–138) zakładali kolonie weteranów, dając w ten sposób podwaliny pod struktury miejskie, to Sewerowie przekształcali je w prawdziwe miasta, często szcycące się honorowym przydomkiem „Septymiuszowy”<sup>41</sup>. Cesarz Karakala (211–217) położył duży nacisk na rozbudowę sieci dróg, przyczyniając się w ten sposób do dalszego rozwoju tych miast, które były oddalone od wybrzeża i szlaków morskich. Tym samym również zatarł nieco granice między wsią a miastem, przybliżając jedno do drugiego. Odtąd często zdarzało się, że robotnicy rolni zamieszkiwali w ośrodkach miejskich, zaś rolnikom łatwiej było dostać się ze swymi towarami na targowiska. Można zatem powiedzieć, że rozwój miast wpłynął pośrednio na proces romanizacji ludności wiejskiej<sup>42</sup>.

Generalnie rzecz biorąc, pierwsza połowa II wieku była czasem szczytowych osiągnięć urbanizacyjnych Rzymu w prowincjach afrykańskich. Przełom II i III wieku sprzyjał rozwojowi modelu chrześcijaństwa powiązanego ze sferą miejską. Nie powinno dziwić, że Tertulian tak wiele uwagi poświęcił kwestii umiejętnego rozdzielania rzeczywistości rzymskiej i chrześcijańskiej. Chrześcijanie żyjący w otoczeniu pogan i często z nimi związani poprzez pracę czy środowisko potrzebowali jednoznacznych i prostych odpowiedzi na dylematy dotyczące sfery życia codziennego

---

40. T. Kotula, *Zgromadzenia prowincjonalne w rzymskiej Afryce w epoce późnego cesarstwa*, Wrocław 1965.

41. T. Kotula, *Septymiusz*, s. 60 n; *Dynastia Sewerów a urbanizacja Afryki. Municipium Thagastiense*, [w:] *Pamiętnik X Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 1, Lublin 1968, s. 38–50.

42. Szerzej na temat sytuacji plebejuszy wiejskich: J. Kolendo, *Kolonat w Afryce*, passim.



wobec zagrożeń, jakie stanowiły stare rzymskie zwyczaje. Tertulian, dostrzegając owe zagrożenia, wielokrotnie przestrzegał chrześcijan przed „drobiazgami”, jak byśmy to dzisiaj ujęli. Ocenianie postawy pisarza przez pryzmat współczesności nie byłoby jednak właściwe. Z „drobiazgów” bowiem składała się codzienność chrześcijan żyjących w miastach, w których prym wiodło środowisko pogańskie, a często środowisko, w którym wyrosli. Choć obecnie odległe, przypominało o sobie poprzez miejsca, relacje, wspomnienia. Z dzieł Tertuliana wynika, że chrześcijanie niejednokrotnie owym „wspomnieniom” ulegali, a przed tym właśnie Kartagińczyk chciał w swoich dziełach uchronić lub chociaż przestrzec młody, dopiero kształtujący się Kościół Afryki Północnej<sup>43</sup>.

## 2. SYTUACJA SPOŁECZNA: ROZWÓJ SYSTEMU STRUKTUR SPOŁECZNYCH

Chrześcijaństwo pojawia się w Afryce Północnej prawdopodobnie około połowy II wieku. Przemawia za tym między innymi fakt, że *acta martyres*, najstarsze źródłowe dowody obecności chrześcijan w miejscowości Scilium w Africa Proconsularis, datuje się na rok 180<sup>44</sup>. Jeśli 17 lipca 180 roku za „konsulatu Praesensa i pierwszego konsulatu Klaudiana 16 dni przed kalendami sierpnia, przeprowadzono do kancelarii namiestnika w Kartaginie Speratusa, Nartzalusa, Cittinusa, Donatę, Sekundę i Westię”<sup>45</sup>, chrześcijan legitymujących się tytułem obywatela rzymskiego, a pochodzących z małej miejscowości Scilium, wypada przyjąć, że ziarno Ewangelii zostało zasiane w tych prowincjach przynajmniej kilkanaście lat wcześniej. Chrześcijaństwo dynamicznie się rozwijało; członkowie młodych wspólnot rekrutowali się z różnych grup społecznych, co jasno wynika z zachowanych dokumentów źródłowych<sup>46</sup>. Sam Tertulian był

43. W. Poplatek, *Życie moralne chrześcijan na podstawie „Apologetyku” Tertuliana*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” 24 (1977), z. 3, s. 5–10.

44. *Acta męczenników scylitańskich*, [w:] *Męczennicy*, OŻ IX, s. 240–243.

45. Tamże, s. 240.

46. Tamże, s. 244–268, 394–399. Św. Cyprian wzmiankuje, że na synod zwołany przez biskupa Kartaginy Agryppina zjechało około siedemdziesięciu biskupów. Sam zorganizował w 256 r. synod, na którym mimo prześladowań za cesarza Waleriana (253–260) zgromadziło się 87 biskupów afrykańskich. *Orzeczenie 87 biskupów o chrzcie heretyków*, [w:] *Dokumenty Synodów od 50 do 381 roku*, SKP 1, s. 27.

synem oficera rzymskiego, wywodził się więc z uprzywilejowanej grupy społecznej, co trzeba mieć na uwadze podczas lektury jego traktatów<sup>47</sup>. Zarysowanie relacji społecznych, jakie panowały wówczas w prowincjach afrykańskich, pomoże lepiej zrozumieć zależności społeczno-religijne występujące w środowisku młodego Kościoła Afryki Północnej przełomu II i III wieku.

W okresie starożytnym w Afryce Północnej funkcjonował podstawowy podział na dwie grupy społeczne, które powszechnie zwykło się określać mianem grupy uprzywilejowanej – *honestiores* i plebejuszy – *humiliores*<sup>48</sup>. Zarówno podział, jak i przyjęte nazewnictwo stanowi pewne uproszczenie skomplikowanego systemu struktur społecznych Imperium Romanum okresu wczesnego cesarstwa. W niniejszym opracowaniu, ze względu na potrzebę zastosowania jasnych i powszechnie przyjętych wzorców, przyjmujemy jednak ten klasyczny schemat opracowany przez Gézę Alföldiego<sup>49</sup>.

Podział społeczeństwa na patrycjuszy i plebejuszy dokonał się już w okresie schyłku republiki. W dobie wczesnego cesarstwa zjawisko to przybierało szczególnie wyraziste formy<sup>50</sup>. Ów podział (i nomenklatura z nim związana) nie tylko przyjął się w literaturze przedmiotu, ale również – co dla nas istotniejsze – w czytelny sposób oddaje rzeczywistość społeczną drugiej połowy II wieku i następnego stulecia. Przedstawienie relacji pomiędzy *humiliores* a *honestiores* ułatwi lepsze zrozumienie stosunków społecznych, jakie panowały w tym okresie, z zarazem lepsze zrozumienie sytuacji Kościoła w II i III wieku<sup>51</sup>. Ponieważ – jak wspomniano – podział ten jest mimo wszystko zbyt uproszczony, aby wiernie odzwierciedlić ówczesne stosunki społeczne, trzeba przyjrzeć się także kryteriom decydującym o przynależności do danej warstwy społecznej,

47. W. Turek, *Tertulian*, Kraków 1999, OŻ XV, s. 15 n.

48. Podział ten był powszechny w systemach społecznych całego ówczesnego świata rzymskiego. Nawet kapłani modlili się „za pomyślność najwyższej osoby cesarza, za senat, za rycerstwo i cały naród rzymski” (Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy albo złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1995, s. 314). Szerzej patrz np. T. Łopuszko, *Zarys dziejów społecznych Cesarstwa Rzymskiego*, Lublin 1989. W pracy podana została również obszerna bibliografia przedmiotu.

49. G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, Poznań 1991.

50. Tamże, s. 133 n.

51. T. Kaczmarek, *Świat rzymski w ocenie chrześcijan Kartaginy w III wieku*, [w:] *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 63–69.

a następnie niemiernie rozbudowanym i wielopłaszczyznowym wewnętrznym podziałom, jakie w nich panowały<sup>52</sup>.

Relacje te stanowią fundament stosunków społecznych w starożytności, zaś rozwój systemu struktur społecznych daje jasny obraz polityki społecznej w okresie wczesnego cesarstwa. Przegląd społecznych relacji i zależności ułatwi zrozumienie nie tylko rzeczywistości, w jakiej funkcjonowali chrześcijanie tego czasu, ale również tego, w jaki sposób status i struktury społeczne musiały determinować ich postępowanie<sup>53</sup>. Czy chrześcijaństwo wpływało na zmiany w tym systemie, a jeśli tak, to w jakim stopniu?

Schemat podziałów społecznych i kryteriów przynależności występujących w świecie antycznym, w sposób bezpośredni wpływały na życie mieszkańców Afryki i tamtejsze stosunki społeczne, a co za tym idzie, również tendencje do rygoryzmu występujące we wczesnym Kościele afrykańskim<sup>54</sup>.

Kryteria przynależności do elity społecznej – *honestiores* – dostarczały jednocześnie informacji na temat tego, kogo uznawano za należącego do stanu niższego: każdą bowiem niespełniającą ich osobę automatycznie do niego zaliczano. O przynależności do elit Imperium Romanum decydował wysoki status materialny, sprawowanie wyższych funkcji państwowych, cieszenie się powszechnym szacunkiem oraz przynależenie do jednego z *ordines*, czyli stanów gromadzących ludzi uprzywilejowanych<sup>55</sup>. W okresie wczesnego cesarstwa wyróżniano trzy takie stany: *ordo senatorius*, *ordo equester* i *ordo decurionum*, pomijając oczywiście cesarza i jego rodzinę sytuujących się na szczycie antycznej drabiny hierarchicznej. Szczególne miejsce wśród elity społecznej zajmowali bogaci, a czasem także

---

52. Za Gézą Alföldym przyjęto tradycyjny podział ludności świata antycznego na dwie grupy społeczne: *honestiores* i *humiliores*. Co prawda Tadeusz Kotula, omawiając interesujący nas okres, mówi również o warstwie średniej, ale w związku z brakiem nazewnictwa antycznego siłą rzeczy umieszcza ją również w grupie *humiliores*: „warstwy średnie w sensie prawnym wchodziły do społeczności *humiliores*, jak wszystkie poniżej stanu dekurionów”. T. Kotula, *Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach cesarstwa rzymskiego*, Wrocław 1992, s. 116.

53. Szerzej patrz: A. Rodziński, *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemów nierówności majątkowych w II i III wieku*, Lublin 1960.

54. A. Rodziński, *Sprawiedliwość chrześcijańska*, s. 77 n.

55. G. Alföldy, *Historia*, s. 147 n; J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, Warszawa 1960, s. 70–71.

bardzo wpływowi wyzwolenicy, którzy nie należeli do żadnego z *ordines*, a jednak w pewien sposób zaliczali się do stanu *honestiores*<sup>56</sup>.

Senatorzy stanowili wąską grupę (zamykającą się w liczbie sześciuset osób określonej przez Oktawiana Augusta [30 p.n.e.–14 n.e.]), do której należeli przedstawiciele starych rodów arystokratycznych Rzymu, gdzie tytuł przechodził z ojca na syna. Z czasem jednak coraz liczniej zaczęto przyjmować do niej tzw. *homines novi*. Musieli oni spełniać warunki stanu *honestiores*, a najczęściej pochodzili z niżej sytuowanych *ordo equester* lub *nobiles* municypalnych, czyli *ordo decurionum*. Aby zostać zaliczonym do tego elitarnego grona, należało wykazać się niebagatelnym majątkiem miliona sesterców oraz posiadać silne poparcie wśród stanu senatorskiego lub u panującego władcy<sup>57</sup>. Senatorowie lokowali posiadany kapitał w majątkach ziemskich; jakiegokolwiek inne zajęcie uznawane było za niegodne tego stanu. Od II wieku coraz częściej dołączali do tej grupy *nobiles* legitymujący się pochodzeniem pozaitalskim, nierzadko afrykańskim. Senatorowie często zamieszkiwali w Afryce i byli z nią związani<sup>58</sup>, terytorium Afryki bowiem idealnie nadawało się do tworzenia wielkich latyfundiów, stanowiących zabezpieczenie finansowe *ordo senatorius*. Senatorowie stanowili elitę, w rękach której spoczywał zarząd imperium.

Ekwicy byli drugą co do znaczenia grupą w przedziale *honestiores*. Z perspektywy czasu można by ich przyrównać do rycerstwa, z jednym zastrzeżeniem: tytuł nie był dziedziczny, a przysługiwał nie ze względu na szlachtetne urodzenie, ale ze względu na zasługi. Liczbę *ordo equester* trudno określić, ponieważ była zmienna; źródła podają ponad dwadzieścia tysięcy w II wieku. Przynależność do tej grupy warunkowana była majątkiem w wysokości czterystu tysięcy sesterców i wymienionymi wcześniej

---

56. Stosunki społeczne w świecie antycznym, w szczególności wśród bogatych wyzwolenców, barwnie opisuje w swoich satyrach Petroniusz (I w.). Pomimo często stosowanej *licentia poetica* utwory te przybliżają nieco współczesnemu czytelnikowi środowisko wyzwolenców oraz pozycję, jaką zajmowali w grupie *honestiores*. Petroniusz, *Uczta Trymalchiona*, tłum. L. Staff, Warszawa 1994.

57. Na przykład najbardziej bodaj liberalny w tej kwestii cesarz Klaudiusz (41–54) zarządził, aby: „obywatelom, którzy nie chcieli przyjąć godności senatorskiej, odebrać też godność rycerską [ekwicką], ... nadał prawo do szerokiego szlaku [zewnątrzna oznaka stanu senatorskiego] nawet synowi wyzwolenca, lecz pod warunkiem, jeśli przedtem zostanie on usynowiony przez rycerza rzymskiego”. G. Swetoniusz Trankwillus, *Żywoły Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszyńska, Wrocław 1987. s. 220.

58. Tak było na przykład w przypadku cesarskiego rodu Gordianów (238–244).

kryteriami, nie była ona jednak tak zamknięta i elitarna jak stan senator-ski<sup>59</sup>. Najlepszym tego przykładem może być fakt, że nierzadko zdarzało się, że ekwici pełnili funkcji dekurionów w miastach, w których mieszkali. *Equites* parali się handlem, który w przypadku senatorów był zajęciem niegodnym i zakazanym (przez tzw. prawo *lex Claudia* z 218 r. p.n.e.), stąd ich majątki nierzadko znacznie przekraczały wymagane minimum. W Afryce Północnej rodzimy stan ekwicki pojawia się dość późno. Na liczbę stu sześćdziesięciu dwóch *ordo equester* odnotowanych w źródłach ledwie sześciu otrzymało tę godność przed rokiem 150<sup>60</sup>.

Arystokracja municypalna, czyli *ordo decurionum*, rekrutowała się z bogatej arystokracji miejskiej i tworzyła grupę sprawującą władzę w miastach. Kryteria przynależności do niej nie były jednolite; aby zostać przyjętym do grona dekurionów, należało zasadniczo spełnić następujące warunki: wykazywać się działalnością gospodarczą, posiadać dobre pochodzenie oraz wykształcenie, a także posiadać majątek w wysokości ponad stu tysięcy sesterców. Kryteria te nie były jednak wszędzie takie same: nie sposób było wymagać tego samego od mieszkańców Kartaginy lub Hadrumentum i prowincjonalnych miasteczek jak Thagasta czy Thysdrus. W mniejszych i mniej znaczących ośrodkach kryteria, jakie musiał spełnić przyszły dekurion były bardzo zaniżane (w małych municypiach wystarczał czasem majątek w wysokości dwudziestu tysięcy sesterców), aby udało się zgromadzić przewidzianą prawem liczbę stu dekurionów<sup>61</sup>.

Zanim przejdziemy do omawiania niższych warstw społeczeństwa, wspomnieć należy o jeszcze jednej grupie społecznej. Armię rzymską, bo o nią właśnie chodzi, zasilaną przez wszystkie stany społeczne, trudno jest jednoznacznie przypisać do któregośkolwiek z nich. W Afryce Północnej stacjonował co prawda tylko jeden legion (Legio III Augusta – jedenaście tysięcy piechoty i dziewięć tysięcy jazdy), jednak linia limesowa angażowała dodatkowo siedmiotysięczną w przybliżeniu grupę tzw. *limitanei*, czyli oddziałów limesowych armii rzymskiej. Ponadto znajdowały się tam liczne osady weteranów (posiadające niejednokrotnie statut kolo-

59. G. Alföldy, *Historia*, s. 166 n.

60. Tamże, s. 170.

61. W Afryce do *ordo decurionum* przynależało około 25 tysięcy osób, co stanowiło w przybliżeniu 2% wszystkich mężczyzn zamieszkujących miasta – liczba znacząca, gdy przyrównamy ją do dwu wcześniej omawianych stanów. J. Kolendo, T. Kotula, *Z problematyki*, s. 172 n.

nii)<sup>62</sup>: wielu byłych legionistów właśnie w Afryce Północnej otrzymywało ziemię za wierną służbę cesarstwu<sup>63</sup>. Choć więc stacjonowało tu w sumie niespełna trzydzieści tysięcy czynnych legionistów, ich łączna liczba (wraz z weteranami) była w rzeczywistości znacznie wyższa. Obecność armii rzymskiej w prowincjach afrykańskich niosła za sobą (poza militarnymi) liczne konsekwencje społeczne. Po pierwsze, aby w ogóle zostać legionistą, trzeba było być obywatelem rzymskim (do końca II wieku rzecz nielatawa), co pociągało za sobą znaczne wzmocnienie procesu romanizacji. Po drugie, służbę w legionach traktowano jako konieczny etap w karierze politycznej *honestiores*. W końcu, dla *humiliores* służba w armii była szansą awansu społecznego, wzbogacenia się i otrzymania po latach nadań ziemskich (wspomniane wyżej kolonie weteranów, którym przysługiwały specjalne przywileje)<sup>64</sup>.

Status przedstawicieli armii rzymskiej był na tyle wyjątkowy, że można mówić o pewnym ich podobieństwie do grupy bogatych i wpływowych wyzwolenców. Na czym owo podobieństwo polegało? W obu przypadkach można mówić o zajmowaniu miejsca w warstwie *honestiores* lub *humiliores*, choć w rzeczywistości zarówno pierwsi, jak i drudzy tworzą niejako odrębne, niezależne grupy, stanowiąc jedyny, poza nielicznymi wyjątkami, pomost łączący patrycjuszy i plebejuszy. W rozważaniu dotyczącym dziejów Kościoła w Afryce rzymskiej jest to fakt wart odnotowania. A choć Tertulian służbę w armii umieszcza na liście zawodów zakazanych dla chrześcijanina, sam wyraźnie zaznacza, że chrześcijanie w armii służyli: „od wczoraj jesteśmy, a wszystko co macie zapełniliśmy [...] nawet wojskowe obozy”<sup>65</sup>, i tam dotarła do nich Dobra Nowina.

---

62. J.C. Mann, *Legionary Recruitment and Veteran Settlement during the Principate*, London 1983; Y. Le Bohec, *L'armée et l'organisation l'espace urbain dans l'Afrique romaine du Haut-Empire*, AR X: *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nelle province romane del Nord Africa e nella Sardegna*, vol. 1, eds. A. Mastino, P. Ruggeri, Sassari 1994, s. 313–320; M.R. Cataudella, *Civitas-castellum in area cirtense?*, AR X: *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nelle province romane del Nord Africa e nella Sardegna*, vol. 1, eds. A. Mastino, P. Ruggeri, Sassari 1994, s. 320–329.

63. Doskonałym świadectwem obecności weteranów w prowincjach afrykańskich są dziesiątki epitafiów, na których znajdujemy informacje na temat ich służby, nadania ziemskiego czy otrzymanego rzymskiego obywatelstwa. A. Chausa Sáez, *Veteranos en el África Romana*, Barcelona 1997.

64. G. Alföldy, *Historia*, s. 225–227.

65. Tertulian, *Apologetyk*, 37, 4, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 152.

Kto przynależał do warstwy *humiliores*, już wiadomo: każdy, kto nie spełnił wymogów stawianych przez stan wyższy. I w tym środowisku społecznym istniały bardzo liczne grupy. Pierwszym i zasadniczym kryterium podziału społecznego w ramach *humiliores* było pochodzenie: plebejusze dzielili się na *plebs urbana* i *plebs rustica*. Za drugie kryterium przyjmuje się relację jednostka-państwo, czyli status prawny pojedynczego mieszkańca Imperium Romanum. Zgodnie z nim warstwy niższe dzieliły się na niewolników, wyzwolenców, ludzi wolnych i obywateli rzymskich. Plebejusze miast i wsi podlegali temu podziałowi, który sytuował ich w strukturach społeczno-prawnych cesarstwa<sup>66</sup>.

Położenie *plebs urbana* było lepsze o tyle, o ile wyższy był poziom życia w miastach afrykańskich na przełomie II i III wieku. Różnice nie były jednak tak uderzające jak w przypadku Italii. Na terenach wiejskich Afryki Północnej powszechnie stosowano bowiem system kolonatu, który we wczesnym cesarstwie dobrze się sprawdzał i przynosił korzyści obu stronom; sytuował on *plebs rustica* niemal na równi z plebejuszami miejskimi<sup>67</sup>. Różnice oczywiście istniały: była nią cała sfera działalności gospodarczej, korzystanie z osiągnięć rzymskiej techniki, szeroko rozumiany kontakt z kulturą, możliwości kontaktu z wydarzeniami politycznymi w prowincji, a nawet w państwie, a także możliwość wpływu na te wydarzenia. To wszystko przyciągało do miast, ale zapotrzebowanie na produkty wsi afrykańskiej (między innymi zboże i oliwę) sprawiało, że *plebs rustica* otaczany był szczególną opieką przez państwo, któremu zależało na wysokiej produkcji rolnej<sup>68</sup>.

Wymienione powyżej różnice między *plebs rustica* a *plebs urbana* nie tworzyły mimo wszystko głębokich podziałów pomiędzy tymi dwiema grupami. Poza odmiennością sposobu życia, kształtowanego przez warunki zewnętrzne, istniała cała paleta łączących je podobieństw wynikających głównie ze statusu prawno-społecznego. Dotyczy to oczywiście *ingenui*, czyli ludzi wolnych i obywateli rzymskich. Sytuacja ulegała zmianie w przypadku *liberti* (wyzwolenców) oraz *servi* (niewolników).

66. G. Alföldy, *Historia*, s. 195 n.

67. Dopiero w okresie panowania dynastii Sewerów (193–235), gdy obciążenia podatkowe przytłoczyły kolonów, można było zaobserwować widoczną migrację tej grupy do miast. Cesarze usiłowali powstrzymać ten proces poprzez przypisywanie kolonów do uprawianej przez nich ziemi. T. Kotula, *Afryka*, s. 321 n.

68. J. Kolendo, *Kolonat*; J. Kolendo, T. Kotula, *Z problematyki*, s. 171 n.

Ci ostatni byli w zasadzie pozbawieni wszelkich praw; państwo otaczało ich opieką ze względu na zdolności wytwórcze, a nie fakt bycia człowiekiem. Nawet św. Augustyn, wymieniając w jednej ze swoich homilii dobra posiadane przez właścicieli ziemskich, umieszcza *servi* między srebrem a bydłem<sup>69</sup>.

Los niewolników zależał zasadniczo od tego, gdzie przyszło im pełnić służbę. Można w tym przypadku mówić o gorszej sytuacji *servi rustici*, jednak i w tej grupie nie każdemu przypadała w udziale najcięższa praca, jaką była uprawa ziemi (zajmowali się nią *villici*); do *servi rustici* należeli jeszcze *viatores* (służba pomocnicza) oraz *atrienses* (służba domowa)<sup>70</sup>. Ci ostatni rekrutowali się głównie z wyspecjalizowanych i wykształconych niewolników tworzących swego rodzaju elitę w grupie *servi*. Oni to przeważnie zajmowali stanowiska dozorców, a nawet zarządców w majątkach swoich panów. Jednak ogólnie rzecz biorąc, *servi urbani* mieli łatwiejsze życie i lepsze perspektywy na przyszłość. Jeśli bowiem po ukończeniu trzydziestego roku życia niewolnicy mogli liczyć na wyzwolenie, tym mieszkającym w mieście łatwiej było zdobyć do tego czasu wykształcenie czy też zawód<sup>71</sup>. Mimo wszystko sytuacja wyzwolonych niewolników była często o wiele lepsza aniżeli ludzi wolnych, gdyż wraz z wolnością właściciel ofiarowywał wyzwolencowi swoje *cognomen* (nazwisko), a później nierzadko także i obywatelstwo rzymskie, o znaczeniu którego w życiu codziennym już wspomniano. W takim świetle, mimo oczywiście nie-

69. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, 33, 3, 36, tłum. J. Sulowski, PSP 37, Warszawa 1986.

70. W bogatych domach, gdzie pan był posiadaczem wielu niewolników oraz dóbr ziemskich, *servi* dzieleni byli na *decuriae* według opisanego wzorca. Petroniusz, *Uczta*, s. 31, 71.

71. Niewolnicy byli wyzwalani z różnych powodów, niekoniecznie – jak można by sądzić – z humanitarnych pobudek właścicieli. Prawo rzymskie było tak sformułowane, że z jednej strony właściciele mogli postępować z niewolnikami jak chcieli (*ius civile*), będąc w praktyce panami ich życia i śmierci (*ius vitae ac necis*); z drugiej strony jednak *ius naturale*, które niejednokrotnie przemawiało w obronie niewolników, coraz mocniej wiązało im ręce (*Prawo rzymskie*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986, s. 140–141, 200; A. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 149–155). Praktyczniej było więc wykorzystać czas szczytowej sprawności niewolnika, a następnie go wyzwolić, zrzucając z siebie odpowiedzialność za opiekę nad chorym czy zniedołężniałym sługą. Przed wyzwoleniem właściciele bardzo często uzależniali od siebie niewolników, czy to ekonomicznie, czy poprzez zależności społeczne, po wyzwoleniu nadal czerpiąc korzyści z tych relacji. H. Schneider, *Sozial und Wirtschaftsgeschichte der romischen Keiserzeit*, Darmstadt 1981, s. 336 n.



łatwego życia *servi*, nie dziwi częsta szczególnie w II wieku praktyka oddawania się w niewolę wolnych ludzi ubogich.

*Liberti* (wyzwolenicy), obecni w różnych warstwach społecznych, zawsze znajdowali się na marginesie życia społeczności antycznej. Owszem, wyzwolenicy posiadający duże majątki i szerokie wpływy byli ludźmi, których warto było znać, lecz jednocześnie ich towarzystwo uchodziło za rzecz wstydliwą dla wolnych obywateli. Nawet zajmując wysokie stanowiska w hierarchii urzędniczej, *liberti* pozostawali tylko byłymi niewolnikami, o czym środowisko nie pozwalało im zapomnieć. Swoista izolacja wyzwolenców, która czyniła z nich grupę marginalną wśród *honestiores*, jak i *humiliores*, spowodowała, że zaczęli oni łączyć się w pozastrukturalne związki zwane *collegia*, których celem była pomoc i wzajemne wsparcie. *Collegia* gromadzące przeróżne środowiska ze względów religijnych, społecznych czy ekonomicznych były w Imperium Romanum zjawiskiem dość powszechnym i nie wzbudzającym niepokoju.

Istnienie *collegia liberti* nie spotykało się ze sprzeciwem ze strony reszty społeczeństwa. Oczywiście inaczej wyglądały one, gdy tworzyli je wyzwolenicy pochodzący z grona cesarskich niewolników (*augustalia*), będący swego rodzaju szarymi eminencjami w świecie rzymskiej elity rządzącej, inaczej natomiast, gdy *liberti* pochodzili z wiejskich posiadłości i nie posiadali ani majątku, ani wykształcenia. Dyskryminacja, z jaką spotykały się wszystkie grupy wyzwolenców przyczyniła się, poza tworzeniem kolegiów stanowych, do wzmocnienia ogólnej solidarności między *liberti* bez względu na status społeczny<sup>72</sup>. Wspomnieć jeszcze należy, że status wyzwolenca zanikał dopiero w czwartym pokoleniu. Prawniki *liberti* mogły cieszyć się w pełni przywilejów, które wynikały ze zwyczajowych ustaleń czy też prawa rzymskiego, a przysługiwały ludziom wolnym.

Zarysowanie stosunków społecznych, jakie panowały w Cesarstwie Rzymskim na przełomie II i III wieku daje wystarczająco plastyczny i wielopłaszczyznowy obraz ówczesnego społeczeństwa. Uzupełnia go stosunek prawa i jego wyraziciela, czyli cesarza, do wszystkich wolnych obywateli imperium. Powszechnie głoszona zasada równości nie do końca przekładała się na rzeczywistość, chociaż bowiem społeczność rzymska nigdy nie stała się społecznością stanową, to jednak *primus inter pares* równało się bardziej *primus inter honestiores* aniżeli *primus inter humiliores*, podług

---

72. Petroniusz, *Uczta*, s. 12 nn.

rzymskiej zasady *pares cum paribus facillime congregantur* (równi z równymi łączą się najłatwiej).

Choć prawo rzymskie na równi rozpatrywało sprawy wszystkich obywateli, różnica polegała na wysokości wydawanych wyroków:

w II wieku n.e. coraz to liczniejsze przywileje przysługiwały „godnym” [...]. Już weteranom i dekurionom nie wymierzano hańbiących kar członków stanu ekwickiego, którzy dopuścili się przestępstw, za które zwyczajne osoby skazywano na roboty przymusowe, zmuszani byli jedynie do opuszczenia Rzymu. Również senatorowie, którzy popełnili najcięższe zbrodnie nie byli skazywani na karę śmierci, a jedynie na opuszczenie Rzymu. Zwykli śmiertelnicy natomiast podlegali rzymskiemu prawu karnemu w całej jego surowości [...]. Z całą surowością karane były przy tym zniewagi, których dopuścili się zwykli ludzie wobec członków stanów uprzywilejowanych<sup>73</sup>.

Jeśli w I wieku cesarz jako wyraziciel prawa stał *intra populus romanus*<sup>74</sup>, to w II wieku zmierzał już wyraźnie do statusu *extra populus romanus*, co w kolejnym stuleciu stało się rzeczywistością wyrażoną przez *dominat*. Tak też kształtowały się relacje imperatora z obywatelami rzymskimi jako cesarza i jako wyraziciela prawa rzymskiego.

### 3. SYTUACJA WYZNANIOWA W IMPERIUM ROMANUM: OKRES DUCHOWEGO NIEPOKOJU

Tematyka sytuacji wyznaniowej w Imperium Romanum na przełomie II i III wieku z powodzeniem dostarczyłaby tematu na pokaźną monografię. Poniższe rozważanie ma na celu nie tyle przedstawienie całości zagadnienia, ile zwrócenie uwagi na napięcie panujące w sferze kulturowo-religijnej świata antycznego oraz na rolę coraz mocniej oddziałujących kultów wschodnich.

Walter Burkert odnotowuje, że kultury misteryjne, których szczytowa ofensywa przypada na II wiek, były znane na zachodzie od VI wieku p.n.e. i stereotypem jest uważanie ich za importy wschodnie czy posiadające

73. G. Alföldy, *Historia*, s. 151.

74. Co widać choćby po łatwości, z jaką *ingenui* mogli się do niego odwoływać od wyroków niższych instancji. Można w tym miejscu śmiało przytoczyć kazus św. Pawła Apostoła: Dz. 22, 22–29; 25, 6–12.

aspekt duchowy lub wręcz soteriologiczny, gdy w rzeczywistości nie zmierzły one do jakiejś koncepcji rekapitulacji człowieka, będąc w tym względzie zgoła różne od chrześcijaństwa<sup>75</sup>. Uczony ten wnioskuje, że na takim postrzeganiu kultów misteryjnych mocno zaciążyły trzy wielkie i spopularyzowane właśnie w II wieku kultury, a mianowicie kult Izidy, Wielkiej Macierzy, a zwłaszcza Mitry<sup>76</sup>. Wykorzystując kryzys starych wierzeń, jaki ewidentnie w II wieku zaistniał w imperium, kultury misteryjne stawały się coraz bardziej popularne, a nawet modne w niektórych sferach czy grupach społecznych<sup>77</sup>. Patrząc czysto pragmatycznie, można stwierdzić, że chrześcijaństwo, postrzegane jako kult misteryjny, „skorzystało” z koniunktury i zaczęło się dynamicznie rozprzestrzeniać oraz zyskiwać nowych wyznawców<sup>78</sup>. Dla zrozumienia historycznego kontekstu zdecydowanie należy zapoznać się z zagadnieniem *praeparatio evangelica* (przyjmując nazewnictwo Euzebiusza z Cezarei, a współcześnie Marcela Simona), obejmującym wszystkie czynniki, które wpłynęły na przygotowanie gruntu pod rozprzestrzenianie się misji chrześcijańskiej w Imperium Romanum<sup>79</sup>.

Pozornie może się wydawać, że są to dwa osobne tematy. Oddzielna analiza każdego z nich byłaby wszakże zubożona i niepełna; ich przyczyny oraz skutki splatają się ze sobą, dając w efekcie pełny obraz sytuacji wyznaniowej w Cesarstwie Rzymskim. *Praeparatio evangelica* przygotowało grunt pod rozprzestrzenianie się innych kultów wschodnich, zaś popularność, jaką te cieszyły się od II wieku ułatwiła chrześcijaństwu ewangelizację.

*Pax Romana* to pierwszy z czynników torujących drogę kultom pochodzącym ze Wschodu. Pokój, który zapanował w imperium w I wieku, trwający (nie licząc pomniejszych konfliktów) niemal do drugiej połowy II wieku stworzył idealne warunki dla płynnego rozprzestrzeniania się

75. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 37–40.

76. Tamże, s. 39.

77. Ważnym krokiem w kierunku popularności kultów misteryjnych było nie tyle odejście w tym okresie od politeizmu, ile mocne zwrócenie się mieszkańców Afryki ku heloteizmowi – formie politeizmu z jednym bóstwem naczelnym. W Afryce Północnej szczególnie popularne były kultury Saturna – *Afrorum Saturnus* czy bogini Celestis – *Africe Caelestis*. T. Kotula, *Nurty monoteistyczne w pogaństwie „wieku niepokoju” (III w. n.e.) a polemika chrześcijańska*, [w:] *Rzymska Afryka Północna. Scripta Tadeusza Kotuli*, Kraków 2016, s. 248 n.

78. W. Burkert, *Starożytne kultury*, s. 38 n.

79. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, s. 69 n.

i rozwoju nowych grup wyznaniowych. Choć nie wpływał bezpośrednio na krzewienie nowych zjawisk kulturowo-religijnych, pokój rzymski zapewniał względnie bezproblemową, bezpieczną komunikację na lądzie i morzu dzięki pokrywającej całe imperium sieci wspianiałych dróg i szlakom morskim, które niemal całkowicie zostały uwolnione od zagrożenia atakami piratów<sup>80</sup>. Stojące otworem i łatwiej dostępne obszary Cesarstwa Rzymskiego, w tym Afryki Północnej, przyciągały nie tylko kupców, którzy zresztą niejednokrotnie byli krzewicielami nowych idei, ale także apostołów nowych religii. Obserwowane w I i II wieku niezwykle ożywienie handlu ułatwiło niedostrzegalne przenikanie nowych wyznań do środowisk miejskich imperium<sup>81</sup>. W realiach *Pax Romana* dotarcie do wyznaczonego celu wyprawy nie stanowiło problemu. Najlepszym tego przykładem są podróże misyjne św. Pawła<sup>82</sup>. Opisane w *Dziejach Apostolskich*, stanowią świadectwo zarówno otwartości świata starożytnego na podróżujących, jak i otwartości społeczności antycznej na nowe idee<sup>83</sup>.

Skąd brała się owa otwartość, z jaką nie tylko społeczność antyczna przyjmowała nowe idee, tak religijne, jak filozoficzne? Wynikająca z pragmatyzmu polityka tolerancji religijnej w Cesarstwie Rzymskim, była spadkiem po hellenistycznych monarchiach, stosujących ją z powodzeniem w celu zjednoczenia własnych królestw. Jak łatwo się domyślić, nie one były protoplastami tej polityki, ewidentnie służącej w założeniu centralizacji tworów większego niż królestwo. Twórcą polityki tolerancji religijnej wydaje się być Persja, choć tym, który ją udoskonalił i zastosował na szeroką skalę był Aleksander Macedoński (356–323 p.n.e.). Opanowując nowe terytorium, składał dziękczynne ofiary w miejscowych świątyniach, a bóstwa ludności tubylczej powoływał na swych opiekunów. W ten sposób legalnie stawał się niejako kontynuatorem prawowitej linii władców podbitego obszaru. Ta właśnie idea przyświecała stosowanej przez władców Imperium Romanum polityce „wyrozumiałości” w sferze kulturowo-religijnej<sup>84</sup>.

80. J. Żuławska, *Kupiec w starożytnej Grecji i Rzymie*, Warszawa 1956; L. Casson, *Starożytni żeglarze Morza Śródziemnego*, Warszawa 1965.

81. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990, s. 35 nn.

82. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 63 nn.; T. Zwiłnian-Grabowski, *Podróże misyjne świętego Pawła*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2008), s. 7–21.

83. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 76 nn.

84. T. Zieliński, *Rzeczpospolita Rzymska*, Katowice 1989, s. 264 n.; M. Simon, *Cywilizacja*, s. 74.

Tolerancję religijną, która charakteryzowała się otwartością zwłaszcza na nowe, cechujące się pewnym uniwersalizmem kultury, Rzym uczynił swoistym narzędziem romanizacji ludności mu podległej. Tolerancyjna postawa państwa, w którym przyszło wzrastać młodemu Kościołowi, ułatwiała rozprzestrzenianie się Dobrej Nowiny. W początkowym okresie rozwoju Kościoła była ona oczywistym sojusznikiem misji chrystianizacyjnej w świecie antycznym, jednak z biegiem czasu tolerancja religijna w cesarstwie stała się przyczyną zamykania się Kościoła wobec powszechnie panującego synkretyzmu religijnego, a także wobec wprowadzania do Kościoła tego, co wydawało się obce duchowi pierwotnego chrześcijaństwa, z szeroko rozumianą kulturą antyczną włącznie<sup>85</sup>. Taką postawę dzielił tylko krok od zaostrzania wymogów dyscypliny kościelnej i radykalizowania postawy młodego Kościoła wobec tolerancji religijnej otaczającego świata. Obawiano się, że proces łagodzenia wymogów dyscypliny w Kościele w połączeniu z otwieraniem jego bram dla pokutujących bałwochwalców nieuchronnie doprowadzi do zagubienia pierwotnej, „czystej” drogi ewangelicznej. Tak więc panująca w cesarstwie otwartość i tolerancja religijna, będące na początku sprzymierzeńcem Kościoła antycznego, z czasem stały się jednym z czynników wpływających na rozwinięcie się w nim najpierw nurtu radykalnego, a później rygorystycznego<sup>86</sup>.

Jak wyglądała w praktyce polityka tolerancji religijnej, którą cesarstwo udoskonało w charakterystyczny dla siebie sposób, niejako angażując obce bóstwa do „pracy” na rzecz *romanitas*? Rzymianie wciągali nowych bogów do swego panteonu, starając się – na ile to było możliwe – asymilować ich z tradycyjnymi bóstwami<sup>87</sup>. Prowadziło to oczywiście do

85. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 2002, s. 58 n.

86. M. Simon, *Cywilizacja*, s. 148 n.

87. W tym miejscu warto zauważyć, że ów proces dotyczył nie tylko powszechnie znanego zjawiska romanizacji bogów greckiego Olimpu (M. Jaczynowska, *Ludzie – zwyczaje i obyczaje – starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, s. 591 nn.), ale również asymilacji innych bóstw, np.: Merkurego z najważniejszym bogiem Gallów; Jowisza z Baalem (bogiem syryjskim), a także często z najważniejszymi bóstwami miejscowych panteonów. Zjawisko przyjmowania obcych bóstw do rzymskiego panteonu niosło jeszcze jeden ważny skutek: i tak pokaźna ilość bogów rosła coraz bardziej, czemu pierwotnie miał zapobiec proces unifikacji, który – jak widać – nie do końca zdał egzamin. Społeczność antyczna z jednej strony była bardzo otwarta na wszelkie nowinki, z drugiej jednak czuła się coraz bardziej zmęczona tak licznym panteonem. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 176 n, 201 n, 222 n.

silniejszego powiązania odległych kulturowo, wyznaniowo, jak i geograficznie społeczności nie tylko z Rzymem<sup>88</sup>, ale także ze sobą nawzajem, co było fundamentalne w procesie romanizacji. Powszechnie głoszona otwartość rzeczywiście w znacznym stopniu przyczyniała się do scalania różnorodnych grup etnicznych. Był to jednak proces, który prędzej czy później musiał doprowadzić do sprzężenia zwrotnego: zaakceptowanie przez ludność zamieszkującą tereny imperium obcych dla niej nurtów filozoficznych i religijnych pociągało za sobą coraz mocniejsze oddziaływanie tych nurtów na sam Rzym<sup>89</sup>. Ponadto wszystkie akceptowane przez Imperium Romanum społeczności obdarzano „przywilejem” składania ofiar i modlitw za Rzym i cesarza – kult Romy i Augusta jako czynnik integracyjno-romanizacyjny, wspierany przez cesarzy, dynamicznie się rozwijał. W II wieku, gdy coraz częściej powstawały miejsca kultu Rzymu i Augusta, był on już nie tyle przywilejem, ile obowiązkiem wszystkich obywateli imperium. Każde miasto posiadało urzędowych kapłanów odpowiedzialnych za sprawowanie tego kultu (zachowało się wiele inskrypcji o treści: *sacerdos ad aram Caesaris nostri apud templum Romae et Augustorum*<sup>90</sup>). W takim świetle nie dziwi gorliwość, z jaką Tertulian w swoim *Apologetyku* zapewnia, że choć chrześcijanie czci boskiej cesarzowi nie oddają, zawsze zanoszą modły za wszystkich cesarzy<sup>91</sup>.

Za kolejny element, który bezpośrednio oddziałwał na rozprzestrzenianie się religii wschodnich – judaizmu i chrześcijaństwa można uznać społeczność żydowską żyjącą w diasporze na terenie Imperium Romanum. Żydzi, jako jedyna społeczność w cesarstwie, byli zwolnieni z obowiązku składania ofiar i oddawania boskiej czci cesarzowi. Skąd taki przywilej? Przez długi czas judaizm był przecież traktowany przez Rzym i jego elity jako szkodliwy zabobon – *superstitio*<sup>92</sup>. Dopiero pod koniec I wieku p.n.e. rozpoczął się powolny proces zmiany postrzegania judaizmu przez państwo rzymskie, a w konsekwencji również przez ludność imperium. Religia Żydów nadal uchodziła za dziwaczną i znajdowała się na pograniczu do-

88. Pierwszym działaniem kulturowo-integracyjnym w cesarstwie będzie oczywiście lansowanie kultu Romy i Augusta. M. Jaczynowska, *Religie świata*, s. 138 nn.

89. A. Krawczuk, *Mitologia starożytnej Italii*, Warszawa 1982, s. 134 nn., 190 nn.

90. M. Jaczynowska, *Religie świata*, s. 155.

91. Tertulian, *Apologetyk*, XXX, 4, POK 20, s. 137.

92. A. Kowalczyk, *Jak długo judaizm postrzegany był jako „superstitio” w pogańskim Imperium Romanum*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 92, (2014), s. 7–20.

puszczalności, zaczęto ją jednak akceptować i oficjalnie zezwolono na jej wyznawanie. Proces ten wsparł oczywiście szereg aktów prawnych, które z *superstitio*<sup>93</sup> czyniły judaizm religią dozwoloną, a co więcej, jej wyznawców zwalniały z obowiązków kulturowych wobec imperium<sup>94</sup>.

Jednym z najistotniejszych czynników wpływających na postawę akceptacji władz rzymskich dla religijnej homogeniczności Izraelitów był fakt, że mała prowincja Judea, ojczyzna Żydów, która od 6 roku n.e. wchodziła w skład Imperium Romanum, leżała na jego południowo wschodnich rubieżach. Niemal graniczyła z jednym z największych rywali Rzymu, a mianowicie państwem partyjskim. Jako domena rzymska była ustawicznie narażona na jego ataki. Ponieważ musiała stanowić bezpieczny przyczółek oraz zaplecze dla rzymskiej armii, dokładano wszelkich starań, aby panował w niej ład i spokój<sup>95</sup>. To niełatwe zadanie należało do prokuratorów zarządzających Judeą. Żydzi szczególnie boleśnie odczuwali okupację rzymską, co przy każdej sposobności ich patriotyczne – zelockie stronnictwo wyraźnie dawało do zrozumienia. W kwestii trwania przy własnej religii byli nieprzejednani, w razie potrzeby uciekali się do gotowego na wszystko desperackiego fanatyzmu nie tylko w Palestynie, ale również na całym terytorium cesarstwa, gdzie posiadali liczne wspólnoty mocno zintegrowane z ziemią ojców<sup>96</sup>.

---

93. Aura szkodliwego zabobonu – *superstitio* bardzo szybko przylgnęła do wspólnoty chrześcijan, która wywodziła się z judaizmu i z nim była identyfikowana przez elity Rzymu, zwłaszcza w I wieku. Wystarczy zagłębić się w zarzuty, jakie Tacyt kieruje w stronę chrześcijan: „złoty zabobon znowu wybuchnął, nie tylko w Judei, gdzie się to zło wylęzło, lecz także w stolicy”. Tacyt, *Roczniki* 15, 44, tłum. S. Hammer, Warszawa 1957, s. 460.

94. A. Kowalczyk, *Jak długo*, s. 9 n.

95. Za potwierdzenie militarne znaczenia Judei niech służy fakt, że od roku 138 n.e. na terenie tej niewielkiej i niemal pozbawionej surowców naturalnych prowincji stacjonowały dwa legiony (Legio VI Ferrata i Legio X Fretensis), a tuż pod jej granicą, w Arabii, stacjonował jeszcze jeden (Legio II Cyrenaica). Dla porównania w całej Afryce Północnej (czyli w czterech prowincjach) stacjonował wówczas tylko jeden legion. O znaczeniu politycznym Judei świadczy chociażby to, że właśnie stłumienie powstania żydowskiego (67–73) wyniosło na tron cesarski dynastię Flawiuszów (69–96), co barwnie i z podziwu godnymi detalami opisał żydowski historyk Józef Flawiusz (37–106). Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1992.

96. Przekonał się o tym Kaligula (37–41), próbując wprowadzić swój posąg do świątyni w Jerozolimie. Dyplomatyczne zabiegi prokuratora Petroniusza zapobiegły wiszącej na włosku zelockiej rebelii (R. Auguet, *Kaligula – czyli władza w ręku dwudziestolatka*, Warszawa 1990, s. 101–104). Ostrzejszą lekcję religijnej gorliwości żydów odebrali

Zapewne wszystkie powyższe fakty przyczyniły się do tego, że Judejczycy oraz silnie z nimi związani żydzi żyjący w diasporze posiadali szczególny przywilej „oddawania czci” cesarowi jedynie w formie podatku. Stanowiło to wyłom w polityce religijnej Rzymu, na tle całej sytuacji wyznaniowej we wczesnym cesarstwie. Chrześcijaństwo, długi czas związane z diasporą żydowską w swej judeochrześcijańskiej formie, również korzystało z tego przywileju.

Powyższa sytuacja wiąże się z kolejnym ważnym zagadnieniem, a mianowicie z silnym oddziaływaniem nurtów judaistycznych nie tylko na wczesne judeochrześcijańskie gminy, ale także na Kościół II wieku<sup>97</sup>. Po raz kolejny będziemy mieli do czynienia z pewnego rodzaju wzajemnością oddziaływań. Z jednej strony bowiem Kościół pierwotny w swej judeochrześcijańskiej formie mocno łączył swój rozwój z diasporą żydowską i jej właśnie zawdzięczał tak dynamiczne rozprzestrzenienie się Dobrej Nowiny po świecie antycznym. Z drugiej z biegiem czasu uwidaczniał się wpływ Synagogi na młody, dopiero kształtujący się Kościół, dając o sobie znać najpierw w próbie uczynienia z chrześcijaństwa wewnętrznej sekty judaizmu (z czym walczył bardzo ostro, zresztą z powodzeniem, chociażby św. Paweł)<sup>98</sup>. Później owo oddziaływanie wyraziło się w podejściu do zagadnienia nakazów ewangelicznych, które co radykalniejsi biskupi i pisarze kościelni traktowali bardzo dosłownie, ujmując je w surowym, starotestamentalnym duchu<sup>99</sup>. Zjawisko to było szczególnie widoczne na Wschodzie, ale i w Afryce Północnej, która stanowiła mentalny zlepek kultury Wschodu i Zachodu. Dodać jeszcze można, że właśnie w dużych portowych miastach Afryki działały bardzo liczne prężne diaspory ży-

---

Wespazjan (69–79), Tytus (79–81) i Domicjan (81–96) podczas powstania żydowskiego z lat 66–73, którego finałem była legendarna obrona twierdzy Masada. Józef Flawiusz, *Wojna*, 7, VIII – IX, s. 416–427.

97. M. Starowieyski, *Pierwsi świadkowie*, OŻ VIII, s. 11 nn.

98. Por.: Dz 15, 1–35; Ga 2, 1 – 5, 12; J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 74 n, 176 nn.

99. Czego przykładem jest również pisarska działalność Tertuliana, choć wielokrotnie i jednoznacznie prezentował postawę antyżydowską wyrażającą się w stwierdzeniu: *synagogae Judaeorum fontes perssecutionum*. Tertulian, *Adversus Gnosticos scorpiace*, PL 2, 165 (patrz także dzieło przypisane Tertulianowi: *Adversus Judaeos*, PL 2, 635–682). Mocno zanurzony w jurystycznej mentalności ludzi Zachodu, dodatkowo „obciążony” prawniczym wykształceniem, Tertulian szeroko czerpał z tradycji judeochrześcijańskiej. H. Grześkowiak, *Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” 25 (1978), z. 3, s. 5–22.



dowskie<sup>100</sup>. W II wieku państwo było już w stanie wyraźnie odróżnić chrześcijan od żydów, co świadczy o „oddaleniu się” chrześcijańskich wspólnot od Synagogi, należy jednak zdawać sobie sprawę, że w młodym Kościele nurty judaizujące długo jeszcze były słabiej lub mocniej zauważalne<sup>101</sup>.

Innym ważnym zjawiskiem, które przyczyniło się do popularyzacji i wzrostu znaczenia kultów wschodnich była stopniowa dewaluacja rzymskiego panteonu, a ściślej rzecz biorąc, rosnąca w nieskończoność liczba bóstw<sup>102</sup>. Społeczność antyczna coraz intensywniej poszukiwała jednoznacznych odpowiedzi na pytania dotyczące sfery życia nadprzyrodzonego. Oczywiście poszukiwania te szły w kierunku kultów tradycyjnych, ale panująca tolerancja religijna czyniła mieszkańców imperium otwartymi również na propozycje innych religii, bez charakterystycznego dla mono-teistycznego rozumowania konfliktu. Istotnym elementem tej tendencji było nie tylko ciążenie ku pewnego rodzaju synkretyzmowi, który wyrażał się w „ubieraniu” obcych bóstw w rodzime, znane wzorce (Baal – Jowisz, *Sol Invictus* – Jowisz etc.), ale również coraz mocniejsze podkreślanie znaczenia naczelnego bóstwa panteonu, co w jakimś stopniu podprowadzało również do otwartości na wschodnie religie monoteistyczne. Potrzeba akcentowania roli naczelnego, najważniejszego bóstwa była coraz bardziej widoczna we wszystkich kręgach, choć szczególnie wyraźnie dawała się dostrzec w gronie intelektualistów.

Plutarch z Cheronei (ok. 50–130?), przedstawiciel warstw wykształconych II wieku, pisał: „jest jeden byt duchowy, który wszystkim zarządza, ogarnia wszystko jedną opatrnością, która rozciąga swe moce nad wszystkim. Różne są jedynie wśród różnych ludów, stosownie do zwyczajów,

100. M. Simon, *Cywilizacja*, s. 49.

101. H. Marsh, *Czy ty jesteś królem? Dzieje Chrystusa na tle historycznego konfliktu pomiędzy cesarstwem rzymskim a judaizmem*, Warszawa 1980. Przykładem na odróżnianie przez państwo rzymskie chrześcijan od diaspory żydowskiej jest fakt, że po powstaniu Bar Kochby w Judei (132–135), kiedy na Żydów spadała fala prześladowań, nie dotknęły one chrześcijan. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, IV, 6, POK 3, s. 149–150.

102. Gdy mowa o kultach wschodnich, wymieniane są zwykle najbardziej rozpowszechnione kultury misteryjne: Izydy, Kybele-Wielkiej Macierzy i Mitry. Oprócz nich funkcjonował jednak szereg innych kultów, takich jak kult Baala, Serapisa, Ozyrysa, Adonisa (wliczając tylko najpopularniejsze), które przez Rzym rozprzestrzeniły się po całym imperium. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 209; W. Burkert, *Starożytne kultury*, s. 41 n.

formy kultu i nazwy”<sup>103</sup>. Afrykańczyk Apulejusz z Madaury (ok. 125–175) jeszcze wyraźniej akcentował potrzebę „scalenia” politeizmu. Widać wyraźnie otwartość tego autora na wschodnie nowinki, gdyż mówczynią, czyli nadrzędną boginią jest Izyda.

Przychodzę ja, macierz wszechświata, pani żywiołów wszystkich, prazródło wszechwieków, ja, z bóstw największa, ja, cieni podziemnych królowa, spośród niebian pierwsza, ja, której twarz obliczem jest pospólnym bogów i bogiń wszystkich (...), ja, której jedno jedyne bóstwo cały czci świat we wielorakim kształcie<sup>104</sup>.

Na obronę starożytnej rzymskiej religii można powiedzieć, że miała jasno sprecyzowany obraz pierwszego spośród bogów, Jowisza. Kult Jowisza był nadal w miarę popularny, jednak Rzymianie starali się na wszelkie sposoby podkreślić jego znaczenie. Najpierw próbowano opisać go charakterystycznymi przydomkami *optimus* czy *maximus*. Gdy to przestało wystarczać, uwspółcześniono i zaakcentowano religijny ideał romanitas, dodając nowe określenie: *Jupiter summus exsuperantissimi* (Jowisz najwyższy i więcej niż wyższy nad wszystko)<sup>105</sup>. Potrzeba znalezienia najwyższego, może nawet jedyne duchowego autorytetu o jednoznacznym „rodowodzie” stawała się coraz wyraźniejsza. Rzymska elita intelektualna zdawała się wytyczać nowe ścieżki w duchowych poszukiwaniach epoki. Swoje poszukiwania kierowała w stronę starych kultów odczytywanych w nowy sposób, kultów wschodnich pełnych misteryjnych nowinek, ale również w stronę filozofii Platona (427–347 p.n.e.), który zachwycał ich swoim światem idei<sup>106</sup>. Wydaje się, że społeczność antyczna tego okresu była nie tylko uwrażliwiona na wszelkie duchowe nowinki,

103. Plutarch z Cheroni, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, tłum. Z. Abramowicz, Wrocław 1954. Plutarch, jak wielu mu podobnych, reprezentował tzw. monoteizm zachowawczy, który głosił jedną siłę sprawczą i nadrzędną, ale uznawał również stary panteon bóstw antycznych; sam był zresztą kapłanem Apollina w Delfach.

104. Apulejusz z Madaury, *Metamorfozy*, s. 303. Dzieło to jest prawdziwą skarbnicą wiedzy na temat życia codziennego, wyznań, wierzeń i zabobonów ludności rzymskiej, a co szczególnie dla nas ważne, wierzeń środowiska intelektualistów, którzy w dużej mierze kształtowali i wyrażali potrzeby religijne całej społeczności, będącej pod ich wpływem. H.I. Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność*, Warszawa 1997, s. 76 nn.

105. H.I. Marrou, *Zmierzch*, s. 80.

106. P. Brown, *Świat późnego antyku. Od Marka Aureliusza do Mahometa*, Warszawa 1991, s. 64–65.

ale wręcz przeniknięta stanem permanentnego wyczekiwania, pewnej duchowej dyspozycyjności, stąd tak żywo reagowała na wszelkie nowe zjawiska religijne. Przyznać trzeba, że nierzadko chrześcijanie spotykali się nie z tylko reakcją otwartości, ale również ostrego sprzeciwu, jednak sam fakt powszechnego zainteresowania nową religią świadczy o żywości religijnych oczekiwań i potrzeb mieszkańców Cesarstwa Rzymskiego w I i II wieku naszej ery.

Armia rzymska była doskonałym probierzem wierności tradycyjnym kultom z jednej strony, a z drugiej duchowych poszukiwań. To właśnie w armii niezwykle szybko rósł prozelityzm kultów wschodnich; legiony, które licznie stacjonowały na Wschodzie, były wyjątkowo podatne na duchowe nowinki – związana ze służbą „niepewność jutra” czyniła przynajmniej niektórych bardziej otwartymi na sprawy ducha. Szczególnie mocno zakorzenił się wśród żołnierzy kult Mitry, który pod koniec I wieku trafił do Europy za sprawą legionów wschodnich, a szczyt popularności osiągnął na przełomie II i III wieku. Propagując wysoki poziom etyczny i moralny, przeznaczony był tylko dla mężczyzn, szybko więc znalazł podatny grunt wśród legionistów<sup>107</sup>.

Mitraizm był kultem misteryjnym, w którym występowało siedem grup kapłańskich w zależności od poziomu wtajemniczenia, co sprawiło, że w szeregach jego wyznawców szybko znalazła się liczna grupa *honestiores*<sup>108</sup>. Choć odpowiadał w swoich założeniach rzymskiemu duchowi i był bardzo popularny, nie przyjął się powszechnie na terenie całego Zachodu. Rozprzestrzenianie się tego kultu ograniczały dwa czynniki. Po pierwsze, o czym była już mowa, mitraizm zastrzeżony był wyłącznie dla mężczyzn, w swoich założeniach nie cechował się dążeniem do powszechności. Po drugie, podobnie jak judeochrześcijaństwo związane było początkowo z diasporą żydowską, tak mitraizm przez cały okres swego oddziaływania mocno związany był z armią i występował tam, gdzie przebywali jej przedstawiciele<sup>109</sup>. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że w Afryce rzymskiej stacjonował tylko jeden legion oraz dopiero formujące się odziały limesowe (od końca II wieku), przestaje dziwić stosunkowo niewielkie oddziały-

---

107. W. Burkert, *Starożytny kultury*, s. 100 n.

108. M. Jaczynowska, *Religie*, s. 213 nn.

109. Tamże, s. 217–219.

wanie tego kultu w tej części Imperium Romanum<sup>110</sup>, o czym świadczą między innymi nieliczne w porównaniu z innymi, zmilitaryzowanymi prowincjami ślady zachowanych mitreów – miejsc spotkań kulturowych. Przemawiają za tym również pisma samego Tertuliana, który krótko odnotowuje w swoim traktacie przeciwko heretykom, że: „on [diabeł] nawet boskie sakramenty naśladuje w obrzędach pogańskich”<sup>111</sup>, dodając dalej: „o ile dobrze pamiętam [sic!], Mitra na czołach żołnierzy wyciska znak przynależności do siebie. Składa się też u niego ofiarę z chleba, obchodzi uroczystość zmartwychwstania”<sup>112</sup>. Znając temperament afrykańskiego apologety, nie przepuściłby on okazji do walki z przeciwnikami chrześcijaństwa, gdyby widział w mitraizmie rzeczywiste zagrożenie. Tymczasem znajdujemy u niego jedynie wzmianki ostrzegające chrześcijan przed fałszem proponowanej przez herezjarchów drogi, która podobnie jak mitraizm, nie prowadzi do zbawienia<sup>113</sup>.

---

110. Marcel Simon mówi o konkurencyjności mitraizmu w stosunku do chrześcijaństwa (M. Simon, *Cywilizacja*, s. 86 nn.), natomiast Ernest Renan odnotował: „gdyby wzrost chrześcijaństwa powstrzymała jakaś śmiertelna choroba, w świecie zapanowałby Mitra” (cyt. za: W. Burkert, *Starożytne kulty*, s. 40). To ostatnie twierdzenie wydaje się przesadzone, ale lęk, wyrażany przez Ojców Kościoła piszących o kultach misteryjnych jako o diabelskim zafalszowaniu jedynej prawdziwej religii ukazuje, jak realne wydawało im się to zagrożenie. Tym bardziej, że w chrześcijańskich nurtach gnostyckich odnajdujemy echa misteriiów pogańskich (R.M. Grant, *The Mysteries of Marriage in the Gospel of Philip*, „*Vigiliae Christianae*” 15 (1961), s. 129–140). „Konkurencyjność” mitraizmu wobec chrześcijaństwa należy rozpatrywać na płaszczyźnie podobieństw obu kultów, nie zaś jako rzeczywiste zagrożenie międzyreligijną rywalizacją. Jak już zostało powiedziane, mitraizm był kultem o wiele bardziej elitarnym i selektywniej dobierającym wyznawców aniżeli chrześcijaństwo, nie mógł zatem stać się zagrożeniem dla otwartości i powszechności oferowanej przez Kościół. A. Kowalczyk, *Mitraizm jako rywal chrześcijaństwa*, [w:] *U źródeł kultury chrześcijańskiej*, red. J.C. Kałużny, S. Stabryła, R.M. Zawadzki, Kraków 2002, s. 67–75.

111. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 40, PSP 5, s. 74.

112. Tamże. Tertulian opisuje dokładniej kult Mitry w traktacie *O wieńcu*, ale podobnie jak w *Preskrypcji przeciw heretykom* poprzestaje na zidentyfikowaniu podobieństw i ewentualnych możliwych zafalszowań prawdziwej drogi przez kult pogański czy herezjarchów gnostyckich otwartych na synkretyzm religijny. Tertulian, *O wieńcu*, 14, PSP 65, s. 124.

113. Mitraizm został opisany szerzej z dwóch powodów. Po pierwsze, bezsprzecznie górował nad innymi kultami, jeśli nie liczbą, to na pewno „wiernością” wyznawców, rekrutujących się głównie z grona żołnierzy armii rzymskiej. Kult ten szczególnie rozprzestrzenił się wzdłuż limesowych osad i miast zamieszkałych przez weteranów. Ponadto

Do powyższych zjawisk, bezpośrednio czy też pośrednio wpływających na sytuację wyznaniową w zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego na przełomie II i III wieku należałoby dodać również popularyzację innych kultów wschodnich<sup>114</sup>. Kult Mitry był jedynie sygnałem złożonego zjawiska kryzysu tradycyjnych kultów imperium i coraz silniejszego oddziaływania kultów wschodnich na wszystkie warstwy społeczne Rzymu. Doskonałym przykładem otwartości na kultury wschodnie była dynastia Sewerów (193–235), na czele z jej protoplastą, pochodzącym z Afryki Północnej cesarzem Septymiuszem Sewerem (193–211):

antyczni pisarze podkreślali głęboką religijność [...] jako jedną z indywidualnych cech jego osobowości. Tym tłumaczyli jego chęć wtajemniczenia w misteria eleuzyńskie oraz żywe zainteresowanie egzotycznymi wierzeniami i formami kultowymi, jakie okazywał podczas odwiedzin Syrii i Egiptu<sup>115</sup>.

Możliwa jest oczywiście dalsza analiza większych i pomniejszych wierzeń, nie jest ona jednak w tym miejscu konieczna: chodzi bowiem wyłącznie o zwrócenie uwagi na wielki duchowy niepokój panujący podówczas wśród mieszanców imperium<sup>116</sup>. Niepokoju tego nie był w stanie złagodzić ani synkretyzm religijny połączony z otwartością na nowe wyznania, ani rosnący kult jednostki, cesarsko-rzymskiego geniusza, wzorowany na wschodnich kultach władców państw hellenistycznych<sup>117</sup>.

---

szczytowy okres popularności mitraizmu przypada właśnie na czasy Tertuliana, czyli przełom II i III wieku. W. Burkert, *Starożytne kulty*, s. 105–110.

114. W Afryce Północnej szczególnie rozpowszechniły się kulty solarne, związane z różnymi wcieleniami Baala; można również mówić o silnym oddziaływaniu kultu Izidy oraz Kybele-Wielkiej Macierzy. T. Kotula, *Septymiusz Sewerus cesarz z Leptis Magna*, Wrocław 1987, s. 129 nn.

115. T. Kotula, *Septymiusz Sewerus*, s. 130.

116. Szerzej na temat religii Wschodu oddziałujących na społeczność rzymską: M. Jaczynowska, *Religie*, s. 194 nn.; M. Simon, *Cywilizacja*, s. 85 nn.; L. Winniczuk, *Ludzie – zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, s. 685 nn.

117. Kult geniusza cesarsko-rzymskiego był związany z oddawaniem czci nie tyle cesarzowi, ile duchowi opiekuńczemu władcy (władzy), patronującemu niejako całemu imperium. Na początku oddzielany od kultu jednostkowego władcy i państwa, przyrównywany był do czci oddawanej geniuszowi pater familias – zmieniała się jedynie skala, sens pozostawał ten sam. Od drugiej połowy II w. kult ten coraz głębiej przenikały wpływy wschodnie; został utożsamiony z oddawaniem personalnej czci zarówno

Wyrażał on istniejące w sferze duchowej napięcie, rozumiane wielostronnie. Po pierwsze, napięcie wewnątrz społeczności rzymskiej związanej z tradycyjnymi kultami, pragnącej stabilizacji w tej właśnie przestrzeni, stabilizacji zaburzonej przez nadmierną otwartość religijną. Po drugie, napięcie panujące wewnątrz nowych ruchów religijnych, które tak jak w przypadku chrześcijaństwa, reagowały zamykaniem się na powszechnie panujący synkretyzm religijny. Hermetyczność ta miała na celu niedopuszczenie do rozmycia się własnej idei w ogromie równoległych trendów wyznaniowych, jakie pod koniec II wieku pojawiły się w zachodniej części imperium. W atmosferze tak dynamicznych zmian zachodzących w sferze kulturowo-religijnej Cesarstwa Rzymskiego również i Kościół tego czasu doświadczył radykalnych, częstokroć nacechowanych rygoryzmem posunięć ze strony chrześcijańskich integrystów.

---

państwu, jak i ubóstwionemu cesarzowi. Bardziej lub mniej osobowy charakter kultu geniusza cesarsko-rzymskiego zależał od cesarza aktualnie sprawującego rządy. M. Simon, *Cywilizacja*, s. 90–92.

## ROZDZIAŁ II

# INTEGRYZM I PROGRESIZM: PIERWSZE SPORY O DYSCYPLINĘ POKUTNĄ

### 1. ROZWÓJ KOŚCIOŁA I JEGO STOSUNKI Z IMPERIUM RZYMSKIM

Początki chrześcijaństwa w Afryce Północnej to okres, który do dzisiaj stanowi dla historyków zagadkę. Pierwszymi dokumentami bezsprzecznie poświadczającymi istnienie w tej części Imperium Romanum gmin chrześcijańskich są akta męczenników datowane na 17 lipca 180 roku. Dokumenty te stanowią świadectwo głębokiej wiary dwunastu chrześcijan pochodzących ze Scilium (Cillium), skazanych na śmierć za to, „że żyją według zasad religii chrześcijańskiej”<sup>1</sup>. Proces miał miejsce w kancelarii namiestnika Kartaginy Saturninusa, jako że „Speratus, Nartzalus, Cittinus, Weteriusz, Feliks, Akwilinus, Laktancjusz Januaria, Generoza, Westia, Donata i Sekunda”<sup>2</sup> byli obywatelami rzymskimi [!]. Chrześcijaństwo musiało być już zatem w Afryce mocno zakorzenienie, skoro po pierwsze, dotarło już do środowiska obywateli rzymskich, po drugie, wiara tych chrześcijan była na tyle głęboka, że gotowi byli oni oddać za nią życie. Miejscowość, z której pochodzili ci pierwsi znani męczennicy afrykańscy znajdowała się w głębi lądu, w znacznej odległości od stolicy prowincji Kartaginy (około 300 km). Można więc pokusić się o wniosek, że chrześcijanie pod koniec II wieku mogli stanowić rozpoznawalną grupę w społeczności Afryki Północnej – gminy chrześcijańskie na przełomie II i III wieku istniały już w odległych od morza ośrodkach miejskich, a chrześcijaństwo rozwijało się tu na tyle dynamicznie, że do wspólnot wierzących należeli już obywatele rzymscy pochodzący

---

1. *Akta męczenników scylitańskich*, OŻ XI, s. 242.

2. Tamże, s. 243.

z *civitas Scilium*. Potwierdzać to zdaje się fakt, że zaledwie dziesięć lat po świadectwie męczenników ze Scilium rozpoczął w Kartaginie swoją działalność literacką jeden z największych, ale również najbardziej kontrowersyjnych pisarzy wczesnego chrześcijaństwa Quintus Septimius Florens Tertulianus. Autor ten w jednym ze swoich pierwszych traktatów, *Apologetyku* datowanym na koniec II wieku, butnie głosił: „Od wczoraj jesteśmy, a wszystko co macie już zapełniliśmy: miasta, wyspy, kasztele, miasteczka, rady miejskie, nawet obozy wojskowe”<sup>3</sup>. Słowa te robią wrażenie nawet wtedy, gdy weźmiemy poprawkę na hiperboliczny styl właściwy Tertulianowi.

Prawdopodobnie pierwsze gminy chrześcijańskie pojawiły się, podobnie jak w pozostałych częściach imperium, przy diasporach żydowskich. Za takim biegiem wypadków przemawiałoby świadectwo Tertuliana sugerujące, że pierwsi chrześcijanie byli prawdopodobnie judeochrześcijanami, którzy przybyli do Afryki z Jerozolimy przez Egipt i Cyrenajkę<sup>4</sup>. Współcześni badacze skłaniają się ku tej właśnie tezie<sup>5</sup>, wykazując znacznie silniejsze powiązania chrześcijaństwa Afryki Północnej z Kościołem Wschodnim aniżeli z Rzymem<sup>6</sup>. Jednak stosunkowo szybko musiało dojść do zerwania więzi pomiędzy Synagogą a młodą wspólnotą judeochrześcijan. Sygnały bardzo mocnych napięć wewnątrz wspólnoty żydowskiej, wynikających z procesu wdrębniania się grupy judeochrześcijan z Synagogi, pojawiły się wyraźnie w latach pięćdziesiątych I wieku, a były na tyle gwałtowne, że skończyły się wygnaniem Żydów z Rzymu, co odnotował Swetoniusz: „Żydów wypędził z Rzymu za to, że bezustannie wichrzyli podżegani przez jakiegoś Chrestosa [żydowskich zwolenników Chrystusa]”<sup>7</sup>. Jak już wspomniano, od II wieku p.n.e. judaizm był traktowany przez Rzym jako zabobon – *superstitio*, a jego wyznawców uznawano za zagrożenie dla jedności i stabilności polityczno-religijnej

3. Tertulian, *Apologetyk*, XXXVII, 4, POK 20, s. 152.

4. Tertulian, *Przeciw Żydom*, 7, PSP XXIX, s. 193.

5. F. Decret, *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2009, s. 12; P. Wygralak, *Rola ojców Kościoła w budowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego w Afryce Prokonsularnej (I-V w.)*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 7–26.

6. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych*, s. 23.

7. Swetoniusz, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1987, s. 222.



cesarstwa<sup>8</sup>. Z czasem, niestety, chrześcijaństwo zostało spadkobiercą oskarżenia o zabobon, z wszystkimi tego konsekwencjami. Jednak na początku II wieku nawet państwo rzymskie akceptowało autonomię nowego wyznania, uznając odrębność chrześcijaństwa od judaizmu<sup>9</sup>. Najlepszym dowodem na wyraźne rozróżnienie chrześcijan od żydów było pominięcie chrześcijan, nawet tych pochodzenia żydowskiego, podczas prześladowań, które miały miejsce po powstaniu Bar-Kochby z lat 132–135. Mimo całego fermentu wszczętego wówczas przeciw judaizmowi chrześcijanie „żyją w pokoju i rozwijają się pomyślnie”, jak pisał Euzebiusz z Cezarei<sup>10</sup>.

Chrześcijanie najpierw zaczęli pojawiać się w miastach, w których kwitł handel – miejscach wprost dla nich stworzonych. Obcy nie zwracali tu na siebie uwagi, nikogo nie dziwiły nowe idee i ich głosiciele, których zawsze było tu pełno. Pod względem tolerancji religijnej Afryka Prokonsularna, rzecz można, przodowała w Imperium Romanum<sup>11</sup>. Przyczyną tego zjawiska był fakt, że aglomeracje regionu stanowiły istny tygiel ludów, kultur, religii i języków, co często stanowiło grunt pod tworzenie gmin chrześcijańskich niezwykle dynamicznych i żywotnych. Wspólnoty takie, które już na początku swojego istnienia musiały przełamywać wiele barier (społecznych, etnicznych i kulturowych) stanowiły społeczności bardzo silnie zintegrowane<sup>12</sup>.

Gorący temperament idący w parze z wielką gorliwością, jaką w głoszeniu Ewangelii od początku wykazywali mieszkańcy Afryki, skłonni do egzaltacji i religijnych uniesień, sprawiały, że Dobra Nowina bardzo szybko rozprzestrzeniała się wśród zromanizowanej ludności tych prowincji. Chrześcijaństwo przenikało z miasta do miasta; najpierw zawitało do wielkich ośrodków portowych (Kartagina, Lepcis Magna, Hadrumentum, Hippo Regius), szybko jednak pojawiło się również w głębi kontynentu, w mniejszych i bardziej odległych miastach i osadach, czego przykładem było Scilium. Tę ekspansję z początku III wieku Tertulian skomentował następująco: „A jest ich [pogan] tyłu, ilu nas – aczkolwiek z niechęcią

8. A. Kowalczyk, *Jak długo judaizm postrzegany był jako superstitio w pogańskim Imperium Romanum*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 92 (2014), s. 7–20.

9. L. Winniczuk, *Pliniusz Młodszy w świetle swoich listów i mów*, Warszawa 1987, s. 414.

10. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, IV, 6, POK 3, s. 149–150.

11. T. Kotula, *Afryka*, s. 474 n.

12. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych*, s. 24.

– liczą. Krzyczą, że całe miasto myśmy obsiedli, że na wsi, w warowniach, na wyspach są chrześcijanie”<sup>13</sup>. Dynamiczne, szybko rozprzestrzeniające się gminy chrześcijańskie Afryki Północnej II wieku bardzo szybko krzepły, niewiele przy tym tracąc z pierwotnej gorliwości, która towarzyszyła ich powstawaniu. Radykalizm w trwaniu przy wyznawanych poglądach religijnych będzie odtąd cechował chrześcijan południowych krańców Cesarstwa Rzymskiego<sup>14</sup>.

Sytuacja społeczno-konfesyjna Afryki była niezwykle skomplikowana. Od początków istnienia Kościoła tamtejsi chrześcijanie znajdowali się w trudnej sytuacji. Z trudem mogli sprostać wszystkim wymaganiom wiary związanym z codzienną egzystencją, o działalności publicznej nie wspominając. Pokażna lista zawodów, których chrześcijanie nie powinni wykonywać nie ułatwiała ich integracji ze środowiskiem społecznym<sup>15</sup>. Co prawda Tertulian przeczy temu, głosząc:

oskarżają nas: powiadają mianowicie, że w życiu społecznym jesteśmy nie-użytecznymi. Jak to? Mogą takimi być ludzie razem z wami żyjący, mający taki sam sposób życia i ubioru, te same sprzęty i potrzeby życiowe? [...]. Przeto mieszkamy na tym świecie razem i nie gardzimy forum, nie gardzimy targowiskiem, używamy kąpeli [w termach], chodzimy do waszych magazynów, warsztatów, hoteli, oglądamy wasze targi i cały ruch handlowy. Spotykamy się razem z wami na okrętach, razem odbywamy służbę wojskową, razem uprawiamy rolę, razem prowadzimy handel<sup>16</sup>.

Pomimo jego zapewnień w gminach chrześcijańskich stopniowo zaczęto zdawać sobie sprawę z ceny, jaką przychodzi płacić za wierność Ewangelii. Które zajęcia są godne i które można podejmować, a które bezwzględnie odrzucić? Jak ewangelizować i funkcjonować w świecie, nie „pogrążając się” w nim? Pytania te stawały się coraz bardziej naglące; wspólnoty potrzebowały autorytatywnych i jednoznacznych wskazówek dotyczących życia codziennego. Tertulian był tym, który dokładnie określał chrześcijański punkt widzenia na godziwość bądź nie-godziwość wszelkiego

13. Tertulian, *Apologetyk*, I, 7, POK 20, s. 5.

14. D. Górski, *Sytuacja chrześcijaństwa na terenach północnej Afryki od podbojów muzułmańskich do XII wieku*, Kraków 2004, s. 14–16.

15. Tertulian, *Apologetyk*, XXXVIII-XL, s. 156–166.

16. Tertulian, *Apologetyk*, XLII, 1–3, s. 171–172.

rodzaju zajęć, prac, sytuacji życiowych lub związanych z obyczajowością. Choć miał skłonność do radykalizowania poglądów, w jego wczesnych traktatach wypada raczej mówić o opisanu i zdefiniowaniu stanowiska moralnego dostosowanego do mentalności chrześcijan Afryki Północnej<sup>17</sup>.

Wykonywany zawód niejednokrotnie stanowił znaczącą przeszkodę na drodze wierności Ewangelii. W związku z tym zmiana profesji wśród członków wspólnot chrześcijańskich była zjawiskiem dość powszechnym. Wierni, którzy trwając przy Ewangelii, porzucili swoje dotychczasowe zajęcia, byli utrzymywani przez wspólnotę wspierającą ich do momentu znalezienia nowego zatrudnienia<sup>18</sup>. Podobnie wspierano tych, którzy ze względu na wiek albo stan zdrowia nie byli w stanie utrzymać się samodzielnie. O ile na początku najczęściej starano się rezygnować z zawodów niegodnych chrześcijanina, o tyle w okresie późniejszym próbowano w miarę możliwości dostosować je do wymogów wiary i czynić dostępnymi dla wyznawców Chrystusa. Mowa oczywiście o tych zajęciach, w przypadku których było to możliwe<sup>19</sup>.

Różnorodnymi formami wsparcia otaczano nie tylko wiernych, ale także będących w potrzebie pogan. Ta niecodzienna jak na owe czasy postawa zadziwiała i szokowała, powodując jednocześnie wielkie zainteresowanie wyznaniem, które nie miało względu na pochodzenie ani status społeczny. Potwierdza to między innymi postawa chrześcijan w czasie zarazy nękającej Kartaginę i Aleksandrię pod koniec II wieku. Pomoc niesiona wówczas przez chrześcijan dała okazję do głoszenia wiary skuteczniejszego od jakichkolwiek słownych deklaracji<sup>20</sup>.

Gminy chrześcijańskie przełomu II i III wieku były miejscem, w którym przeważali *humiliores*; byli oni niejako fundamentem powstającego Kościoła. Dużym uproszczeniem byłoby jednak twierdzenie, że tylko z takiego kręgu rekrutowali się pierwsi chrześcijanie. Niemalą grupę stano-

17. J. Sajdak, *Tertulian czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, s. 244–266.

18. J. Śrutwa, *Chrześcijanie w służbie tego świata. Wizja Tertuliana i św. Augustyna*, [w:] *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 73–78.

19. J. Śrutwa, *Praca*, s. 91 nn.

20. Tertulian, *Apologetyk*, XXXIX, 8, POK 20, s. 158. Także: Euzebiusz z Cezarei, *Historia*, VII, 22, POK 3, s. 331–333; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, VII, 14, tłum. J. Niemirska-Pliszyńska, Warszawa 1994, s. 286–290; Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, X, 1–3, OŻ VIII, s. 137–138.

wili przedstawiciele pozostałych grup społecznych<sup>21</sup>. Starożytna gmina chrześcijańska w Afryce stanowiła prawdziwą mozaikę, w której niewolnicy występowali obok ludzi mogących poszczycić się przynależnością do grupy *honestiores*. Tertulian, sam zresztą będąc synem oficera rzymskiego i wykształconym adwokatem, pisał: „ludzie bez względu na płeć, wiek, stan, a nawet godność przechodzą na to wyznanie”<sup>22</sup>. Na potwierdzenie jego słów wystarczy przedstawić status społeczny męczenników z Kartaginy z 203 roku: Perpetua była arystokratką, Saturnin, Sekundulus i Saturus ludźmi stanu wolnego, zaś Felicita i Rewokatus – niewolnikami<sup>23</sup>.

Wiek III to okres dynamicznego rozwoju gmin chrześcijańskich w Afryce Północnej. Po wstępnych etapach ewangelizacji w II wieku o wiele odważniej głoszono już Dobrą Nowinę, nie tylko w ośrodkach miejskich leżących przy handlowych szlakach, ale również w bardziej peryferyjnie położonych osadach. Trzeba pamiętać, że chociaż imperium przeżyło już swoje złote lata i zaczynało coraz mocniej odczuwać ciężar własnej potęgi, to afrykańskie prowincje, jako spichlerz Rzymu, ochraniało i – na ile było to możliwe – zabezpieczano przed kryzysem coraz mocniej dotykającym cesarstwo. Prowincje te doświadczały, co prawda, fermentów zewnętrznych i wewnętrznych, jednak w porównaniu z wydarzeniami mającymi miejsce w innych częściach Imperium Romanum w Afryce panował wówczas względny spokój<sup>24</sup>.

Afryka Prokonsularna oraz Numidia pokryła sieć gmin chrześcijańskich. W połowie III wieku na synodzie w Kartaginie zebrało się blisko dziewięćdziesięciu biskupów<sup>25</sup>. Nawet jeśli traktować ich tylko jako przedstawicieli poszczególnych gmin, których można by przyrównać do dzisiejszych liderów Kościoła lokalnego, stanowi to świadectwo, że chrześcijaństwo uczyniło w tej części imperium duży postęp, stając się religią, której już nie sposób pominąć czy zlekceważyć. Jednakże nie cała Afryka Północna poddała się równie gruntownemu procesowi chrystianizacji. Mauretania Caesariensis i Tingitana, jako prowincje najsłabiej zroma-

21. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych*, s. 60–67.

22. Tertulian, *Apologetyk*, I, 7, POK 20, s. 5.

23. *Męczeństwo św. Perpetui i Felicity*, OŻ IX, s. 244–269.

24. T. Kotula, *Afryka*, s. 185–194.; A. Krawczuk, *Kronika starożytnego Rzymu*, Warszawa 1994, s. 226–245.

25. *Acta Synodalia 50–381*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, ŻMT 37, Kraków 2006, s. 21–47.

nizowane i najbardziej przesiąknięte tradycjami miejscowymi, do końca starożytności silnie się chrześcijaństwu przeciwstawiały, widząc w nim nośnik ładu rzymskiego. Podobnie rzecz się miała z wszystkimi plemionami berberyjskich koczowników. Te zamknięte społeczności, opierając się Rzymowi jako agresorowi chcącemu pozbawić je autonomii, stawiały również opór chrześcijaństwu jako religii z nim idącej. W tym miejscu trzeba podkreślić istotny fakt, że poza granicami Cesarstwa Rzymskiego chrześcijaństwo było z nim kojarzone, a później również identyfikowane. Czynniki te miały znacząco zaciążyć na przyszłości Kościoła w Afryce Północnej, zwłaszcza w Numidii, gdzie niezwykle silne były tendencje separatystyczne, mocno związane z wrogią wobec rzymskiego okupanta postawą elit, ale i warstw niższych<sup>26</sup>.

Rzym i Kościół stanowiły rzeczywistości o skrajnie różnym światopoglądzie; nie mogły zatem długo koegzystować bez powstawania różnorodnych napięć, które prędzej czy później należało w jakiś sposób rozwiązać, aby nie doszło do zachwiania ustalonego ładu społecznego. Dla cesarstwa, które występowało z pozycji obrońcy tradycyjnych wartości, idei, wierzeń i całego światopoglądu antycznego, chrześcijaństwo stanowiło zagrożenie, głównie dlatego, że podkopywało ustalony od wieków porządek, a także coraz wyraźniej zmieniało, niejako od wewnątrz, zastaną rzeczywistość społeczno-religijną „starego” świata.

Pierwszym sygnałem, że konflikt będzie nieunikniony, było w Afryce Północnej prześladowanie z 180 roku; jak się powszechnie uważa, męczeństwo chrześcijan ze Scillium było jedynie zwiastunem mających nastąpić wydarzeń. Kolejnym etapem wzrastających napięć było silniejsze już uderzenie w prozelitów chrześcijańskich i żydowskich w 203 roku. W ten sposób zasygnalizował swój niepokój związany z coraz szerszym zainteresowaniem tymi religiami cesarz Septymiusz Sewer (197–211). Odnotowano, że do prześladowań doszło w kilku miastach imperium, m.in. w Aleksandrii i Kartaginie, ale były to bardziej symptomy narastającego konfliktu niż dotkliwe uderzenie w gminę<sup>27</sup>. Wspomnieć jeszcze trzeba o reskrypcie prześladowczym Maksymina Traka (235–238) z 235 roku, w którym mowa jest o tym, by „śmiercią karać samych tylko zwierzchników kościelnych,

---

26. T. Kotula, *U źródeł*, s. 83 nn.

27. *Męczeństwo św. Perpetui i Felicyty*, OŻ IX, s. 244–269.

jako winnych nauczania Ewangelii”<sup>28</sup>. Nowy cesarz wydał go jednak raczej z nienawiści do poprzedniej dynastii (Aleksander Sewer [222–235] był w niektórych kręgach uznawany za sympatyka chrześcijan) niż w celu powstrzymania samego chrześcijaństwa<sup>29</sup>.

Do końca II wieku chrześcijaństwo nie stanowiło w Afryce Północnej większego problemu dla polityki wewnętrznej imperium, toteż postawa cesarstwa wobec Kościoła była nacechowana wyczekującą czujnością oraz sporadycznymi i raczej lokalnymi aktami przemocy wymierzonymi we wspólnotę Kościoła. Wpływało na to kilka czynników. Po pierwsze niezbyt duża, całościowo patrząc, liczba chrześcijan nie stanowiła jeszcze wśród warstw rządzących powodu do niepokoju. Po drugie kojarzono raczej ich poglądy religijne (które, jak wiadomo, bazowały na towarzyszącej jeszcze nurtom wschodnim pomyślnej koniunkturze) niż społeczne – późniejsze zarzewie konfliktów. W końcu inwazja religii wschodnich o cechach monoteistycznych, które tak bardzo zachwiały starym porządkiem religijnym świata rzymskiego, zaskakując go swą popularnością, a przede wszystkim ilością, dopiero się rozpoczynała<sup>30</sup>.

Dopiero na początku III wieku wyraźnie dały się odczuć sygnały nadchodzących zmian w polityce religijnej imperium. Nie było już mowy o niezauważaniu lub pomijaniu chrześcijan: byli oni zbyt liczni, „jaskrawo” obecni we wszystkich środowiskach społecznych. Rozpoczął się okres polaryzacji postaw wobec chrześcijaństwa zarówno wśród cesarzy, jak i środowiska senatorskiego, przy czym częściej pojawiała się nieprzychylność aniżeli postawa wyraźnie mu sprzyjająca. Przypomnijmy, że niechęć ta była powodowana przede wszystkim niemożnością pogodzenia dwóch różnych światopoglądów.

## 2. PASTERZ HERMASA – CHRZEŚCIJANIE „DRUGIEJ PRÓBY”

Zadając sobie pytanie o rolę, jaką pełnił Tertulian w sporach o kościelną dyscyplinę pokutną, nie sposób przejść obok tak ważnego zagadnienia, jakim był pierwszy znaczący spór dotyczący praktyki pokutnej w Kościele starożytnym. Mimo że sam konflikt miał miejsce niemal pół wieku wcze-

28. Euzebiusz z Cezarei, *Historia*, VI, 28, POK 3, s. 283.

29. Tamże.

30. P. Brown, *Świat*, s. 63 nn.

śniej, oddziaływanie ideologiczne nurtów integrystycznego (rygorystycznego) i progresywnego (umiarkowanego) było na tyle silne w całym Kościele, również rzymskiej Afryki, że trzeba mu poświęcić nieco miejsca. Spór o dyscyplinę pokutną narastał. Dopiero gdy za sprawą traktatu *Pasterz*<sup>31</sup> do polemiki włączył się mieszkający w Rzymie Hermas, brat rzymskiego biskupa Piusa I (142–155), pojawiła się odpowiedź na dylematy moralne Kościoła II wieku<sup>32</sup>. *Pasterz* był bowiem pismem wizjonerskim, metaforycznym i pełnym alegorii; udzielał co prawda odpowiedzi niejednoznacznych, wychodził jednak naprzeciw zapotrzebowaniu Kościoła tego czasu. W pewnej mierze mógł zadowolić oba polemizujące ze sobą nurty, łagodząc po części napiętą sytuację i ze względu na swoją symboliczność dostarczając argumentów tak stronnictwu integrystów, jak i progresistom<sup>33</sup>. Przekazana w *Pasterzu* praktyka jednokrotnej pokuty stała się w pewnym stopniu bazą dla wypracowania podstaw dyscypliny pokutnej, a w związku z tym wyznacznikiem prawowierności w Kościele starożytnym.

W okresie apostołskim istniały zasadniczo dwie formy pojednania grzesznych chrześcijan z Kościołem<sup>34</sup>: pierwsza przez upomnienie braterskie, wspólną modlitwę i swego rodzaju wyznanie grzechów przed braćmi (Mt 18, 15–17; Gal 6, 1–2; Jk 5, 16–20). Druga, dotycząca tych, którzy zgrzeszyli ciężko lub popełniali grzechy notorycznie, przebiegała w sposób bardziej uroczysty i można ją podzielić na dwie fazy. Najpierw następowало oddzielenie od wspólnoty i upomnienie grzesznego brata, aby uniknąć zgorszenia braci w wierze, jego zaś pobudzić do nawrócenia (2 Tes 3, 6–15; 1 Kor 5, 1–13; 1 Tm 1, 20). Później rozpoczynał się okres powrotu do wspólnoty i jej życia liturgicznego, jeśli oczywiście grzesznik się nawrócił (2 Kor 2, 5–11; 1 Tm 5, 20–22). Świadczenia takiej praktyki znaleźć można w pismach Klemensa Rzymskiego, Ignacego z Antiochii, Ireneusza z Lyonu, a szczególnie w *Pasterzu* Hermasa, w którym można doskonale zaobserwować proces otwarcia drzwi Kościoła dla chrześcijan pozbawio-

31. *Pasterz Hermasa*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, oprac. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, s. 211–299.

32. M. Chłopowiec, *Przesłanie pokutne Pasterza Hermasa. Penitential message in The Shepherd of Hermas*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45 (2012), z. 2, s. 215–230.

33. M. Chłopowiec, *Przesłanie pokutne*, s. 215–217.

34. B. Mokrzycki, *Z dziejów pokutnej praktyki Kościoła. Kontynuacja apostołskiej tradycji*, „Collectanea Theologica” 46 (1976), f. III, s. 117 nn.; A. Suski, *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, „Ateneum Kapłańskie” 70 (1977), s. 26 nn.

nych przez rygorystów szansy pojednania z jednej strony, a z drugiej zaostrożenia rygorów dyscypliny pokutnej nawet w nurcie umiarkowanym<sup>35</sup>.

Uwzględniając upadek moralny świata rzymskiego, który znalazł się daleko od ascetycznych wzorców swych wielkich poprzedników, łatwiej zrozumieć ostrą reakcję niektórych kręgów kościelnych, które przyjmując skrajnie rygorystyczny kierunek, prowadziły do enkratyzmu. Był to nurt ascetyczny silnie podkreślający świętość życia codziennego, a wyrzekający się wszystkiego, co miałyby związek z „zepsutym” światem. Na nurt ten mocno oddziaływały pisma apokryficzne<sup>36</sup>. Ruch ten istniał w Kościele, a nie poza Kościołem, w którym do połowy II wieku intensywnie się rozprzestrzeniał. Nadawał mu kierunek w życiu moralnym i choć znano z pism apostoelskich pokutę, w pewien sposób przedkładano nad nią świętość życia, czego efektem był fakt, że zdecydowana większość chrześcijan Kościoła starożytnego nie korzystała z sakramentu pokuty<sup>37</sup>. Karl Rahner twierdził, że można wątpić, czy pokuta kościelna w praktyce rozciągała się znacząco poza popełnione grzechy główne, czyli trzy grzechy śmiertelne: bałwochwalstwo, cudzołóstwo i morderstwo<sup>38</sup>.

Istniał jednak również w Kościele rzymskim nurt umiarkowany i wydaje się, że właśnie efektem jego oddziaływania było powstanie *Pasterza Hermasa*, w którym nie rezygnuje się z ideału świętości, ale też nie potępia się tych, którzy szczerze pragnęli się nawrócić: wielu lapsi pojawiło się po prześladowaniach Nerona (54–68) z 64 roku, a szczególnie po okresie napięć i prześladowań mających miejsce za panowania Domicjana (81–96) i Trajana (98–117). Były to często odstępstwa od wiary wywołane nieprzygotowaniem gmin do sytuacji prześladowań – po pierwszym szoku sze-

---

35. John N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 165–168; Sz. Pieszczoł, *Patrologia*, t. I, Gniezno 1994, s. 30–31; B. Kumor, *Problemy pokutne w I liście św. Klemensa do Koryntian*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” III (1957), z. 2, s. 395–401.

36. Szczególnie zaś Ewangelia Tomasza, Ewangelia Piotra czy Ewangelia Egipcjan. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, Lublin 1986, t. 1, vol. 1, 2.

37. R. Andrzejewski, *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 70, 89 (1970), s. 32.

38. „Così è lectio dubitare, che nella pratica la penitenza ecclesiale si sia estesa molto al di là dei casi notori dei peccati capitalia. Si comprende allora come partendo dalla prassi, nonostante le proteste dei «teologi», si sia stati qua e là inclini a ridurre l'ambito ecclesiale ai tre peccati capitali, anche se la teoria dei peccati capitalia sia stata quasi sempre concepita come includente anche altri peccati”. K. Rahner, *La penitenza della Chiesa*, Milano 1992, s. 532.



rokie grono upadłych dawało godne świadectwo wiary, zaś ci, którzy nie zdołali nie mieli sposobności tego uczynić, chcieli odpokutować w inny sposób, pragnąc powrotu swoich wspólnot.

Nurt rygorystyczny wzbraniał się jednak przed ponownym przyjmowaniem takich „słabych” chrześcijan. Powstało zatem pytanie: co dalej z upadłymi? A w szerszym kontekście: co dalej z nakazem ewangelicznego miłosierdzia? W tym właśnie momencie pojawił się *Pasterz*, który na jakiś czas pogodził oba nurty. Bramy Kościoła otworzyły się dla tych, którzy upadli<sup>39</sup>. Szansa powrotu była co prawda tylko jedna, obwarowana niezwykle ostrymi wymogami długoletniej pokuty, jednak w porównaniu z rygorystyczną tendencją, wyrażającą się w słowach „chrzest jedyną pokutą”, *Pasterz* stanowił prawdziwy wyłom w enkratycznej linii postępowania wobec grzeszników<sup>40</sup>.

Pismo to składa się z pięciu ksiąg *Wizji*, dwunastu *Przykazań* i dziesięciu *Podobieństw*, stanowiących obraz Kościoła tworzonego przez wszystkich wiernych. W każdym widzeniu w metaforyczny sposób przedstawione zostało miejsce każdego chrześcijanina we wzrastającym Kościele, a co najważniejsze, znaleźli się tam również pokutujący grzesznicy. Rzymski diakon Hermas uznaje się za człowieka grzesznego, który poprzez doświadczone wizje kierowany jest ku nawróceniu i pokucie, za jego pośrednictwem objawionej całemu Kościołowi. W przystępnych słowach wyraża to pierwsza wizja, w której napotkana matrona uświadamia Hermasa na temat jego grzechu, ale jednocześnie kieruje do niego zbawienne słowa pociechy: „módl się do Boga, a On uleczy grzechy twoje; i całego twojego domu i wszystkich świętych”<sup>41</sup>.

Dzieło Hermasa w krótkim czasie stało się popularne do tego stopnia, że biskupi miewali problem z właściwym zakwalifikowaniem tej księgi. Co prawda tzw. *Kanon Muratoriego* (ok. 200 roku), jasno określił miejsce *Pasterza*:

*Pasterza* zaś niedawno w czasach naszych w mieście Rzym napisał Hermas, kiedy siedział na stolicy biskup Pius [140–150], brat jego, i dlatego czytać go

39. F. Szulc, *Spór o „Pasterza” Hermasa*, VoxP 2, s. 340 nn.

40. J.C. Kałużny, *Troska o świętość i czystość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane. T. 1*, red. J.C. Kałużny, Kraków 2007, s. 92 n.

41. *Pasterz Hermasa*, s. 212.

wprawdzie można, nie można go jednak podawać ludowi w Kościele, ani między prorokami [...], ani między apostołami do końca czasów<sup>42</sup>.

Należy jednak stwierdzić, że nie jest to dokument rozstrzygający, skoro w analogicznym czasie, jak wspomina Euzebiusz z Cezarei, św. Ireneusz z Lyonu „nie tylko zna, ale uznaje *Pasterza* jako Pismo”<sup>43</sup>. Tak więc dzieło to nie straciło na znaczeniu<sup>44</sup>, czego najlepszym dowodem jest utrzymanie w Kościele praktyki pokuty za grzechy ciężkie w niezmienionej formie aż do początków IV wieku<sup>45</sup>.

*Pasterz* Hermasa, świadectwo złągodzenia dyscypliny pokutnej i ideologiczne wsparcie nurtu umiarkowanego, w rzeczywistości wyznaczył radykalny kurs jednokrotnej pokuty. Zaznaczyć jednak zdecydowanie należy, że w praktyce żadne inne rozwiązanie nie było w owym czasie możliwe: najlepszym tego świadectwem jest fakt, że kolejni pisarze tę praktykę przyjęli, potwierdzając w swoich dziełach jej słuszność. Pierwszym, który przetransponował ją na język kościelny (dziś nazwalibyśmy go teologicznym) był właśnie Tertulian<sup>46</sup>. U kolejnych Ojców Kościoła mamy prawo doszukiwać się skutków oddziaływania wyrażonej w *Pasterzu*, a spisanej przez Tertuliana praktyki pokutnej. Owszem, z czasem praktyka ta ulegała licznym zmianom i modyfikacjom, dostosowując się do duchowych i pastoralnych potrzeb Kościoła, ale można odnaleźć echa tych poglądów chociażby u biskupa Kartaginy św. Cypriana<sup>47</sup> czy innych Ojców Kościoła zachodniego, którzy wypowiadali się na temat praktyki pokutnej<sup>48</sup>. Ponieważ współcześnie łatwo zalicza się przedstawicieli Kościoła starożytnego do któregoś ze skrajnych nurtów ze względu na ich poglądy lub traktowanie

42. *Apokryfy*, t. I, vol. 1, s. 38.

43. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, V, s. 217.

44. Tamże, III, s. 93.

45. A. Młotek, *Pokuta i pojednanie w Kościele pierwotnym*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 169 nn.

46. Tertulian, *De paenitentia*, PL I, 1334–1359; K. Frąszczak, *Doktryna i obrzędy pokutne w „De poenitentia” Tertuliana*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012), nr 1, s. 109–122.

47. Św. Cyprian, *O upadłych*, POK 19, s. 199 nn.

48. Św. Ambroży, *O pokucie*, PSP VII, s. 19–55; św. Hieronim, *Listy*, tłum. J. Czuj (t. II), LXXVII, Warszawa 1952, s. 158–170; św. Hieronim, *Listy* (t. III), CCXXII, s. 201–215; św. Leon Wielki, *Epistolae*, PL 54, 1204–1206; św. Leon Wielki, *Opera*, PL 56, 561.

ich jako schizmatyków, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że jedynym proberzem prawowierności w chrześcijaństwie antycznym była tworząca się właśnie doktryna, nie zaś dzisiejsza jej forma kształtowana przez wiele epok.

Poza silnymi stronnictwami integrystycznym i progresywnym istniało w Kościele wiele innych nurtów, które dziś nazwać by można frakcjami w łonie ówczesnego chrześcijaństwa<sup>49</sup>. Pismo Hermasa było najlepszym wyrazicielem dążeń i wielorakiego rozumienia Ewangelii, jakie występowało w II wieku. Kościół walczył dopiero o doktrynę, a dwa wieki trzeba było jeszcze czekać na pierwsze jej zabezpieczenia przez soborowe dekrety<sup>50</sup>. Dlatego nikogo nie dziwiła ani nie przerażała swoboda w interpretacji Dobrej Nowiny, a wiele „oryginalnych” nurtów mieściło się w niezwykle otwartym Kościele starożytnym. Nie należy jednak mylić tej wewnątrzkościelnej otwartości z otwartością na nowe idee płynące z zewnątrz (religijne czy filozoficzne), ponieważ pod tym względem cechowała Kościół wyjątkowa ostrożność i to bez względu na orientację: rygorystyczną czy umiarkowaną<sup>51</sup>. Tertulian w swoim traktacie *Preskrypcja przeciw herezykom* (tab. 7) o filozofii pisał tak:

Te właśnie nauki, to wymysły ludzi i demonów, obliczone na łechtanie uszów słuchaczy; to plody mądrości światowej, którą Pan głupstwem nazywa, a sam głupotę tego świata wybiera ku zawstydzeniu samej filozofii. Ona bowiem jest matką mądrości światowej, zuchwałą tłumaczką natury i planów boskich. Filozofia bowiem jest źródłem wszystkich herezji<sup>52</sup>.

Jednym z nurtów nieufnych wobec nowych idei był milenaryzm, gromadzący w swych szeregach wierzących w rychły powrót Chrystusa

---

49. Problem sporu integrystów, pragnących za wszelką cenę zachować skarb świętości Kościoła, z progresistami siejącymi ziarno ewangelii bez zważania na chwasty w sposób bardzo przejrzysty ukazuje M. Michalski w: *Między integryzmem a progresizmem*, ALP 1, s. 179–184.

50. M. Starowieyski, *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994, s. 8–16.

51. Doskonałym potwierdzeniem powyższej tezy jest postawa Tertuliana, który mimo swoich rygorystycznych skłonności bezwzględnie bronił Kościoła przed filozoficznymi i gnostyckimi zapędami niektórych jego przedstawicieli. Patrz: K. Tomczak, *Zagadnienia filozoficzne u Tertuliana*, „Przegląd Teologiczny” 6 (1925), z. 3, s. 328 nn; L. Kołakowski, *Wykład o filozofii średniowiecznej – Tertulian i gnostycy*, Warszawa 1956, s. 16 nn.

52. Tertulian, *Preskrypcja przeciw herezykom*, PSP V, s. 45.

– Króla na ziemię i jego tysiącletnie rządy. Milenaryzm nie był w starożytnym Kościele ani herezją, ani schizmą; dopiero jego wynaturzone formy zostały potępione przez papieża Damazego w 373 roku, choć ruch ten nadal miał swoich zwolenników. Jego charakterystyczną cechą była duchowość „Janowa”, nawiązująca do teologii wczesnego judeochrześcijaństwa, oraz skłonność do apokaliptyki<sup>53</sup>. Tendencje do milenarystycznego postrzegania rzeczywistości znajdziemy w eschatologii Tertuliana<sup>54</sup>. *Pasterz*, na wskroś prześląknięty apokaliptycznymi wizjami i judeochrześcijańską angelologią, był dziełem, które również zawierało poglądy tego stronnictwa<sup>55</sup>. Jako przykład można przedstawić scenę, w której wizyjny *Pasterz* mówi:

Pan ustanowił zatem pokutę jedynie dla tych, którzy zostali powołani przed tymi dniami [ostatecznymi], gdyż Pan zna serca, a wiedząc wszystko z góry, zna też słabość ludzką i podstęp szatana, który będzie szkodził sługom Bożym i złość swą na nich wywierał. Będąc więc bogaty w miłosierdzie, ulitował się Pan nad swoim stworzeniem i ustanowił tę pokutę [chrzest], a mnie zlecił nad nią władzę. Ale powiadam ci, rzecz: jeśli po tym wezwaniu wielkim i uroczystym [chrzcie] ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość pokuty<sup>56</sup>.

Dzieło Hermasa zawiera w sobie o wiele więcej nośników idei milenarystycznej niż przyjęło się powszechnie uważać, a rozwiązanie problemu pokuty jest w nim kluczowym, choć niejedynym punktem rozważań<sup>57</sup>.

Chrześcijanie, których dotknęło prześladowanie, wykazujący się wobec niego godnym świadectwem wiary bądź przeciwnie, słabością upadku, stanowili w I wieku nieliczne grono. Prześladowania dotyczyły bowiem

53. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej w świetle badań J. Danielou*, Lublin 1982.

54. M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010, s. 115, 212.

55. E. Staniek, *Angelologia w „Pasterzu” Hermasa*, „*Studia Theologica Varsavie-sia*” (1971), nr. 1, s. 51 nn.; B. Poschmann, *Die Busse und Letzte Ölung*, Freiburg 1951, s. 16.

56. *Pasterz Hermasa*, s. 232.

57. Zdecydowanie nie można zgodzić się z tezą, że „Hermas odrzuca skrajny rygoryzm i proponuje rozwiązanie pośrednie, usiłując pogodzić obie skrajne tendencje”, jak pisze A. Skowronek. Po pierwsze, opisywanych tendencji było znacznie więcej, po drugie, nurtu umiarkowanego w żadnym wypadku nie można nazwać skrajnym. A. Skowronek, *Sakrament pokuty*, Katowice 1980, s. 143.

zasadniczo wyłącznie terenu Rzymu oraz (w marginalnym stopniu) prowincji wschodnich. Zachód (poza Rzymem naturalnie), w tym i Afryka Północna, nie odczuły tego ciosu, przynajmniej źródła milczą na ten temat<sup>58</sup>. W pierwszej połowie II wieku dochodziło do sporadycznych prześladowań Kościoła; kilka świadectw odnotował Euzebiusz z Cezarei<sup>59</sup>. Większość świadectw wiary pochodzi ze stolicy Imperium Romanum, w tym sztandarowy przykład męczeństwa biskupa Antiochii Ignacego (zm. 107)<sup>60</sup>. Wydaje się bowiem, że Rzym pierwszej połowy II wieku mógł stać się – dosłownie i w przenośni – areną, na której chrześcijanie, nawet z tak odległych terenów cesarstwa jak Antiochia syryjska, dawali świadectwo wiary. Dlatego zjawisko prześladowania Kościoła było tu częstsze i powszechniejsze niż w innych miastach cesarstwa.

Pismo Hermasa ukazuje się jakiś czas po bliżej nieokreślonych prześladowaniach, które miały miejsce w Rzymie. W ich trakcie doszło do osobistego dramatu Hermasa: jego dzieci zaparły się wiary, a władze skonfiskowały jego majątek. Wydaje się, że właśnie te wydarzenia popchnęły brata biskupa Rzymu Piusa w stronę mistyki i stały się asumptem do głębszego zamyślenia nad kwestią ponownego przyjmowania upadłych do Kościoła. Wydaje się, że to właśnie w Rzymie, oddziałującym duchową atmosferą na inne Kościoły, środowisko radykalne mogło się zorientować, że częstokroć *lapsi* z wielkim bólem przeżywali swój upadek i szczerze pragnęli nawrócenia. W takich sytuacjach nawet rygorysty godzili się na pokutę, jednakże pod warunkiem, że „jeśli po tym wezwaniu wielkim i uroczystym [chrzcie] ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość pokuty”<sup>61</sup>. Jak widać, *Pasterz Hermasa*, który wyszedł z kręgów umiarkowanych łagodził dyscyplinę jedynie tam, gdzie wymagały tego okoliczności, jednocześnie jasno określając jej nieprzekraczalne granice.

Hermas w swoim *Pasterzu* zajmuje się wprawdzie przede wszystkim upadłymi podczas prześladowań, jednak, niejako w tle, przedstawia również inne przykłady nawróceń i pokuty, sugerując dostępność tego sakramentu dla wszystkich<sup>62</sup>, a tym samym umożliwiając sytuację, w której

58. M. Simon, *Cywilizacja*, s. 193–195.

59. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, III, s. 137n; IV, s. 156.

60. Tamże, s. 156.

61. *Pasterz Hermasa*, s. 232.

62. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Moguncja 1961, s. 158.

każdy, kto szczerze zapragnął powrotu do wspólnoty, miał taką szansę<sup>63</sup>. Nie zostało to napisane przez Hermasa wprost, aby nie zrazić wyczulonych na punkcie pokuty nurtów rygorystycznych, jednak praktykę tę zaczęto powszechnie stosować<sup>64</sup>.

Proces radykalizacji życia w gminach chrześcijańskich osiągnął pewien uznany przez Kościół pułap, którego przekroczenie było niedopuszczalne. Wytoczona została nowa granica radykalizmu, a w istotnym punkcie (dyscypliny pokutnej) wyznaczył ją właśnie *Pasterz* Hermasa, który nie pozwolił uczynić z wiary w święty Kościół – Kościoła tylko dla świętych. Z drugiej strony zaakceptował, na ile to było możliwe, stanowisko rygorystów, czyniąc ze zwyczaju jednokrotnego odpuszczania grzechów śmiertelnych zasadę, której Kościół trzymał się nieomal jak dogmatu do momentu, gdy w VII wieku na terenach Europy pojawili się mnisi iroszkoccy, niosąc nowego „ducha” pokuty. Pierwsza konfrontacja nurtu radykalnego z umiarkowanym zakończyła się, można by rzec, „remisem”, traktowanym jednak przez przedstawicieli obu stronnictw jako zwycięstwo.

### 3. OSŁABIENIE GORLIWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NA PRZEŁOMIE II I III WIEKU

Po opisie przyczyn konfliktu, jaki pojawił się w Kościele w I wieku i na początku II wieku oraz jego zażegnaniu w połowie II wieku przez praktykę jednokrotnej pokuty wyrosłą ze spuścizny Hermasa, przychodzi pora na zobrazowanie sytuacji Kościoła w Afryce Północnej końca II i początku III wieku, gdzie poza sporadycznymi przypadkami prześladowań (Scilium [180], Kartagina [203]), panowała nie tylko stabilizacja polityczno-ekonomiczna, ale również powszechna tolerancja religijna. Ów spokój i poczucie stabilizacji oraz względnego bezpieczeństwa niejako uspiły czujność chrześcijan wobec „zagrożeń” świata, czego bezpośrednim efektem było osłabienie pierwotnej gorliwości. Efektem tego procesu było obniżenie poziomu moralnego w gminach chrześcijańskich Afryki Północnej (co zostało oczywiście zauważone przez stronnictwo rygorystyczne, które po raz kolejny podjęło temat osłabienia dyscypliny w Kościele i jeszcze raz

63. M. Chłopowicz, *Przesłanie pokutne*, s. 221–224.

64. J.J. Janicki, *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*, „Folia Historica Cracoviensia” 3 (1996), s. 288 nn.

rozpoczęło dyskusję nad problematyką praktyki pokutnej – będzie o tym mowa w kolejnym podrozdziale). Aby zrozumieć wagę zagadnienia, należy przyjrzeć się bliżej atmosferze, w jakiej przyszło żyć chrześcijanom tamtego czasu, jak również sytuacji panującej na przełomie wieków wewnątrz gmin afrykańskich.

Po 180 roku, kiedy prokonsul Saturninus, służący cesarstwu gorliwie, choć nie z takim okrucieństwem, jak się to często przedstawia, skazał na śmierć dwunastu obywateli miejscowości Scilium, życie chrześcijan w Afryce toczyło się bez tak radykalnych aktów przemocy, a przynajmniej nie wynika to z zachowanych źródeł. Otwartość Rzymu na nowe nurty filozoficzne i religijne, niegłoszona wszem i wobec przez czynniki rządzące, lecz wprowadzana w życie przez społeczność antyczną sprzyjała tolerancji religijnej i naturalnemu poszerzaniu się strefy oddziaływania myśli chrześcijańskiej oraz rozprzestrzenianiu się samego Kościoła<sup>65</sup>. Gminy chrześcijańskie pojawiały się w coraz odleglejszych miejscowościach, a chrześcijanie rekrutowali się z różnych grup społecznych<sup>66</sup>. Obraz ten nie byłby do końca prawdziwy, gdyby pominąć jego drugie oblicze: gdy powstawały nowe gminy, a ich prężność świadczyła o rzeczywistej gorliwości neofitów, w ośrodkach miejskich, gdzie Kościół ugruntował już swoją pozycję, a chrześcijanie czuli się bezpiecznie, dochodziło do osłabienia owej pierwotnej gorliwości.

Oczywiście nie można mówić o zjawisku, które zaistniało powszechnie, we wszystkich miastach rzymskiej Afryki posiadających dłuższą tradycję chrześcijańską, należy mieć jednak świadomość, że proces taki w mniejszym lub większym stopniu miał tam miejsce<sup>67</sup>. Kartagina, gdzie mieszkał Tertulian, stanowi co prawda najbardziej skrajny przykład tego zjawiska, ale trzeba pamiętać o tym, że to właśnie „stolica” Afryki Północnej była modelem, który powielano w innych miastach<sup>68</sup>. Model ten był pod każ-

---

65. E. Wipszycka, *Prześladowania w państwie rzymskim*, [w:] *Męczennicy*, OŻ IX, s. 37 nn.

66. Tertulian, *Apologetyk* XLII, 1–3, POK 20, s. 171–173.

67. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 450–451.

68. Kartagina była co prawda tylko stolicą jednej z prowincji – Afryki Prokonsularnej, jednak w związku ze znaczeniem tego miasta jako siedziby władz administracyjnych, jego wielkością i stopniem zromanizowania zamieszkującej je ludności była ona dla Afryki Północnej tym, czym Rzym dla całego imperium. A. Dziubiński, *Historia Tunezji*, Wrocław 1994, s. 21 nn.

dym niemal względem obowiązującym wzorcem, tak w dziedzinie ekonomiczno-administracyjnej, jak i w innych dziedzinach życia społecznego, w tym także życia religijnego.

Na Kościele Kartaginy ciążyła zatem odpowiedzialność za to, że tworzony przez niego wzorzec był naśladowany w innych miastach Afryki. Św. Cyprian stał się wielkim propagatorem synodów afrykańskich, które miały miejsce właśnie w Kartaginie<sup>69</sup>, co zaowocowało wzrostem znaczenia tego miasta<sup>70</sup>. Jednak praktycznie od początku Carthago była „przewodnikiem” chrześcijaństwa afrykańskiego. Jeśli zrozumie się, jak wielka odpowiedzialność ciążyła w związku z tym na przedstawicielach Kościoła Kartaginy, szczególnie zaś na jego liderach, do grona których z pewnością zaliczał się Tertulian, wtedy – być może – łagodniejszym okiem uda się spojrzeć na ostre, radykalne wypowiedzi zawarte w traktatach Kartagińczyka, kierowane przede wszystkim do społeczności chrześcijańskiej tego wielkiego miasta, a dopiero w dalszej kolejności do innych odbiorców. Prawda jest bowiem taka, że Tertulian dobrze znał tylko sytuację panującą w wielkich aglomeracjach (Rzym, Kartagina), w których spędził życie i przez ich pryzmat oceniał całą rzeczywistość chrześcijańską: o tym należy pamiętać przy lekturze jego dzieł.

Sytuacja panująca na przełomie II i III wieku w Kartaginie nie sprzyjała utrzymaniu surowej obserwacji w gminach chrześcijańskich. Ogólne rozluźnienie moralne w środowisku pogańskim, o którym będzie jeszcze mowa, wpływało również na poziom życia moralnego wśród chrześcijan. Współistnienie środowiska pogańskiego z chrześcijańskim, czynnik warunkujący normalne funkcjonowanie w społeczności świata antycznego, było jednak rzeczywistością oddziałującą dwustronnie. Z jednej strony poganie doświadczali bezpośredniego kontaktu ze świadkami Dobrej Nowiny, co w dużej mierze przyczyniało się do prozelityzmu. Z drugiej zaś strony chrześcijanie słabszego charakteru nie wytrzymywali konfrontacji z wytyczanym przez pogan rytmem codzienności, któremu wszyscy byli podporządkowani i siłą rzeczy ulegali jego wpływowi. Efektem

69. *Acta Synodalia 50–381*, s. 21–47.

70. Podobnie jak biskupstwa Kartaginy i jej pasterzy. O znaczeniu biskupów Kartaginy zaświadczały choćby akta pozostałe po synodach afrykańskich, którym przewodniczył i podczas których posiadał głos decydujący princeps tego episkopatu. *Acta Synodalia 50–381*, s. 21–47. Por. również: T. Kaczmarek, *Świat rzymski*, s. 63–69; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 42 nn.



tego było zatracenie gorliwości, jaka cechowała cały Kościół pierwotny. Gdy bowiem gminy były jeszcze nieliczne i wisiało nad nimi zagrożenie prześladowaniem, chrześcijanie, mogąc liczyć tylko na siebie nawzajem, tworzyli mocno skonsolidowany Kościół; strach ten jednak znikł wraz ze zmieniającymi się realiami i nastaniem w cesarstwie względnej tolerancji religijnej<sup>71</sup>.

Okres, który nastąpił, charakteryzował się swobodą religijną. Atmosfera zagrożenia stała się przeszłością, do której niechętnie wracano pamięcią. Wydawało się, że liczny Kościół stanowił gwarant bezpieczeństwa. Gdy chrześcijanie poczuli się swobodniej i łatwiej było im brać udział w życiu codziennym Afryki, nie tylko dzięki tolerancji, ale także dzięki obecności w niemal wszystkich środowiskach społecznych, rozpoczął się proces otwierania się Kościoła na rzeczywistość pogańską. Dziś nazwalibyśmy go raczej niewielkim uchyleciem drzwi, ale w porównaniu z sytuacją wcześniejszą zdecydowanie nastąpił przełom<sup>72</sup>.

Owo otwarcie rozumiano bardzo różnie, co stało się przyczynkiem do nieporozumień w łonie Kościoła. Dla elit Kościoła Afryki, podobnie zresztą jak i dla większości chrześcijan, była to próba nawiązania porozumienia z państwem. Ludzie Kościoła przedstawiali cesarstwu wszelkie możliwe argumenty za tym, że chrześcijaństwo nie jest jego wrogiem, a wręcz przeciwnie – sojusznikiem, że wspiera je nie tylko modlitwą, ale również wierną i godną postawą<sup>73</sup>. Elity Kościoła czyniły takie zapewnienia w nadziei na utrzymanie spokojnego współistnienia ze środowiskiem pogańskim, co miało stanowić podstawę coraz poprawniej, wydawałoby się, układających się stosunków z państwem. Inaczej owo współistnienie rozumiała grupa konformistów chrześcijańskich z Kościoła Kartaginy. Czuli się oni bezpieczniejsi i bardziej związani z całą społecznością mieszkańców miasta, a w związku z tym zaczęli uczestniczyć bardziej aktywnie w tych sferach jego życia, które do tej

---

71. Prześladowanie Septymiusza Sewera (193–211), poza dramatycznym epizodem z 203 r. (męczeństwo katechumenów w amfiteatrze w Kartaginie) nie objęło Afryki Północnej. Można więc mówić o okresie względnego spokoju, aż do prześladowań rozpoczętych za Decjusza (249–251) w 249 r. M. Jaczynowska, *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, VoxP 11–12, s. 200 nn.

72. J. Śrutwa, *Praca*, s. 132 nn.

73. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 35–37.

pory były dla nich – jako chrześcijan – niedostępne, zarówno ze względów ideologicznych, jak i moralnych<sup>74</sup>.

O dziwo, choć niektórzy, jak choćby Hipolit Rzymski (zm. 235), uznawali Cesarstwo Rzymskie za królestwo antychrysta<sup>75</sup>, postawę świadczącą o chęci utrzymania jak najlepszych stosunków z romanitas, którą oficjalnie propagowała elita Kościoła<sup>76</sup>, można również zaobserwować w pismach Tertuliana, a w szczególności w dwóch jego traktatach apologetycznych: w *Apologetyku* (tab. 3)<sup>77</sup>, w którym zajmuje się dogłębnym wyjaśnieniem postawy chrześcijan wobec państwa i cesarza, jak i wobec religii i Boga<sup>78</sup>, jak również w mniejszym dziele, kierowanym przez Tertuliana do prokonsula Afryki Skapuli (211–213). W piśmie *Do Skapuli* (tab. 26) pisarz próbuje rozwiać wciąż obecną wśród pogan niewiedzę na temat Kościoła<sup>79</sup>. Postawa taka wskazuje na zdroworozsądkowe myślenie Kartagińczyka, który miał świadomość konieczności współistnienia ze środowiskiem pogańskim. Ale mimo podobnych stanowisk prezentowanych przez elity Kościoła oraz Tertuliana wydaje się, że motywy ich działań były zupełnie odmienne. Upraszczając, można by powiedzieć, że biskupi robili to ze względu na pragnienie zachowania Kościoła w stanie nieuszczerplonym liczebnie, podczas gdy Tertulianowi zależało przede wszystkim na uratowaniu jego jakości. Stwierdzenie takie mogłoby jednak prowadzić do fałszywych wniosków, stąd konieczna jest szczegółowa analiza postawy Kartagińczyka, która rzuci właściwe światło na powyższy skrót myślowy.

---

74. J. Wagner, *Ideale społeczne wczesnego chrześcijaństwa*, „Życie i Myśl” 12 (1962), nr 3–4, s. 67–94.

75. Hipolit, *O Antychryście*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 17, Kraków 2002; SWP, s. 194–197.

76. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 30–31.

77. Obok tytułów traktatów Tertuliana podawane będą numery jego dzieł zgodne z numeracją zastosowaną w tabeli umieszczonej na końcu książki.

78. Tertulian, *Apologetyk*, I-L, POK 20, s 3–203.

79. Pismo to jest w dużej mierze wzorowane na wcześniejszym *Apologetyku*. Tertulian uznał za konieczny powrót do apologii chrześcijaństwa z jednoczesnym zaznaczeniem jego podstawowych prawd. Powodem były kolejne akty prześladowcze (202–206), które miały miejsce za panowania Septymiusza Sewera (193–211). Chrześcijanie zauważyli wówczas, że wysuwa się przeciwko nim stare zarzuty, wypływające z nieświadomości prześladowców. Odpowiedź na nie stanowić miał właśnie list do prokonsula Afryki Skapuli. Tertulian, *Do Skapuli*, PSP XXIX, s. 109–116.

Tertulian nauczał o konieczności porzucenia wraz z pogańską przeszłością również wszystkich pogańskich przyzwyczajzeń i całego dotychczasowego sposobu życia<sup>80</sup>. Jednocześnie w toku swych nauk niejednokrotnie zauważał, że:

mieszkamy na tym samym świecie i nie gardzimy forum, nie gardzimy targowiskiem, używamy kąpeli [korzystając z term], chodzimy do waszych magazynów, warsztatów, hoteli, oglądamy wasze targi i cały ruch handlowy [...]. Dlatego jest między nami wymiana, bo sztukę naszą i pracę oddajemy na wasz użytek<sup>81</sup>.

Prawda była taka, że owszem, chrześcijanie oddawali swoje wyroby na użytek wspólny i biernie uczestniczyli w życiu społecznym, ale również angażowali się w nie bardziej aktywnie. Kartagińczyk był tego świadom, gdyż w tym samym tekście poprowadził swoją myśl dalej: „Spotykamy się z wami na okrętach, razem odbywamy służbę wojskową, razem uprawiamy rolę i razem prowadzimy handel”<sup>82</sup>. Tertulian pracował jednak nad tym, aby wytyczyć jasne zasady dotyczące tego, co w życiu codziennym chrześcijanie robić mogą, a czego nie powinni. Miał świadomość słabości charakteru Afrykańczyków, ich gorącego temperamentu, który szybko stygł w zderzeniu z realiami codzienności i z czasem łatwo ulegał wpływom środowiska. Potrzebowali oni autorytatywnych wytycznych dotyczących wszystkich sfer życia, podanych w sposób oczywisty i jednoznaczny<sup>83</sup>.

Część chrześcijan przełomu wieków wywodząca się z wielkomiejskich środowisk z wolna zaczęła iść na kompromisy w życiu codziennym. Mowa o nielicznym gronie tych, którzy uważali, że „całość stworzenia Bóg powierzył człowiekowi, a więc wszystko jest dobre, gdyż pochodzi od dobrego Stwórcy”<sup>84</sup>. Grupa ta musiała wywierać jednak znaczący wpływ na pozostałą część gminy, skoro jej postępowanie spotkało się z ostrą reakcją ze strony Tertuliana:

80. J. Śrutwa, *Chrześcijanie*, s. 75 nn.

81. Tertulian, *Apologetyk*, XLII, POK 20, s. 171–172. Porównaj także: J. Wagner, *Ideaty*, s. 70 nn.

82. Tertulian, *Apologetyk*, XLII, POK 20, s. 171.

83. W. Poplatek, *Życie moralne chrześcijan na podstawie „Apologetyku” Tertuliana*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” 24 (1977), z. 3, s. 5 nn.

84. Tertulian, *O widowiskach*, PSP V, s. 80.

Przecież nie wzięliśmy od Boga oczu, aby zaspokoić pożądlivość, ani uszu dla słuchania niegodziwych opowiadań. Nie otrzymaliśmy gardła dla występków obżarstwa, a brzucha dla udziału w objadaniu się [...]. Dusza mieszka w ciele nie dlatego, aby stać się narzędziem obmyślania zasadzek, zdrad i złych myśli [...]. Stąd wiadomo, bez wątpienia, że cokolwiek stworzył, stworzył nie dla dokonania tych czynów, które potępia. Całkowitą podstawę potępienia stanowi przewrotne nadużywanie stworzonego dzieła przez stworzenie, przez ludzi<sup>85</sup>.

Owi chrześcijańscy konformiści potrafili pogodzić naukę, jaką zawierała Dobra Nowina z życiem w świecie antycznym. Próbowali oni podążać za nakazami Ewangelii, nie rezygnując jednocześnie z podstawowych przyjemności, jakie oferował im ówczesny świat. Reprezentowana przez nich postawa w sposób czytelny sygnalizowała osłabienie pierwotnej gorliwości w Kościele Afryki. Zapewne nie była to grupa tak liczna, jak w okresie życia i działalności św. Augustyna, jednak jej pojawienie się stanowiło wyraźny symptom zmian, które zaczęły następować w sferze życia moralnego chrześcijan Afryki Północnej.

Niemal dwieście lat później św. Augustyn tak nauczał swoich podopiecznych w Hipponie przed zbliżającymi się świętami wodnymi: „Jak słyszeliśmy, tamci jutro będą mieli morze w teatrze: my mamy port w Chrystusie”<sup>86</sup>. Adalbert Hamman, znawca epoki i spuścizny Ojców Kościoła, komentując ten tekst, dodaje: „nazajutrz biskup był jedynym, który udał się do Kościoła. Jego owieczki oglądały przedstawienie”<sup>87</sup>. Wydaje się, że chrześcijaństwo w pierwszej połowie III wieku na tyle już w Afryce Prokonsularnej okrzepło, że coraz wyraźniej zaznaczał się proces powrotu wiernych do życia społecznego, a także do lokalnej obyczajowości. Tak widział to zjawisko radykał Tertulian, który w ostatnich swoich dziełach nie krył rozczarowania Kościołem, zgadzającym się na tak daleko idący kompromis ze światem<sup>88</sup>.

85. Tertulian, *O widowiskach*, PSP V, s. 82.

86. Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, 80, PSP XL, s. 44.

87. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 167.

88. Traktaty Tertuliana datowane na rok 210 i lata późniejsze są wyrazem narastającego rozgoryczenia łagodzeniem obyczajów w Kościele, a ich autor obsadza się w roli ostatniej ostoji prawowierności. Patrz m.in. Tertulian, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona*, PSP XXIX; Tertulian, *De virginibus velandis*, PL 2; a zwłaszcza Tertulian, *De pudicitia*, PL 2.

Inną kwestią pozostaje, na ile obserwowany przezeń proces był rzeczywiście dostosowaniem się do lokalnych zwyczajów, a na ile stanowił dowód na tworzenie własnej, chrześcijańskiej obyczajowości wspierającej się na antycznych tradycjach<sup>89</sup>. Za przykład rozwoju takiego zjawiska może posłużyć upodobanie chrześcijan do odwiedzania grobów zmarłych braci w Chrystusie, a zwłaszcza świadków wiary<sup>90</sup>. W rocznicę śmierci, czyli dniu narodzin dla nieba – *dies natalis*, wspólnota gromadziła się w miejscach pochówku, zwłaszcza przy grobach świadków wiary, by tam spożyć „uświęcony” posiłek<sup>91</sup>. I choć *refrigeria*, czyli chrześcijańskie uczty nagrobne, dopiero wyrastały z prastarego zwyczaju rzymskich *cenebra funebris*, nabierając nowej chrześcijańskiej tożsamości, musimy uznać ich obecność w środowisku wspólnoty chrześcijańskiej już w pierwszej połowie III wieku<sup>92</sup>. Cesarz Walerian (253–260) w roku 257 w jednym z edyktów skierowanych przeciwko Kościołowi zabraniał gromadzenia się chrześcijan na cmentarzach i sprawowania tam nabożeństw. Spotkania o memoratywnym charakterze na cmentarzach chrześcijańskich musiały zatem mieć miejsce i były na tyle częste i zauważalne, że cesarz, uderzając w Kościół, uznał za słuszne ich zabronić<sup>93</sup>. Nie należy mylić memoratywnych *refrigeriorum* przy grobach chrześcijan z celebracją Eucharystii, która odbywała się w miejscach sprawowania kultu<sup>94</sup>.

W IV wieku *refrigeria* w Afryce rzymskiej stały się niezwykle popularne wśród chrześcijan, przywiązanych nie tylko do obyczajów rzymskich, ale i własnych punickich tradycji. Trzeba dodać, że po dwóch wiekach kulturowania tego zwyczaju uctowanie niejednokrotnie przeradzało się w libacje<sup>95</sup>, o których wspomina św. Augustyn:

---

89. A. Młotek, *U źródeł chrześcijańskiego rygoryzmu moralnego*, „Studia Antiquitatis Christianae” 2 (1980), s. 246 n; A. Stopniak, *U źródeł chrześcijaństwa. Archeologia*, Warszawa 1982, s. 46–57.

90. J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, s. 22 n.

91. J.C. Kałużny, *Od pamięci przodków w starożytnej Grecji i Rzymie do materialnego kultu relikwii we wczesnym chrześcijaństwie. Szkic zagadnienia*, [w:] *Relikwie. Fundamenty – Rzeczywistość – Perspektywy*, red. Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski, M. Cholewa, Kraków 2020, s. 80–86.

92. Tamże, s. 83 nn.

93. E. Wipszycka, *Kościół w świecie*, s. 105.

94. J. Kracik, *Relikwie*, s. 22.

95. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce*, s. 334 nn.

Wspominać będą imiona w ich własnej ziemi. A co to znaczy? Zaniosą do grobu chleb i wino zmieszane z wodą i wspominać tam będą imiona zmarłych. Pomyśl, jak wspomniano imię owego bogacza później, kiedy na jego cześć ludzie się upijali i ani kropla nie spadła na jego rozpalony język [Łk 16, 24]? Ludzie służą swoim brzuchom, a nie duchom swoich bliskich. [...] Jedynie „wspominać będą ich imiona w ich własnej ziemi”<sup>96</sup>.

Wcześniej, na przełomie II i III wieku, gdy obyczaj ten dopiero zaczynał się kształtować, *refrigeria* wyglądały zupełnie inaczej, o czym wspomina Tertulian:

Pogardziliśmy świątyniami nie mniej niż grobowcami, nie znamy żadnego ołtarza, nie otaczamy wciąż żadnego wizerunku, nie składamy ofiar, nie dajemy podarunków ku czci zmarłych. Nawet nie bierzemy udziału w biesiadach ofiarnych, czy stypach<sup>97</sup>.

Świadczenie to jest sformułowane tak bezpośrednio i oparte o tak oczywiste dla Tertuliana przykłady postawy chrześcijańskiej, że w tym wypadku należy je przyjąć dosłownie, nie doszukując się w nim często spotykanej u tego autora przesady<sup>98</sup>.

Należy jednak mieć na uwadze, że oprócz chrześcijan, którzy uczyli się funkcjonować w świecie sprzecznym z wymogami ewangelicznymi istniała też grupa, której rytm dnia wyznaczał „heroizm życia codziennego”. Z tego zapewne grona rekrutowali się męczennicy z 203 roku<sup>99</sup>. Istniała więc w Kościele swoista „równowaga”. Byli w nim ci, którzy chętnie

96. Augustyn, *Objaśnienia psalmów 36–57*, 40, 15, PSP 38, s. 232.

97. Tertulian, *O widowiskach*, PSP V, s. 97.

98. O ile można Tertulianowi zarzucić, że kierowany gwałtownością, często posuwał się do retorycznej przesady, lub że wypowiadając się, używał tak popularnej w owym czasie figury jak *licentia poetica*, to na pewno nie można mu zarzucić kłamstwa, o które posądza pisarza J. Stufler, myśląc, jak się wydaje, zmianę poglądów z brakiem prawdomówności, gdy Kartagińczyk radykalizował swoje stanowisko w *De pudicitia* w porównaniu z wcześniejszym pismem *De paenitentia*. J. Stufler, *Zur Kontroverse über das Indulgenz-dikt des Papstes Kalixtus*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 32 (1908), s.36 n. Ukuty w tym wiekowym opracowaniu pogląd pokutował w literaturze przedmiotu niemal do dnia dzisiejszego. A. Młotek, *U źródeł chrześcijańskiego*, s. 250–253.

99. M. Starowieyski, *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, OŻ 24, Kraków 2020, s. 159–174.

chodzili na spektakle teatralne i igrzyska, a którym, jak nierozumnym dzieciom, tłumaczył Tertulian niewłaściwość i zło ich uczynków w obszernym traktacie *O widowiskach*<sup>100</sup>. Byli również tacy, którzy na igrzyska szli tylko raz, a wracali z nich w wieńcu chwały wiecznej, wyruszając jak Perpetua, Felicyna oraz ich towarzysze „tryumfalnie ku Bramie Życia”<sup>101</sup>.

Jak liczni byli przedstawiciele pierwszej grupy? Mogli wpływać na cały Kościół, czy też ich postawa stanowiła świadectwo marginalnego jedynie zjawiska odchodzenia od pierwotnej gorliwości? Czy druga grupa zaświadczała o wciąż „gorącej” wierze afrykańskiego chrześcijaństwa? Pytania te – w związku z ubóstwem źródeł dotyczących zagadnienia – na ten moment pozostają bez odpowiedzi. Opierając się wyłącznie na informacjach zawartych w traktatach Tertuliana, nie sposób udzielić na nie wiarygodnej i obiektywnej odpowiedzi, zaś innych materiałów źródłowych z tego okresu, dotyczących afrykańskiego chrześcijaństwa, po prostu nie ma. Z dynamiki sporu o łagodzenie dyscypliny pokutnej w Kościele Afryki na początku III wieku można wnioskować, że obie grupy musiały być na tyle liczne, iż stanowiły znaczący procent chrześcijan zamieszkujących prowincje rzymskiej Afryki.

#### 4. KONFRONTACJA OPCJI PROGRESYWNEJ Z OPCJĄ RYGORYSTCZĄ

W poprzednim rozdziale jasno wybrzmiało, jak wielkie znaczenie przypisywano w omawianym okresie poziomowi moralnemu środowiska chrześcijańskiego, a także przybliżone zostały przyczyny napięć na gruncie dyscypliny Kościoła. Jest to jednak dopiero pierwsza odsłona rzeczywistego konfliktu, który w szerszym kontekście dotyczył konfrontacji nurtu duszpasterskiego, który można zasadniczo określić progre-

---

100. Tertulian, *O widowiskach*, PSP V, s. 79–112; P. Veyne, *Imperium grecko-rzymskie*, Kęty 2008, s. 580 n.

101. *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyny*, OŻ IX, s. 258. Określenie: „brama życia” ma w tym miejscu znaczenie podwójne, podobnie jak symbolika zwycięskiego wieńca. Nazwą tą w starożytnej nomenklaturze związanej z igrzyskami określano Bramę Sanawiwaryjską, czyli tą, przez którą opuszczali arenę zwycięscy lub ułaskawieni przez publiczność gladiatorzy. Chrześcijanie szybko zaadaptowali tę symbolikę, łącząc ją z autoświadectwem Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przeze Mnie” – Chrystus bramą do Ojca (J 14, 6).

sywnym, z nurtem rygorystycznym. Ten pierwszy reprezentowany był głównie przez episkopalną część Kościoła, która starała się wytworzyć silne i sprawnie działające struktury, mające chronić przed niebezpieczeństwami zewnętrznymi (*romanitas*) i wewnętrznymi (herezje). Drugi nurt natomiast uosabiany był przez stronnictwo mocno związane ze środowiskiem zachowawczym i konserwatywnym, starającym się utrzymać radykalną i niezmienną obserwę wspólnoty Kościoła. Zbytнім uproszczeniem byłoby jednak pierwszą grupę nazwać postępową, a drugiej przypisać miano zacofanej. Ich konflikt bowiem koncentrował się na sposobie pojmowania i przeżywania chrześcijaństwa, a co za tym idzie, również na formie jego realizowania w Kościele.

Radykałowie widzieli w Ewangelii największe dobro, jakie człowiek mógł otrzymać od swego Stwórcy. Chrześcijaństwo natomiast było dla nich drogą, wiodącą pośród wielu niebezpieczeństw do raj, jednak dostać się tam można było jedynie zachowując nieuszczerplony depozyt wiary, będącej gwarantem zbawienia. Z tego grona wywodzili się nie tylko radykalni obrońcy dyscypliny w Kościele, ale również radykalni obrońcy ortodoksji tacy jak Hipolit Rzymski, Tertulian czy w końcu wielki Orygenes<sup>102</sup>. Ich chrześcijaństwo było radykalne, wojujące, a także bezwzględne, jeśli chodziło o strzeżenie skarbu – depozytu wiary przekazanego im przez Chrystusa<sup>103</sup>. Stąd też brało źródło ich charakterystyczne zasłanianie się „tarczą” apologetyki oraz jakże częste „dobywanie miecza” apokaliptycznych wizji. Pisma św. Pawła i św. Jana były im szczególnie bliskie; przyjmowali je bardzo dosłownie, alegoryczne interpretacje bowiem, wypracowywane dopiero w Aleksandrii, były im jeszcze zdecydowanie obce, a nawet jeśli – jak Hipolit – znali je, to często z nich rezygnowali na rzecz dosłowności komentarza lub niezwykle prostej semiologii znaczeń<sup>104</sup>. Nie budzi zatem zdziwienia fakt, że w środowisku tym występowały silne tendencje milenarystyczne oraz że tak

---

102. Choć cała trójka należała do grona radykalnej linii Kościoła, a nawet otarła się o schizmę, wszyscy bronili ortodoksji, a także wytyczali kierunki rozwoju kształtującej się teologii. Dlatego nie zaskakuje fakt, że każdy z nich jest wielokrotnie cytowany w KKK (chodzi oczywiście o teksty ortodoksyjne): Tertulian czternaście razy: KKK, s. 696; Orygenes dziesięć razy: KKK, s. 695; Hipolit 6 razy: KKK, s. 695.

103. M. Wysocki, *Tertulian – rygorysta a moralne wymagania Biblii*, „Analecta Biblica Lublinensia” VIII (2012), s. 248 n.

104. Św. Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 4, Kraków 1997, s. 98.



wielkie znaczenie przypisywano ciągłej gotowości do dania godnego świadectwa wiary.

Nurt progresywny był bardziej otwarty. Wynikało to z postrzegania Dobrej Nowiny jako skarbu ukrytego w ziarnie zasianym przez Chrystusa w ludzkiej duszy oraz z przekonania, że należy ze wszystkich sił przyczyniać się do jego wzrostu<sup>105</sup>. Progresiści mieli świadomość dwóch rzeczy. Po pierwsze, aby Kościół mógł dalej istnieć i rozwijać się, niezbędna jest jakaś forma porozumienia lub przynajmniej cicha akceptacja ze strony imperium. Było to jednak niemożliwe wobec stosunku do życia publicznego proponowanego przez nurt integrystyczny<sup>106</sup>. Po drugie, rozrastająca się liczba członków Kościoła rodziła potrzebę pewnej modyfikacji postawy wobec świata i przystosowania do nowych warunków życia społecznego. W celu realizacji tych założeń należało wszakże wzmocnić i zreformować struktury Kościelne, a także silniej związać ze sobą liczne nurty chrześcijańskie, w tym również rygorystyczne. Progresiści zaczęli lawirować między *romanitas* a licznymi podówczas ruchami wewnątrzkościelnymi, które niejednokrotnie balansowały na pograniczu ortodoksji. Z jednej strony starali się uspokoić władze zapewnieniami o lojalności, a także zjednać sobie jeśli nie wyznawców, to chociaż sympatyków z grona wpływowych elit społecznych<sup>107</sup>. Z drugiej natomiast, o ile to było możliwe, akceptowali wewnątrzkościelne ruchy wraz z ich specyfiką i angażowali je w życie Kościoła. Wydaje się, że niezwykła żywotność Kościoła Afryki przełomu II i III wieku wynikała właśnie z jego różnorodności, którą pasterze tego Kościoła próbowali godzić (dopóki było to możliwe) oraz wspierać, nadając właściwy kierunek.

Integrystów cechowała skłonność do radykalnych postaw w sferze życia codziennego. Stąd wynikało ich uporczywe trwanie przy tradycyjnej, by nie rzec archaicznej formie rozumienia i przeżywania wiary. Tradycjonalizm był posunięty aż do skrajności, wszelkie nowinki traktowano jako

---

105. ALP 1, s. 179.

106. J.M. Garrigues, *Demokracja progresistyczna albo polityczny integryzm*, „Znak” 3 (1998), s. 40 n; J. Śrutwa, *Chrześcijaństwo*, s. 72–80.

107. O dyplomatycznym dialogu podejmowanym ze środowiskiem rzymskiej inteligencji zaświadcza dzieło Minuncjusza Feliksa pt. *Oktawiusz*, PSP XLIV, s. 20–79. Na potwierdzenie sukcesu działań nurtu progresywnego można zacytować Euzebiusza z Cezarei, który pisał: „cały dom jego [pałac Waleriana] pełen był ludzi bogobojnych i stał się Kościołem Bożym”. Euzebiusz z Cezarei, *Historia*, VII,10, s. 316.

obce duchowi Ewangelii. Przeciwwstawienie mądrości tego świata i świata Bożego daje się zauważyć u wszystkich pisarzy wczesnochrześcijańskich, czy to Tertuliana, czy Hipolita: „Jeśli bowiem ktoś chce ćwiczyć się w mądrości tego świata, nie dojdzie do niej inaczej, jak tylko przez lekturę pism filozoficznych; podobnie, jeśli chcemy praktykować pobożność, nie znajdziemy jej gdzie indziej, tylko w nauce Bożej”<sup>108</sup>. Hipolit nie był zatem odosobniony w takim sposobie wyjaśniania Pisma Świętego. Patriarcha Focjusz w komentarzu do traktatu: *O Chrystusie i Antychrystie* dodaje: „Przeczytaliśmy w tym czasie inny jego traktat, *O Chrystusie i Antychrystie*, w którym widać wyraźnie ten sam rodzaj stylu, więcej prostoty w myślach i bardziej staromodny sposób pisania”<sup>109</sup>.

Ówczesne tendencje tradycjonalistyczne podsyciała propaganda montanistyczna, pod koniec II wieku silnie obecna w zachodnim Kościele, w tym także w Kościele Afryki. Montanizm był zresztą zjawiskiem, które wyrosło na gruncie przywiązania do pierwotnej, choć dość jednostronnej wizji Kościoła: świętego dla świętych<sup>110</sup>. Rygorysty, konsekwentnie czerpiąc wzorce z tak „ciasno” rozumianego Kościoła, widzieli go wyłącznie jako wspólnotę świętych prowadzoną bezpośrednio przez Ducha Świętego za pośrednictwem czynników prorockich, a nie strukturalnych<sup>111</sup>.

Konflikt między opcją tradycyjną a opcją progresywną nabrzmiewał od połowy II wieku, aby niemal równocześnie wybuchnąć w Rzymie i Kartaginie. W stolicy Imperium Romanum rzecznikiem tradycjonalistów wydawał się być teolog Hipolit Rzymski, który w pewnym momencie skupił wokół siebie zachowawcze, a zapewne również radykalne środowiska rzymskich chrześcijan. Hipolit na początku był jedynie mocno podejrzliwy w stosunku do niepewnych teologicznie gestów poparcia, jakich udzielili papież Zefiryn (199–217), a następnie Kalikst (217–222) monarchianom, co zresztą wyrażało w ich przypadku nie tyle poparcie dla słabo znanych poglądów tego nurtu, ile chęć przeciwstawienia się apokaliptyczno-milenarystycznemu zagrożeniu ze strony skrajnych integrystów. Gdy monarchianie zaczęli odrzucać Apokalipsę św. Jana, papież Kalikst, uświadamiając sobie niebezpieczeństwo, jakie niósł za

108. Św. Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, s. 95.

109. Focjusz, *Biblioteka*, tłum. O. Jurewicz (t. 2), Warszawa 1988, s. 158.

110. J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 32 n.

111. L. Padovanese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 76–77.

sobą monarchianizm, zdecydowanie potępił jego głosiciela Sabeliusza<sup>112</sup>. Polemiki, do jakich dochodziło między Hipolitem a kolejnymi papieżami, już nie tylko z Kalikstem, ale wydaje się również Urbanem (221–230) i Poncjaniem (230–235) miały nie tylko charakter teologiczny, ale właśnie dyscyplinarny pokutnej<sup>113</sup>. Chodziło w nich przede wszystkim o zderzenie dwóch wizji Kościoła: łagodnej i radykalnej; doktryna mogła co najwyżej stanowić pretekst do wszczęcia konfliktu<sup>114</sup>.

Zefiryn i Kalikst nie byli wybitnymi teologami, byli jednak doskonałymi duszpasterzami i ludźmi czynu. To oni przyczynili się w dużej mierze do wzrostu znaczenia Kościoła, z którym w pewnym stopniu musiało się już liczyć środowisko pogańskie. Jednak właśnie wzmacnianie struktur nie odpowiadało integrystom i nie wiadomo, czy bardziej uderzał ich monarchizm teologiczny, czy też coraz silniej rozwijający się monarchiczny episkopalizm kościelny<sup>115</sup>. Pierwotny „prorocki” kształt Kościoła odchodził w zapomnienie, a wizyjnemu chrześcijaństwu typu azjatyckiego przeciwstawiono chrześcijaństwo łagodne i otwarte, lecz coraz bardziej zwarte strukturalnie. Jeżeli wcześniej podnoszono problem nadmiernego zamknięcia się Kościoła w małych wspólnotach, zarówno przez hermetyczną strukturę, jak i wyśrubowane wymagania moralno-dyscyplinarne, to na przełomie II i III wieku radykałowie zaczęli ubolewać nad zbytym jego otwarciem i złagodzeniem wymagań moralnych. Na domiar złego Zefiryn i Kalikst odważnie i bez stosowanych dotychczas półśrodków przystąpili do walki z rygoryzmem, który ograniczał chrześcijaństwo do małej wspólnoty świętych. Można powiedzieć, że dzięki temu, że nurt progresywny z jednej strony oparł się na fundamentach wiary, z drugiej oparł się pokusie tradycjonalizmu (dziś powiedzielibyśmy fundamentalizmu), Kościół nie zamknął się w twierdzy świętości, ale zezwolił na uświęcanie go nawet rękami grzesznych ludzi<sup>116</sup>.

Opisywany spór stopniowo narastał, podobnie jak pogłębiała się przepaść między tymi dwiema wizjami chrześcijaństwa, których nie było już w stanie zadowolić rozwiązanie pośrednie, jakim był wcześniej *Pasterz*

112. SWP, s. 350–351.

113. *Historia teologii. Epoka patrystyczna*, red. A. di Berardino, Kraków 2003, s. 186.

114. John N.D. Kelly, *Początki*, s. 164–168.

115. ALP, s. 126.

116. J. Kracik, *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*, Znak 3 (1998), z. 514, s. 9–12.

Hermasa<sup>117</sup>. Hipolit zarzucił Kalikstowi zbytnią ugodowość, tak pod względem moralnym (powszechne uznanie drugiej pokuty), jak i doktrynalnym (niedostateczne zwalczanie sabelianizmu), a Kalikst Hipolitowi „dyteizm”, ale przede wszystkim zbytni radykalizm w kwestii dyscypliny pokutnej. To, czy w roku 217 w Rzymie miał miejsce rozłam i tradycjonalisci obwołali Hipolita swoim przewodnikiem, co było konsekwencją wzajemnych oskarżeń, jak chciał to widzieć ponad wiek później papież Damazy (366–384), nie ma do końca znaczenia. Istotne natomiast jest to, że pamięć tych wydarzeń ponad sto lat później była na tyle silna w stolicy chrześcijaństwa, że ówczesny biskup, czcząc pamięć obu świętych męczenników, czuł się w obowiązku opisać i wyjaśnić wydarzenia, które miały podówczas miejsce.

---

117. J. Kracik, *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*, Znak 3 (1998), z. 514, s. 125 nn.

My natomiast, jak zawsze, tak tym bardziej teraz, pouczeni przez Pocieszyciela, prowadzącego do wszelkiej prawdy, również wierzymy w jednego Boga, lecz w pewnym uporządkowaniu, jakie nazywamy „ekonomią”, wedle, której jedyny Bóg może mieć Syna, Słowo pochodzące od Niego, przez które wszystko się stało, a bez którego nic się nie stało. Ono zostało posłane przez Ojca do Dziewicy i z niej się narodziło jako Bóg i człowiek, syn człowieczy i Syn Boży, nazwany Jezusem Chrystusem. Ten według pisma cierpiał, umarł i został pogrzebany; wskrzeszony przez Ojca oraz ponownie przyjęty do nieba, by zasiąść po Jego prawicy i przybędzie, by sądzić żywych i umarłych. On też później zgodnie ze swą obietnicą posłał od Ojca Ducha Świętego, Pocieszyciela, by uświęcał w wierze tych, którzy wyznają Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>1</sup>.

## ROZDZIAŁ III

### TERTULIAN – ORTODOKS

#### 1. AFRYKAŃSKIE KORZENIE, RZYMSKIE WYKSZTAŁCENIE

Motto rozdziału poświęconego ortodoksyjnemu okresowi działalności Tertuliana stanowi wyznanie wiary zamieszczone w jego traktacie *Przeciw Prakseaszowi* (tab. 28), dziele pochodzącym z okresu montanistycznego<sup>1</sup>. Chyba żaden z dzisiejszych teologów dogmatu nie mógłby zarzucić temu wyznaniu niezgodności z doktryną. Zabieg ten nie ma na celu wykazania niezmienniej ortodoksji Kartagińczyka, lecz podkreślenie konieczności zachowania szczególnej czujności przy próbach oceny poglądów Tertuliana<sup>2</sup>. Nazbyt pochopne wnioski wysuwane na podstawie pobieżnej lektury jego traktatów, bez całościowego wglądu w jego twórczość oraz odniesienia się do historycznych uwarunkowań epoki, a zwłaszcza do sytuacji, w jakiej znajdował się ówczesny Kościół Afryki, mogą prowadzić do uproszczeń i niewłaściwego osądu Tertuliana<sup>3</sup>. Dodatkowo zawiły styl pisarski, wynikający ze stosowania „afrykańskiej” łaciny nie ułatwia analizy tekstów tego „ducha niespokojnego”, jak nazywa Kartagińczyka ks. Marek Starowieyski<sup>4</sup>.

---

1. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4.

2. C. Micaelli, *Tertulliano e il montanismo in Africa*, [w:] *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, eds. M. Marin, C. Moreschini, Brescia 2002, s. 15–49.

3. M. Wysocki, *Tertulian – rygorysta*, s. 247; T. Kołosowski, *Chrześcijanizm wobec rzeczywistości ziemskiej. Rygorystyczne stanowisko Tertuliana*, [w:] PSP LXV, s. 10 n.

4. M. Starowieyski, *Duch niespokojny – Tertulian*, „Pielgrzym” 16 (1995), s. 5; SWP, s. 377.

Tertulian urodził się około 160 roku w Afryce Północnej. Gorący temperament tego kontynentu będzie wyrażał się w jego życiu poprzez pasję, z jaką bronił lub – dla odmiany – atakował ukochany Kościół. Kształcił się i dorastał w Rzymie, tam również zdobywał filozoficzne, a przede wszystkim prawnicze wykształcenie, którego ostatnie szlify odbierał w Kartaginie. Do Kościoła przystąpił przypuszczalnie razem z żoną po 190 roku. Dyskusyjna jest data jego śmierci; sytuuje się ją w drugiej lub trzeciej dekadzie III wieku. Tak więc okres jego działalności jako chrześcijańskiego pisarza przypadł na przełom II i III wieku, obejmując w przybliżeniu trzydzieści–czterdzieści lat życia Kartagińczyka. Ojciec Tertuliana był oficerem w armii imperium. Czymś oczywistym był dla niego nie tylko rzymski pragmatyzm, ale i surowość wydawanych sądów; w jej duchu wzrastał w domu rodzinnym i dzięki niej trzymał w ryzach swój porywczy charakter<sup>5</sup>. Afrykańskie korzenie sprawiły, że owa surowość oceny przejawiała się w charakterystycznej formie, chętnie łączącej zdecydowanie z krytyką, a poczucie porządku z drwiną i namiętnością<sup>6</sup>. Psychologiczny portret Tertuliana łatwiej byłoby odmalować przy pomocy nut na pięciolinii niż kresek w szkicowniku. Muzyka bowiem przyzwala na kakofonię, czyli współbrzmienie ze sobą przeciwstawnych dźwięków, a właśnie o wcieleniu przeciwstawieństw poniekąd będzie tutaj mowa<sup>7</sup>.

Tertulian był człowiekiem skrajności, klasycznym przykładem bujnego afrykańskiego temperamentu. Brakowało mu umiaru i cierpliwości, przylgnąwszy zatem do Ewangelii, trwał przy niej tak mocno, że nawet Kościół nie był w stanie wyperswadować mu jego jednostronnego rozumienia prawdy, które ostatecznie doprowadziło go do skrajnego rygoryzmu. Droga do ideału chrześcijańskiego stała się dla Tertuliana największą

---

5. Kazimierz Tomczak tak pisał o Kartagińczyku: „Wielce złożona umysłowość Tertuliana tkwi korzeniami w kulturze grecko-rzymskiej, której wszystkie soki w siebie wchłonał, rozgałęzia się jednak konarami już w przestworzach idei chrześcijańskich, zaszczerpionych na pniu natury bujnej, gorącej, wybuchowej, szorstkiej, śmiałej i samodzielnej. Stąd jej oryginalność i indywidualizm, stąd też jednak i niełatwość jej rozbioru i sprawiedliwej oceny”. K. Tomczak, *Zagadnienia*, s. 320.

6. Ciekawą charakterystykę Tertuliana Rzymianina i Afrykańczyka przedstawia David Wilhite w *Ancient African Christianity*. Czwarty rozdział książki w całości poświęcił temu pisarzowi. D. Wilhite, *Ancient African Christianity*, London 2017, s. 108–135.

7. A. Hamman, *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978, s. 44–47.

pułapką<sup>8</sup>. Gorący temperament do końca szedł w parze z żelazną konsekwencją w podążaniu raz obroną drogą życiową. Powszechnie przyjęło się sądzić, że Tertulian tracił panowanie nad swym temperamentem. Nie jest to jednak prawda – było wręcz odwrotnie: z im większą pasją pisał, z im większym przekonaniem bronił stanowiska, które wydawało mu się słuszne, tym bardziej precyzyjne stawały się jego myśli, a taktyka – błyskotliwa i wręcz wyrafinowana<sup>9</sup>.

Moralna nauka Ewangelii pociągnęła Kartagińczyka, w pełni bowiem odpowiadała jego stoickim przekonaniom etycznym. Chociaż barwnie odmalowywał przepaść między chrześcijaństwem a filozofią, światem antycznym a chrześcijaństwem, to i filozofia, i kultura świata antycznego wywarły ogromny wpływ na sposób, w jaki wyrażał swoje poglądy<sup>10</sup>. W traktacie *O duszy* (tab. 18), w którym bodaj najgorliwiej próbował udowodnić szkodliwość filozofii, pisał między innymi: „Skoro filozofia zatruwa swymi oparami czyste powietrze prawdy, zatem obowiązkiem nas, chrześcijan, jest usuwać te opary, zwalczając stare filozoficzne doktryny i przeciwstawiać im doktrynę niebiańską”<sup>11</sup>. Traktat ten zapewnił mu poczesne miejsce w gronie filozofów chrześcijańskich; uważa się, że jest to „pierwsza psychologia chrześcijańska, ściśle filozoficznie i naukowo opracowana”<sup>12</sup>. Pismo to w swej formie i ideologicznym założeniu jest dziełem jak najbardziej stoickim, choć pisanym jak podręcznik

8. Przewodnikiem po tym zagadnieniu może być publikacja Moniki Bieniek pt. *Ideaal chrześcijanina w świetle pism Tertuliana*, Kraków 2011, zwłaszcza rozdziały poświęcone bezpośrednio wspólnocie Kościoła kartagińskiego (IV–VI, s.117–190).

9. A. Hamman, *Portrety Ojców*, s. 44–46.

10. W tym miejscu warto odnieść się do obserwacji klasyków Władysława Tatarkiewicza (*Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1990, s. 190–192) oraz Étienne Gilsona (*Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 44–46). Ogólnie kwestię stosunku Tertuliana do kultury antycznej omawia Roman Stawinoga (*Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002). Jednak nieodzowne w tym temacie będzie obszerne studium autorstwa Jean-Claude’a Fredouille’a (*Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972), w którym odnajdujemy pogłębioną analizę „przypadku” Tertuliana, zde-rzającego, ale i próbującego zaadaptować kulturę antyczną do cywilizacji chrześcijańskiej. Warto również odnieść się do opracowania Leszka Matejki pt. *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana*, Kraków 2003, s. 108.

11. Tertulian, *O duszy*, ALP 1, s. 233.

12. K. Tomczak, *Zagadnienia*, s. 327.

psychologii dla chrześcijan. Oparte jest na zasadach materialistycznych, które były pisarzowi bardzo bliskie, stanowiących swoisty klucz do rozumienia wielu rozważanych przezeń zagadnień.

Do Kościoła Afryki wszedł Tertulian z całym urokiem swej wysokiej kultury i wykształcenia antycznego, którego wszystkie szczeble przeszedł, aby zostać powszechnie cenionym adwokatem. W chrześcijaństwie pociągał go wysoki poziom moralny i ascetyczne założenia z jednej strony, a wierność tym ideom prezentowana przez jego członków z drugiej<sup>13</sup>. Nawrócił się już jako człowiek dojrzały, najprawdopodobniej podczas pobytu w Rzymie, niewiele jednak na ten temat wiadomo. Wiemy za to, że po swoim nawróceniu Rzymu nie lubił, pisząc o nim jako o mieście, „w którym osiedliło się zgromadzenie demonów”<sup>14</sup>.

Powszechnie przyjął się pogląd, że to prześladowanie chrześcijan i ich męczeńska śmierć zasiały ziarno wiary w duszy poganina. Twierdzenie to wydaje się potwierdzać sam Tertulian, który pisze o prześladowaniach chrześcijan tak: „Każdy bowiem, widząc tego rodzaju wytrzymałość, uderzony jakimś niepokojem sumienia zaczyna się zastanawiać, o co tu właściwie chodzi. Gdy zaś pozna prawdę, natychmiast ustępuje”<sup>15</sup>. Wyraża się ono również w pięknym powiedzeniu pisarza, że dla nowych wyznawców „semen est sanguis christianorum”<sup>16</sup>. Za tą tezę wydaje się przemawiać także i twórczość Tertuliana, w której tak wiele miejsca poświęcił on tematu świadectwa wiary. Pisał o prześladowaniach jako o zjawisku, któremu należy się godnie przeciwstawić (*O ucieczce podczas prześladowań* – tab. 27), ponieważ umożliwia ono danie świadectwa wiary (*Do męczenników* – tab. 1, oraz *O wieńcu* – tab. 21)<sup>17</sup>. Może właśnie dlatego przysłowiowa gorliwość neofity, która cechowała chrześcijaństwo Kartagińczyka utrzy-

13. M. Bieniek, *Ideal chrześcijanina*, s. 117 nn, 180 nn.

14. Tertulian, *O widowiskach*, 7, PSP V, s. 89.

15. Tertulian, *Do Skapuli*, 5, PSP XXIX, s. 116.

16. Tertulian, *Apologetyk*, L, 13, POK 20, s.202.

17. Prześladowaniom poświęcił Tertulian w całości trzy traktaty: *Do męczenników*, PSP V, s. 31–39; *O wieńcu*, PSP LXV, s. 105–124; *O ucieczce w czasie prześladowań*, PSP LXV, s. 155–174. Również w trzech następnych pismach przeznaczył na to zagadnienie sporo miejsca: *Apologetyk*, POK 20; *Do Skapuli*, PSP XXIX, s. 109–117; *Lekarstwo na ukłucie skorpionia*, PSP XXIX, s. 117–147. Przypisuje mu się ponadto, choć jest to kwestia wielce dyskusyjna, jedną z najpiękniejszych pasji, jakie wyszły spod chrześcijańskiego pióra pt. *Męczeństwo świętych Perpetuy i Felicyty*, OŻ IX, s. 247–268.



mała się u niego do końca życia? Ideałem wierności (czytaj: świętości) było dla niego męczeństwo, o którym z takim upodobaniem pisał i które wielokrotnie definiował<sup>18</sup>.

Osobowość Tertuliana, pełna przeciwstawieństw i skrajności, była źródłem licznych wewnętrznych konfliktów. Choć pisarz walczył na wszystkich frontach, z jednym wrogiem nie był w stanie sobie poradzić: z własną niecierpliwością<sup>19</sup>. Tematowi temu poświęcił cały traktat *O cierpliwości* (tab. 14), w którym przedstawił niezwykle głęboką, wręcz mistyczną wizję życia chrześcijańskiego, nawiązującego do cierpliwości, z jaką Chrystus znosił cierpienia<sup>20</sup>. Znamienne jest, że ten niezwykle energiczny i pełen temperamentu człowiek pisał o cierpliwości w kontekście cierpienia. Traktat ten, napisany jako jeden z pierwszych, bodaj najbardziej skłania do refleksji. Adwokat z powołania, zawsze walczący: przeciw błędom doktrynalnym – dziełami dogmatyczno-polemicznymi, przeciw prześladowcom – apolojami, a przeciw słabościom życia codziennego – pismami praktyczno-ascetycznymi, tym razem proces wytoczył samemu sobie, a raczej własnej niecierpliwości<sup>21</sup>.

Już w pierwszych wersach traktatu pisze: „Muszę wyznać przed Panem Bogiem, że jest to z mej strony zuchwałością, jeśli nie bezwstydną śmiałością, że ja ośmielam się pisać o cierpliwości, która w praktyce jest mi zupełnie obca”<sup>22</sup>. Jego samokrytycyzm ujmuje czytelnika; z tym większym zatem żalem zauważa, że podobnie jak w innych pismach, także i tutaj Tertulian jest bardziej niespokojnym oskarżycielem aniżeli cierpliwym obrońcą. Traktat, stanowiący wspaniałą pochwałę cierpliwości, w swojej formie, jak i sposobie argumentacji uwypukla niecierpliwść jego autora. Taka była jednak jego natura, która powodowała, że „we wszystkim, cokolwiek działał, skłaniał się ku skrajnościom. We wszystkim, co robił, pisał, w życiu całym był ekstremistą”, tłumaczy Jan Sajdak<sup>23</sup>.

---

18. M. Wysocki, *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, [w:] *Symposium Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 267 n.

19. M. Starowieyski, *Duch niespokojny – Tertulian*, „Pielgrzym” 16 (1995), s. 5.

20. Tertulian, *O cierpliwości*, PSP V, s. 155–174.

21. W. Turek, *Tertulian*, s. 19 n.

22. Tamże, s. 155.

23. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 461.

Nawet jak na moralistę, Tertulian przykładał wyjątkową wagę do zagadnienia poziomu moralnego kobiet w Kościele. Ale określanie go mianem mizogina, bez przedstawienia choć w zarysie powodów, dla których Kartagińczyk taką, a nie inną postawę prezentował jest co najmniej nieporozumieniem<sup>24</sup>. Trudno zaprzeczyć, że kobiety, a raczej ich sposób życia przykuwał uwagę pisarza. Można się jednak pokusić o twierdzenie, że wpływało to ze zgoła przeciwnych pobudek niż mizoginizm, biorąc pod uwagę bogate doświadczenie Tertuliana w kontaktach z kobietami z okresu jego życia przed nawróceniem<sup>25</sup>.

Pod tym względem przypomina on nieco św. Augustyna, który w swoich *Wyznaniach* pisał: „twierdziłem stanowczo, że jestem zupełnie niezdolny do tego, by żyć bez kobiety” i dalej „rozmiłowany byłem w gorączce zmysłów, w rozkoszy sprowadzającej śmierć”<sup>26</sup>. Z grona trzech największych Afrykańczyków tylko św. Cyprian wydawał się nie przywiązywać większej uwagi do „spraw kobiecych”. Poza jednym dziełem bowiem, *O stroju dziewic* (wzorowanym zresztą na Tertulianowym *O strojeniu się kobiet* – tab. 9), nie pisał więcej o tym zagadnieniu<sup>27</sup>. Czy nie potwierdza to tezy o gorącym temperamencie Afrykanów, ujawniającym się w kolejnym „wcieleniu”?

Jak widać, nie tylko Tertulian miał problem z utrzymaniem właściwych proporcji w tej dziedzinie życia. Żałować jedynie należy, że z biegiem lat nie złagodniał jak biskup Hippony, co wiązać można z okolicznościami wpływającymi na życie i rozwój duchowy obu pisarzy. Augustyn żył we wspólnocie kapłańskiej, „wychowywali” go jego podopieczni. Nieustanny kontakt biskupa z wiernymi ułatwiał mu zrozumienie ich słabości, które wynikały z ciągłego stawania wobec wyzwań życia codziennego. Dostrzegaliśmy w tym zmaganiu ich heroizm codzienności:

---

24. Antoni Młotek mówi o Tertulianie, że „jest on pierwszym mizoginem wśród pisarzy chrześcijańskich”. Opiera się przy tym na wypowiedzi Jana Sajdaka (*Tertulian*, s. 447 nn.), czyni to jednak, w przeciwieństwie do tego ostatniego, nie uwzględniając historycznego kontekstu. A. Młotek, *U źródeł chrześcijańskiego rygoryzmu moralnego*, SACH 2, s. 252. Nie o polemikę z autorem artykułu w tym miejscu chodzi, lecz o zwrócenie uwagi na to, że przy ocenie tak złożonej osobowości jak Tertulianowa niezwykle łatwo o pochopne wnioski i oceny. Patrz D. Wilhite, *Ancient African*, s. 114–115 (fragment poświęcony mizoginizmowi Tertuliana).

25. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 131, 452.

26. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 128.

27. Św. Cyprian, *O stroju dziewic*, POK 19, s. 135–137; Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, PSP LXV, s. 31–56.

Człowiek często usiłuje poprawić ludzi zabłąkanych, złych, dbających wprawdzie o siebie samych, ale którym brak zupełnie ludzkiej przebiegłości i czujności. Poprawić ich trudno, znosić należy. Ten którego nie możesz poprawić, należy do ciebie albo wspólną przynależnością do rodzaju ludzkiego, a najczęściej wspólnotą kościelną [...]. Zrobiłem wszystko, starałem się ile tylko sił miałem, a zdaje się mi, że niczego nie osiągnąłem. Żadnego wysiłku nie szczydziłem, pozostał tylko ból [...]. Słowami i przemową nie mogę im przynieść korzyści, może dokonam tego modlitwą<sup>28</sup>.

Głęboko ludzka bezradność wobec niezliczonych trosk wiernych połączona z odpowiedzialną i pełną empatii miłością do swoich podopiecznych wykształciła duszpasterza wielkiego formatu. Niestety wydaje się, że tego właśnie doświadczenia zabrakło Tertulianowi, który z biegiem czasu coraz bardziej zamykał się w świecie chrześcijańskiego radykalizmu. Sprawa zachowywania czystości była rzeczywiście częstym wątkiem podejmowanym przez Kartagińczyka; gdy jednak wziąć pod uwagę fakt, że rozpasana pod tym względem *romanitas* coraz silniej oddziaływała na gorące temperamy chrześcijan z terenów Afryki Północnej, nie powinno to już dziwić, tym bardziej, że ostra reakcja Tertuliana na to zjawisko znajdowała oparcie w doświadczeniu własnej słabości.

Tertulian, wbrew powszechnym opiniom, doceniał wartość życia społecznego i państwowego. Odebrał rzymskie wychowanie, nie wyobrażał sobie zatem innego porządku świata niż ten, w którym żył, a który jako wzięty adwokat znał od podszewki. Znakomicie rozumiał, że żyjący w państwie rzymskim wyznawcy Chrystusa tkwili w jego strukturach, byli jego obywatelami z prawa natury, przez swoje życie i pracę, oraz się z nim identyfikowali<sup>29</sup>. Dlatego niestrudzenie usiłował ustrzec chrześcijan od jego wpływu, obwarowując niemal wszystkie dziedziny życia poradami praktycznymi. Jego dzieła stanowią prawdziwą skarbnicę opisującą rzeczywistość przełomu II i III wieku.

Jednocześnie Kartagińczyk otwarcie, bynajmniej nie w sprzeczności z przekazywanymi chrześcijanom zaleceniami, głosił, że świat potrzebuje cesarzy, ci zaś muszą mieć do swojej dyspozycji wielki system nazywany państwem oraz armię. Kładł mocny akcent na kwestię zachowania pokoju i bezpieczeństwa publicznego, ponieważ według niego chrześcijanie

28. Św. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, 54, PSP XXXVIII, s. 331.

29. H. Szumowska, *Stosunek Tertuliana do kultury antycznej*, Lublin 1960, s. 38–43.

już na ziemi powinni budować królestwo Boga. W tym też celu dokonał niejako translacji Ewangelii na grunt życia codziennego chrześcijan Kartaginy<sup>30</sup>. Obronę pokoju i bezpieczeństwa składał jednak w ręce *romanitas*<sup>31</sup>. Według Tertuliana sprawy te zdecydowanie nie były przeznaczone dla członków Kościoła<sup>32</sup>. Gorąco jednak zapewniał, że choć chrześcijanie czci boskiej cesarzowi nie oddają, to „o szczęście dla cesarzy proszą Boga wiecznego, Boga prawdziwego, Boga żywego”<sup>33</sup>. Cesarz był dla Tertuliana, podobnie zresztą jak *romanitas*, rzeczywistością, nad którą się nie zastanawiał, ponieważ była czymś oczywistym. Pisarz nie miał wątpliwości, że tak *romanitas* i władza cesarska pochodziły od Boga, jedynie ludzka nieświadomość sprawiła, iż wynaturzona została jej pierwotna godna forma<sup>34</sup>.

Opisanie osobowości Tertuliana nie jest zatem sprawą prostą, tym bardziej z zachowaniem historycznego obiektywizmu. W takim bowiem przypadku jego postawy, poglądy i opinie należałoby wesprzeć konkretnymi przykładami zaczerpniętymi z jego pism. Tymczasem różnią się one w kolejnych traktatach w zależności od okresu, w jakim były formułowane: radykalizacja poglądów była w przypadku Tertuliana procesem stałym. Najlepszym dowodem na bogactwo wewnętrznych zasobów Kartagińczyka jest fakt, że aż do tej pory wokół jego osoby i dzieł toczą się gorące dyskusje. Od czasu do czasu przygasają, by znów odżyć na nowo – a ilu rozmówców, tyle niemal opinii<sup>35</sup>. Namiętne usposobie-

---

30. R. Stawinoga, *Tertulian*, s. 69 nn; H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, s. 30–31.

31. R. Stawinoga, *Tertulian*, s. 69 nn. L. Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947, s. 15 nn.

32. H. Szumowska, *Stosunek Tertuliana*, s. 38 nn.

33. Tertulian, *Apologetyk*, POK 20, XXX, 1, s.136.

34. J. Śrutwa, *Chrześcijaństwo*, s. 77–78.

35. Dyskusja na ten temat rozgorzała między innymi przy okazji publikacji najbardziej szczegółowej monografii Tertuliana, która ukazała się w Polsce (opracowanie J. Sajdaka, op. cit.). Była to prawdziwa burza poglądów, ukazująca różnorodność zapatrywań na tę tak trudną do sklasyfikowania osobowość. Można pokusić się o stwierdzenie, że polemice tej „patronował” niespokojny duch Tertuliana. Słowa J. Sajdaka o „sprzecznościach w naturze Tertuliana”, które „uderzają go bardzo” i które próbował zrozumieć oraz wyjaśnić (*Tertulian*, s. 468) spotkały się z ostrą reakcją innego znawcy twórczości Kartagińczyka S. Oświecimskiego, który stwierdził, że „Tertulian to pierwszorzędnny materiał na inkwizytora. Ale prof. Sajdak woli widzieć w nim poprzednika św. Franciszka

nie Tertuliana, które stanowiło najmocniejszą cechę jego temperamentu powodowało, że był urodzonym polemistą. Taką też „polemiczną aurę” po sobie pozostawił.

Wiecznie niespokojny, niczym niezadowolony, który wymową zachwycał, logiką miazdżył, satyrą gryzł, argumentacją porywał, dialektyką oślepiał, ironią odbierał wprost mowę, względów nie znał, kompromisami gardził – takim był Tertulian dla innych, takim był dla siebie<sup>36</sup>.

## 2. PISARZ W SŁUŻBIE KOŚCIOŁA

Przed podjęciem tematu pisarskiej działalności Tertuliana w świetle jej służebnej roli względem Kościoła może pojawić się pytanie: czy należy pochylić się wyłącznie nad pismami z okresu katolickiego (jak przyjęło się je powszechnie określać) zawartymi w pierwszym tomie *Patrologia Latina* i wydaniu krytycznym *Corpus Christianorum Series Latina*? Czy też podjąć ryzyko i uwzględnić również pisma z okresu rygorystycznego, które przysłużyły się Kościołowi? Odpowiedź może być tylko jedna: zdecydowanie tak. Dzisiejsza nauka Kościoła korzysta z całej twórczości Tertuliana, stosując jedynie kryterium prawowierności, a pod tym względem nawet prace z okresu skrajnego rygoryzmu zasadniczo nadal stać będą na straży ortodoksji<sup>37</sup>. Ze względu na czytelność i płynność tekstu użyto powszech-

---

z Asyżu”. S. Oświecimski, Recenzja z: J. Sajdak, *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, „Eos” 44 (1950), f. 2, s. 115. Na ten temat wypowiedzieli się również: J. Czuj, Recenzja z: *Tertulian, czasy – życie – dzieło*, „Ateneum Kapłańskie” 41 (1949), z. 2, s. 168–170; J. Pastusza, Recenzja z: *Tertulian, czasy – życie – dzieło*, „Roczniki Filozoficzne” II/III (1949/50), s. 446; J. Rostworowski, Recenzja z: *Tertulian, czasy – życie – dzieło*, „Przegląd Powszechny” 2 (1949), s. 102–103; M. Stokowska, Recenzja z: *Tertulian, czasy – życie – dzieło*, „Homo Dei” 18 (1949), nr 5, s. 621–622. Pozostałe recenzje są bardziej wyważone i dotyczą całego opracowanego przez J. Sajdaka materiału, na drugim miejscu stawiając zagadnienie oceny postawy samego Tertuliana.

36. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 469.

37. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wielokrotnie odwołuje się do spuścizny Tertuliana, także do pism z okresu rygorystycznego np.: KKK 228, s. 64 (*Przeciw Marcjonowi*); 991, s. 242 (*De Resurrectione mortuorum*). Podział na pisma ortodoksyjne i rygorystyczne, powszechnie nazywane montanistycznymi, zaproponowany w *Patrologia Latina* (PL 1–2), został zasadniczo przejęty przez następnych badaczy twórczości Tertuliana. Zauważyć jednak należy, że nastąpiło rozdzielenie tzw. okresu montanistycznego na twórczość okresu przejściowego, przed przejściem do stronnictwa montanistów i po nim, jak również

nie przyjętych tłumaczeń traktatów Tertuliana; w sytuacjach, w których zachodziła konieczność odwołania się również do tekstu oryginalnego, umieszczony on został w przypisie. Porównanie tłumaczeń z tekstem oryginalnym ułatwia zamieszczona na końcu książki tabela, w której znalazły się odsyłacze do pochodzenia zarówno tekstów oryginalnych, jak i tłumaczeń (tab. Traktaty Tertuliana i ich podział).

Tertulianowi przypisuje się trzydzieści jeden traktatów, co do których stwierdzono z całą pewnością, że wyszły spod ręki Kartagińczyka. Nie uwzględniono tutaj przypisywanych mu utworów, których autorstwa nie udało się potwierdzić<sup>38</sup>. Poza przyjętym w tabeli (tab. Traktaty Tertuliana i ich podział) kryterium podziału na pisma okresu katolickiego i tzw. okresu montanistycznego, twórczość Tertuliana powszechnie klasyfikuje się ze względu na czas powstania (ustalany w oparciu o treść traktatów i odniesienia do aktualnych wydarzeń i stosunku do Kościoła), zawartą w nich treść i charakter poszczególnych traktatów<sup>39</sup>. Dla ułatwienia i większej przejrzystości we wspomnianej tabeli zamieszczonej na końcu książki w przystępny sposób przedstawiona została cała pisarska spuścizna Kartagińczyka z uwzględnieniem wszystkich wyżej wymienionych metod podziału.

Stosunek Tertuliana do Kościoła, którego obraz niemal w każdym jego dziele przybierał tak różne formy, bywa często trudny do zakwalifikowania. Trzeba zaznaczyć, że pojęcie Kościoła powszechnego jeszcze nie funkcjonowało, wyznacznik świadomości wspólnoty Kościoła stanowiły sakramenty, credo i tradycja apostołska. Chrześcijanie czuli łącząca ich więź, ale w aspekcie poczucia jedności Kościoła powszechnego miała ona na przełomie II i III wieku charakter bardziej ideowo-wyznaniowy aniżeli administracyjno-formalny. Tego rodzaju jedność będzie się dopiero kształtowała na gruncie synodów, a następnie soborów, które zbliżały

---

uwzględniono tzw. okres tertulianistyczny, w którym radykalizm pisarza pokierował go ku skrajnemu rygoryzmowi, wraz z grupą podobnie myślących chrześcijan. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 139 nn; E. Stanula, *Elementy montanistyczne w ekleziologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 9 (1971), s. 105 nn.

38. Nie jest to miejsce na analizowanie zagadnienia autentyczności pism Tertuliana. Problematyce tej poświęcono sporo miejsca w patrystycznych opracowaniach jego twórczości i do nich należy odesłać zainteresowanych (szerzej patrz: Bibliografia, źródła podmiotu). Również pisma, które nie zachowały się w żadnych odpisach do naszych czasów, a ich tytuły znamy jedynie ze wzmianek, siłą rzeczy nie zostały ujęte w tabeli zamieszczonej na końcu książki.

39. D. Wilhite, *Ancient African*, s. 116–118; W. Turek, *Tertulian*, s. 37–41.

biskupów odległych od siebie Kościołów lokalnych. Można tu powiedzieć za M. Starowieyskim, że:

Kościoł trzech pierwszych wieków to najpierw setki, a później tysiące Kościołów lokalnych, rozrzuconych od Słupów Herkulesa (Gibraltaru), aż po Tygrys i Eufkrat, od małych wspólnot między Mozela a Renem, aż po wielkie i prężne Kościoły Egiptu czy Kartaginy. Rządzą nimi biskupi, na których nałożyli ręce biskupi sąsiednich gmin<sup>40</sup>.

Pisząc o Kościele, M. Starowieyski nieprzypadkowo używa liczby mnogiej. Kościół Afryki Północnej, podobnie inne Kościoły, składał się z bardzo wielu małych wspólnot, działających niezależnie od siebie. Ich liczba w dużych miastach, skupiających dużą grupę chrześcijan, mogła być znaczna. Biskup łączył i wiązał ze sobą Kościół lokalny, jednak stopień, w jakim był on związany z innymi, nawet najbliższymi Kościołami, zależał od postawy samego biskupa<sup>41</sup>. Dla przykładu jeszcze w połowie III wieku św. Cyprian (zm. 258), autor traktatu *O jedności Kościoła*<sup>42</sup>, dał jasno do zrozumienia biskupowi Rzymu Stefanowi (zm. 257) próbującemu interweniować w kwestii powtórnego chrztu udzielanego przez Kościoły Afryki powracającym na łono jedności schizmatykom, aby nie wtrącał się w wewnętrzne sprawy jego Kościoła.

W swoich pismach, niezależnie od czasu ich powstania, używał Tertulian podobnego stylu wypowiedzi. Styl antycznego prawnika może wydać się czytelnikowi nieprzygotowanemu do tego rodzaju lektur identyczny we wszystkich traktatach, zwłaszcza apologetycznych, stanowiących pokaz retoryki stosowanej w starożytnym sądownictwie (*Apologetyk* [tab. 3] jest jej wzorcowym przykładem<sup>43</sup>). Owo stylistyczne podobieństwo może być jednak mylące. Zbliżone formą traktaty (szczególnie traktaty apologetyczne) cechuje różnorodność tematów i różnoraki sposób podejścia do poruszanych zagadnień.

Ze względu na charakter dzieła Tertuliana zostały podzielone na trzy grupy: pisma apologetyczne, dogmatyczno-polemiczne i praktyczno-asce-

40. M. Starowieyski, *Sobory*, s. 8.

41. E. Wipszyska, *Kościół*, s. 20 nn.; P.P. Verbraken, *Narodziny i wzrost Kościoła*, Katowice 1988, s. 87–94.

42. Św. Cyprian, *O jedności Kościoła*, POK 19, Poznań 1937.

43. J. Sajdak, *Wstęp*, [w:] *Tertulian, Apologetyk*, POK 20, s. 44–53.

tyczne. Najbardziej reprezentatywne dla pierwszego rodzaju dzieło, *Apologetyk* (tab. 3), za pomocą którego można scharakteryzować całą apologetykę Tertuliana, spełni rolę przewodnika w tym nurcie literackiej twórczości Kartagińczyka.

Dzieła apologetyczne powstały w środowisku chrześcijańskim jako odpowiedź na szereg fałszywych zarzutów kierowanych przeciwko członkom Kościoła, wypływających z niewiedzy pogan. Miały odpowiedzieć na pytanie, czym jest chrześcijaństwo, nie zdradzając wszakże fundamentalnych tajemnic wiary, odsłanianych wiernym w trakcie katechez przedchrześcijańskich. Prześladowania inspirowane oddolnie przez społeczności lokalne, mające miejsce do początku III wieku, nie zawsze wybuchwały z konkretnych powodów. Zasadniczo rodziły się z uprzedzeń związanych z lękiem przed nieznanym. Nie pomagały chrześcijanom liczne krzywdzące opinie wyrażane nawet przez wykształconych pogan, chociażby Lukiana, Eliusza Arystydesa czy w końcu Afrykańczyka Apulejusza z Madaury (zm. ok. 170)<sup>44</sup>. Wszystkie krążące w społeczeństwie stereotypy i zarzuty wobec chrześcijan, zebrane razem w mowie Cecyliusza (Frontona?), w której można przeczytać o tym, że na nabożeństwach chrześcijańskich spożywano ciało i pito krew niemowląt, że dochodziło na nich do kazirodczej prostytucji sakralnej, a w końcu, że czciło się u nich kogoś, kto został ukrzyżowany, powodowały poważny wzrost niechęci do członków Kościoła<sup>45</sup>.

W przypadku pism apologetycznych ich służebny charakter względem Kościoła jest zatem sprawą oczywistą. Spośród pięciu apologii Tertuliana cztery zostały napisane w okresie katolickim. Są to: *Do pogan; Apologetyk; Przeciw Żydom; Świadectwo duszy* (tab. 2, 3, 4, 5). Jedyny traktat z tej grupy powstały w okresie późniejszym, apologia *Do Skapuli* (tab. 26), nie porusza innych wątków poza obroną chrześcijaństwa. Gdyby nie czas powstania tego traktatu (około roku 212), bez problemów można by go zakwalifikować jako przynależący do okresu katolickiego.

Traktaty apologetyczne posiadają wysoką wartość poznawczą, opisując sytuacje życia codziennego chrześcijan i dzięki szczegółowym opisom, przybliżając atmosferę epoki. Choć zaliczonych zostało do tej grupy tyl-

44. *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 351–373.

45. *Mowa Cecyliusza (Frontona?)*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 380–385.



ko pięć dzieł, większość pism dogmatyczno-polemicznych nosi również cechy apologii. Różnica polega na włączeniu w rozważania o charakterze dogmatyczno-polemicznym wątków teologicznych. Jak wspomniano, pisma apologetyczne zostaną przybliżone przede wszystkim w oparciu o traktat *Apologetyk*<sup>46</sup>. Pozostałe utwory apologetyczne Tertuliana stanowią bowiem albo szkic *Apologetyku* – jak w przypadku *Do pogan*, albo jego powtórkę – *Do Skapuli* – lub rozwinięcie jednej z zawartych w nim myśli – *Świadectwo duszy*. W tym ostatnim piśmie Tertulian nawiązał do XVII księgi *Apologetyku*, rozwijając uprzednio podjęty wątek, w którym zwrócił się do pogan, wychwalając „świadectwo duszy, chrześcijańskiej w najistotniejszej swej głębi”<sup>47</sup>.

*Apologetyk* posiadał nad innymi pismami apologetycznymi Tertuliana tę przewagę, że został napisany tak, aby przyciągnąć miłośników sztuki wymowy, a zarazem zostać zrozumiany przez prostszych, lecz wykształconych odbiorców. To zapewne sprawiło, że dzieło szybko doczekało się licznych odpisów i stało się znane nie tylko w zachodniej części imperium, ale również na greckim wschodzie. Euzebiusz z Cezarei wzmiankuje o tłumaczeniu *Apologetyka* w swojej *Historii kościelnej*, pisząc: „mówi o tym Tertulian, znawca prawa rzymskiego, mąż i skądinąd sławny, jeden z najznakomitszych Rzymian, w swej *Apologii* chrześcijan, napisanej po łacinie, a przetłumaczonej na język grecki”<sup>48</sup>.

Szczególna forma pisarska tego dzieła może być nie do końca oczywista dla współczesnego odbiorcy. *Apologetyk*, podobnie jak inne pisma ze swojej grupy, ma formę klasycznej mowy sądowej. Wydaje się, że w związku z faktem, iż chrześcijaństwo miało status *religio illicita* jego wyznawcom

46. Tertulian, *Apologetyk*, POK 20. *Apologetyk* stanowi podręcznikowy przykład twórczości apologetycznej, a co istotniejsze, jest najbardziej szczegółowym tego typu piśmem w Kościele zachodnim. Można do niego przyrównać chyba tylko nieco późniejsze dzieło Orygenesza *Przeciw Celsusowi*, PSP XVII. *Apologetyk* doczekał się bardzo dobrego tłumaczenia i opracowania pióra Jana Sajdaka i do niego odsyłam zainteresowanych dokładniejszą analizą kwestii apologetyki chrześcijańskiej i samego *Apologetyku*. J. Sajdak, *Wstęp*, s. 44–84. Analizy literacko-kompozycyjnej traktatu Tertuliana podjął się Marian Babiński w artykule *Apologetyk Tertuliana – motywy inwencyjne i kompozycja utworu*, „Roczniki humanistyczne” XLV (1997), z. 3, s. 57–114.

47. Tertulian, *Apologetyk*, XVII, POK 20, s. 79. Ciekawa interpretacja osobowości pisarza w świetle tego właśnie pisma została zaprezentowana w wiekowym już artykule A. Miodońskiego *O „świadczeniu duszy” Tertuliana*, „Eos” 10 (1904), f. 2, s. 117–121.

48. Euzebiusz z Cezarei, *Historia*, II, 2, s. 55.

nie przysługiwał adwokat, dlatego Tertulian podejmuje się ich obrony, zwracając się w formie otwartego listu bezpośrednio do oskarżycieli. Podział traktatu, wzorowanego na mowach obronnych Cycerona (106–43) i Kwintyliana (35–95), wyraźnie potwierdza zamiar pisarza<sup>49</sup>. Widać, że poza chęcią przybliżenia chrześcijaństwa wrogiemu stronnictwu, Kartańczyk myślał również o wybronienu *nomen christianum*, które zostało bezpodstawnie oskarżone i skazane<sup>50</sup>. W tym przypadku, podobnie jak dla Rzymu, sama nazwa stała się dla niego *corpus delicti* całego procesu, który poprowadził jednak w taki sposób, aby pojęcie „ożyło” w żywych członkach Kościoła.

Poszczególne części *Apologetyku* odpowiadają klasycznemu podziałowi mowy sądowej na trzy części, które winny zostać wygłoszone przez adwokata podczas procesu. Tertulian konsekwentnie przestrzega tego podziału, uwzględniając wszystkie składowe poszczególnych części. Pierwsza z nich, *prooemium* – wstęp, zawiera wprowadzenie (próba zjednania sędziów), omówienie faktów, przejście do argumentacji (rozdz. I–III) oraz przedstawienie argumentów w nawiązaniu do faktów i podział samej sprawy (rozdz. IV, 1–2). Druga część, *exposito*, stanowiąca trzon mowy obrończej i zwykle najobszerniejsza, składa się z rozwinięcia faktów już przedstawionych (rozdz. IV, 3 – VI) oraz odparcia zarzutów (rozdz. VII–XLV). Trzecia część to zakończenie, w skład którego wchodzi podsumowanie całości zagadnienia (rozdz. XLVI–XLIX) i tzw. apel do uczuć słuchaczy (rozdz. L)<sup>51</sup>. Jak widać, Tertulian w całości przyjął i zaadaptował w swoim traktacie obwarowany skomplikowaną procedurą schemat antycznego procesu sądowego.

O ile *Apologetyk* stanowi w całości mowę obrończą, jedynie okazjonalnie wzmiankując o błędach pogan, to w składającym się z dwóch części piśmie *Do pogan* autor wyraźnie nastawia się nie tylko na obronę, ale i na atak. Pierwszą część traktatu stanowi co prawda obrona przed nieświadomym środowiskiem pogańskim, o którym Tertulian pisze: „poznajcie,

49. M. Babiński, *Apologetyk Tertuliana*, s. 57–62.

50. Analizę tego zagadnienia ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska Tertuliana wobec korespondencji Pliniusza Młodszego z Trajanem można znaleźć w: J.R. Vipper, *Rzym i wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1960, s. 213–215.

51. J. Sajdak, *Wstęp*, s. 48–53. W nawiasach podano fragmenty *Apologetyku* odpowiadające kolejnym częściom mowy adwokackiej, którą wygłaszano podczas procesu. Tertulian, *Apologetyk*, I–L, POK 20, s. 3–203.

co w nas oskarżacie, a nie będziecie oskarżać”<sup>52</sup>, ale część druga to już wyraźna ofensywa: „Teraz, godni pożałowania poganie pragniemy stoczyć bój z waszymi bogami”<sup>53</sup>. W tym aspekcie *Do pogan* jest doskonałym uzupełnieniem *Apologetyku* o charakterze *stricte* obronnym, podobnie jak traktaty *Świadectwo duszy* i *Do Skapuli*. Piąty traktat apologetyczny Kartagińczyka *Przeciw Żydom*, podobnie jak *Do pogan* bardziej ofensywny w swoich założeniach, cechuje dodatkowo silny nacisk na sferę ideologiczno-dogmatyczną. Broni on prawa do samostanowienia młodego Kościoła wobec agresywnie reagującej na jego rozwój diaspory żydowskiej. Rozważania na ten temat opiera na myśli św. Pawła (Rz 9, 12), a rozwija ją następująco: „Tak zatem lud młodszy [chrześcijanie], czyli późniejszy, przewyższył lud starszy [żydowski], kiedy stał się godny bożej łaski wezwania, od której Izrael został odsunięty”<sup>54</sup>. Traktat ten stanowi doskonale przejście do kolejnej grupy pism Tertuliana – traktatów dogmatyczno-polemicznych.

Traktaty dogmatyczno-polemiczne są dość bliskie Tertulianowej apologetyce, wyróżnia je jednak mocno uwypuklona sfera dogmatyczna. Zaskakuje fakt, że stanowią one aż jedną trzecią wszystkich zachowanych dzieł Kartagińczyka, co sugerowałaby szerokie spektrum omawianych w nich zagadnień. Ich tematyka jest rzeczywiście rozległa, jednak zasadniczo oscyluje wokół jednego problemu: ruchów heterodoksyjnych, które zaczęły pojawiać się we wczesnym chrześcijaństwie. Szczególnie skoncentrował się Tertulian na licznie w tym czasie występujących nurtach o podłożu gnostyckim. Ich ekspansywny charakter musiał spotkać się z ostrą reakcją ze strony Kościoła, czego dobitnym przykładem są właśnie dogmatyczno-polemiczne pisma Afrykańczyka<sup>55</sup>. Pisze o tym J. Sajdak: „Z herezjami walczyć musiał Kościół od samego początku. Hetmanem w tej walce z fałszywą gnozą po stronie Kościoła na przełomie II i III wieku był Tertulian”<sup>56</sup>.

Początkowo Kartagińczyk podjął próbę ujęcia całej kwestii fałszywych nauk w jednym dziele zatytułowanym *Preskrypcja przeciw herety-*

52. Tertulian, *Do pogan*, PSP XXIX, s. 70.

53. Tamże.

54. Tertulian, *Przeciw Żydom*, PSP XXIX, s. 185.

55. M. Życzyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985, s. 207 nn.

56. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 155.

kom (tab. 7), w którym pisał, że ich nauki są z gruntu fałszywe, ponieważ „jedynymi nauczycielami są Apostołowie pańscy, którzy też nie głosili co im się podobało, ale przekazali wiernie narodom naukę otrzymaną od Chrystusa”<sup>57</sup>. Kontynuował swą myśl, udowadniając, że nie są poparte żadną tradycją, która stanowiłaby rękojmię prawowierności: „choć istnieje wiele rozmaitych Kościołów, to jednak jeden jest tylko Kościół, założony przez Apostołów, to jest Kościół pierwotny, z którego wszystkie inne biorą swój początek”<sup>58</sup>.

Na wspomniany traktat składają się krótkie opisy głównych nurtów heretyckich i ich błędów, ale zasadniczo Tertulian nie podejmuje z nimi polemiki. Wydawało mu się, że wystarczy udowodnić heretykom brak łączności z Kościołem apostołskim i wypływający z tego brak więzi z pierwotną nauką Kościoła: „Kim są ci pseudoprorocy, jeśli nie fałszywi kaznodzieje? Kim są ci pseudoapostołowie, jeśli nie głosiciele sfalszowanej ewangelii?”<sup>59</sup>. Pierwotna nauka Kościoła wraz z pierwotną tradycją była dla niego tak ważna i tak kurczowo przez całe życie się jej trzymał, że pewien był podobnej reakcji ze strony innych chrześcijan. Stwierdziwszy z zaskoczeniem, że nadal dochodziło do rozrastania się herezji, tej „nauki nie mniej groźnej dla Kościoła niż sam antychryst”, rozpoczął radykalną z nią polemikę<sup>60</sup>. Była to prawdziwa batalia, którą prowadził z całą gorliwością, na jaką było go stać, niejednokrotnie szokując odważnymi sformułowaniami oraz ostrymi i bezwzględными osądami tych, którzy jak „wilki drapieżne” powstałi „celem niepokojenia trzody Chrystusowej”<sup>61</sup>.

Przedstawicielami fałszywej nauki chrześcijańskiej (fałszywej gnozy) byli między innymi Hermogenes (*Przeciw Hermogenesowi* – tab. 8)<sup>62</sup>, Marcjon (*Przeciw Marcjonowi* – tab. 15), Walentynian (*Przeciw walentynianom* – tab. 16), wymieniając tylko tych, którzy doczekali się repliki

57. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP XXIX, s. 45.

58. Tamże, s. 56.

59. Tamże, s. 43.

60. Tamże.

61. Tamże.

62. A.M. Filipowicz, *Wieczność materii w kontekście polemiki Tertuliana z Hermogenesem*, [w:] Ks. Józef Marcełi Dołęga – pokorny uczony, człowiek o wielkim sercu. Księga jubileuszowa, red. J. Sokołowski, Warszawa-Łomża 2010, s. 99–113.

ze strony Tertuliana<sup>63</sup>. Walce i polemice z szerzącą się w różnej postaci gnozą poświęcił również Tertulian, poza wymienionymi już pismami, cztery kolejne traktaty: *O duszy*, *O ciele Chrystusa*, *O zmartwychwstaniu zmarłych*, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* (tab. 18, 19, 20, 23). Jedynie w dwóch traktatach, *O chrzcie* i *Przeciw Prakseaszowi* (tab.: 12, 28), pisarz pochylił się nad tematyką inną niż gnostycka, choć i one pośrednio się z nią wiązały<sup>64</sup>.

W większości swoich dzieł o tematyce dogmatyczno-polemicznej Tertulian odpowiada na zarzuty herezjarchów uderzające w konkretne praktyki Kościoła bądź podważające jego dogmaty. I tak, kolejno, w traktacie *O chrzcie* (tab. 12) nie tyle dowodzi oczywistej konieczności chrztu, ile przedstawia pozytywne skutki tego sakramentu w życiu duchowym, ale również codziennym. Należy mocno podkreślić, że według Tertuliana, opierającego się na św. Pawle, chrzest nie tylko przemienia życie codzienne chrześcijan, ale i obliuguje ich do nieustannego korygowania stosunku do świata w perspektywie wieczności. Chrześcijanie są zobowiązani do ciągłego przemieniania tego świata na swojej drodze do świętości<sup>65</sup>. Nie zaskakuje zatem, że Kartagińczyk stwierdza jasno, iż chrzest udzielany przez heretyków, także schizmatyków (poza jednością), jest nieważny. Tę myśl przejmie jego duchowy „uczeń” św. Cyprian, a za nim cały Kościół afrykański<sup>66</sup>. Pogląd ten zawiera w sobie tezę, że tylko sakramenty udzielane w świętym Kościele posiadają moc sprawczą. Owo przekonanie utrwali się w Kościele Afryki Północnej, znajdując wyraz w dobrze znanej dzisiaj maksymie *extra Ecclesiam nulla salus* autorstwa św. Cypriana,

---

63. W przypisywanym Tertulianowi traktacie *Przeciw wszystkim herezjom* została sporządzona lista błędnych nauk gnostyckich (w liczbie 32). Nawet jeśli nie jest to dzieło Kartagińczyka, wywodzi się najprawdopodobniej z kręgów rzymskich połowy III w. (PA, s. 235), jest zatem przydatne jako źródło do poznania sytuacji tego czasu. Por. Pseudo-Tertulian, *Przeciw wszystkim herezjom*, PSP XXIX, s. 219–230. Zainteresowanych tematyką gnostycką, a także jej recepcją w trzech pismach Tertuliana *O strojeniu się kobiet*, *O płaszczu*, *O duszy* (tab. 9, 17, 18) odsyłam do bardzo dobrego wstępu pióra W. Myszora, zamieszczonego w: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, LVIII, s. 9–31. Ogólnym opracowaniem dotyczącym tematyki gnozy chrześcijańskiej wzbogaconym o teksty źródłowe jest również godna polecenia praca G. Quispela pt. *Gnoza* (Warszawa 1988).

64. K. Tomczak, *Zagadnienia*, s. 333 nn; A.M. Filipowicz, *Zagadnienie zła w polemice Tertuliana z gnozą*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7 (2009), z. 2, s. 39–58.

65. T. Kołosowski, *Chrześcijanie wobec*, s. 13–15.

66. S. Adamiak, *Deo laudes*, s. 61.

który podobnie jak cały ówczesny Kościół Afryki, nie uznawał chrztu udzielanego poza jednością Kościoła. W nurtach rygorystycznych – takich jak donatyzm – zasada ta stała się bezwzględnie przestrzegającym dogmatem<sup>67</sup>, całkowicie wypaczającym ewangeliczne źródło<sup>68</sup>: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). Nawet w nauczaniu św. Augustyna, zdecydowanego przeciwnika donatyzmu, a co za tym idzie zwolennika uznawania ważności chrztu udzielanego poza jednością Kościoła, znajdujemy echa radykalnych poglądów Tertuliana na tę kwestię. Pisał on w liście do Teodora: „donatyści więc, powracając do jedności Kościoła katolickiego, nie otrzymują tego, co posiadali [sakramentów]: zyskują przez to, że to, co posiadali, zaczyna im przynosić pożytek – a tego dobra dotąd nie posiadali”<sup>69</sup>. Z twierdzenia św. Augustyna płynie czytelny wniosek: sakramenty udzielane poza Kościołem są ważne, ale nie przynoszą duchowego pożytku. Postawa ta przyjęła się powszechnie w całym Kościele Afryki, którego wrażliwość duchowa bliższa była profetycznemu Wschodowi niż pragmatycznemu Zachodowi<sup>70</sup>.

W traktacie *O zmartwychwstaniu zmarłych* (tab. 20) Tertulian zdecydowanie występuje w obronie nauki Kościoła o rzeczywistym, a nie tylko symbolicznym zmartwychwstaniu zmarłych<sup>71</sup>. Dzieło *O duszy* (tab. 18), o którym była już mowa przy okazji omawiania osobowości Kartagińczyka, stanowi wspañałą polemikę z gnostykami opierającymi swoje wywody na myśli platońskiej, której przeciwstawia on psychologiczno-filozoficzną koncepcję duszy chrześcijańskiej<sup>72</sup>. Warto jeszcze wspomnieć o dwóch zazwyczaj pomijanych dziełach: *Lekarstwo na ukłucie skorpiona* (tab. 23), w którym Tertulian broni moralnej wartości chrześcijańskiego męczeństwa, oraz pisma *O ciele Chrystusa* (tab. 19), traktującego o rzeczywistym ciele Chrystusa, przeciw tezie doketów, że miał On tylko ciało pozorne. Ostatnim z tej grupy traktatów jest bardzo ważne dzieło *Przeciw Prak-*

67. S. Adamiak, *Deo laudes*, s. 63 n.

68. Św. Augustyn, *Listy*, list 51, s. 322 n.

69. Św. Augustyn, *Listy*, list 61, s. 371.

70. D. Wilhite, *Tertullian and the Spirit of Prophecy*, [w:] *Tertullian and Paul*, eds. T. Still, D. Wilhite, London 2013, s. 45–71.

71. A.M. Filipowicz, *Spór o zmartwychwstanie ciał. Rozważania w kontekście „De resurrectione mortuorum” Tertuliana*, s.1–12 (<https://bit.ly/3pQOZly>).

72. K. Tomczak, *Zagadnienia*, s. 327; M. Sieniatycki, *Z pism*, s. 195 nn.

*seaszowi* (tab. 28); Kartagińczyk zwalcza w nim nie tylko modalistyczne nauki Prakseasa, zapewniając odpowiednie rozróżnienie i wyakcentowanie Trzech Osób Boskich w Trójcy Świętej, ale również, pamiętając o zarzutach o politeizm, jakie kierowali poganie w stronę chrześcijan, podkreśla boską monarchię, która zachowuje jedność Boga<sup>73</sup>.

Traktatów dogmatyczno-polemicznych, choć w zdecydowanej większości zostały napisane przez Tertuliana w montanistycznym okresie jego pisarskiej działalności, nie charakteryzuje ani doktrynalne błędzenie, ani nawet zbyt rygorystyczny. Doskonałym przykładem jego poprawnej dogmatycznie działalności są traktaty *Przeciwko Hermogenesowi* (tab. 8)<sup>74</sup>, *Przeciwko Marcjonowi* (tab. 15), a nawet *Przeciwko walentynianom* (tab. 16), pisane już w okresie zdecydowanie rygorystycznym. Można powiedzieć, że radykalizm Kartagińczyka w tej części jego twórczości znalazł ujście w dogmatycznej polemice z nurtami gnostyckimi, coraz intensywniej infiltrującymi gminy chrześcijańskie na przełomie II i III wieku<sup>75</sup>. W tym miejscu nie po raz pierwszy rodzi się pytanie, na ile realnie rygorystyczny Tertulian „wyprowadził” go z wspólnoty Kościoła. Być może zbyt dużą przesadą byłoby twierdzenie za Davidem Wilhitem, że Tertulian mógł należeć do tzw. Kościoła w Kościele, czyli zachowując swoje radykalne poglądy wraz z podobnie myślącymi chrześcijanami, funkcjonować jako radykalna frakcja, ale wewnątrz wspólnoty Kościoła, może marginalizo-

---

73. Jak pisał Richard B. Rumbeck: „Adversus Praxean is an attempt to provide an adequate articulation of a divine monarchy which maintains the unity of God (against polytheism) while upholding necessary distinctions (against Praxean modalism), all in accord with Scriptural and confessional data”. R.B. Rumbeck, *Tertullian's Trinitarian Monarchy in Adversus Praxean: A Rhetorical Analysis*, [w:] *Studia Patristica*, vol. LXV – Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011, Volume 13: *The first two centuries, apocrypha, Tertulian and rhetoric, from Tertulian to Tyconius*, ed. Markus Vinzent, Leuven 2013, s. 367–78.

74. A.M. Filipowicz w ciekawej książce *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, zwłaszcza w jej IV rozdziale, w czytelny sposób przedstawia ortodoksyjność Tertuliana. Zadanie o tyle trudne, że jak słusznie zauważa autor, język teologii, wciąż mocno opierający się na pojęciach filozoficznych, nie był jeszcze wówczas sprecyzowany. W świetle sporu Tertuliana z gnostykiem Hermogenesem o naturę pochodzenia świata *ex nihilo vel ex materia* niezwykle czytelna jest ortodoksyjna postawa Tertuliana. A.M. Filipowicz, *Tertulian przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, Warszawa 2018, s. 93–134.

75. T. Kołosowski, *Chrześcijaństwo wobec*, s. 111n.

wana, ale w jakimś stopniu tolerowana przez współbraci<sup>76</sup>. Trzeba jednak przyznać, że propozycja ta może kusić, zważywszy na to, że w końcowym okresie pisarskim Kartagińczyk wyraźnie „dusił się” w montanistycznych dywagacjach i kierował się ku bardziej znanemu – bo afrykańskiemu – duchowo-moralnemu radykalizmowi. Ponadto u początku III wieku kształtowanie się form i struktur Kościoła nie dobiegło jeszcze końca, w związku z czym wiele „oryginalności” mogło się jeszcze w tym wielowymiarowym Kościele pomieścić. Może zatem, mierząc Kościół III wieku dzisiejszą miarą, rzeczywiście nazbyt pochopnie wykluczamy ze społeczności ówczesnego Kościoła Tertuliana i jego zwolenników?

Ostatnią grupą pism Tertuliana są traktaty określane jako praktyczno-ascetyczne. Jest to największy zbiór, liczący szesnaście dzieł, z czego siedem (tab. 1, 6, 9, 10, 11, 13, 14) przypisać należy do okresu katolickiego, a dziewięć (tab. 17, 21, 22, 24, 25, 27, 29, 30, 31) do tzw. okresu montanistycznego. Traktaty te stanowią najbardziej reprezentatywną, a dla nas najistotniejszą część spuścizny literackiej Kartagińczyka, która doczeka się omówienia w dalszej części książki. W tym miejscu warto powtórzyć to, co zostało wzmiankowane już wyżej: nawet po 212 roku, po przyłgnięciu do nurtu montanistycznego, Tertulian nadal trwał w wierności ortodoksji. Tym, co uległo zmianie, była postawa pisarza, który coraz bardziej radykalizował swoje poglądy na sferę życia moralnego chrześcijan, co doskonale odzwierciedlały jego kolejne traktaty praktyczno-ascetyczne<sup>77</sup>. Należy jednak zauważyć, że różnice w postawie Kartagińczyka wobec niektórych aspektów życia moralnego chrześcijan, tak z okresu katolickiego, jak i z okresu skrajnie rygorystycznego, nie są aż tak duże, jak mogłoby się wydawać.

Dla przykładu można przytoczyć pogląd Tertuliana na kwestię powtórnego małżeństwa – jest to zresztą bardzo często stosowany przykład na radykalizowanie się jego moralnych poglądów, które doprowadziło go do skrajnego montanizmu czy wręcz tertulianizmu. Choć montaniści byli oskarżani o całkowite zakazywanie małżeństwa, promowanie życia wstrzemięźliwego, a nawet popieranie rozwodów, Tertulian w sposób oczywisty zezwalał w swoich pismach na małżeństwo (*Do żony* – tab. 10<sup>78</sup>) nawet wówczas, gdy w okresie montanistycznym opowiadał się za ideą celibatu

76. D. Wilhite, *Ancient African*, s. 116 n.

77. T. Kołosowski, *Chrześcijanie wobec*, s. 11n.

78. Tertulian, *Do żony*, PSP XXIX, s. 147–164.



(*Przeciw Marcjonowi* – tab. 15<sup>79</sup>; *Zachęta do czystości* – tab. 25<sup>80</sup>). Jak zauważa znawca dzieł Tertuliana D. Wilhite, po dogłębnym studium montanistyczne poglądy Kartagińczyka na temat samego sakramentu małżeństwa okazują się całkowicie zgodne i w pełni spójne z tym, co pisał on na temat małżeństwa w okresie stricte katolickim; nie ma tu żadnej rozbieżności<sup>81</sup>. Przez cały bowiem czas uznawał on ważność i nierozzerwalność sakramentu małżeństwa – jak pisał w traktacie praktyczno-ascetycznym *O jednożeństwie* (tab. 29), pochodzącym z okresu skrajnego rygoryzmu:

Heretycy odrzucają małżeństwo, psychicy je popierają. Pierwsi ani razu nie zawierają małżeństwa, drudzy nie raz to czynią [...]. Pośród nas zaś, którzy dzięki poznaniu darów charyzmatów duchowych, słusznie jesteśmy nazywani ludźmi ducha, wstrzemięźliwość religijna łączy się z właściwą wolnością, gdyż obie są w harmonii ze Stwórcą<sup>82</sup>.

Jeśli chodzi natomiast o problem powtórnego małżeństwa, pod koniec życia w dziele *O jednożeństwie* (tab. 29) Tertulian twierdził, że Paraklet poprzez proroków ujawnił, iż drugie małżeństwa nie są dozwolone, gdyż prawdziwie duchowe osoby powinny rozpoznać ideał monogamii, wypływający z umiaru Stwórcy.

Wstrzemięźliwość respektuje prawo do małżeństwa. Wolność wprowadza umiar. Tamta nie jest wymuszona, ta nad sobą panuje; pierwsza ma możliwość wyboru, drugą cechuje umiar. My znamy jedno małżeństwo i jednego Boga<sup>83</sup>.

---

79. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP LVIII, s. 66.

80. Tertulian, *Zachęta do czystości*, PSP XXIX, s. 174–177.

81. David Wilhite pisał: „Dissolution of marriage. In reaction to ‘catholic’ charges concerning the New Prophecy’s teaching on marriage, Tertullian completely denies that ‘Montanists’ dissolve existing marriages or that they are against the institution of marriage. He points out that those who are influenced by the New Prophecy advocate sexual abstinence in order to obtain «spiritual gifts» (Exh. cast. 9–10), but this is not a hard and fast rule and does not imply the rejection of marriage (Marc. 1.29.2)”. D. Wilhite, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden – Boston 2007, s. 151. Twierdzenie to powtarza William Tabbernee w swoim studium o wyimaginowanej historii montanizmu. W. Tabbernee, *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Peabody 2009, s. 94.

82. Tertulian, *O jednożeństwie*, PSP LXV, s. 59.

83. Tamże.

Wydaje się, że te wysoko cenione profetyczne objawienia, o których wspomina Tertulian w swoim traktacie nie pochodziły od montanistów frygijskich, ale od jednego z proroków kartagińskich<sup>84</sup>. Powszechnie uznaje się, że pisarz poznał montanistów jedynie z ich dzieł, ale nie miał doświadczenia bezpośredniego spotkania z Frygijczykami. Jeśli zaś chodzi o prorocтва, Tertulian wierzył w ich ciągłość i trwające w Kościele prorocze wypowiedzi i wizje, podobnie zresztą jak później św. Cyprian czy wielu innych mieszkańców Afryki<sup>85</sup>. Najwyraźniej była to powszechna w owym czasie praktyka wśród chrześcijan Kartaginy, czego doskonałym przykładem jest wizyjność i aspekt profetyczny w świadectwie męczeństwa świętych Perpetuy i Felicity<sup>86</sup>.

Jak widać, pisarska działalność Tertuliana mocno koncentrowała się na etyczno-moralnym kształtowaniu postawy chrześcijan Kartaginy. Obrona Kościoła przed zewnętrznymi zagrożeniami generowanymi przez oskarżenia świata antycznego była nie mniej istotnym elementem jego działalności pisarskiej, znajdując odzwierciedlenie w jego apologetyce. Natomiast pojawienie się nurtów heterodoksyjnych w Kościele zaowocowało traktatami dogmatyczno-polemicznymi. Po uważnym przyjrzeniu się całej jego spuściznie pisarskiej rzuca się w oczy fakt, że jednym z kluczowych elementów spajających wszystkie jego traktaty był aspekt wychowawczy, swoista pedagogika etosu życia chrześcijanina, którą Tertulian próbował wypracować dla wiernych stających wobec problemów ówczesnego świata.

### 3. „WIERZYMY W JEDNEGO BOGA, LECZ W PEWNYM UPORZĄDKOWANIU, KTÓRE NAZYWAMY EKONOMIĄ”<sup>87</sup> – DOKTRYNA TERTULIANA

W rozdziale poświęconym ortodoksji Tertuliana nie sposób pominąć tak ważnego zagadnienia, jakim jest jego własne wyznanie wiary, stając wobec

84. D. Wilhite, *Ancient African*, s. 113.

85. Wiele przykładów podaje David Wilhite: *Ancient African*, s. 130, przyp. 29.

86. D. Wilhite, *Ancient African*, s. 79–87. Michael Bland Simmons argumentuje nawet, że skłonność do mocnej wiary w prorocтва w środowisku afrykańskich chrześcijan miała punickie korzenie, w których Baal – Saturn komunikował się z ludźmi za pomocą snów i wizji. M.B. Simmons, *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford 2015, s. 58.

87. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, *ŻMT* 4, s. 37.

pytania: czy ulegało ono istotnym zmianom? Wydaje się, że ten teolog przełomu II i III wieku ma pełne prawo do nazywania go ojcem teologii Afryki Północnej, radząc sobie nad wyraz dobrze z zachowaniem poprawności doktrynalnej tak w ujęciu ówczesnych, jak i nawet dzisiejszych obrońców ortodoksji. Bodaj najbardziej dyskusyjna kwestia dotycząca jego poglądów trynitarnych była omawiana wielokrotnie i dość szczegółowo. Efekt tych studiów, prowadzonych w środowisku patrologów katolickich<sup>88</sup>, jak i protestanckich<sup>89</sup>, okazał się zasadniczo podobny: sygnalizuje się, co prawda, obciążenie jego nauki trynitarniej stoickim materializmem, ale jednocześnie podkreśla się ogromną intuicję Tertuliana w wypracowaniu pojęć dotyczących teologii Trójcy Świętej. Jego poglądy trynitarne odnaleźć można we wszystkich dziełach, także tych powstałych w skrajnie rygorystycznym okresie działalności pisarskiej. Czytelników dzieł Tertuliana wielokrotnie zadziwia fakt, że niejako przy okazji, w ferworze walki z herezjami, potrzebując precyzyjnych i jasnych pojęć doktrynalnych, w sposób intuicyjny dobiera je nad wyraz poprawnie<sup>90</sup>.

W związku tym wydaje się, że można – za prof. Erikiem Osbornem – nazwać Tertuliana być może nie pierwszym, ale jednym z pierwszych ważnych teologów Kościoła zachodniego<sup>91</sup>. Kartagińczykowi, jak zostało już wspomniane, można wprawdzie zarzucić zbyt ni „materializm”, którym zabarwiona jest jego teologia, wypływający z jego stoickich sympatii. Mimo tego jednak wprowadzane przez Tertuliana wnioski i definicje

---

88. Ich lista jest długa, patrz chociażby: W. Turek, *Tertulian*, s. 62–70; H. Pietras, *Początki sporów o Trójcę Świętą*, [w:] ŻMT 4, s. 11nn; *Historia Teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, red. A. di Berardino, B. Studer, Kraków 2003, s. 273–277; czy w końcu fundamentalne dzieło Josepha Moingta pt. *Théologie trinitaire de Tertullien*, I-III, Paris 1966–1969.

89. John N.D. Kelly, *Początki*, s. 90 n, 162 n; A. McGowan, *Tertullian and the 'Heretical' Origins of the 'Orthodox' Trinity*, „Journal of Early Christian Studies” 14 (2006), s. 437–455; J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, Kraków 2008, s.109–110; E. Osborn, *Tertullian First Theologian of the West*, New York 1997, passim; K.E. Giff, *Defending Tertullian's Orthodoxy: A study On Third Century Christianity*, Lynchburg 2011, s. 37–84. (dostęp dnia 2.10.2020: <https://bit.ly/3biAbaf>).

90. W opracowaniu ujęto te z teologicznych poglądów Tertuliana, które widocznie wpłynęły na kształtowanie się teologii przednicejskiej lub na formowanie się doktryny Kartagińczyka czy to przez nowe spojrzenie na już przyjętą naukę, czy poprzez sprecyzowanie jej w języku łacińskim, czy w końcu przez oryginalne ujęcie tematu. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 90 nn., 118 nn., 135 nn., 162 nn.

91. E. Osborn, *Tertullian First*, passim.

są zasadniczo trafne. Aby były jednak zrozumiałe, należy je rozważyć w połączeniu z całością jego rozważań, wyrastających poza jeden traktat<sup>92</sup>. Doktryna Tertuliana staje się wtedy przejrzysta i zrozumiała<sup>93</sup>. Na udokumentowanie tego twierdzenia wystarczy przyrzeć się nieco bliżej Tertulianowej koncepcji rodzenia Syna przez Ojca, którego „natura nie jest przy tym dzielona, ale rozciągnięta jak światło zapalone od światła”<sup>94</sup>. Owo „rozciągnięcie” jest, delikatnie mówiąc, określeniem dyskusyjnym, jednak na tle całego wywodu Kartagińczyka okazuje się nie tylko niepozabawione sensu, ale doskonale tłumaczy trudne zagadnienie w kluczu zaproponowanym przez Tertuliana<sup>95</sup>.

Wielu badaczy pisarskiej spuścizny Tertuliana uwrażliwia czytelników na konieczność prześledzenia całego wywodu pisarza w celu właściwej oceny jego teologicznych wniosków. Za przykład może służyć prezentacja tertulianowej koncepcji łaski zawarta w traktacie *O chrzcie* (tab. 12). Obserwujemy w nim konsekwencję i logiczność wywodu na temat dojrzewania katechumena do zrozumienia łaski Bożej zawartej w sakramencie chrztu. Loren Kerns zwraca w swojej pracy uwagę na to, że rozumienie katechumenatu u Tertuliana wypływało z jego rozumienia łaski chrztu i pokuty, a nawet więcej (czego być może trudno spodziewać się po Kartagińczyku) – natury Kościoła i stosunku Kościoła do kultury, w której wzrastał<sup>96</sup>. Należy jeszcze dodać, że w okresie, w którym tworzył Tertulian, przejrzystość i prostota teologicznego wywodu była koniecznością, ponieważ większość chrześcijan była szczególnie uwrażliwiona na „nowinki” związane z kwestiami doktrynalnymi. „Prości chrześcijanie”, jak nazywa ich Luigi Padovese, bardzo ostro reagowali na jakiegokolwiek treści, których w sposób bezpośredni nie poruszało Pismo Święte<sup>97</sup>.

Charakterystyka doktryny Tertuliana, prowadzona w oparciu o jego wyznanie wiary zawarte w traktacie z okresu rygorystycznego (ok. 213)

92. *Historia Teologii*, s. 275 n; H. Pietras, *By nie milczeć*, s. 79.

93. H. Pietras, *By nie milczeć*, s. 78–79; W. Turek, Tertulian, s. 81–85.

94. Tertulian, *Apologetyk*, XXI, POK 20, s. 95.

95. Tertulian, *Apologetyk*, XXI, POK 20, s. 91–102.

96. Szerzej na ten temat patrz: L. Kerns, *Tertullian and the Catechumenate: An Inquiry Into Tertullian's Justification for the North African Catechumenate in the Early Third Century*, Digital Commons @ George Fox University Faculty Publications – Portland Seminary, 25 n, 57 n, 83–86 (dostęp dnia 10.12.2020: <https://bit.ly/3qgeawV>).

97. L. Padovese, Wprowadzenie, s. 64–65.

*Przeciw Prakseaszowi* (tab. 28), uwzględnia szczególnie dwa zjawiska: wpływu, jaki teologia Tertuliana wywierała na myśl teologiczną Kościoła Zachodu oraz ewentualnego związku z procesem kształtowania się jego rygoryzmu.

Dzieła Tertuliana bezsprzecznie znaczą wspaniały początek literatury chrześcijańskiej w języku łacińskim, zaś zdyscyplinowana fantazja, z jaką wykuwał on nowe pojęcia teologiczne, w znacznym stopniu dała podwaliny pod powstające w tym języku nazewnictwo doktrynalne<sup>98</sup>. Najbardziej znanymi, jeśli można się tak wyrazić, są dwa dopracowane przez niego pojęcia. Pierwszym jest wchodzące w zakres chrystologii zagadnienie dwóch natur Chrystusa: boskiej i ludzkiej. Choć podobnie jak św. Ireneusz, Tertulian kładzie nacisk na jedność Boga, Chrystusa, jedność człowieka i jedność zbawczego planu, podkreśla jednocześnie, że „bez wątpienia obie substancje zachowują swą indywidualną odrębność, ponieważ ani Słowo nie staje się czymś innym niż Bóg, ani ciało niczym innym niż człowiek”<sup>99</sup>. Drugie stanowi lapidarnie wyrażona idea *tres personae – una substantia*, która w pewnym stopniu uspokoiła narastające w Kościele zachodnim zamieszanie związane z dyskusją wokół tajemnicy Trójcy Świętej. Nawiasem mówiąc, to właśnie Tertulian jako pierwszy w odniesieniu do Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego użył określenia *Trinitas*; do dziś powszechnie używa się obu wypracowanych przez niego określeń<sup>100</sup>.

WIERZYMY W JEDNEGO BOGA<sup>101</sup>. Tertulian w sposób prosty i przystępny przedstawia chrześcijańską prawdę wiary w jednego Boga, potężnego, najwyższego i nieogarnionego

który cały ogrom tego świata, wszystkie żywioły, ciała i duchy, z niczego wywiódł słowem, którym rozkazał, mądrością, którą je uporządkował i potęgą, którą mógł tego dokonać – a zrobił to na ozdobę swego majestatu – dlatego i Grecy nadali światu nazwę κόσμος<sup>102</sup>.

98. S. Naskręt, *Tertulian – u źródeł procesu latynizacji chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1979), t. 92, z. 3, s. 361–371; J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 91–94, 117–120.

99. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 81.

100. W. Turek, *Tertulian*, s. 62–70; H. Campenhausen, *Ojcowie*, s. 205–207.

101. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 37.

102. Tertulian, *Apologetyk*, XVII, 1–3, POK 20, s. 77–78.

Najbardziej przejrzyste czyni to Tertulian w swoim *Apologetyku* (tab. 3), który jest wręcz utkany z prawdy o jednym Bogu. Podpiera się on przy tym nazwami i porównaniami greckimi, aby być bardziej zrozumiałym dla inteligencji pogańskiej, należącej do grona odbiorców tego traktatu. Z prawniczą konsekwencją udowadnia, że Bóg ułatwia człowiekowi poznanie Jego samego i Jego woli, gdyż „dał nam pisane słowo na wypadek, gdyby ktoś Go chciał szukać, szukanego znaleźć, znalezionemu uwierzyć, a dawszy Mu wiarę oddać Mu się w służbę”<sup>103</sup>.

Przekaz prawdy o jednym Bogu zyskuje piękno dzięki prostocie porównań używanych przez Tertuliana, który i tutaj nie powstrzymuje się przed wykorzystaniem swoich prawniczych umiejętności. W trzech antytezach przedstawia obecność Boga w świecie, Bożą dobroć i niepojętość. „Bóg ten jest niewidzialny, chociaż widzialny być może; niepojęty, chociaż przez łaskę pokazać się może; nieogarniony, chociaż zmysły człowieka ująć go mogą. Dlatego jest prawdziwy i tak wielki”<sup>104</sup>. Można jeszcze wspomnieć o tym, o czym była już mowa wcześniej, a mianowicie „o świadectwie duszy chrześcijańskiej w najistotniejszej swej głębi”<sup>105</sup>, którą każdy z ludzi posiada, by móc do Boga jedyne wrócić, tak jak od Niego wyszedł. Jak widać, Tertulianowej nauki o jednym Bogu nie cechowała szczególna oryginalność; pisarz był nastawiony bardziej na to, aby poprzez prostotę przekazu pozyskać nowych wyznawców Chrystusa, aniżeli poprzez nowatorskie podejście „posunąć do przodu” myśl teologiczną.

NALEŻY WIERZYĆ W JEDYNEGO, LECZ Z UWZGLĘDNIENIEM EKONOMII [...], JEDNOŚĆ Z SIEBIE SAMEJ WYWODZĄCA TRÓJCĘ NIE ZOSTAJE W TEN SPOSÓB ZNISZCZONA, LECZ UPORZĄDKOWANA<sup>106</sup>. Jeżeli nauka Tertuliana o Bogu jedynym była przejrzysta i łatwo trafiająca do odbiorcy, to wykładnia jego nauki o Trójcy Świętej była już bardziej skomplikowana, czemu trudno się dziwić, zważywszy na złożoność tego zagadnienia<sup>107</sup>. Swoją naukę o Trójcy

103. Tertulian, *Apologetyk*, XVII, 1–3, POK 20, s. 80.

104. Tamże, XVII, 2, s. 78.

105. Tamże, XVII, 6, s. 79.

106. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 38.

107. Nauka o Trójcy Świętej w III wieku, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji Tertuliana i Hipolita, zostało zwięźle omówione w: J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 90 n. Szerzej potraktował ten temat Joseph Moingt w pierwszym tomie swojego dzieła *Théologie trinitaire de Tertullien*, I, Paris 1969.

Świętej, podobnie jak chrystologię, Tertulian oparł w zasadniczych punktach na nauce św. Ireneusza z Lyonu, była ona jednak bardziej rozbudowana. Ireneusz podkreślał Jedność Bóstwa i zasadniczo koncentrował się w swoich rozważaniach na tym zagadnieniu. Tertulian natomiast, wciąż podkreślając tę jedność, dokonał w niej „rozdziалу” (*distinctio* lub *dispositio*) przeciw monarchianom<sup>108</sup>. Nie należy jednak mylić tego zabiegu z „podziałem” (*separatio*), czego Kartagińczyk się wystrzegał i czemu zaprzeczał<sup>109</sup>. O Trójcy Świętej pisał tak: „Ci trzej stanowią jedno, a nie jednego, jak powiedziano: Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (PL<sup>110</sup>; CCSL<sup>111</sup>)<sup>112</sup>.

Widać, jak z jednej strony mocno podkreślał on jedność Boga, a z drugiej jak ważne było dla niego ukazanie owego rozróżnienia, choć w ramach tej samej substancji, na którą składa się duch, mądrość i rozum<sup>113</sup>. Owo rozróżnienie, czy jak je nazywa Tertulian, owa ekonomia była dla niego równie ważna, jak wcześniej omówiona jedność Boga i można chyba powiedzieć, że jako jeden z pierwszych potrafił on znaleźć „złoty środek” w tak trudnej charakterystyce zagadnienia *Trinitas*, nie burząc bowiem jedności, potrafił zachwycić się całością tajemnicy Trójcy Świętej<sup>114</sup>. Pisał o tym tak:

---

108. Monarchianizm zawierał w sobie kilka błędnych doktryn głoszonych w Kościele III wieku, dotyczących zagadnienia Trójcy Świętej. Z powodu błędów, wynikających bardziej z lęku przed „naruszeniem” boskiej jedności niż z chęci wprowadzania nowinek doktrynalnych, popadano w skrajności, z których rodziły się herezje, m.in. adopcjonizm (Chrystus – zwykły człowiek wywyższony do rangi Syna Bożego po zstąpieniu na niego Ducha Świętego), modalizm głoszony przez Sabeliusza (próba zatarcia różnic między Ojcem, Synem i Duchem Świętym) lub kolejny nurt monarchianizmu, którego w Rzymie nauczał Prakseasz. John N.D. Kelly, *Początki*, s. 93; L Padovese, *Wprowadzenie*, s. 64 n; H. Pietras, *Początki sporów o Trójcę Świętą*, [w:] Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 12–13.

109. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 38–39.

110. „Tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sint, non unus. Quo modo dictum est [Joan X, 30]: Ego et Pater unum sumus”. Tertulian, *Adversus Praxeam*, PL 2, 188.

111. „Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus”. Tertulian, *Adversus Praxeam*, CCSL 2, s. 1192.

112. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 77. Użyte tłumaczenie doskonale oddaje istotę przekazu, jednak „wygładzenie” tekstu, konieczne dla jego klarowności, odebrało mu ostrość, z jaką Tertulian stawiał swoje tezy.

113. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 43–45; J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 94.

114. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT, s. 37–39.

A przecież Jeden jest także wszystkim, skoro wszystko pochodzi z jednego (naturalnie z racji jedności substancji), lecz mimo to należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha<sup>115</sup>.

JEDYNY BÓG MOŻE MIEĆ SYNA, SŁOWO POCHODZĄCE OD NIEGO, PRZEZ KTÓRE WSZYSTKO SIĘ STAŁO, A BEZ KTÓREGO NIC SIĘ NIE STAŁO. ONO ZOSTAŁO POSŁANE PRZEZ OJCA DO DZIEWICY I Z NIEJ SIĘ NARODZIŁO JAKO BÓG I CZŁOWIEK, SYN CZŁOWIECZY I SYN BOŻY, NAZWANY JEZUSEM CHRYSZTUSEM<sup>116</sup>. Podobnie jak w przypadku dyskusji dotyczącej jedności Trójcy Świętej, gdzie problemy zaczęły się piętrzyć w momencie, w którym zadano sobie pytanie: czy Jeden może równać się Trójcy?, tak i wtedy, gdy zaczęto się zastanawiać nad naturą Chrystusa, musiało dojść do postawienia pytania: czy Jezus był w pełni Bogiem, jeśli był człowiekiem? A jeśli było to możliwe, to w jaki sposób godziła się z tym Jego natura? Jest to oczywiście duże uproszczenie całego problemu, jaki urósł wobec pytań o naturę Chrystusa<sup>117</sup>. Tertulianowa chrystologia, choć nie zapisała się w dziejach teologii opracowaniem żadnego systemu, posiadała tę wartość, że w jasny sposób ujęła zasadnicze kwestie związane z naturą Chrystusa. Ponadto Kartagińczyk jako pierwszy zastosował wobec tego zagadnienia słownictwo łacińskie, którym „obdarował” teologię Zachodu, tworząc podstawy do głębszej analizy tej problematyki<sup>118</sup>.

Zasługą Tertuliana było „dostrzeżenie” i przedstawienie dwóch natur Chrystusa. Zdecydowanie przeciwstawił się głoszeniu błędnych poglądów dotyczących tego zagadnienia. Również w tym przypadku musiał odważnie wystąpić przeciw licznym herezjom, czyniąc to w taki sposób, aby wykładnia jego nauki okazała się jasna, czytelna, a przede wszystkim prawdziwa<sup>119</sup>.

Spśród błędnych nauk wymienić należy trzy: adopcjonizm, modalizm i doketyzm. Zwolennicy adopcjonizmu uważali, że Chrystus był tylko człowiekiem, z czasem adoptowanym przez Boga. Tertulian odiera ich argumenty w niemal całym piątym rozdziale traktatu *Przeciw Prakse-*

115. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT, s. 38.

116. Tamże, s. 37.

117. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 118 nn.

118. L. Padovese, *Wprowadzenie*, s. 49; W. Turek, *Tertulian*, s. 58 n.

119. H. Pietras, *Początki sporów o Trójcę Świętą*, [w:] ŻMT 4, s. 12 n.



*aszowi*<sup>120</sup>. Modalizm znajdował się niejako na rozdrożu fałszywych dróg: jego wyznawcy uważali, że Słowo przemieniło się w ciało i całkowicie zespoliło Boga z człowiekiem. Tertulian przeciwstawia się temu w słowach: „widzimy tu dwa stany nie zmieszane, lecz złączone w jednej osobie Boga i człowieka: Jezusa”<sup>121</sup>. Ostatnim nurtem był doketyzm, głoszący pozorność ciała Chrystusa. Jego zwolennicy uważali za rzecz niemożliwą, by inteligencje wyższe łączyły się z materią. Kartagińczyk odpowiada na założenia doketyzmu: „co otrzymał Chrystus od Ojca, jeśli nie to, w co się przydział? Bez wątpienia człowieka, z ciałem i duszą”<sup>122</sup>. Dalej kontynuuje tę myśl: „i w konsekwencji fakt, że [Słowo] stało się ciałem, tak należy rozumieć, iż zaistniało w ciele, objawiło się w ciele, że za pośrednictwem ciała było widziane i dotykane”<sup>123</sup>. Jak pisał John N.D. Kelly, Tertulian tak mocno podkreślał z jednej strony obecność Boga w ciele Chrystusa, a z drugiej niezależność obu Jego natur, iż nie rozumiejąc jego intencji, niektórzy z jego naśladowców traktowali tę myśl jako podstawę do uznania dwóch zupełnie oddzielnych natur<sup>124</sup>. Nie można jednak zrzucić na Tertuliana odpowiedzialności za swobodną interpretację jego poglądów, do której doszło już po jego śmierci.

TWORZYMY JEDNO CIAŁO [KOŚCIÓŁ], ZŁĄCZENI GŁĘBOKIM PRZEKONANIEM O PRAWDZIWOŚCI NASZEJ RELIGII<sup>125</sup>. Kościół był dla Tertuliana rzeczywistością nadrzędną, pod każdym względem stanowił kluczowy punkt jego starań i troski, jako rzeczywistość widzialna prowadzący wierzących do spotkania z Bogiem. Choć dzisiaj twierdzenie to nie wydaje się ani odkrywcze, ani oryginalne, w początkach III wieku rodząca się eklezjologia miała przed sobą długą drogę do takiej definicji Kościoła. Dopiero za kilkadziesiąt lat powstanie Cyprianowy traktat *O jedności Kościoła katolickiego*<sup>126</sup>, w którym odnajdujemy wiele myśli Tertuliana, zwłaszcza tych związanych z bezwzględnym trwaniem w jedności i świętości Ko-

120. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 40–42.

121. Tamże, s. 81.

122. Tertulian, *O zmartwychwstaniu*, [w:] L. Padovese, *Wprowadzenie*, s. 50.

123. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 80.

124. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 120.

125. Tertulian, *Apologetyk*, 39, 1, POK 20, s. 156.

126. Św. Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, POK 19, s. 171–193.

ścioła. Jak pisze św. Cyprian, poza jednością żadne dary lub charyzmaty nie przynoszą korzyści<sup>127</sup>, a w innym miejscu dodaje:

Nie mogą być z Bogiem ci, którzy w Kościele Boga nie chcieli być jednomyślni. Choćby gorzeli, wydani na ogień i płomień, choćby życie swe oddali, rzućeni dzikim zwierzętom na pożarcie, nie będzie to korona wiary, lecz kara za wiarołomność, ani chwalebny wynik religijnej cnoty, lecz zagłada zwątpienia. Zabitym może być taki, ukoronowanym być nie może [...], tak nie może uchodzić za chrześcijanina, kto nie trwa w prawdzie jego Ewangelii i wiary<sup>128</sup>.

Podsumowując, można za biskupem Kartaginy powtórzyć: „Nie może być męczennikiem, kto nie jest w Kościele”<sup>129</sup>, a nawet ten, kto zginie jako męczennik, będąc poza Kościołem „nie może dojść do nagrody Kościoła”<sup>130</sup>, ponieważ „nie może mieć Boga za ojca, kto nie ma Kościoła za matkę”<sup>131</sup>, ostatecznie stwierdzając, że poza Kościołem nie ma zbawienia. Zresztą myśl tę chętnie wielokrotnie podejmował św. Augustyn<sup>132</sup>. Wydaje się, że nie tylko wielkie umiłowanie Kościoła, ale i skłonności do radykalnych postaw były w Kościele Afryki Północnej dziedziczne.

Dla Tertuliana Kościół był rzeczywistym obrazem Chrystusa na ziemi; i nie tylko Chrystusa, „ponieważ gdzie trzech, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, tam i Kościół, który stanowi ciało dla tych trzech”<sup>133</sup>. Za Waldemarem Turkiem można zauważyć, że „poszukiwania dotyczące nauki o Trójcy Świętej i chrystologii pozwoliły lepiej zrozumieć naukę Tertuliana o Kościele, określanym przez niego jako «matka» (*mater*)”<sup>134</sup>. Kartagińczyk odromne znaczenie przypisywał wszystkiemu, co miało wpływ na kształtowanie się Kościoła i łatwo zauważyć, że był w tych kwestiach nieprzejednany, stając się bezwzględny przeciwnikiem wszelkich opcji mających na celu zmianę jego pierwotnego świętego oblicza.

I choć Emil Stanula ma prawo uważać, że istnieją „elementy mon-  
tanistyczne w ekleziologii Tertuliana przed formalnym przejściem na

127. Św. Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, POK 19, s. 180–186.

128. Tamże, s. 183–184.

129. Tamże, s. 183.

130. Tamże, s. 188.

131. Tamże, s. 176.

132. Św. Augustyn, *Listy*, s. 371.

133. Tertulian, *O chrzcie*, PSP V, s. 140.

134. W. Turek, *Tertulian*, s. 83.

montanizm<sup>135</sup>, jest to twierdzenie prawdziwe tylko wtedy, gdy będziemy je odczytywać w kontekście gorliwości, jaką Kartagińczyk wykazywał się w kwestii obrony świętego oblicza Kościoła – matki, co objawiało się w jego uporze w utrzymywaniu wysokiego poziomu moralnego chrześcijan. Choć Tertulian zmieniał poglądy na sprawy drugorzędne, tradycja Kościoła była dla niego jak filar, na którym zawsze się można oprzeć i w tej dziedzinie przekonań nie zmieniał<sup>136</sup>. Zresztą nawet J. Sajdak, poddając analizie stosunek Tertuliana do Kościoła, przeprowadza ją równoległe z analizą jego wyznania wiary, pisząc, że u Kartagińczyka „jedność Kościoła polega na jedności wiary”<sup>137</sup>.

TEN WEDŁUG PISMA CIERPIAŁ, UMARŁ I ZOSTAŁ POGRZEBANY; WSKRZESZONY PRZEZ OJCA ORAZ PONOWNIE PRZYJĘTY DO NIEBA, BY ZASIAŚĆ PO JEGO PRAWICY I PRZYBĘDZIE, BY SĄDZIĆ ŻYWYCH I UMARŁYCH<sup>138</sup>. Tertulianowa teologia odkupienia jest bardziej przejrzysta niż wcześniejszych teologów, którzy postrzegali śmierć i słabość ludzkiej natury jako jedyne dziedzictwo pozostawione nam po upadku pierwszych rodziców<sup>139</sup>. Kartagińczyk mówi natomiast o naszej solidarności z pierwszymi rodzicami w ich winie (grzechu pierworodnym), a w konsekwencji także w skutkach tego postępuku. Pisze, że przez

aniola złości [...] pierwszy człowiek został podstępnie doprowadzony do przekroczenia przykazania Bożego i dlatego skazany na śmierć. Następnie przez swe nasienie zaraził cały rodzaj ludzki i uczynił uczestnikiem swego potępienia<sup>140</sup>.

Z powyższego fragmentu można wyciągnąć dwa wnioski. Po pierwsze, że dla Tertuliana, jako sympatyka nurtu stoickiego, dusza wydaje się być połączona z ciałem i niejako „materialna”, choć w bardziej subtelny sposób. Dusza taka była każdorazowo przekazywana za pośrednictwem rodziców dziecku. Nie jest to czysty traducjanizm (człowiek stwarza w akcie prokre-

135. E. Stanula, *Elementy*, s. 105.

136. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 434 n.

137. Tamże, s. 438 nn.

138. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, *ŻMT* 4, s. 37.

139. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 136.

140. Tertulian, *Świadectwo duszy*, PSP XXIX, s. 103–104.

acji ciało i duszę, która została mu przekazana od pierwszych rodziców), ponieważ Tertulian mówi jedynie o ich przekazywaniu a nie stwarzaniu, wydaje się on jednak skłaniać ku temu nurtowi<sup>141</sup>. Zarzucanie mu wszakże poglądów antykreacjonistycznych jest zdecydowanie błędem. Przyczyn takiego stanowiska Tertuliana należy się doszukiwać raczej w jego antygnostyckiej teologii opartej na teologii św. Pawła aniżeli w występowaniu przeciw stwórczej *ex nihilo* roli Boga<sup>142</sup>.

Chociaż Tertulian dość „gładko” wprowadza w zagadnienie odkupienia, później następuje u niego okres stagnacji, której zresztą doświadczyła wówczas cała teologia łacińska, i poza licznymi refleksjami nad grzechem pierworodnym pisarz nie rozwija tego tematu i nie podprowadza pod zagadnienie odkupienia<sup>143</sup>. Można by rzec, że zawiódł prawniczy instynkt Tertuliana. Mówi on co prawda o potrzebie zadośćuczynienia, zaszczenia tę myśl na gruncie teologii chrześcijańskiej<sup>144</sup>, ale czyni to w zasadzie tylko w odniesieniu do zadośćuczynienia względem Boga Ojca, pomijając, czy raczej nie radząc sobie z zagadnieniem pośredniczącej w tym względzie roli Chrystusa.

Tertulian pisze wprawdzie o tym, że „śmierć nasza nie mogła być inaczej zniszczona, jak tylko męką Pana, a życie inaczej odzyskane, jak tylko dzięki zmartwychwstaniu jego samego”<sup>145</sup>. Jest to – niestety – jedynie pojedyncza wzmianka, pozbawiona gruntowniejszej analizy, co zaskakuje, biorąc pod uwagę znaczenie, jakie Kościół pierwotny przywiązywał do odkupieńczej roli Chrystusa. W tym miejscu warto zadać pytanie: czy Tertulian, który głosił, że Chrystus „przyjdzie kiedyś w chwale, aby przyjąć świętych do uczestnictwa w życiu wiecznym i obietnicach nieba” nie zawężał Jego działalności wyłącznie do pozycji nauczyciela i objawiciela woli Boga?<sup>146</sup> Jeśli natomiast chodzi o zagadnienie odkupienia, pojawia się kwestia: czy Tertulian nie ograniczał roli Chrystusa jedynie do zgładzenia grzechu pierworodnego? W takim bowiem przypadku zrozumiałą stałaby się jego wymagająca moralnie

141. Tertulian, *O duszy*, ALP 1, s. 241–242.

142. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 324 n.; J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 135.

143. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 137.

144. Tertulian, *O pokucie*, PSP V, s. 181 n.

145. Tertulian, *O chrzcie*, PSP V, s. 145.

146. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP V, s. 42.

postawa, naznaczona ciągłą potrzebą pokutowania za winy w stopniu odpowiadającym ich ciężarowi.

W tym miejscu należy wyraźnie podkreślić, że cały Kościół przełomu II i III wieku był w swojej praktyce pokutnej bardzo surowy i wysoko windował poprzeczkę wymagań moralnych w kontekście kształtującego się dopiero sakramentu pokuty. Wydaje się, że było to powodowane pragnieniem utrzymania dyscypliny Kościoła w świecie, w którym nieustannie był on poddawany próbom, czy to wynikającym z presji czynników zewnętrznych (prześladowania), czy wewnętrznych (schizmy, herezje). W związku z tym stanowisko Tertuliana, który w polemice z biskupem Agrypinem (tudzież papieżem Kalikstem) nieprzejednanie opowiada się za koniecznością odpokutowania win, wydaje się wpisywać w charakter Kościoła przełomu II i III wieku, a może również w Tertulianowe rozumienie rekapitulacji. Dla Kartagińczyka bowiem nie do pomyślenia było, aby „szafować” miłosierdziem Bożym, traktując Kościół jak „pole ćwiczeń dla grzeszników”, zamiast „uważać go za wspólnotę świętych”<sup>147</sup>. Wydaje się, że po raz kolejny, analizując postawę Tertuliana, stykamy się z jego koncentracją na aspekcie dyscypliny, która miała prowadzić do utrzymania nienaruszalnej świętości Kościoła. Tertulian intuicyjnie przedkładała to, co immanentnie było mu bliższe, czyli prawo nad miłosierdzie<sup>148</sup>. Wydaje się, że ten genialny obserwator zupełnie nie rozumiał, czego dokonał Chrystus na krzyżu, a soteriologia pozostawała dla niego w tym względzie nieodkrytą przestrzenią.

ON TEŻ PÓŹNIEJ ZGODNIE ZE SWĄ OBIETNICĄ POSŁAŁ OD OJCA DUCHA ŚWIĘTEGO, POCIESZYCIELA, BY UŚWIĘCAŁ W WIERZE TYCH, KTÓRZY WYZNAJĄ OJCA, SYNA I DUCHA ŚWIĘTEGO<sup>149</sup>. Zagadnienie przewodniej roli Ducha Świętego w doktrynie Tertuliana zostanie omówione nieco szerzej w rozdziale następnym, równoległe z zagadnieniem Kościoła. Teraz wypada jedynie odnotować, że dla Kartagińczyka Paraklet prowadził Kościół ku świętości i nie była to rzeczywistość odległa, ale konkretna, działająca tu i teraz. Albowiem Chrystus, gdy poszedł do Ojca „w swoim zastępstwie

147. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 154–155.

148. L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana*, Kraków 2003, s. 104 n, 145 n.

149. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, *ŻMT* 4, s. 37.

zesłał Moc Ducha Świętego jako przewodnika wierzących”<sup>150</sup>. Dlatego tak wielką wagę przywiązywał Tertulian w późniejszych latach swego życia do przewodniej roli *homines spirituales* w kierowaniu duchowym, a nawet wyraźnie strukturalnym obliczem Kościoła. Związane to było z coraz silniej oddziałującą na niego myślą, czy raczej całą duchowością Kościoła Azji Mniejszej, silnie przenikniętego tendencjami profetycznymi, co łatwo zaobserwować w jego ostatnich pismach: *Zachęta do czystości* (tab. 25), *O poście przeciw psychikom* (tab. 30), czy w końcu *O wstydlivosti* (tab. 31). Chodzi tu nie tylko o wpływ montanizmu, ale o ogólne tendencje do przeakcentowywania roli czynnika prorockiego w Kościele. Kartagińczyk bynajmniej nie był w tym względzie oryginalny; problem polegał na tym, że podobnie jak we wszystkim, co robił, tak i w tym przypadku nie znał umiaru, wyraźnie zmierzając do skrajności<sup>151</sup>.

W sprawach doktrynalnych Tertulian zajmował dwojakie stanowisko w zależności od poruszanej problematyki. Raz, jak w przypadku zagadnień Boga Trójjedynego czy dwóch natur Chrystusa, wyróżniał się wyjątkowo oryginalnym postrzeganiem trudnych zagadnień teologicznych, nie bojąc się ich definiować i głosić na przekór szerzącym się ruchom hereetyckim. Wyznaczał w ten sposób ścieżkę ortodoksji, którą Kościół Afryki mógł bezpiecznie kroczyć, czyniąc to dzięki głębokiej więzi z tradycją Kościoła. Z drugiej natomiast strony w przypadku tematów związanych z dyscypliną w Kościele bywał nieustępliwy i wręcz chorobliwie uparty, wydawał się zamykać oczy na wszystko, co mogłoby wpłynąć na zmianę jego stanowiska, stając się nieprzejednanym moralizatorem. Dziwić może ta dychotomia w postawie jednego człowieka, ale pamiętajmy, że mamy do czynienia z Tertulianem Afrykańczykiem, który był jak tygiel nawykły do łączenia w sobie różnorodnych, częstokroć skrajnych stanowisk i poglądów, jeśli wpisywały się one we wspólny mianownik, którym było dbanie o święty Kościół.

---

150. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP V, s. 52.

151. E. Stanula, *Wstęp*, s. 25 n.

Pamiętamy o przyszłym sądzie, na którym wszyscy stanąć musimy przed trybunałem Jezusa Chrystusa, odpowiadając przede wszystkim za wiarę naszą. Cóż więc powiedzą ci, którzy zgwałcili fałszem dziewicę [Kościół] powierzona nam przez Chrystusa? Sądzę, że będą się usprawiedliwiali tym, że ani Chrystus, ani Apostołowie nie mówili o późniejszych, fałszywych doktrynach, ani też, że nie istniał nakaz ich unikania. Niech wówczas raczej uznają swoją winę, niż oskarżają tych, którzy od dawna nas na to przygotowywali<sup>1</sup>.

## ROZDZIAŁ IV

### TERTULIAN – RYGORYSTA

#### 1. OD DE PAENITENTIA DO DE PUDICITIA

Przytoczone powyżej słowa skierowane są do głosicieli fałszywych nauk burzących jedność Kościoła. Tertulian wzmacnia je, dodając: „tak już jest, że łatwiej zrujnować stojące budowle, aniżeli podnieść w ruinach leżące. Do takich dzieł nadają się tylko pokorni, cisi i ulegli”<sup>2</sup>. Można by powiedzieć, że Kartagińczyk wydał sąd o sobie, gdy po tego rodzaju deklaracji zdecydował się na opuszczenie wspólnoty Kościoła. Prawda jest jednak jak zwykle bardziej skomplikowana. Sam Tertulian, podobnie jak większość schizmatyków, był głęboko przekonany, że nie on opuszcza Kościół, lecz wspólnota, która przez swą niewierność zrezygnowała z walki o jego świętość. Co prawda z dzisiejszej perspektywy pisarz zdecydowanie nie utrzymał się w nurcie Kościoła katolickiego. Dopiero św. Augustynowi udało się przywrócić jego schizmatyczny nurt na łono wiary katolickiej. Ale – jak zostało już wyżej powiedziane – istnieje również hipoteza, że wcale nie został wykluczony ze wspólnoty Kościoła, a jedynie trafił na jej obrzeża i w jakimś stopniu nadal w niej funkcjonował, tolerowany ze swoimi rygorystycznymi tendencjami. Teza ta jest o tyle prawdopodobna, że Kościół przełomu II i III wieku stanowił organizm niezwykle żywotny, ale kierujący się zgoła innymi kryteriami prawowierności, a tym bardziej przynależności, niż ten, który znamy dzisiaj. Kościół Afryki Północnej tamtego czasu dopiero systematyzował swoje struktury i swój sposób

---

1. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP V, s. 77.

2. Tamże, s. 76.

funkcjonowania, kształtował świadomość wspólnoty – a w tym procesie głos Tertuliana odgrywał niejednokrotnie bardzo ważną rolę. Warto zadać pytanie: czy znamy innych pisarzy afrykańskich z tego okresu, którzy opisali dalsze losy schizmatycznego Kartagińczyka? Opinię o wykluczeniu go ze wspólnoty przyjmujemy dość bezkrytycznie na podstawie twierdzeń zawartych w pismach samego Tertuliana. Zasadniczo polegamy w tym względzie tylko i wyłącznie na tekstach rygorysty i na tym, jaki obraz zaistniałej sytuacji pragnął przedstawić. Nie chodzi o udowadnianie za wszelką cenę faktu, że Tertulian do końca życia trwał we wspólnocie Kościoła, ale raczej uwrażliwienie na to, że pewne ukształtowane dziś sądy i opinie niekoniecznie muszą być zgodne z wydarzeniami mającymi miejsce w Kartaginie pierwszych dziesięcioleci III wieku, a przynajmniej nie w takim stopniu, jak byśmy tego dzisiaj chcieli. Wielopłaszczyznowo rozumiane funkcjonowanie Kościoła Afryki przełomu II i III wieku nie było tożsame z funkcjonowaniem ówczesnych Kościołów Italii, Galii, Azji Mniejszej, czy Palestyny, a co dopiero Kościoła roumianego współcześnie, stąd należy niezwykle ostrożnie formułować jakiegokolwiek sądy i opinie dotyczące Tertuliana.

Przyglądając się roli, jaką odegrał Tertulian w sporach o dyscyplinę pokutną, mamy do dyspozycji szeroki wachlarz traktatów Kartagińczyka. Analizie zostaną poddane dwa dzieła ze względu na ich temat przewodni, którym jest zagadnienie utrzymania świętości życia w gminach chrześcijańskich: *De paenitentia* i *De pudicitia*, bezpośrednio poruszające problematykę dyscypliny pokutnej. Tertulianowy radykalizm zaznacza się mocno również w pozostałych pismach, jednak te dwa traktaty dają możliwość dokładnego prześledzenia rozwoju i konfrontacji poglądów okresu katolickiego z poglądami okresu rygorystycznego<sup>3</sup>. Niezmienną, charakterystyczną cechą jego charakteru była surowa gorliwość, z jaką podchodził do piętrzących się przed chrześcijanami problemów dnia codziennego<sup>4</sup>. Rozwój radykalizmu Tertuliana był procesem ciągłym i dla uważnego czytelnika jego dzieł dobrze widocznym, z drugiej strony uderza fakt, że zasadniczo od samego początku, od pierwszego zachowanego tekstu wi-

---

3. M. Sieniatycki, *Spory na zachodzie o dyscyplinę pokutną*, „Przegląd Teologiczny” 3 (1922), s. 273–290.

4. M. Żywczyński, *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976, s. 49.



dać jego moralną nieustępliwość w kwestii dyscypliny pokutnej. Już we wcześniejszych jego pismach można odnaleźć skrajne poglądy, co zresztą z powodzeniem udowadnia w swoim obszernym artykule E. Stanula<sup>5</sup>.

Na początku III wieku Tertulian pisze traktat *De paenitentia* – *O pokucie* (tab. 13). Zawarta w nim została nie tylko myśl Hermasa o jednokrotnej pokucie po chrzcie, traktowanym również jako łaska „pokuty” za życie wcześniejsze<sup>6</sup>, ale również cała ówczesnie stosowana praktyka pokutna, z grecka określana przez Tertuliana jako *exomologesis*. W ten sposób Afrykańczyk określał całą praktykę pokutną: nie był to akt chwili, ale akt pokuty trwającej; od wyznania win, poprzez kolejne etapy długiego procesu pokutnego, aż do ponownego przyjęcia w poczet członków Kościoła<sup>7</sup>. Droga ta została dokładnie zinterpretowana i opisana przez Tertuliana, który nie ograniczył się do stwierdzenia, że taka pokuta jest możliwa, ale dość dokładnie przybliżył jej przebieg, jak również przeprowadził swoistą charakterystykę całej *actio paenitentia*, łącznie z kwalifikacją grzechów. Dzięki temu traktatowi możemy dziś odtworzyć kolejne etapy pokuty nawracającego się grzesznika i stosunkowo jasno określić funkcję Kościoła, który uczestniczył w tym procesie<sup>8</sup>.

*Exomologesis* rozpoczynał się od spowiedzi: „w której grzechy nasze Panu wyznajemy, nie dlatego jakoby o nich nie wiedział, lecz by przygotować przez wyznanie zadośćuczynienie, bo z wyznania rodzi się pokuta, a pokuta czyni Boga łagodnym”<sup>9</sup>. Tertulian nie mówi wyraźnie, przed kim to wyznanie się odbywało: przed wspólnotą, czy tylko przed biskupem, ale dalsza interpretacja jego pism, jak i wzorowanych na jego

---

5. E. Stanula, *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9 (1971), s. 105 nn.

6. Tertulian: *O pokucie*, PSP V, s. 182–187; *De paenitentia*, CCSL 1, s. 329–334.

7. M. Chłopowiec: *Ryty i obrzędy procesu pojednania grzesznika w Kościele Zachodnim pierwszych wieków*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18 (2010), nr 1, s. 9; *Teologia pokuty u Tertuliana*, [w:] „*Ut uitam habeant*”: *orędzie moralne Ojców Kościoła*, red. A Szafuński, Warszawa 2011, 185–197.

8. K. Tyburowski, „*Paenitentia*” i „*exomologesis*” w „*De paenitentia*” Tertuliana, „*Resovia Sacra*” 23 (2016), s. 371–382.

9. Tertulian, *O pokucie*, PSP V, s. 188. „*Exomologesis est, qua delictum nostrum domino confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nescitur, paenitentia deus mitigatur*”. Tertulian, *De paenitentia*, CCSL 1, s. 336.

traktacie późniejszych rozważań o pokucie, chociażby św. Ambrożego<sup>10</sup>, pozwalają sądzić, że chodziło o biskupa danego Kościoła, a w niektórych tylko przypadkach, gdy grzech swą powszechnością uderzał w całą wspólnotę, o wyznanie przed braćmi i siostrami w wierze. Po wyznaniu następował proces długotrwałej pokuty, czyli, używając współczesnego nazewnictwa, zawieszenia w prawach członka wspólnoty. Obraz pokuty przedstawił Tertulian bardzo barwnie, ale w trakcie lektury dzieła widać, że nie uciekał się do metaforycznej przesady ani do straszenia pokutników brudem i popiołem czy postem i umartwieniami. Apologeta czuł się odpowiedzialny za członków Kościoła; czy to ze względu na fakt, że był ich kapłanem – jak uważał św. Hieronim, czy katechistą – jak przyjęło się uważać dzisiaj. Odpowiedzialność ta wymuszała na nim działanie, które w jego mniemaniu miało ustrzec chrześcijan przed niebezpieczeństwem wiecznej kary, dlatego podpowiadał im: „Im bardziej siebie nie będziesz oszczędzał, tym więcej, wierz mi, będzie cię Bóg oszczędzał”<sup>11</sup>. Istnieje również teza, że surowa forma praktyki związanej z drugą pokutą – *paenitentia secunda*, jak ją wówczas nazywano, stanowiła pewien regres nie tyle w moralności, ile w duchowości Kościoła. Regres ten miał polegać na powrocie do tradycji judaistycznej, mocno formalizującej każdy akt duchowego oczyszczenia<sup>12</sup>.

Okres pokuty był uzależniony od ciężaru winy i wynosił od kilku do kilkunastu, a nawet kilkudziesięciu lat. Istniały również różne jej etapy, które dopiero w Nicei (325) zostały w sposób podstawowy usystematyzowane w kanonach XI–XIV<sup>13</sup>, jednak praktykowano je już wcześniej. Zasadniczo rozróżniano cztery etapy pokuty: proszący – za drzwiami Kościoła; płaczący – w *vestibulum*; klęczący – we wspólnotcie, ale w pozycji pokutnej z opuszczaniem zgromadzenia po liturgii słowa; oraz stojący – pokutujący mieli już swoje miejsce we wspólnotcie, ale nie przystępowali do komunii. Gdy pokuta dobiegała końca, biskup dokonywał rekoncylacji, czyli po-

10. Św. Ambroży, *Wybór pism: O pokucie. O ucieczce od świata. O dobrach przynoszonych przez śmierć*, PSP 7, Warszawa 1971.

11. Tertulian, *O pokucie*, PSP V, s. 189. „In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcet”. Tertulian, *De paenitentia*, CCSL 1, s. 336.

12. Guy G. Stroumsa, *From Repentance to Penance in Early Christianity: Tertullian's De paenitentia in Context*, [w:] *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, eds. J. Assmann, Guy G. Stroumsa, Leiden 1999, s. 167–178.

13. DSP, t. I, s. 37–41.

nownego przyjęcia w poczet członków wspólnoty Kościoła. Odbywało się ono zazwyczaj w trakcie wigilii paschalnej (podobnie jak chrzest)<sup>14</sup>, a towarzyszyła mu specjalna liturgia pokutna, o której pisał św. Cyprian<sup>15</sup>.

Tertulian pisze o powtórnej pokucie z pewnym zażenowaniem, traktując ją jako rzecz wyjątkową, swego rodzaju „wyjście awaryjne”. Dla niego chrzest był przejściem z niewiedzy w wiedzę o odpuszczeniu grzechów i zbawieniu. Świadomość Bożego dobra daje bowiem możliwość świadomej oceny uprzednio popełnionego zła i właściwej pokuty<sup>16</sup>. Druga pokuta była dla Tertuliana wielkim nieporozumieniem, albo raczej niezrozumieniem wielkości Bożej ofiary. Prawdziwe przebaczenie już się dokonało przy chrzcie i nie można go było ponownie doświadczyć, jednak Bóg, znający słabość człowieka pozostawił bramę Kościoła nieco uchyloną i „umieścił w przedsionku drugą pokutę, aby pukającym otwierała drzwi. Ale tylko jeszcze raz, bo to już po raz drugi. Ale już nigdy więcej, ponieważ w przyszłości na próżno”<sup>17</sup>. Słowa ostre i odzwierciedlające temperament pisarza, lecz trzeba przypomnieć, że autorem tego rozwiązania był już pół wieku wcześniej Hermas.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na wielkie znaczenie, jakie przypisywał Tertulian w pełni świadomej postawie nawracającego się grzesznika. Dotykamy tu pewnego ograniczenia, poza które Kartagińczyk nie był w stanie wyjść, choć w swoim sposobie myślenia wyprzedził wiele pokoleń<sup>18</sup>. Chodzi mianowicie o jego jurydyczne podejście do sakramentu pokuty: człowiek zgrzeszył, a więc musi wyrównać ciężar swoich win poprzez pokutę. Jak pisał, przez „czasowe umartwienie wieczne kary, nie powiem udaremnić, lecz zastąpić”<sup>19</sup>. Język, jakim opi-

14. *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, BOK 25, s. 39–45.

15. B. Kumor, *Pokuta Kościelna w pismach Tertuliana*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” III (1957), z. 2, s. 135–138.

16. Tertulian, *De paenitentia*, CCSL 1, s. 334–338.

17. Tertulian: O pokucie, PSP V, s. 186; „Conlocavit in uestibulo paenitentiam secundam quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel quia iam secundo, sed amplius numquam quia proxime frustra”, *De paenitentia*, CCSL 1, s. 333–334.

18. Dopiero średniowiecze przyniesie tzw. pokutę taryfową, a penitencjały obwarowywać będą „wyrokami” niemal każdy grzech człowieka pragnącego wejść na drogę pokuty. J. T. Neill, *Medieval Handbooks of Penance*, New York 1990, s. 30 n.

19. Tertulian, *O pokucie*, PSP V, s. 186. „Temporalis afflictatione aeterna supplicia non dicam frustratur, sed expungat”. Tertulian, *De paenitentia*, CCSL 1, s. 336.

suje zagadnienie *exomologesis* jest przesycony pojęciami zaczerpniętymi wprost z ówczesnych wokand sądowych. Nawet Bóg okazuje się Sędzią sprawiedliwości, zobowiązanym do wynagradzania i karania w zależności od uczynków<sup>20</sup>.

Wiadomo, że Tertulian był adwokatem, i to bardzo dobrym, co znalazło odzwierciedlenie w rozważaniach prowadzonych w kolejnych traktatach apologetycznych, z *Apologetyką* (tab. 3) na czele. Jego mowy obronne, w których w niezwykle klarowny, uporządkowany i konsekwentny sposób odpierał liczne zarzuty wobec chrześcijan i Kościoła, a następnie przenikliwość, z jaką bronił słusznego stanowiska z precyzją, wysuwając kolejne argumenty, stanowią dowód wybitnej biegłości w adwokackim rzemiośle. Niestety, jak wspomniano wyżej, nie potrafił się ze swego jurydycznego podejścia do świata wyzwolić – szczególnie podczas rozpatrywania zagadnień związanych z dyscypliną pokutną. Być może wówczas nie było to wielkim błędem, jednakże sprawiło, że Tertulian nie zrozumiał sensu łagodzenia tejże dyscypliny. Jeżeli Kartagińczyk w okresie katolickim widział w akcie pokutnym akt miłości miłosiernej Boga do Kościoła i nawracającego się grzesznika, o tyle w okresie rygorystycznym zdecydowanie przesuwiał on środek ciężkości aktu spowiedzi z miłosierdzia Boga, na konieczność zadośćuczynienia temu miłosierdziu i „odpokutowanie” win<sup>21</sup>. Postawa ta w jakiś sposób „pokutuje” do dnia dzisiejszego w Kościele zachodnim, który przejął ukutą przez Kartagińczyka łacińską nomenklaturę, mocno zakotwiczoną w jego rzymskiej, prawniczej mentalności. Tertulian, na którego łacinę tak często się narzeka, dostosował około tysiąca łacińskich terminów na potrzeby języka kościelnego<sup>22</sup>. Jego kontynuatorzy przejęli ponad pięćset z nich; zachowały się one zresztą

---

20. „Bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae. At cum iudex deus iustitiae carissime sibi exigendae tuendaeque presideat et in eam omnem summam disciplinae suae sanciat, dubitandum est, sicut in uniuersis actibus nostris, ita in paenitentiae quoque causa iustitiam deo praestandam esse?”. Tertulian, *De paenitentia*, CCSL 1, s. 323.

21. L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana*, Kraków 2003, s. 140 n, 155 n.

22. Heinrich Hoppe, jeden z większych znawców twórczości i stylu Tertuliana, pisał: „Wir haben hier ein Sprachgenie vor uns, wie es in den Literaturen der Volker, jedenfalls in der römischen Literatur fast beispielloos dasteht”. H. Hoppe, *Syntax und Stil des Tertulian*, Leipzig 1903, s. 2.

w łacinie kościelnej po dziś dzień, niektóre w zmienionej nieco formie<sup>23</sup>. Na wczesnym etapie kształtowania się doktryny i dyscypliny Kościoła ukuwane pojęcia stanowiły klucz do przekazywanych treści: siedł za nimi cały sposób pojmowania, opisywania, a w końcu definiowania kwestii doktrynalnych i dyscyplinarnych, w tym, a może przede wszystkim, zagadnień związanych z pokutą<sup>24</sup>.

Można powiedzieć, że Kościół Afryki przełomu II i III wieku, podobnie zresztą jak cały Kościół powszechny, zderzył się z grzechem członków swojej wspólnoty. Do tej pory imperatyw świętości życia w środowisku młodego Kościoła był na tyle silny, że problem grzechu neofitów występował właściwie sporadycznie. Natomiast od końca II wieku Kościół coraz częściej stawał wobec pytania, co dalej z upadłymi, a w szerszym dyscyplinarnym kontekście: czy i jak należy zdefiniować grzechy popełnione po chrzcie? czy dokonać ich podziału?, a w konsekwencji: jak traktować nawracającego się grzesznika? Właśnie w tym względzie dzieła Tertuliana w dużej mierze porządkują sytuację; jak to ujął Krzysztof Tyburowski, „praktyczny i prawniczy stosunek Tertuliana do zagadnienia grzechu odciska się znacznie na rozumieniu grzechu w teologii moralnej zachodniego katolicyzmu”<sup>25</sup>. Bezsprzecznie wniósł on znaczący wkład w kwestię definicji grzechu, określenia jego konsekwencji dla grzesznika, a przede wszystkim wyznaczenia ścieżki procesu pokutnego w Kościele tego czasu<sup>26</sup>. Trzeba jednak ponownie mocno podkreślić, że zmysł i intuicja prawnicza Tertuliana, czyli to, co ułatwiało mu precyzowanie jasnych pojęć w odniesieniu do dyscypliny pokutnej, mocno obciążały sposób rozumienia exomologesis w Kościele zachodnim, wyciskając na nim niezacieralne jurystyczne piętno.

Po lekturze traktatu Tertuliana *O pokucie* (tab. 13), a następnie skonfrontowaniu go z o kilka lat późniejszym *O wstydlivości* (tab. 31), narzuca się pytanie o przyczyny tak ostrego zwrotu w doktrynie moralnej. Czy chodziło tylko i wyłącznie o zachłyśnięcie się nowinkarskim nurtem montanistycznego rygoryzmu, który tak bardzo odpowiadał skłonnemu

---

23. M. Cytowska, *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 58–62.

24. Tamże, s. 60–62.

25. K. Tyburowski, *Grzech i pokuta według Tertuliana*, „Studia Sandomierskie” 23 (2016), s. 181.

26. Tamże, s. 171–181.

do skrajności Tertulianowi<sup>27</sup>? Czy istniał jeszcze jakiś powód, dla którego obrońca chrześcijaństwa zdecydował się na tak radykalny krok, jakim był wybór własnej drogi w Kościele? Uważny czytelnik dzieł Kartagińczyka dostrzeże w jego traktatach, poza stroną merytoryczną (odpowiadającą na kolejny problem, z jakim borykała się gmina chrześcijańska), również głęboką warstwę osobistą: nieustający rozwój, ciągle dorastanie do ewangelicznego wzorca, do którego Tertulian przez całe swe życie zmierzał. Mając tego świadomość i nie zapominając, że bezpośrednią przyczyną napisania dzieła *O wstydlivosti* (tab. 31) było łagodzenie dyscypliny pokutnej przez papieża Kaliksta (217–222) albo biskupa Kartaginy Agrypinusa<sup>28</sup>, można przejść do lektury tego traktatu, który wzbudził tak wielkie kontrowersje w dziedzinie dyscypliny pokutnej i zaważył na całej przyszłości pisarza, określonego ostatecznie przez badaczy dziejów Kościoła mianem schizmatyka.

Traktat *O wstydlivosti* daje jasne świadectwo postawy Kościoła wobec coraz wyraźniej kształtujących się tendencji radykalnych, tak w Rzymie (św. Hipolit, *Odparcie wszystkich herezji*<sup>29</sup>), jak i w Kartaginie (właśnie traktat *O wstydlivosti*), czyli w dwóch głównych ówczesnie ośrodkach myśli w Kościele Zachodu<sup>30</sup>. Jeżeli traktat *O pokucie* stanowił punkt wyjścia do rozważań na temat roli, jaką odegrał Tertulian w kształtowaniu się dyscypliny pokutnej w Kościele Afryki pierwszej połowy III wieku, to *O wstydlivosti* otwarło dyskusję nad zagadnieniem liberalizowania, a z drugiej radykalizowania stanowiska wobec dyscypliny pokutnej we wspólnocie Kościoła powszechnego. Tertulian, pisząc traktat *O wstydlivosti* – niejako swój testament moralny, staje co prawda na pozycji rygorysty, ale zawarte w dziele informacje są doskonałym obrazem tego, jak narastało napięcie związane z drugą pokutą w ówczesnym Kościele. *Exomologesis – paenitentia secunda* (druga pokuta, pierwszą był chrzest) była dla integrystów w jakiejś mierze rozwiązaniem chwilowym, które należało zrewidować, mając na celu zachowanie pierwotnego świętego obrazu Kościoła<sup>31</sup>. Jak pisał Wincenty Myszor:

27. C. Micaelli, *Tertulliano e il montanismo*, s. 25 n; J. Sajdak, *Tertulian*, s. 465.

28. B. Poschmann, *Die Busse*, s. 21–22.

29. S. Kalinkowski, *Greccy filozofowie przyrody u Hipolita Rzymskiego (Philosophumena sive Refutatio omnium heresium I 1–16)*, VoxP 17, s. 425–438.

30. J.C. Kałużny, *Troska o czystość*, s. 95 n.

31. M. Chłopowiec, *Teologia pokuty*, s. 186.

W miarę oddalania się od czasów apostołskich, w II i III wieku, okres pierwotnego chrześcijaństwa, pierwszych pokoleń chrześcijan stawał się coraz bardziej idealny i czysty. Już pod koniec II wieku i w wieku III pierwotne chrześcijaństwo przedstawiało się idealnie<sup>32</sup>.

Dotykał on co prawda kwestii ortodoksji, która zaczynała mierzyć się z herezjami, ale zdecydowanie można to stwierdzenie zaaplikować do rozważań o radykalizowaniu stanowiska w kwestii dyscypliny pokutnej.

Niemal na początku traktatu Tertulian nawiązuje do bezpośredniej przyczyny jego powstania i zwraca uwagę na fakt coraz szerszego otwierania bram Kościoła przed największymi grzesznikami, którzy odbywszy pokutę, mogą ponownie przystępować do ołtarza Pańskiego. W tekście czytamy:

Słyszę też, że został wydany edykt, i to w sposób o wszystkim rozstrzygający. Mianowicie Najwyższy kapłan, to znaczy biskup biskupów, ogłasza: „odpuszczam grzechy cudzołóstwa i nierządu tym wszystkim, którzy podejmują pokutę”<sup>33</sup>.

Jak widać, Tertuliana uderzyły dwie rzeczy: po pierwsze odpuszczanie grzechów śmiertelnych (VI przykazanie)<sup>34</sup>, po drugie fakt, że czyni to niejako własną mocą („Ego [...] dimitto”<sup>35</sup>) najwyższy kapłan Kościoła: biskup Rzymu czy też Kartaginy. Było to nazbyt wiele jak dla zwolennika Kościoła duchowego.

Tutaj przypomnieć trzeba słowa św. Hieronima, pierwszego „cenzora” postępowania Kartagińczyka. Pisze on o odstępstwie Tertuliana jako o konsekwencji intrygi uknutej przez kler rzymski, nie wspomina natomiast ani słowem o jego skłonnościach montanistycznych, ani nawet rygoryzmie Afrykańczyka, mówiąc jedynie o tym, że w konsekwencji

32. W. Myszor, *Między ortodoksją a herezją*, „Teologia Polityczna” 1/2003–2004, s. 134–139.

33. Tertulian, *O wstydlivosti*, PSP LXV, s. 199–200. „Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod <est> episcopus episcoporum, edicit: «Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto»”. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1281–1282.

34. K. Tyburowski, *Moechia i fornicatio jako delicta inremissibilia w „De pudicitia” Tertuliana*, „Studia Sandomierskie” 12 (2005), z. 4, s. 133–144.

35. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1282.

tych wydarzeń znalazł się on poza Kościołem<sup>36</sup>. Nie znaczy to, że problem montanizmu czy rygoryzmu u Tertuliana nie istniał, ale pojawiają się tu dwie zgoła inne kwestie. Po pierwsze należy zwrócić uwagę na zjawisko powszechnego radykalizowania się postaw etyczno-moralnych w środowisku „elit” Kościoła tego czasu. I nie należy sugerować się tu jedynie poglądami znanych radykałów (św. Hipolit<sup>37</sup> czy Orygenes), lecz nieco uważniej przyrzeć się wydzźwiękom etyczno-moralnym zawartym w traktatach powszechnie uznanych Ojców Kościoła (św. Cypriana czy Klemensa Aleksandryjskiego<sup>38</sup>). Okazuje się, że i oni nie uważali za rzecz niewłaściwą windowania poprzeczki wymagań moralnych. Zwłaszcza w Afryce, skorej do zaostrezania obserwacji, proces daje się łatwo zaobserwować. Po drugie pojawia się pytanie: czy tylko spór o łagodzenie dyscypliny pokutnej był przyczyną tak zdecydowanych kroków pisarza? Czy może istniały jeszcze inne powody, dla których kapłani rzymscy i Tertulian nie potrafili dojść do porozumienia? Na pytania te, bez dodatkowych przesłanek źródłowych, nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, jednak nie wolno tych wątków pominąć, jeśli zależy nam na obiektywnej analizie postawy Kartagińczyka.

Istotą rozważań zawartych w *O wstydlivosti* jest Tertulianowy podział grzechów na *remissibile* i *inremissibile*. Chodzi o grzechy odpuszczalne przez Kościół oraz grzechy nieodpuszczalne przez Kościół, a jedynie przez Boga. Do pierwszej grupy pisarz zaliczył grzechy przeciw człowiekowi, które człowiek ma prawo odpuścić. Tertulian opisał je następująco: *modica* (umiarkowane, małe, nieznaczące)<sup>39</sup>, *leviora* (lżejsze)<sup>40</sup>, *mediocria* (zwyczajne)<sup>41</sup>, *cotidianae incursionis* (powszednie)<sup>42</sup>. Drugą grupę stanowiły grzechy przeciw Bogu, których odpuszczenie należy tylko do Boga<sup>43</sup>. Tą grupę

36. Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, 53, PSP VI, s. 67.

37. SWP, s. 194–197.

38. SWP, s. 249–251.

39. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1283.

40. Tamże, s. 1319.

41. Tamże, s. 1294.

42. Tamże, s. 1322.

43. K. Tyburowski, *Grzech i pokuta według Tertuliana*, „Studia Sandomierskie” 23 (2016), s. 177–178; M. Chłopowiec, *Teologia pokuty u Tertuliana*, [w:] „Ut uitam habeant”: orędzie moralne Ojców Kościoła, red. A Szafulski, Warszawa 2011, s. 185 n; B. Kumor, *Pokuta*, s. 131–132.



grzechów określił jako: *capitalia* (główne)<sup>44</sup>, *mortalia* (śmiertelne)<sup>45</sup>, *maiora* (większe)<sup>46</sup>, *grauiora et exitiosa* (cięższe i występne)<sup>47</sup>. Michał Chłopowiec sugeruje inny klucz podziału; pisząc o grzechach nieodpuszczalnych u Tertuliana, przyjmuje on klasyczną triadę: bałwochwalstwo, nierząd, morderstwo, który to klucz stosowali wobec pogan rabini interpretujący Talmud w oparciu o Torę<sup>48</sup>. Wydaje się to o tyle słuszne, że echa tych „nieodpuszczalnych” grzechów odnajdujemy już na tzw. Soborze Jerozolimskim, gdy w Dekrecie Apostołów skierowanym do braci pochodzenia pogańskiego w Antiochii czytamy:

Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, i od nierządu. Dobrze uczynicie, jeśli powstrzymacie się od tego (Dz 15, 28–29).

W konsekwencji w przypadku pierwszej grupy grzechów odpuszczenie może nastąpić za pośrednictwem Kościoła, ale w przypadku grupy drugiej dokonać może tego tylko sam Bóg – po śmierci pokutującego grzesznika<sup>49</sup>.

Co było powodem zaostrzenia wymogów dyscypliny pokutnej u Tertuliana? Powtórzmy raz jeszcze: zepsucie i upadek moralny świata rzymskiego, w którym przyszło żyć chrześcijanom. Tertulian odczytuje w tym znaki końca czasów:

---

44. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1299.

45. Tamże s. 1286.

46. Tamże, s. 1319.

47. Tamże 1323; K. Tyburowski, *Grzech i pokuta*, s. 178.

48. M. Chłopowiec, *Teologia pokuty*, s. 187.

49. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1284–1286. Takie rozróżnienie grzechów wydaje się być najbardziej zgodne z ideą Tertuliana. Rozróżnienie to uściśla i ciekawie interpretuje, szczególnie w ostatnim punkcie, B. Poschmann, pisząc: „1. Die geringeren Sünden werden nach vorübergehendem Ausschluss von dem Bischof nachgelassen. 2. Die Todsünden ziehen dauernden Ausschluss aus der Kirche nach sich. Die Schuldigen dürfen aber noch vor dem limen ecclesiae Busse tun mit der, wenn auch ungewissen, so doch immerhin noch bestehenden Aussicht auf Vergebung bei Gott. 3. Die monstra endlich haben zur Folge, da die in Frage kommenden Sünder in jedweder Beziehung aus der Kirche ausgeschieden und von ihr auch zu keiner Bussleistung mehr zugelassen werden”. B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, s. 308. Porównaj także: K. Obrycki, *Los złych po śmierci według Tertuliana*, *VoxP* 10, s. 599–609; *Modlitwa za zmarłych u Tertuliana*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 203–205.

Lecz jak zło teraz bardziej góruje – co jest dowodem końca czasów – i nie jest już zdolne rodzić się dobro, tak bowiem uległo zepsuciu jego nasienie, że nie da się już wykształcić dobra, i tak zaniedbano nauczanie, że nie da się już dobra wymusić siłą, tak bowiem bezsilne stały się prawa<sup>50</sup>.

I niżej dodaje: „Już stan naszych dóbr jest zagrożony, narusza się podstawy chrześcijańskiej wstydlivości, która wszystko bierze z nieba”<sup>51</sup>. Konsekwencją według niego powinno być wyczulenie i uwrażliwienie chrześcijan na te zwiastuny apokalipsy, a co za tym idzie – świętość życia, nie zaś poddawanie się wpływom świata.

Tertulian wydaje się być rozczarowany postępowaniem chrześcijan Afryki, ulegających ogólnemu rozprężeniu moralnemu, tym bardziej, że nie pozostawił ich bez wsparcia, raz po raz kierując do nich pisma tłumaczące, jaką drogą iść i jak postępować. Ten niepoprawny radykał nie dopuszcza do siebie myśli o słabości. Chrześcijaństwo to dla niego bycie gorącym przez cały czas, a wspólnota to trwanie w świętości, która łączy z Duchem Bożym. Oburzał się na biskupów próbujących „dostosować” Kościół do zmieniających się czasów zamiast przeciwstawić się światu. Światu, który w jego oczach zmierzał do upadku moralnego i próbował pociągnąć za sobą chrześcijan. Tertulian nie rozumiał, dlaczego łagodzo dyscyplinę pokutną w odniesieniu do szóstego przykazania, a pomijano pozostałe dwa grzechy śmiertelne (bałwochwalstwo i morderstwo)<sup>52</sup>. Zarzucał biskupowi po pierwsze niekonsekwencję w procesie ustępstw,

---

50. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 199; „Sed ut mala magis uincunt, quod ultimorum temporum ratio est, bona iam nec nasci licet, ita corrupta sunt semina, nec erudiri, ita deserta sunt studia, nec cogi, ita exarmata sunt iura”, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1281.

51. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 199; „Nostrorum bonarum status iam mergitur, Christianae pudicitiae ratio concutitur, quae omnia de caelo trahit”, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1281.

52. Według Tertuliana to właśnie grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu powinno się obwarować specjalnymi, dodatkowymi nakazami, co zresztą sam czyni (np. *Do żony, Zachęta do czystości, O jednożeństwie* – tab. 10, 25, 29). Jak pisał: „Nec enim moechia et fornicatio de modicis et de maximis delictis deputabuntur, ut utrumque competat, et sollicitudo quae praecavet, et securitas quae indulget”. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1283. W rzeczywistości tylko Kościoły o silnych rygorystycznych tendencjach stosowały praktykę udzielania przebaczenia za grzechy bałwochwalstwa i morderstwa dopiero na łożu śmierci, a czasem całkowicie odmawiały pojednania, pozostawiając sprawę Bogu. B. Poschmann, *Paenitentia*, s. 347.

a po drugie powoływanie się przy tym na *Pasterza Hermasa*, którego żaden z Kościołów, łącznie z rzymskim, nie uznał za kanoniczny<sup>53</sup>. Wniosekowi zatem należy, że pięćdziesiąt lat po powstaniu *Pasterza* znów powracano do łągodzenia obserwacji, co uławił fakt, że praktycznie nie dochodziło wówczas do powszechnych prześladowań<sup>54</sup>.

Jaka była przyczyna tej zmiany w etosie życia moralnego chrześcijan? Wydaje się, że rzeczywistość życia codziennego coraz bardziej zaczynała upominać się o chrześcijan, którzy na początku III wieku rekrutowali się już z wszystkich grup społecznych, a byli na tyle licznie reprezentowani, że nie dawało się ich po prostu nie zauważać. Także i sami chrześcijanie podejmowali próby sprostania wymaganiom codzienności, starając się coraz bardziej wychodzić naprzeciw wyzwaniom społecznym, kulturowym, ale również ekonomicznym świata, w którym przyszło im żyć. Napięcie millenarystyczne, które w dużej mierze wpływało na imperatyw świętości w środowisku młodego Kościoła, słabło. Proces ten był szczególnie widoczny w dużych ośrodkach miejskich, gdzie tendencje progresywne zawsze silniej oddziaływały na gminy chrześcijańskie, a Kościół musiał często stawać wobec pytania o kryteria realnych wymagań, które powinien stosować wobec wiernych. Wydaje się, że zawsze istniało tam napięcie pomiędzy ideałem *vita apostolica* a realizmem życia codziennego chrześcijan.

Opisywany przez Tertuliana proces słabnięcia gorliwości chrześcijańskiej pod wpływem moralnego upadku świata antycznego nie daje pełnego obrazu odnajdywania się i funkcjonowania chrześcijan w antycznym świecie. Wkraczaniu chrześcijaństwa w ówczesną rzeczywistość częstokroć towarzyszyło odkrywanie Bożej obecności także w świecie pogańskim. Zaczęło być to widoczne właśnie w pierwszej połowie III wieku, kiedy chrześcijanie w większości rekrutowali się z przenikniętego kulturą antyczną środowiska pogańskiego. Neofita miał po chrzcie dwa wyjścia: albo zanegować swą dotychczasową tożsamość, albo próbować także i w niej odnaleźć Bożą obecność. Właśnie to drugie rozwiązanie stawało się coraz bardziej popularne, a chrześcijanie pochodzenia pogańskiego, którzy wzrastali w cywilizacji antycznej, w jej rytach religijnych, kulturze, etyce coraz odważniej odkrywali obecność objawiającego się Boga także w swoim dziedzictwie kulturowym. Sol Invictus, Hermes Kriophoros, Orfeusz

---

53. Tertulian, *O wstydlivosti*, PSP LXV, s. 242.

54. B. Poschmann, *Die Busse*, s. 22.

czy w końcu nawet Feniks stawali się Chrystusem, Endymion „awansował” do roli proroka Jonasza<sup>55</sup>. I nie chodziło w tym procesie jedynie o przyobleczenie w szaty starego boga nowego chrześcijańskiego Chrystusa, ale o realne odkrywanie obecności objawiającego się na przestrzeni wieków Zbawiciela. Ta dążność do odkrywania Bożej obecności przed narodzinami Syna Bożego z Maryi zyskiwała wielu zwolenników w środowisku Ojców Kościoła, lecz dopiero w IV wieku, gdyż w początkach III wieku zaznaczała się tendencja zdecydowanie przeciwna tej swoistej „inkulturacji” wiary w trójjedynego Boga.

W pierwszym okresie działalności Kościoła widziano w tym zjawisku przede wszystkim zagrożenie zafałszowania przekazu Dobrej Nowiny wszechobecną kulturą i filozofią grecką, co mogło w sposób naturalny prowadzić do synkretyzmu. Dopiero proces stabilizacji Kościoła, okrzepnięcie jego struktur, a przede wszystkim wypracowanie uniwersalnego credo opartego na w miarę spójnej doktrynie, mogły otworzyć go na akomodację i otwarcie na dziedzictwo kultury antycznej oraz włączenie jej w proces kształtowania kultury chrześcijańskiej<sup>56</sup>. W początkowym okresie jednak zdecydowanie widać, że elity Kościoła starały się uchronić wiernych przed zagrożeniami wynikającymi z wpływu kultury greckiej, nad czym szeroko rozwodzili się w II wieku Justyn Filozof, Atenagoras z Aten czy Tacjan Syryjczyk, a w III wieku Klemens Aleksandryjski, Orygenes i właśnie Tertulian<sup>57</sup>. W traktacie *De idololatria – O bałwochwalstwie* (tab. 22) Kartagińczyk zawarł swoje lęki związane z procesem oddziaływania wzorców kultury antycznej na wspólnotę Kartaginy, jak zawsze wyraźnie kreśląc linię prawowierności i poprawności etycznej.

Pamiętajmy jednocześnie, że Imperium Rzymskie „miastem stało”. To z miast rozprzestrzenił się na prowincję duch *romanitas*, często stawia się wręcz znak równości pomiędzy *romanitas* a *urbanitas*. Historyk Kościoła z pewnością stwierdzi, że w starożytnym Cesarstwie Rzymskim *romanitas = urbanitas = christianitas*. Życie Kościoła pierwotnego było

---

55. J.C. Kałużny, *Kształtowanie się przedstawień chrystologicznych jako świadectwo ideowych przemian w Kościele III i IV wieku*, „Studia Laurentiana” 4 (2004), supl. 1, s. 47–68.

56. M. Simon, *Cywilizacja*, s. 125–138.

57. J.C. Kałużny, *Kształtowanie*, s. 50; B. Wronikowska, *Poglądy Ojców Kościoła na sztukę w ciągu pierwszych dwóch stuleci istnienia Kościoła*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 26 (1978), z. 4, s. 5 n.

silnie powiązane z przemianami, które miały miejsce w starożytnych aglomeracjach miejskich. Dlatego nie powinno zaskakiwać, że Kościół początku III wieku doświadczał – jak byśmy dziś powiedzieli – silnych tendencji progresywnych, wprowadzających ducha łagodzenia pierwotnej radykalnej obserwacji życia codziennego. Im większe miasto, tym liczniejsze i bardziej zróżnicowane były wspólnoty chrześcijańskie, które stawały wobec pytania: na ile można sobie pozwolić, dostosowując się do świata? gdzie postawić granicę w łagodzeniu wymagań etycznych?, i w końcu: czy i na ile chrześcijanin może wejść w relację z dziedzictwem swojej pogańskiej przeszłości? Kartagina była jak na owe czasy potężnym ośrodkiem miejskim, który zamieszkiwało ponad trzysta tysięcy mieszkańców. Stolica prowincji Africa Proconsularis, przez przedstawicieli imperium traktowana jak stolica Afryki Północnej, miała podobny status jak Aleksandria w Egipcie czy Antiochia w Syrii. Wypada zatem przyjąć, że tendencje progresywne, jak również proces wchodzenia w relację z kulturą antyczną musiały być tam wyjątkowo silne. Trudno się więc dziwić, że Tertulian czuł się w obowiązku po wielokroć przywoływać do moralnego porządku chrześcijańską społeczność tego miasta.

Wracając do *O wstydlivości*, w ostatniej księdze (XXII) Kartagińczyk zgłasza jeszcze jedno zastrzeżenie do edyktu biskupa. Chodzi mu o zezwolenie na wstawiennictwo i łaskę przebaczenia, jaką ten rzekomo przekazał męczennikom:

ale ty już przerzucasz tę właśnie władzę i na twoich męczenników. Kiedy każdy z nich przyjął więzy, nawet delikatne, w areszcie, natychmiast do nich udają się z prośbami cudzołożnicy, natychmiast do nich przybywają rozpustnicy<sup>58</sup>.

Myśl, że człowiek, nawet tak szczególnie jak męczennik, może darować grzechy, których odpuszczenie jest zastrzeżone dla samego Boga, wydaje się Tertulianowi nie do przyjęcia<sup>59</sup>. Czy jednak nie zaskakuje, że ten rygorysta, który tak wysoko cenił świadectwo męczeństwa i samych

---

58. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 246; „At tu iam et in martyras tuos efundi hanc potestatem. Vt quisque ex consensione uincula induit adhuc mollia in nouo custodiae nomine, statim ambient moechi, statim adeunt fornicatores”, *De pudicitia*, CCSL, s. 1328.

59. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1326–1328.

męczenników<sup>60</sup>, przypisując im wyjątkową rolę wybrańców Ducha Świętego, wręcz pneumatyków, jednocześnie odmawia im prawa rekonyliacji upadłych chrześcijan? W innym miejscu mówi przecież wyraźnie: „Kościół wprawdzie będzie wybaczał grzechy, lecz Kościół – duch poprzez duchowego człowieka, nie zaś Kościół – liczba biskupów”<sup>61</sup>. W postawie Tertuliana nie ma jednak sprzeczności, jest natomiast potężna tęsknota do wyidealizowanego obrazu Kościoła pierwotnego i jednocześnie ogromna niechęć do wszystkiego, co obraz ten szarga, nawet gdy mają w tym swój udział męczennicy, ewidentnie tracący wówczas dla pisarza status *homines spirituales*<sup>62</sup>. W tej postawie bliższy jest Tertulian bardziej św. Cyprianowi niż jego oponentowi, rygorystcie Felicissimusowi, zwolennikowi *libelli pacis* (tzw. listów pokoju), w których męczennicy wstawiający się za upadłymi partycypowali niejako w procesie rekonyliacji, czemu wyraźnie sprzeciwiał się biskup Kartaginy. Jest to ważny sygnał, że mimo wszystko Tertulianowi bliżej było do jego „duchowego ucznia” św. Cypriana aniżeli do „ideowego mistrza” Montana.

Z *O wstydlivosti* ostatecznie wynika, że Tertuliana przeraziła swoboda, z jaką Kalikst wprowadził dekret łagodzący dyscyplinę pokutną oraz zdecydowane poparcie, jakiego udzielił mu Agrypinus, ówczesny biskup Kartaginy<sup>63</sup>. Reakcją pisarza na taką postawę (prawdopodobnie) Kościoła elit Rzymu popieraną przez Agrypinusa – *Ecclesia numerus episcoporum* – było ogłoszenie traktatu *O wstydlivosti*, a następnie podążenie wraz z towarzyszącym mu stronnictwem integrystów drogą niehamowanego już rygoryzmu. W ten sposób zapoczątkowany został proces rozłamów w afrykańskim chrześcijaństwie, w którym nurt radykalny trwał w opozycji do Kościoła powszechnego. Przybierał on co prawda różne oblicza, czy to montanizmu, czy tertulianizmu, najmocniej manifestując swoją

---

60. Traktaty podkreślające znaczenie męczenników w kształtowaniu etosu świętości Kościoła zajmują poczytne miejsce w dorobku Tertuliana: *Do Męczenników*, *O wieńcu*, *O ucieczce podczas prześladowań* (tab. 1, 21, 27).

61. Tertulian, *O wstydlivosti*, PSP LXV, s. 246; „Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum”, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1328.

62. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1328.

63. M. Sieniatycki, *Spory na zachodzie o dyscyplinę pokutną*, „Przegląd Teologiczny” 3 (1922), s. 274 n.

obecność w donatyzmie<sup>64</sup>, jednak niezmiennie chodziło o to samo: konfrontację opcji progresywnej, która w Kościele Afryki łączyła się z mocno związanym ze środowiskiem prorzyskim stronnictwem progresywnym, z opcją rygorystyczną, dodatkowo „ubogaconą” o skłonności integrystyczne i separatystyczne ludności afrykańskiej.

Wydaje się, że w Afryce Północnej ustawicznie zderzały się dwa nurty: pierwszy – prorzyski, w którym ważna była świętość, ale liczyła się *Ecclesia numerus episcoporum*<sup>65</sup> oraz drugi – o zapatrywaniach bardziej wschodnich, głęboko tkwiący w pierwotnym idealnym obrazie Kościoła, wyrażający się przez radykalną tęsknotę do *Ecclesia Spiritus*<sup>66</sup>. Napięcie widoczne było nie tylko w sporach między stronnictwami w Kościele, ale nawet w postawach poszczególnych chrześcijan, przeżywających pewnego rodzaju wewnętrzny konflikt, wieczny spór o obraz świętego Kościoła. Doskonałym tego przykładem jest właśnie Tertulian, autor z jednej strony traktatu *De paenitentia*, a z drugiej dzieła *De pudicitia*, będących jak dwie różne rzeki wypływające z tego samego źródła.

## 2. MONTANIZM W ZACHODNIM WYDANIU

W Kościele Afryki Północnej, dla którego świętość poszczególnych wiernych i całej wspólnoty była istotnym miernikiem przynależności do Chrystusa, istniała bardzo silna frakcja przedkładająca tę świętość ponad wszelkie inne przymioty chrześcijaństwa, co niejednokrotnie stawało się powodem wewnętrznych napięć i konfliktów. Na początku III wieku u co radykalniejszych rzeczników Kościoła (na czele z Tertulianem) znalazły one wyraz w przychylności okazywanej wschodniej herezji – montanizmowi<sup>67</sup>.

---

64. T. Kotula, *Afryka*, s. 493 n.

65. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1328.

66. Tamże.

67. Montanizm był jednym z wielu ruchów o podłożu chiliastycznym. Charakteryzował się jednak nie tylko surową praktyką ascetyczną (tak jak inne ruchy milenarystyczne), ale postulatami reformy Kościoła. Szczególnie Kościoła – instytucji, który miał zostać wyzwolony przez Kościół duchowy. Montaniści uważali, że w ten sposób nawiązują do pierwotnego chrześcijaństwa, w którym Duch Święty działał bezpośrednio na swych wybranych, stąd też silne zaakcentowanie przeżyć ekstatycznych jako potwierdzenie obecności Ducha Świętego wśród członków tego ruchu. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 54, 56–57.

Montaniści afrykańscy dalecy byli od wnikania w wizyjne wywody Montanusa; najistotniejszy był dla nich moralny przekaz tego nurtu. Najlepszym na to dowodem jest fakt, że nie odłączyli się oni od wspólnoty i nadal brali czynny udział w życiu Kościoła. Dopiero narastająca polemika wokół zagadnienia ryzoryzmu spowodowała, że ich działalność została ostrzej skierowana przeciw ugodowemu, bardziej progresywnemu środowisku Kościoła. W konsekwencji rygorysty trafiali na rubieże wspólnoty, a w niektórych przypadkach byli z niej wykluczani. Należy jednak pamiętać, że Kościół II i III wieku – co zostało już wyżej powiedziane – to wspólnota, która pod wieloma względami dopiero się kształtowała i akceptowała różnorakie nieschematyczne postawy. Jedyne otwarcie wyrażane nieakceptowalne (struktury i dyscyplina dopiero się formowały) i nieortodoksyjne (doktrynę wykuwano w toku niekończących się dyskusów) poglądy mogły spowodować wykluczenie z Kościoła. Zjawisko to nie było jednak powszechne, ponieważ tam, gdzie biskupi byli przychylnie nastawieni do opcji radykalnej, rozłam nie następował, a jedynie ograniczano dalszy wpływ montanistycznych nowinek<sup>68</sup>. Na potwierdzenie tego zjawiska można zacytować fragment listu biskupa Kartaginy św. Cypriana z 252 roku opisujący różnorodność postaw biskupów wobec wiernych łamiących szóste przykazanie, związanych z odpowiedzialnością za powierzoną im wspólnotę. Z listu wynika, że fundamentalna była dla św. Cypriana łączność z kolegium biskupów, nawet wówczas, gdy niektórzy z nich reprezentowali skrajne stanowiska względem postaw moralnych czy utrzymania pierwotnej gorliwości w Kościele:

Chociaż niektórzy z naszych poprzedników i niektórzy biskupi z naszej prowincji sądzili, że tym, którzy dopuścili się cudzołóstwa nie należy udzielać pokoju i całkowicie dla cudzołóstwa zamknęli drogę do pokuty, to jednak przez to nie odłączali się od kolegium swych współbiskupów i nie zrywali jedności z Kościołem katolickim przez swą twardość i upartą surowość, mimo że inni tym, którzy dopuścili się cudzołóstwa, udzielali pokoju. Ten, kto go nie udzielił, nie odłączał się od Kościoła. Zachowując węzły zgody i trzymając się ze ścisłą wiernością nauki o jedności Kościoła katolickiego, każdy biskup zarządza i postępuje u siebie według swego sumienia, a za swe postępowanie zda rachunek przed Bogiem<sup>69</sup>.

68. M. Żywczyński, *Kościół*, s. 94–95.

69. Św. Cyprian, *Listy*, PSP I, s. 154.



Należy zdać sobie sprawę z jeszcze jednej ważnej rzeczy, mianowicie, że w III wieku pozycja biskupa w Kościele miejscowym była szczególna; w praktyce stanowił on dla wiernych główny punkt odniesienia w kwestii prawowierności. Niezwykle szeroki zakres kompetencji i odpowiedzialności biskupa oraz autorytet, jakim się cieszył wynikały z faktu, że kierowany i reprezentowany przez niego Kościół lokalny charakteryzowała niezależność. Jeśli mówi się o jedności Kościoła katolickiego w III wieku, trzeba mieć na uwadze, że była to jedność wpływająca ze wspólnych korzeni, związana z przekazem Dobrej Nowiny, a utrwalająca się wspólnotą sakramentów, tradycją apostołską i w miarę jednolitym credo – jedność w sensie ideowym, duchowym, ale zdecydowanie nie instytucjonalnym<sup>70</sup>.

Biskup jako jedyny miał prawo do głoszenia Słowa Bożego, interpretowania Pisma Świętego, udzielania wszystkich sakramentów oraz przekazywania tego, w co i w jaki sposób należało wierzyć<sup>71</sup>. Kapłani, których darzył szczególnym zaufaniem mogli zostać upoważnieni przez niego do głoszenia słowa podczas Eucharystii (tak jak to było w przypadku św. Augustyna), a ludzie świeccy do prowadzenia katechez dla katechumenów (tak jak to robili Tertulian i Orygenes). Jednakże na przykład nadzorowanie *actio paenitentia* w Kościele zachodnim nadal należało wyłącznie do głowy lokalnego Kościoła, gdy w tym samym czasie na Wschodzie czynili to już specjalnie wyznaczeni do tego przezbiterzy, o czym wspomina Sokrates Scholastyk<sup>72</sup>. Fakt, że na Zachodzie ową funkcję w dalszym ciągu pełnili wyłącznie biskupi wiązał się również z tym, iż wyznanie grzechów następowało wobec całej wspólnoty, a nie tylko wobec pojedynczego przedstawiciela Kościoła. Wydaje się, że tak surowe stanowisko wobec praktyki pokutnej wśród biskupów zachodnich mogło również wpływać z trwania przy tej praktyce zwierzchników Kościoła afrykańskiego<sup>73</sup>.

---

70. M. Starowieyski, *Sobory*, s. 8 n.

71. B. Częsz, *Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku*, VoxP 13–15, s. 72–75.

72. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, XIX, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 421–422; W. Zawadzki, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 19, s. 813.

73. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, XVI, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 486.

Hermiasz Sozomen<sup>74</sup> niezwykle barwnie opisuje praktykę *actio paenitentia*, która wyraźnie akcentuje rolę zwierzchnika Kościoła lokalnego, pomijając przy tym zupełnie prezbiterów. Pisał on, że „biskup podnosi leżących”<sup>75</sup>, czyli penitentów wyrażających upadkiem na ziemię skruchę i chęć nawrócenia, „po czym odmówiwszy jak należy modlitwę za skruszonych grzeszników, odprawia ich w pokoju”<sup>76</sup>. Każdy we własnym zakresie odprawia praktyki pokutne i czeka „tyle, ile kazał mu biskup. W dniu zaś z góry określonym, po odbyciu kary, niczym po spłaceniu ciężącego długu, dostaje odpuszczenia grzechów i wraz z wiernymi bierze udział w nabożeństwie”<sup>77</sup>. Była to praktyka pokutna biskupów Zachodu, która „pod wpływem Afryki (Tertulian, Cyprian), zachowała jeszcze przez dłuższy czas swój pierwotny społeczny charakter”<sup>78</sup>. Można więc pokusić się o twierdzenie, że w III wieku to właśnie działający niezależnie, choć w poczuciu więzi chrześcijańskiej, biskupi Afryki w dużej mierze kształtowali dyscyplinę zachodniego Kościoła. Dopiero bowiem za czasów św. Cypriana można wyraźniej zauważyć dominującą rolę biskupa Kartaginy i centralizujący charakter zwoływanych przez niego synodów, które wpływały na ujednoczenie oblicza tego Kościoła.

Jak już zostało powiedziane, Zachód z reguły odrzucał doktrynalną warstwę montanizmu (która zresztą na początku praktycznie nie istniała), a ekstatyczne uniesienia członków tego nurtu traktował z dużym dystansem. Doskonale natomiast przyjęła się warstwa dyscyplinarna tej herezji, mająca ułatwić zachowanie pierwotnej, radykalnej gorliwości. Tertulianowy atak na *Ecclesia numerus episcoporum*<sup>79</sup> był w rzeczywistości jego sprzeciwem wobec rozrastającego się Kościoła, który wychodząc naprzeciw potrzebom dużego „organizmu”, dokonywał niezbędnego podziału zadań w celu usprawnienia jego funkcjonowania. Wydaje się, że swoim sprzeciwem Kartagińczyk wyrażał nieco irracjonalną z punktu widzenia dzisiejszych badaczy tęsknotę do pierwotnego obrazu Kościoła, w którym poczucie odpowiedzialności za jego kształtowanie rozciągało

---

74. SWP, s. 359.

75. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, s. 486.

76. Tamże.

77. Tamże.

78. Tamże, przypis 79.

79. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1328.

się na całą wspólnotę<sup>80</sup>. Wraz ze wzrostem liczby członków wspólnoty w coraz większym stopniu cedowano to zadanie na środowisko kleru, a zwłaszcza na episkopat, co powodowało, że z owej odpowiedzialności coraz bardziej czuła się zwolniona laicka część chrześcijan. Tertulian w swoim radykalizmie podszytym tęsknotą do wyidealizowanego *vita apostolica* uważał, że każdy członek Kościoła był jego kapłanem, a w konsekwencji w równym stopniu ponosił odpowiedzialność za wszystkie sfery jego rozwoju<sup>81</sup>. Opisywane zjawisko wpływało w jego opinii na obniżanie poprzeczki wymagań wobec członków wspólnoty, co wpływało na proces moralnego osłabienia chrześcijan. Choć można interpretować działania Kartagińczyka jako otwarty atak na dopiero co powstały rdzeń kierujący Kościołem, należy zadać sobie pytanie: dlaczego do nich doszło?<sup>82</sup>.

Przedstawianie Tertuliana jako człowieka przeciwstawiającego się porządkowaniu wewnętrznej sytuacji Kościoła czy buntującego się przeciw kształtowaniu się jego struktur byłoby ogromnym nieporozumieniem. Pisarz nie tylko posiadał rzymskie wykształcenie, ale jego postrzeganie rzeczywistości zdecydowanie przenikał rzymski pragmatyzm: absolutnie rozumiał potrzebę wytworzenia i rozwoju struktur w Kościele. Jednak jego afrykańskie korzenie w połączeniu z wrodzonym idealizmem buntowały się przeciw spychaniu na dalszy plan zaangażowanych w życie wspólnoty ludzi świeckich. Działania podejmowane przez *Ecclesia numerus episcoporum* postrzegał po pierwsze jako rozbijanie wspólnotowego charakteru Kościoła, po drugie jako zatracanie pierwotnego ducha gmin chrześcijańskich. W swoim radykalizmie szukał zdecydowanych rozwiązań, kiedy więc do Afryki dotarła „propozycja” montanizmu, nie zastanawiał się długo i przyjął jego proste rozwiązania, stanowiące dlań odpowiedź na dręczące go pytanie o łagodzenie przez Kościół wymogów dyscypliny moralnej względem chrześcijan, gdy pierwotna *Ecclesia Spiritus* została zastąpiona przez Kościół struktury, *homines spirituales* zostali niemal całkowicie odsunięci od oddziaływania na jego całokształt, zaś ich miejsce zajęli tylko i wyłącznie kapłani i biskupi,

---

80. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 465.

81. H. Wójtowicz, *Terminologia kapłańska u Tertuliana*, VoxP 13–15, s. 84–86.

82. E. Stanula, *Elementy*, s. 107–109.

nie zawsze przeniknięci duchem *Ecclesia Spiritus*<sup>83</sup>. W związku z tym według Tertuliana głos Ducha Świętego nie wybrzmiewał w Kościele już tak wyraźnie, jak to było wcześniej, gdyż nadal mówił On do ludzi duchowych – pneumatyków niemających już wpływu na zasadnicze decyzje Kościoła. Aby utrzymać pierwotną gorliwość należało zdaniem Kartagińczyka przywrócić właściwy, pierwotny porządek rzeczy i dopuścić do głosu ludzi duchowych, pneumatyków, którzy powinni przywrócić duchowe oblicze Kościoła, a wtedy, prowadzony przez Parakleta, będzie on zmierzał do świętości<sup>84</sup>.

Tertulianowi nie chodziło, jak można by z pozoru sądzić, o zniesienie Kościoła episkopalnego – był na to zbyt wielkim realistą. Poza tym, jak zostało już powiedziane, widział potrzebę działania również Kościoła instytucjonalnego. Jednak dla niego Kościół ten powinien zajmować się głównie zabezpieczeniem chrześcijaństwa, nie zaś przyjmować w nim rolę przewodnią, należącą do Ducha Świętego i Jego przedstawicieli<sup>85</sup>. Tertulian, czego sam nie kryje, wyraźnie prezentuje stanowisko montanistyczne. Czyż jednak – patrząc na całość jego działalności pisarskiej – nie nasuwa się myśl, że znajdował się on niezwykle blisko prawdy, wokół której krążył niemal od początku? Prawdy, że Kościół jest prowadzony przez Ducha Świętego, którego obecność uwidacznia się w szczególny sposób w *homines spirituales*, choć oczywiście wyraża ją również zgromadzenie biskupów? Pamiętajmy jednak, że pierwsze próby wypracowania podstaw pod ekleziologię poczynił dopiero kilkadziesiąt lat później św. Cyprian, a i on nie ustrzegł się przed potknięciami i polemiką z biskupem Rzymu św. Stefanem<sup>86</sup>.

Problem Tertuliana nie leżał więc w występowaniu przeciwko jedności Kościoła, ponieważ, jak pisał J. Sajdak, u tego pisarza „jedność Kościoła polega na jedności wiary”<sup>87</sup>, która była dla niego świętością i której przez całe życie bronił bez względu na swoje rygorystyczne zapatrywania. Karta-

---

83. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1328. W dziele *O wstydlivosti* najostrej wybrzmiał niepokój Tertuliana o los Kościoła. Choć i wcześniejsze traktaty dotyczą łagodzenia obyczajów w świętym Kościele (np. *O poście przeciwko psychikom* – tab. 30), to właśnie *O wstydlivosti* wydaje się stanowić Tertulianowy „ostatni krzyk” w tej sprawie.

84. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1326–1328.

85. Tamże, s. 1327–1328.

86. SWP, s. 359; św. Cyprian, *O jedności Kościoła katolickiego*, POK 19.

87. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 438.

gińczyk mówił o Kościele z wielką miłością w duchu absolutnej, ujmującej wrażliwością dbałości o jego wspólnotowy wymiar:

tworzmy jedno ciało złączeni głębokim przekonaniem o prawdziwości naszej religii, jednością urzędzeń kościelnych i węzłem wspólnej nadziei. Tworzmy związek i zgromadzenie, tak że jakby zwartym szeregiem w czasie modlitwy otaczamy Boga<sup>88</sup>.

Choć opis ten pochodzi z okresu katolickiego, to, jak twierdził E. Stanula, „elementy montanistyczne – szczególnie w nauce o Kościele – istniały zarodkowo u Tertuliana już od samego początku jego życia chrześcijańskiego”<sup>89</sup>. Wystarczy prześledzić rozwój pojęcia Kościoła w kolejnych pismach Kartagińczyka, aby ostatecznie przekonać się o jego wierności powyższemu cytatowi. Można jedynie dodać, że szkoda, iż dowodził jej w tak skrajnej pod względem rygoru dyscyplinarnego formie (patrz: *Pre-skrypcja przeciw heretykom, O noszeniu zasłony przez dziewice, Przeciw Prakseaszowi* – tab. 7, 24, 28).

O rygoryzmie Tertuliana można zapewne powiedzieć, że wypływał on również w dużej mierze z popularnych wówczas w Kościele tendencji milenarystycznych. Zjawisko to było akceptowane dopóty, dopóki nie przekraczało granic doktrynalnych. Postawa Kartagińczyka byłaby także do przyjęcia, o ile zachowałby ją dla siebie, nie próbując narzucić wszystkim otaczającym go chrześcijanom. Prawda jest jednak taka, że od Tertuliana – może kapłana? może katechisty?, a na pewno mentora moralnego wspólnoty, który w środowisku chrześcijan Kartaginy był odpowiedzialny za budowanie i podtrzymywanie kręgosłupa moralnego wspólnoty – oczekiwano pomocnych i jasnych odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące życia Kościoła. Jak więc miał się wobec tego wypowiedzieć, tym bardziej, że po okresie pierwotnej gorliwości wierni zaczęli ulegać tendencji łagodzenia wymagań moralnych? Tertulian obserwował, jak zaczyna ich pochłaniać życie codzienne, jak z wolna mu ulegają, idąc w wielu przypadkach na kompromisy, co wcześniej byłoby nie do pomyślenia. Widząc to, podjął walkę o utrzymanie za wszelką cenę choćby grupki „godnych” chrześcijan – jego desperacja oddalała go od łagodności

88. Tertulian, *Apologetyk*, XXXIX, POK 20, s. 156.

89. E. Stanula, *Elementy*, s. 106.

Mistrza, któremu z taką gorliwością służył. Dramat polegał na tym, że nie znajdował wokół siebie innych chrześcijańskich autorytetów, osób, które pomogłyby mu w spojrzeniu na zachodzące w Kościele zjawiska także w perspektywie dokonującego się dobra, nie tylko strat. Zauważmy, że w tym samym czasie doszło w Rzymie do schizmy, wynikłej z bardzo podobnych, zasadniczo podszytych analogicznymi pobudkami tęsknot za odchodzącym do lamusa wyobrażeniem świętego Kościoła. Uległ tym tęsknotom sam św. Hipolit Rzymski; wydaje się, że na kanwie tych napięć środowisko progresywne nie szczędziło słów krytyki radykałom pokroju Hipolita i Tertuliana. W tym miejscu jak echo powracają słowa św. Hieronima: „nienawiść i obelgi kleru Kościoła Rzymskiego sprawiły, że odszedł na stronę Montana”<sup>90</sup>. Podsumowując, można powiedzieć, że dialog z Tertulianem zapewne nie był łatwy, ale czy (i na ile) ktoś w ogóle próbował go wówczas podjąć? Pewne jest natomiast, że w stronę Kartańczyka bardzo szybko zostały skierowane słowa krytyki, na tyle ostre i radykalne, że śmiało można powiedzieć, iż dorównały duchowi tego, do kogo były adresowane<sup>91</sup>.

Czy Tertulian był rzeczywiście montanistą? Jeśli chodzi o wymagania moralne, po raz kolejny trzeba odpowiedzieć: tak, z zastrzeżeniem, że w owym czasie liczne grono chrześcijan Afryki skłaniało się do równie skrajnych opcji rygorystycznych, niekoniecznie łącząc je z montanizmem i trwając w jedności Kościoła. Jeśli chodzi o aspekt dogmatyczny, z pełnym przekonaniem można odpowiedzieć: nie, mierząc oczywiście jego naukę ówczesną, nie zaś dzisiejszą miarą teologiczną. Poza bowiem szczególnym wyróżnieniem osoby Ducha Świętego w ostatnich dziełach, co nawet dziś nie wykraczałoby poza granice ortodoksji, oraz rozróżnieniem grzechów na możliwe i niemożliwe do odpuszczenia (choć to bardziej kwestia związana z dyscypliną) Tertulian nie popełnił żadnego innego „wykroczenia”<sup>92</sup>. Istnieje również omówiony wcześniej problem jego nauki o Kościele instytucjonalnym – jest to jednak również temat

90. Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, 53, PSP VI, s. 67.

91. Tertulian – montanista nie miał tyle szczęścia, co Augustyn – manichejczyk, który słuchał Ambrożego, a porad udzielał mu doświadczony kapłan Symplicjan. H. Campenhausen, *Ojcowie*, s. 352–355. Był on niejako „skazany” na własną moralną nieuściępliwość, która nieuchronnie wiodła go na rubieżę chrześcijaństwa. Tamże, s. 204–206.

92. J.N.D. Kelly, *Początki*, s. 90–94, 135–137; L. Padovese, *Wprowadzenie*, s. 49, 64; H. Pietras, *By nie milczeć*, s. 77–79.

powiązany raczej z dyscypliną. Czy w takim razie Tertulian występował przeciw strukturom kościelnym? Należy wyraźnie odpowiedzieć: nie. Jednak na pytanie, czy występował przeciw Kościołowi strukturalnemu, trzeba niestety odpowiedzieć: tak, i wydaje się, że jest to najbardziej ciężące na nim w ciągu wieków „przestępstwo” wobec Kościoła, którego obrońcy *Ecclesia numerus episcoporum* nigdy Kartagińczykowi nie zapomnieli.

Dziś uderzać może ostry ton i bezkompromisowa postawa pisarza, ale dla dużego grona wiernych w Afryce była to postawa w pełni zrozumiała. Potwierdzać tę tezę może fakt, że niespełna wiek później doszło do największej schizmy na Zachodzie, której podłoże stanowiła właśnie dyscyplina kościelna. Donatyzm, będący ruchem rygorystycznym, znalazł idealne podłoże w charakterze i mentalności mieszkańców afrykańskich prowincji. Radykalizm Afrykańczyków można było bowiem powściągać nakazami, jednak kiedy nazbyt konsekwentnie próbowano je egzekwować, dochodziło do konfliktów<sup>93</sup>.

Podobnie miała się rzecz z radykalizmem Tertuliana, który już jako montanista nadal z zapalem walczył przeciw herezjom uderzającym nie tylko w doktrynę katolicką, ale również w tradycję Kościoła<sup>94</sup>, powodowany odpowiedzialnością i gorliwością w staraniach o święty Kościół. Pisarz ten powoli zaczyna być doceniany nie tylko jako apologeta katolickiego okresu swojej twórczości, ale również jako obrońca chrześcijaństwa, który całe swoje życie i dzieło poświęcił ukochanemu Kościołowi. O tej swoistej rehabilitacji Tertuliana zaświadcza fakt, że w nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* nazywa się go Ojcem Kościoła<sup>95</sup>, powo-

---

93. S. Adamiak, *Deo laudes*, s. 101 nn.

94. Jedno z większych dzieł Tertuliana zostało skierowane przeciw marcjonitom, którzy poza klasycznymi tendencjami milenarystycznymi głosili dualizm, choć w nieco zawołowanej formie (M. Simon, *Cywilizacja*, s. 167–170). Herezja ta była w swych założeniach przeniknięta rygoryzmem moralnym, Kartagińczyk rozprawił się z nią jednak w sposób bezwzględny; rozróżniając gorliwość chrześcijańską od gnostyckiego potępiania materii, zachwyca się światem widzialnym, stworzonym przez Geniusz Boga (*Przeciw Marcjonowi*, PSP LVIII, s. 46–48). W dziele tym daje też jasną wykładnię zbawczego dzieła Chrystusa (tamże, s. 27–29, 264 n), oraz, co już zostało powiedziane, bronił tradycji Kościoła i jego sukcesji (tamże, s. 73, 112, 162–164, 264, 290–291, 308–309). Porównaj także: L. Kołakowski, *Wykład filozofii średniowiecznej – Tertulian i gnostycy*, Warszawa 1956, s. 16–18.

95. KKK, 1446, s. 346.

łując się aż czternaście razy na treści zawarte w jego traktatach – mowa o pismach z różnych etapów jego działalności, także z okresu skrajnie rygorystycznego<sup>96</sup>.

### 3. CZY ZMIANY W DYSCYPLINIE POKUTNEJ KOŚCIOŁA STANOWIĄ KLUCZ DO ZROZUMIENIA RYGORYZMU TERTULIANA?

Tertulian od początku swego chrześcijańskiego życia, czytanego w świetle jego kolejnych dzieł, był radykałem i kompromisów nie uznawał. Brało się to z jego nieustającej czujności, z jaką strzegł depozytu wiary. Jeżeli odkrywał w swoim życiu jakąś prawdę i przyjmował ją za pewnik, zwykle nie oglądał się wstecz i nie roztrząsał jej po raz wtóry, a raczej, bazując na niej, tworzył dalej, odnosząc się do tego, co wcześniej wypracował<sup>97</sup>. W swoich rozlicznych pismach, w których wypowiadał się z pozycji obrońcy doktryny, zwykł trwać przy raz obranym stanowisku, bezkompromisowo go broniąc. Można zatem zapytać: skąd zmiany i postępująca radykalizacja poglądów na dyscyplinę pokutną? Oparty na tradycjonalizmie rygoryzm Tertuliana stał się podstawą dla stałej radykalizacji poglądów, zwłaszcza w kwestii dyscypliny pokutnej, wynikającej z progresywnych zmian w Kościele III wieku. Im bardziej rosła otwartość Kościoła na ewangelizację świata antycznego, a w konsekwencji także na oddziałującą na Kościół i jego członków inkulturację, tym radykalniejsze były reakcje Tertuliana, który pragnął utrzymać pewną etyczno-moralną, ale również kulturową niezmiennność Kościoła. Jego postawa stanowiła klasyczną przeciwwagę, formę protestu wobec zachodzących zmian, nie zaś zmianę samą w sobie. Można wręcz powiedzieć, że zmiany w dyscyplinie pokutnej w ujęciu Tertuliana (patrz: *O wstydlivosti* – tab. 31) wynikały z upartego trwania Kartagińczyka przy raz obranej drodze i niezmienności jego poglądów. Postawa ta brała się z silnej potrzeby oparcia się w życiu na czymś stałym i niezmiennym w zmieniającej się rzeczywistości świata antycznego. Ową stałą w jego życiu było, a raczej miało być chrześcijaństwo. Etos Tertuliana,

---

96. KKK, indeks cytatów, s. 696. Dla porównania św. Cyprian jest cytowany 10 razy, św. Leon Wielki 11 razy, św. Grzegorz Wielki 6 razy, zaś św. Hieronim zaledwie 3 razy. KKK, indeks cytatów, s. 689 n.

97. J. Sajdak, *Tertulian*, s. 434 nn.



wyrażający się w obronie świętego Kościoła, rzutował bezpośrednio na walkę o świętość dyscypliny pokutnej jako najbardziej czytelnego kryterium nieulegania wpływom tego świata.

Dwa omówione powyżej traktaty (*O pokucie* i *O wstydlivości*) w sposób oczywisty świadczą o zmianach w postrzeganiu dyscypliny pokutnej przez Tertuliana. Widać, jak istotne było dlań analizowane w nich zagadnienie jakości dyscypliny pokutnej, skoro wymagało podjęcia aż tak drastycznych kroków jak zmiana raz obranego stanowiska. Czując w związku z tym potrzebę wytłumaczenia powziętej decyzji, Tertulian w długim i dość zawiłym ustępie tłumaczy swoje postępowanie, co w jego przypadku jest rzeczą dość rzadko spotykaną:

I taka będzie przyczyna mego wystąpienie przeciwko psychikom, jak też przeciwko dawnym moim poglądom, które były z nimi wspólne, aby tym mocniej mnie oskarżali o niestałość. Nigdy odmowa wspólnoty nie oznacza wyroku na występki. Bynajmniej odrzucenie wspólnoty nie stanowi o z góry podjętej opinii o grzechu. Jak gdyby nie było łatwiej błędzić z wieloma, skoro kocha się prawdę wraz z nielicznymi. Ale użyteczna zmienność poglądów nie więcej będzie mnie hańbić, niż szkodliwa lekkomyślność przyozdabiać. Nie wstydę się błędu, od którego się uwolniłem, bo cieszy mnie to, że już się od niego uwolniłem, bo rozpoznałem siebie jako lepszego i bardziej wstydliwego. Nikt, kto z błędu się wydostaje, nie wstydzi się. A i wiedza w Chrystusie ma swoje okresy [etapy], przez które przeszedł także Apostoł: „Gdy byłem małym chłopcem – rzeczy – mówiłem jak mały chłopiec, myślałem jak mały chłopiec, lecz kiedy się stałem mężem, wyzbyłem się tego co chłopięce” [1 Kor 13, 11]. Tak długo rozstawał się z dawnymi poglądami, i nie dlatego zbłądził, że stał się naśladowcą nie ojczystych tradycji, lecz tradycji chrześcijan; życząc sobie, żeby mogli się odciąć od tych, którzy zachęcali do utrzymania obrzezania<sup>98</sup>.

---

98. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 200. „Erit igitur et hic aduersus psychicos titulus, aduersus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam leuitatis obiciant. Numquam societatis repundium delicti praeiudicium. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando ueritas cum paucis ametur. At enim me non magis dedecorabit utilis leuitas quam ornarit nocens. Non suffundor errore que carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco. Nemo proficiens erubescit. Habet et in Christo scientia aetates suas, per quas deuolutus est et apostolus: [... 1 Kor 13, 1]. Adeo diuertit a sententiis pristinis nec idcirco deliquit, quod aemulator factus est non paternarum traditionum, sed Christianorum, optans etiam ut praeciderentur qui circumcisionem detinendam suadebant”. Tertulian, *De pudicitia*, CCSL 2, s. 1282. Tłumaczenie Mariana Michalskiego zawarte w jego *Antologii*, w swojej

W złagodzeniu dyscypliny pokutnej przez Kościół Zachodni na początku III wieku chodziło o powrót do tradycji pierwotnej, od której odsunięto się w duchu apokaliptycznego milenaryzmu na rzecz radykalizacji życia w gminach chrześcijańskich. Papież Kalikst musiał przypominać prawdę o kłakolu i pszenicy oraz nawiązywać do arki Noego, w której schroniły się wszystkie zwierzęta, nie tylko te uznawane za czyste<sup>99</sup>. Jego argumenty nie do końca przemawiały do środowisk tradycjonalistów reprezentowanych przez św. Hipolita w Rzymie i Tertuliana w Kartaginie. Zdecydowanie trafiały natomiast do stronnictwa progresywnego, podczas gdy integryści zdecydowanie obstawali za utrzymaniem ostrej obserwacji w dziedzinie *actio paenitentia*. Należy pamiętać, że gdy w Kościele Rzymu czy Kartaginy odchodzono od surowych wymogów związanych z praktyką pokutną, w odleglejszych Kościołach lokalnych „katolicy integryści” nadal sprzeciwiali się temu procesowi. Biskupi nadal mogli promować w swoich wspólnotach postawę radykalną, związaną z długotrwałą pokutą za grzechy i pozostawieniem miłosierdziu Boga penitentów z grzechami śmiertelnymi (bałwochwalstwo, nierząd, morderstwo)<sup>100</sup>. Stronnictwo to, szczególnie w Afryce Północnej, było na tyle silne, że mogło wpływać na opinię środowiska chrześcijańskiego i choć można nazywać ich rygorystami, w owym czasie posiadali swoje miejsce w Kościele katolickim, podobnie zresztą jak przez długi czas sam Tertulian<sup>101</sup>.

Tertulian ze swoimi radykalnymi poglądami nie miał zbyt wielkich szans na utrzymanie się w Kościele prorzyskim, a ściślej rzecz biorąc w tej jego części, która preferowała opcję progresywną – o czym była już

---

formie dużo lżejsze i lepiej oddające charakter autora tekstu, oparte zostało oczywiście na PL. Dlatego w tekście głównym proponuję bardziej dosłowne tłumaczenie oparte na CCSL. Dla porównania tłumaczenie M. Michalskiego: „Przyznaję, że to, co tutaj piszę przeciwko psychikom, zwraca się również przeciwko memu własnemu stanowisku, jakie niegdyś zajmowałem [...]. Nie omieszkaję mi tego z pewnością wytknąć na dowód, jak lekkomyślnie zmieniam poglądy [...]. Postępu nikt się nie wstydy; a przecież mądrość, jaką zdobywamy w Chrystusie, ma swoje stopnie rozwoju, przez które przechodził nawet sam Apostoł Narodów [... 1 Kor 13, 11]. A więc nie znajdował on nic złego w tym, że zerwał z dawnymi poglądami, że dawną gorliwość wobec tradycji ojczystej zamienił na gorliwość wobec tradycji chrześcijańskiej”. Tertulian, *O czystości*, ALP 1, s. 253.

99. B. Poschmann, *Die Busse*, s. 21; Hipolit Rzymski, *Odparcie wszystkich herezji*, ALP 1, s. 194–195.

100. K. Obrycki, *Los*, VoxP 10, s. 599 nn.

101. Hermiasz Sozomen, *Historia*, XVI, s. 486.

mowa. Jednak mógł nadal działać w tych jego nurtach, które obierały bardziej radykalny kurs, a które w Afryce Północnej były dość silne. Rodzi się więc pytanie: dlaczego Kartagińczyk nie zadowolili się rygoryzmem wewnątrzkościelnym, tylko wybrał najpierw jego wschodnią „wersję”, aby w rezultacie podążać własną ścieżką? Oczywiście doprowadza nas to pod kolejne pytanie o to, na ile zmiany w dyscyplinie pokutnej Kościoła miały z tym procesem związek.

Odpowiedź na pierwsze pytanie wydaje się być dość prosta. Tertulian, jak powszechnie wiadomo, nie zadowalał się półśrodkami, a gdy obierał jakąś drogę w swoim życiu, nie podążał nią spokojnie, lecz niecierpliwie poszukiwał kolejnych możliwości jej przemierzenia. Tak było również z jego chrześcijaństwem, co można łatwo zauważyć podczas analizy jego kolejnych traktatów; jak pisał A. Hamman, „jego styl przeładowany błyskotliwymi wyrażeniami i brutalnymi obrazami ma w sobie – jak i on sam – nierówny rytm, zadyszkę, zwichnięcie, co razi i wyczerpuje czytelnika, nie pozwalając mu nigdy spocząć”<sup>102</sup>. Można pogratulować komentatorowi dzieł Tertuliana udanej charakterystyki antycznego apologety: błyskotliwy, brutalny, nierówny, wyczerpujący, dodając na koniec za A. Hammanem: „Doprowadza tłumaczy do rozpacz”<sup>103</sup>.

Można więc wysunąć tezę, że na jednym z pierwszych miejsc Tertulian dostrzegł w chrześcijaństwie wysokie wymagania moralne, które bardzo mu odpowiadały i rozpoczął nieustające wdrażanie ich w życie. Formy zewnętrznego rygoryzmu, jakie przybierał ten proces, stanowiły dla niego etapy, które należało przejść w dążeniu do doskonałego odzwierciedlenia najczystszej wizji chrześcijaństwa. Cytowany już A. Hamman pisze, że „przejście jego na montanizm zapowiadało się już w akcie nawrócenia na chrześcijaństwo, do którego pociągała go raczej karność niż Zbawiciel”<sup>104</sup>. Słowa te są co prawda krzywdzące dla Tertuliana, a przypisywanie jego twórczości wyłącznie moralizatorskiego charakteru wydaje się nie mieć podstaw. Nie można jednakże odmówić A. Hammanowi racji w tym, że Kartagińczyk, potrafiący z niezwykłą intuicją przybliżyć chrześcijańską myśl innym, sam w znacznym stopniu skupił swą uwagę na moralnej stronie życia wspólnotowego.

---

102. A. Hamman, *Portrety*, s. 46.

103. Tamże.

104. Tamże.

Czy zmiany w dyscyplinie pokutnej Kościoła mogą stanowić klucz do zrozumienia pogłębiającego się rygoryzmu u Tertuliana? W tym miejscu warto przypomnieć, dlaczego zagadnienia związane z tematyką pokutną były dla Tertuliana tak istotne, że spowodowały zmianę wcześniej obranego i bronionego (w traktacie *O pokucie*) stanowiska? Przełom II i III wieku to czas, w którym Kościół funkcjonował w zgoła odmiennym kontekście historycznym, kulturowym, ale i dyscyplinarnym. Ani radykalizm Tertuliana, ani jego determinizm moralny nie były wówczas tak rażące, ponieważ fundamentalne znaczenie w środowisku lokalnego Kościoła miało utrzymanie jedności w gminach chrześcijańskich, w związku z czym na każdym kroku podkreślano jego wspólnotowy charakter. Także w kwestii dyscypliny pokutnej fundamentalne znaczenie miał aspekt wspólnotowego przeżywania procesu nawrócenia i przywrócenia do jedności wykluczonego ze społeczności wiernych grzesznika. Pojednanie z Bogiem nie mogło się odbyć inaczej, jak poprzez uprzednie pojednanie z Kościołem (wspólnotą)<sup>105</sup>. Penitent w swych staraniach nie pozostawał sam, w procesie nawrócenia i pojednania uczestniczyła cała gmina. Każdy z jej członków miał w nim swój udział, czy to przez modlitwę, czy to przez przykład lub braterskie upomnienie, albo przez pomoc w rycie pojednania. Była to nie tylko *actio paenitentia* samego pokutnika, ale niejako *actio paenitentia* całej wspólnoty, którą koronowała dokonywana przez biskupa rekuncyliacja, czyli ponowne przyjęcie w poczet członków wspólnoty Kościoła<sup>106</sup>.

Społeczny wymiar pokuty wpływał bezpośrednio nie tylko na poziom życia moralnego we wspólnotach, ale także na poczucie więzi między jej członkami. Nie da się ukryć, że zanikanie społecznej formy pokuty, związane ze wzrostem liczebności chrześcijan w Kościołach dużych ośrodków miejskich, wpłynęło na bardziej zindywidualizowane przeżywanie własnych upadków. Z drugiej strony spowodowało utratę jednego z ważnych czynników wpływających na wspólnotowy charakter Kościoła. W odniesieniu do pokuty za grzech śmiertelny w Kościele pierwotnym, mówimy dziś o pokucie publicznej, lecz właściwszym na nią określeniem byłoby „pokuta przeżywana we wspólnocie” lub „pokuta wspólnotowa”. Termin „pokuta publiczna” bardziej odpowiada dzisiejszemu rozumieniu

---

105. A. Młotek, *Pokuta*, s. 179–182.

106. J.R. Regidor, *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, „Concilium” 8 (1970), s. 22.

tego pojęcia, niż roli i funkcjonowaniu pokuty w Kościele III wieku<sup>107</sup>. Dodajmy, że również duchowni byli zobowiązani do odbywania surowej pokuty publicznej. Po jej odprawieniu powracali do komunii z Kościołem, ale *per modum laici* – jako zwyczajni wierni<sup>108</sup>.

Zagadnienie praktyki pokutnej jako czynnika wspólnototwórczego w Kościele pierwotnym wydaje się być jednym z istotnych, jeśli nie fundamentalnych składowych służących zrozumieniu przemian w Tertulianowym rozumieniu dyscypliny pokutnej. W powyższym świetle łatwiej zrozumieć gorliwość licznych biskupów, próbujących utrzymać ostrą obserwację<sup>109</sup>, jedynie w sytuacjach zagrożenia życia związanych z prześladowaniami wyrażających zgodę na jej łagodzenie<sup>110</sup>. Dla Kartagińczyka łagodzenie dyscypliny pokutnej było zjawiskiem niezrozumiałym i nielogicznym, ponieważ konsekwencje tego procesu uderzały we wspólnotę. Co więcej, łagodzenie *actio paenitentia* uniemożliwiała w jego oczach odpokutowanie popełnionych win. Odzywała się tu jego jurydyczna natura, leżąca u źródeł jego gwałtownych reakcji na takie tendencje w Kościele<sup>111</sup>. Rzecz ciekawa, najostrzej reaguje Tertulian na łagodzenie dyscypliny pokutnej dopiero u kresu swojej oficjalnej działalności pisarskiej (ostatni traktat *O wstydlivości*). Wydaje się, że należy poprzeć wcześniejszą tezę o tym, że jego rygoryzm rozwijał się etapami. Pisarz potrzebował bodźców zewnętrznych, aby radykalizujące się wymagania wprowadzać w życie<sup>112</sup>.

Można zatem pokusić się o stwierdzenie, że do każdego etapu rozwoju Tertulianowego rygoryzmu da się przypisać konkretne wydarzenia, które go zapoczątkowały, prowadząc do podnoszenia poprzeczki wymagań moralnych. Można jednak mówić w tym wypadku również o próbach utrzy-

---

107. H. Dobiasz, *Wspólnotowy charakter sakramentu pokuty w rozwoju historycznym*, „Studia Teologiczno-Historyczne. Śląska Opolskiego” 6 (1976), s. 183 nn.

108. W. Schenk, *Pokuta sakramentalna osób duchownych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976), z. 2–3

109. Św. Cyprian, *Listy*, PSP I, s. 154.

110. Tamże, s. 163–167.

111. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP, s. 203–206.

112. Właściwie każde z pism Tertuliana stanowi odpowiedź na problematykę związaną z życiem Kościoła. Aby się o tym przekonać, wystarczy skonfrontować tę tezę z twórczością Kartagińczyka. Por. np.: PA, s. 232 n.; J. Sajdak, *Tertulian*, s. 144 nn.; A. Kasia, *Na antypodach Tertuliana*, „Studia Filozoficzne” 11/12 (1973), s. 155 n.

mania wspomnianych wymagań na już osiągniętym (wysokim) pułapie, który w Afryce Północnej przełomu II i III wieku mógł zadowolić nawet Tertuliana. Wśród jego traktatów o charakterze praktyczno-ascetycznym można znaleźć pisma o przełomowym charakterze, choć na dobrą sprawę każdy z nich w jakimś stopniu zaświadcza o postępującym rygorystycznym Kartagińczyka. Traktat *O widowiskach* (tab. 6), niejako znaczący moment wkroczenia Tertuliana na drogę rygorystyzmu, został napisany w reakcji na osłabienie czujności chrześcijan, którzy w konfrontacji z codziennością pogańską nie tylko ją zaakceptowali, ale również zaczęli czynnie w niej uczestniczyć<sup>113</sup>. Kolejne etapy tej drogi uwidaczniają się w następnych pismach: *O pokucie*, *Zachęta do czystości*, *O ucieczce podczas prześladowań*, *O wstydlivości* (tab. 13, 25, 27, 31), wymieniając jedynie najistotniejsze z nich, w sposób najbardziej widoczny prezentujące radykalizujące się poglądy ich autora<sup>114</sup>.

Można też zadać pytanie, dlaczego Tertulian nie ograniczał się do przedstawienia problemu i jego optymalnego rozwiązania. Dlaczego musiał drobiazgowo opisywać całe zagadnienie, a następnie formułować jego jedyną słuszną (we własnych oczach) i naturalnie skrajnie krytyczną ocenę, by w końcu pokazać na przeciwnej szali idealny, często nieosiągalny dla „zwykłych” chrześcijan wzorzec?<sup>115</sup> Niestety reakcje Kartagińczyka we wszystkich sferach, a więc również i w tej, nosiły cechy niepohamowania i uzewnętrzniały jego tendencje do przyjmowania skrajnych postaw. Tertulian, sprowokowany, niejako automatycznie wchodził w rolę adwersarza, zaś jego jurydyczna natura nie brała pod uwagę rozwiązań polubownych. Z każdym napisanym zdaniem argumentacja stawała się coraz ostrzejsza, nieuchronnie, niczym lawina, zmierzając nie tylko do uzyskania przewagi i wygrania „sprawy”, ale i do zupełnego stłamszenia przeciwnych poglądów<sup>116</sup>.

Zagadnienie dyscypliny pokutnej, niczym w soczewce, skupiało całą problematykę związaną ze zmianami chrześcijańskiego życia moralnego

113. Tertulian, *O widowiskach*, PSP V, s. 79 n.

114. Tertulian, *O pokucie*, PSP V, s. 175–193; *Zachęta do czystości*, PSP XXIX, s. 165–182; *O ucieczce podczas prześladowań*, OŻ IX, s. 293–298; *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 200–210.

115. E. Stanula, *Elementy*, s. 109 n.

116. Doskonały tego przykład stanowi traktat Tertuliana *O pokucie* (tab. 13), który szokuje sformułowaniami i buduje napięcie w oczekiwaniu na koniec tej miazdzącej kanonady zarzutów.

w Afryce Północnej. Trudno się zatem dziwić, że właśnie ta tematyka stała się centrum, wokół którego rozegrał się swoisty dramat rozstania Tertuliana z jednością Kościoła. Jak wiadomo, pisarz, niezwykle wyczulony na punkcie moralności i uważający, że wysoki poziom etyczny powinien być obowiązującą wykładnią życia codziennego chrześcijan, nie był w stanie zrozumieć łagodzenia praktyki pokutnej, stanowiącej przecież podstawowy wyznacznik poziomu życia moralnego. Łagodzenie tej praktyki wywoływało jego oburzenie, ale wystarczy uważniejsza lektura traktatu *O pokucie*, aby zobaczyć, że choć był radykałem, godził się z powtórным przyjmowaniem do Kościoła upadłych, a więc akceptował praktykę stronnictwa integrystycznego. Dopiero edykt indulgencyjny papieża Kaliksta (217–222) sankcjonujący łagodzenie dyscypliny pokutnej wywołał prawdziwą burzę sprzeciwu w nurcie enkratycznym, a dla Tertuliana był wyraźnym świadectwem odchodzenia od ewangelicznego ideału<sup>117</sup>.

Kartagińczyk niezwykle ostro, z właściwym sobie niepohamowaniem zareagował na te wydarzenia. Podobnie jak w innych sytuacjach, kiedy dochodziło do polemik, przybrał skrajnie przeciwne stanowisko w stosunku do poglądów prezentowanych przez swoich adwersarzy. Kiedy chodzi o utrzymanie w gminach czystości, będącej dla niego „kwiatem obyczajów, zaszczytem ciała, ozdobą płci, zdrowiem krwi, obroną rodu, fundamentem świętości”<sup>118</sup>, Tertulian nie przebierał w środkach. Jeśli wcześniej reagował ostrym sprzeciwem na słabnięcie gorliwości w gminach chrześcijańskich, to teraz, gdy sprawa szła o ułatwienie otwierania „drzwi” Kościoła dla wszystkich penitentów, rozpoczął prawdziwą walkę<sup>119</sup>. Uważał bowiem, że czystość i karność w Kościele musi być chroniona za wszelką cenę, a najlepiej się ją formuje „w czasie kształcenia” lub, jeśli to zawiedzie, „wymusza się je siłą”<sup>120</sup>. W tym względzie nie miał zatem złudzeń, twierdząc: „wszelkie bowiem dobro duchowe albo się rodzi, albo powstaje w czasie kształcenia, albo wymusza się je siłą”<sup>121</sup>. Był bezwzględny w obronie człowieka przed jego własnymi słabościami,

117. J. Stufler, *Zur Kontroverse*, s. 4 n.

118. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 199.

119. M. Sieniatycki, *Spory*, s. 274 n.

120. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 199.

121. Tamże.

nawet wbrew jego woli; był również gotów uczynić niemal wszystko, by zachować święte oblicze Kościoła, w którym bez przeszkód mógł działać Duch Święty<sup>122</sup>.

Tertuliana szokowało, że walka o zachowanie czystości – świętości Kościoła, którą do tej pory prowadził z przeciwnikami zewnętrznymi, czy byli to rzymscy prześladowcy, czy heretycy, przeniosła się do wnętrza dziewiczego Kościoła<sup>123</sup>. Spór z charakterami i pragnieniami niejednokrotnie błędzących „zwykłych” chrześcijan był dla niego chlebem powszednim, nie był jednak w stanie pojąć, jak świadomi, dojrzały przewodnicy wspólnot mogą choćby dopuszczać do siebie myśl o osłabianiu Kościoła od wewnątrz, gdy borykał się on z tyłoma zewnętrznymi wrogami. Stanowiło to dlań jakieś szalone nieporozumienie, które nie mogło prowadzić do niczego dobrego, czemu wyraz dał w swoich ostatnich traktatach. Można by sądzić, że w momencie ogłoszenia dekretu Kaliksta coś w Tertulianie pękło – jakby bezpowrotnie stracił nadzieję na możliwość zachowania powszechnej czystości Kościoła Świętego. Wydaje się, że ten wieczny adwokat „sprawy” Chrystusa nie był w stanie znieść takiej porażki i zareagował na nią całkowitym zerwaniem z Kościołem psychików, jak nazywał katolików, aby popaść w skrajny rygorizm w nurcie, któremu od tej pory zaczął przewodzić.

Można zatem powiedzieć, że podobnie jak traktaty z nurtu praktyczno-ascetycznego wskazują na etapowy rozwój rygoryzmu Tertuliana, tak jego ostra reakcja na łagodzenie dyscypliny pokutnej to centralny punkt wskazujący, że zagadnienie zmian w dyscyplinie pokutnej Kościoła stanowi prawdziwy klucz do zrozumienia jego rygoryzmu. Kartagińczyk uważał, że jeśli dojdzie do złagodzenia praktyki pokutnej, ułomna ludzka natura nie oprze się takiej pokusie i tak jak już zostało wcześniej powiedziane, traktował tego rodzaju działania jak „dywersję” wewnątrz Kościoła i rozbijanie jego wspólnotowego charakteru<sup>124</sup>. Należało zdecydowanie się temu sprzeciwić, co zresztą uczynił. Można powtórzyć, że dramat Tertuliana polegał na tym, że nie pojął miłosierdzia Nowego Testamentu, które zastąpiło prawo Starego Przymierza. W ten sposób

---

122. Pogląd o potrzebie świętości Kościoła – rozumianej dosłownie – jako gwarancie działania Ducha Świętego był powszechny także w innych nurtach integrystycznych, również wewnątrzkościelnych. E. Stanula, *Elementy*, s. 111; B. Kumor, *Pokuta*, s. 125 n.

123. Tertulian, *O wstydlivości*, PSP LXV, s. 199–201.

124. B. Kumor, *Pokuta*, s. 134.



utkwiał w skrajnym nurcie integryzmu, bardziej przypominającym pod względem przywiązania do rygorystycznej formy zwalczaną przez niego Synagogę aniżeli Kościół chrześcijański. Z drugiej strony dramat Kartagińczyka przybierał w ciągu wieków kolejne oblicza wraz z licznymi atakami ze strony potępiających jego postawę antyrygorystycznych rygorystów<sup>125</sup>, odrzucających jakąkolwiek możliwość wejścia w dialog z poglądami Tertuliana czy dopuszczenie do siebie myśli o tym, że mógłby on jednak do końca trwać w Kościele, a przynajmniej pozostawić w nim niezwykły dar wszystkich swoich dzieł i dziedzictwa myśli.

---

125. J. Kracik, *Chrześcijaństwo*, s. 10–12.



## ZAKOŃCZENIE

Nietrudno zauważyć, że wielki spór o kształt dyscypliny pokutnej w Kościele Afryki Północnej, a szerzej – w całym Kościele Zachodu, został integralnie powiązany z zagadnieniem utrzymania pierwotnej radykalnej obserwacji Kościoła. Dlatego tak istotne dla nurtu integrystycznego, który w Afryce reprezentował Tertulian, było utrzymanie owej pierwotnej linii wymogów dyscypliny pokutnej. Każdą decyzję zmierzającą do złagodzenia dyscypliny pokutnej traktowano na równi z obniżaniem poprzeczki wymagań moralnych wspólnoty. W Afryce Prokonsularnej, której chrześcijaństwo było z jednej strony mocno nacechowane duchowością Kościoła wschodniego, a z drugiej wiernie zachowywało legislacyjne podejście do dyscypliny pokutnej Kościoła zachodniego, pierwotny radykalizm dyscypliny pokutnej był utożsamiany z wiernością depozytowi wiary, zaś każde odejście od niej traktowano jako niewierność ewangelicznemu przesłaniu Dobrej Nowiny.

Powyższa diagnoza opisuje w skrócie przestrzeń ogromnego nieporozumienia, jakim był (i jak można zaobserwować, bywa również dzisiaj) spór o zachowanie świętości Kościoła, rozgrywający się na przełomie II i III wieku. Nurt progresywny rozciągał świętość na cały Kościół, czyniąc z niej wezwanie, jak robił to w swoich listach św. Paweł Apostoł, który adresował swoje listy „do wszystkich świętych w Chrystusie Jezusie, którzy są w Filippi” (Flp 1, 1; ale również np.: Ef 1, 1 etc.) lub do „powołanych do świętości” (1 Kor 1, 2). Treść listów często ukazuje, że dana wspólnota niewiele ma ze świętością wspólnego, co więcej, zdecydowanie ma z czego „spowiadać się” przed apostołem (Flp 2–3). Nie przeszkadzało to jednak św. Pawłowi, by zamknąć list pozdrowieniem: „Pozdrówcie każdego świętego w Chrystusie Jezusie. Pozdrawiają was bracia, którzy są ze mną. Pozdrawiają was wszyscy święci, zwłaszcza ci z domu cezara” (Flp 4, 21–22).

Kościół progresywny, jak wielokrotnie podkreślano, był reprezentowany w znacznym stopniu przez biskupów-duszpasterzy, którzy powszechnie – podobnie jak św. Paweł – mierzyli się z problemami swoich podopiecznych, widząc ich heroiczną postawę w życiu codziennym, ale również ich upadki. To doświadczenie towarzyszenia przydawało nurtowi duszpasterskiemu uczucia empatii, powodowało, że „wezwanie do świętości w Chrystusie Jezusie” przeniknięte było duchem łagodności. Nurt integrystyczny traktował „święte naczynie” świętego depozytu wiary, który każdy chrześcijanin otrzymał przy chrzcie, z wielką odpowiedzialnością, determinującą radykalne postępowanie i powszechną wśród integrystów surowość wymagań moralnych. Oczywistym jest, że i nurtowi progresywnemu, i rygorystycznemu zależało na zbawieniu świętych w Kościele. Niestety zupełnie odmiennie rozumiana była wierność ewangelicznemu wezwaniu, a determinizm końca czasów, którego duch w II i na początku III wieku mocno oddziaływał na Kościół, sprawiał, że walka o świętość równała się dla rygorystów z walką o zbawienie. Konsekwencją takiej postawy była skrajna bezkompromisowość integrystów, częstokroć prowadząca do schizmy, jak w przypadku św. Hipolita czy właśnie Tertuliana.

Z traktatów Tertuliana jasno wynika, że nie miała u niego miejsca jakaś szczególna ewolucja poglądów od łagodnych do rygorystycznych; radykalizm jest wpisany w całą twórczość Kartagińczyka. Już od pierwszych traktatów obserwujemy u tego pisarza tendencje do postaw radykalnych, a nawet integrystycznych<sup>1</sup>. Można powiedzieć o Tertulianie, że tak dalece zapędził się w swych wymaganiach moralnych, iż szybko przewyższył w nich nie tylko wewnątrzkościelny nurt integrystyczny, ale nawet rygoryzm moralny montanistów, co doprowadziło go do całkowitego zerwania z jednością Kościoła i utworzenia wspólnoty pneumatyków, jak nazywał swoich współwyznawców<sup>2</sup>. Na jednym z etapów swojego „marszu” ku skrajnemu rygoryzmowi Tertulian, „sprowokowany” przez Kaliksta, a może przez biskupa Kartaginy Agrypinusa, zajął się ze szczególną gorliwością zagadnieniem dyscypliny pokutnej. Spór w znacznej mierze przyczynił się do ostatecznego zerwania z Kościołem katolickim, co świadczy o wielkim napięciu, jakie panowało wówczas w Kościele na

---

1. E. Stanuła, *Elementy*, s.105 nn.

2. Tertulian, *O czystości*, ALP 1, s. 256–257.

plaszczyźnie dyscypliny pokutnej oraz znaczeniu, jakie Kartagińczyk przypisywał temu zagadnieniu.

W ocenie postępowania Tertuliana bardzo istotne wydaje się zrozumienie przyczyn, które skierowały go w stronę skrajnego rygoryzmu. U źródeł tej postawy stała po pierwsze jego osobowość: był człowiekiem, któremu trudno było zachować umiar, a postawa skrajności i determinizmu cechowała całe jego podejście do życia. Po drugie, jego traktaty praktyczno-asceetyczne dotyczą właściwie wszystkich sfer życia codziennego chrześcijan, w których pojawiała się możliwość śrubowania wymagań moralnych. Wydaje się, że taka postawa Kartagińczyka była odpowiedzią na coraz głębszą liberalizację życia codziennego, jaką proponował świat antyczny przełomu II i III wieku. Na koniec, źródło Tertulianowego rygoryzmu odnajdujemy również w postrzeganiu chrześcijaństwa, wspólnoty Kościoła, a także wiary. Wydaje się, że chrześcijaństwo nie było w przypadku Tertuliana jedynie powołaniem, ale również zadaniem. Podejmowane w traktatach tematy nie były tylko odpowiedziami na palące problemy Kościoła, ale odpowiedziami na wątpliwości, które sam miał i z którymi nieustannie się mierzył. Wspólnota była jego rodziną. Pamiętajmy, że mowa o świecie antycznym, w którym Kościół jest wspólnotą w sposób bardzo realny, stanowi rodzinę. Obraz Kościoła jako rodziny, który pozostawił nam św. Paweł, przejmuje głębokim zrozumieniem funkcjonowania rodziny antycznej i zadań stojących przed jej członkami (1 Tm 2, 8 – 3, 1–13). Tertulian wydaje się być głęboko przejęty odpowiedzialnością za rodzinę chrześcijańską Kartaginy, za młodzieńców i starszych, dziewice i wdowy, braci i siostry. Gdy z tej perspektywy spojrzymy na jego wymagania moralne – jako na swoiście rozumianą formę ochrony owej rodziny – w innym świetle ukaże się nam jego radykalizm.

W niniejszej książce zatytułowanej *Tertulian a spory o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku* wiele miejsca poświęcono rygoryzmowi Tertuliana. Podprowadza to, w szerszej perspektywie, pod uchwycenie tendencji do rygoryzmu występujących w Kościele pierwotnym – stąd podtytuł *Przyczynek do studium nad dziejami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego*. Analiza poglądów Kartagińczyka, reprezentatywnego przedstawiciela całego nurtu integrystycznego w Kościele wczesnochrześcijańskim, umożliwia wgląd w podejście tego nurtu, w którym zachowanie ostrej obserwacji dyscypliny pokutnej stanowiło moralny obowiązek, gdyż równało się ocaleniu świętości Kościoła. Co

prawda już wcześniej miały miejsce napięcia stronnictwa progresywnego z integrystycznym związane z kwestią dyscypliny pokutnej (casus *Pasterza Hermasa* czy schizma św. Hipolita), jednak dopiero w przypadku Tertuliana mamy tak doskonały i różnorodny „materiał dowodowy”, którym są jego traktaty z *De paenitentia* i *De pudicitia* na czele. Ułatwiają one zrozumienie roli, jaką odegrał Kartagińczyk i jego rygoryzm w kształtowaniu się dyscypliny pokutnej, tym bardziej że jego poglądy nie były zdecydowanie odosobnione. Na takie wnioski można sobie śmiało pozwolić, śledząc dalsze dzieje Kościoła Afryki Północnej. Czy to przypadek, że największa schizma Kościoła starożytnego, donatyzm, wybuchła kilkadziesiąt lat później właśnie w Kartaginie? Jej korzeni śmiało możemy dopatrywać się w radykalnej postawie Tertuliana i jego uczniów<sup>3</sup>. I choć w donatyzmie spór o dyscyplinę pokutną nie wysuwa się na pierwszy plan, to po prześledzeniu całego konfliktu nieodparcie nasuwa się wniosek, że i tym razem mamy do czynienia z integrystycznymi skłonnościami Afrykańczyków do ocalenia świętości Kościoła.

Postawione pytanie dotyczące roli Tertuliana w sporach o dyscyplinę pokutną można – nieco przekornie – odwrócić. Czy zmiany w dyscyplinie pokutnej Kościoła stanowią klucz do zrozumienia rygoryzmu Tertuliana? Łagodzenie dyscypliny pokutnej z pewnością znacznie przyczyniło się do radykalizowania poglądów Kartagińczyka, co świadczy o złożoności i wielopłaszczyznowości analizowanych zagadnień i stanowi przestrożę przed pochopnymi ocenami i nazbyt pospiesznym wyciąganiem wniosków z rozważań nad tak trudną tematyką, jaką stanowią dzieje sporów związanych z kształtowaniem się dyscypliny pokutnej, a patrząc szerzej – różnorakiego rozumienia walki o świętość Kościoła.

---

3. S. Adamiak, „*Deo laudes*”. *Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019, s. 108 n.

## WYKAZ SKRÓTÓW

- ALP *Antologia literatury patrystycznej*, M. Michalski, t. 1–2, Warszawa 1975.
- AP A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965.
- AR *Atti del Congresso L’Africa Romana* (międzynarodowe kongresy L’Africa Romana, od roku 1983 organizowane przez Università degli Studi di Sassari, szeroko omawiają rzymskie dziedzictwo Afryki Północnej. Do tej pory odbyło się dwadzieścia jeden spotkań. Ostatnie z nich [materiały jeszcze nie opublikowane] miało miejsce w 2018 r.). Akta z kongresów w wersji elektronicznej znajdują się na stronie uniwersytetu: <https://www.dissuf.uniss.it/it/africanaromana/publicazioni>.
- BOK *Biblioteka Ojców Kościoła*, oprac. M. Starowieyski [i in.], t. 1, Kraków 1992–.
- CCSL *Corpus Christianorum Series Latina*, Tertullianus, *Opera catholica, Adversus Marcionem*, eds. E. Dekkers, J.G.P. Borleffs, R. Willems, R.F. Refoulé, G.F. Diercks, A. Kroymann, t. 1–, Turnholt 1954–.
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Sulpicius Severus, *Opera*, t. 1–, ed. K. Halm 1866–.
- DSP *Dokumenty Soborów Powszechnych (325–787)*, t. I–, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- OŻ *Ojcowie Żywi*, red. M. Starowieyski, t. I, Kraków 1978–.
- PA Altaner B., Stuiber A., *Patrologia – życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, vol. 1–222, Paris 1878–1890.
- POK *Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, t. 1–27, Poznań 1924–1971.

- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, red. E. Stanula [i in.], t. I, Warszawa 1969–.
- SACH *Studia Antiquitatis Christianae*, red. W. Myszor [i in.], t. 1, Warszawa 1977–.
- SWP *Słownik Wczesnochrześcijańskiego Piśmiennictwa*, red. M. Starowieyski, M. Szymusiak, Poznań 1971.
- VoxP „Vox Patrum”, red. S. Longosz [i in.], t. 1, Lublin 1981–.
- ŻMT *Źródła Myśli Teologicznej*, red. A. Baron, T. Górski [i in.], t.1, Kraków 1996–.



# BIBLIOGRAFIA

## ŹRÓDŁA

### ŹRÓDŁA PODMIOTU

#### Quintus Septimius Florens Tertulianus

#### Źródła łacińskie

CCSL 1 – Tertullianus, *Opera catholica: Ad martyras* (CPL 1); *Ad nationes libri II* (CPL 2); *Apologeticum* (CPL 3); *De testimonio animae* (CPL 4); *De praescriptione haereticorum* (CPL 5); *De spectaculis* (CPL 6); *De oratione* (CPL 7); *De baptismo* (CPL 8); *De patientia* (CPL 9); *De paenitentia* (CPL 10); *De cultu feminarum libri II* (CPL 11); *Ad uxorem* (CPL 12); *Adversus Hermogenem* (CPL 13); *Adversus Marcionem* (CPL 14), eds. E. Dekkers, J.G.P. Borleffs, R. Willems, R.F. Refoulé, G.F. Diercks, A. Kroymann, Turnholt 1954.

CCSL 2 – Tertullianus, *Opera montanistica: De pallio* (CPL 15); *Adversus Valentinianos* (CPL 16); *De anima* (CPL 17); *De carne Christi* (CPL 18); *De resurrectione mortuorum* (CPL 19); *De exhortatione castitatis* (CPL 20); *De corona* (CPL 21); *Scorpiace* (CPL 22); *De idololatria* (CPL 23); *Ad scapulam* (CPL 24); *De fuga in persecutione* (CPL 25); *Adversus Praxean* (CPL 26); *De virginibus velandis* (CPL 27); *De monogamia* (CPL 28); *De ieiunio adversus psychicos* (CPL 29); *De pudicitia* (CPL 30); *De fato* (CPL 31); *Adversus Apelleiacos* (CPL 31a); *De exstasi* (CPL 31b); *De censu animae contra Hermogenem* (CPL 31c); *Ad amicum philosophum de angustiis nuptiarum* (?). *Fragm.* (CPL 31d); *De paradiso* (?). *Fragm.* (CPL 31e); *dubium – Adversus ludaeos* (CPL 33); *dubium – Adversus omnes haere-*

- ses (CPL 34); spurium – *De exsecrandis gentium diis* (CPL 35); spurium – *Carmen adversus Marcionem* (CPL 36); eds. A. Gerlo, A. Kroymann, R. Willems, J.H. Waszink, J.G.P. Borleffs, A. Reifferscheid, G. Wissowa, E. Dekkers, J.J. Thierry, E. Evans, A. Harnack, Turnholt 1954.
- CSEL 20 – Tertullianus, *De spectaculis, De idololatria, Ad nationes, De testimonio animae, Scorpiace, De oratione, De baptismo, De pudicitia, De ieiunio adversus psychicos, De anima*, ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa, Wien 1890.
- CSEL 47 – Tertullianus, *De patientia, De carnis resurrectione, Adversus Hermogenem, Adversus Valentinianos, Adversus omnes haereses, Adversus Praxeam, Adversus Marcionem*, ed. E. Kroymann, Wien 1906.
- CSEL 69 – Tertullianus, *Apologeticum*, ed. H. Hoppe, Wien 1939.
- CSEL 70 – Tertullianus, *De praescriptione haereticorum, De cultu feminarum, Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De corona, De carne Christi, Adversus Iudaeos*, ed. E. Kroymann, Wien 1942.
- CSEL 76 – Tertullianus, *Ad martyras, Ad Scapulam, De fuga in persecutione, De monogamia, De virginibus velandis, De paenitentia, De pallio – opera*, ed. E. Kroymann ed. V. Bulhart, Ph. Borleffs, Wien 1957.
- PL 1 – Tertullianus, *Apologeticus adversus gentes, Ad nations, De testimonio animae, Ad martyres, De spectaculis, De idololatria, Liber ad Scapulam, De oratione, De baptismo, De paenitentia, De patientia, Ad uxorem, De cultu feminarum*, ed. J. P. Migne, vol. 1, Paris 1878.
- PL 2 – Tertullianus, *De corona militis, De fuga in persecutione, Adversus gnosticos scorpiace, Adversus Praxeam, Adversus Hermogenem, Adversus Marcionem, Adversus Valentinianos, Adversus Iudaeos, De anima, De carne Christi, De resurrectione carnis, De velandis virginibus, De exhortatione castitatis, De Monogamia, De jejuniis, De pudicitia, De pallio*, ed. J. P. Migne, vol. 2, Paris 1878.

### Polskie tłumaczenia

- Głos Tradycji VII – Tertulian, *O świadectwie duszy*, tłum. W. Kania, Tarnów 1982.
- PSP V – Tertulian, *Wybór pism: Do męczenników, Preskrypcja przeciw herezykom, O chrzcie, O cierpliwości, O pokucie, O modlitwie, O widowiskach*, tłum. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor, Warszawa 1970.
- PSP XXIX – Tertulian, *Wybór pism II: Do Pogan, Świadectwo duszy, Do Skapuli, Lekarstwo na ukłucie skorpiona, Do żony, Zachęta do czystości, Prze-*

- ciw Żydom, Przeciw wszystkim herezjom*, tłum. A.C. Guryn, W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Warszawa 1983.
- PSP LVIII – Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar; wstęp, oprac. W. Myszor, Warszawa 1994.
- PSP LXV – Tertulian, *Wybór pism III: O strojeniu się kobiet, O jednożeństwie, O noszeniu zasłony przez dziewice, O wieńcu, O bałwochwalstwie, O ucieczce podczas prześladowań, O poście przeciw psychikom, O wstydlivości, O płaszczu, Dlaczego należy gardzić pogańskimi bogami*, tłum. D. Sutryk, E. Stanula, K. Obrycki, T. Skibiński, T. Kołosowski, S. Kalinkowski, I. Salamowicz-Górska, Warszawa 2007.
- POK 20 – Tertulian, *Apologetyk*, tłum. wstępe, oprac. J. Sajdak, Poznań 1947.
- PHF – Filipowicz A. M., *Tertulian Przeciwko Hermogenesowi, czyli spór o stworzenie świata*, Warszawa 2018.
- ŻMT 4 – *Trójca Święta. Tertulian, Przeciw Prakseaszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, tłum. E. Buszewicz i S. Kalinkowski, wprowadzenie i oprac. Henryk Pietras, Kraków 1997.

### Publikacje źródeł w Internecie

Dzieła Tertuliana publikowane były wielokrotnie w Internecie, w języku łańskim, jak również w tłumaczeniach.

Skany dzieł Tertuliana zamieszczonych w Patrologia Latina znaleźć można na stronach: <http://patristica.net/latina/> oraz [https://www.documentacatholicaomnia.eu/30\\_10\\_0160-0220-\\_Tertullianus.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0160-0220-_Tertullianus.html)

Skan Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum z dziełami Tertuliana można odnaleźć na stronie Monastic Manuscript Project: <http://www.earlymedievalmonasticism.org/Corpus-Scriptorum-Ecclesiasticorum-Latinorum.html>

Bogate zestawienie tekstów źródłowych w j. łańskim, jak również tłumaczeń angielskich, niemieckich, włoskich etc. można znaleźć na stronie Corpus Scriptorum Latinorum: <http://www.forumromanum.org/literature/tertullianusx.html> oraz na stronie The Tertullian Project: <http://www.tertullian.org/> (na tej ostatniej dodatkowo zamieszczono literaturę przedmiotu).

## POZOSTAŁE ŹRÓDŁA

- AMBROŻY, *O pokucie*, tłum. W. Szołdarski (PSP t. VII), Warszawa 1971.
- Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 1, vol. 1–2, Lublin 1986.
- APULEJUSZ Z MADAURY, *Metamorfozy albo złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1995;
- Apologia, czyli w obronie własnej księgi o magii*, tłum. J. Sękowski, Warszawa 1975.
- AUGUSTYN, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Pelplin 1991;
- , *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski (PSP t. XXXVII–XLII), Warszawa 1986;
- , *Enarrationes in Psalmos*, PL 36–40, 67–2196;
- , *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski (PE vol. 1), Warszawa 1989;
- , *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- BOBER A., *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965.
- CYPRIAN, *Listy*, tłum. W. Szołdarski (PSP t. I), Warszawa 1969;
- , *Epistola*, 80, PL, 4, 380;
- , *O jedności Kościoła*, tłum. J. Czuj (POK t. 19), Poznań 1937;
- , *O stroju dziewic*, tłum. J. Czuj (POK t. 19), Poznań 1937;
- , *O upadłych*, tłum. J. Czuj (POK t. 19), Poznań 1937;
- DRABINA J., *Pięć pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wybór tekstów źródłowych*, Kraków 1991.
- EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna*, tłum. A. Lisiecki (POK t. 3), Poznań 1924.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan*, opr. M. Starowieyski (OŻ t. VII), Kraków 1987.
- EWAGRIUSZ SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kozikowski, Warszawa 1990.
- FOCJUSZ, *Biblioteka*, tłum. O. Jurewicz (t.1–3), Warszawa 1988,
- HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kozikowski, Warszawa 1989.
- HERMAS, *Pasterz*, tłum. A. Lisiecki (POK t. 1), Poznań 1924.
- HIERONIM, *Listy*, tłum. J. Czuj (t. I–III), Warszawa 1952–1954.
- , *O mężach znakomitych*, tłum. W. Szołdarski (PSP t. VI), Warszawa 1970.
- HIPOLIT RZYMSKI, *Odparcie wszystkich herezji (Filozofumena)*, tłum. M. Michalski (ALP t. 1), Warszawa 1975, s. 184–195.
- IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Efezie*, tłum. Z. Świderkówna (OŻ t. VIII), s. 137–138.

- JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1992.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszyńska, Warszawa 1994.
- LEON WIELKI, *Epistolae*, PL 54, 1204–1206;  
—, *Opera*, PL 56, 561.
- MAŁUNOWICZÓWNA L., GŁADYSZEWSKI L., *Antologia Modlitwy Wczesnochrześcijańskiej*, Lublin 1993.
- Męczennicy: wybór tekstów*, opr. E. Wipszycka, M. Starowieyski (OŻ t. IX), Kraków 1991.
- MICHALSKI M., *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1–2, Warszawa 1975.
- MINUNCJUSZ FELIKS, *Oktawiusz*, tłum. M. Szarmach (PSP t. XLIV), Warszawa 1988.
- ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski (PSP t. XVII), Warszawa 1986.
- PETRONIUSZ, *Uczta Trymalchiona*, tłum. L. Staff, Warszawa 1994.
- Pierwsi świadkowie, wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna (OŻ t. VIII), Kraków 1988.
- PLUTARCH Z CHERONEI, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-moralnych*, tłum. Z. Abramowicz, Warszawa 1954.
- Prawo rzymskie*, red. W. Wołodkiewicz, Warszawa 1986.
- PSEUDO-TERTULIAN, *Przeciw wszystkim herezjom*, tłum. W. Myszor (PSP t. XXIX), Warszawa 1983.
- Rzymskie epitafia, zaklęcia i wroźby*, tłum. S. Kasprzysiak, Warszawa 1990.
- SOKRATES SCHOLASTYK, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kozikowski, Warszawa 1986.
- SWETONIUSZ G.T., *Żywoty cesarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszyńska, Wrocław 1987.
- Zdanie biskupów w liczbie LXXXVII o chrzcie heretyków*, tłum. J. Czuj (POK t. 19), Poznań 1937.
- ZOSIMOS, *Nowa historia*, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993.

## OPRACOWANIA

- ADAMIAK S., *Deo Laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019.
- ALFÖLDY G., *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, Poznań 1991.
- ALTANER B., STUIBER A., *Patrologia – życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.

- ANDRZEJEWSKI R., *Pokuta w nauczaniu Ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 70, 89 (1970), s. 33–45.
- AUGUET R., *Kaligula – czyli władza w rękach dwudziestolatka*, Warszawa 1990.
- BABIŃSKI M., *Apologetyk Tertuliana – motywy inwencyjne i kompozycja utworu*, „Roczniki humanistyczne” XLV (1997), z. 3, s. 57–114.
- BIENIEK M., *Ideał chrześcijanina w świetle pism Tertuliana*, Kraków 2011.
- BROWN P., *Świat późnego antyku. Od Marka Aureliusza do Mahometa*, Warszawa 1991.
- CAMPENHANSEN H., *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1967.
- CASSON L., *Starożytni żeglarze Morza Śródziemnego*, Warszawa 1965.
- CHARLES-PICARD G. I C., *Życie codzienne w Kartaginie w czasach Hannibala*, Warszawa 1962.
- CHŁOPOWIEC M., *Ryty i obrzędy procesu pojednania grzesznika w Kościele Zachodnim pierwszych wieków*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18 (2010), nr 1, s. 9–30.
- , *Teologia pokuty u Tertuliana*, w: „*Ut uitam habeant*” orędzie moralne Ojców Kościoła, [w:] *Księga Jubileuszowa na 70-lecie urodzin Antoniego Młotka*, red. A. Szafulski, Warszawa 2011;
- , *Przesłanie pokutne Pasterza Hermasa. Penitential message in The Shepherd of Hermas*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45 (2012), z. 2, s. 215–230.
- CONNOLLY P., *Historia armii rzymskiej*, Wrocław 1992.
- CARCOPINO J., *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, Warszawa 1970.
- CYTOWSKA M., *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.
- CZĘSZ B., *Kapłaństwo chrześcijańskie w II wieku*, „Vox Patrum” 13–15 (1993–1995), z. 24–29, s. 67–75.
- CZUJ J., Recenzja z: J. Sajdak, *Tertulian – czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949, [w:] „Ateneum Kapłańskie” 41 (1949), z. 2, s. 168–170.
- DAWSON CH., *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987.
- DERDZIUK E., *Postawa chrześcijan Afryki rzymskiej wobec aresztowania i uwięzienia*, „Vox Patrum” 4 (1984), z. 6–7, s. 81–100.
- DAVIDSON B., *Stara Afryka na nowo odkryta*, Warszawa 1972.
- DECRET F., *Early Christianity in North Africa*, Cambridge 2009.
- DILIGENSKIJ G.G., *Sewernaja Afrika w IV–V wiekach*, Moskwa 1961.
- DOBIASZ H., *Wspólnotowy charakter sakramentu pokuty w rozwoju historycznym*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 6 (1976), s. 183–196.

- DUVAL P., *Życie codzienne w Galii w okresie pokoju rzymskiego*, Warszawa 1967.
- DZIUBIŃSKI A., *Historia Tunezji*, Wrocław 1994.
- FILIPOWICZ A.M., *Zagadnienie zła w polemice Tertuliana z gnozą*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 7 (2009), z. 2, s. 39–58.
- , *Wieczność materii w kontekście polemiki Tertuliana z Hermogenesem*, [w:] Ks. Józef Marcei Dołęga – *pokorny uczoney, człowiek o wielkim sercu. Księga jubileuszowa*, red. J. Sokołowski, Warszawa-Łomża 2010, s. 99–113.
- , *Spór o zmartwychwstanie ciał. Rozważania w kontekście „De resurrectione mortuorum” Tertuliana*, s.1–12 (<https://bit.ly/3pQOZly>)
- FONTAINE J., *Chrześcijańska literatura łacińska – rys historyczny*, Tarnów 1997.
- FRĄSZCZAK K., *Doktryna i obrzędy pokuty w „De paenitentia” Tertuliana*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*”, 20 (2012), s. 109–121.
- FREDOUILLE J.C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- GARRIGUES J.M., *Demokracja progresistyczna albo polityczny integralizm*, *Znak* 3 (1998), s. 34–43.
- GIFT K.E., *Defending Tertullian’s Orthodoxy: A study On Third Century Christianity*, Lynchburg 2011, s. 37–84 (dostęp dnia 2.10.2020: <https://bit.ly/3biAbaf>).
- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966.
- GOODSCHILD R.G., *Oasis Forts of Legio III Augusta on the Routes to the Fezzan*, „*Papers of the British School at Rome*” 22 (1954), s. 56–68.
- GRZEŚKOWIAK H., *Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana*, „*Rocznik Teologiczno-Kanoniczny*” 25 (1978), z.3, s. 5–22.
- GRIMAL P., *Miasta rzymskie*, Warszawa 1970.
- HAMMAN A., *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978;
- , *Życie codzienne pierwszych chrześcijan*, Warszawa 1990;
- , *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989.
- Historia Teologii. Epoka patrystyczna*, t 1, red. A. di Berardino, B. Studer, Kraków 2003.
- HOPPE H., *Syntax und Stil des Tertulian*, Leipzig 1903.
- JACZYŃSKA M., *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, „*Vox Patrum*” 11–12 (1991–1992), z. 20–23, s. 196–204;
- , *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990.
- JANICKI J.J., *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*, „*Folia Historica Cracoviensia*” 3 (1996), s. 288–303.

- KACZMAREK T., *Świat rzymski w ocenie chrześcijan Kartaginy w III wieku*, [w:] *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988.
- KAŁUŻNY J.C., *Kształtowanie się przedstawień chrystologicznych jako świadectwo przemian ideowych w Kościele III i IV wieku*, „*Studia Laurentiana*” 4 (2004), supl. 1, s. 1–248.
- , *Wpływ zjawiska rygoryzmu na rozpowszechnienie kultu męczeństwa we wczesnym chrześcijaństwie*, [w:] *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. IV, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2004, 127–135.
- , *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, red. J.C. Kałużny, Kraków 2007, s. 91–103.
- , *Od pamięci przodków w starożytnej Grecji i Rzymie do materialnego kultu relikwii we wczesnym chrześcijaństwie. Szkic zagadnienia* [w:] *Relikwie. Fundamenty – Rzeczywistość – Perspektywy, Horyzonty Dogmatu* 16, red. Sz. Drzyżdżyk, M. Gilski, M. Cholewa, Kraków 2020, s. 67–104.
- KASIA A., *Na antypodach Tertuliana*, „*Studia Filozoficzne*” 11/12 (1973), s. 155–171.
- KELLY JOHN N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- KERNS L., *Tertullian and the Catechumenate: An Inquiry Into Tertullian’s Justification for the North African Catechumenate in the Early Third Century*, Digital Commons@George Fox University Faculty Publications – Portland Seminarys, 25 n, 57 n, 83–86 (dostęp dnia 10.12.2020: <https://bit.ly/3qgeawV>).
- KLAUCK H.J., *Wczesnochrześcijańska wspólnota Kościelna*, Kraków 1995.
- KOLENDO J., *Kolonat w Afryce rzymskiej w I–II w. i jego geneza*, Warszawa 1962.
- KOŁAKOWSKI L., *Wykład o filozofii średniowiecznej – Tertulian i gnostycy*, Warszawa 1956.
- KOŁOSOWSKI T., *Chrześcijananie wobec rzeczywistości ziemskiej. Rygorystyczne stanowisko Tertuliana*, [w:] *PSP LXV*, s. 7–30.
- KOTUŁA T., *Rozwój terytorialny i organizacyjny latyfundiów w okresie wczesnego cesarstwa*, „*Eos*” 46 (1953/54), z. 2.
- , *U źródeł afrykańskiego separatyzmu w III wieku n.e.*, Wrocław 1961.
- , *Zgromadzenia prowincjonalne w rzymskiej Afryce w epoce późnego cesarstwa*, Wrocław 1965.
- , *Dynastia Sewerów a urbanizacja Afryki. Municipium Thagastiense*, [w:] *Pamiętnik X Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich*, t. 1, Lublin 1968, s. 38–50.



- , *Studia nad genezą municypalnych kurii w rzymskiej Afryce*, „Antiquitas” III (1970), s. 87–132.
- , *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972.
- , *Z problematyki rozwoju miast w rzymskiej Afryce*, „Przegląd Historyczny” 67, 1976.
- , *Civitas Dei i civitas terrena w społeczeństwie północno-afrykańskim doby św. Augustyna*, „Studia Antiquitatis Christianae” 2 (1980), s. 137–162.
- , *Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach cesarstwa rzymskiego*, Wrocław 1992.
- , *Nurty monoteistyczne w pogaństwie „wieku niepokoju” (III w. n.e.) a polemika chrześcijańska*, [w:] *Rzymska Afryka Północna. Scripta Tadeusza Kotuli*, red. M. Pawlak, K. Nawotka, A. Łoś, Kraków 2016, s. 243–255.
- KRACIK J., *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*, Znak 3 (1998), s. 5–20.
- , *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998.
- , *Relikwie*, Kraków 2002.
- KRAWCZUK A., *Kronika starożytnego Rzymu*, Warszawa 1994.
- , *Mitologia starożytnej Italii*, Warszawa 1982.
- KUMOR B., *Problemy pokutne w I liście św. Klemensa do Koryntian*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” III (1957), z. 2, s. 395–401.
- , *Pokuta Kościelna w pismach Tertuliana*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” IV (1957), z. 2, s. 123–138.
- L’Africa Romana XIX: trasformazione dei paesaggi del potere nell’Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico; atti del XIX convegno di studio, Sassari, 16–19 dicembre 2010; [XIX Convegno Internazionale di Studi su L’Africa Romana. Trasformazione dei Paesaggi del Potere nell’Africa Settentrionale Fino alla Fine del Mondo Antico, Sassari-Alghero, 16–19 dicembre 2010].*  
t. 1–3, ed. M.B. Cocco, A. Gavini, A. Ibba, Roma 2012.
- ŁAPICKI B., *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958;
- , *O spadkobiercach ideologii rzymskiej*, Łódź 1962.
- ŁOPOSZKO T., *Zarys dziejów społecznych Cesarstwa Rzymskiego*, Lublin 1989.
- MARROU H.-I., *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność? III–VI wiek*, Warszawa 1997.
- MARSH H., *Czy ty jesteś królem? Dzieje Chrystusa na tle historycznego konfliktu pomiędzy cesarstwem rzymskim a judaizmem*, Warszawa 1980.

- MATEJA L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i św. Cypriana*, Kraków 2003.
- MCGOWAN A., *Tertullian and the 'Heretical' Origins of the 'Orthodox' Trinity*, „Journal of Early Christian Studies” 14 (2006), s. 437–455.
- MICAELLI C., *Tertulliano e il montanismo in Africa*, [w:] *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, ed. M. Marin, C. Moreschini, Brescia 2002, s. 15–49.
- MICHALSKI M., *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975.
- MIODOŃSKI A., O „świadczenie duszy” Tertuliana, „Eos” 10 (1904), s. 117–121.
- MŁOTEK A., *Postawy i świadectwa Kościoła wobec problemów moralnych IV wieku*, Wrocław 1986.
- , *Pokuta i pojednanie w Kościele pierwotnym*, „Colloquium Salutis” 17 (1985), s. 167–184.
- , *U źródeł chrześcijańskiego rygoryzmu moralnego*, „Studia Antiquitatis Christianae” 2 (1980), s. 244–260.
- , *Żal i wyznanie grzechów*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” XXVIII (1981), s. 31–52.
- MOINGT J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, I–III, Paris 1966.
- MOKRZYCKI B., *Z dziejów pokutnej praktyki Kościoła. Kontynuacja apostołskiej tradycji*, „Collectanea Theologica” 46 (1976), f. III, s. 117–133.
- MORAWSKI K., *Schylek literatury rzymskiej w II i III wieku po Chrystusie*, Kraków 1921.
- MYSZOR W., *Wstęp: Marcjon i marcjonizm*, [w:] *Tertulian, Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryznar (PSP t. LVIII), Warszawa 1994, s. 9–33.
- NASKRĘT S., *Tertulian – u źródeł procesu latynizacji chrześcijaństwa*, „Aetneum Kapłańskie” 71 (1979), t. 92, z. 3, s. 361–371.
- NEILL JOHN T., *Medieval Handbooks of Penance*, New York 1990.
- OBRYCKI K., *Los złych po śmierci według Tertuliana*, „Vox Patrum” 10 (1990), z. 19, s. 599–609.
- , *Modlitwa za zmarłych u Tertuliana*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 203–205.
- , „Refrigerium” u Tertuliana, [w:] *Tertulian, Wybór pism II* (PSP t. XXIX), Warszawa 1983, s. 30–42.
- OSBORN E., *Tertullian First Theologian of the West*, New York 1997.
- OŚWIECIMSKI S., Recenzja z: J. Sajdak, *Tertulian – czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949, [w:] „Eos” 44 (1950), f. 2, s. 113–120.
- PADOVESE L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994.

- PASTUSZA J., Recenzja z: J. Sajdak, *Tertulian – czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949, [w:] „Roczniki Filozoficzne” II/III (1949/50), s. 446.
- PELIKAN J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, Kraków 2008.
- PIETRAS H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
- , Wprowadzenie: Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, s. 5–28.
- PIESZCZOCH SZ., *Patrologia*, (t. 1–2), Gniezno 1994.
- POPŁATEK W., *Życie moralne chrześcijan na podstawie „Apologetyku” Tertuliana*, „Rocznik Teologiczno-Kanoniczny” 24 (1977), z. 3, s. 5–10.
- POSCHMANN B.: *Die Busse und Letzt Ölung*, Freiburg 1951;
- , *Paenitentia secunda*, Moguncja 1961.
- QUISPEL G., *Gnoza*, Warszawa 1988.
- RAHNER H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986.
- RAHNER K., *La penitenza della Chiesa*, Roma 1964.
- REGIDOR J.R., *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, „Concilium” 8 (1970), s. 17–26.
- RODZIŃSKI A., *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemów nierówności majątkowych w II i III wieku*, Lublin 1960.
- ROPS D., *Kościół pierwszych wieków*, Warszawa 1969;
- , *Kościół wczesnego średniowiecza*, Warszawa 1969.
- ROSTWOROWSKI J., Recenzja z: J. Sajdak, *Tertulian – czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949, [w:] „Przegląd Powszechny” 2 (1949), s. 102–103.
- Rzymska Afryka Północna. Scripta Tadeusza Kotuli*, red. M. Pawlak, K. Nawotka, A. Łoś, Kraków 2016.
- SAJDAK J., *Tertulian – czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949.
- SCHENK W., *Liturgia sakramentów świętych*, Opole 1964;
- , *Pokuta sakramentalna osób duchownych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976), z. 2–3.
- SCHNEIDER H., *Sozial und Wirtschaftsgeschichte der römischen Keiserzeit*, Darmstadt 1981.
- SIENIATYCKI M., *Pokuta kościelna według Ojców Zachodnich w pierwszych pięciu wiekach*, „Przegląd Teologiczny” 2 (1921), s. 211–236.
- , *Spory na Zachodzie o dyscyplinę pokutną*, „Przegląd Teologiczny” 3 (1922), s. 273–301.
- , *Z pism Tertuliana. (I. Świadectwo duszy ludzkiej w niektórych prawdach chrześcijańskich według Tertuliana; II. Kryterium prawdy katolickiej u Tertuliana.)*, „Przegląd Teologiczny” 4 (1923), z. 3, s. 195–208.

- SIMMONS M.B., *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*, Oxford 2015.
- SIMON M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979.
- SKOWRONEK A., *Sakrament pokuty*, Katowice 1980.
- SŁOMKA W., *Asceza-odczłowieczenie czy ucłowieczenie*, Lublin 1985.
- STANIEK E., *Angelologia w „Pasterzu” Hermasa*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 1 (1971), s. 51–82.
- STANULA E., *Elementy montanistyczne w ekleziologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 9 (1971), s. 105–145;
- , *Wstęp*, [w:] *Tertulian, wybór pism* (PSP t. V), Warszawa 1970, s. 11–30.
- Starowieyski M., *Duch niespokojny – Tertulian*, „*Pielgrzym*” 16 (1995) 5.
- , *Sobory Kościoła niepodzielonego*, Tarnów 1994.
- , *Wstęp*, [w:] *Pierwsi świadkowie* (OŻ t. VIII), Kraków 1988, s. 5–30.
- STAWINOĞA R., *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002.
- STOKOWSKA M., Recenzja z: Sajdak J., *Tertulian – czasy, życie, dzieła*, Poznań 1949, [w:] „*Homo Dei*” 18 (1949), nr 5, s. 621–622.
- STROUMSA G.G., *From Repentance to Penance in Early Christianity: Tertullian’s De paenitentia in Context*, [w:] *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, ed. J. Assmann, Guy G. Stroumsa, Leiden 1999, s. 167–178.
- STUFLER J., *Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kalixtus*, „*Zeitschrift für katholische Theologie*” 32 (1908), s. 1–42.
- SUSKI A., *Wezwanie do pokuty w Nowym Testamencie*, „*Ateneum Kapłańskie*” 70 (1977), s. 26–32.
- ŚRUTWA J., *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła afrykańskiego II–V w.*, „*Rocznik Teologiczno-Kanoniczny*” 27 (1980) z. 4, s. 43–56;
- , *Majątek Kościelny i jego funkcja społeczna w Afryce Łacińskiej II–V w.*, „*Rocznik Teologiczno-Kanoniczny*” 28 (1981), s. 5–26;
- , *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983;
- , *Św. Augustyn, senior Romulus i chłopki-koloni*, [w:] *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w.*, Lublin 1988, s. 263–275;
- , *Chrześcijananie w służbie tego świata. Wizja Tertuliana i św. Augustyna*, [w:] *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w.*, Lublin 1988, s. 71–94.
- SZTAJERMAN H., *Spółczesność zachodniorzymskie w III wieku*, Warszawa 1960.
- SZULC F., *Spór o „Pasterza” Hermasa*, „*Vox Patrum*” 2, (1982), s. 340–355.

- , *Struktura teologii judeochrześcijańskiej w świetle badań J. Danielou*, Lublin 1982.
- SZUMOWSKA H., *Stosunek Tertuliana do kultury antycznej*, Lublin 1960.
- SZYMAŃSKI E., *Tradycje i legendy Ludów Afryki Północnej*, Kraków 1994.
- TABBERNEE T., *Prophets and Gravestones: An Imaginative History of Montanists and Other Early Christians*, Peabody 2009.
- THÉBERT Y., *Życie prywatne i architektura mieszkalna w Afryce rzymskiej*, [w:] *Historia życia prywatnego*, red. P. Veyne, Wrocław 1998, s. 299–395.
- TOMCZAK K., *Zagadnienia filozoficzne u Tertuliana (1. Stanowisko Tertuliana wobec wiary i wątplenia 2. Gnostycyzm w świetle pism; 3. Ogólne założenia filozofii Tertuliana)*, „Przegląd Teologiczny” 4 (1925), z. 3, s. 319–345, 417–449.
- TYBUROWSKI K., *Grzech i pokuta według Tertuliana*, „Studia Sandomierskie” 23 (2016), s. 171–181.
- , „*Paenitentia*” i „*exomologesis*” w „*De paenitentia*” Tertuliana, „Resovia Sacra” 23 (2016), s. 371–382.
- WAGNER J., *Ideale społeczne wczesnego chrześcijaństwa*, „Życie i Myśl” 12 (1962), nr 3–4, s. 67–94.
- WEISMANN W., *Kirche und Schauspiele*, Würzburg 1972.
- WIELGUS S., *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990.
- WILHITE D., *Fake Prophecy and Polluted Sacraments Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden – Boston 2007.
- , *Tertullian and the Spirit of Prophecy*, [w:] *Tertullian and Paul*, ed. T. Still, D. Wilhite, London 2013, s. 45–71.
- , *Ancient African Christianity*, London 2017.
- WINNICZUK L., *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985.
- , *Pliniusz Młodszy w świetle swoich listów i mów*, Warszawa 1987.
- WINOWSKI L., *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947.
- WIPSYZKA E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- , *Prześladowania w państwie rzymskim*, [w:] *Męczennicy*, (OŻ t. IX), Kraków 1991, s. 16–83.
- WÓJTOWICZ H., *Asceza w hellenizmie*, [w:] *Wczesnochrześcijańska asceza*, Lublin 1993, s. 9–14.
- , *Terminologia kapłaństwa u Tertuliana*, „Vox Patrum” 13–14 (1993–1995), z. 24–29, s. 77–87.

- WRONIKOWSKA B., *Poglądy Ojców Kościoła na sztukę w ciągu pierwszych dwóch stuleci istnienia Kościoła*, „Roczniki Humanistyczne KUL” 26 (1978), z. 4, s. 5–12.
- WYGRALAK P., *Rola ojców Kościoła w budowaniu społeczeństwa chrześcijańskiego w Afryce Prokonsularnej (I–V w.)*, „Vox Patrum” 72 (2019), s. 7–26.
- WYSOCKI M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Lublin 2010.
- , *Tertulian – rygorysta a moralne wymagania Biblii*, „Analecta Biblica Lublensis” (2011) VIII, s. 245–258.
- , *Męczeństwo granicą świętości? – Męczeństwo i męczennicy w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku*, [w:] *Sympozja Kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa*, t. VIII, *Granice świętości w świecie późnego antyku*, red. A. Głowa, B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, Lublin 2013, s. 267–287.
- VERBRAKEN P.P., *Narodziny i wzrost Kościoła*, Katowice 1988.
- VIPPER J.R., *Rzym i wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1960.
- ZAWADZKI W., *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 10 (1990), z.19, s. 809–815.
- ZIELIŃSKI T., *Rzeczpospolita Rzymska*, Katowice 1989.
- ŻUŁAWSKA J., *Kupiec i żeglarz w starożytnej Grecji i Rzymie*, Warszawa 1956.
- ŻYWCZYŃSKI M., *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Warszawa 1985.
- , *Szkice z dziejów radykalizmu chrześcijańskiego*, Warszawa 1976.

## TRAKTATY TERTULIANA I ICH PODZIAŁ

LP.	TYTUŁ DZIEŁA – ŹRÓDŁA ŁACIŃSKIE I POLSKIE TŁUMACZENIA	DOMNIE- MANY ROK POWSTA- NIA	PODZIAŁ ZE WZGLĘDU NA TREŚĆ I CHARAKTER TRAKTATU	PODZIAŁ ZE WZGLĘDU NA STOSUNEK DO KOŚCIOŁA
1	<i>Ad martyras</i> (CCSL 1, s. 1–8; CSEL 76, s. 1–8; PL 1, 619–628)* <i>Do męczenników</i> (PSP V, s. 31–39)**	przed 197	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki
2	<i>Ad nationes</i> (CCSL 1, s. 9–76; CSEL 20, s. 59–133; PL 1, 559–608) <i>Do pogan</i> (PSP XXIX, s. 43–99)	przed 197	apologetyczny	okres katolicki
3	<i>Apologeticum</i> (CCSL 1, s. 77–172; CSEL 69, s. 1–121; PL 1, 257–536) <i>Apologetyk</i> (POK 20, s. 1–203)	koniec 197	apologetyczny	okres katolicki

\* Źródła łacińskie dzieł Tertuliana cytowane w pracy odwołują się do wydania krytycznego CCSL, czasem CSEL lub PL. W przypadku, gdy różnice w wydaniu krytycznym CCSL a innymi wydaniem były niewielkie, korzystano z pozostałych wydań w celu ułatwienia porównania tekstu i ze względu na ich powszechną dostępność w Internecie (patrz: bibliografia podmiotu).

\*\* Źródła w języku polskim to w większości polskie tłumaczenia zawarte w seriach wydawniczych PSP, POK, PHF, ŻMT 4.

4	<i>Adversus Iudaeos</i> (CCSL 2, s. 1337–1398; CSEL 70, s. 251–331; PL 2, 595–641) <i>Przeciw Żydom</i> (PSP XXIX, s. 182–219)	przed 200 (?)	apologetyczny	okres katolicki (rygorystyczny)
5	<i>De testimonio animae</i> (CCSL 1, s. 173–185; CSEL 20, s. 134–143; PL 1, 607–618) <i>Świadectwo duszy</i> (PSP XXIX, s. 100–108; Głos Tradycji VII)	przed 200	apologetyczny	okres katolicki
6	<i>De spectaculis</i> (CCSL 1, s. 225–254; CSEL 20, s. 1–29; PL, 630–662) <i>O widowiskach</i> (PSP V, s. 79–113)	przed 200	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
7	<i>De praescriptione hereticorum</i> (CCSL 1, s. 185–224; CSEL 70, s. 1–58; PL 2, 9–74) <i>Proskrypcja przeciw heretykom</i> (PSP V, s. 40–78)	przed 200	dogmatyczno- -polemiczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
8	<i>Adversus Hermogenem</i> (CCSL 1, s. 395–435; CSEL 47, s. 126–176; PL 2, 195–238) <i>Przeciw Hermogenesowi</i> (PHF, s. 139–209)	200–206	dogmatyczno- -polemiczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
9	<i>De cultu feminarum</i> (CCSL 1, s. 341–370; CSEL 70, s. 59–95; PL 1, 1303–1334) <i>O strojeniu się kobiet</i> (PSP LXV, s. 31–56)	przed 206	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)



10	<p><i>Ad uxorem</i> (CCSL 1, s. 371–394; CSEL 70, s. 96–124; PL 1, 1273–1304)</p> <p><i>Do żony</i> (PSP XXIX, s. 147–164)</p>	przed 206	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
11	<p><i>De oratione</i> (CCSL 1, s. 255–274; CSEL 20, s. 180–200; PL 1, 1149–1196)</p> <p><i>O modlitwie</i> (PSP V, s. 114–132; UŻK 3, s. 14–21)</p>	przed 206	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
12	<p><i>De baptismo</i> (CCSL 1, s. 275–296; CSEL 20, s. 201–218; PL 1, 1197–1224)</p> <p><i>O chrzcie</i> (PSP V, s. 133–154)</p>	przed 206	dogmatyczno- -polemiczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
13	<p><i>De paenitentia</i> (CCSL 1, s. 319–340; CSEL 76, s. 140–170; PL 1, 1223–1248)</p> <p><i>O pokucie</i> (PSP V, s. 175–192)</p>	przed 206	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
14	<p><i>De patientia</i> (CCSL 1, s. 297–318; CSEL 47, s. 1–24; PL 1, 1249–1274)</p> <p><i>O cierpliwości</i> (PSP V, s. 155–174)</p>	przed 206	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
15	<p><i>Adversus Marcionem</i> (CCSL 1, s. 437–730; CSEL 47, s. 290–726; PL 2, 239–524)</p> <p><i>Przeciw Marcjonowi</i> (PSP LVIII, s. 33–315)</p>	207–211	dogmatyczno- -polemiczny	okres montanistyczny

16	<i>Adversus Valentinianos</i> (CCSL 2, s. 751–778; CSEL 47, s. 177–212; PL 2, 523–596) <i>Przeciw walentynianom</i> (brak)	208–211	dogmatyczno- -polemiczny	okres montanistyczny
17	<i>De pallio</i> (CCSL 2, s. 731–750; CSEL 76, s. 104–125; PL 2, 1029–1050) <i>O płaszczu</i> (PSP LXV, s. 249–262)	datacja dyskusyjna 208–211 (ok. 220?)	praktyczno- -ascetyczny	okres montanistyczny
18	<i>De anima</i> (CCSL 2, s. 779–870; CSEL 20, s. 298–396; PL 2, 641–752) <i>O duszy</i> (brak)	208–211	dogmatyczno- -polemiczny	okres montanistyczny
19	<i>De carnae Christi</i> (CCSL 2, s. 871–917; CSEL 70, s. 189–250; PL 2, 751–792) <i>O ciele Chrystusa</i> (brak)	208–211	dogmatyczno- -polemiczny	okres montanistyczny
20	<i>De resurrectione mortuorum</i> (CCSL 2, s. 919–1012; CSEL 47, 25–125; PL 2, 791–886) <i>O zmartwychwstaniu zmarłych</i> (brak)	208–211	dogmatyczno- -polemiczny	okres montanistyczny
21	<i>De corona</i> (CCSL 2, s. 1037–1066; CSEL 70, s. 153–188; PL 2, 73–102) <i>O wieńcu</i> (PSP LXV, s. 105–124)	211	praktyczno- -ascetyczny	okres montanistyczny

22	<i>De idololatria</i> (CCSL 2, s. 1099–1124; CSEL 20, s. 30–58; PL 1, 663–696) <i>O bałwochwalstwie</i> (PSP LXV, s. 125–152)	przed 211	praktyczno- -ascetyczny	okres katolicki (tendencje rygorystyczne)
23	<i>Scorpiace</i> (CCSL 2, s. 1067–1098; CSEL 20, s. 134–179; PL 2, 121–134) <i>Lekarstwo na ukłucie skorpiona</i> (PSP XXIX, s. 117–146)	211–212	dogmatyczno- -polemiczny	okres montanistyczny
24	<i>De virginibus velandis</i> (CCSL 2, s. 1207–1226; CSEL 76, s. 79–103; PL 2, 887–914) <i>O noszeniu zasłony przez dziewice</i> (PSP LXV, s. 83–104)	datacja dyskusyjna 211; po 213	praktyczno- -ascetyczny	okres zerwania z montanizmem (tzw. okres ter- tulianistyczny)
25	<i>De exhortatione castitatis</i> (CCSL 2, s. 1013–1036; CSEL 70, s. 125–152; PL 2, 913–930) <i>Zachęta do czystości</i> (PSP XXIX, s. 165–181)	ok. 212	praktyczno- -ascetyczny	okres przejściowy
26	<i>Ad Scapulam</i> (CCSL 2, s. 1125–1132; CSEL 76, s. 9–16; PL 1, 697–706) <i>Do Skapuli</i> (PSP XXIX, s. 109–116)	212	apologetyczny	okres montanistyczny
27	<i>De fuga in persecutione</i> (CCSL 2, s. 1133–1156; CSEL 76, s. 17–43; PL 2, 74–102)	212–213	praktyczno- -ascetyczny	okres motanistyczny (pogłębiający się radykalizm poglądów)

	<i>O ucieczce podczas prześladowań</i> (PSP LXV, s. 153–174)			
28	<i>Adversus Praxean</i> (CCSL 2, s. 1157–1206; CSEL 47, s. 227–289; PL 2, 177–220) <i>Przeciw Prakseaszowi</i> (ŻMT 4, s. 35–86)	po 213	dogmatyczno- -polemiczny	okres montanistyczny (pogłębiający się radykalizm poglądów)
29	<i>De monogamia</i> (CCSL 2, s. 1227–1254; CSEL 76, s. 44–76; PL 2, 929–954) <i>O jednożeństwie</i> (PSP LXV, s. 57–82)	po 213	praktyczno- -ascetyczny	pogłębiający się radykalizm poglądów (tzw. okres ter- tulianistyczny)
30	<i>De ieiunio adversus psychicos</i> (CCSL 2, s. 1255–1278; CSEL 20, s. 274–297; PL 2, 953–978) <i>O poście przeciw psychikom</i> (PSP LXV, s. 175–196)	po 216 (przed 222?)	praktyczno- -ascetyczny	pogłębiający się radykalizm poglądów (tzw. okres ter- tulianistyczny)
31	<i>De pudicitia</i> (CCSL 2, s. 1279–1330; CSEL 20, s. 219–273; PL 2, 979–1030) <i>O wstydlivości</i> (PSP LXV, s. 197–248)	po 216 (222/223?)	praktyczno- -ascetyczny	pogłębiający się radykalizm poglądów (tzw. okres ter- tulianistyczny)







Tertulian postrzegany jest dziś przez historyków Kościoła lub patrologów jako ten, który położył podwaliny pod chrześcijański radykalizm, a nawet więcej – skrajny rygorizm Kościoła Zachodniego. Owszem, korzysta się z jego traktatów dla poznania procesu kształtowania się łaciny kościelnej czy definiowania zasadniczych pojęć teologicznych – ale z ostrożnością. Nikt jednak nie neguje poznawczej wartości dzieł Kartagińczyka, stanowiących istną skarbnicę wiedzy na temat formowania się doktryny młodego Kościoła, kształtowania się jego rytów sakramentalnych czy etosu życia codziennego chrześcijan Afryki Północnej przełomu II i III wieku.

W pytaniu o rolę, jaką odegrał Tertulian i jego radykalizm w sporach o kościelną dyscyplinę pokutną zawarto sugestię nierozłączności zjawiska rygoryzmu Tertuliana i jego duchowych następców z kształtowaniem się dyscypliny pokutnej w Kościele Afryki. Czy tak właśnie było i czy w konsekwencji można mówić o istotnym przyczynku do studium nad początkami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego?

Dr hab. Józef Cezary Kałużny (ur. 1967) – miłośnik antyku chrześcijańskiego, odczytywania tożsamości kulturowej Kościoła zawartej w słowie, obrazie, materii. Bada szeroko rozumianą kulturę wczesnochrześcijańską, koncentrując się wokół zagadnień związanych z materialnym i duchowym dziedzictwem Kościoła starożytnego. Absolwent Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana w Rzymie. Profesor w Instytucie Historii UPJPII. Członek Komisji Historycznej PAN oraz Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie. Twórca i redaktor naczelny serii wydawniczej *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*.



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

