

KS. AUGUSTYN ECKMANN

PROBLEMY FILOZOFICZNO-RELIGIJNE W KORESPONDENCJI ŚW. AUGUSTYNA Z MAKSYMEM Z MADAURY

Imię Maksyma jest znane jedynie z incypitów i explicytów pewnych rękopisów kodeksów augustyńskich, listów 16 i 17, czego identyczność potwierdza Rosydzisz w swoim spisie dzieł Augustyna¹. Jest wielce prawdopodobne, że Augustyn był uczniem Maksyma w czasie swego pobytu w Madaurze. W 390 r. po powrocie z Italii otrzymał on od dawnego profesora gramatyki list, w którym wyraził swoje filozoficzne stanowisko w stosunku do religii starożytnych Rzymian i tzw. męczenników z Madaury oraz zachęcił swego wychowanka do podjęcia dyskusji nad odrębnością Boga chrześcijan, którego wyznawcy czczą w ukryciu, podczas gdy poganie publicznie służą swoim bogom². Augustyn, odpowiadając Maksymowi, poddał pod sąd grecką mitologię, pominał natomiast całkowicie milczeniem zaatakowane przez profesora z Madaury moralne życie afrykańskich męczenników, zwłaszcza stosunek winy i pokuty do ich śmierci. Nie bronił ani życia męczenników, ani ich śmierci, ale postawił Maksymowi poważny zarzut braku miłości do ojczyzny. Dalszą dyskusję proponował ograniczyć do zagadnienia chrześcijańskiej wizji Boga³.

Dyskusja przedstawicieli dwóch pokoleń skupiła się głównie wokół filozoficznych założeń religijnych wyznań Maksyma. Stąd też problemy te zostaną omówione w pierwszej części artykułu. W drugiej zaś zostanie poddany analizie fragment listu Maksyma, krytykujący tzw. "męczenników chrześcijańskich". Autor artykułu pragnie odpowiedzieć na pytanie, kim byli znienawidzeni przez Maksyma "męczennicy".

I. Filozoficzne założenia religijnych wyznań Maksyma (monoteizm czy politeizm?)

Zdaniem profesora z Madaury wszystkie bóstwa są wyobrażeniami sił, które pochodzą z jednego źródła i przenikają cały świat pod różnymi imionami. Są one częściami ("membra") jednego wielkiego Boga Ojca, który wprawdzie nie ma żadnego imienia, ale jest początkiem mocy dostrzegalnej w świecie. Każdy rozumny człowiek uzna go i uczi. Cały kult boży sprawowany w rozmaitych religiach w przeróżny sposób dotyczy zasadniczo jednego Boga⁴.

Te istotne określenia wyznania wiary Maksyma mają swoje paralele w stoickiej kosmologii. Już stara szkoła stoicka nie tylko oddzieliła najwyższego boga od poszczególnych bóstw⁵, ale także wieczność Dzeusa, ujętą w podwójnym określeniu: "afthartos kai agenētos" (niezniszczalny i nie stworzony)⁶, przeciwstawiła poszczególnym bogom. Bezimienność najwyższego boga i przywoływanie za pomocą wielu imion jego sił rozproszonych w całym świecie przypomina stoickie sformułowanie: "ho pollais prosegoriais pronomazetai kata tas dunameis"⁷. Określenie poszczególnych bogów jako części i formy objawienia się boskiej siły pierwotnej odpowiada stoickiej formie pośrednictwa⁸. Pojęcie tych sił częściowych jako szczególnych nazw jednego wieloimienego Dzeusa ("partes sive virtutes") było już znane Warronowi⁹.

Wymienione boskie właściwości stoickiej kosmologii odpowiadają poglądom Maksyma. Potwierdza to przede wszystkim wiara w dobroczynną moc bóstwa, którą korespondent z Madaury dostrzega w częściowych siłach poszczególnych bóstw ("numina salutaria")¹⁰. Religijna świadomość, która odpowiada tej wierze, nie wyklucza bynajmniej tradycyjnych zwyczajów kultowych. W przeciwieństwie jednak do stoickiej "proncia" przyznaje modlitwie i obrzędowi ofiarnemu siłę działania, której mędrcom nie wolno odrzucić. Stanowi to wyraźny dowód uznania potrzeby kultu państwowego wynikającej z pobudek religijnych lub z poczucia autorytetu.

Pod koniec swego listu czyni Maksym drugie wyznanie wiary, podajując powtórnie istotne cechy bóstwa "pater magnus atque magnificus", aby wyjaśnić je w świetle powszechnego pojęcia boga. Nie odrzucając ludowego politeizmu wyznaje, że ojciec bogów i ludzi jest przedmiotem powszechnego kultu. Cześć oddaje mu cała ludzkość na wiele sposobów w rzeczywistej harmonii¹¹. Dla uzasadnienia tej praistoty "hōsper patera pantōn" stoicka teologia daje liczne wzory. Wystarczy wspomnieć "Żywoty i poglądy słynnych filozofów"

Diogenesa Laertiosa¹², "O dobrodziejstwach" Seneki¹³ i hymn Kleantesa do Dzeusa.

Wydaje się, że byłoby rzeczą możliwą oba wyznania Maksyma przełożyć na język grecki i w głównych fragmentach sprowadzić je z formuł skarbcza językowego do pojęciowego stoicyzmu. Wówczas z różnych paraleli, jako wynik takiego trudu, powstałby pewien rodzaj mozaiki, który stanowiłby rozwiązanie zagadnienia źródeł. Słuszność ma jednak G. Beyerhaus¹⁴, który utrzymuje, że nie chodzi tu o uprawianie czystej akrybii i stwarzanie martwej nomenklatury, lecz że miejsca te należy umieścić we właściwym świetle i stwierdzić, o ile to możliwe, ich wzajemną zależność. Wobec tego spróbujmy poddać analizie znaczenie wyrażen "sine initio" i "sine prole naturae". Dla lepszego zrozumienia analizę poprzedzę kontekstem:

"Et quidem unum esse deum summum sine initio, sine prole naturae seu patrem magnum atque magnificentis quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum?"¹⁵

Ogólne znaczenie tego fragmentu nie stwarza trudności. Maksym wyliczywszy boskie właściwości dochodzi do retorycznego pytania, w którym wyraża niemożliwość zaprzeczenia najwyższego bóstwa. Wyznanie Maksyma przypomina arystotelesowskie poznanie stwierdzające, że niezniszczalność całego świata musi odpowiadać jego brakowi początku¹⁶.

Jeżeli w tej formie, w jakiej występuje wyraz "naturae", oznacza pewien rodzaj *genetivi appositionis*, to należałoby "sine prole naturae" przetłumaczyć "bez potomstwa" w tym sensie, w jakim ono w sposób ludzki powstaje. Tego rodzaju negacja byłaby możliwa przy odwołaniu się do mitycznego, antropomorficznego pojmowania życia bogów, co jednak tu nie ma zastosowania. W liście jest mowa o początku najwyższego boga, a nie o jego potomstwie albo bezpłodności. Wyrażenie "sine prole naturae" nie stanowi zatem odpowiadającego członu do "sine initio". Trudność nie ustaje również wtedy, gdy weźmie się to wyrażenie łącznie z całym zdaniem połączonym przez partykulę "seu", ponieważ przymioty boga w ten sposób połączone nie dają się paralelnie skoordynować. Zaprzeczenie potomstwa krzyżuje się bowiem z wyobrażeniem ojca wielkiego ("pater magnus"). Nie daje również dostatecznej odpowiedzi przyjęcie "sine prole naturae" jako *genetivus obiectivus*, ponieważ wówczas należałoby przetłumaczyć: "bez płodzenia". W takim wypadku wyrażenie to przypominałoby zarówno "autogenēs", jak i "agenetos"¹⁷, przy czym pozostaje nie wyjaśniona resz-

ta. Ostatnie stwierdzenie precyzuje wyrażenie "sine initio", brak natomiast u Maksyma określenia "aftharais" jako pojęcia korelatywnego do "agenētos".

Próby wyjaśnienia obu wyznań wiary Maksyma dowodzą, że wysnucie ich ze źródeł stoickich prowadzi do różnych wniosków. Wyrażenie "sine prole naturae", które stanowi "crux" wykładu, nie można uznać za określenie boga, gdyż jest ono przeciwne całej fizyce stoickiej, bo jeśli dusza świata - lud Dzeus - jest nazwany "progenitor genetique, quod omnia semina ex se emitteret, et in se reciperet"¹⁸, to w takim razie "logoi spermatikoi" (rozumne siły zarodkowe) wobec Dzeusa przynajmniej do zognienia świata ("expyrōsis") są "proles naturae".

Tego rodzaju wnioski pozwalają tu włączyć w tok rozważań obok stoicyzmu również filozofię platońską. Platonizm bowiem w III w. po Chr. doznał ożywienia. Wydaje się, że można zauważyć pewne podobieństwa wyznań Maksyma do neoplatonizmu. Punkty styczne wyznania filozofa z neoplatonizmem można dostrzec w stopieniu się antropomorficznego przedstawiania bóstw z duchowymi pojęciami boga. Można też dojrzeć pewne paralele między wyznaniem Maksyma a filozofią neoplatońską. Podobnie jak dla Maksyma punktem wyjścia w piśmie Porfiriusza "O obrazach bogów" jest twierdzenie, że bóstwo jest zasadniczo tylko jedno, a bóstwa ludowe są różnymi częściami i przejawami tej pierwotnej, uniwersalnej siły¹⁹.

Istnieją jednak różnice w poglądach między Maksymem a neoplatonizmem. O ile on obawia się nazwać bóstwo ojcem, o tyle Maksym w centralnym punkcie swego wyznania postawił ojca wielkiego i wspaniałego ("pater magna atque magnificus"). W związku z tym należy odrzucić próbę wiązania Maksyma z wymienioną filozofią albo wyprowadzania z niej jego poglądów²⁰.

Ścisłejsze powiązania można dostrzec między Maksymem a średnim platonizmem. Chociaż jest rzeczą trudną ocenić platonizm II wieku z powodu małej ilości zachowanych źródeł, to jednak znamienity jest żywy wyraz prądu religijnego synkretyzmu. Od tych średnich platoników Maksym mógł przejąć pogląd o niezniszczalności świata, odpowiadający jego brakowi początku²¹. Przede wszystkim znamienne jest oddziaływanie fragmentu z "Timaios" ("Tim." 28 C), który wykorzystał Apulejusz dla rozwinięcia myśli o niewypowiedzianej istocie boga²². Należy także wspomnieć znamienity fakt, że do średniego platonizmu napływały religijno-teologiczne myśli z

pseudoarystotelesowskiego pisma "O świecie". Maksym z traktatu Apulejusza "De mundo" mógł zaczerpnąć pogląd, że działanie boga w świecie odbywa się przez jego "dunamis", formułę o wielu imionach jednego i tego samego boga nie zrodzonego oraz naukę o stopniowym poznaniu zaczerpniętym ze stoickich i perypatetyckich myśli o bóstwie wszędzie obecnym ze swoją mocą, które nie przestaje być ojcem ("rex omnium et pater")²³.

Główna trudność naszego dociekania tkwi w wyrażeniu "sine prole naturae". W przekładzie nie można go oddać jako genitivus obiectivus. Pewną możliwość rozwiązania trudności nasuwa partykuła "ceu", jeśli połączone nią człony "sine prole naturae" i "patrem magnum" rozważa się w ścisłym związku. Maksym posłużył się najpierw czysto negatywnym, a potem pozytywnym określeniem, ponieważ chciał odrzucić u najwyższego bóstwa wszelkie fizyczne patemstwo w znaczeniu płciowym. Aby odebrać wyrazowi "patrem" wszelką myśl o fizycznym ojcostwie, uwolnił go od niej przez poetyckie zastosowanie "ceu". Takie wyjaśnienie nie usuwa jednak wszystkich trudności, gdyż brak odpowiedniego członu do "sine initio" pozostaje prawie nie do usunięcia, chociaż określenie "pater magnus" spotykamy u Seneki jako "parens ille magnificus"²⁴.

Pozostaje jeszcze ustalenie znaczenia poszczególnych części analizowanego wyznania wiary. Nie ulega wątpliwości, że Maksym należał do wielkiego ruchu religijnego synkretyzmu. Zgodnie z tym faktem nie można postawić alternatywy: monoteizm czy politeizm. Wydaje się, że J. Toutain w zbyt łatwy sposób chce z pierwszego wyznania wiary Maksyma określić charakterystyczne cechy poszczególnych bóstw i odczytać mniej lub bardziej jasny monoteizm ("monotheisme entrevu")²⁵. Trudno bowiem wytłumaczyć fakt, że ci sami bogowie, którzy przestali istnieć, zjawiają się znowu kolejne (Iuppiter, Juno, Minerwa, Venus, Vesta), aby podjąć współzawodnictwo z afrykańskimi męczennikami, również jako indywidualnościami. Można by zatem mówić o przeistoczeniu się bogów w boskie siły i działania, a nie o ich znikaniu. Maksym idąc zatem śladem swego przodka, Apulejusza, trwał jeszcze u schyłku IV w. w poglądach średnich platoników. Duchową zaś jego ojczyznę pozostawał stoicyzm. Stoickie tłumaczenie wiary utrzymywał w dynamicznym panteizmie.

Rzeczą pouczającą będzie porównanie reakcji Augustyna²⁶ na wyznanie Maksyma z bliskim czasowo pismem "De vera reli-

gione". W obu wypadkach chodzi o zajęcie stanowiska wobec politeizmu. W obu pismach chodzi głównie o zarzuty przeciw religii pogańskiej, o brak jej siły oddziaływania i różnicę w niej występującą między kultem a poznaniem Boga. Obok podobieństwa celu walki istnieje jednak znaczna różnica duchowych założeń i metod apologetycznych. O ile w "De vera religione" Augustyn przyznaje pierwszeństwo monoteizmowi na podstawie dociekań ściśle filozoficznych, wychodząc - jak tego dowodzi W. Eborowicz - z neoplatońskiego uznania Prajedni²⁷, o tyle w liście do Maksyma nie wykazuje ani śladu tchnienia neoplatonizmu. Jeśli czasowe ustalenie maurynów na rok 390 w stosunku do obu tych pism jest słuszne, to wynika z nich, że Augustyn jednocześnie był i nie był neoplatonikiem. Wyrzeczenie się neoplatońskiego poznania w liście jest w tym układowie szokujące. Dlatego spróbujmy poszukać jakichś sposobów, które mogłyby w tej materii nam coś wyjaśnić. Pewny jest ton zakończenia listu: "Disserentur ista latius ipso vero et uno Deo adiuvante, cum te graviter agere velle cognovero"²⁸. Trudno jednak z niego wnioskować o poczuciu rzeczywistej wyższości Augustyna. Sądząc po zewnętrznym sposobie walki, Augustyn nie miał powodu, ażeby ten spór z Maksymem widzieć jako nieszkodliwą potyczkę. Augustyn jednak nie brał poważnie swego przeciwnika, odmawiał mu powagi w podejściu do religijnych problemów. Tymczasem publiczna rozmowa była wprost wymuszona, ponieważ pytanie: "qui sit iste deus, quem vobis Christiani quasi proprium vindicatis"²⁹ nie pochodziło od jednego sceptyka, ale stawiali je prawie wszyscy pobożni poganie³⁰. Dlaczego Augustyn, mając taką okazję, wzgardził bronią neoplatońską?

Można przypuszczać, że Maksym należał do tych filozofów, którzy jeszcze w IV w. przeciwstawiali się Plotynowi i do jego następców odnosili się z niechęcią. Augustyn wobec tego, nie chcąc drażnić przeciwnika, nie skorzystał z neoplatońskiego sposobu wyjaśnienia. Tego rodzaju tłumaczenie załamuje się, ponieważ obu dyskutantom - jak się zdaje - brakowało otwartej postawy prowadzenia rozmowy. W ten sposób istota prawdziwej religijnej rozmowy została zaprzepaszczone. Rozmówcy nie próbowali osiągnąć pewnych uzgodnień. Z tego wynika, że przyczyny wyrzeczenia się argumentów neoplatońskich nie należy szukać w uprzejmości w stosunku do Maksyma, ale tylko w religijnych upodobaniach Augustyna. Upodobania te można odkryć przez odczytanie tego listu o-

czami późniejszego biskupa Hippony. Kiedy około 398 r. św. Augustyn prowadził dyskusję z Faustusem³¹ na temat bóstwa Chrystusa i Boga Ojca, myślał o wsparciu autorytetu Biblii mądrością starożytną, przez którą rozumiał przede wszystkim księgi sybillińskie, poglądy orfickie, Hermesa Trismegistosa, wieszczków, mędrców i filozofów pogańskich. Trudno udowodnić, czy Augustyn intuicyjnie ustosunkował się do Maksyma według później wydanych zaleceń. Jest widoczne, że maleje zaufanie Augustyna do siły dowodów neoplatonickich i w tym kierunku idzie jego daleka powściągliwość jako neoplatonika w liście do Maksyma. Augustyn wyraża przekonanie o pomyślnym rozwoju Kościoła, na który wskazują fakty z historii.

III. "Męczennicy": Miggin, Saname, Namfamon, Lucytas

Maksym dał w swym liście pewne sformułowanie, na podstawie, którego wielu historyków starożytnego Kościoła twierdziło, że chrześcijańscy męczennicy cierpieli w Madaurze i ponieśli męczeństwo w tym samym czasie, co męczennicy ze Scylium, albo nawet wcześniej. Dla wyjaśnienia tego trudnego problemu, czy tak rzeczywiście było, wydaje się konieczne przytoczenie fragmentu listu Maksyma in extenso: "Quis enim ferat Jovi fulmina vibranti praeferri Migginem, Junoni, Minervae, Veneri, Vestaeque Sanamem et cunctis, pro nefas! diis immortalibus archimartyrem Namphamonem? inter quos Lucitas etiam haud minore cultu suspicitur atque alii interminato numero, diis hominibusque odiosa nomina, qui conscientia nefandorum facinorum specie gloriosae mortis scelera sua sceleribus cumlantibus dignum moribus factisque suis exitum maculati reppererunt, horum busta, si memoratu dignum est relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus stulti frequentant, ita ut praesagium votis illius indigne ferentis emineat:

Inque deum templis iurabit Roma per umbras"³².

Archimartyr Namfamon - jak widać - jest centralną postacią w tym tekście. Historycy, przyjmując termin "archimartyr" za równoznaczny z "protomartyr", uznali Namfamona za pierwszego męczennika Afryki, wskutek czego stanęli wobec trudności wyjaśnienia opisu Tertuliana, odnoszącego się do Saturnina, prokonsula z ok. 180 r., o którym pisarz chrześcijański podał: "Vigellius Saturninus qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit"³³. K.J. Neumann³⁴ wyjaśniał, że Saturnin był tylko zarządcą Afryki Prokonsularnej, w Numidii

natomiast sprawował władzę legatus Augusti pro praetore. Madaura, położona w Numidii, była zatem pod jurysdykcją legata. Wobec tego męczennicy Madaury cierpieli za rządów legata, a nie Saturnina. Tertulian więc nie odbiera Mamfamonowi tytułu archimartyra (to jest protomartyra). Mamfamon zatrzymuje swój tytuł pierwszego męczennika za wiarę w Numidii, ale nie w całej Afryce. Neumann dowodził także, że pierwszy męczennik Numidii, nazwany archimartyrem, poniósł śmierć męczeńską wcześniej niż pierwsi męczennicy Afryki Prokonsularnej. Pogląd taki powtórszył dokładnie H. Delehaya³⁵, dodając jedynie, że tytuł archimartyr nie oznacza koniecznie pierwszego męczennika Afryki, ale prawdopodobnie Madaury. P. Monceaux³⁶ utrzymuje, że tytuł archimartyr nadany Mamfamonowi określa go jako najwcześniejszego męczennika Numidii. A. Schwarze³⁷ przytaczając Neumanna, uznaje Mamfomona za pierwszego męczennika Afryki, nie podaje jednak roku jego śmierci. H. Leclercq³⁸ wykazuje wyraźne niezdecydowanie w określeniu daty męczeństwa Mamfomona. Raz mówi o męczeństwie w 180 r. dwóch grup chrześcijan - jednej w Scillium, drugiej w Madaurze - a na innym miejscu pisze o różnych datach śmierci tychże grup w grudniu 180 r.

Wszystkie te dociekania opierają się wyłącznie na interpretacji utożsamiającej termin "archimartyr" z terminem "protomartyr" i na podstawie tych przesłanek przyjmują, że Mamfamon był protomartyrem Afryki albo Numidii, albo Madaury. Tymczasem termin "archimartyr" nie stanowi synonimu terminu "protomartyr". Zarówno Thesaurus Linguae Latinae³⁹, jak i Du Cange⁴⁰ przytaczają jedynie fragment z listu Maksyma do Augustyna. To, co oba te słowniki mówią na ten temat, można zobrazować graficznie w sposób następujący: "archi" nie przedstawia punktu startowego w linii horyzontalnej, ale najwyższy punkt w linii wertykalnej. "Archi" i "proto" różnią się dokładnie jako "główny" i "pierwszy". Mamfamon był najważniejszym, a nie pierwszym męczennikiem. Męczennicy, których wspomina Maksym, nie musieli cierpieć w tym samym czasie w Madaurze, co męczennicy w Scillium.

Bardzo pożyteczne wydaje się też zwrócenie uwagi na usposobienie Maksyma w czasie pisania listu, o którym zapomnieli zwolennicy kanonizacji Mamfomona. Maksym jest daleki od pisania historii w sposób bezstronny i szczery. Nie można przyjąć jego listu jako dokładnego i pewnego dokumentu bez zbadania, ile jego stwierdzenia wymagają oczyszczeń z uprze-

dzeń. Należy on do tej grupy pogan, którzy szukają materiału dla drwin z absurdów, jak to się jemu wydaje, chrześcijańskiego kulta. Z listu wynika, że rozmyślnie kpi sobie z chrześcijan. Wydaje się, że wziął jednego z najmniej sławnych lub mających gorszą sławę męczenników, pisząc ich imiona świadomie współcześnie bez jakiegokolwiek planu. Takie spojrzenie na list Maksyma pozwala odeprzeć argument, że wzmiankowani męczennicy cierpieli razem z Namfamonem w tym samym miejscu i w tym samym czasie. Autor listu po prostu pogardliwie "ukuł" termin "archimartyr", aby w ten sposób ośmieszyć i zohydzić kult męczenników. Z listu gramatyka pogańskiego wynika jedynie, że Namfamon stał najwyżej w czci ludowej, a nie w porządku czasowym.

Na poparcie takiego wniosku można przytoczyć pewne argumenty. Gdyby to męczeństwo miało miejsce rzeczywiście w 180 r., to trudne byłoby zrozumieć, dlaczego nie ma o nim żadnej wzmianki u pisarzy chrześcijańskich, skoro powołuje się na nie poganin w liście napisanym 210 lat po tym wydarzeniu. Męczeństwo to powinno być znane Tertulianowi i wzmiankowane przez Augustyna. Oczywiście takiemu rozumowaniu można się przeciwstawić, bo argumenty ex silentio są niebezpieczne, ponieważ afrykańskie inskrypcje zachowały dużą liczbę imion męczenników nie znanych z literatury⁴¹. Zwykle wymienia się czterech męczenników z Madaury: Miggo albo Miggin, Saname, Namphamo i Lucitas, ale w liście jest wzmianka o "niezliczonej liczbie"⁴² pochodząca od poganina, który nie miał powodu do przesady. Tertulian, który około 200 r. poznał wszystkie klasy chrześcijan w Afryce⁴³, wspomina tylko cztery miasta poza Kartaginę, w których znajdowały się wspólnoty chrześcijan, tj. Hadrumentum⁴⁴, Thysdrus w Byzacium⁴⁵, Uthina w Zeugitana⁴⁶ i Lambaesis w Numidii⁴⁷. Lambaesis jest jedynym miastem w Numidii, o którym wie, że chrześcijaństwo miało tam swych wyznawców.

Ogólnie rzecz biorąc pierwsze męczeństwa na ewangelizowanym terytorium wydarzały się w bliskiej odległości od granicy albo wybrzeża, rozszerzając się w kierunku centrum. Scillium miało raczej sprzyjające męczeństwu z powodu swego nadmorskiego położenia. Gdyby chrześcijaństwo dotarło do Madaury około 180 r., to musiałoby tam pozostawić ślady podobnej ewangelizacji, ale jeszcze po 390 r. Madaura była znana ze swych pogańskich przekonań. W liście do mieszkańców Madaury, napisanym po 390 r., Augustyn ubolewał z powodu zna-

nego mu w młaj kultu bałwanów⁴⁸. Inskrypcje znalezione w Madaurze również wskazują na wielką liczbę pogańskich kapłanów, świątyni i bóstw⁴⁹. Chrześcijańska odgrzebana bazylika natomiast miała 28,5 m długości i 12,95 m szerokości, nie mogła więc pomieścić wielkiej wspólnoty⁵⁰. Augustyn wołał 10 sierpnia około 400 r. w Hipponie: "In hac civitate multas inveniri domos, in quibus non sit vel unus paganus; nullam domum inveniri ubi non sint Christiani. Et si discutatur diligenter, nulla domus invenitur, ubi non plures Christiani sint quam pagani. Verum est, consentitis"⁵¹.

Jeśli taka była sytuacja chrześcijaństwa w Hipponie około 400 r. dzięki wysiłkom jej biskupa, to słusznie możemy wnioskować, że pogaństwo w Madaurze miało w tym czasie przewagę nad chrześcijaństwem, które nie istniało tam od 180 r.

Przytoczone argumenty mają wartość jedynie pomocniczą dla dowodu, że archimartyr nie oznacza pierwszego męczennika i pozwalają odrzucić Namfamona z pozycji protomartyra.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się drugiej części przytoczonego drugiego rozdziału listu Maksyma do Augustyna. Zauważamy, że język tej części zawiera ważny ładunek myślowy i uczuciowy skierowany przeciwko wymienionym męczennikom, którzy są winni "infandorum facinorum". Oni dodają zbrodnię do zbrodni, "scelera sua sceleribus cumulantes". Oni zasłużyli na taki koniec, "dignum [...] exitum". Oni byli "maculati", ich "nomina" były "diis hominibusque odiosa".

Wydaje się rzeczą całkiem niemożliwą, żeby ci ludzie, co do których Maksym miał tak dokładną znajomość i w stosunku do których wylał tyle goryczy, mieli żyć 210 lat przed napisaniem listu. Święty Augustyn w swym argumencie przeciw donatystom często kładł nacisk na trudność osądzenia tych, którzy żyli najwyżej 100 lat temu⁵².

Wczytując się w list Maksyma można przyjąć za J.H. Baxterem, że autor listu znał osobiście Namfamona, Miggina, Sanamę i Lucyte i na podstawie tej osobistej znajomości uznał ich za łotrów. Własne przeżycie ich łotrówstwa stało się dla niego powodem pogardy i zgorzknienia w stosunku do nich samych⁵³. Jeśli więc Maksym znał osobiście tę grupę męczenników, musieli oni cierpieć w tym czasie, kiedy autor listu był młodym człowiekiem, ale jako inteligent interesował się sprawami publicznymi. Zapewne upłynęła pewna liczba lat zanim ich kult stał się powszechnie znany. Dla przyjęcia ich kultu nie musiało minąć wiele lat, ponieważ w Afryce kult mę-

czenników był nawet przesadny. Ziemia afrykańska pokryta była kaplicami i bazylikami, stanowiąc jedno wielkie sanctuarium. Literatura chrześcijańska Afryki obejmuje cały szereg opisów cierpień męczenników, które w sumie tworzą zbiór opisów hagiograficznych⁵⁴. Augustyn w liście skierowanym do swych diecezjam mówi o Afryce jako o ziemi pełnej ciał świętych⁵⁵, a podczas zgromadzeń liturgicznych komentuje w różnych "sermones" opisy mąk, przez jakie przeszli święci afrykańscy⁵⁶. Augustyn osobiście nie był świadkiem prześladowań, ale przyczynił się do znacznego rozwoju kultu męczenników i to przede wszystkim przez mowy, jakie wygłaszał podczas uroczystości męczenników. Mowy te stanowią najpewniejsze dokumenty w historii kultu świętych w Afryce⁵⁷.

Przy tak szybkim tempie rozwoju afrykańskiego kultu męczenników wydaje się, że po kilku lub kilkunastu latach od chwili śmierci zaczęto ich czcić. Przyjmując, że Maksym spotkał się z Namfamonem i jego towarzyszami w wieku młodzieńczym i że wtedy ponieśli oni śmierć, można przypuszczać, iż nastąpiła ona w latach 340-380.

Do tej pory nie daliśmy odpowiedzi na pytanie, kim była ta grupa męczenników, która zasłużyła w krótkim czasie na tak gwałtowny w formie opis Maksyma. W opisie tym można dostrzec podobieństwa językowe z antydonatystycznymi dziełami Optata i Augustyna. Maksym porównując męczenników z olimpijczykami ("cunctis [...] diis immortalibus") chciał za wszelką cenę ośmieszyć tych pierwszych. Powodzenie chrześcijaństwa oznacza usunięcie pogańskich bóstw. Męczennicy otwarcie wypierali starych bogów. Sformułowania Maksyma odpowiadają temu, co mówi Optat o donatystach: "[...] personas vestras iam pro Deo habere noscuntur"⁵⁸.

W okrzyku oburzenia: "Pro nefas!" wyraża całkowitą absurdalność porównania śmiertelnych z nieśmiertelnymi; Namfamon i jego towarzysze najmniej nadawali się do współzawodnictwa z bogami. Zwrot: "alii interminato numero" odpowiada dokładnie donatystycznym bandom tego okresu. Optat pisze o circumcelionach uśmiercanych przez Taurinusa: "In loco Octaviensi occisi sunt plurimi, detruncati sunt multi, quorum corpora usque in hodiernum per dealbatas aras aut mensas potuerunt numerari"⁵⁹. Augustyn mówi o samobójstwach donatystów: "Iste modo tot milia moriuntur"⁶⁰. Zwrot "conscientia nefandorum facinorum" odpowiada temu, co Optat mówi o znanym donatystcie Feliksie: "Inter crimina sua et facinora nefanda"⁶¹

i Augustyn o czynach donatystów, charakteryzując je jako "horrenda facinora"⁶², "apertissima facinora et scelera"⁶³, "tam magna scelera"⁶⁴, "nefanda scelera"⁶⁵, "manifesta flagitia et facinora"⁶⁶, "[...] pro sceleribus quibus violenter saeviunt nefarieque vivunt"⁶⁷. Charakterystyka męczenników, wybierających utratę życia "specie gloriosae mortis", jest oskarżeniem skierowanym przeciw donatystom. Rzeczywiste paralele znajdujemy u św. Augustyna. W liście 88, 8 mówi: "Quas mortes [...] nobis [...] esse invidiosas, vobis gloriosas"⁶⁸. Podobnie pisze w liście 105, 5: "Quae est ista dementia, ut, cum male vivitis latronum facta faciatis et, cum iure punimini, gloriam martyrum requiratis?"⁶⁹. W innych pismach wyraża się o nich następująco: "cum vivatis ut latrones, mori vos iactatis ut martyres"⁷⁰, "ista circumcellionum est insania, non martyrum gloria"⁷¹, "faciunt opera latronum et daemonum et gloriam sibi vindicant martyrum"⁷², "vobis videmini similes martyrum cum cotidie vestrorum incredibilia patiamur facta clericorum et circumcellionum multo peiora quam quorumlibet latronum atque praedonum"⁷³.

Wyrażenie mówiące o dodawaniu nowych sbrodni do dawnych, "scelera sua sceleribus cumulantes", może stanowić reminiscencję z Cycerona: "alic incredibili scelere hoc scelus cumulasti"⁷⁴. Maksym nie ogranicza się do pojedynczego stwierdzenia, ale przechodzi do silnego oskarżenia wywołanego nienawiścią. Dlatego stwierdza: "Dignum moribus factisque suis exitum [...] reppererunt". Znaleźli gwałtowną śmierć, nie wiadomo, czy było nią uprzywilejowane u circumcellionów samobójstwo, czy zadała ją władza cywilna. Możliwe są obydwa sposoby⁷⁵. Augustyn powodowany często miłosierdziem interweniował i starał się, ażeby ich zasłużona kara była złagodzona.

Maksym mówi o męczennikach, że byli "maculati". Termin ten występuje często w sporze z donatystami. W liście jest on wyrażem przygany z powodu ich obcowania z grzesznymi⁷⁶. Tylko głupcy odwiedzają ich groby ("busta"). Busta były częściej zwane "arae" albo "mensae"⁷⁷. W nabożeństwach sprawowanych na grobach dochodziło często do nadużyć. Maksym stawia im naturalny zarzut pogan, że zaniedbują duchy (manes) swoich przodków. Nie wydaje się to wcale dziwne, że dla prostego ludu kult męczenników był inną formą kultu przodków. Maksym nazywa ludzi, którzy czczą męczenników, grupcami ("stulti"). Augustyn w zarzucie stawianym donatystom mówił, że oni "nebulas obtendunt imperitis", więc zamiast terminu "stulti"

użył "imperiti"⁷⁸. Zdaniem gramatyka z Madaury spełniła się w ten sposób przepowiednia "vatis illius" głoszącego, że Rzym wyrzeknie się w świątyniach boga⁷⁹. Przytoczony przez Maksyma cytat z Lukana można przyrównać do fragmentu z "De schismate donatistarum" Optata: "[...] quos vos inter martyres ponitis, per quos tamquam per unicum religionem vestrae communionis homines iurant"⁸⁰.

Ten godny uwagi bliski paralelizm przytoczonych miejsc prowadzi do następującego wniosku: mamy dostateczną rację umieścić Namfamona i jego towarzyszy w połowie IV w. Ścisłe podobieństwa językowe u Maksyma, Optata i Augustyna dowodzą, że Miggin, Saname, Namfamon i Lucyta byli z pewnością circumcelionami. Nie jest niespodzianką, że ginęli śmiercią męczeńską. Podobny los spotkał Donata z Bagał i Markulusa⁸¹. Namfamon jest zapewne mniej ważny w historii donatyzmu niż Donat czy Markulus, ale wydaje się niewątpliwe, że jak oni, tak i on, i jego towarzysze byli donatystami. Do grobu Markulusa w Nova Petra, jednego z najbardziej sławnych sanktuariów męczenników donatystów, można zastosować słowa Maksyma, ponieważ było to rzeczywiście "bustum", które "relictis templis, neglectis maiorum suorum manibus stulti frequentant"⁸².

Po przyjęciu takiego wniosku można łatwiej zrozumieć gorzką pogardę Maksyma. Circumcelionizm tylko powierzchownie był ruchem religijnym. W rzeczywistości był to społeczny bunt podtrzymywany przez ludność punicką, w dużym stopniu w opozycji do państwa i państwowej religii⁸³. Miejscowa ludność przynależała często do donatyzmu dlatego, że ich panowie byli katolikami. Wrogość donatystów i circumcelionów była skierowana nie tylko przeciw katolikom, ale także poganom⁸⁴. Maksym mógł doświadczyć ataków circumcelionów przeciw pogaństwu⁸⁵. Z pewnością widział ich atak na prawo i ład⁸⁶. Jego oburzenie z powodu naruszających zasady współżycia społecznego band przestępców nie jest większe niż Augustyna. W "Contra Gaudentium Donatistam", napisanym w latach 421-422, Augustyn stwierdził, że każdy znał nadużycia popełnione przez circumcelionów⁸⁷. Maksym mógł przeżyć ich niezgodne z prawem postępkę i doznać godnych opłakania następstw, które wpłynęły na jego gorzkie, przekraczające miarę oskarżenie przywódców tego ruchu. Wiadomo nawet, że sami donatyści z oburzeniem wyrażali się o złośliwości swoich przywódców⁸⁸. O wiele większą może czuć odrazę do ich religii autor listu, który ma złe wspomnienia z powodu gwałtów przez nich popeł-

nionych.

W świetle tego oburzenia należy interpretować fragment dotąd pominięty "*dis hominibusque odiosa nomina*". Ta "plebs" (rzeczownik ten nie występuje w tekście) jest "odiosa" z powodu złego życia i wrogiego usposobienia do bogów i ludzi, ponieważ całe społeczeństwo cierpi z ich powodu. Pewną trudność przedstawia jednak termin "nomina". Czyżby Maksym był zagniewany na tych męczenników również z powodu ich miejscowych imion? H. Leclercq uważa, że był to zarzut czysto estetyczny⁸⁹. Augustyn w odpowiedzi krytykuje Maksyma za atak na punickie imiona zmarłych ludzi. Wypowiedź korespondenta ocenił zatem również z punktu widzenia estetyki. Trudna jednak zgodzić się z takim wnioskiem, bo trzeba by uznać, że postawa i opozycja Maksyma była nieprzemysłana. Mamy dostateczne racje, aby twierdzić, że Maksym wyraził w ten sposób swoje głęboko zakorzenione moralne zagniewanie. Wypowiedział to, co w głębi odczuwał. "Nomina" oznaczają osoby⁹⁰. Imiona nie są same w sobie "odiosa", lecz symbolami osób zniechodzonych. Maksym jako *grammaticus* prawdopodobnie miałby większą sympatię do imion rzymskich niż punickich. Cała treść rozdziału wskazuje jednak, że chodzi tu o skandaliczny charakter męczenników, których życie budzi jego uprzedzenie. Bardzo znaczący jest tu towarzyszący rzeczownikowi "nomina" zaimek rodzaju męskiego: "nomina qui". Maksym ma bardziej na uwadze ludzi niż ich imiona. Użył terminu "nomina" dla lepszego uwydatnienia pogardy dla osób, które one określają. Augustyn podchwycił ten termin, by w ten sposób osmieszyć imiona bóstw pogańskich: Sterkucjusza, Pallora, Kloacyny, Wenery, Kalwy, Timora i Febry. Wydaje się, że Augustyn świadomie wypaczył myśl Maksyma, aby go w ten sposób skarcił. Nie chce on jednak być obciążony wadami Mamfama i jego towarzyszy, dlatego przy końcu listu stwierdza: "*Ne te hoc lateat et in sacrilega convicia imprudentem trahat, scias a Christianis catholicis, quorum in vestro oppido etiam ecclesia constituta est, nullum coli mortuorum*"⁹¹. To zdanie jest wymowne. Chrześcijanie katolicy nie czczą żadnego zmarłego człowieka. Donatyści mogą to uczynić, lecz nie katolicy. Wyraz "katolicki" jest nacechowany emfazą i daje rozróżnienie między katolikami a donatystami czy *circumcelionami*, które jego korespondent przeczyzył albo rozmyślnie pominął.

Na poparcie, że atak Maksyma był skierowany przeciw donatyzmowi, można dodać kilka dodatkowych argumentów. Madau-

ra leżała w okolicy, gdzie powstał bunt circumcelionów⁹². Maksym mieszkał wśród ludności mówiącej po punicku⁹³. Do circumcelionów należała w przeważającej części ludność punicka. Augustyn mówi o nich, że rozumieli tylko po punicku⁹⁴. W Madaurze istniał kościół donatystów. Spośród wielu inskrypcji chrześcijańskich znalezionych w Madaurze trudno rozróżnić, czy są pochodzenia katolickiego czy donatystycznego⁹⁵. W połowie IV w. albo wręcz w IV w. donatyzm był pod względem ilościowym wyznawców silniejszy niż katolicyzm. Posydianz opowiada, że w czasie święceń Augustyna Kościół katolicki obejmował mniejszość tamtejszej ludności⁹⁶, ale już w 411 r., jeśli nie wcześniej, biskup Hippony mógł powiedzieć, że większość przeszła do Kościoła katolickiego, chociaż Numidia konsularna wciąż jeszcze wykazywała przewagę donatystów⁹⁷. Naszemu twierdzeniu odnośnie do wzrostu kultu, o którym wspomina Maksym, dodaje prawdopodobieństwa syned w Kartaginie z 348 r., który zakazał oddawania czci samobójcom, pseudomęczennikom. Nie może też nas dziwić obecność kobiet wśród circumcelionów, ponieważ ich fanatyczne bandy składały się zarówno z kobiet, jak i mężczyzn⁹⁸.

Nasze dowodzenie potwierdzają też inskrypcje, które zdają się sugerować, że grupy męczenników nie można uznać za czczonych wyłącznie w Madaurze. Przynajmniej Miggin i Namfamon - jak się wydaje - byli czczeni daleko poza Madaurą, z czego wynika, że wymienieni pseudomęczennicy ponieśli śmierć w różnym czasie i miejscu⁹⁹.

Badania odnoszące się do "męczenników" wymienionych przez Maksyma wykazały, że te cztery osoby nie były - ściśle mówiąc - męczennikami, lecz circumcelionami, bo "martyres non facit poena, sed causa". Datę ich śmierci z 180 r. należy przesunąć około połowy IV w. Kultu oddawanego im przez donatystów nie można ograniczyć jedynie do Madaury.

Reasumując korespondencję Augustyna z Maksymem można stwierdzić, że stanowi ona pouczającą dyskusję dwóch pokoleń - starego nauczyciela z Madaury z jego wybitnym uczniem. Starsze pokolenie próbowało wszelkimi sposobami bronić pogaństwa, wypowiadając się zdecydowanie przeciw chrześcijaństwu. Młodsze natomiast w osobie Augustyna wskazywało na fakty z historii i przyznawało się do punickiego nacjonalizmu. Augustyn z jednej strony był przekonany o pomyślnym rozwoju Kościoła, a z drugiej miał świadomość głębokiej więzi uczuciowej, jaka łączyła go z Afryką.

BRZYPISY

- 1 A. M a n d o u z e. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533) d'après la documentation élaborée par A.M. La Bonnardière avec la collaboration de G.H. Lacroix, S. Lancel, H.I. Marrou, Ch. Munier, E. Paoli-Lafaye, S.M. Pellistrandi, Ch. Pietri, F. Pontuer. W: t e n ż e. Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. Paris 1982 s. 733; A. W i l m a r t. Epistulae contra quos supra (sc. paganos - A.E.). W: t e n ż e. Opera Sancti Augustini Elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi Episcopo digestus. W: Miscellanea Agostiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell'ordine ereminato di S. Agostino nel XV centenario della morte del Santo Dottore. Tipografia Poliglotta Vaticana. Direttore della Miscellanea P. Antonio Casamassa. Vol. 2. Roma 1931 s. 163.
- 2 W zbiorze korespondencji Augustyna Ep. 16. CSEL 34,1 s.37-39.
- 3 Ep. 17. Tamże s. 39-44.
- 4 Ep. 16, 1. Tamże s. 37.
- 5 Fragm. stoic. III 634, 1021; por. C i c e r o. De rep. VI 0; 18.
- 6 Diog. Laert. VII 70; 137.
- 7 Diog. Laert. VII 147 = Fragm. stoic. II nr 1021. Zob. D i o g e n e s L a e r t i o s. Żywoty i poglądy słynnych filozofów. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1982 s. 436: "Nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia"; por. nr 580, 1027, 1070.
- 8 Diog. Laert. VII 147.
- 9 V a r r o. Antiquitates rerum divinarum fr. I 15 b; A u g. De civ. Dei IV 2; H. H a g e n d a h l. Augustine and the Latin Classics. Bitterberg 1967 s. 274, 604, 605 przyp. 1.
- 10 Ep. 16, 1. CSEL 34, 1 s. 37.
- 11 Ep. 16, 4. Tamże s. 39.
- 12 Diog. Laert. VII 147.
- 13 S e n e c a. De benef. IV 7 (= Stoic. fr. II nr 1021, 1024).
- 14 Philosophische Voraussetzungen in Augustins Briefen. "Reinisches Museum" 75 : 1926 z. 1 s. 34.
- 15 Ep. 16, 1. CSEL 34, 1 s. 37.
- 16 J. G e f f c k e n. Zwei griechische Apologeten (w zbiorze: Sammlung wissenschaftlicher Kommentare in griechischen und römischen Schriftstellern). Leipzig-Berlin 1907 s. 38; por. A p u l e i u s. De deo Socratis III 123 n.: "Quos deos Plato existimat naturas incorporalis, animalis neque fini ulla neque exordia, sed prorsus ac retro aeviternas".
- 17 Orac. Sibyll. fr. I 17.
- 18 De civ. Dei VII 16; zob. także 13. CC 47 s. 199.
- 19 F. B B r t z l e r. Porphyrius' Schrift von den Götterbildern. Erlangen 1903 s. 10 n.
- 20 Por. J. G e f f c k e n. Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. Heidelberg 1920 s. 174, 185.
- 21 T. S i n k o. Wstęp. W: A p u l e j u s z z M a d a u -

r y. *Metamorfozy albo Złoty osioł*. Przekł. E. Jędrkiewicz. Wrocław 1953 s. XLVIII-LXIV.

- 22 *A p u l e i u s*. De deo Socratis III 124: "Plato praedicat hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendere".
- 23 *A p u l e i u s*. De mundo c. 5 i 6.
- 24 *S e n e c a*. De prov. I 5.
- 25 Les cites romaines de la Tunisie. Paris 1896 s. 226; tenże. Les cultes païens dans l'Empire Romain. Première partie: Les provinces latines. Vol. 3. Paris 1920 s. 234 n.
- 26 Ep. 17. CSEL 34, 1 s. 39-44.
- 27 Św. *A u g u s t y n*. Dialogi i pisma filozoficzne. tłum. J. Ptaszyński. Wstęp i komentarze opracował W. Eborowicz. T. 4. Warszawa 1954 s. 77 n.
- 28 Ep. 17, 5. CSEL 34, 1 s. 44.
- 29 Ep. 16, 3. Tamże s. 38 n.
- 30 Tamże s. 39.
- 31 *Contra Faustum XIII*, 15. CSEL 25, 1 s. 394: "Sibylla porro vel Sibyllae et Orpheus et nescio quis Hermes et si qui alii vates vel theologi vel sapientes vel philosophi gentium de filio Dei aut de Patre Deo vere praedixisse seu dixisse perhibentur valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revicendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam, cum illum Deum nos colere ostendimus, de quo nec illi tacere potuerunt, qui suos congenitales populos idola et daemonia colenda partim docere ausi sunt, partim prohibere non ausi sunt".
- 32 Ep. 16, 2. CSEL 34, 1 s. 37 n.
- 33 *T e r t u l l i a n u s*. Ad Scapulam 3, 4. CC 2 s. 129; zob. *A. B o b e r*. Światła ekumeny. Kraków 1965 s. 81.
- 34 Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian. Leipzig 1890 s. 286 n.
- 35 Les origines du culte des martyrs. Bruxelles 1912 s. 429.
- 36 Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusq' à l'invasion arabe. T. 1. Paris 1901 s. 43.
- 37 Untersuchungen über die Aussere der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde. Göttingen 1892 s. 102.
- 38 L'Afrique chrétienne. T. 1. Paris 1904 s. 3, 121.
- 39 ThII II, 462.
- 40 Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis. I s. 368; zob. *P. de L a b r i c l l e*. La réaction païenne. Étude sur polémique antichrétienne du I-er au VI^e siècle. Paris 1950 s. 445.
- 41 *L e c l e r c q*. L'Afrique chrétienne, t. 1 s. 361; *D e l e h a y e*. Les origines du culte des martyrs s. 423-460.
- 42 Ep. 16, 2. CSEL 34, 1 s. 38: "Atque alii interminato numero".
- 43 Apologeticus 38; zob. *t e n z e*. Apologetyk. Przekł. J. Sajdak. Poznań 1947 s. 154 n.
- 44 *T e r t*. Ad. Scapulam 3.

- 45 Tamże 4.
- 46 De monogamia 12.
- 47 Ad Scap. 4.
- 48 Ep. 232, 1. CSEL 57 s. 511: "Quorum mihi superstitiosus cultus idolorum ... cum magno et dolore notissimus". Zob. A. E c k m a n n. List św. Augustyna do pogan w Madaurze. "Vox Patrum" 4 : 1984 z. 6 s. 137-146.
- 49 S. G s e l l. Inscriptions latines de l'Algérie. T. 1-3. Paris 1922-1957.
- 50 S. G s e l l. Les monuments antiques de l'Algérie. T. 2. Paris 1904 s. 227.
- 51 Sermo 302, 19. PL 38, 1392. A. K u n z e l m a n n. Die Chronologie der Sermons des Hl. Augustinus. W: Miscellanea Agostiniana. Vol. 2. Roma 1931 s. 498.
- 52 Ep. 87, 5. CSEL 34, 2 s. 401.
- 53 The Martyrs of Madaura, A.D. 180. "Journal of Theological Studies" 26 : 1924 s. 28.
- 54 D e l e h a y e. Les origines s. 423.
- 55 Ep. 78, 3. CSEL 34, 2 s. 336: "Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?"
- 56 Sermo 273, 6. PL 38, 1250: "Beati quorum passio recitata est" (kazanie to wygłosz 21 I 396 r.; zob. K u n z e l m a n n. Die Chronologie s. 492). Sermo 274. PL 38, 1253: "Longam lectionem audivimus [...] Movimus quia patienter audistis, et diu stando et audiendo tamquam martyri compassi estis" (kazanie wygłoszone 22 I 410-412 r.; zob. K u n z e l m a n n. Die Chronologie s. 462). Sermo 275, 1. PL 38, 1254: "[...] voluptatem oculis interioribus hausimus, cum beati Vincentii gloriosa passio legeretur" (kazanie to wygłosz 22 I 410-412 r. zob. K u n z e l m a n n. Die Chronologie s. 462).
- 57 D e l e h a y e. Les origines s. 424.
- 58 O p t a t u s. De schismate donatistarum 2, 21. CSEL 26 s. 59.
- 59 De schismate donatistarum 3, 4. Tamże s. 82.
- 60 Contra Gaudentium Donatistarum Episcopum 1, 29. 33. CSEL 53 s. 231.
- 61 De schismate donatistarum 2, 19. CSEL 26 s. 54.
- 62 Ep. 134, 2. CSEL 44 s. 85.
- 63 Psalmus contra partem Donati post gesta 17, 22. CSEL 53 s. 121.
- 64 Contra Cresconium 3, 43. 47. CSEL 52 s. 453.
- 65 C. Gaud. 1, 36. 46. CSEL 53 s. 246.
- 66 De unico baptismo 8, 14. Tamże s. 15.
- 67 Breviculus conlationis cum Donatistis 3, 8 nn. CC 149 A s. 281.
- 68 Ep. 88, 8. CSEL 34, 2 s. 115.
- 69 Ep. 105, 5. Tamże s. 598.
- 70 Contra litteras Petilianí 2, 184. CSEL 52 s. 113.

- 71 C. Gaud. 1, 26. 29. CSEL 53 s. 227.
- 72 C. Gaud. 1, 27. 31. Tamże s. 229.
- 73 Contra Cresconium 3, 42. 46. CSEL 52 s. 452 n.
- 74 C. Cat. I, 6, 14.
- 75 Por. A u g. Breviculus conl. cum Donat. 3, 8. 13. CC 149 s. 281: "Invidiam Catholicorum exaggerantes sive mortes quas eorum circumcelliones sibimet ipsis inferunt, sive omnia quae non pro communione Donati, sed pro sceleribus quibus violenter saeviunt nefarieque vivunt, per leges publicas patiuntur; sicut etiam de oppido Bagaitano commemorasse ausi sunt, ubi manifestum est quanta mala commiserint et quam minora perpessi sunt"; Ep. 89, 2. CSEL 34, 2 s. 420: "Si ea, quae [...] patiuntur, comparentur eis factis, quae furiosa temeritate committunt, quis non videat, qui magis persecutores vocandi sunt?" Dulcycjusz uważał, że donatyści "debitae neci dandos"; Ep. 204, 3. CSEL 57 s. 318.
- 76 Por. Ep. 52, 3. CSEL 34, 2 s. 151: "Tam multi scelerati apud eos emergerunt et dolaverunt illos per tot annos"; Ep. 185, 15. CSEL 57 s. 14: "Perditorum hominum dementissimi grades"; C. Cresc. 3, 48, 52. CSEL 52 s. 460: "Haec qui faciunt quid aequos dicam latronibus piratis, truculento alicui generi barnarorum"; De unico baptismo 8, 14. CSEL 53 s. 15: "Tam multis malis et sceleratis qui in eorum parte sunt manifestis flagitiis et facinoribus perditii et inquinati".
- 77 De schismate donatistarum 3, 4.
- 78 In Johannis Evangelium 4, 16. CC 36 s. 40; zob. Ś w. A u g u s t y n. Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana. Tłum. W. Szoldrski, W. Kania. Wstęp i oprac. E. Stanula. ESP. T. 15, 1. Warszawa 1977 s. 78.
- 79 L u c a n u s. Pharsalia VII 459.
- 80 De schismate donatistarum 3, 6. CSEL 26 s. 86.
- 81 P. M o n c e a u x. Histoire littéraire l'Afrique chrétienne. T. 4. Paris 1912 s. 155.
- 82 Ep. 16, 2. CSEL 34, 1 s. 38; L e c l e r c q. L'Afrique chrétienne, t. 1 s. 366; zob. D. R a y n a l. Culte des martyrs et propagande donatiste à Uppenna. "Les Cahiers de Tunisie" 21 : 1973 z. 1-2 s. 33-72.
- 83 L e c l e r c q. L'Afrique chrétienne, t. 1 s. 346; G. G o t t l i e b. Die Circumcellionen. Bemerkungen zum donatistischen Streit. "Annuaire historiae concilliorum" 10 : 1978 s. 1-15.
- 84 W.H.C. F r e n d. The Donatist Church. Oxford 1952; E.L. G r a s m ü c k. Coertitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit. Bonn 1964.
- 85 Por. A u g. C. Gaud. 1, 28. 32; Ep. 185, 12. CSEL 57 s. 10 n.: "Qui autem sciunt et ante ipsas leges quid face-re soleant, non eorum mirantur mortes, sed recordantur mores. Maxime, quando adhuc cultus fuerat idolorum, ad paganarum celeberrimas sollemnitates ingentia turbarum agmina veniebant, non ut idola frangerent, sed ut interficerentur a cultoribus idolorum [...] nam singuli quique valentissimi iuvenes cultores idolorum, quot quis occideret, ipsis idolis vovere consueverant".
- 86 Por. De schismate donatistarum 3, 4: "[...] nulli licuit

securum esse in possessionibus suis; debitorum chirographa amiserant vires, nullus creditor illo tempore exigendi habuit libertatem".

- 87 1, 28, 32. CSEL 53 s. 231: "Aetatis nostrae hominibus res notissimas loquor. Quis enim nescit hoc genus hominum in horrendis facinoribus inquietum, ab utilibus operibus otiosum, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis [...]?"
- 88 Ep. 185, 16. CSEL 57 s. 15: "Horrebant ista plurimi in ipsa superstitione haeretica constituti"; Ep. 204, 5. Tamże s. 320: "De mortibus autem furiosissimis, quas quidam eorum ipsi sibi inferunt, de quibus solent detestabiles et abominabiles esse multis etiam suis [...]".
- 89 L'Afrique chrétienne, t. 2 s. 79, 81.
- 90 A. M. B i e t e n h a r d. Gnoma. TWNT V 242-281.
- 91 Ep. 17, 5. CSEL 34, 1 s. 44.
- 92 Ep. 58, 1. CSEL 34, 2 s. 217: "Eo terrarum, unde Donatarum furor exortus est, hoc est in media consulari Numidia".
- 93 Ep. 17, 2. CSEL 34, 1 s. 41: "Paeniteat te certe ibi natum, ubi hulus linguae cumabula vocalent. Madaura była centrum rzymskiej kultury i wychowania. Wórd 305 imion znalezionych na inskrypcjach aż 32 to imiona punickie. (B a x t e r. The Martyrs of Madaura s. 34)."
- 94 Ep. 108, 14. CSEL 34, 2 s. 628: "per Punicum interpretem".
- 95 P. M o n c e a u x. L'épigraphie Donatiste. "Revue de Philologie" 33 : 1909 s. 112-161; t e n ż e. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. 4 s. 437-484.
- 96 Vita sancti Augustini 7; por. A u g. Contra litteras Petilianian 2, 184.
- 97 Ep. 129, 6. CSEL 44 s. 38: "De his locis dici verissime potuit, ubi nostrorum coepiscoporum et clericorum atque laicorum longe maior est numerus et maxime in proconsulari provincia, quamquam excepta Numidia consulari etiam in ceteris provinciis Africanis nostrorum numero facillime superentur ... !"
- 98 A u g. De unitate Ecclesiae 50. PL 43, 430: "Ehriosi greges vagorum et vagarum"; zob. L e c l e r c q. L'Afrique chrétienne, t. 1 s. 351; M o n c e a u x. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. 4 s. 472, 480.
- 99 CIL VIII 10686 + 16741; CIL VIII 18656; CIL VIII 16660; CIL VIII 17653; G s e l l. 2965, 918, 919, 1006, 2315, 1534, 1901, 124, 1575, 595, 668, 1069, 1616, 1813, 1984, 2018, 2226, 2709, 806, 1562; L e c l e r c q. L'Afrique chrétienne t. 1 s. 289 n., 361; P. M o n c e a u x. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. T. 3. Paris 1905 s. 543; T c u t a i n. Les cités romaines de la Tunisie s. 169; B a x t e r. The Martyrs of Madaura s. 35-37; P. A l f a r i o. L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Paris 1918 s. 16.

RELIGIONSPHILOSOPHISCHE PROBLEME
IN DER KORRESPONDENZ DES HL. AUGUSTINUS
MIT MAXIMUS VON MADAURA

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Autor des Artikels macht die philosophischen Voraussetzungen der religiösen Bekenntnisse des Maximus deutlich und nimmt Stellung zu den sog. "Märtyrern von Madaura".

Maximus verkündete, in der Nachfolge seines Vorfahren Apuleus, die Anschauungen der mittleren Platoniker. Seine geistige Heimat war der Stoizismus. Die stoische Erklärung des Glaubens wollte er in einem dynamischen Pantheismus aufrechterhalten. Dem Christentum gegenüber war er kritisch eingestellt und verurteilte besonders die Märtyrerverehrung.

In der Antwort des Augustinus wird eine weigehende Zurückhaltung als Neuplatoniker deutlich. Er verweist vor allem auf die mangelnde Einwirkungskraft des Polytheismus und auf die Unterschiede, die zwischen dem Kult der Heiden und ihrer Gotteserkenntnis auftreten.

Durchgeführte Untersuchungen haben ergeben, dass die in Ep. 16 erwähnten vier Personen keine Märtyrer waren, sondern Circumcelionen. Ihr Todesdatum kann Mitte des 4. Jahrhunderts angenommen werden.

Aus dem Brief des Augustinus an Maximus (Ep. 17) kann man zwei Grundgedanken ableiten, in denen das wahre Gesicht des Autors deutlich wird; er verweist auf die Tatsachen der Geschichte und bekennt sich zum punischen Nationalismus. Augustinus ist einerseits von der positiven Entwicklung der Kirche überzeugt und offenbart andererseits die tiefe gefühlsmässige Beziehung, die ihn mit Afrika verbindet.