

AUGUSTYN ECKMANN

DIALOG LISTOWNY ŚW. AUGUSTYNA Z NEKTARIUSZEM

I. TŁO DIALOGU EPISTOLARNEGO

1. REALIA GEOGRAFICZNE I PERSONALNE

a) *Kalama i jej mieszkańcy*

Korespondencja między św. Augustynem a Nektariuszem¹ powstała na skutek ostrych wystąpień antychrześcijańskich 1 VI 408 r. w Kalamie, mieście Numidii Prokonsularnej, blisko granicy prowincji Numidii i niedaleko ważnej magistrali łączącej Kartaginę z Cirtą². Kalama istniała prawdopodobnie od czasów Trajana, a od Hadriana była z pewnością rzymskim municipium. Tytuł *colonia*³ otrzymała, według inskrypcji z 283 r. po Chr., za Marka Aureliusza Carinusa.

Z dwóch inskrypcji⁴, które pochodzą z czasów Augustyna, wynika że to miasto było często odświętnie przystrojone, by w ten sposób móc przyciągnąć obco-

¹ Są to dwa listy (Ep. 90 i 103) Nektariusza do Augustyna i dwa (Ep. 91 i 104) Augustyna do Nektariusza. CSEL 34, 2 s. 420-435, 578-589. Prawdopodobnie zaginęły dwa listy Augustyna do Nektariusza, ponieważ A. Wilmarit (*X⁵ Epistulae*. W: t e n ż e. *Opera Sancti Augustini. Elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi Episcopo digestus*. W: *Miscellanea Agostiniana. Testi e studi publicati a cura dell'ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario della morte del Santo Dottore*. Direttore della Miscellanea P. A. Casamassa. Tipografia Poliglotta Vaticana. Vol. 2. Roma 1931 s. 185) podaje "Nectario quattuor".

² T. K o t u l a. *Dwie karty z dziejów reakcji pogańskiej. Zajścia w Sufes i Kalama*. "Acta Universitatis Wratislaviensis". Wrocław 1974 No 205. *Antiquitas* IV s. 78. Autor artykułu na szerokim tle przemian i konfliktów IV w. ukazał wystąpienia pogan przeciwko chrześcijanom w końcu IV i na początku V w. w afrykańskich miastach prowincji Byzaceny i Numidii Prokonsularnej jako wyraz protestu przeciw religijnym prześladowaniom. Wyjaśniając zajścia w Sufes i Kalamie, położył nacisk na sprawy afrykańskie.

³ W okresie republikańskim municipia stanowiły bardzo ważną klasę miast, w okresie cesarstwa na czele stały kolonie (zob. E. K o r n e m a n n. *Coloniae*. RE IV 513; W. L i e b e n a m. *Städteverwaltung im Römischen Kaiserreiche*. Leipzig 1900 s. 460; J. T o u t a i n. *Les cités Romaines de la Tunisie*. Paris 1895; C. L e p e l l e y. *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire*. T. 1. Paris 1979.

⁴ CIL 5335 i 5341.

krajowców. Augustyn również zaznacza fakt obecności *peregrini*⁵ w Kalamie. Podobnie jak inne miasta w czasach Augustyna, Kalama borykała się z trudnościami finansowymi, co tłumaczy zaniedbanie pewnej części miasta⁶. Z tej racji znajdowała się pod opieką pełnomocników cesarskich do miejskich spraw finansowych. Byli to tzw. *curatores rei publicae*⁷. Wraz z zastosowaniem tej tytułatury wchodziła w użycie coraz bardziej nazwa *res publica* obok nazwy *colonia*. To, że Nektariusz mówi o *colonia* w Kalamie, a nie o *res publica*, należy przypisać zarówno jego starczemu wiekowi, jak i dumie z rodzinnego miasta.

Fakt, że *curator* był jednocześnie *flamen perpetuus augur* dowodzi, iż Kalama była wciąż jeszcze bastionem religii pogańskiej; potwierdza to również niedwuznacznie list Augustyna do Nektariusza⁸.

W samej korespondencji brak danych dotyczących topografii Kalamy. Z listu św. Augustyna wynika jedynie, że gmina chrześcijańska posiadała własną dzielnicę, w której znajdował się kościół i budowle sakralne⁹.

b) Nektariusz

O Nektariuszu dowiadujemy się z jego korespondencji z biskupem Hippony. André Mandouze widzi możliwość utożsamienia korespondenta Augustyna z Nektariuszem starszym, który dziesięć lat wcześniej domagał się, ażeby biskup Hippony zajął się jakąś sprawą również związaną z Kalamą¹⁰.

Większości szczegółów o Nektariuszu dowiadujemy się z jego listu do Augustyna, w którym tak pisze:

⁵ Ep. 91, 8. CSEL 34, 2 s. 433.: "[...] praeter unum peregrinum [...]"; w *De civitate Dei* XXII 82 jest mowa o cudownych uzdrowieniach w Kalamie: "Sanati sunt illic per eundem martyrem etiam podagri duo cives, peregrinus unus [...]". Ostry podział na "cives" i "peregrini" – "rzymscy obywatele" i "mieszkańcy, którzy nie byli obdarowani rzymskimi prawami obywatelstwa", zanikł dopiero za panowania Karakalli. W r. 212 wydał on *Constitutio Antoniniana*, na podstawie której prawo obywatelstwa zostało rozciągnięte na całą wolną ludność państwa. W II w. (w Północnej Afryce w III w.) każde miasto starało się przyciągnąć możliwie dużo "peregrini" jako "incolae", aby zmniejszyć ciężkie podatki, które nałożone były na "cives". (zob. E. K o r n e m a n n. *Municipium*. RE XVI 634).

⁶ CIL 5341: "Locum ruinis obsitum, qui antea squalore et sordibus foedabatur".

⁷ Zob. CIL 5337, 5338, 5347; E. K o r n e m a n n. *Curatores*. RE IV 1806.

⁸ Ep. 91, 8 n. CSEL 34, 2 s. 432-434.

⁹ Tamże.

¹⁰ A. M a n d o u z e. *Prosopographie de L'Afrique chrétienne* (303-533). W: t e n z e. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. D'après la documentation élaborée par A.-M. La Bonnardière avec la collaboration de C.-H. Lacroix, S. Lancel, H. I. Marrou i in. Paris 1982 s. 776-779; Ep. 38, 3. CSEL 34, 2 s. 66.

In Calamensi colonia multa sunt, quae merito diligamus, vel quod in ea geniti vel quod eidem magna contulisse videmur officia¹¹.

Z przytoczonego fragmentu listu wynika, że jego autor urodził się w Kalamie, z tym miastem związał swe życie i wyświadczył mu wielkie przysługi. Można by więc sądzić, że Nektariusz był ważną osobistością w magistracie miasta Kalamy. Z tytułury jednak, jakiej używa Augustyn w odniesieniu do Nektariusza oraz z pewnych szczegółów korespondencji, wynika, że nie mógł on być przedstawicielem władz miasta Kalamy¹².

Augustyn, zarówno w pierwszym, jak i w drugim liście skierowanym do Nektariusza, zwraca się do niego w następujący sposób: "Domino Eximio meritoque Honorabili Fratri Nectario", a w listach w formie zwrotów używa następujących określeń: "tua prudentia" (trzy razy), "tua praestantia" (dwa razy), oraz "merito laudabilis" i raz "benignitas tua".

Zwrot "Domino Eximio meritoque Honorabili" stosuje Augustyn wyłącznie wtedy, kiedy zwraca się do osób wysokiej klasy lub pozycji. Wydaje się, że zarówno określenie "eximius", jak i "honorabilis" odnosiło się do senatorów¹³.

Trzykrotnie (Ep. 91, 2; 91, 7; 104, 1) zastosowana w odniesieniu do Nektariusza forma zwracania się "tua prudentia" obowiązywała między innymi w kontaktach z prokonsulem Afryki¹⁴. Określenia "tua praestantia" używano w odniesieniu do wysokich urzędników nazywanych *illustres*¹⁵. Dwukrotnie jest tak nazwany Nektariusz¹⁶. Na podstawie tej tytułury można przyjąć, iż Nektariusz należał do senatorów, mianowicie *spectabiles*, oraz że był osobą o wysokiej pozycji społecznej. W związku z tym warto też zwrócić uwagę na określenie syna Nektariusza, *Paradoxa*¹⁷, "generosus adulescens"¹⁸. Wskazuje ono na wysoką pozycję ojca młodzieńca.

W związku z przeprowadzoną analizą tytułury korespondenta biskupa Hippony rodzi się pytanie, jaką funkcję piastował Nektariusz jako *spectabilis*.

¹¹ Ep. 90. CSEL 34, 2 s. 426 n.

¹² A. E c k m a n n. *Stosunek pogaństwa do chrześcijaństwa w korespondencji i pismach św. Augustyna*. "Roczniki Humanistyczne" 29:1981 z. 3 s. 102-104.

¹³ O. H i r s c h f e l d. *Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit*. W: Sitzungsbericht der preussischen Akademie zu Berlin. Berlin 1901 s. 579-610; J. S u n d w a l l. *Weströmische Studien*. Berlin 1915 s. 100; M. B. O' B r i e n. *Titles of Address in Christian Latin Epistolography to 543 A. D.* Washington 1930 s. 144-146.

¹⁴ H i r s c h f e l d, jw. s. 605.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Ep. 104, 11. 13. CSEL 34, 2 s. 590 n.; Zob. O' B r i e n, jw. s. 40, 49.

¹⁷ Ep. 104, 15. CSEL 34, 2 s. 593.

¹⁸ Tym samym przymiotnikiem określa Cyceron w *De officiis* (3, 86) króla Pyrrusa: "certamen [...] cum rege generoso ac potenti [Pyrrho - A. E.]". Zagadnienie to omawia szeroko H. Huisman (*Augustinus' briefwisseling met Nectarius*. Amsterdam 1956 s. 12-14).

Porównując tytułaturę w listach 91 i 104 z analogiczną w innych listach św. Augustyna, odnajdujemy najwięcej podobieństw w liście 100 do Donata, prokonsula Afryki. Należy jednak dodać, że brak w nim określenia "tua benignitas". Jego miejsce zajmuje "tua excellentia". Augustyn tytułuje tak *illustres* i *spectabiles* oraz pełniącego funkcję prokonsula Afryki. Brak tego tytułu u Nektariusza może wskazywać, że Nektariusz w okresie korespondencji z Augustynem nie sprawował już funkcji prokonsula Afryki albo zajmował mniej ważną pozycję społeczną. Biorąc pod uwagę tytuł Nektariusza *spectabilis*, można rozważyć obok prokonsulatu w opadającej linii hierarchicznej inne funkcje, mianowicie: wikariusza Afryki (*vicarius Africae*), komesa Afryki (*comes Africae*) i przywódcy Afryki (*dux Africae*).

Aby bliżej określić kim był Nektariusz, warto zwrócić uwagę na pewne szczegóły, zawarte w korespondencji. Z wymiany listów wynika, że Nektariusz nie mógł być przedstawicielem władz miasta Kalamy. Augustyn podaje bowiem w liście do Nektariusza¹⁹ dokładny przebieg powstania. Później, po tych wydarzeniach, Augustyn był osobiście w Kalamie i rozmawiał z różnymi pogańskimi osobistościami magistratu, na ich własną prośbę, ale nie spotkał się z Nektariuszem. Nasuwa się pytanie, dlaczego wtedy nie bronił Nektariusz spraw Kalamy w obecności Augustyna, skoro istniała wówczas ku temu okazja, a ponadto Augustyn nie był dla niego kimś nie znanym. Z listu 91, 2 bowiem dowiadujemy się, że Augustyn znał Nektariusza i jego rodzinę²⁰. A zatem biskup Hippony również nie był dla Nektariusza osobą obcą. Co mogło być przyczyną, że Nektariusz nie spotkał się z Augustynem? Powodem tego nie mógł być wstyd w związku z postawą mieszkańców Kalamy, gdyż Nektariusz starał się całą tę drażliwą historię zbyć za pomocą słów: "haec [...] [colonia Calamensis - A. E.] non levi populi sui errato prolapsa est"²¹. Stosując tu (zwrot "non levi") figurę retoryczną zwaną *litotes*²², pozornie pomniejsza ciężkość wykroczenia. Nektariusz nie potrzebował opisywać dokładniej tej "pomyłki", ponieważ była ona znana Augustynowi²³. Zresztą cały ten sposób wyrażania się Nektariusza, który ma swe źródło nie tylko w jego miłości do rodzinnego miasta, ale również w tym, że jako niechrześcijanin widzi pogarszające się warunki pogan, zostaje ostro odrzucony przez Augustyna.

¹⁹ Ep. 91, 8. CSEL 34, 2 s. 432 n.

²⁰ Ep. 91, 2. Tamże s. 428: "[...] ad quam te pater etiam, qui in ista genuit, antecessit", Ep. 104, 4, 15. Tamże s. 593: "tu vero [...] ne [...] doceas Paradoxum tuum [...]".

²¹ Ep. 90. Tamże s. 426.

²² Zob. W. P a r s o n s. *A Study of the Vocabulary and Rhetoric of the Letters of Saint Augustine*. Washington 1923 s. 221 n.

²³ Ep. 91, 8. 10. CSEL 34, 2 s. 432 - 434 n.

Powodem tego, że Nektariusz nie bronił pogan, nie mogła też być choroba, bo nie wspomina o niej ani Augustyn, ani Nektariusz. Przyczyny nieobecności Nektariusza nie można też szukać w niechęci lub w niedocenianiu skutków zająć. Nektariusz pisze bowiem w swym drugim liście (Ep. 103) do biskupa Hippony, że chciałby go prosić w sprawie nieszczęść współobywateli, aby on widział jego łzy²⁴. Mieszkańcy Kalamy zdawali sobie sprawę z następstw zbrodni przez nich popełnionych. Wiadomo o tym z pierwszego listu Augustyna do Nektariusza²⁵.

Może być zatem tylko jeden powód nieobecności Nektariusza w Kalamie, w momencie przybycia jakiś czas po powstaniu Augustyna do miasta. Gdyby jego nieobecność w czasie powstania, jak i przyjazdu Augustyna była tylko przypadkowym zbiegiem okoliczności, z pewnością ów fakt zostałby odnotowany zarówno przez Nektariusza, jak i Augustyna, ponieważ Nektariusz życzył sobie osobistego spotkania z biskupem Hippony. Nieobecność Nektariusza można wyjaśnić jedynie tym, że mieszkał on poza Kalamą. Przywilej decydowania o swoim miejscu zamieszkania posiadali *spectabiles*. Prawo takie natomiast nie przysługuje wówczas władzom miejskim, ponieważ na swe stanowiska były powoływane dożywotnio²⁶. Z tego w pośredni sposób wynika, że Nektariusz nie mógł być przedstawicielem władz Kalamy.

W tym kontekście można naświetlić wyraźniej niektóre szczegóły z przytoczonej wypowiedzi Nektariusza (Ep. 90). Nektariusz bowiem miłość do Kalamy motywuje faktem urodzenia w tym miejscu ("vel quod in ea geniti sumus"), i – jak to wynika z listu 103, 2 – wychowania. Nie może natomiast tłumaczyć tej miłości stałym zamieszkaniem. Przysługi wyświadczone dla tego miasta były jedynie częścią ogólnych zasług, jakie Nektariusz prawdopodobnie jako wikariusz wyświadczył swojej ojczyźnie, Afryce. O tych zasługach wspominał już wcześniej: "digne iam ab eius [patriae - A. E.] muneribus meruimus excusari". W cytowanym fragmencie Nektariusz używa liczby mnogiej ("diligamus [...] sumus [...] videmur"), którą można uważać za *pluralis maiestatis*, wskazujący na wysoką pozycję społeczną. Charakterystyczne jest stosowanie przez Nektariusza pluralu w bardziej oficjalnych fragmentach. I tak w liście 90 i 103, 2 używa części formy "my", a w liście 103, 1. 3 i w 103, 4 formy "ja".

²⁴ Zob. Ep. 103, 4. Tamże s. 581: "utinam praesentem possem «obscurare» ut etiam lacrimas meas pervideres".

²⁵ Ep. 91, 10. Tamże s. 435: "multum etiam ipsi rogaverunt".

²⁶ W. L i e b e n a m. *Fasti consulares imperii Romani*. Bonn 1909 s. 495; K ü b l e r. *Decurio*. RE IV 2349.

c) *Nektariusz a rewolta w Kalamie*

O tym, w jaki sposób Nektariusz, chociaż nie był mieszkańcem Kalamy, został włączony w polemikę antychrześcijańską, dowiadujemy się z zachowanej korespondencji. Pierwszy list Nektariusza (Ep. 90) dotarł do Augustyna na krótko przed rozmową biskupa Kalamy, Posydusza, z biskupem Hippony²⁷. Rozmowa ta odbyła się w drodze Posydusza do Rawenny, dotyczyła najprawdopodobniej linii postępowania, jaką należało przyjąć w stosunku do zaistniałej sytuacji w Kalamie. Nektariusz pisał więc swój pierwszy list, kiedy Posydusz przygotowywał się do wyjazdu do Rawenny, a swój drugi list mniej więcej osiem miesięcy później, po powrocie biskupa Kalamy z Rawenny, gdzie Posydusz na dworze cesarskim złożył sprawozdanie z wydarzeń w Kalamie. To nieprzypadkowo Nektariusz pisał swój pierwszy list w czasie przygotowywania się Posydusza do wyjazdu do cesarza Honoriusza, a drugi około osiem miesięcy później, czyli zaraz po powrocie biskupa Kalamy z Rawenny. Ów zbieg okoliczności łączy się z faktem, iż poganie z Kalamy niczego nie osiągnęli ze spotkania z biskupem Hippony²⁸. Wobec tego, gdy ogłoszono wyjazd Posydusza do Rawenny²⁹, musieli oni szukać innych możliwości, by oddalić grożące niebezpieczeństwo procedury sądowej, na której, biorąc pod uwagę ostatnie zarządzenie cesarza Honoriusza³⁰, przestępcy mogliby otrzymać surowe kary³¹. Aby uniknąć surowego sądu, należało włączyć w sprawę człowieka, któremu los Kalamy nie tylko był bliski, ale który jednocześnie cieszył się dostatecznym autorytetem, by mógł nakłonić Augustyna do wstawiennictwa³²

²⁷ Ep. 104, 1. CSEL s. 582: "nam ego rescripseram [chodzi o Ep. 91 - A. E.] cum adhuc nobiscum esset neque navigasset sanctus frater et coepiscopus meus Possidius".

²⁸ Ep. 91, 10. Tamże s. 435; "sed absit, ut tales servi simus, quos ab eis rogari delectet, a quibus noster dominus non rogatur".

²⁹ Posydusz pominął najwyższy autorytet w Afryce w osobie prokonsula Caeliusa Pompeiusa Porfuriusza Proculusa, ponieważ widocznie nie spodziewał się dostatecznego poparcia.

³⁰ *Codex Theodosianus* XVI lex 19. Ed. Th. Mommsen, P. Meyer. T. 1-2. Berolini 1905.

³¹ O tych karach pisze Nektariusz w Ep. 103, 4. CSEL 34, 2 s. 581.

³² Przywilej ten (*intercessio*) został nadany biskupom na początku IV w. (zob. E. C u q. *Intercessio*. W: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Sous la direction de Ch. Daremberg, E. Saglo. T. 3. Paris 1926 s. 548). Augustyn uważa go za jedno z praw przysługujących mu z racji sprawowanego urzędu: "officium sacerdotii vestri esse dicitis intervenire pro reis et nisi obtineatis, offendi quasi quod erat officii vestri minime reportetis" (Ep. 152, 2. CSEL 44 s. 394). Zadanie to nakłada na niego Ewangelia: "noli ergo dubitare hoc officium nostrum ex religione descendere" (Ep. 153, 4. Tamże s. 398). "Postremo ipse dominus apud homines intercessit ne lapidaretur adultera [zob. J 8, 3-7] et eo modo nobis intercessionis commendavit officium" (Ep. 153, 4. 11. Tamże s. 408). Augustyn korzysta więc wielokrotnie z przywileju *intercessio*: "ideo quippe, quantum facultas datur, pro peccatis omnibus intercedimus, quia omnia peccata videntur veniabiliora, cum eis, qui reus est, correctionem promittit" (Ep. 153, 1. 2. Tamże s. 395 n.). Stara się przede wszystkim, by umorzyć czyjś wyrok śmierci, by w ten sposób nie pozbawić skazanego możliwości nawrócenia się: "unde ex occasione terribilium legum et iudicium ne in aeterni iudicii poenas incidant, corrigi eos cupimus, non necari" (Ep. 100, 1. CSEL 34, 2 s. 536). Zob. M. E. K e n a n. *The Life and Times of St. Augustine as Revealed in His Letters*. Washington 1935 s. 98; G. C o m b e s. *La doctrine politique de saint Augustin*. Paris 1927 s. 196.

przed sądem. Takiego człowieka znaleźli w osobie starego Nektariusza, który urodził się w Kalamie i wcześniej prawdopodobnie sprawował funkcję wikariusza Afryki. Nektariusz przyjął propozycję i spełnił prośbę mieszkańców Kalamy, występując w charakterze ich obrońcy. W tym sensie należy rozumieć zwrot, wielokrotnie używany przez Augustyna: "cives tui" – twoi obywatele, tzn. obywatele, w których sprawie się poświęcasz, a nie "twoi współobywatele".

Na prośbę kalamejskiego magistratu zatem Nektariusz napisał krótki przemyślany list (Ep. 90), powściągliwy w tonie zarówno wtedy, kiedy chwali Augustyna, jak i wtedy, gdy oznajmia mu swoją prośbę z pozornym obiektywizmem³³ człowieka stojącego z boku³⁴, z jakimś samozadowoleniem i pewnym siebie autorytetem³⁵. W liście Nektariusz daje do zrozumienia, że całej sprawy nie warto zaostreć. Krótkie pismo człowieka o tak wysokiej pozycji państwowej w zamierzeniu autora listu powinno być wystarczające, aby osiągnąć swój cel i miało stanowić szczególnie ważny czynnik w rozmowie z obu biskupami przed wyjazdem Posydusza do Rawenny.

Odpowiedź Augustyna (Ep. 91) uświadomiła Nektariuszowi, że niczego nie osiągnął i że nie będzie można już zapobiec podróży biskupa Kalamy do Rawenny. Nektariusz postanowił czekać na powrót Posydusza z Rawenny, ponieważ wcześniejsza korespondencja nie miałaby sensu.

Bardziej jednak korzystne dla Nektariusza okazały się wydarzenia polityczne, które nastąpiły w niecały miesiąc później i przyćmiły wypadki w Kalamie. 23 VIII 408 r. został zamordowany w Rawennie Stylichon³⁶. Stało się to przyczyną poważnych zamieszek w Afryce. Poganie widzieli wzrost swoich szans i nie obawiali się już praw, które zostały wydane przeciwko nim³⁷. Sami nawet rozpętali otwartą walkę przeciwko chrześcijanom, co bardzo niepokoiło Augustyna.

³³ Iż jest to pozór, wynika z Ep. 103, gdzie Nektariusz zarówno w przesadnym chwaleniu mieszkańców Kalamy (Ep. 103, 1), jak i w kreśleniu następstw czynu, jakie ich czekają (Ep. 103, 4), traci wszelki obiektywizm.

³⁴ Augustyn odczuwa to podobnie i dlatego w Ep. 91 unika jakichkolwiek aluzji na temat bliższych relacji Nektariusza z mieszkańcami Kalamy, takimi jak "cives tui" w Ep. 104.

³⁵ Ep. 90. CSEL 34, 2 s. 426: "sed episcopum fas non nisi [...]"; Nie uchodzi to również uwadze Augustyna w Ep. 91, 7. (Tamże s. 431 n.): "praescribit nobis quodam modo prudentia tua de persona episcopali".

³⁶ K. Z a k r z e w s k i. *Ostatnie lata Stilichona*. W: t e n ż e. *U schyłku świata antycznego*. Warszawa 1964 s. 23-119; S. M a z z a r i n o. *La politica religiosa di Stilicone*. Milano 1938.

³⁷ *Theod. Liber XVI X 19*; zob. M. F e r r è r e. *La situation religieuse de l'Afrique Romaine*. Paris 1897 s. 95.

Świadczy o tym jego prośba skierowana do następcy Stylichona, Olimpiusza, aby szybko przedsięwziąć środki przeciw wystąpieniom pogan³⁸.

Nektariusz tymczasem wyczekiwał rozwoju dalszych wypadków. W grudniu 408 r. Olimpiusz nakłonił cesarza Honoriusza do ostrej interwencji³⁹ przeciwko poganom. W marcu 409 r. Posydiusz powrócił z Rawenny prawdopodobnie z zarządzeniem cesarskim o zaostreniu kar. Nektariusz uświadomił sobie, że stan mieszkańców Kalamy jest krytyczny. W związku z tym napisał, również na skutek nacisków ze strony zrozpaczonych Kalamejczyków, drugi list⁴⁰, który już nie był pełen dumy i zarozumiałości autora, ale wylewny, zawierający mnóstwo pochlebstw⁴¹ i błagań⁴². W swej argumentacji powoływał się na różne systemy filozoficzne, mianowicie na platonizm:

de qua [patria – A. E.] bene meritis viris doctissimi homines ferunt post obitum corporis in caelo domicilium praeparari ut [...] hi magis cum deo habitant, qui salutem dedisse aut consiliis aut operibus patriae doceantur⁴³,

na materializm epikurejczyków:

egestosa vita aeternam pariat calamitatem⁴⁴

i wreszcie na stoicyzm:

omnia peccata paria sunt⁴⁵.

List napisany pod wpływem zmienionej sytuacji społecznej, w potrzebie chwili, ukazuje nam zupełnie innego Nektariusza niż wcześniejszy⁴⁶. Autor schlebia biskupowi Hippony dla korzyści osobistych, argumentuje sugestywnie i błaga natarczywie. Nektariusz twierdzi, że gorzej jest ludziom żyć w złych warunkach niż umrzeć. Następnie przypomina Augustynowi, że biskup powinien zmniejszać troski i cierpienia ludzi. Jednocześnie poucza, iż zaniedba on swoje obowiązki biskupie, jeżeli nałoży na Kalamejczyków ciężkie kary pieniężne⁴⁷. Augustyn

³⁸ Ep. 97, 3. CSEL 34, 2 s. 519: "quam primum tua praestantissima pro Christi membris in tribulatione maxima constitutis vigilantia potuerit, accelerandum suggero, peto, obsecro, flagito".

³⁹ *Cod. Theod.* XVI V 44.

⁴⁰ Ep. 103. CSEL 34, 2 s. 578-581.

⁴¹ Ep. 103, 1. Tamże s. 578 n.

⁴² Ep. 103, 4. Tamże s. 581.

⁴³ Ep. 103, 2. Tamże s. 579 n.

⁴⁴ Ep. 103, 3. Tamże s. 580.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Ep. 90. Tamże s. 426 n.

⁴⁷ Ep. 103, 3. Tamże s. 580: "gravius est enim male vivere quam mala morte finire, hoc etiam operae

boleśnie odczuł tę insynuację⁴⁸ i ostro odpowiedział Nektariuszowi⁴⁹. W ten sposób powstał dialog listowny między Augustynem a Nektariuszem.

Reasumując wszystko, co powiedziano, można by Nektariusza przedstawić następująco. Nektariusz, pisząc swój pierwszy list do biskupa Hippony, był już w wieku "emerytalnym", obywatelem nie posiadającym żadnego urzędu i nie mieszkającym w Kalamie. W tym mieście urodził się, spędził lata młodości i otrzymał wykształcenie. Należał do jednej z największych klas senatorów – *spectabiles*, i był jako głowa tychże jednym z najznakomitszych namiestników Afryki, może jako prokonsul, ale raczej jako wikariusz. W swej miłości do ojczyzny i rodzinnego miasta wydawał się być człowiekiem starej daty. Jako miłośnik Cycerona⁵⁰, znawca różnych filozoficznych kierunków i pisarz, posługujący się bezbłędnie klasyczną łaciną, jawi się jako człowiek o dużej erudycji. W obu swych listach sprawia wrażenie mało sympatycznego, bo kiedy nie obawia się żadnych trudności jest zadufany i świadomy swej wielkości, a gdy mu się nie układa, staje się przesadnie życzliwy i usługny.

Dzięki Augustynowi spotkał się z nauką chrześcijańską i zewnętrznie nie był w stosunku do niej nieprzychylny⁵¹, lecz wewnątrz pozostał przy religii pogańskiej. Jest po prostu typowym przedstawicielem inteligencji pogańskiej w Afryce. Ludzie ci byli pozornie zainteresowani religią chrześcijańską. Ze względu jednak na wychowanie w mentalności pogańskiej i krytyczne nastawienie do chrześcijaństwa nie mogli i nie chcieli dojść do prawdziwego zrozumienia Ewangelii⁵². Dlatego po wydarzeniach w Kalamie ofiarował się jako pośrednik między przestępcami i biskupem Hippony, by dzięki wstawiennictwu Augustyna uzyskać dla winnych rodaków nie tylko zmniejszenie kar, ale nawet całkowite uwolnienie od nich.

vestrae indicat ratio, in quibus pauperes sustinetis, morbidos curatione relevatis, medicinam afflictis corporibus adhibetis [...]"

⁴⁸ Ep. 104, 1. 4. Tamże s. 584: "sed absit, ut ego illa coercitione ad hanc aerumnam eos, de quibus agimus, redigendos esse censuerim".

⁴⁹ Ep. 104, 2. 5. Tamże s. 585: "diligenter adtende, quod dicimus, ne id, quod vobis dicimus, velut specie petendi quodam modo accusatione obliqua obicere videaris".

⁵⁰ Ep. 103, 1. Tamże s. 579.

⁵¹ Ep. 103, 2. Tamże s. 580.

⁵² Por. Ep. 138, 4. 20. CSEL 44 s. 148: "[...] vel eis, quos, licet acute moveantur, contentiosum tamen studium et praeoccupatio diuturni erroris ab intellegendo impedit". Zob. W. J. S p a r r o w - S i m p s o n. *The Letters of St. Augustine*. London 1919 s. 45, 47 n.

2. REALIA HISTORYCZNE

Dla ustalenia daty korespondencji między św. Augustynem a Nektariuszem wystarczą dane zawarte w ich listach.

Najbardziej dokładna informacja znajduje się w liście 91, 8, w którym biskup Hippony mówi o niepokojach w Kalamie:

contra recentissimas leges Kalendis Juniis festo paganorum sacrilega sollemnitas agitata est nemine prohibente tam insolenti ausu, ut, quod nec Iuliani temporibus factum est, petulantissima turba saltantium in eodem prorsus vico ante fores transiret ecclesiae.

W informacji Augustyna o niepokojach w Kalamie brak roku wydarzeń, jest natomiast podany dzień i miesiąc. Wystąpienia te odbyły się 1 czerwca i stanowiły wykroczenie "contra recentissimas leges". Chodzi tu niewątpliwie o *lex 19 de paganis*⁵³ i *lex 43 de haereticis*⁵⁴. Oba prawa uchwalone zostały równocześnie przez Honoriusza w Rzymie⁵⁵. W *lex 19 de paganis* znajdują się następujące przepisy: "Non liceat omnino in honorem sacrilegi ritus [...] exercere convivia vel quicquam sollemnitatis agitare".

Do tego właśnie fragmentu nawiązał Augustyn w liście 91, 8, kiedy pisał: "sacrilega sollemnitas agitata est".

Według *lex 19*: "Dat. VIII Kal. Dec. Romae Basso et Philippo cons.", ustawa ta byłaby uchwalona 15 XI 408 r. Wobec tego rozruchy w Kalamie miałyby miejsce 1 VI 409 r.

Z *Constitutiones Sirmondianae lex 12*⁵⁶ wynika jednak, że obie ustawy, tj. *lex 19 de paganis* i *lex 43 de haereticis*, wydane zostały jako jedna całość z następującą datacją: "Data VII Kal. Dec. Romae, proposita Carthagine in foro sub programme Porphyrii proconsulis Nonis Juniis Basso et Philippi Cons." Dzięki temu, że znane są imiona konsulów, można obliczyć rok owych *Nonis Juniis*. Według tego obliczenia ustawy w Kartaginie zostały ogłoszone 5 VI 408 r. Ustanowione musiały być zatem wcześniej, mianowicie 25 XI 407 r. w Rzymie. Zdaniem H. Huismana⁵⁷ należy przyjąć, że słowa: "proposita Carthagine in foro sub programme Porphyrii proconsulis Nonis Juniis" wypadły z *lex 19 de paganis* i *lex 43 haereticis*. Dowodzą tego następujące okoliczności. W listopadzie 407 r. Honoriusz zatrzymał się w Rzymie, ale w listopadzie 408 r., po wydarzeniach ze

⁵³ *Cod. Theod.* XVI X 19. Zob. O. P e r l e r. *Les voyages de Saint Augustin*. Paris 1969 s. 266-268.

⁵⁴ *Cod. Theod.* XVI V 43.

⁵⁵ H u i s m a n. *Augustinus* s. 23.

⁵⁶ *Theod. libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*. Ed. Th. Mommsen. Berlin 1905 s. 416.

⁵⁷ H u i s m a n. *Augustinus* s. 24.

Stylichonem i podczas oblężenia Rzymu przez Alaryka⁵⁸, znajdował się w Rawennie⁵⁹. Ponadto obie ustawy były przeznaczone szczególnie dla Afryki, która od czasu uchwalenia w r. 399 liberalnych ustaw⁶⁰ znajdowała się w lepszej sytuacji w porównaniu z innymi częściami cesarstwa⁶¹. W związku z tym żądano zapewne dla surowszych ustaw z r. 407 oficjalnej proklamacji w Kartaginie. Opis wypadków, jakki podaje św. Augustyn w liście 91, 8, wskazuje zapewne na oficjalne obwieszczenie tych ustaw w Kartaginie, które ogłoszono z konieczności ze względu na sabotażową postawę pogan, piastujących urzędy miejskie, zwłaszcza w Kalamie.

Według listu 91, 8 pogańskie święto w Kalamie odbyło się pierwszego czerwca. Augustyn mówiąc o przekroczeniu ustaw, nazywa je "recentissimas leges". Użycie stopnia najwyższego wskazuje, że różnica czasowa między świętem a nowymi ustawami nie powinna być wielka, z pewnością mniejsza niż sześć i pół miesiąca, przypadająca między piętnastym listopada a pierwszym czerwca. W takim wypadku jednak superlativus wydaje się zbyt czyny. Wystarczyłby stopień równy i "recentes" zamiast "recentissimas"! Użycie stopnia najwyższego "recentissimas" należy wytłumaczyć tym, że biskup Hippony nie miał na uwadze wydania ustaw w Rzymie dnia 15 lub 25 XI 407 r., lecz datę publicznego ich ogłoszenia w Kartaginie – 5 VI 408 r. Wprawdzie prawa ogłoszono pięć dni później aniżeli święto w Kalamie, lecz wtedy, kiedy Augustyn pisze swój list (Ep. 91), może on rzeczywiście mówić o "recentissimas leges", które Kalamejczycy przekroczyli, bo – według listu 104, 1⁶² – pisał go już pod koniec lipca.

Ponadto fakt, że mieszkańcy Kalamy pierwszego czerwca jeszcze nie znali tych surowych ustaw, władze miejskie natomiast już o nich wiedziały, wyjaśnia nam wiele spraw. Przede wszystkim w tym świetle staje się zrozumiałe, dlaczego poganie mogli pierwszego czerwca obchodzić święto ku czci bogini Carna⁶³, a

⁵⁸ O. S e e c k. *Honorius*. RE VIII 2285.

⁵⁹ K r u e g e r. *Theod. Libri XVI* s. 869; zob. o datowaniu *Cod. Theod.* XVI V 42 i 44: "Dat. VIII Kal. Dec. Rav. Bassio et Philippo cons".

⁶⁰ *Cod. Theod.* XVI X 17 i 18.

⁶¹ F e r r è r e. *La situation* s. 91; zob. T. K o t u l a. *Zgromadzenia prowincjonalne w Rzymskiej Afryce w epoce późniejszego cesarstwa*. Wrocław 1965 s. 144-146.

⁶² Ep. 104, 1. CSEL 34, 2 s. 582: "has [Ep. 103] autem, quas mei causa illi dignatus es reddere, accepi VI Kal. April. post menses ferme octo, quam scripseram [Ep. 91]".

⁶³ Owidiusz porównuje ją z Cardeą. Zob. *Fasti* VI 101; Aug. *De civ. Dei* IV 8 i VI 7. Carna uchodziła za opiekunkę najważniejszych części ciała, jak serce, płuca, wątroba itp., a jako *dea cardinis* pilnuje przed drzwiami, by *strigae* przeszkodzić w picciu dziecięcej krwi (zob. E. S a g l i o. *Carna ou Cardea*. W: *Dictionnaire* t. 1 cz. 2 s. 925). G. Wissowa (*Carna*. W: *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Hrsg. von W. H. Roscher. T. 1. Leipzig 1884-1890 s. 854 n.) upatruje jednak w Carna i Cardea dwie różne boginie. *Carnaria* obchodzono w kręgu rodzinnym, jedząc m. in. papkę fasolową (*puls fabulata*). Stąd też wywodzi się nazwa *Kalendae fabariae*. W czasach cesarstwa do V w. odbywały się w tym dniu również występy cyrkowe. Oprócz święta *Carnaria* obchodzono 1 czerwca również uroczystość ku czci Iuno

nawet iść w procesji⁶⁴ obok kościoła w wesołym nastroju⁶⁵. Poganie mogli przyjmować wyzywającą postawę, ponieważ istniejące ustawy z r. 399 nie zabraniały świąt pogańskich, o ile te nie szły w parze z zabobonnymi praktykami⁶⁶. Na usiłowania duchownych przeciwstawienia się manifestacjom na ulicach Kalamy⁶⁷, tłum pogan odpowiedział, obrzucając kościół kamieniami.

W tym kontekście staje się również zrozumiałe wystąpienie biskupa Kalamy, który wobec zarządu miejskiego odwołał się do znanych praw⁶⁸, dopiero osiem dni po wypadkach⁶⁹, a nie – jak należało się tego spodziewać – już następnego dnia. Wyjaśnienia tej ośmiodniowej bierności Posydusza można szukać w tym, że biskup nie wiedząc, co ma robić, przeprowadził najpierw rozmowę z Augustynem⁷⁰. W tym samym czasie zostały podane do publicznej wiadomości drakońskie ustawy Honoriusza. Mógł to być czysty zbieg okoliczności, ale równie dobrze – chociaż wydaje się to mało prawdopodobne – wydarzenia w Kalamie były dla Augustyna powodem wywarcia presji na prokonsulu Porfiriuszu⁷¹, by ogłosił surowe ustawy z dwudziestego piątego listopada. W każdym razie konkluzja, że ustawy te były przed piątym czerwca mało lub wcale nie znane, wydaje się niesłuszną, gdyż pogańscy urzędnicy sądzili, że te rozporządzenia zostały wydane przez znienawidzonego Stylichona bądź to bez wiedzy, bądź mimo sprzeciwu Honoriusza⁷². Wobec tego nie należało ich brać poważnie. O wrogiej postawie

Moneta.

⁶⁴ Ep. 91, 8. CSEL 34, 2 s. 432: "festo paganorum sacrilega sollemnitas agitata est".

⁶⁵ Tamże: "tam insolenti ausu [...] petulantissima turba saltantium in eodem prorsus vico ante fores transiret ecclesiae".

⁶⁶ *Cod. Theod.* XVI X 17: "ut profanos ritus iam salubri lege submovimus, ita festos conventus civium et communem omnium laetitiam [i. e. ludos et convivia – A. E.] non patimur submoverti: unde absque ullo sacrificio atque ulla superstitione damnabili exhibere populo voluptates secundum veterem consuetudinem: inire etiam festa convivia si quando exigunt publica vota decernimus".

⁶⁷ Ep. 91, 8. CSEL 34, 2 s. 432: "clericis prohibere temptantibus".

⁶⁸ Tamże: "cum leges nitissimas episcopus ordini replicasset et dum ea, quae iussa sunt, velut implere disponunt".

⁶⁹ Tamże: "deinde post dies ferme octo".

⁷⁰ Posydusz zwykł radzić się Augustyna nawet w mniej ważnych sprawach, o czym świadczy list 245 (CSEL 57 s. 581-583). Z *Vita S. Augustini* wynika, że między św. Augustynem i jego młodszym kolegą Posyduszem istniała głęboka przyjaźń. Zob. rozdz. XXXI. PL 32, 65 n.: "illius viri [Augustini] cum quo ferme annis quadraginta Dei dono absque amara ulla dissensione familiariter ac dulciter vixi". Z listu 101, 1 (CSEL 34, 2 s. 539) dowiadujemy się, że przyjaźń ta oparta była na wzajemnym szacunku ("hic sanctus frater collega noster Possidius in quo nostram non parvam praesentiam reperies") i na wzajemnych powiązaniach religijnych ("est enim per nostrum ministerium [...] dominico pane nutritus" – CSEL 34, 2 s. 540). Augustyn chętnie wykorzystywał swego kolegę do odbywania podróży służbowych. Zob. Ep. 101; 104, 1; 105, 4.

⁷¹ "proposita Carthagine in foro sub programmata Porphyrii proconsulis Nonis Iuniis" (*Cons. Sirmond.* Zob. przyp. 56).

⁷² Zob. Ep. 97, 3. CSEL 34, 2 s. 518: "ut noverint, sicut dixi, homines vani [...] leges, quae pro ecclesia Christi missae sunt, magis Theodosii filium quam Stilichonem curasse mittendas". Zob. H u i s m a n. *Augustinus* s. 26 n.

pogańskich władz Kalamy świadczy to, że nikt nie interweniował podczas zajęć. Z pewnością przyczyną braku interwencji nie mógł być strach, bo – zdaniem św. Augustyna – jeden człowiek i to nawet "peregrinus" byłby w stanie uspokoić cały tłum i uchronić duchownych. Ponadto uważa Augustyn za konieczne przypomnieć "leges notissimas", by lud nie mógł już nigdy powoływać się na niezajomość tych ustaw, gdyż jego władza wie już o nich od dwudziestego piątego listopada.

Zrozumiałe, dlaczego dziewiątego dnia, a więc w trzy dni po obwieszczeniu w Kartaginie piątego czerwca, biskup Posydusz wystąpił bardzo energicznie, przypominając władzom miejskim znane już ustawy. Posydusz czuł się wówczas mocny nie tylko z powodu ogłoszenia ustaw w Kartaginie, lecz również dzięki uprawnieniom, jakie otrzymali biskupi na mocy tych ustaw⁷³. Wystąpienie biskupa w głównej mierze dotyczyło środków bezpieczeństwa dla chrześcijan, które zastosować miały władze Kalamy. Zmuszone koniecznością władze miasta usłuchały biskupa, ale tylko pozornie, bo nie zaniechały pouczania swego ludu w sposób tendencyjny o wyjątkowo surowych ustawach Stylichona i o uprawnieniach udzielonych biskupom. Takie przedstawienie sprawy spotkało się z reakcją ludu: "iterum ecclesia lapidata est". Wtedy już nie było mowy o jakimś wahaniu biskupa. W odpowiedzi na drugie rzucanie kamieniami zaraz następnego dnia chciał złożyć oficjalną skargę w magistracie, celem poskromienia wichrzycieli groźbą pewnych prześladowań⁷⁴. Władze municypalne odrzuciły przyjęcie skargi do akt⁷⁵, czując się pewnie dzięki prawnemu postanowieniu, które odnosiło się do uprawnień biskupa⁷⁶. Lud tymczasem był zarówno zastraszony, jak i pałający gniewem z powodu – jego zdaniem – niebiskupiego wystąpienia Posydusza; ponadto czując sympatię władz miejskich⁷⁷ i podburzony przez niektórych z nich⁷⁸ zatracił zdrowy rozsądek. Poganie chcieli zmusić biskupa wszelkimi sposobami, by nie wnosił skargi. Widzieli w nim człowieka, który miał zniszczyć na podstawie nowych ustaw ich samych i ich miasto. Dlatego chcieli biskupa dostać w swoje ręce. Kiedy ten zamiar nie powiódł się, ponownie obrzucili kościół kamieniami, podpálili budowle kościelne i zamordowali kapłana. Biskup tymczasem u

⁷³ *Cod. Theod.* XVI X 19: "Episcopis quoque locorum haec ipsa [sc. convivia vel quicquam sollemnitatis] prohibendi Ecclesiasticae manus tribuimus facultatem".

⁷⁴ Ep. 91, 8. CSEL 34, 2 s. 432 n.: "postridie nostris ad inponendum perditis metum, quod videbatur, apud acta dicere volentibus [...]".

⁷⁵ Tamże s. 433: "publica iura negata sunt".

⁷⁶ *Cod. Theod.* XVI II 32: "Provinciae moderator [...] non expectet ut episcopus iniuriae propriae ultionem deposcat, cui sanctitas ignoscendi solam gloriam dereliquit".

⁷⁷ Ep. 91, 9. CSEL 34, 2 s. 433: "scelerati autem omnes, quibus etsi non facientibus neque inmittentibus tamen volentibus ista commissa sunt".

⁷⁸ Tamże: "sceleratissimi, qui in miserunt".

krył się w pewnym miejscu, słysząc głosy domagających się jego śmierci i ubliżających mu. Pragnęli mieć Posydiusza choćby umarłego w swoich rękach i przeklinać go. Mieli bowiem świadomość, że nic już sprawy nie uratuje, jeżeli biskupa nie znajdą⁷⁹.

Z analizy fragmentu listu św. Augustyna do Nektariusza i dokumentów prawnych wynika, że nagłe obwieszczenie surowych ustaw w Kartaginie piątego czerwca niemile zaskoczyło zarówno władze miasta, jak i mieszkańców Kalamy i wywołało gwałtowne reakcje ludu. Pierwsze rzucanie kamieni, którego dokonano pierwszego czerwca, było jedynie skutkiem nietaktownego wystąpienia niektórych duchownych, którzy powinni byli wyczuwać, że tłum, który nie miał zamiaru robić z procesji nic, co byłoby zabronione przez prawo, a będąc w wesołym świątecznym nastroju i nie okazując skrytej nienawiści, może zareagować ostrzej, gdy zamknie się mu drogę. Owo nietaktowne wystąpienie było źródłem całego przebiegu dalszych wydarzeń. Augustyn wyczuwał to zapewne, dlatego użył ostrych słów: "tam insolenti ausu; quod nec Iuliani temporibus; eodem prorsus [...] vico" oraz uderzające użycie stopnia najwyższego: "[...] petulentissima [...] turba, illicitissimam et indignissimam rem", aby usprawiedliwić wystąpienie niektórych kapłanów. Prawdopodobnie na tym zakończyłyby się te rozruchy, gdyby nie wystąpienie Posydiusza w osiem dni później, który pod wpływem proklamacji ustawy w Kartaginie, agresywnie zaatakował pogan, zaostrzając przez to już i tak zbyt wrogie stosunki w Kalamie między poganami i chrześcijanami.

Dzięki tym informacjom i słowom listu 104, 1, gdzie czytamy: "has [tj. Ep. 103 – A. E.] [...] accepi VI Kal. Aprilis post menses octo ferme quam scripseram (Ep. 91)", możliwe jest określenie czasowe korespondencji Augustyna z Nektariuszem. Nektariusz bowiem napisał swój pierwszy list (Ep. 90) do Augustyna pod koniec czerwca 408 r., ten zaś dał odpowiedź natychmiast (Ep. 91). Drugi list (Ep. 103) Nektariusza otrzymał Augustyn 27 III 409 r., a więc autor mógł go napisać około 25 III 409 r. Na ten ostatni list biskup Hippony odpowiedział (Ep. 104) około 1 IV 409 r.

II. PRZEDMIOT DIALOGU

Pomimo wzrastającej liczby ustaw sprzyjających religii chrześcijańskiej, a wrogich instytucjom i kultom pogańskim, pomimo przejścia znacznych grup ludzi od pogaństwa do chrześcijaństwa, religia pogańska zachowała siłę i żywotność

⁷⁹ Ep. 91, 8. Tamże: "cum interea [...] quodam loco se occultaret episcopus, ubi se ad mortem quaerentium voces audiebat sibi que increpantium, quod eo non invento gratis tantum perpetrassent scelus".

przez cały w. IV. Starej religii bronią przede wszystkim intelektualiści. Najbardziej reprezentatywna dla życia politycznego i kulturalnego arystokracja rzymska (Agoriusz Pretekstat, Aureliusz Symmach i Nikomach Flawian) pozostała w większości w pogaństwie. Epizod ołtarza Wiktorii i błaganie Symmachu stanowią znamienne ilustracje tej sytuacji⁸⁰. Grupa arystokratyczna i intelektualna dawnej religii utrzymywała się, była zwarta, czynna i wroga w stosunku do chrześcijaństwa. O masowej obecności pogan w Afryce Północnej, ziemi szeroko schryścianizowanej, dowiadujemy się z kazań i listów św. Augustyna.

Korespondencja biskupa Hippony z Nektariuszem informuje nas o wzajemnym zwalczaniu się pogan i chrześcijan. Nektariusz, jak już wcześniej wspomniano, napisał swój pierwszy list do Augustyna (Ep. 90) na prośbę kalamejskiego magistratu. List wydaje się być ułożony w sposób wyważony, chce biskupa Hippony nastroić od razu przychylnie. Nektariusz motywuje napisanie pisma miłością do rodzinnego miasta. Wstęp kończy umiarkowaną pochwałą Augustyna. Następnie pozornie obiektywnie opowiada o wydarzeniach w Kalamie, po czym przypomina Augustynowi o obowiązkach biskupa i prosi o wstawiennictwo. W końcu nawiązuje do rzeczowej propozycji uregulowania szkód. Nektariusz, świadomy swej godności, był przekonany, że osiągnie u Augustyna zamierzony cel.

Z drugiego listu Nektariusza (Ep. 103), napisanego osiem miesięcy później, tchnie już całkowicie inny duch. Autor napisał go pod naciskiem nagłej i niekorzystnej dla Kalamejczyków zmiany sytuacji politycznej. Nektariusz nie wypowiada się w tym liście w sposób zarozumiały i autorytatywny, lecz schlebiając⁸¹ i płaszcząc się⁸², ponieważ wielu jego rodaków stało już przed sądem i na podstawie zeznań zostali postawieni w stan oskarżenia. Sam wyrok był już tylko kwestią czasu. Dlatego wszelkimi sposobami próbował nakłonić Augustyna do wstawiennictwa. Jedną jednak sprawą była dla niego kłopotliwa, bo już osiem miesięcy minęło od czasu, kiedy biskup Hippony odpisał na jego pierwszy list, na który Nektariusz nie odpowiedział i w ogóle nie wspomniał o tym nietaktownym zaniechaniu. Augustyn doskonale pojął przyczynę zwłoki i dał mu do zrozumienia, że fakt ten nie był zwykłą niedbałością, lecz celową przebiegłością. Przyczyną tego stanu rzeczy należy szukać w wydarzeniach politycznych, które rozegrały się w niespełną miesiąc po pierwszym liście Nektariusza. Były nimi: zamordowanie Stylichona i następujące po tym niepokoje w całej Afryce, idące w parze z nagonką na chrześcijan⁸³. Stan ów, zapewne mile widziany przez

⁸⁰ L. Małunowicz. *De ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit*. Wilno 1937; t a ż. *Koniec kolegium westalek*. "Eos" 47:1954/1955 z. 2 s. 109-119. Zob. K o t u l a. *Zgromadzenia* s. 144-147.

⁸¹ Ep. 103. CSEL 34, 2 s. 578: "in domino salutem".

⁸² Ep. 103. Tamże: "omnibus modis honorando".

⁸³ Zob. K o t u l a. *Zgromadzenia* s. 150.

Nektariusza i winnych Kalamejczyków, trwał cztery miesiące, po czym następca Stylichona, Olimpiusz, nakłonił cesarza do przeciwstawienia się prześladowaniu. W dwa miesiące później, po powrocie Posydiusza do Kalamy, śmiertelnie przeobrażeni Kalamejczycy zmusili Nektariusza do napisania drugiego listu. W liście schlebiał on Augustynowi, porównując go z Cyceronem. Dziękował biskupowi Hippony za zachętę do chrześcijańskiego sposobu życia, lecz odpowiadał, że nie chce również zaniedbywać spraw ziemskich. W celu zbagatelizowania przestępstwa Kalamejczyków przytoczył znany aforyzm stoików: "omnia peccata paria sunt". Wreszcie błagał biskupa Hippony o wstawiennictwo, ukazując jednocześnie widok katastrofalnej sytuacji w Kalamie, jeśli kara zostałaby wykonana.

Odpowiedź Augustyna na pierwszy list Nektariusza była nie mniej wyważona. Odpowiadał on w całości i na każdy najdrobniejszy szczegół, tak że z jego listu można by zrekonstruować cały list Nektariusza.

W swym drugim liście nie odpowiedział na przesadne pochwały, od których Nektariusz rozpoczął (Ep. 103, 1), ponieważ uznał je najprawdopodobniej za nieszczerze. List swój rozpoczął od nagany, na którą zasłużył Nektariusz z powodu zbyt długiej zwłoki z odpowiedzią na pierwszy list biskupa Hippony.

Augustyn, wykorzystując wydarzenia, jakie miały miejsce w Kalamie, i listy Nektariusza, wykazał zasadnicze różnice między pogaństwem a chrześcijaństwem. Omówił relację ojczyzny ziemskiej do ojczyzny niebieskiej, kult pogański i ciężkość grzechów.

1. OJCZYNA ZIEMSKA I OJCZYNA NIEBIAŃSKA

Augustyn pogratulował starcowi jego miłości ojczyzny: "fervere animum tuum patriae caritate, nec miror et laudo" i dodał, że postawa ta skłoniła go do wypowiedzenia myśli o innej ojczyźnie (supernae cuiusdam patriae). Biskup Hippony pragnął, aby Nektariusz stał się obywatelem tej drugiej ojczyzny⁸⁴. Augustyn przez *caritas* rozumiał "duchową ekstazę"⁸⁵, "miłość w jej najwyższej postaci"⁸⁶. Doktor Kościoła chwalił miłość miejsca urodzenia, narodową dumę, poczucie obowiązku i gotowość do ofiar dla ojczyzny, ponieważ dla większości te cechy

⁸⁴ Ep. 91, 1. CSEL 34 s. 427. Należy zauważyć echa słowne tego pojęcia w *De civ. Dei* II 19. CC 47 s. 65: "Incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas".

⁸⁵ *De doctrina christiana* 3, 10, 16. CC 32 s. 87: "caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum".

⁸⁶ Zob. *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus manichaeorum* I 14, 24. PL 32, 1322: "cui [Deo – A. E.] haerere certe non valemus, nisi dilectione, amore, caritate". Widzimy tu trzy różne pojęcia miłości (zob. Mt 22, 37; Mk 12, 30; Łk 10, 27): *dilectio* to "miłość z rozsądku", *amor* – "miłość z serca", *caritas* – "miłość z duszy".

straciły swoją wartość⁸⁷. Podejmował niektóre kwestie z listu Nektariusza, w którym ten ostatni oświadczył za Cyncerem, że "w służeniu ojczyźnie nie ma miary ani granic"⁸⁸. W odniesieniu do niebiańskiej ojczyzny Augustyn dodał:

w służeniu częście niebiańskiej ojczyzny pielgrzymujący na ziemi nie ma ani miary, ani granic. Ty zaś mógłbyś uważać, że stałeś się o tyle lepszy, o ile spełniłbyś obowiązki wobec doskonalszego państwa⁸⁹.

Augustyn przedstawia swemu korespondentowi obraz *civitas terrena* i *civitas christiana*, inaczej zwaną *caelestis*. Porównał te dwie ojczyzny, szkicując delikatnymi rysami różnice między nimi, formułując odpowiednie antytezy. Ojczyźnie ziemskiej, której Nektariusz był obywatelem i wobec której miał wielkie zobowiązania, nie znając wobec niej ani miary, ani kresu troski, Augustyn przeciwstawił ojczyznę niebiańską. Biskup Hippony był częścią tej ostatniej, która znajduje się już tu na ziemi. Jej obywatele są o tyle wyżsi, o ile ich usługi są spełnione dla wyższego, lepszego państwa. Ziemskie zadania obywatelskie są ograniczone, gdy tymczasem bez granic jest zadanie duchowe chrześcijanina, skierowane ku wiecznemu pokojowi, gdzie rzeczywistość nie ma kresu radości. Dawny profesor retoryki, będąc świadom uczucia adresata listu, ukazywał w terminach dosadnych kontrast dwóch ojczyzn. Pisał bowiem:

[...] da nobis veniam si propter patriam nostram [podkreślenia tekstu moje – A. E.] quam cupimus numquam relinquere, contristamus patriam tuam, quam cupis florentem relinquere, de cuius quidem floribus [...] commemoravit poeta ille [...] clarissimus [...] quosdam flores Italiae⁹⁰; sed nos in vestra patria non tam experti sumus, quibus floru it terra illis viris, quam "quibus arserit armis", immo vero non armis sed flammis, nec arserit sed incenderit [...] o flores⁹¹ non plane fructuum sed spinarum! [...] Intuere paululum ipsos de re publica libros⁹², [...] intuere, [...] et cerne, quantis ibi laudibus frugalitas et continentia praedicetur [...] honesti ac probi mores, quibus cum praepollet civitas, vere florere dicenda est. Hi autem mores in ecclesiis [...] docentur atque discuntur, et maxime pietas, qua verus et verax colatur deus, qui haec omnia [...] ad inhabitandam aeternam caelestemque civitatem [...] non solum iubet adgredienda, verum etiam donat implenda⁹³.

⁸⁷ Toutain. *Les cités* s. 371.

⁸⁸ Ep. 91, 3. Augustyn podejmuje i parafrazuje słowa Nektariusza: "intuere paululum ipsos de republica libros [zob. Ciceron. *De rep.* IV 7, 7] unde ebibisti, quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis".

⁸⁹ Ep. 91, 1. Tłumaczenie własne.

⁹⁰ *Verg. Aen.* VII 643 n.: "[...] quibus Italia iam tum floruerit terra alma viris, quibus arserit armis".

⁹¹ "Flores Italiae" – tak Wergiliusz nazywa swoich bohaterów w *Eneidzie* VII 647 nn.

⁹² Ciceron. *De rep.* IV 7, 7.

⁹³ Ep. 91, 2-3. CSEL 34, 2 s. 428 n. Problem ten omawia Augustyn szerzej w Ep. 104.

Porównanie tych dwóch ojczyzn wychodzi bardzo niekorzystnie dla ojczyzny ziemskiej, w której mogą mieć miejsce takie wydarzenia, jakie przytrafiły się w Kalamie. Trudno w takiej sytuacji mówić o "kwitnącej" ojczyźnie, jaką chciałby Nektariusz zostawić, chyba że byłaby to ojczyzna "kwitnąca cierniami"⁹⁴. Kraj rozkwita jedynie wówczas, kiedy można w nim znaleźć uczciwość (*frugalitas*), wstrzeźliwość (*continentia*), wierność małżeńską (*erga coniugale vinculum fides*), czyste, szlachetne i dobre obyczaje (*castique honesti ac probi mores*), a nade wszystko uwielbienie prawdziwego i prawdomównego Boga (*maxime pietas qua verus et verax colatur Deus*), bo cześć oddana bożkom i ich naśladowanie prowadzi do zepsucia państwa.

Można zauważyć, że dialog listowny obracający się wokół pojęcia dwóch ojczyzn stopniowo swój punkt ciężkości przenosi na zagadnienie dotyczące troski o państwo. Dawny retor, powołując się na Cyncerona⁹⁵, przypomina, że obowiązkiem moralnym obywateli, na których opiera się społeczność i staje się szczęśliwa, jest służba państwu (*patriae consulere*). Następnie biskup Hippony kreśli linię dzielącą społeczność pogańską od chrześcijańskiej, oświadczając, że pierwsza nie nadaje się do spełniania tego celu, ponieważ nie jest zdolna ani zaszczepić, ani praktykować tych dobrych i szlachetnych obyczajów, których pragnął Cynceron. Społeczność ta jest skrępowana kultem bogów prowadzącym ku niegodziwości, co uzasadnia następująco:

Nihil enim homines tam insociabiles reddit vitae perversitate quam illorum deorum imitatio, quales describuntur et commendantur litteris eorum⁹⁶.

Coś zupełnie odmiennego dzieje się w kościele, gdzie gromadzi się społeczność chrześcijańska i wpaja przepisy życia moralnego i cnotliwego, które są konieczne do nabycia obywatelstwa duchowego i wiecznego. W szczególności cześć i miłość Boga (*pietas*) są w centrum przepowiadania i nauki (*docentur atque discuntur, maxime pietas*), ponieważ tylko Bóg prawdziwy może pouczać człowieka i dać mu swoje przykazania.

Augustyn stopniowo rozwija swoją myśl, zwiększając kontrasty i antytezy, które subtelnie wyjaśnia, umieszczając wnioski na szczycie figury *climax*. Ukazuje w ten sposób kontrast między pobożnością chrześcijańską (*pietas christiana*) a bezbożnością pogańską (*impietas pagana*). Tę samą myśl szerzej rozwinie w *De civitate Dei*. Pogląd Augustyna unaocznili schematycznie Serafino Prete porównaniem korespondencji z *Państwem Bożym*⁹⁷.

⁹⁴ Ulubiony obraz biblijny: Rdz 3, 18; Iz 7, 23 n.; Jr 12, 13; Mt 7, 10; Hbr 6, 8.

⁹⁵ C i c e r o. *De rep.* IV 7, 7.

⁹⁶ Ep. 91, 3. CSEL 34, 2 s. 429.

⁹⁷ Zob. S. P r e t e. *La Città di Dio nella lettere di Agostino*. Bologna 1968 s. 84 n.

	Epistulae	<i>De civitate Dei</i>
civitas terrena	1. Patria, civitas (Calamensis), caritas patriae (Ep. 90; 91, 1)	terrena patria, civitas II 29 i nn.
Dei	patria superna, melior civitas, pax aeterna (Ep. 91, 1)	patria superna, caelestis II 29 i nn.
Terrena	2. Nullus modus finis ei consulendi; ei officia magna conferre (Ep. 90; 91, 1-2)	cupiditas gloriae, laudis aviditas V 12; cupiditas, libido dominandi I praef.; III 13
Dei	Nullus modus finis ei consulendi; officia debita meliori civitati praerogare (Ep. 91, 1)	officium consulendi XIX 14
terrena	3. Patriae (Italiae) flores arma (Ep. 91, 2)	invidia – odium; bellum XV 1; XV 5; XIV 28
Dei	probi mores – pietas (tamże oraz 104, 6)	iustitiae doctrina II 28; concordia – pax XXX 11
terrena	4. (decorum imitatio) homines insociabiles reddit (Ep. 91, 3)	mali mores rei publicae, II 3, 9, 17 nn.
Dei	pietas, qua verus colatur Deus (tamże)	pietas qua recte colitur verus Deus XIV 28; II 29

Schemat ten wskazuje na pewne analogie i tożsamości słownikowe, odpowiadające analogiom pojęciowym, które można mnożyć w innych miejscach całego dzieła *De civitate Dei*. Augustyn bowiem kontrasty między pogaństwem i chrześcijaństwem rozwinął w *De civitate Dei* szerzej, w sposób bardziej bezwzględny niż w korespondencji z Nektariuszem, w której przeciwstawienia są raczej wycieniowane.

Pewne przesłanki o dwóch społecznościach ludzi sprawiedliwych i bezbożnych znajdziemy już w *De vera religione*⁹⁸ z 390 r. i w *De catechizandis rudibus*⁹⁹ z lat 400-402. Chronologicznie pierwszą wzmianką o koncepcji Państwa Bożego jest uwaga, jaką czyni młody wówczas jeszcze neofita w dziele *O wierze prawdziwej*. Pisze bowiem: "[...] ludzkość cała [...] zgodnie z prawami ustanowionymi przez Opatrzność Bożą dzieli się na dwa obozy"¹⁰⁰. Nie użył jednak wówczas terminu *civitas* (miasto, państwo). Termin ten pojawił się dopiero w napisanych około r. 397 *Wyznaniach*. Najpierw wspomniał tam autor o swych współobywate-

⁹⁸ *De vera religione* XXVII 50. CC 32 s. 219.

⁹⁹ *De catechizandis rudibus* XIX 31. CC 46 s. 155 n.

¹⁰⁰ Tłumaczenie J. Ptaszyńskiego. W: *Św. Augustyn. Dialogi i pisma filozoficzne*. T. 4. Warszawa 1954 s. 115.

lach, wiernych sługach Boga¹⁰¹, następnie pisał wyraźnie o obywatelach miasta Bożego¹⁰². W *De catechizandis rudibus* koncepcja dwóch państw znajduje już pewne rozwinięcie idei przewodnich. W traktacie tym mówi autor o istocie dwóch państw, o ich współistnieniu i o ostatecznych celach¹⁰³. W listach język biskupa Hippony staje się bogatszy i bliżej określa pojęcia tych dwóch państw tak, że mogą one być dobrze widocznym pomostem w ostatecznym obrazie wyrażonym w *De civitate Dei*.

2. KULT POGAŃSKI

W liście do Nektariusza znajdujemy tzw. *argumentorum loci* i przykłady, które powtarzają się w *De civitate Dei*. Odnoszą się one do kultu pogańskiego, rozwiązłego i występnego, który jest przejawem państwa ziemskiego, tematu szczególnie szeroko omawianego w II Księdze tego dzieła, a zapowiedzianego wyraźnie w liście 91, 3: "nihil enim homines tam insociabiles reddit quam illorum deorum imitatio".

Jako *argumentorum loci* należy wymienić: kult Jowisza – cudzołożnika (Ep. 91, 4), widowiska na cześć Flory (Ep. 91, 5) i przedstawienia sceniczne (Ep. 91, 5).

Augustyn przedstawia epizod z *Eunucha* (w. 584-591) Terencjusza¹⁰⁴, ukazujący Jowisza, króla bogów, łamiącego przysięgę małżeńską, na którego patrzy młodzieniec. Scenę tę cytuje dokładnie zarówno w swoich *Confessiones* (I 16), jak i w *De civitate Dei* (II 7). Omawia ją również w *De civitate Dei* (II 12), co świadczy z pewnością o tym, że wywarła ona na nim duże wrażenie. Zresztą jest to zrozumiałe, jeśli ktoś w okresie dojrzewania czyta tego rodzaju lekturę szkolną, pobudzającą młodzieńczą fantazję¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Conf.* IV, XV 26. CC 27 s. 53: "et dicebam parvulis fidelibus tuis, civibus meis".

¹⁰² *Conf.* XII, XI 12. Tamże s. 222: "civium civitatis tuae in caelestibus".

¹⁰³ *De catech. rudibus* XIX 31; XX 36-XXI 37.

¹⁰⁴ T e r e n t i u s. *Eun.* 584-691: [...] Virgo in conclavi sedet
Suspectans tabulam quandam pictam: ibi inerat pictura haec, Iovem
Quo pacto Danaae misisse aiunt quondam in gremium imbrem aureum.
Egomet quoque id spectare coepi, et quia consimilem luserat.
Iam olim ille ludum, impendio magis animus gaudebat mihi
At quem deum! qui templa caeli summa sonitu concutit.
Ego hoc homuncio non facerem? Ego illud vero ita feci ac lubens.

¹⁰⁵ *Conf.* I, XVI 26. CC 27 s. 15: "libenter haec didici et eis delectabar miser, et ob hoc bonae spei puer appellabar".

Pojawienie się Jowisza Danae w postaci złotego deszczu jest nie tylko znanym motywem w literaturze¹⁰⁶, lecz także i w sztuce – na wazach, malowidłach ściennych, kamieniach szlachejnych i monetach¹⁰⁷.

Biskup Hippony piętnuje w swym liście zły wpływ komedii i tragedii, zwłaszcza na młodzież¹⁰⁸. Niektórzy młodzi ludzie starają się bowiem naśladować zły przykład ukazany przez poetów. Augustyn uważał jednak swoją argumentację, w której przytaczał Terencjusza, za niezbyt elegancką¹⁰⁹ dla tak czytanego człowieka, jakim był Nektariusz, dlatego chętnie powoływał się na "uczonych mężów"¹¹⁰, mając na uwadze – jak to wynika z dzieła *De civitate Dei*¹¹¹ – szczególnie Platona (*Politeia*) i Cyncerona, którzy są bardzo zatroskani o kształtowanie i wychowywanie młodzieży. Pragną bowiem, aby młodzież naśladowała raczej Katona niż Jowisza, gdyż Rzymianin jest bardziej godny naśladowania niż król bogów¹¹².

Powaga bowiem najznakomitszych mężów, bardzo sławnych w państwie i dyskutujących o rzeczypospolitej potwierdziła, że bardzo źli ludzie stają się gorsi naśladowując bogów, oczywiście nie prawdziwych, lecz fałszywych i zmyślonych¹¹³.

Z *Państwa Bożego*¹¹⁴ wynika, że autor nawiązuje tu do Katona, Platona, Cyncerona i Scypiona, przy czym do Katona i Scypiona odnosi się zwrot "in re publica excellentium", a do Platona i Cyncerona bardziej określenie "de re publica disputantium". Przez "nequissimos homines" Augustyn rozumiał Rzymian, o których upadku moralnym pisał w *De civitate Dei* (II 18 i 19), powołując się przy tym na sąd Salustiusza¹¹⁵.

Omawiając w swym liście mit o Zeusie, Augustyn zdawał sobie sprawę z tego, że może spotkać go zarzut ze strony czytającego Nektariusza, iż tego rodzaju mitom należy przypisać znaczenie symboliczne. Dlatego pisał:

¹⁰⁶ *Schol. Ilias* 14, 319; *Apoll.* 2, 4, 1; *Diod.* 4, 9; *Soph. Antig.* 944; *Ovid. Met.* 4, 611 i 698; 11, 117; *Ovid. Amor.* 3, 8, 29; *Hor. Od.* 3, 16.

¹⁰⁷ J. O v e r b e c k. *Griechische Kunstmythologie*. Bd. 1. Leipzig 1871 s. 406 nn.; Escher. *Danaë*. RE IV 2084-2087.

¹⁰⁸ Por. *De civ. Dei* II 8; *Conf.* III, II. CC 27 s. 27.

¹⁰⁹ Ep. 91, 4. CSEL 34, 2 s. 430: "forsitan non debemus".

¹¹⁰ Tamże s. 429: "illi doctissimi viri".

¹¹¹ *De civ. Dei* II 7, 8 i 9; C i c e r o. *De re publ.* IV 10, 11.

¹¹² Ep. 91, 4; *De civ. Dei* II 7.

¹¹³ Ep. 91, 4. Tłumaczenie własne.

¹¹⁴ *De civ. Dei*. II 7, 8 i 9.

¹¹⁵ Por. Ep. 138, 3, 16. CSEL 44 s. 143: "per hanc (= opulentiam) autem non muros urbis, sed mentes ipsius civitatis dira nequitia omni hoste peior inrupit". W liście tym autor powołuje się na Salustiusza i Juwenalilsa. Zob. A. E c k m a n n. *Problemy biblijne i społeczno-polityczne w liście św. Augustyna do Marcelina*. "Vox Patrum" 1983 z. 4 s. 99.

At enim illa omnia quae antiquitas de vita deorum moribusque conscripta sunt, longe aliter sunt intellegenda atque interpretanda sapientibus¹¹⁶.

Starożytni wyjaśniali mity alegorycznie. Tego rodzaju interpretacja była trójakiego rodzaju: fizyczna, etyczna i historyczna. Platon¹¹⁷ uważał, że owe powodujące zgorzenie historie bogów powinny być całkowicie przemilczane albo przekazane nielicznym w tajemnicy, bo młodzi ludzie nie są w stanie osądzić, co w opowiadaniach jest symboliczne, a co rzeczywiste. W micie o Danae Augustyn widział alegorię władzy złota, któremu ani mury kamienne, ani ludzkie serca nie są w stanie stawić czoła:

[...] vel Danaes per imbrem aureum adpetisse concubitum ubi intellegitur pudicitia mulieris auro fuisse corrupta¹¹⁸.

Tego rodzaju ujęcie było już u starożytnych Rzymian¹¹⁹, którzy jednak kładli nacisk na nieprzekupność strażników Danae. Podobne wyjaśnienie podali pisarze chrześcijańscy¹²⁰. Niezależnie od niego istniała interpretacja¹²¹, według której opowieść o Danae należy rozumieć jako przerobiony mit o Mitrze. Złoty deszcz to symbol Mitry, iskier ognia, które użyźniają ziemię; to wywodzące się od boga światła promienie słoneczne, które posiadają siłę kielkującą i zapładniającą. Złoty deszcz należy traktować jako deszcz spadających gwiazd, które – według wierzeń greckich – przynosiły zapłodnienie¹²².

W powyższych wyjaśnieniach bierze się jednak zbyt mało pod uwagę fakt, że imię "Danae", a również "Danaos" i "Danaiden" ma związek z ludową nazwą "Danai". U podłoża rozlicznych przygód miłosnych Zeusa ze śmiertelnymi kobietami leży fakt, że każde państwo greckie, wspólnota lub grupa ludności chciała powoływać się na ojca rodu, którego bezpośrednio pochodzenie wywodziło się od Zeusa. Tak więc Danae należy traktować jako prawną matkę rodu Danaeidów, która dała życie Perseuszowi, przedstawicielowi rodu Danaeidów w Argos. Motyw

¹¹⁶ Ep. 91, 5. CSEL 34, 2 s. 430.

¹¹⁷ P l a t o n. *Politeia* II 378 AD.

¹¹⁸ *De civ. Dei* XVIII 13. CC 48 s. 604.

¹¹⁹ Ovid. *Amor.* III 8, 29; Mart. *Ep.* 14, 175: "Cur a te pretium Danae regnator Olympi accepit, gratis si tibi Leda dedit?"; Hor. *Od.* III 16.

¹²⁰ Lact. *Div. inst.* 1, 11: "Danaen violaturus aureos nummos largiter in sinum eius infudit, haec stupri merces fuit"; Fulg. *Myth.* 1. 19: "dum et Danae imbre aurato corrupta jest, non pluvia sed pecunia"; Prud. *C. Sym.* 1, 78: "et nummos fieri et gremium penetrare puellae"; Hier. *Adv. Ruf.* 3, 4 (PL 34 481 A): "habes enim Danaes est victa pudicitia".

¹²¹ Zob. H u i s m a n. *Augustinus* s. 100 nn.

¹²² L. R e d e r m a c h e r. *Danaë und der goldene Regen*. "Archiv für Religionswissenschaft" 25:1927 s. 216-218.

złotego deszczu można wyjaśnić niedostatkami wody w tym "spragnionym" kraju, który przez obfity deszcz i złoto – żółte żniwa – osiągał bogactwo i dobrobyt¹²³.

Augustyn stwierdza w swym liście, że nauką traktującą o bogach, czyli teologią, zajmowali się w starożytności "mędracy" (*sapientes*). Dokładnie omawia to zagadnienie w *De civitate Dei*¹²⁴, gdzie przytacza Warrona, który nauczał o trzech rodzajach teologii: mitycznej, filozoficznej i państwowej. Mitycznym rodzajem teologii posługują się zwykle poeci, filozoficznym – filozofowie, a z państwowej korzystają ludy.

Tego rodzaju interpretacje uważał Augustyn za nielogiczne, wyszukane i sprzeczne. Toteż wprost ironicznie pisał:

Ita vero in templis populis congregatis recitari huisce modi salubres interpretationes heri et nudiustertius audivimus¹²⁵.

Przykład takich wyjaśnień znajdujemy w *De civitate Dei*:

Niektórzy posuwają się aż do tego, że nawet zbrodnię, którą sami nazywają najstraszniejszą i najszkodliwszą, czyli pożarcie przez Saturna jego własnych dzieci, objaśniają tak, iż to długotrwałość czasu, oznaczona imieniem Saturna, niszczy wszystko, co sama tworzy, albo też tak, jak sądzi Warro, iż Saturn oznacza nasiona, znów powracające do ziemi, z której się rodzą. Inni tłumaczą to jeszcze inaczej, a podobnie ma się rzecz i z pozostałymi mitami¹²⁶.

Pod wpływem chrześcijaństwa, które zarzucało poganom niemoralny charakter ich mitów, zaczęto coraz częściej uciekać się do alegorii. Z listu biskupa Hippony wynika, że dla utrzymania narodu, który stawał się coraz bardziej krytyczny co do starożytnej rzymskiej wiary, odbywały się regularnie (*heri et nudiustertius*)¹²⁷ publiczne odczyty, mające przeciwdziałać doktrynie chrześcijańskiej. Wszystkie alegoryczne wyjaśnienia mitologicznych opowiadań o bogatych nie miały jednak wpływu na codzienne publiczne i kulturalne życie ludzi, którzy z powodu braku norm moralnych i obyczajowych, ulegali wpływom sztuki, literatury i teatru, przez co ludzkie poczucie wstydu stawało się coraz bardziej stłumione.

¹²³ Warto zwrócić uwagę na motyw w micie o herosie Danaosie i jego pięćdziesięciu córkach. Wiecznie czerpiące wodę Danaidy są nimfami źródła w Argos, które nie przestaje dawać wody spragnionej ziemi. Zob. W a s e r. *Danaides*. RE IV 2089. W związku z oblaną przez deszcz Danae S. Reinach wskazuje na pewne zwyczaje w krajach bałkańskich, zgodnie z którymi w celu wywołania deszczu – gdy w kraju panowała ogromna susza – stawiano na podium rozebraną młodą dziewczynę i oblewano ją wodą. Zob. S. R e i n a c k. *Cultes, Mythes et Religions*. T. 4. Paris 1912.

¹²⁴ *De civ. Dei* VI 5; por M. T e r e n t i i V a r r o n i s. *Antiquitatum rerum divinarum I fr.* 8, 10. 31.

¹²⁵ Ep. 91, 5. CSEL 34, 2 s. 430.

¹²⁶ *De civ. Dei* VI 8. 1. Tłum. W. Kornatowski: *O Państwie Bożym*. Warszawa 1977 s. 320.

¹²⁷ *Heri et nudiustertius*: to jest terminologia biblijna, która określa nie tylko "niedawno", ale również pewną regularność w przeszłości. Zob. Rdz 31, 2. 5; Wj 4, 10; 5, 7-8 i 1 Sm 19.

Biskup Hippony, ubolewając nad tymi rzeczami, stawia adresatowi listu pytanie, czy rodzaj ludzki jest do tego stopnia pozbawiony światła prawdy (*veritatem*)¹²⁸, że nie widzi tak oczywistych i wyraźnych rzeczy. Autor sam daje odpowiedź w następnym zdaniu pełnym ekspresji, spowodowanej przez dziewięciokrotny asyndeton połączony z aliteracją (*sculptitur, scribitur*), parechezis (*funditur, tunditur*) i homoioteleutony. Tak bowiem mówi:

Tot locis pingitur, funditur, tunditur, sculptitur, scribitur, legitur, agitur, cantatur, saltatur
Iuppiter adulteria tanta committens¹²⁹.

A więc malarstwo ściennie i na wazach (*pingitur*), sztuka kucia, odlewanie, literatura, lektura, komedia, śpiew i tańce przedstawiają Jowisza, dopuszczającego się tak wielu cudzołóstw. Spośród wielu przygód miłosnych, jakie miał Zeus ze śmiertelnymi kobietami¹³⁰, tematem dla sztuk pięknych stały się przede wszystkim romanse z: Eginą, Alkmeną, Antiope, Danae, Europą, Io, Ledą, Phytią, Semele i Thalią. Najczęściej sztukę inspirowały następujące postacie: Europa, Danae, Io i Leda. Do nich można dołączyć jako uzupełnienie kradzież Ganimedesa¹³¹.

W swej polemice z kultem pogańskim Augustyn występuje przeciwko tego rodzaju rzeźbom, które są jego zdaniem obrazem wynaturzeń wszelkich zewnętrznych objawów związanych z religią. Nie poprzestaje jednak na tym. Nawiązuje do ówczesnych widowisk scenicznych, zarówno do mimu (*agitatur*), jak i pantomimy (*cantatur, saltatur*), w których realistyczne sceny przedstawiano z wyuzdanymi tańcami, pieśniami i mimiką. W pantomimie występował z chórem tylko jeden aktor (*histrion, saltator*), który wyłącznie ruchami ciała i kunsztownymi skokami (*saltatio*), przedstawiał sztuki (*fabula*). Tematami sztuk były najczęściej miłosne przygody natury mitologicznej, jak. np. romanse Ledy, Europy, Danae, Adonisa, Atysa, Marsa, Venus¹³². W mimie występowało kilku *histriones*, którzy – inaczej aniżeli w wypadku pantomimy, atelany, komedii i tragedii – występowali bez masek. Z tej też racji role kobiece musiały grać kobiety. Aktorki stawiano na równi z *meretrices*¹³³ i na święta ku czci bogini Flory były one również przez nie zastępowane. Ulubiony temat mimu stanowiła zdrada małżeń-

¹²⁸ Veritatem – na korzyść symboliki mitów.

¹²⁹ Ep 91, 5. CSEL 34, 2 s. 430.

¹³⁰ Zob. *Ilias* XIV 317-329; P. G r i m a l. *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*. Paris 1958 s. 480: *Tableau généalogique* n° 40.

¹³¹ O v e r b e c k. *Griechische* t. I s. 398 n.

¹³² Zob. Aug. *De mag.* III CC 29 s. 163: "nam et histriones totas in theatris fabulas sine verbis saltando plerumque aperiunt et exponunt"; zob. *De ordine* II 3. 4; II 11, 34; II 25, 38; Quint. *Inst* XI 3, 87.

¹³³ Quint. *Inst.* V 5, 7.

ska¹³⁴ zarówno wśród ludzi, jak i bogów. Pouczająca jest np. waza z Paestum, znajdująca się w Muzeum Watykańskim, na której przedstawiono przygodę najwyższego boga w ten sam sposób, jak była ona grana przez aktorów mimu. Z jednej strony znajduje się Jowisz z siwą brodą i drabiną, pożądliwie spoglądający w górę w kierunku okna, za którym widać pięknie ubraną kobietę (Alkmene?), oczekującą na kogoś; po drugiej zaś stronie – Hermes z grubym brzuchem i z wielkim, przywiązany z przodu Priapem, który lampą oświetla swego ojca. Być może, iż Augustyn miał przed oczyma ową scenę, gdy pisał w *De civitate Dei*:

Czy brodatego Jowisza i pozbawionego zarostu Merkurego mają tylko poeci, a kapłani nie mają? Czy Priapowi tylko mimowie przypisali ogromne narządy płciowe, a kapłani tego nie uczynili? Czy bóstwo to, gdy dla odbierania hołdów stoi w poświęconych miejscach, wygląda inaczej niż wtedy, gdy dla pośmiewiska kroczy w teatrze?¹³⁵

Mimy i pantomimy cieszyły się coraz większym powodzeniem; pierwsze przede wszystkim wśród niższych warstw społeczeństwa, a drugie wśród sfer wyższych. Toteż przedstawiały coraz śmielsze sceny. Za Heliogabala realizm osiągnął swoje apogeum, ponieważ "in mimicis adulteriis ea, quae solent simulato fieri, effici ad verum iussit", Heliogabal ponadto wyśmiewał się z nauk Chrystusa i sakramentów. Kościół rozpoczął przeciwko mimom i pantomimom walkę, która w czasach św. Augustyna osiągnęła swój punkt szczytowy¹³⁶. Augustyn kilkakrotnie wyraża swój sąd o mimie i pantomimie, o ich niemoralnym charakterze i zgubnym wpływie¹³⁷. Kontynuując dalej swój list rozważał:

Quantum erat, ut in suo saltem Capitolio ista prohibens legeretur? Haec mala dedecoris impietatisque plenissima, si nemine prohibente in populis ferveant, adorentur in templis, rideantur in theatris, cum his victimas immolant, vastetur pecus etiam pauperum, cum haec histriones agunt et saltant, effudantur patrimonium divitum, civitates florere dicuntur?¹³⁸

O tym, jakie błazeństwa odbywały się w przybytku Jowisza, Junony i Minerwy i jak tam dotarł mim, Augustyn powiedział ustami Seneki w *De civitate Dei*:

[...] wstąpiłem na Kapitol: wstyd pobudza głupota popisująca się tym wszystkim, co czcze szaleństwo uznało za swoją powinność. Jeden podrzuca bogu imiona, a drugi oznajmia Jowiszowi godzinę; jeden jest zajęty jego nacieraniem, a drugi namaszczaniem, próżnymi ruchami rąk

¹³⁴ Ovid. *Tristia* II 496-506.

¹³⁵ *De civ. Dei* VI 7. Tłum. Kornatowski s. 317; zob. M. Bieber. *Die Denkmäler zum Theaterwesen im Altertum*. Leipzig 1920 s. 140.

¹³⁶ E. Wüst. *Mimos* RE XV 175; G. Boissier. *Mimus*. W: *Dictionnaire* t. 3 cz. 2 s. 1899--1907; Bieber. *Die Denkmäler* s. 175; O. Navarre. *Pantomimus*. W: *Dictionnaire* t. 4 s. 316-318.

¹³⁷ *De civ. Dei* II 4 i 20, 26 nn.; VI 7.

¹³⁸ Ep. 91, 5. CSEL 34, 2 s. 430.

naśladuje takiego, który rzeczywiście namaszcza. Są kobiety, które Junonie i Minerwie rozczesują włosy (stojąc z dala nie tylko od posągu, ale i od świątyni, poruszają palcami na sposób tych, co przystrajają uczesanie), są też takie, które trzymają zwierciadła. Są mężczyźni, którzy wzywają bogów do pomocy na swych procesach [...] Siedzą [...] na Kapitolu pewne kobiety, które wyobrażają sobie, że Jowisz je miłuje; i nawet spojrzenie Junony, tak bardzo popędliwej, jeśli wierzyć poetom, nie napawa ich lękiem¹³⁹.

To zło pełne hańby i bezbożności mogło się rozszerzać wśród ludów, odbierać uwielbienie w świątyniach, wywoływać śmiech w teatrach, ponieważ nikt mu się nie sprzeciwiał. Prawo zabraniało poetom krytykowania współobywateli,

a swobodne obrzucanie bogów twoich tak ciężkimi obelgami nie spotkało się z zakazem ze strony żadnego senatora, żadnego cenzora, żadnego zwierzchnika i żadnego kapłana?¹⁴⁰

O skandalicznych rzeczach mających miejsce w świątyniach świadczą "abscisi" i "molles", których nie spotyka się nawet w mimie, zatrudniającym kobiety lekkich obyczajów. Augustyn stwierdza:

Już słuszniej należałoby się wdzięczność aktorom za to, że oszczędzili oczu ludzkich i na widowiskach nie ukazali w całości wszystkiego, co się kryje w ścianach świętych przybytków [...] Nie wiemy, co tam czynią, ale wiemy, przez jakich ludzi czynią. Dobrze natomiast znamy to, co się dzieje na scenie, na której nigdy, nawet w chórze nierządnic, nie ukazał się rzezaniec albo zboczeniec¹⁴¹.

W innym miejscu mówi tak:

Owa Wielka Macierz przeciwnie, wprowadziła trzebieenie także do świątyni i zachowała ten okrutny zwyczaj, każąc wierzyć, że pozbawiając mężczyzn ich męskich organów wzmacnia u Rzymian przejawy tęgości¹⁴².

Siła oddziaływania aktorów na ludzi była wielka. W oczach Augustyna *histrion* nie oznaczał już aktora teatralnego, lecz posiadał ograniczoną wartość, określającą "aktora mimu i pantomimy", ponieważ wszystkie niemal formy teatru przesycone były pantomimą¹⁴³. Teatr posiadał wielką siłę przyciągającą bogatych i biednych, skoro Augustyn pisze, że niektórzy składali nań w ofierze nawet cały swój majątek. Takie postępowanie nie mogło przyczynić się do rozkwitu miast, na którym tak bardzo zależało Nektariuszowi. Matką tych "kwiatów" nie jest żyzna

¹³⁹ *De civ. Dei* VI 10. Tłum. Kornatowski s. 327.

¹⁴⁰ *De civ. Dei* II 12. Tłum. Kornatowski s. 146.

¹⁴¹ Tamże VI 7 s. 319.

¹⁴² Tamże VII 26 s. 361.

¹⁴³ L. Friedländer, G. Wissowa. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*. Vol. 4. Leipzig 1923 s. 535.

ziemia ani zasobna cnota. Augustyn miał tu na myśli cnotę, o jakiej mówił Ciceron, że

jest to ostateczne i wewnętrznie zgodne usposobienie duszy, które sprawia, że ci, co się nimi [sic!] odznaczają, są godni pochwały i które samo przez się zasługuje na pochwałę niezależnie od korzyści, przeto z niego się wywodzą szlachetne chęci, poglądy, uczynki i wszelkie objawy rozumu chociaż samą cnotę można nazwać najwięźlejszym prawym rozumem. Przeciwnieństwem więc tak pojętej cnoty jest ułomność moralna¹⁴⁴.

Zdaniem Augustyna całemu temu rozpasaniu winna była wymyślna Flora, ponieważ widowiska sceniczne urządzone ku jej czci odznaczały się niezwykle rozpustą. Flora była środkowowitalną boginią kwiatnących roślin, szczególnie zbóż¹⁴⁵. Ta "Flora mater"¹⁴⁶ należała do *di indigetes*, z własnym kapłanem zwanym *flamen Floralis*. Jej stara świątynia znajdowała się na Kwirynale. Na jej cześć obchodzono *Floralia* lub *ludi Florales*, które w czasach Augustyna trwały od trzydziestego kwietnia do trzeciego maja. W dniu tego święta kobiety ubierały się w kolorowe szaty¹⁴⁷. Jako symbole rozpoczynającej się wegetacji rzucano w środek tłumu ziarna zbóż, fasolę, groch i inne nasiona. *Floralia* rozpoczynały się od przedstawień sztuk teatralnych; przede wszystkim mimu, w którym aktorki zastępowane były często przez nago występujące *meretrices*¹⁴⁸. Ostatni dzień przeznaczano na występy cyrkowe, podczas których wypuszczano i płoszono zajęce i kozy. Całymi wieczorami z ogromną wystawnością ucztowano przy światłach¹⁴⁹. Rozwiążność *Floralii* stanowiła poważny problem dla ojców Kościoła, a więc i dla biskupa Hippony¹⁵⁰. Boginię Florę nazywa on demonem (*daemonium*), gdyż nie daje się przebłagać ani ofiarami z ptaków, ani z czworonogów, ani nawet krwią ludzką, lecz jedynie ofiarą z wstydlivości ludzkiej, co stanowi większą zbrodnię. Augustyn wyjaśnia tę myśl szerzej przez usta Seneki, kiedy mówi: "ille [...] viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat"¹⁵¹, a na

¹⁴⁴ C i c e r o. *Tusc.* IV 15, 34. Tłum J. Śmigaj: *Rozmowy tuskulańskie*. W: M a r c u s T u l l i u s C i c e r o. *Pisma filozoficzne*. T. 3. Warszawa 1961 s. 654.

¹⁴⁵ Zob. *De civ. Dei* IV 8. CC 47 s. 105: "florentibus frumentis deam Floram (praefecerunt)".

¹⁴⁶ C i c e r o. *Verr.* V 36; *Lucr.* V 739; O v i d i u s. *Fasti* V 183.

¹⁴⁷ O v i d i u s. *Fasti* V 356.

¹⁴⁸ *Lact. Inst.* I 20, 10: "meretrices quae tunc mimarum funguntur officio". Podobno Cato Uticensis opuścił cyrk, aby swoją obecnością nie działać deprymująco na swawolę publiczności (zob. *Val. Max.* II 10, 8; *Sen. Ep.* 97, 8).

¹⁴⁹ O v i d i u s. *Fasti* V 361.

¹⁵⁰ *Lact. Inst.* I 20; *Arnob. Adv. nat.* VII 33; *Aug. De cons. Evang.* I 5; *De civ. Dei* II 27; G. W i s s o w a. *Flora*. *RE* t. 6 s. 2477-2449; T e n Ź e. *Floralia*. *RE* t. 6 s. 2749-2752; J. A. H i l d. *Flora*. W: *Dictionnaire* t. 2 s. 1189 n.; t e n Ź e. *Floralia*. Tamże t. 2 s. 1190 n.; zob. J. Ś r u t w a. *Widowiska epoki klasycznej w ocenie Kościoła Afrykańskiego II-V wieku*. "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 27:1980 z. 4 s. 45-50.

¹⁵¹ *De civ. Dei* VI 10. CC 47 s. 181.

innym miejscu kontynuuje: "Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant"¹⁵².

Celem wszystkich polemik Augustyna z przedstawicielami religii pogańskiej było wykazanie, że nie może sobie w ogóle rościć prawa nazywania się religią. Na powtórne naleganie Naktariusza, który w drugim liście w imieniu swoich współobywateli prosił biskupa Hippony, aby nie dopuścił do rabunku i nadmiernych obciążeń fiskalnych pogan z Kalamy¹⁵³, Augustyn odpowiedział, że on też uważa, iż nie ma obowiązku oddawania życia ani tego, co konieczne do życia, ale dodał, że władza powinna interweniować wszędzie tam, gdzie nadmierne bogactwa są wykorzystywane do podsycaenia kultu pogańskiego¹⁵⁴. Należało według niego ograniczyć bezkarną swawolę, wskutek której tłum pogan rabował i łupił środki utrzymania pobożnych biednych, a nawet spowodował przelanie krwi¹⁵⁵. Cały kontekst rozdziału piątego listu 104 przypomina *De civitate Dei*. Augustyn nie traci bowiem sposobności, by przypomnieć, jak bardzo bogactwo podsycało kult i występki pogańskie odpowiedzialne za upadek Rzymu, a ubóstwo natomiast sprzyjało wychowaniu wielkich ludzi. Życzył Naktariuszowi, by jego współobywatela byli uczciwi, odznaczali się czystością obyczajów, a nie zbytecznymi dobrami¹⁵⁶. Ubóstwo bowiem nie pozbawiło senatorów szacunku u obywateli Rzymskiej Rzeczypospolitej. Wręcz przeciwnie, przez wzgląd na nie byli szczególnie bliscy swoim władzom i potrafili dobrze rządzić Rzeczpospolitą¹⁵⁷.

Augustyn nie chciał uszczuplać ich majątku poniżej dziesięciu funtów srebra, która to suma w ciężkich czasach republiki uchodziła za karalną rozrzutność. Zdaniem Augustyna obciążenia kapitału nie należało traktować jako kary, lecz jako zarządzenie ochronne dla przestępców¹⁵⁸. Biskup posłużył się przykładami. Podobnie, jak dziecku nie pozwala się bawić żmijami czy nożem, tak samo Kalamejczykom nie można dać tego, czego oni by bardzo chcieli, ale to, co jest im potrzebne¹⁵⁹.

Augustyn nie chciał pogrążyć Kalamy w nędzy, był gotów dążyć do złagodzenia warunków życia obywateli, ale pragnął, by nie dostarczono najmniejszej składki na utrzymanie pogaństwa. Podtrzymywanie Kalamejczyków mogło według niego prowadzić do wspierania religii pogańskiej.

¹⁵² Tamże s. 182.

¹⁵³ Ep. 103, 3. CSEL 34, 2 s. 580: "sic arbitror gravius esse spoliari facultatibus quam occidi".

¹⁵⁴ Ep. 104, 2. 5. Tamże s. 585.

¹⁵⁵ Por. Ep. 91, 8. Tamże s. 432 n.

¹⁵⁶ Ep. 104, 2. 6. Tamże s. 586.

¹⁵⁷ Tamże. Szerzej myśl tę omawia Augustyn w drugiej i czwartej księdze *De civ. Dei*, gdzie zajmuje się moralnym upadkiem Rzymu.

¹⁵⁸ Ep. 104, 2. 6. CSEL 34 s. 586.

¹⁵⁹ Ep. 104, 2. 7. Tamże s. 586 n.

Podobną postawę autora można rozpoznać w *De civitate Dei*, szczególnie w pierwszych księgach. Oskarżenie skierowane przeciwko chrześcijanom, którym zarzuca się, że są winni klęsk, szczególnie ostatniej, która spadła na Rzym, nie tyle zraniło Augustyna z powodu niewdzięczności i nienawiści imienia chrześcijańskiego, ile raczej z powodu usprawiedliwiania "idealnych" przekonań religijnych, według których szczęście cesarstwa wiązało się z pogaństwem i z religią pogańską, a jego ruina z chrześcijaństwem i zabobonem chrześcijańskim. Tu jest największy kontrast pomiędzy poganami a św. Augustynem, żywy w korespondencji i ten sam na początku całego dzieła pierwszej i drugiej księgi *De civitate Dei* oraz często powtarzany w toku jego rozważań. Taki był też pogląd św. Augustyna na historię pierwotnego chrześcijaństwa. Dla Augustyna chrześcijaństwo przeżywało pierwsze doświadczenie, za które płaciło krwią, ponieważ męczennicy są świadectwem prawdziwego Boga przeciw bogom fałszywym¹⁶⁰. Męczenników chrześcijańskich nazwał świadkami zmartwychwstania¹⁶¹, pamięć o nich przeciwstawia kultowi pogańskiemu¹⁶².

Augustyn, podobnie jak inni pisarze chrześcijańscy, kult politeistyczny przypisywał szatanowi. Jego też uważał za sprawcę i zwolennika kultu pogańskiego¹⁶³. Taki według niego jest nieodwołalny los religii chrześcijańskiej, że musi przeciwstawiać się nieustannie religii pogańskiej. *Civitas Dei* pozostaje na stopie wojennej z *civitas terrena*.

3. CIĘŻAR GRZECHÓW

Z opisu wydarzeń¹⁶⁴, jakie rozegrały się w Kalamie, wynika, że właściwie cała Kalama była winna. Wyjątek stanowił tylko jeden cudzoziemiec, który uratował wiele sług Bożych i odebrał grabieżcom zrabowany łup. Augustyn rozróżnił cztery kategorie winnych¹⁶⁵. Do pierwszej należeli ci, którzy ze strachu przed władzami pogańskimi nie ośmielili się udzielić pomocy. Drugą stanowili wszyscy, którzy podsycali rozruchy, chociaż sami nie brali w nich udziału lub też ich nie wywołali (*scelerati*). W skład trzeciej weszli sprawcy występków (*scelera-*

¹⁶⁰ *De civ. Dei* XVIII 50.

¹⁶¹ Tamże XX 26; XXII 6-7.

¹⁶² Tamże VIII 27; XXII 8 itd.; o solidarności cierpienia Kościoła i Chrystusa (*ecclesia in illo patiebatur*) zob. Ep. 140, 18.

¹⁶³ *De civ. Dei* XVIII 51.

¹⁶⁴ Ep. 91, 8. CSEL 34, 2 s. 432 n.

¹⁶⁵ Ep. 91, 9. Tamże s. 433 n.

tiores). Decydującą rolę odegrała czwarta kategoria winnych. Zaliczeni do niej zostali moralni sprawcy zbrodni, którzy spowodowali jej rozpętanie (*sceleratissimi*).

Augustyn pominął pierwszą kategorię winnych, ponieważ ich postawa była wynikiem lęku, nie chcieli narazić się wrogom Kościoła. Dlatego woleli modlić się za biskupa Kalamy i jego sługi, niż przeciwstawić się władzom pogańskim. Biskup Hippony nie badał także czwartej kategorii winnych, gdyż dla udowodnienia im winy trzeba by odwołać się do tortur stosowanych przez urzędników śledczych. Winnych z kategorii drugiej i trzeciej (tych było najwięcej) Augustyn nie chciał atakować, aby ich unicestwić, lecz pragnął zmniejszyć im środki materialne, z których zrobili zły użytek. Domagał się dla nich kar pieniężnych w celu ukarania przemocy¹⁶⁶.

Nektariusz postanowienie Augustyna, zmierzające ku uszczupleniu majątku bogatych Kalamejczyków, ocenił jako nieludzkie i niegodne biskupa. W celu jeszcze większego zbagatelizowania przestępstwa Kalamejczyków, powołał się na znany aforyzm stoików: "omnia peccata paria sunt"¹⁶⁷. Według tego powiedzenia – zdaniem Nektariusza – nie ma żadnej istotnej różnicy między podpaleniem kościoła, a np. daniem komuś brutalnej odpowiedzi. Wobec tego nie należy również zasadniczo czynić żadnej różnicy przy przebaczeniu przestępstwa.

Wiele świadectw starożytnych przypisuje naukę o równości grzechów Zenonowi z Kition¹⁶⁸, który miał ją przekazać swoim następcom. Cynceron zilustrował paradoksy stoickie za pomocą obrazów i porównań¹⁶⁹, ale sedno tego zagadnienia mieści się w pojęciu winy moralnej, którą sprowadza się do niezgodności albo do braku harmonii między logosem indywidualnym a logosem powszechnym lub tchnieniem bożym, które ożywia kosmos¹⁷⁰. Św. Augustyn stanowczo sprzeciwiał się tej teorii, a zamiast przykładów proponowanych przez stoików, zwrócił uwagę na fakt, że jest rzeczą niedorzeczną kwalifikowanie – jak to czynią stoicy – nieumiarkowanego śmiechu na równi z sianiem zniszczenia ojczyzny¹⁷¹.

Myśl tę szerzej omawia wielki biskup w liście napisanym kilka lat później do św. Hieronima¹⁷². W liście tym bada naukę stoicką o postępie w cnocie, kroczeniu ku mądrości i o równości grzechów, o związku między cnotami a równością

¹⁶⁶ Zob. H. J a n s. *De Praktijk van de geloofsdwang volgens Augustinus' correspondentie*. "Bijdragen" 22:1961 s. 247-265, zwł. s. 252 i 256-258.

¹⁶⁷ Ep. 103, 3. CSEL 34, 2 s. 580.

¹⁶⁸ Diog. Laërt. VII 120; S e x t u s. *Adv. math.* VII 422; Lact. *Inst.* III 23.

¹⁶⁹ C i c e r o. *Pro L. Murena* XXIX 61; *De fin.* IV 75. 76.

¹⁷⁰ G. V e r b e k e. *Augustin et le stoïcisme*". "Recherches Augustiniennes" 1:1958 s. 72.

¹⁷¹ Ep. 104, 4. 13. CSEL 34, 2 s. 591.

¹⁷² Ep. 167. CSEL 44 s. 586-609.

grzechów. Jego zdaniem mylą się stoicy, kiedy twierdzą, że człowiek dokonujący postępu w mądrości w ogóle jej nie posiada, ale posiadzie ją w dniu, w którym dojdzie do jej pełnego osiągnięcia. To wcale nie oznacza, że zaprzeczają postępowi, ale twierdzą, że wydostający się z głębi jest mędrce od chwili, w której wyłoni się do swobodnej atmosfery mądrości. Dlatego dla człowieka, który tonie, mało znaczy to, jak głęboko znajduje się pod wodą. Takie stwierdzenie stoicy odnoszą przez analogię do dążących do mądrości. Stoicy wprawdzie nie zaprzeczają, że dokonują postępu podobnie jak ci, którzy wydobywają się z jakiejś przepaści ku wolnej przestrzeni, ale dopóki nie przewyciężyli wszelkiej złości, jak tonący, który wychodzi z wody, nie mają cnoty i nie są mędrkami. Przeciwnie, gdy pokonali tę przeszkodę, posiadli pełną mądrość, wyzbywszy się wszelkich śladów złości do tego stopnia, że uodpornili się przeciwko grzechowi¹⁷³. Augustyn nie przyjmuje nauki stoickiej o nagłym przechodzeniu z szaleństwa do mądrości. Nie jest ona zgodna z nauką Pisma świętego. Stoicki obraz pływającego, który nagle pojawia się na powierzchni wody, zastępuje obrazem człowieka przechodzącego stopniowo z ciemności do światła, wychodzącego z jakiejś otchłani i zmierzającego ku jasności w miarę zbliżania się ku wyjściu¹⁷⁴.

Tę samą naukę przypisuje stoikom Plutarch podając w *De communibus notitiis adversus stoicos*, że oni twierdzą, iż ten, który znajduje się łokieć pod powierzchnią wody, nie jest bardziej zduszony od znajdującego się na głębokości pięciuset łokci. Podobnie i znajdujący się blisko cnoty, nie mniej trwają jeszcze w złości, jak żyjący w dużej od niej odległości¹⁷⁵. Plutarch proponuje jeszcze inne porównania: ślepi pozostają w ciemności nawet wtedy, gdy wkrótce mogą widzieć. Podobnie postępujący w kierunku mądrości, pozostają tak długo w złości i w szaleństwie, dopóki nie osiągną w pełni celu swoich wysiłków. Ciceron, posługując się tymi samymi obrazami, przypisuje również tę naukę stoikom. Przekazuje to w następujący sposób:

Jak bowiem ci, których zanurzono do wody, nie mogą oddychać lepiej, jeśli znajdują się tuż pod powierzchnią, skąd w każdej chwili potrafiliby wypłynąć, niż jeśliby znajdowali się w głębi, jak owo małe szczenię, które wkrótce już ma przejrzeć, nie widzi więcej niż to, co się dopiero narodziło – tak też człowiek, który zbliżył się cokolwiek do stanu cnotliwości, jest nieszczęśliwy wcale nie mniej, jak ten, kto zgoła ku niej nie postąpił¹⁷⁶.

Poglądy stoików podlegały pewnej modernizacji. Nauka o postępie w cnocie uległa znacznemu rozwojowi. Zenon z Kition przyjmował tylko dwie klasy wśród

¹⁷³ Ep. 167, 3. 12. Tamże s. 599 n.

¹⁷⁴ Ep. 167, 3. 10. Tamże s. 596 n.

¹⁷⁵ Plutarchus. *De comm. not.* C. 10.

¹⁷⁶ Cicero. *De finibus* III 14. 18. Tłum. W. Kornatowski. W: Marcus Tullius Cicero. *Pisma filozoficzne*. T. 3. Warszawa 1961 s. 311.

ludzi: doskonałych, czyli mądrych, i niedoskonałych, czyli złych. Przejście z jednej klasy do drugiej odbywało się w sposób nagły i nieoczekiwany. Koncepcja Chryzypa była już mniej sztywna. Nie przyjmuje on wprawdzie klasy pośredniej między mądrymi i złymi, ale uznaje, że w tej ostatniej klasie można wyodrębnić różne kategorie. Posejdoniusz stanowi etap rozstrzygający w rozwoju tej nauki przyjmując, że ludzie czyniący postęp w cnocie nie są ani mędrkami, ani złymi, lecz stanowią klasę pośrednią między dwiema klasami krańcowymi. Ta nauka o postępie moralnym została opracowana w pełni przez przedstawicieli szkoły stoickiej w epoce cesarstwa¹⁷⁷.

Augustyn w swoim liście do Hieronima rozważa stoicką naukę o związku koniecznym między cnotami a równością grzechów. Teza stoików była kategoryczna. Według nich ten, kto posiada jedną cnotę, posiada wszystkie; brak natomiast jednej oznacza brak wszelkiej cnoty. Jeśli bierze się pod uwagę cnoty kardynalne, to według stoików każda z cnot zakłada trzy inne. Roztropność nie jest cnotą, chyba że jest odważna i praktykowana z umiarkowaniem¹⁷⁸. Według świadectwa Cicerona i Plutarcha wiadomo, że chodzi w tym wypadku o naukę stoicką, sięgającą do samego założyciela szkoły Portyku¹⁷⁹. Św. Augustyn przeciwstawia się takiej koncepcji i twierdzi, że prowadzi ona do wniosków nie do przyjęcia. Wiadomo bowiem, że są tacy ludzie, którym trzeba niezaprzeczalnie przypisać pewną cnotę, np. wierność małżeńską. Zapytuje uczony afrykański, czy można na podstawie tej cnoty wnioskować, że dana osoba posiada inne i jest wolna od wszelkiego braku moralnego. Augustyn odwołuje się tu do Pisma św. (1 J 1, 8 i Jk 3, 2), by powiedzieć, że nikt nie jest bez grzechu i że ten, kto sądzi, że jest bez winy, żyje w błędzie¹⁸⁰. Według św. Augustyna cnota urzeczywistnia się w bardzo różny sposób u różnych ludzi, nikt nie posiada jej w takim stopniu, aby jej wzrost był niemożliwy¹⁸¹.

Św. Augustyn kilkakrotnie przytacza tezę stoicką, według której wszystkie grzechy są równe, tzn. bez żadnych stopni, wina moralna jest dla wszystkich taka sama, tej samej ciężkości i nie ma różnicy w karalności¹⁸². Augustyn odrzuca

¹⁷⁷ V e r b e k e. *Augustin* s. 70 n.; M. Amand Jagu (*Zénon de Cittium*. Paris 1946 s. 38) zauważa, że już w filozofii Zenona znajduje się zarodek nauki o postępie moralnym. Stwierdza bowiem: "Tous les éléments essentiels d'une théorie de la *προκοπή* étaient là en germe. Puisque la sagesse et la folie comportent des degrés, un passage de l'état de folie ou de péché à celui de sagesse ou de vertu devient possible, et l'on pourra parler de ceux qui sont en progrès". Por. W. W i e r s m a. Περὶ τελούς. *Studie over de leer van het volmakte leven in de ethiek van de oude Stoa*. Groningue 1937 s. 61.

¹⁷⁸ Ep. 167, 2. 4-5. CSEL 44 s. 591-592.

¹⁷⁹ C i c e r o. *Acad.* I 38; P l u t a r c h. *De stoic. rep.* 7.

¹⁸⁰ Ep. 167, 3. 10. CSEL 44 s. 596-598.

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² Ep. 167, 2. 4. CSEL 44 s. 591 n.; Ep. 104, 4. 17. CSEL 34, 2 s. 594 n.; tamże 4. 13. CSEL 34, 2 s. 591 n.; *Contra mendacium* 15, 31. PL 40, 539 n.; zob. Z. G o l i ń s k i. *Nauka św. Augustyna o kłamstwie*

taki pogląd. Przyjmuje, że ciężkość winy mierzy się według braku miłości, który przejawia się w złym czynie. W ten sposób wszyscy ludzie są grzeszni, nikt nie jest bez winy, ale wina jest mniej ciężka w jednym przypadku aniżeli w drugim¹⁸³. Nawiązuje w ten sposób do nauki, według której można osiągnąć prawdziwe postępy w cnocie. Stoikom zarzuca zarozumiałość, ponieważ nie uwzględniają słabości ludzkiej i konieczności łaski Bożej, ale – próżni i pyszni – sami chcą uzdrawiać wszystkie słabości i choroby duszy ludzkiej¹⁸⁴. W przekonaniu Augustyna dochodzą w ten sposób do pewnych postaw nieludzkich, wykluczających z duszy mędrca wszelkie uczucia litości i miłosierdzia, bo głoszą ideał twardości i nieugiętości – ideał, który jest bardzo daleki od miłości chrześcijańskiej¹⁸⁵. Dlatego słusznie zabiega Nektariusz u biskupa Hippony o obronę swych obywateli, przypominając Augustynowi miłosierdzie chrześcijan, a nie surowość stoików¹⁸⁶, która nie tylko nie pomaga sprawie, jakiej się podjął, ale nawet jej przeszkadza. Biskup powodowany chrześcijańskim miłosierdziem zajął się sprawą rodaków Nektariusza. Augustyn, powołując się na Cycerona, przypomina adresatowi listu, że mówca chwalił Cezara przede wszystkim za jego miłosierdzie¹⁸⁷. Dlatego też powoływanie się na stoików, na ich model człowieka, szkodzi najbardziej sprawie Kalamejczyków. Biskup Hippony radzi adresatowi listu, by trzymał się z dala od tej sprawy i odwoływał się nie do nauki stoików, ale do chrześcijańskiego miłosierdzia, które nie tylko chce przebaczać winnym, ale również pragnie zwyciężać w Chrystusie¹⁸⁸. Miłosierdzie jest terminem, który stanowi upomnienie dla Nektariusza, aby swoje oczekiwanie bardziej ukierunkował ku Bogu. Biskup powraca bowiem w ten sposób do bezpośredniej odpowiedzi na list Nektariusza. Pogląd stoików nie jest różną drogą, jaka miałaby prowadzić do niebieskiego mieszkania, ale przewrotną, prowadzącą do zgubnego błędu. Nektariusz – zdaniem uczonego Afrykańczyka – przytoczył tę opinię nie jako zgodną z własnym przekonaniem, ale jako argument w obronie współobywateli, aby wybaczyć

na tle historycznym. Lublin 1948.

¹⁸³ Ep. 167, 5. 17. CSEL 44 s. 604 n.; zob. Św. A u g u s t y n. *Doskonała sprawiedliwość człowieka*. Tłum i wstęp W. Eborowicz. Pelplin 1982 s. 16 i 33.

¹⁸⁴ Sermo 348, 3. PL 39, 1529.

¹⁸⁵ Ep. 104, 4. 16. CSEL 34, 2 s. 593 n.; Cicero (*Pro L. Murena* 61) w następujący sposób charakteryzuje uczniów Zenona i Chryzypa: "sapientem gratia numquam moveri, numquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordia esse nisi stultum et levem; viri non esse neque exorari neque placari". O mędrca żelaznym i nieugiętym w następujący sposób pisze Seneka (*De constantia* III 5): "quomodo quorundum lapidum inexpugnabilis ferro duritia est [...] ita sapientis animus solidus est". Zob. także IV 2; V 4; VIII 2.

¹⁸⁶ S e n e c a. *De clementia* II 5, 2: "Scio male audire apud imperitos sectam Stoicorum tamquam duram nimis [...], obicitur illi [sectae] quod sapientem negat missereri, negat ignoscere [...] [sapient] non ignoscit quoniam qui ignoscit fatetur aliquid se, quod fieri debuit, omisisse".

¹⁸⁷ C i c e r o. *Pro Quinto Ligario* 12, 37.

¹⁸⁸ Ep. 104, 4. 17. CSEL 34, 2 s. 594 n.

okrutnym podpalaczom kościoła tak samo, jak wybacza się znieważającemu kogoś słownie. Augustyn pisze następująco:

Quid enim absurdus, quid insanius dici potest, quam ut ille qui aliquanto immoderatus riserit et ille qui patriam truculentius incenderit, pecasse iudicentur aequaliter?¹⁸⁹.

Nadał on całemu temu wywodowi sarkastyczny akcent. Użył bowiem komparatywu "truculentius" dla uzyskania paraleli z "immoderatus". A mówiąc o podpaleniu ojczyzny, posłużył się hiperbolą, aby podkreślić, że kościół stanowi integralną część miasta i że Kalamejczycy targnęli się na własność ogółu. A zatem dopiero wówczas, kiedy drogą sądową zapadnie wyrok na winnych, będzie pora, aby prosić biskupa o jego *intercessio*, by pomógł tym, którzy zostali uznani za winnych¹⁹⁰. Chrześcijanin nie może poprzestać tylko na przebaczeniu, ale również powinien przedsięwziąć środki w celu zapobieżenia powtórnemu powtórzeniu złych czynów¹⁹¹. Ponadto, aby otrzymać przebaczenie, nie wystarczy zewnętrzna skrucha, lecz mająca podstawę w wierze i licząca się z przyszłym sądem Boga. Augustyn nie spodziewa się u Kalamejczyków takiej skruchy. Mimo to nie żywi względem nich żadnych wrogich uczuć, ale prosi Boga, by obudził w nich prawdziwą skruchę¹⁹². Dlatego miłość jaką żywi Augustyn do Kalamejczyków, jest dla nich bardziej korzystna niż miłość Nektariusza. Biskup ma nadzieję, że również Nektariusz będzie miał na względzie przede wszystkim ich duchowe, a nie tylko materialne dobro¹⁹³. Augustyn zauważa, że Nektariusz mógł poznać w pełni jego opinię w tej sprawie, ale pozostaje tajemnicą, jakie są zamiary Boga wobec winnych. Toteż biskup radzi adresatowi listu, aby odłożył nieco troskę o Kalamejczyków, a zajął się tym, co jest Bogu miłe; albowiem niemożliwą, a przynajmniej bardzo trudną, jest rzeczą osiągnąć w tym życiu doskonałość polegającą na bezgrzeszności¹⁹⁴. Wobec tego uczony biskup zachęca adresata, by poddał się działaniu Boga, któremu można wyznać to, co powiedział Wergiliusz Pollionowi:

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Inrita perpetua solvent formidine terras¹⁹⁵.

¹⁸⁹ Ep. 104, 4. 13. Tamże s. 591.

¹⁹⁰ Ep. 91, 7; Ep. 104, 4. 16. Tamże s. 432 i 593 n.

¹⁹¹ Ep. 104, 3. 8. Tamże s. 587 n.

¹⁹² Ep. 104, 3. 9; por. Ep. 103, 3; Ep. 104, 1; Ep. 91, 10. Tamże s. 588; s. 580; s. 582; s. 434 n.

¹⁹³ Ep. 104, 3. 10; por. Ep. 103, 2. Tamże s. 589; s. 579 n.

¹⁹⁴ Ep. 104, 3. 11. Tamże s. 589 n.

¹⁹⁵ Tamże; Verg. *Ecl.* 4, 13 n.

Augustyn stwierdza, że pod przewodnictwem Boga, uzyskawszy przebaczenie wszystkich grzechów¹⁹⁶, kroczymy do niebiańskiej ojczyzny. Przypomniał on adresatowi listu, iż będzie on radował się z przyszłego mieszkania w nowej ojczyźnie¹⁹⁷, dlatego w miarę możliwości zalecał mu miłość do niej¹⁹⁸. Uwaga Nektariusza, że "wszystkie prawa różnymi drogami [...] dążą do niebieskiej ojczyzny"¹⁹⁹ na tyle uzyskują aprobatę Augustyna, iż "dążyć" (*appetere*) nie oznacza posiadania, lecz jego pragnienie (*adipiscendi cupiditatem*). Różne drogi, podobnie jak przykazania, budują i ugruntowują życie chrześcijańskie²⁰⁰ na czystości, na cierpliwości²⁰¹, na wierze, na miłosierdziu i na przykazaniach. Augustyn ma tu na myśli niewątpliwie dziesięć przykazań²⁰². Mówiąc o różnych drogach, powołuje się na Pismo św., zwłaszcza na Psalmy. Przytacza bowiem Ps 5, 15: "Ducebo iniquos vias tuas, et impii ad te convertentur" oraz Ps 85, 11: "Deduc me in via tua, et ambulabo in veritate tua". Te drogi – zdaniem świętego biskupa – nie różnią się między sobą, lecz wszystkie one tworzą jedną wspólną drogę, prowadzącą do Boga. O nich to mówi Ps 24, 10: "Universae viae Domini misericordia et veritas". Dokładne zbadanie tych dróg – według Augustyna – wymagałoby długiego opracowania związanego z większym wysiłkiem pojmowania, a w konsekwencji byłoby ono wielką przygodą intelektualną²⁰³. Jednak tę przyjemność intelektualną odkłada w miarę potrzeby na inną, stosowną porę. Augustyn sądząc, że dał Nektariuszowi wystarczającą odpowiedź, z naciskiem podkreśla słowa Chrystusa: "Ego sum via" (J 14, 6), przypominając adresatowi, iż w Chrystusie należy szukać miłosierdzia i prawdy. Chrystus jest drogą, którą nie tylko zmierza się do celu, ale również się go osiąga. Należy zatem kroczyć nie drogą stoików, którzy powiadają: "wszystkie grzechy są równe", lecz drogą, jaką wyznacza Chrystus. Odwoływanie się Nektariusza do aforyzmu stoików jest nie do przyjęcia. Powinien wystrzegać się, by nie nauczać tego rodzaju "paradoksów swego syna Paradoxa". Augustyn lubi grę słów, stąd to powtórzenie tego samego wyrazu w innej formie i w innym znaczeniu: "ne quaeso, ista paradoxa Stoicorum sectanda doceas Paradoxum tuum"²⁰⁴.

¹⁹⁶ Por. *Conf.* I, XV 24; V, IX 17. CC 27 s. 13, 66 n.

¹⁹⁷ Zob. Ep. 103, 2. CSEL 34, 2 s. 579 n.

¹⁹⁸ Zob. Ep. 104, 3. 11. Tamże s. 589.

¹⁹⁹ Ep. 104, 4. 12; Ep. 103, 2. Tamże 590 n.; 579 n.

²⁰⁰ 1 Kor 10, 23; 14, 4.

²⁰¹ Rz 2, 7: "iis quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem, et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam".

²⁰² Por. Sermo 9, 6. CC 41 s. 118: "decalogus enim legis decem praecepta habet".

²⁰³ Ep. 104, 4. 12. CSEL 34, 2 s. 591.

²⁰⁴ Ep. 104, 4. 15. Tamże s. 593.

Nektariusz utrzymywał, że wielu Kalamejczyków było niewinnych²⁰⁵. Według stoików ci, którzy uczestniczyli w rewolcie, powinni być równo ukarani. Rada Augustyna dana Nektariuszowi jest następująca: nie powołuj się na stoików, odwołaj się do chrześcijańskiego miłosierdzia, które nie tylko chce przebaczać winnym, ale również zwyciężać w Chrystusie.

Reasumując powyższe wywody można stwierdzić, że wydarzenia w Kalamie stały się powodem dialogu listownego biskupa Hippony z byłym dostojnikiem państwowym, urodzonym w Kalamie i świadczącym liczne usługi temu miastu. Pod koniec swego życia znalazł on wyjątkową sposobność okazania przywiązania do swego rodzinnego miasta. Tę sposobność dały mu wypadki 1 VI 408 r. podczas pogańskich uroczystości ku czci bogini Carna na ulicach Kalamy. Zdarzenia są znane jedynie z opowiadania Augustyna, który był w mieście po dramatycznych wydarzeniach²⁰⁶. Podaje on, że poganie trzykrotnie obrzucili kamieniami kościół katolicki, następnie podpalili budynki kościelne, dokonali grabieży, popełnili morderstwo, wreszcie chcieli schwytać samego biskupa Kalamy. Wypadki te określił Augustyn jako wykroczenie przeciw najnowszemu prawom ("recentissimas leges")²⁰⁷. Prawa te pochodziły z pewnością z edyktu cesarskiego promulgowanego w Rzymie w listopadzie 407 r., w Kartaginie zaś ogłoszonego dopiero 5 VI 408 r. Z powodu późniejszego podania do publicznej wiadomości ustaw wymierzonych przeciw poganom, skarga katolików spotkała się z opozycją władz miejskich utrzymujących, że mają oni w tym momencie kłótni prawną rację usprawiedliwienia odmowy jej zarejestrowania w oficjalnych dokumentach Kalamy²⁰⁸. Wskutek definitywnego odnowienia polityki cesarskiej w stosunku do pogan, sprawcy wykroczeń znaleźli się w trudnej sytuacji, z pewnością zwrócili się o pomoc do Nektariusza, a ten z kolei prosił biskupa Hippony o wstawienie u władz państwowych.

Korespondencja, która powstała w następstwie wypadków w Kalamie między Nektariuszem i Augustynem jest rozmową między typowym przedstawicielem inteligencji pogańskiej początku V w., który w sposób zupełnie naturalny pozwalał sobie na dialog w sprawach dotyczących kultury i religii z przedstawicielem chrześcijaństwa, nieodłącznie związanego z tym światem. Dialog ów, ze względu na wydarzenia w Kalamie, obracał się głównie wokół pojęcia miłości dwóch ojczyzn, tj. niebiańskiej i ziemskiej, problemu kultu pogańskiego oraz zagadnienia kary i ciężkości grzechów.

²⁰⁵ Ep. 103, 4. Tamże s. 581.

²⁰⁶ Ep. 91, 10. CSEL 34, 2 s. 434.

²⁰⁷ Ep. 91, 8. Tamże s. 432.

²⁰⁸ Ep. 91, 8. Tamże s. 433.

Augustyn na przykładzie wydarzeń w Kalamie ukazał kontrast dwóch ojczyzn. Powołując się na Cyncerona przypomniał, że obowiązkiem moralnym obywateli jest służba państwu. Potrafią mu służyć jedynie ci, którzy praktykują dobre i szlachetne obyczaje. Społeczność pogańska nie może spełniać należycie swoich obowiązków wobec państwa, ponieważ jest skrzepowana niemoralnym kultem bogów.

Uczony afrykański usprawiedliwia ustawy cesarzy chrześcijańskich godzące w publiczny kult pogański. Jego argumentacja sprowadza się do wykazania niemoralności kultu pogańskiego, który stwarza okazję do różnego rodzaju wykroczeń. Rzymianin powinien stawiać wyżej Katona niż Jowisza. Augustyn wie doskonale, że mędrcy inaczej rozumieją kult pogański niż prosty lud. Tym jednak, którzy posiadają dar rozróżniania, nie wolno psuć prostego ludu. W tym tkwi sedno Augustyńskiej argumentacji. Nie może być żadnej dwuznaczności ze strony tych, którzy wiedzą lepiej.

Poganie z Kalamy powinni zostać ukarani za swe nieczne czyny i wybryki oraz za zamordowanie jednego z duchownych. Augustyn zdecydowanie odrzuca jednak karę śmierci i cielesne tortury, żąda ukarania winnych karami pieniężnymi. Pragnie przede wszystkim, by ukarana była przemoc. Troszcząc się, aby kara nie była zbyt surowa, nawołuje winnych do pokory, a sędziów do zachowania godności ludzkiej. Zdaniem Augustyna należy unikać zbyt surowości i nierozważnej bezkarności. Jeśli tylko istniała możliwość spokojnego rozważenia, przekonywania i dialogu, wolał ominąć ustawy i spotkać się z drugą osobą. Wydaje się, że w tych trudnych i bolesnych kwestiach Augustyn ponad wszystko stawiał miłość i jej na służbę oddawał swój autorytet.

Również w świetle miłości, ściślej mówiąc, zawinionego braku miłości, ocenia ciężkość grzechów. Zachęca Nektariusza, by nie kroczył drogą stoików, według których wszystkie grzechy są równe, lecz drogą wyznaczoną przez Chrystusa.

W klimacie pokoju i wzajemnego szacunku dla osób i ich obustronnego poszanowania, dając pierwszeństwo wolności sumienia, nie zgadzał się z prawnym przymusem, jeśli strona przeciwna wyrażała gotowość zaniechania na zawsze stosowania przemocy i gwałtownych wystąpień.

WRITTEN DIALOGUE OF ST. AUGUSTINE AND NECTARIUS

S u m m a r y

The article is divided into two parts. The first part presents the geographical, personal and historical background of the dialogue; the second part discusses its subject.

The correspondence concerns the pagans of Kalama who publicly practised the pagan cult though it was officially forbidden under death penalty. They committed various infamous deeds and offences against the Catholics; what is more, they even murdered one of the priests. The situation continued for a long period of time. Knowing the great heart of the bishop of Hippo, Nectarius wrote two letters to him (the letters: 90 and 103). He asked St. Augustine to stand up for the criminals who found themselves in danger of serious penalty from the State authorities. Augustine firmly spoke against the death penalty and corporal tortures (the letters: 91 and 104). He demanded, however, special fines to punish violence. According to Augustine, both rigidity as well as impunity should be equally avoided. Augustine shows the evil of the pagan cult and presents the image of the earthly and heavenly home. He encourages Nectarius not to follow the Stoics who think "all the sins are equal" but to choose the way of Christ.