



KS. MARCIN WYSOCKI

---

ESCHATOLOGIA  
OKRESU PRZEŚLADOWAŃ  
NA PODSTAWIE PISM TERTULIANA I CYPRIANA

Wydawnictwo KUL  
Lublin 2010

Recenzenci  
ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki  
prof. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski

Opracowanie redakcyjne  
Bożena Ukarma

Opracowanie komputerowe  
Jan Z. Słowiński

Projekt okładki i stron tytułowych  
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2010

ISBN 978-83-7363-961-4

Praca finansowana ze środków na naukę w roku 2007-2008  
jako projekt badawczy

Wydawnictwo KUL  
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin  
tel. 81 740-93-40, fax. 81 740-93-50  
e-mail: [wydawnictwo@kul.lublin.pl](mailto:wydawnictwo@kul.lublin.pl)  
[http:// wydawnictwo.kul.lublin.pl](http://wydawnictwo.kul.lublin.pl)

Druk i oprawa  
elpil  
ul. Artyleryjska 11  
08-110 Siedlce  
e-mail: [info@elpil.com.pl](mailto:info@elpil.com.pl)

## Wstęp

Głównym przedmiotem przepowiadania Jezusa Chrystusa na ziemi było nadejście królestwa Bożego. W nauczaniu apostołskim głoszono przede wszystkim Chrystusa Pana, ale zwracano także uwagę na wydarzenia śmierci i zmartwychwstania traktowane jako początek królestwa, które osiągnie swoją pełnię w przyszłości wraz z powtórным przyjściem Pana – paruzją<sup>1</sup>. Można stwierdzić, że „nauczanie Jezusa i pierwotnego Kościoła wychodzi z centralnego problemu eschatologii”<sup>2</sup>. W sposób szczególny pytania o życie, śmierć, o rzeczywistość, która „znajduje się po drugiej stronie”, były stawiane w okresach pewnych przesilen – gdy zbliżała się dziwna data, kończył się wiek, a najsilniej wtedy, gdy istniało zagrożenie życia, gdy nieustannie pojawiało się niebezpieczeństwo śmierci. Dla życia Kościoła takim czasem był trwający niemal trzy stulecia okres do roku 311, w którym religia chrześcijańska uważana była za *religio illicita*, a wierni oskarżani byli o różnorodne przestępstwa przeciwko moralności i państwu. Wydaje się, że wobec zagrożeń i prześladowań powinna szczególnie rozwijać się myśli eschatologiczna i że te dwie rzeczywistości winny się wzajemnie przenikać. Należy więc postawić pytania o zależności, jakie zaistniały między prześladowaniami i eschatologią: jaki wpływ mogły mieć poglądy eschatologiczne chrześcijan na działania prześladowcze władz rzymskich oraz jak bardzo specyficzny okres, jakim był czas prześladowań, mógł oddziaływać na poglądy eschatologiczne wspólnoty wierzących?

Kwestia wzajemnych powiązań pomiędzy eschatologią i prześladowaniami podnoszona była przez badaczy antyku chrześcijańskiego wielokrotnie. W najnowszych czasach należałoby wskazać na J. Daniélou, który w *Historii Kościoła* podkreślił głębokie zależności istniejące po-

---

<sup>1</sup> Zob. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994, s. 83-84.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, s. 417, cyt. za: Padovese, *Wprowadzenie*, s. 83.

między nimi. Zwrócił uwagę na poglądy eschatologiczne (mesjanizm, apokaliptycyzm), które mogły prowokować reakcję władz rzymskich<sup>3</sup>. W tym samym czasie W.H.C. Frend w podstawowym do tej pory dziele poświęconym męczeństwu i prześladowaniom – *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* – wielokrotnie podkreślał związki eschatologii z prześladowaniami<sup>4</sup>. Były to jednak uwagi natury ogólnej, sugerujące możliwość wzajemnych wpływów, a nie monograficzne omówienia poszczególnych pisarzy chrześcijańskich i okresów prześladowań. Brak szczegółowych opracowań dotyczących relacji między poglądami eschatologicznymi i prześladowaniami oraz sugestie zawarte w powyższych pozycjach prowokują do podjęcia tej tematyki i głębszego jej zbadania, szczególnie na przykładzie pisarzy wywodzących się z terenów, z których posiadamy świadectwa licznych prześladowań żyjących w okresie wystąpień przeciwko chrześcijanom oraz podejmujących w swych dziełach tematykę eschatologiczną.

Tak postawione założenia dotyczące zakresu źródłowego pracy ukierunkowują badacza na Afrykę Prokonsularną jako prowincję Imperium Rzymskiego, z której posiadamy najwięcej przekazów dotyczących męczeństwa. Nie bez powodu to z tej prowincji pochodziły najśłynniejsze słowa wskazujące na głębokie powiązanie między męczeństwem i rozwojem chrześcijaństwa: *Semen est sanguis Christianorum*<sup>5</sup>. Nie bez powodu także u końca epoki chrześcijańskiej w Afryce Północnej św. Augustyn, który wiele miejsca poświęcił w swych wypowiedziach postaciom męczenników afrykańskich, w jednym z *Listów* retorycznie pytał: *Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est?*<sup>6</sup> On to także w swoich pismach wymieniał w samej tylko Kartaginie – stolicy prowincji – ponad dwadzieścia bazylik poświęconych męczennikom<sup>7</sup>. Tak ubogacony krwią męczenników kraj z pewnością musiał wydać pisarzy, którzy podjęli w swojej twórczości zagadnienia martyrologii i eschatologii.

Spośród autorów pochodzących z terenu *Africa Proconsularis* i piszących w języku łacińskim na szczególną uwagę przy omawianiu po-

<sup>3</sup> Zob. J. Daniélou, H.I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, Warszawa 1984, s. 118-123.

<sup>4</sup> Zob. W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1967.

<sup>5</sup> Tertullianus, *Apologeticum* L, 13.

<sup>6</sup> Augustinus, *Ep.* LXXVIII, 3.

<sup>7</sup> Zob. J. Quasten, *Vetus superstitio et nova religio. The Problem of the Refrigerium in the Ancient Church of North Africa*, HTR 33 (1940) 254-255.

wyższych zagadnień zasługują dwaj pisarze chrześcijańscy, którzy znaleźli się u początków chrześcijańskiej literatury łacińskiej i których okres życia przypadają na burzliwe czasy prześladowań. Obaj także żyli w jednym mieście – Kartaginie, więc łączy ich jednakowe środowisko i kultura. Ponadto młodszy obdarzał swego poprzednika tytułem *magister*, co świadczy o czerpaniu z jego pism i poglądów oraz tworzy linię doktrynalną tak ważną w badaniu poglądów teologicznych i ich rozwoju<sup>8</sup>. Wydaje się więc, że doskonałym materiałem źródłowym umożliwiającym zbadanie wzajemnych wpływów prześladowań i doktryny eschatologicznej pierwszych chrześcijan są dzieła Kwintusa Septymiusza Florensa Tertuliana oraz Gajusza Tascjusza Cecyliusza Cypriana.

Pierwszy z nich – Tertulian – urodził się w Kartaginie około roku 155, z pogańskich rodziców. Jego ojciec był centurionem prokonsularnym, o czym sam wspomina w swoich pismach<sup>9</sup>. Otrzymał staranne wykształcenie klasyczne, Euzebiusz pisał o nim jako o prawniku: *vir legum romanorum peritissimus*<sup>10</sup>. Wiadomo także, że był retorem w Kartaginie. Był już żonaty, gdy ok. roku 193 nawrócił się na chrześcijaństwo, w czym z pewnością ważną rolę odegrało świadectwo męczenników. Jak zaznacza W. Turek, ich „odwaga i spokój, z jakimi [...] przyjmowali śmierć, musiały wpłynąć na sposób myślenia inteligentnego i uczuciowego Kartagińczyka. Mógł zresztą w tych aktach dostrzec konkretyzację ideałów heroizmu i odwagi życiowej, którą proponował stoicyzm wykładany w ówczesnych szkołach kartagińskich. Tertulian próbował prawdopodobnie zastanowić się głębiej nad źródłami odwagi i nadziei prezentowanej przez chrześcijan i dlatego zaczął bardzo starannie czytać Pismo święte”<sup>11</sup>. Fakt takiej inspiracji ma więc niebagatelne znaczenie w naszych rozważaniach o eschatologii i męczeństwie. Ze spisanej blisko 200 lat po śmierci Afrykańczyka notatki św. Hieronima w *De viris illustribus* dowiadujemy się, iż Tertulian miałby być *do połowy życia kapłanem Kościoła, ale potem, dla złośliwości i obelg rzucanych przez kler Kościoła Rzymskiego, przerzucił się do wiary Montanusa*<sup>12</sup>. Szczegółowa analiza dzieł Afrykańczyka skutkowałą jednak odrzuce-

<sup>8</sup> Zob. Hieronymus, *De viris illustribus* LIII.

<sup>9</sup> Zob. Tertullianus, *Apologeticum* IX, 2. Por. T.D. Barnes, *Tertullian: a Historical and Literary Study*, Oxford 2005, s. 13-21.

<sup>10</sup> HE II, 2.

<sup>11</sup> W. Turek, *Tertulian*, OŻ XV, Kraków 1999, s. 17. Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* V, 4; *Apologeticum* I, 6-7; XV, 6 nn; XXII, 7 nn.

<sup>12</sup> Hieronymus, *De viris illustribus* LIII, PSP VI, s. 67.

niem stwierdzenia św. Hieronima o kapłaństwie Tertuliana<sup>13</sup>. Prawdziwa jest natomiast informacja o przejściu ok. 213 roku do ruchu montanistów, którym zaczął się interesować ok. 207 roku. Po kilku latach opuścił ich szeregi i utworzył własną sektę, nazwaną później, od jego imienia, tertulianistami<sup>14</sup>. Według wspomnianego już Hieronima miał Tertulian doczekać późnej starości, a według przyjmowanej chronologii dzieł umarł po roku 220<sup>15</sup>.

O życiu drugiego – Cypriana – wiemy stosunkowo niewiele. Przyjmuje się, że urodził się pomiędzy rokiem 200 a 210. Pewne jest, że pochodził z pogańskiej i zamożnej rodziny. Gruntownie wykształcony, także w zakresie prawodawstwa rzymskiego, został szybko znakomitym i sławnym nauczycielem retoryki. Będąc już wziętym retorem i adwokatem kartagińskim, w roku 246, *pod wpływem kapłana Cecyliusza, którego też przybrał imię, przyjął wiarę katolicką, a cały swój majątek rozdał ubogim*<sup>16</sup>. Wkrótce potem został kapłanem, a na przełomie 248 i 249 roku, po śmierci biskupa Kartaginy Donata, zajął jego miejsce wbrew opozycji grupy kapłanów z Nowatem na czele. Dalsze koleje jego losów: zarządzanie diecezją, synody Kościoła afrykańskiego, postawa w czasie prześladowań, konflikt z papieżem Stefanem, poznajemy przede wszystkim z jego bogatej korespondencji. Cyprian został święty mieczem w czasie prześladowań za cesarza Waleriana, 14 września 258 roku<sup>17</sup>.

Piśmiennictwo obydwóch było i jest nieustannie przedmiotem rozległych badań. Należy w tym miejscu przywołać monografie poświęcone osobie i dziełom Tertuliana takich autorów jak: A. D'Ales<sup>18</sup>, R. Roberts<sup>19</sup>, J. Sajdak<sup>20</sup>, G. Calloni Cerretti<sup>21</sup>, W. Turek<sup>22</sup>, R. Uglione<sup>23</sup>,

<sup>13</sup> Zob. J. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, s. 132-134; P. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006, s. 12.

<sup>14</sup> Zob. Augustinus, *De haeresibus* LXXXVI. Por. Barnes, *Tertullian*, s. 258-259.

<sup>15</sup> Hieronymus, *De viris illustribus* LIII, PSP VI, s. 67. Zob. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 137; Z.J. Kraszewski, *Tertulian*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 377-381; P. Siniscalco, *Tertulliano*, DPAC II, k. 3413-3424; E. Schulz-Flügel, *Tertulliano*, w: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, red. S. Döpp, W. Geerlings, Città del Vaticano 2006, s. 819-825. Por. Barnes, *Tertullian*, s. 30-56.

<sup>16</sup> Hieronymus, *De viris illustribus* LXVII, PSP VI, s. 89.

<sup>17</sup> Zob. Cyprian, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, s. 105-109; V. Saxer, *Cipriano di Cartagine*, DPAC I, k. 678-683; A. Hoffmann, *Cipriano*, w: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, s. 183-189.

<sup>18</sup> A. D'Ales, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.

<sup>19</sup> R. Roberts, *The Theology of Tertullian*, London 1924.

<sup>20</sup> Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*.

<sup>21</sup> G. Calloni Cerretti, *Tertulliano. Vita, opere, pensiero*, Modena 1957.

E. Osborn<sup>24</sup>, G.D. Dunn<sup>25</sup>, T. D. Barnes<sup>26</sup>, P. Podolak<sup>27</sup>; czy też osobie Cypriana: E.W. Benson<sup>28</sup>, J. A. Faulkner<sup>29</sup>, A. D'Ales<sup>30</sup>, J. Boulet<sup>31</sup>, M.M. Sage<sup>32</sup>, J.P. Burns<sup>33</sup>, E. Dołganiszewska<sup>34</sup>. Ich prace zawierają całościowy opis życia, dzieł i teologii obu Kartagińczyków, jednak kwestie eschatologiczne są w nich raczej marginalne i dlatego należy zwrócić uwagę na nieliczne pozycje, w których bezpośrednio są one poruszane. Taką problematykę podejmuje: J. Pelikan<sup>35</sup>, W. Turek<sup>36</sup>, J.P. Burns<sup>37</sup>, P. Puente Sandidrian<sup>38</sup>, M. Sieniatycki<sup>39</sup>, P. Siniscalco<sup>40</sup>, S. Vicastillo<sup>41</sup>, E. Zocca<sup>42</sup>, K. Obrycki<sup>43</sup>. Istnieją także dwie bardzo dobre pozycje do-

<sup>22</sup> R. Uglione, *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002.

<sup>23</sup> E. Osborn, *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 2003.

<sup>24</sup> Turek, *Tertulian*.

<sup>25</sup> G.D. Dunn, *Tertullian, Early Church Fathers*, New York 2004.

<sup>26</sup> Barnes, *Tertullian*.

<sup>27</sup> P. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006.

<sup>28</sup> E.W. Benson, *Cyprian, His Life, His Times, His Work*, London 1897.

<sup>29</sup> J.A. Faulkner, *Cyprian the Churchman*, Cincinnati–New York 1906.

<sup>30</sup> A. D'Ales, *La théologie de saint Cyprien*, Paris 1922.

<sup>31</sup> J. Boulet, *S. Cyprien, Evêque de Carthage et Martyr*, Avignon 1923.

<sup>32</sup> M.M. Sage, *Cyprian*, Patristic Monograph Series 1, Cambridge 1975.

<sup>33</sup> J.P. Burns, *Cyprian the Bishop*, London–New York 2002.

<sup>34</sup> E. Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy. Świadek wiary*, Wrocław 2007.

<sup>35</sup> J. Pelikan, *The Eschatology of Tertullian*, ChH 21 (1952) 108-122.

<sup>36</sup> W. Turek, *La speranza in Tertulliano*, Roma 1997.

<sup>37</sup> J.P. Burns, *Cyprian's Eschatology. Explaining Divine Purpose*, w: *The Early Church in Its Context. Essays in Honor of Everett Ferguson*, red. A.J. Malherbe, F.W. Norris, J.W. Thompson, Leiden 1998, s. 59-73, Supplements to NT.

<sup>38</sup> P. Puente Sandidrian, *La terminología de la resurrección en Tertulliano. Con un excursus comparative de esta con la correspondiente en Minucio Felix*, Burgos 1978.

<sup>39</sup> M. Sieniatycki, *Św. Cyprian o śmierci i wobec śmierci*, AK 17 (1926) 231-237.

<sup>40</sup> P. Siniscalco, *Argomentazioni escatologiche e pubblico in alcune opere di Tertulliano, Mélanges offerts a Jacques Fontaine: de Tertullien aux Mozarabes*, Antiquité tardive et Christianisme ancien (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles), t. I, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1992, s. 393-402; tenże, *Il motivo razionale della resurrezione della carne in due passi di Tertulliano (Ap. 48,4; De res. 14,3)*, „Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino” 95 (1960-1961) 195-221; tenże, *L'escatologia di Tertulliano tra Rivelazione scritturale e dati razionali, „psicologici”, naturali*, „Annali di storia dell'esegesi” 17 (2000) 73-89; tenże, *L'idea dell'eternità e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi*, „Studi Romani” 25 (1977) 1-26.

<sup>41</sup> S. Vicastillo, *El „mortis contemptus” y el martirio en Tertuliano*, „Burgense” 42 (2002) 379-393; tenże, *Tertuliano y la morte de hombre*, Madrid 1980.

<sup>42</sup> E. Zocca, *La „senectus mundi”*. Significato, fonti e fortuna di un tema Cipriano, „Augustinianum” 35 (1995) 655-656.

<sup>43</sup> K. Obrycki, *„Refrigerium” u Tertuliana*, w: *Tertulian, Wybór pism II*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 30-42; tenże, *Los zlych po śmierci według Tertuliana*, VoxP 19 (1990) 599-608.

tyczące zagadnienia męczeństwa w pismach obu Kartagińczyków autorstwa E. L. Hummela<sup>44</sup> i W. Bähnk<sup>45</sup>. Niemniej jednak obie skupiają się bardziej na rozumieniu i teologii męczeństwa, sporadycznie jedynie łącząc je z eschatologią i rzadko przedstawiając poglądy eschatologiczne obu autorów. Tak więc żadne z tych opracowań nie omawia w sposób wystarczający zagadnienia powiązań eschatologii z prześladowaniami, choć wskazują na możliwość istnienia takich zależności.

Wybór Tertuliana wydaje się tym bardziej właściwy, że wielu badaczy piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego, spośród wymienionych powyżej, podkreślało obecność i znaczenie w twórczości Kartagińczyka tematyki podjętej w niniejszej pracy. J. Pelikan w podstawowym artykule dotyczącym eschatologii Tertuliana stwierdził, że „eschatologia zajmuje wybitne miejsce w wielu pismach Tertuliana. Tematyka eschatologiczna występuje i powraca w spuściźnie pism, które tradycja zachowała do naszych czasów. Występuje ona nie tylko w pojedynczych fragmentach. Jest raczej umieszczona w kontekście całościowej wizji świata i staje się zrozumiała w świetle założeń tej wizji”<sup>46</sup>. R.F. Evans zauważył, że to właśnie problematyka eschatologiczna, obok pneumatologii, była przedmiotem szczególnej troski w twórczości Kartagińczyka, na którą miały wpływ przede wszystkim prześladowania<sup>47</sup>. J. Daniélou właśnie w myśli eschatologicznej Tertuliana dostrzegał jego własny, oryginalny i przemyślany system, który określił jako „system tertulianowski”<sup>48</sup>. E. Osborn w monografii *Tertullian, the First Theologian of the West* uznaje Tertuliana – jak wskazuje tytuł – za pierwszego zachodniego teologa i wiele miejsca poświęca w niej jego doktrynie eschatologicznej<sup>49</sup>. Również P. Siniscalco podkreślał zasadnicze znaczenie doktryny eschatologicznej w twórczości pisarza z Kartaginy<sup>50</sup>. Natomiast B.E. Daley w pierwszym powojennym podręczniku eschatologii patrystycznej, wydanym w roku 1991, wprost stwierdził, że

<sup>44</sup> E.L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, Washington 1946, *Christian Antiquity*, t. IX.

<sup>45</sup> W. Bähnk, *Von der Notwendigkeit des Leidens: die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001.

<sup>46</sup> Pelikan, *The Eschatology of Tertullian*, s. 109.

<sup>47</sup> Zob. R.F. Evans, *One and Holy. The Church in Latin Patristic Thought*, London 1972, s. 4.

<sup>48</sup> Zob. J. Daniélou, *The Origins of Latin Christianity*, London 1977, s. 361-404.

<sup>49</sup> Zob. Osborn, *Tertullian*, s. 209-245.

<sup>50</sup> P. Siniscalco, *L'immagine del futuro in opere della letteratura cristiana del II-III secolo*, Roma 1976, s. 94: „L'eschatologia ha nel pensiero di Tertulliano un posto di notevole rilievo. Il tema ritorna con insistenza lungo l'intero arco delle sue opere ed è variamente sviluppato”. Por. Siniscalco, *Argomentazioni escatologiche*, s. 393-402.



Tertulian „był tym, który rzeczywiście położył fundamenty pod łacińską chrześcijańską doktrynę rzeczy ostatecznych”<sup>51</sup>. Odmienny punkt widzenia reprezentował J. Quasten w podstawowym wciąż podręczniku patrologii, w którym stwierdził, że przejawione są opinie o Tertulianie jako twórcy zachodniej teologii i ojcu chrystologii, który zresztą nigdy nie stworzył żadnego systemu<sup>52</sup>. Podobne zastrzeżenia zgłaszał H. Lietzmann: „Tertulian nie posiadał teologicznego systemu, lecz pojedyncze opinie, które nabrały kształtu w jego zmaganiach z oponentami [...]. Nigdy nie zamierzał użyć tych elementów do stworzenia doktryny dla Kościoła ani do wyłożenia systematycznego rozumienia zbawienia w Chrystusie”<sup>53</sup>. Wydaje się, że prześledzenie poglądów eschatologicznych pierwszego łacińskiego pisarza kościelnego pozwoli zweryfikować przytoczone opinie i zająć stanowisko w kwestii doktryny eschatologicznej Kościoła zachodniego. Sięgnięcie zaś do pism Cypriana z Kartaginy narzuca się samoistnie. Niewielka odległość czasowa, działalność prowadzona w tym samym środowisku geograficznym i kulturowym oraz kontynuacja myśli Tertuliana, o czym wspomniano już wyżej, a także bezpośredni kontakt z prześladowaniami wystarczająco uzasadniają studium również jego pism. Tym bardziej że, jak podkreślał C.E. Hill: „pisma Cypriana, obejmujące nieco ponad dekadę (246-258), były w większości stworzone pośród poważnych społecznych lub kościelnych zawirowań i często zawierają oznaki bardzo intensywnej świadomości eschatologicznej”<sup>54</sup>. Taka optyka badań pozwoli stwierdzić, czy na przełomie II i III wieku w Kartaginie powstał system teologiczny leżący u podstaw myśli zachodniej, dotyczący eschatologicznej przyszłości człowieka, oraz czy system ten został zweryfikowany i ewentualnie zmieniony w praktyce duszpasterskiej biskupa Kartaginy Cypriana podczas najokrutniejszych prześladowań III wieku.

Powyższe stwierdzenia pozwalają także w tym miejscu wyjaśnić sformułowanie tytułu niniejszego opracowania. Termin „eschatologia” wskazuje na ostateczne losy człowieka i świata, takie jak: śmierć, powtórne przyjście Chrystusa, sąd, koniec czasu, potępienie lub zbawienie w formie piekła lub nieba, czyściec, które omawiane są w ramach

<sup>51</sup> Daley, s. 37.

<sup>52</sup> QuastenP, t. II, s. 319-320: „Tertullian has been called the founder of Western theology and the father of our Christology. However, these are exaggerations, because he never created any system”.

<sup>53</sup> H. Lietzmann, *The Beginnings of the Christian Church. II. The Founding of the Church Universal*, New York 1938, s. 295-296.

<sup>54</sup> C.E. Hill, *Regnum Caelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Eerdmans 2001, s. 143.

traktatu *De eschatologia* w szeregu podręczników teologii dogmatycznej<sup>55</sup>. Użycie go w tytule suponuje przebadanie twórczości obydwu Kartagińczyków pod kątem obecności w niej tych rzeczywistości i ich rozumienia przez naszych autorów. Sformułowanie zaś „okres prześladowań” wskazuje na kryterium czasowe oraz szczególne okoliczności, które mogły mieć wpływ na kształtowanie się myśli eschatologicznej. Kryterium czasowe i zarazem geograficzno-kulturowe zostaje nadto zawężone przez wskazanie dwóch autorów, których dzieła stanowią bazę źródłową niniejszego opracowania. „Okres prześladowań” zatem to czas, w którym żyli obaj Afrykańczycy, czyli koniec II wieku oraz pierwsza połowa wieku III do roku śmierci Cypriana (258). W tym okresie – jak zostanie to wykazane – wyznawcy Jezusa Chrystusa narażeni byli na wybuchy nienawiści i prześladowania, czy to lokalne, czy to ogólno-imperialne.

W związku z takim określeniem tematu badań bazę źródłową stanowią wszystkie zachowane dzieła Tertuliana i Cypriana w języku oryginalnym, czyli łacińskim. W doborze krytycznych wydań dzieł Kartagińczyków wykorzystanych przy pisaniu monografii posłużono się zasadniczo opracowaniem krytycznym tekstów opublikowanych w serii *Corpus Christianorum. Series Latina*, a także *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* i *Sources Chrétiennes*. Korzystano także pomocniczo z polskich przekładów dzieł Tertuliana i Cypriana dokonanych przez J. Zielińskiego, J. Sajdaka, J. Czuja, E. Stanulę, W. Myszora, W. Kanię, K. Obryckiego, S. Ryznara, S. Kalinkowskiego, I. Salamonowicz-Górską, W. Szoldrskiego i opublikowanych głównie w seriach *Pisma Ojców Kościoła* i *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, traktując je jako materiał porównawczy w stosunku do tekstów oryginalnych i wykorzystując je przy cytowaniu istotnych fragmentów. W miejscach, gdzie zostały stwierdzone nieścisłości w tłumaczeniu lub też nie istniało tłumaczenie polskie, posłużono się własnym tekstem. Autor niniejszej monografii korzystał także z innych tekstów starożytnych i wczesnochrześcijańskich, co miało na celu ukazanie szerokiego tła historycznego i teologicznego poglądów Kartagińczyków.

Na poszczególnych etapach przygotowywania niniejszej dysertacji wykorzystane zostały także liczne opracowania życia i twórczości

---

<sup>55</sup> Zob. W. Łydka, *Eschatologia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 152: „Eschatologia – nauka teologiczna o ostatecznych losach człowieka i świata, która mówi o określonym początku i określonym końcu dziejów, a więc o niepowtarzalnym, jednorazowym charakterze całej historii”. Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, Kraków 1995.

Tertuliana i Cypriana. Mimo że istnieje bardzo obfita literatura dotycząca ich piśmiennictwa, która w części bezpośrednio dotyczącej interesującego nas tematu została przedstawiona w bibliografii, jednak przy niezwykle bogatej twórczości Zachodu polska literatura dotycząca omawianej tematyki prezentuje się bardzo skromnie. Poza wspomnianą wiekową już monografią J. Sajdaka, popularnonaukowymi niewielkimi opracowaniami W. Turka<sup>56</sup> i E. Dołganiszewskiej<sup>57</sup>, słownikowymi i encyklopedycznymi hasłami oraz pojedynczymi artykułami dotyczącymi różnorodnych aspektów piśmiennictwa, a także wzmiankami w literaturze dotyczącej innych zagadnień patrystycznych, nie posiadamy w języku polskim żadnego poważniejszego opracowania życia i myśli Cypriana z Kartaginy ani współczesnej monografii Tertuliana. Z tego względu autor niniejszego opracowania korzystał głównie z prac uczonych zachodnich, co tym bardziej uzasadnia podjęcie tej tematyki.

W niniejszej pracy zastosowana została metoda, którą spotyka się często w badaniach nad teologią pisarzy wczesnochrześcijańskich. Polega ona na ustalaniu problematyki pracy na podstawie kluczowych często powtarzających się terminów, zestawianiu możliwie największej liczby tekstów, w których terminy te pojawiają się, oraz dokonywaniu syntezy opartej na tak przygotowanej bazie źródłowej<sup>58</sup>. W wypadku prezentowanej dysertacji takimi słowami-kluczami były: *mors*, *resurrectio*, *saeculum*, *martyr*, *martyrium*, *persecutio*, *iudicium*, *spes*, *refrigerium*, *caelum*, *infernus*, *salus*, *adventus* i szeroko rozumiana rodzina tych wyrazów. W trakcie pracy nad tekstem pomocna okazała się metoda filologiczna, wykorzystana przy ustalaniu pola semantycznego niektórych pojęć. Korzystano również z metody historyczno-porównawczej, będącej pochodną krytyki źródeł. Znalazła ona swoje zastosowanie przy ukazywaniu związków myśli Tertuliana i Cypriana zarówno między sobą, jak i z dorobkiem innych pisarzy starożytnych i wczesnochrześcijańskich, ale także przy konfrontacji wniosków autora opracowania z poglądami innych badaczy.

W tym miejscu chciałbym podziękować tym bez których ta książka by nie powstała. W sposób szczególny moją wdzięczność kieruję ku ks. prof. dr. hab. Mariuszowi Szramowi – memu opiekunowi i przewodnikowi w czasie studiów filologii klasycznej i patrologii. Słowa podziękowania składam na ręce recenzentów niniejszej pracy – Jego Eksce-

<sup>56</sup> Turek, *Tertulian*.

<sup>57</sup> Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy*.

<sup>58</sup> Zob. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesza*, Lublin 1997, s. 18-19.

cji Pana prof. dr. hab. Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego i ks. prof. dr. hab. Jerzego Pałuckiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II – za wnikliwe recenzje oraz pomocne i cenne uwagi.

## Rozdział I

# Myśl eschatologiczna w świecie starożytnym przed Tertulianem i Cyprianem

Celem niniejszej monografii jest ukazanie poglądów eschatologicznych Tertuliana i Cypriana. Wpisywali się jednak oni ze swoją twórczością literacką w szerszy kontekst literatury grecko-rzymskiej, zarówno pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. Jako wykształceni obywatele Cesarstwa Rzymskiego posługiwali się w swoich pismach sposobem myślenia, retoryką, przykładami, słownictwem, które mają swoje korzenie w filozofii, religii i literaturze pogańskiej. Jako chrześcijanie opierali się przede wszystkim na Piśmie Świętym, które było źródłem wszelkiej myśli teologicznej, ale także korzystali z dorobku i wypracowanych poglądów teologicznych wcześniejszych pisarzy chrześcijańskich. Aby zrozumieć i uchwycić wszelkie znaczenia, zależności i niuanse myśli obojga Kartagińczyków, należy najpierw zapoznać się z poglądami eschatologicznymi zawartymi w religii i filozofii pogańskiej, w szeroko pojętej literaturze biblijnej oraz we wcześniejszych pismach chrześcijańskich. W sposób szczególny w studiach nad przedtertulianowską i przedcyprianowską literaturą należy zwrócić uwagę na te miejsca, w których istnieje wzajemne przenikanie się tematyki poświęcenia swego życia (męczeństwa) z poglądami eschatologicznymi. Temu poświęcony zostanie pierwszy rozdział, w którym najpierw ukazany będzie los zmarłych w religii oraz filozofii greckiej i rzymskiej, następnie przedstawiona będzie eschatologia w kontekście męczeństwa w kanonicznej i apokryficznej literaturze biblijnej, a wreszcie eschatologia i męczeństwo w twórczości pisarzy wczesnochrześcijańskich I i II wieku.

## 1. Los zmarłych w religii i filozofii greckiej i rzymskiej

Doświadczenie kruchości ludzkiego życia i obcowanie ze śmiercią prowokowało w kolejnych pokoleniach i w różnych kulturach pytania o los ostateczny człowieka. Eschatologia, czyli doktryna religijna dotycząca kresu istnienia świata i człowieka<sup>1</sup>, była i jest zjawiskiem powszechnym we wszystkich religiach. Na przestrzeni wieków dawane były różnorodne odpowiedzi zarówno w odniesieniu do losu jednostek, jak i całego wszechświata: przyjmowano perspektywę istnienia życia szczęśliwego w jakiejś idealnej krainie, wędrówkę dusz, uznawano zanik życia indywidualnego, ale także całkowity koniec świata wskutek rozmaitych przyczyn (ognia, wody) czy też cykl wiecznych powrotów<sup>2</sup>.

Wśród tych koncepcji eschatologicznych ważne miejsce – także dla zrozumienia eschatologii chrześcijańskiej – zajmują poglądy na los ostateczny człowieka i świata starożytnych Greków i Rzymian. Nie wypracowali oni jednak jednolitego systemu wierzeń i poglądów dotyczącego eschatologii<sup>3</sup>. Zależne od religii i poglądów filozoficznych, myślenie eschatologiczne stanowiło bogaty zbiór, z którego w tej części zostaną wybrane tylko niektóre wątki powiązane z kwestiami różnorako pojmowanego męczeństwa, a także znajdujące oddźwięk w pismach autorów, będących przedmiotem zainteresowania niniejszej pracy.

Grecka, a potem także rzymska, myśl religijna nie była związana z żadną przekazywaną tradycją czy objawieniem, stąd też istniały obok siebie różne i często sprzeczne ze sobą koncepcje eschatologicz-

---

<sup>1</sup> Słowo „eschatologia” wywodzi się z greckiego słowa ἔσχατος – najodleglejszy, ostatni, końcowy, i λόγος – nauka. Zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 699-700; *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. II, Warszawa 1960, s. 319 [dalej: Abramowiczówna]. Wśród idei eschatologicznych możemy wyróżnić eschatologię kosmologiczną dotyczącą końca świata oraz eschatologię antropologiczną mówiącą o losach człowieka po śmierci. Termin ten został po raz pierwszy użyty przez G. Bretschneidera w 1804 roku na oznaczenie nauki o rzeczach ostatecznych, które w dogmatyce stanowiły przedmiot ostatniego traktatu *De novissimis*. Zob. H. Zimoń, *Eschatologia*, EK 4, k. 1105-1106; E. Przybył, *Eschatologia*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. III, Warszawa 2001, s. 435-436; S. Mędała, *Eschatologia biblijna*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. III, s. 436-441.

<sup>2</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 9-10; W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wrocław 2001.

<sup>3</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 2000, s. 48.

ne<sup>4</sup>. Rzeczą powszechnie uznaną w środowisku greckim był jakiś stan istnienia duszy po śmierci<sup>5</sup>. W pierwotnych wierzeniach, w których nie było jednak jeszcze pojęcia nieśmiertelności duszy, przebywała ona niewidzialnie w domu swoich potomków jako duch życzliwy, jako nieświadoma siebie zjawa. Mieszkała w pobliżu ciała w mogile, gdzie też należało mieć o nią staranie, odwiedzała swój dawny dom w święto antesteriów; razem z innymi duszami mieszkała we wspólnym dla wszystkich państwie cieni, w przybytku Hadesa, który Grecy wyobrażali sobie albo na krańcach zachodnich za Oceanem, albo pod ziemią<sup>6</sup>.

Nie łączono jednak tych wierzeń z pierwiastkiem moralnym, karą czy też nagrodą za życie na ziemi. Połączenia takiego dokonała wiedza o charakterze ekskluzywnym, tajnym, przeznaczona tylko dla wtajemniczonych. Zaspokojenia indywidualnych potrzeb, osobistego, wewnętrznego przeżycia religijnego, odpowiedzi na los dobrych i złych po śmierci mógł Grek szukać w popularnych wówczas kultach misteryjnych<sup>7</sup>. W Grecji było ich kilka rodzajów, jednak największe znaczenie miały dwa główne: eleuzyjskie misteria ku czci Demeter i orfickie Dionizosa.

Misteria eleuzyjskie oparte były na symbolu odradzającego się ziarna<sup>8</sup>. Jak rzucone w ziemię ziarno gnije, lecz po pewnym czasie pod

---

<sup>4</sup> Zob. N. Clayton Croy, *Hellenistic Philosophies and the Preaching of the Resurrection*, „Novum Testamentum” 39 (1997) 29.

<sup>5</sup> Na temat rozumienia duszy, ducha i ciała i ich przymiotów w starożytnej myśli greckiej zob.: E.D. Burton, *Spirit, Soul and Flesh: I. πνεῦμα, ψυχή and σάρξ in Greek Writers from Homer to Aristotle*, AJT 17 (1913) 563-598; tenże, *Spirit, Soul and Flesh: III. πνεῦμα, ψυχή and σάρξ in Greek Writers from Epicurus to Arius Didymus*, AJT 18 (1914) 395-414; tenże, *Spirit, Soul and Flesh: III. πνεῦμα, ψυχή and σάρξ in Greek Writers from Epicurus to Arius Didymus: Concluded*, AJT 18 (1914) 571-599.

<sup>6</sup> Zob. T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, Toruń 2001, s. 76; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, s. 77; A.M. Fiske, *Death: Myth and Ritual*, JAAR 3 (1969) 252; A. Fairbanks, *The Conception of the Future Life in Homer*, AJT 3 (1897) 741-757.

<sup>7</sup> Trudno w powyższym zarysie eschatologii starożytnej wyjaśniać szczegółowo zagadnienie misteriów, które należy do najbardziej skomplikowanych i w dalszym ciągu bardzo niejasnych zjawisk religii starożytnych. Zob. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 39. Greckie słowo μυστήριον oznacza tajemniczy obrzęd, a więc taki, który nie jest dostępny dla wszystkich. Uczestniczyć może w nich tylko *mista* (gr. μύστης) czyli ten, który został wtajemniczony, wprowadzony, dopuszczony do tajemnicy po spełnieniu odpowiednich praktyk. Sam wyraz μυστήριον pochodzi od czasownika μύω – zamykać się, zamykać oczy. Zob. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 39; Liddell, Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 1156-1157; Abramowiczówna, t. III, s. 181-182, K. Pawłowski, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007.

<sup>8</sup> Wyjaśnienie takiej etymologii tych misteriów znajdujemy w micie o Demeter i Korze zawartym w homeryckim hymnie *Do Demeter*. Zob. *Hymny homeryckie*, red. W. Appel, Toruń 2001, s. 34-73.

jej osłoną „zmartwychwstaje”, tak samo zmartwychwstanie dusza pochowanego w ziemi człowieka. W święto eleuzyniów – pierwotne święto orki – wtajemniczeni, czcząc tańcami i nocnymi pieśniami Demeter i Korę, dostępowali zaszczytu oglądania świętego dramatu, który budził w widzach pewność nieśmiertelności duszy i jej lepszego losu na tamtym świecie. Ślad takich wierzeń odnajdujemy w homeryckim hymnie ku czci Demeter: *Szczęśliwy pośród ziemskich ludzi, kto został wtajemniczony w te święte obrzędy. A kto w nich nie uczestniczył, nie osiągnie takiego losu, gdy znajdzie się w czeluściach podziemi*<sup>9</sup>. Tak więc misteria te pozwalały pokonać śmierć i osiągnąć wieczne szczęście. Dawały nadzieję na pokonanie przepaści dzielącej śmiertelnych ludzi od nieśmiertelnych bogów olimpijskich.

Podobnie jak w misteriach eleuzyjskich, tak i w istniejących już w V w. p.Ch. misteryjnych formach kultu Dionizosa<sup>10</sup> chodziło o przekazanie wiedzy ezoterycznej, tłumaczenie losu bóstwa i losu człowieka związanych z mitem dionizyjskim, czyli opowieścią o bogu, który zginął rozszarpany przez tytanów i został wskrzeszony<sup>11</sup>. Jedno z wierzeń orfickich dotyczyło ostatecznej doskonałości i jedności bytu, który w ciągu dziejów dzieli się i pęka. W opowieści o rozczłonkowaniu i pożarciu Dionizosa, i o jego odrodzeniu się z ocalałego serca, samego boga poddano temu cyklowi rozdzielenia i zjednoczenia. To męczeństwo było również udziałem ludzi, ponieważ stanowiło mityczne wyobrażenie nędzy kondycji ludzkiej, a jednocześnie otwierało przed śmiertelnymi perspektywę zbawienia. Rasa ludzka, powstała z popiołów rozgromionych tytanów, nosiła dziedzictwo winy za poćwiartowanie boskiego ciała. Oczyszczywszy się jednak z piętna grzechu dzięki przestrzeganiu orfickich rytów i reguł, każdy człowiek noszący w sobie cząstkę Dionizosa mógł również powrócić do utraconej jedności, połączyć się z bogiem i odnaleźć w zaświatach złoty wiek<sup>12</sup>. Konieczne było jednak trzykrotne przeżycie życia nieskazitelnego – na ziemi i w podziemnym królestwie Persefony – dopóki nie nastąpi ostateczne zjednoczenie. Ów

<sup>9</sup> *Hymni homerici, In Cererem II, 480-482, Hymny homeryckie, s. 71.*

<sup>10</sup> Zob. J.P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, Warszawa 1998, s. 81: „Orfizm jest mgławicą, w której z jednej strony odnajdujemy tradycje świętych ksiąg, przypisywanych Orfeuszowi i Muzajosowi i zwierających „nieprawowierne” teogonie, kosmogonie, antropogonie, z drugiej zaś postacię wędrownych kapłanów, namawiających do stylu życia sprzecznego z przyjętą normą, praktykujących wegetarianizm i znających sztukę uzdrawiania, metody oczyszczenia się w tym życiu i zbawienia w tym drugim”.

<sup>11</sup> Zob. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 43.

<sup>12</sup> Zob. Vernant, *Mit i religia*, s. 94-95.



pobyt w podziemiu przed nowym wcieleniem był pojmowany jako czas oczyszczenia z grzechów życia. Ten, kto bez winy przeżył życie ziemskie, na tamtym świecie doznaje szczęśliwości w czasowym raju, dopóki nie zostanie wezwany z powrotem na ziemię na nowe próby. Ci jednak, którzy splamili się zbrodniami niewybaczalnymi, skazani byli na wiekuistą karę w piekle. Dlatego też każdą duszę czeka po śmierci swoisty sąd pozagrobowy; surowi i nieprzekupni sędziowie mają orzec, która z trzech krain będzie miejscem jej pobytu<sup>13</sup>.

Charakterystycznym rysem tych misterii była ekstaza, do której dochodzono przez ogłuszającą muzykę tympanów, cymbałów i fletów, a przede wszystkim przez oszalamiający, orgiastyczny taniec. To w nich dusza występowała z granic cielesnego życia, przeistaczała się, poznawała szczęście pozacielesnego, zgodnego z naturą bytu. Na podstawie własnego nieomylnego doświadczenia człowiek przekonywał się o samoistności swej duszy, o możliwości jej życia niezależnego od ciała, a więc i o jej nieśmiertelności<sup>14</sup>.

Tak więc to właśnie w tych starodawnych misteriach odnajdywano mistycyzm, któremu towarzyszyła pogoń za szczęśliwą nieśmiertelnością: nadaną po śmierci z łaski bóstwa bądź uzyskaną dzięki przestrzeganiu reguły czystego życia, zastrzeżonego tylko dla wtajemniczonych i dającego im przywilej wyzwolenia z ziemskiej egzystencji boskiej cząstki ukrytej w każdym z nich<sup>15</sup>.

Od początku także istniało w świadomości Greków poczucie szczęścia wiecznego, które było tworzone przez obrazy Pól Elizejskich i Wysp Szczęśliwych<sup>16</sup>. W czwartej pieśni *Odysei* Menelaos ma znaleźć się właśnie na Polach Elizejskich, gdzie *rudy Radamantys mieszka. Tam cię dola czeka błoga: bo życie lekko tam upływa, nigdy śniegu, zamieci, nawałnic nie bywa; ciągle miły tam Zefir dmucha od zachodu, Ocean go posyła; w skwar użycza chłodu*<sup>17</sup>. To na Wyspach Szczęśliwych Pindar umieścił raj sprawiedliwych, którzy przeszli trzy ziemskie wcielenia i zwycięsko wytrzymali próbę sądu. Nagrodą dla nich była wieczna szczęśliwość na obszarach chłodzonych przez morski wiatr i wolnych od cierpień i lęku<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Zob. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji*, s. 80.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 79.

<sup>15</sup> Zob. Vernant, *Mit i religia*, s. 79.

<sup>16</sup> Podobne wizje szczęśliwości wiecznej odnajdujemy w myśli rzymskiej. Zob. J. Delumeau, *Historia rajów*, Warszawa 1996, s. 10-14; W.F. Jackson Knight, *The After-Life in Greek and Roman Antiquity*, „Folklore” 4 (1958) 217-236.

<sup>17</sup> Homerus, *Odysea* IV, 564-568, *Odyseja*, s. 90.

<sup>18</sup> Zob. Pindarus, *Olympia* II, 104-150. Por. Delumeau, *Historia rajów*, s. 12.

W eschatologicznym myśleniu Greków istniała jednak również rzeczywistość przeciwna szczęśliwości powyższych krain. Od najdawniejszych bowiem czasów Grecy zdradzali bardzo duże zainteresowanie krainą potępienia. Przekładało się ono na wielowątkowość i różnorodność opinii. Grecki Hades, przedstawiany przez Homera i Hezjoda, był przede wszystkim miejscem przebywania mitycznych nieśmiertelnych, którzy znaleźli się tam nie za sprawą niemoralnych występków, ale z woli Zeusa. W ten sposób mścił się on za przewinienia wobec niego<sup>19</sup>. Było to miejsce posępne, mroczne i mgliste<sup>20</sup>.

Ważnym elementem religii greckiej, także w kontekście męczeństwa, było zagadnienie heroizacji człowieka<sup>21</sup>. Herosi należeli niewątpliwie do gatunku ludzkiego i jako tacy, doświadczali cierpienia i śmierci, stanowili jednak *boski ród mężów, herosów, bohaterów zwanych półbogami*<sup>22</sup>. Tak jak sposób ich narodzin – jako że byli oni często bohaterami zrodzonymi z boga i kobiety śmiertelnej (Herakles, Tezeusz) lub bogini i śmiertelnika (Achilles) – tak również śmierć sytuowała ich ponad kondycją ludzką. Nie zstępowali bowiem do Hadesu, lecz z łaski bogów byli wyniesieni i przeniesieni – niektórzy za życia, inni po śmierci – do specjalnego miejsca, na Wyspy Szczęśliwe, gdzie dalej radowali się w wiecznej błogości, wiodąc życie porównywalne z życiem bogów<sup>23</sup>. Pozycja herosów nie znosiła całkowicie nieprzekraczalnego dystansu dzielącego ludzi i bogów, lecz otwierała perspektywę wyniesienia śmiertelnika na poziom bliski boskiemu. Przypadki heroizacji były w epoce klasycznej bardzo rzadkie. Czasem dotyczyły ludzi jeszcze ży-

<sup>19</sup> Opis tych kar znajdujemy u Homera w opisie pobytu Odyseusza w Podziemiu. Zob. Homerus, *Odysea* XI.

<sup>20</sup> Zob. Homerus, *Ilias* XV, 191-192; *Odysea* XI.

<sup>21</sup> Sam tytuł „heros” (z gr. ἥρως) oznaczał bohatera, rodzaj pośredni pomiędzy δαίμων i ἄνθρωπος, kogoś odbierającego cześć odmienną niż bogowie. Zob. Liddell, Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 778; Abramowiczówna, t. II, s. 431-432. Początkowo w mitologii byli to bohaterowie żyjący w czasach opiewanych przez poetów, odznaczający się nadludzką siłą, pięknem, mający bliskie związki z bogami. Według Hezjoda czas obcowania z herosami skończył się wraz z wojną trojańską. Później słowo heros oznaczało każdego zmarłego, który roztaczał ze swego grobu dobroczynną lub zgubną „opiekę” nad okolicą i posiadał własny okrąg święty oraz rytuały. Zob. L. Trzcionkowski, *Herosi*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. IV, Warszawa 2002, s. 383. O początkach kultu herosów zob. C.M. Antonaccio, *Contesting the Past: Hero Cult, Tomb Cult and Epic in Early Greece*, *AJA* 3(1994) 389-410; *Ancient Greek Hero Cult*, red. R. Hägg, Stockholm 1999.

<sup>22</sup> Hesiodus, *Opera et dies* 159-160, *Prace i dni*, s. 65.

<sup>23</sup> Zob. Vernant, *Mit i religia*, s. 55-56.

jących<sup>24</sup>, zazwyczaj jednak tych zmarłych, których uznano za nosicieli budzącej grozę świętej mocy, bądź z powodu nadzwyczajnych cech fizycznych, bądź ze względu na okoliczności śmierci, np. zniknięcie bez śladu lub przez uderzenie pioruna<sup>25</sup>. W Atenach w V w p.Ch. można mówić o zbiorowej heroizacji obywateli poległych w walce za ojczyznę, jak o tym świadczą niektóre elementy mowy pogrzebowej Peryklesa u Tukidydesa<sup>26</sup> czy też zgromadzenia żałobne (ἐπιτάφιος ἄγων) oraz składanie ofiar (ἐνάγισμα) na grobach poległych, jak o tym pisał w *Ustroju politycznym Aten* Arystoteles<sup>27</sup>.

Na eschatologiczne myślenie starożytnych Greków – obok ukazanych powyżej wierzeń religijnych – ważny wpływ miały szkoły filozoficzne, które odwołując się niejednokrotnie do języka mitologii, dawały odpowiedzi na szereg pytań i wątpliwości, także dotyczących przyszłych losów świata i człowieka. Szczególne i ważne rozumienie nagrody lub kary na końcu krótkiego ludzkiego życia, w czasie którego człowiek zmierza do szczęścia, przedstawiał w swych pismach Platon<sup>28</sup>. To w *Państwie* Kefalos, będący przedstawicielem moralności przeciętnego Greka, wypowiadał znamienne słowa świadczące o istnieniu poglądów, w myśl których po śmierci czekała człowieka kara za grzechy popełnione na ziemi. W dialogach *Fedon* i *Gorgiasz* Platon wskazywał na pośmiertny los duszy i ciała<sup>29</sup>, zaś w dziewiątej księdze *Państwa* rozdzielał nagrody między przedstawicieli różnorodnych typów duszy i dróg życiowych, uznając przy tym, że naprawdę szczęśliwy był jedynie człowiek sprawiedliwy. Jednak ta nagroda nie mogła być zrealizowana

---

<sup>24</sup> Pierwszym przypadkiem heroizacji żyjącego człowieka było uznanie za herosa Lizandra – dowódcy spartańskiego z końcowej fazy wojny peloponeskiej. Zob. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 175.

<sup>25</sup> Zob. Vernant, *Mit i religia*, s. 57.

<sup>26</sup> Zob. Thucydides, *Historiae* II, 35-46. Dla naszych rozważań ważne jest przekonanie Peryklesa, że zmarli żołnierze byli nadal obecni w swej ojczyźnie i ich dzielność (ἀρετή) była gwarantem dalszej pomyślności państwa ateńskiego. Nie byli oni do końca zmarli, nie odeszli do Hadesu, ale przebywali tam, gdzie ich pochowano, to znaczy w ziemi ojczystej. Również dla kultu herosów charakterystyczne było przekonanie, że heros przebywa w miejscu śmierci czy pochówku. Stąd miejsce kultu herosa uważano z reguły za jego grób. Zob. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 173. Zauważamy tu ogromne podobieństwo do chrześcijańskiego kultu męczenników, który pierwotnie koncentrował się na miejscu ich kaźni, ale przede wszystkim na ich grobach.

<sup>27</sup> Zob. Arystoteles, *Athenaion Politeia* 58.

<sup>28</sup> Jak stwierdza G. Reale, nauka platońska o losie człowieka po śmierci przechodziła stopniowy rozwój, głównie pod wpływem orfizmu. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 217-241.

<sup>29</sup> Zob. Plato, *Phaedo* 80d, 107cd.

w świecie doczesnym. Perspektywa, w której można ją rozpatrywać to nie czas skończony na ziemi, lecz wieczność<sup>30</sup>. Istniała jednak swoista pierwsza nagroda ziemską, którą człowiekowi sprawiedliwemu nadawali mieszkańcy polis, a była nią „nieśmiertelność imienia, które wiązało się z ich grobem i żyło w pamięci o ich czynach”<sup>31</sup>. Następowoło tu jednak w stosunku do starodawnych zwyczajów przesunięcie akcentu z ziemskich zaszczytów, które wydawały się niewiele znaczące, na te, które stawały się udziałem człowieka jako istoty wolnej, obdarzonej nieśmiertelną duszą. Dla takiej istoty miała znaczenie tylko nagroda w obliczu boga i dlatego Platon uważał za najważniejszy tytuł „ukochany przez bogów”<sup>32</sup>.

W piśmiennictwie Platona należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, który choć nie miał bezpośrednich konotacji religijnych, dotyczył problemu śmierci szczególnego rodzaju – śmierci jako świadectwa. W VII księdze *Państwa* powracający do jaskini filozof, upierając się przy tym, co widział na zewnątrz i twierdząc, że trzeba podjąć próbę wyzwolenia się, wzbudzał gwałtowną niechęć wśród współwięźniów, którzy *gdyby tylko mogli, z pewnością by go zabili*<sup>33</sup>. Platon nie wątpił więc, iż z misją filozofa, mędrca, czyli z daniem świadectwa prawdzie, łączy się ryzyko śmierci, a na życie świadka prawdy czyhali jej przeciwnicy<sup>34</sup>. W II księdze *Państwa* autor stwierdzał, że ten, kto chce być sprawiedliwym, a nie tylko się nim wydawać, zostanie okryty niesławą, uwięziony, a po torturach i oślepieniu zakończy życie wbity na pal<sup>35</sup>. Śmierć była więc nieodłączną częścią życia człowieka sprawiedliwego, a ponieważ umierał on za to, kim był, a nie za to, co czynił, uniknąć tej śmierci mógł jedynie sprzeniewierzając się sobie. Śmierć jawiła się jako konsekwencja opowiedzenia się po stronie prawdy, którą wyrażały na równi słowa i czyny mędrca<sup>36</sup>.

Filozofia jako droga do prawdy była ćwiczeniem się w sprawiedliwości i odwadze, której kres stanowiła całkowita obojętność wobec śmierci. Dlatego w ostatnich chwilach swego życia Sokrates na kartach

<sup>30</sup> Zob. W. Jaeger, *Paideia*, Warszawa 2001, s. 954-960.

<sup>31</sup> Tamże, s. 956.

<sup>32</sup> Zob. tamże.

<sup>33</sup> Plato, *Respublica*, VII, 517a, *Państwo*, s. 316. Zob. tamże, VII, 516e-517a.

<sup>34</sup> Przekonanie o więzi prawdy, cierpienia i śmierci było bardzo popularne w świecie antycznym. Obecne jest w utworach Ajschylosa i Sofoklesa w formule τὸ πάθει μάθος. Zob. Aeschylus, *Agamemnon* 177; D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Kraków 2000, s. 9, 154; M. Maślanka-Soro, *Nauka poprzez cierpienie u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991.

<sup>35</sup> Zob. Plato, *Respublica* II, 361e-362a.

<sup>36</sup> Zob. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 155.

Platonowego Fedona stwierdzał: do ludzi wydaje się nie docierać świadomość, iż ci, którym zdarzyło się prawdziwie poświęcić filozofii, nie zajmują się niczym innym jak umieraniem i śmiercią. Jeśli zaś taka jest prawda, to byłoby chyba niemądrze pragnąć tylko tej rzeczy przez całe życie, a gdy ona przyjdzie, zżymać się na to, czego człowiek od dawna pragnął i czym się zajmował<sup>37</sup>. Później Sokrates dodawał: ci, którzy filozofują jak należy, troszczą się i starają się o to, żeby umrzeć, i śmierć jest dla nich mniej straszna niż dla wszystkich innych ludzi<sup>38</sup>. Takie rozumienie filozofii nie spotkało się jednak ze zrozumieniem otoczenia i wywołało śmiech i polemikę, które w nieco innych okolicznościach prześladowań chrześcijan za prawdę będą również miały miejsce ze strony prześladowców. Ludzie – odpowiadał Sokrates – nie rozumieją, co to znaczy dla prawdziwych filozofów pragnąć śmierci, ani być jej godnym, ani o jaką śmierć chodzi<sup>39</sup>.

Z perspektywy ostatecznej, według wielu szkół filozoficznych, śmierć jako postać zmiany nie istniała. Doświadczenie zmysłowe mówiło Grekom o nieustającym procesie narodzin i śmierci, powstawania i giniecia<sup>40</sup>. Można stwierdzić, że życie było dla nich procesem ciągłego umierania, a nawet, powtarzając za Talesem, że życie niczym nie różniło się od śmierci<sup>41</sup>. Z takiej perspektywy sam akt śmierci nie wydawał się niczym szczególnym. Mędrzec był człowiekiem wolnym, do którego nie miał dostępu lęk, i który, co więcej, odznaczał się postawą lekceważenia wobec kaźni i śmierci<sup>42</sup>. Arystoteles charakteryzował mędrca, filozofa, człowieka cnotliwego jako kogoś, kto był przygotowany na poświęcenie siebie za swoich przyjaciół lub za ojczyznę, a nawet jeżeli było to konieczne, był gotów umrzeć za nie<sup>43</sup>. Problem oddania życia, szlachetnej śmierci, poświęcenia życia na tym świecie, aby zyskać inne, lepsze życie, był więc szeroko obecny w piśmiennictwie greckim<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> Plato, *Phaedo*, 64a, *Fedon*, t. I, s. 635.

<sup>38</sup> Tamże, 67e, *Fedon*, t. I, s. 643.

<sup>39</sup> Tamże, 64b, *Fedon*, t. I, s. 636.

<sup>40</sup> Zob. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 163.

<sup>41</sup> Zob. DL I, 35-36.

<sup>42</sup> Przykłady takiej postawy odnajdujemy przede wszystkim w osobie samego Sokratesa, który stał się wzorem dla wielu późniejszych męczenników za prawdę jak np. sceptyk Praylus z Troady (DL IX, 115), Anaksagoras (DL II, 12-13), Zenon z Elei (DL IX, 26-28), Anaksarchos (DL IX, 58-59). Postawa taka będzie także w późniejszych wiekach charakteryzować chrześcijańskich męczenników.

<sup>43</sup> Zob. Arystoteles, *Ethica Nicomachea* 1169a.

<sup>44</sup> Np. wspomniani powyżej Zenon z Elei, Anaksarchos czy Sokrates (Plato, *Apologia* 28a-30b) i Ifigenia (Euripides, *Iphigenia Aulidensis* 1368-1401).

Dla Greków życie pozagrobowe pozostawało zagadką, na którą próbowały – jak wskazaliśmy – odpowiedzieć zarówno różne nurty w ich życiu religijnym, jak i szkoły filozoficzne. Rzymianie nie dostrzegali chyba w ogóle tego problemu, przynajmniej do czasów schyłku republiki, kiedy to pod wpływem filozofii i religii greckiej zaczęli się zastanawiać nad losem człowieka po śmierci<sup>45</sup>. To właśnie w myśli greckiej odnajdujemy korzenie religii rzymskiej. Wielcy bogowie panteonu rzymskiego epoki klasycznej zostali przejęci od Greków bądź zmodyfikowani pod ich wpływem. Wpływy greckie działały zarówno bezpośrednio, jak i przez wcześniejsze oddziaływanie na kulturę etruską, która uległa już pewnej hellenizacji<sup>46</sup>. Nie można jednak nie zauważyć, szczególnie w epoce cesarstwa, również ogromnego wpływu kultów ludów prowincji rzymskich, które znajdowały swoje miejsce w synkretycznej religii cesarstwa, a co za tym idzie także w rodzącym się wówczas chrześcijaństwie<sup>47</sup>.

Od schyłku III w. p.Ch. zaczęły przenikać do Rzymu wpływy tych greckich kierunków filozoficznych, które rozwijały się w epoce hellenizmu. Nie wszystkie jednak w równym stopniu zainteresowały Rzymian. Dwa kierunki znalazły szczególne miejsce w świecie rzymskim. Pierwszym z nich był epikureizm<sup>48</sup>. Na poglądy eschatologiczne tej szkoły miały wpływ zasady materialistyczne rozwijające teorię Demokryta. Dla Epikura i jego naśladowców dusza bowiem, tak samo jak wszystkie inne rzeczy, była zbitką atomów i jako taka nie była wieczna, lecz śmier-

<sup>45</sup> Zob. M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987, s. 10.

<sup>46</sup> Tamże, s. 34.

<sup>47</sup> Zob. G. Cross, *The Genesis of the Ancient Catholic Doctrine of the Future Life*, BiW 1 (1912) 27-28. Zob. także Jaczynowska, *Religie*, s. 138-166; T. Zieliński, *Religia Cesarstwa rzymskiego*, Toruń 2000.

<sup>48</sup> Grecka filozofia życia zapoczątkowana przez Epikura z Samos (341-270 p.Ch.). Rdzeniem jego koncepcji była etyka. Uważał on bowiem, że najważniejszym pytaniem jest to, jak żyć szczęśliwie i przyjemnie. Epikurejczycy uznawali indywidualne szczęście za cel życia, a filozofia miała być środkiem służącym do jego osiągnięcia. Za początek epikureizmu uważa się datę ponownego przybycia Epikura do Aten i założenia przez niego ośrodka filozoficznych dysput – tzw. „Ogrodu” (gr. Κήπος) – przy wejściu do którego umieszczono napis: *Gościu, tutaj będzie ci dobrze, tutaj dobrem najwyższym jest rozkosz* (ok. 306 r. p.Ch.). Epikureizm, będący początkowo tylko szkołą filozoficzną, przekształcił się z biegiem czasu w dość elitarną, ezoteryczną sektę, która już w czasach rzymskich przyjmowała w swoje szeregi jedynie wybranych, zdrowych młodzieńców z zamożnych rodzin. Zob. M. Bardel, *Epikur*, w: *Religia*. Encyklopedia PWN, t. III, s. 424; Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 177-311. O przenikaniu epikureizmu do chrześcijaństwa zob. R.P. Jungkuntz, *Christian Approval of Epicureanism*, ChH 3 (1962) 279-293. Na temat polemiki antyepikurejskiej zob. S. Szymik, *Problem polemiki antyepikurejskiej w pismach Nowego Testamentu*, Lublin 2003.

telna. Jednak epikurejskie poglądy eschatologiczne wywodziły się nie tylko z przesłanek ontologicznych. Dla późniejszego myślenia o śmierci, o męczeństwie, ważna była przynajmniej pośrednio etyka epikurejska, w której Epikur pragnął wyzwolić ludzi od strachu przed śmiercią. Ponieważ człowiek był złożeniem atomów duszy i ciała, przeto śmierć była niczym innym, jak rozpadem tych złożzeń. Śmierć nie była więc straszna ani sama w sobie, kiedy bowiem nadchodzi, my już niczego nie czujemy, ani z powodu tego, co po niej nastąpi, ponieważ nic z nas nie zostaje, jako że nasza dusza rozpada się zupełnie tak samo jak nasze ciało. Epikur stwierdzał w liście do Menoikeusa: *A zatem śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma [...]. Jednakże tłum raz stroni od śmierci jako od największego zła, to znowu pragnie jej jako kresu nędzy życia. Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia nie uważa wcale za zło*<sup>49</sup>. Mędrcecm był ten, kto wyzbył się obawy przed bogami oraz lęku przed śmiercią, kto rozumiał, że cierpienie albo trwa krótko, albo jest łatwe do zniesienia. Taki człowiek, stawszy się w ten sposób panem siebie, osiągnąwszy spokój ducha i szczęście, którego nic i nikt nie może mu odebrać, *nawet wśród tortur będzie czuł się szczęśliwym*<sup>50</sup>.

Systemem, który znalazł większe uznanie u Rzymian i który najbardziej oddziaływał na autorów chrześcijańskich, był stoicyzm. Podobnie jak i inne ówczesne prądy filozoficzne przedstawiał także swoją koncepcję bóstwa i religijności<sup>51</sup>. Stosunek stoicyzmu do religii wywodził się z zawilej kosmogonii, głoszącej cykliczny pożar świata<sup>52</sup>. Stoa

<sup>49</sup> DL X, 125-126, *Żywoty*, s. 645.

<sup>50</sup> Tamże, X, 118, *Żywoty*, s. 641.

<sup>51</sup> Zob. R. Stob, *Stoicism and Christianity*, „Classical Journal” 30 (1935) 217-224. Stoicyzmem określa się szkołę filozoficzną, zapoczątkowaną w III wieku p.Ch. w Atenach, przez Zenona z Kition, która została doprowadzona do ostatecznej formy przez Chryzypa i kontynuowana przez kolejne 500 lat. Nazwa tej szkoły pochodzi od greckiego słowa ἡ στοά oznaczającego zasadniczo portyk. Pierwsi stoicy bowiem spotykali się i prowadzili dysputy w ateńskim budynku zwanym ἡ στοά ἡ ποικίλη, gdzie nauczał Zenon. Stoicyzm był szczególnie popularny i niemal utożsamiany z całą filozofią jako taką w starożytnym Rzymie, do którego stoicyzm sprowadzić miał grecki niewolnik Epiktet. Rzymscy filozofowie stoicy nie wnieśli jednak wiele nowego do systemu uformowanego przez Chryzypa. Najbardziej znanymi stoikami rzymskimi byli: Lucjusz Anneusz Seneka i cesarz Marek Aureliusz. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 317-462; C.N. Smiley, *Stoicism and Its Influence on Roman Life and Thought*, CJ 9 (1934) 645-657.

<sup>52</sup> Zob. Jaczynowska, *Religie*, s. 85. Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 388 n.

uważała, że skoro świat powstał, to był zniszczalny. A skoro istniał ogień, który stworzył świat, to istniał także ogień, który spala, spopiela i niszczy. W konsekwencji więc, kiedy nastąpi nieuchronne dopełnienie się czasu, będzie miał miejsce powszechny pożar, czyli ogólne zognienie się świata (ἐκπύρωσις), które będzie także swego rodzaju powszechnym oczyszczeniem. Potem nastąpią nowe narodziny (παλιγγένεσις) i wszystko zostanie odbudowane dokładnie tak, jak było przedtem (ἀποκατάστασις)<sup>53</sup>. Cały wszechświat był dla stoików rozumną boską istotą, kierowaną z jednej strony przeznaczeniem, z drugiej zaś wypełniającą świadome zamiary najwyższej istoty.

Innowacją w systemie stoicyzmu było przekonanie Posejdoniosa o osobistej nieśmiertelności duszy, zwłaszcza zaś dusz ludzi wybitnych, szczególnie zasłużonych dla społeczeństwa. Pogląd ten wywarł wielki wpływ na Marka Tulliusza Cyncerona. Według stoików śmierć była fizycznym oddzieleniem się duszy od ciała. Każda zaś *dusza [...] trwa po śmierci, ale nie jest niezniszczalna*<sup>54</sup> i dlatego – zgodnie z ich poglądami – trwać będzie do momentu powszechnego zognienia. Dla naszych rozważań ważne jest stanowisko niektórych przedstawicieli Stoi na temat osobistej nieśmiertelności duszy, zwłaszcza zaś dusz ludzi wybitnych, szczególnie zasłużonych dla społeczeństwa, o którym wspominał Aetius<sup>55</sup>: *Stoicy mówią, że dusza po opuszczeniu ciała nie umiera, ale przez jakiś czas trwa w sobie i dla siebie. I dusza najłabsza (to znaczy dusza niewykształconych) przetrwa tylko krótki czas, natomiast dusza najmocniejsza, jaką jest dusza mędrców, przetrwa aż do pożaru świata*<sup>56</sup>. Dusze zachowywały swoje władze poznawcze, odgrywały pewną rolę przy wróżeniu i w snach, a najlepsze z nich stawały się tak zwanymi „herosami”<sup>57</sup>. Laktancjusz zauważał w nauczaniu stoików także powiązania pomiędzy moralnością a życiem duszy po śmierci: *Zenon stoik uczył, że istnieje piekło i że miejsca przebywania dobrych są oddzielone od miejsc, w których znajdują się źli: pierwsi zamieszkują miejsca spokojne i przyjemne, drudzy odsiadują karę w okropnych błotnych topielach*<sup>58</sup>. Takie poglądy miały z pewnością wpływ na późniejszą doktrynę sądu

<sup>53</sup> Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 388-389.

<sup>54</sup> DL VII, 156, *Żywoty*, s. 440.

<sup>55</sup> Zob. Jaczynowska, *Religie*, s. 86.

<sup>56</sup> Aëtios, *Placita philosophorum* IV, 7, 3, cyt. za Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 392.

<sup>57</sup> Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 392. Por. DL VII, 151.

<sup>58</sup> Lactantius, *Divinae Institutiones* VII, 7, 20, cyt. za: Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 393.



ostatecznego, w którym owo odniesienie moralnego postępowania do pośmiertnego życia miałyby mieć zasadnicze znaczenie.

Sprawą nieśmiertelności duszy, która nie była czymś oczywistym dla Rzymianina, zajął się z pewnością Ciceron już w zaginionym utworze *Consolatio*, napisanym po śmierci córki Tulii<sup>59</sup>, gdyż pocieszeniem mogła być przede wszystkim myśl o nieśmiertelności duszy zmarłej, która doznaje szczęścia w zaświatach. Później zaś w dialogu *Laelius de amicitia*. Wyraźnie postawił jednak ten problem jedynie w stosunku do osób wybitnych, którzy ze względu na swe wielkie zasługi uzyskują nieśmiertelność i bytowanie wśród bogów. Idea ta została wyrażona w *Śnie Scypiona* z końcowej części traktatu *De re publica*<sup>60</sup>. Po śmierci, która była wyzwoleniem z ciała, dusza rozpoczynała prawdziwe życie. Droga do nieba, „właściwego domu” duszy, była otwarta dla tych, którzy już na ziemi troszczyli się o sprawę wyższe: *Nie ma zaś nic szlachetniejszego od trudów dla dobra ojczyzny*<sup>61</sup>. W dialogu *De legibus* Ciceron stwierdzał: *To zaś, że prawo moje nakazuje czcić ludzi podniesionych do rzędu bogów, jak na przykład Herkulesa i innych, oznacza, iż choć wszystkie dusze są nieśmiertelne, jednakowoż dusze ludzi dzielnych i prawych są boskie*<sup>62</sup>. Natomiast dusze tych, którzy za życia oddawali się głównie rozkoszom ciała oraz pogwałcili prawa boskie i ludzkie, skazane były na błąkanie się dookoła ziemi i wielowiekową pokutę.

Z takim myśleniem związany był także – znany już w świecie greckim i omówiony powyżej – kult herosów, który w świecie rzymskim przejawiał się w kulcie wielkich wodzów i polityków<sup>63</sup> oraz ubóstwieniu cesarzy<sup>64</sup>, co dać mogło podstawy pod późniejszy kult męczenników. Teoretyczne podstawy takiego kultu dali najwybitniejsi myśliciele epoki schyłku republiki: Ciceron i Warron<sup>65</sup>. W sposób praktyczny przejawiał się ten kult w odniesieniu do Scypiona Afrykańskiego Starszego, ku czci którego uchwalono po raz pierwszy *supplicationes* o charakterze

<sup>59</sup> Zob. K. Kumaniecki, *Literatura rzymska. Okres cyceroński*, Warszawa 1977, s. 336-338.

<sup>60</sup> Zob. Cicero, *De re publica*, VI, 13.

<sup>61</sup> Tamże, VI, 29. Zob. tenże, *De re publica*, VI, 26.

<sup>62</sup> Tenże, *De legibus*, II, 27, *O prawach*, s. 255.

<sup>63</sup> Zob. Jaczynowska, *Religie*, s. 64-70, 98-99.

<sup>64</sup> Zob. tamże, s. 105-109, 120-130; Por. Zieliński, *Religia Cesarstwa Rzymskiego*, s. 149-199.

<sup>65</sup> Zob. Cicero, *De natura deorum* II, 62; *De legibus* II, 8; *De re publica* VI, II n; *De finibus* III, 66. Pogląd Warrona na temat kultu wodzów i polityków przechował św. Augustyn w swoim dziele *Państwo Boże*. Zob. Augustinus, *De civitate Dei* III, 4.

dziękczynnym<sup>66</sup>, czy też w deifikacji Cezara za jego życia<sup>67</sup>, a szczególnie po jego śmierci<sup>68</sup>.

Powyższe zagadnienia nie obejmują całości doktryny eschatologicznej starożytnej Grecji i Rzymu stanowią jednak punkt wyjścia do tworzenia się i rozwoju myśli eschatologicznej wczesnego chrześcijaństwa, dla której jednak zasadniczą podstawę stanowić będzie Boże Objawienie zawarte w księgach natchnionych Pisma Świętego.

## 2. Eschatologia w kontekście męczeństwa w kanonicznej i apokryficznej literaturze biblijnej

Religia Izraela kształtowała się pod wpływem ościennych kultur i ich poglądów eschatologicznych<sup>69</sup>, jednak w zasadniczy sposób różniła się od nich. Była religią objawioną, religią Księgi, religią Boga, który przez wybranych ludzi kierował swoje orędzie do Narodu Wybranego. Oparta na kolejnych Bożych obietnicach, była religią oczekiwania na lepszą przyszłość, związaną najpierw z Ziemią Obiecaną, a następnie z pojawieniem się Mesjasza. Izrael wciąż żył przyszłością, w której miały się zrealizować Boże obietnice<sup>70</sup>. Żył nieustannie eschatologiczną nadzieją, która miała jednak różnorodny przedmiot i formy.

---

<sup>66</sup> Zob. Jaczynowska, *Religie*, s. 69-70; 98-99.

<sup>67</sup> Zob. Svetonius, *Divus Iulius* 76; Appianus, *Bellum civile* II, 106, 443; Cassius Dio, *Historiae Romanae* XLIII-XLIV.

<sup>68</sup> Świadczą o tym m.in. cześć, jaką lud oddawał mu jako bogu w miejscu, gdzie spalono jego zwłoki (zob. Svetonius, *Divus Iulius* 85), czy też wydarzenia podczas świąt *Ludi Victoriae Caesaris*, kiedy to ukazała się kometa, która świeciła przez 7 dni. Wierzono, że to dusza Cezara przyjętego do nieba (zob. Svetonius, *Divus Iulius* 88). Oficjalny kult Cezara jako boga państwowego został ustanowiony przez triumwirów w roku 42. Zob. Jaczynowska, *Religie*, s. 120-121.

<sup>69</sup> Zob. N. Schmidt, *The Origin of Jewish Eschatology*, JBL 41 (1922) 102-114; L.B. Paton, *The Hebrew Idea of the Future Life I. Earliest Conceptions of the Soul*, BiW 35 (1910) 8-20; tenże, *The Hebrew Idea of the Future Life II*, BiW 35 (1910) 80-92; tenże, *The Hebrew Idea of the Future Life III. Babylonian Influence in the Doctrine of Sheol*, BiW 35 (1910) 159-171; G. Cross, *The Genesis of the Ancient Catholic Doctrine of the Future Life*, BiW 39 (1912) 27-37; H.O. Rowlands, *The Doctrine of Future Life in the Old Testament*, „The Old Testament Student” 9 (1884) 329-340.

<sup>70</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 11.

W literaturze biblijnej można dostrzec bardzo powolny rozwój myśli eschatologicznej, choć o ściśle pojmowanej eschatologii możemy mówić dopiero w epoce apokaliptyki<sup>71</sup>. Człowiek od początku przedstawiany był jako całość, ale nie pojmowana monistycznie i materialistycznie. Nie cały umierał, ale też bez ciała nie miał pełnej osobowości<sup>72</sup>. W początkowym stadium rozwoju eschatologii w szeolu<sup>73</sup> żyły cienie (refa'îm), bez jakiegokolwiek działalności, bez pamięci o tym, co było, bez możliwości chwaleń Boga. Stopniowo powstawało przekonanie, że sprawiedliwi w szeolu mogą się modlić za żyjących na ziemi (2 Mch 15,12-16). Prawda o szczęśliwej nieśmiertelności pojawiła się w sposób wyraźny dopiero w *Księdze Mądrości*, która zawiera pojęcie odpłaty pośmiertnej różnej dla sprawiedliwych i niesprawiedliwych (Mdr 5,1-23). Pojęcie to wpłynęło na ukształtowanie się podziału szeolu na dwie części: tej przeznaczonej dla sprawiedliwych – łono Abrahama (Gan/Eden) – i tej będącej miejscem potępienia grzeszników (gehenna). Pod koniec Starego Przymierza pojawiła się także prawda o powszechnym zmartwychwstaniu (Dn 12,2n; 2 Mch 12,43-45)<sup>74</sup>.

Nowa i ostateczna era eschatologiczna rozpoczęła się w Synu Człowieczym, Słudze Boga – Jezusie Chrystusie, w którym Bóg przemówił w *ostatnich dniach* (Hbr 1,1). On kontynuował to, co było, ale Bóg przemawiał w Nim inaczej: ostatecznie<sup>75</sup>. Nowy Testament podjął motywy eschatologii starotestamentalnej, takie jak *dzień Pański* (ἡμέρα κυρίου – 2 P 3,10-13) czy objawienie *nowego nieba i nowej ziemi* (καινὸς οὐρανὸς καὶ γῆν καινὴν – 2 P 3,13; Ap 21,1), ale zasadniczo koncentrował się na chrystologii, w której punktem wyjścia jest definitywne zwycięstwo Boga w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa<sup>76</sup>, a głównym

<sup>71</sup> Zob. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 29. Por. Jankowski, *Eschatologia*, s. 146-154.

<sup>72</sup> O koncepcji śmierci zob. A.F. Key, *The Concept of Death in Early Israelite Religion*, JBR 3 (1964) 239-247. Ciekawa i w wielu punktach ważna dla naszych rozważań koncepcja śmierci jako uwolnienia została przedstawiona szeroko w artykule D. Laube, *Death as a Release in the Bible*, „Novum Testamentum” 5 (1962) 82-104.

<sup>73</sup> Na temat koncepcji podziemnego świata w religii żydowskiej zob. Key, *The Concept of Death*, s. 244-247; H. Langkammer, *Życie po śmierci. Eschatologia Starego i Nowego Testamentu*, Lublin 2004, s. 15-16 oraz pozycje umieszczone w przypisie 69 niniejszego rozdziału.

<sup>74</sup> Zob. Jankowski, *Eschatologia*, s. 13.

<sup>75</sup> Zob. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 157.

<sup>76</sup> Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, s. 90: „Nowy Testament nie musi formułować myśli całkowicie nowych. Jego nowość polega na nowym fakcie ogarniającym wszystko dotychczasowe, skupiającym je i ukazującym w pełnym sensie. Tym faktem jest męka Jezusa, wiernego Świadka i Jego zmartwychwstanie. Męka i wskrzeszenie Sprawiedliwego nadają żywą treść wizji *Psalmu 73* i ufnej nadziei

orędziem proklamowanym przez Niego – królestwo Boże z różnymi oznakami jego nadejścia (zburzenie Jerozolimy, wypadki apokaliptyczne – Mk 13,1-37; cierpienia wierzących – Mt 24; Mk 13,19; dzień zaskoczenia – Łk 21,35)<sup>77</sup>.

Powyższy ogólny zarys myśli eschatologicznej w Piśmie Świętym pozwala dostrzec zbieżności z koncepcjami eschatologicznymi świata starożytnego, przedstawionymi w poprzednim paragrafie<sup>78</sup>, oraz uświadomić sobie podstawy późniejszych poglądów eschatologicznych u pisarzy wczesnochrześcijańskich. Punktem wyjścia dla wszelkich rozważań o rozwoju eschatologicznej myśli teologicznej w religii żydowskiej i chrześcijańskiej była jednak prawda zawarta w pierwszej księdze Biblii – prawda o Bogu, który jest Panem wszystkiego, Panem życia i śmierci, który stworzył człowieka *na swój obraz i podobieństwo* (Rdz 1,27). Do tej prawdy powracali w obliczu prześladowców starotestamentalni prorocy i męczennicy stający wobec swoich prześladowców. O takim Bogu świadczyli chrześcijańscy męczennicy pierwszych wieków<sup>79</sup>.

Zgodnie z opisem stworzenia w *Księdze Rodzaju* (1,26–2,7) Bóg jest stwórcą człowieka. Życie jest darem, pochodzi od Boga, nie jest więc własnością człowieka. W akcie stworzenia została zapoczątkowana i objawiona relacja człowieka do Boga: On jest Stwórcą i ludzie jego stworzeniami. Zostali stworzeni z woli Boga i dzięki Jego woli istnieją. To powiązanie ludzkiego życia i Bożej woli wprowadza nas w znaczący element biblijnego myślenia, ważny dla rozwoju teologii męczeństwa<sup>80</sup>: fakt stworzenia człowieka przez Boga pociąga za sobą posłuszeństwo wobec Boga, co wyrażone jest w pierwszym Bożym przykazaniu w ogrodzie rajskim: *Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno*

---

Machabeuszy. Wołanie wiary, wystawionej na najwyższą próbę, otrzymuje odpowiedź w zmartwychwstałym Chrystusie”.

<sup>77</sup> Zob. A.C. Zenos, *Jesus' Idea of the Kingdom of God*, BiW 1 (1894) 35-44.

<sup>78</sup> Por. rozdz. I, 1 niniejszej pracy.

<sup>79</sup> Zob. *Acta Iustinii* II, 5; *Acta Carpi* 10; *Acta Pionii* 8; *Acta Cypriani* I; *Acta Fructuosi* 2.

<sup>80</sup> W LXX termin *μάρτυς* występuje 55 razy, *μαρτυρία* – 11, *μαρτυρέω* – 19, w Nowym Testamencie zaś *μάρτυς* występuje 34 razy, *μαρτυρία* – 37, *μαρτυρέω* – 76. Por. H. Strathmann, *Martys, martyreo, martyria, martyrion*, w: G. Kittel, G. Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament*, t. IV, Grand Rapids 1964, s. 474-514; E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids 1998<sup>2</sup>, s. 896-898.

ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz (Rdz 2,16-17)<sup>81</sup>. Śmierć wiąże się więc z odwróceniem od Jahwe i unaocznia je<sup>82</sup>. Bóg jest Bogiem żywym, który każdemu człowiekowi daje życie, wspólnotę ze sobą, a w śmierci mu je odbiera<sup>83</sup>. Śmierć jest karą za nieposłuszeństwo. Z rozwojem myśli eschatologicznej w literaturze biblijnej pojawia się nowe patrzenie na śmierć<sup>84</sup>. Dostrzega się cierpienie zadośćuczyniające. Śmierć „nie jest po prostu karą – rachunkiem za grzechy wystawionym człowiekowi”<sup>85</sup>. Może stać się drogą wybranych, drogą tych, którzy swoim cierpieniem otwierają bramy życia drugim. Cierpienie i śmierć ze względu na Boga i dla dobra drugich mogą być najwznioślejszym sposobem uobecniania Boga w świecie<sup>86</sup>.

W takim rozumieniu śmierci i życia człowieka otwiera się perspektywa podstawowa dla naszych rozważań: styk myśli eschatologicznej – prawdy o życiu i śmierci człowieka – z historycznym faktem prześladowań i męczeństwa. Na kartach Pisma Świętego kilkakrotnie można dostrzec takie powiązanie<sup>87</sup>. Pierwszym tekstem, w którym je odnajdujemy, jest fragment z 11. i 12. rozdziału *Księgi Daniela* (11,29-36,40-45; 12,1-4). Księga ta, według opinii współczesnych egzegetów, w obecnej formie powstała w Palestynie w czasach prześladowań Antiocha IV Epifanesa, najprawdopodobniej w latach 167-164 p.Ch., po znieważeniu świątyni jerozolimskiej, ale przed śmiercią Epifanesa. Prorocze wizje przyszłości (rozdz. 2., 7., 8., 9., 10-12) przenoszą czytelnika jednocześnie do czasu w którym on żyje i dają mu możliwość wglądu w świat niebiański. Świat ten nie tylko zna przeszłość i przyszłość, ale tam właśnie są ustalane dzieje świata ziemskiego, ich ściśle określony czas trwania, po którym niechybnie nadejdzie upragnione królestwo Boże. Czytelnik księgi nabiera więc pewności, że stojąca przed nim przyszłość jest w ręku tego samego wszechmogącego i wszystkowiedzącego Boga. Stąd

---

<sup>81</sup> Zob. W.C. Weinrich, *Death and Martyrdom: An Important Aspect of Early Christian Eschatology*, „Concordia Theological Quarterly” 66 (2002) 329.

<sup>82</sup> Zob. Ratzinger, *Śmierć*, s. 84.

<sup>83</sup> Zob. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 65.

<sup>84</sup> Jednym z aspektów zmiany postrzegania śmierci w Piśmie Świętym jest słownictwo używane przez natchnionych autorów. Zob. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 120 n.

<sup>85</sup> Ratzinger, *Śmierć*, s. 85.

<sup>86</sup> Zob. tamże. Takie rozumienie śmierci odnajdujemy w pieśniach Sługi Jahwe w *Księdze Izajasza* a zwłaszcza w Iz 53,9-12 oraz Ps 16; 73.

<sup>87</sup> Zob. Ratzinger, *Śmierć*, s. 88: „Poprzez doświadczenie *martyrium* zdobywa ona [literatura biblijna – M.W.] pewność życia, w *martyrium* widzi nową drogę oparcia się śmierci”.

budzi się w nim nadzieja ułatwiająca powzięcie postanowienia przetrwania trudnych czasów prześladowań religijnych, w których żyje<sup>88</sup>.

Natchniony autor chciał w ten sposób przekazać wiernym Izraelitom słowa pociechy i zachęty do wytrwania w wierności wierze oraz ukazać sens ofiary, jaką ponosili za swe przekonania religijne. Trudność, której prześladowani za wiarę w czasach hagiografa nie umieli sobie wytłumaczyć, polegała na pytaniu: jak sprawiedliwy Bóg nagrodzi tych, którzy za wierność Jego Prawu i przykazaniom ponieśli śmierć męczeńską? Autor *Księgi Daniela* widział rozwiązanie tej trudności w wierze w zmartwychwstanie. Na mocy wiary w absolutną sprawiedliwość Boga wyraził przekonanie, że zbawienie dokona się w sposób bardziej chwalebny, niż sobie człowiek może wyobrazić (12,1-3). Bóg zachowa tych, którzy zapisani są w księdze życia. Wszyscy zaś, którzy pomarli – źli i dobrzy – zmartwychwstaną, obudzą się (ἐξεγερθήσονται), ale źli *ku hańbie i wiecznej odrazie*, natomiast dobrzy *ku życiu*, aby dzielić radość w królestwie Bożym (Dn 12,2)<sup>89</sup>. Nauka hagiografa sugeruje więc także jakiegoś rodzaju sąd Boży. Bóg oceni całe życie człowieka pod kątem jego wierności objawionemu Prawu Bożemu. W *Księdze Daniela* istnieje głębokie przekonanie, że cierpienie i śmierć ponoszone w ciele tu na ziemi za wiarę, a więc za sprawę Bożą, zostaną nagrodzone wskrzeszeniem tegoż ciała, które wraz z nieśmiertelną duszą żyć będzie wiecznie<sup>90</sup>. Prześladowania mające nieraz bardzo wyrafinowaną formę były próbą, która miała na celu oczyszczenie ludzi dla życia wiecznego (11,33.35). *Czas ucisku* (καιρός θλίψεως) – najcięższy od chwili stworzenia – jest znakiem bliskiego wybawienia: *zostanie oswobodzony twój [Daniela] naród, każdy, który się znajdzie zapisany w księdze* (12,1).

Inny znamieny tekst biblijny łączący ideę męczeństwa z eschatologią znajdujemy w 2. *Księdze Machabejskiej*, która opisuje historyczne wydarzenia z lat 175-160 p.Ch., mianowicie prześladowania i męczeństwo Żydów za króla Antiocha IV Epifanesa oraz informuje o militarnej działalności Judy Machabeusza w walce o wolność religijną<sup>91</sup>. Kon-

<sup>88</sup> Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Daniela*, tłum. i opr. J. Homerski, Lublin 1995, s. 5-12.

<sup>89</sup> Zob. Ratzinger, *Śmierć*, s. 89: „Werset ten stanowi najwyraźniejsze w Starym Testamencie sformułowanie wiary w zmartwychwstanie”.

<sup>90</sup> Zob. *Księga Daniela*, Homerski, s. 5-12, 88 n.

<sup>91</sup> Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Pierwsza i druga Księga Machabejska*, tłum. i opr. J. Homerski, Lublin 2001; J.W. van Henten, F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, London-New York 2002, s. 45-49, 64; Friend, *Martyrdom*, s. 22-57.

sekwencją stwierdzenia matki siedmiu męczonych synów, że z *niczego stworzył je* [niebo i ziemię] *Bóg* (7,28), jest przekonanie hagiografa, że Bogu podlega cały świat i wszyscy ludzie. Jego sankcje wyrażają się w karaniu pogan – prześladowców oraz odstępców i zdrajców religii izraelskiej. Według Bożej sprawiedliwości kary te są proporcjonalne do rodzaju, wielkości oraz okoliczności przestępstwa. Natomiast kary Boże – nieszczęścia i prześladowania, jakie spadają na wierzących ze strony prześladowców – są doświadczeniami, które Bóg zsyła zaraz po grzechu, gdyż zmierzają one do oczyszczenia, poprawy i wychowania (πρός παιδείαν – 6,12). Głównym celem natchnionego autora jest wzmocnienie wiary, ufności oraz nadziei. Ukazując heroizm takich postaci z ziemi ojczystej, jak Eleazar, siedmiu młodych braci i ich matka czy Juda Machabeusz, chciał zachęcić odbiorców do przetrwania, ukazać sens cierpienia i doświadczeń. Podobnie jak w apokaliptycznej wizji z *Księgi Daniela*, tak i w wydarzeniach *Księgi Machabejskiej*, autor natchniony przedstawił przekonanie o nagrodzie życia po śmierci, dając dowód, że prawda ta była mocno zakorzeniona w wierze żydowskiej już w czasach machabejskich<sup>92</sup>.

Wyrazem tej prawdy są wydarzenia związane z męczeństwem siedmiu braci oraz ich matki (2 Mch 7,1-41). W kontekście prześladowań szczególnie ważne są trzy ich wypowiedzi. W 9. wersie umierający młodzieniec mówi, że *Król świata* [...] *wskrzesi i ożywi do życia wiecznego* tych, którzy umierają za Jego prawa; w wersie 11. męczennik wyraża przekonanie, iż te części ciała, których został pozbawiony podczas tortur, otrzyma ponownie od Boga; zaś w wersie 14. ten sam syn, dając wyraz swej nadziei, że Bóg go wskrzesi do życia, jednocześnie stwierdza, że dla prześladowców *nie ma wskrzeszenia do życia*. Odmienny los dręczycieli ukazano także w innych wersach opowiadania. Czekają ich sąd wszechmocnego i wszystkowiedzącego Boga (w. 34-35) oraz kara, ponieważ odważyli się *prowadzić wojnę z Bogiem* (w. 19). Także wypowiedź matki, która *nadzieję pokładała w Panu* (w. 20), potwierdza głębokie powiązanie sytuacji męczeństwa ze szczęśliwym losem pośmiertnym synów: *Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej litości ponownie odda wam tchnienie i życie, dlatego że wy gardzicie sobą teraz dla Jego praw* (w. 23). Wypowiedzi powyższe wyraźnie ukazują, iż wierzący pomimo trudnych warunków życia, podczas prześladowań za wiarę może wytrwać i dać dowód swej heroicznej miłości ku Bogu, za co czeka go prawdziwie Boża nagroda. Bóg bowiem, który powołał go do życia,

<sup>92</sup> Zob. *Pierwsza i druga Księga Machabejska*, Homerski, s. 158-161.

nie tylko nie pozostawia go samego na ziemi, ale i w ostatecznym rozrachunku obdarzy zmartwychwstaniem ciała i życiem wiecznym<sup>93</sup>.

Podobne idee zawierają także wcześniejsze ustępy Księgi, mówiące o męczeństwie Eleazara (6,18-31). Starzec wyraźnie stwierdza, że nawet jeżeli uniknie ludzkiej kary, to z rąk Wszechmocnego ani żywy, ani umarły nie ucieknie (6,26) i nie straszne są mu cierpienia doczesne wobec ewentualnych cierpień po śmierci będących wynikiem niewierności i braku bojaźni Boga (6,30). Także późniejsza *Księga Mądrości* wyraża – za pomocą zapożyczeń z myśli greckiej – pewność przeświadczenia, że „kto oddaje życie dla Bożego prawa, nie wkracza w nicosć, ale w rzeczywistość prawdziwą, w samo życie”<sup>94</sup>. Trzeci rozdział Księgi głosi nic innego jak świętość życia posuniętą aż do męczeństwa<sup>95</sup>. Czytamy w nim bowiem o tych, którzy w ludzkim rozumieniu doznali kaźni i którzy po nieznacznym skarceniu dostąpią dóbr wielkich, Bóg ich bowiem doświadczył i znalazł ich godnymi siebie. Doświadczył ich jak złoto w tyglu i przyjął ich jak całopalną ofiarę. Świętość i nadzieja w męczeństwie pełna jest nieśmiertelności, w której zajaśnieją i rozbiegną się jak iskry po ściernisku. Będą sądzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki (zob. 3,1-19).

Nauka zawarta w ukazanych powyżej Księgach jest umocnieniem, zachętą do męczeństwa, do oddania życia za Boże Prawo. Przytoczone przez hagiografów postaci zdają się powtarzać wraz ze starcem Eleazarem: jeżeli mężnie teraz zakończę życie, okażę się godny swojej starości, młodym zaś pozostawię piękny przykład ochotnej i wspaniałomyślnej śmierci za godne czci i święte Prawa (2 Mch 6,27-28) i stanowią przygotowanie na przyjęcie nowotestamentalnej nauki Jezusa Chrystusa o czekającej człowieka wierzącego po śmierci nagrodzie życia wiecznego i oglądania Boga twarzą w twarz<sup>96</sup>.

Jezus w swym nauczaniu stwierdza urzeczywistnienie w swojej osobie prorocत्व eschatologicznych Starego Testamentu: czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże (Mk 1,15)<sup>97</sup>. Czas, który nadszedł, nie jest przypadkowym wydarzeniem. Jest on przewidziany w planach Bożych. W czasie tym każdy indywidualnie musi podjąć niezastąpioną osobistą decyzję co do swego losu w wieczności. To czas między eschatologicznym „już” a „jeszcze nie”. Jezus odwraca uwagę swoich

<sup>93</sup> Zob. tamże, s. 162, 200-209.

<sup>94</sup> J. Ratzinger, *Śmierć*, s. 89.

<sup>95</sup> Zob. tamże.

<sup>96</sup> Zob. *Pierwsza i druga Księga Machabejska*, Homerski, s. 162.

<sup>97</sup> Zob. H.C. Kee, *The Development of Eschatology in the New Testament*, JBR 3 (1952) 187-193.



słuchaczy od marzeń o przyszłości eschatologicznej, a sprowadza ich myśl do terażniejszości. Dziś wypełniają się zapowiedzi o prześladowaniach, o konieczności dawania świadectwa o Bogu aż po przelanie krwi i oddanie życia. Zgodnie ze słowami Jezusa: *kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony* (Mt 24,13)<sup>98</sup>, czyli kto w tym eschatycznym „teraz” naśladuje Chrystusa i przyznaje się do Niego w obliczu prześladowających, aż do złożenia w ofercie życia, może być pewny nagrody i życia wiecznego w królestwie Ojca, wobec którego przyzna się do niego Syn Boży.

Kulminacyjnym punktem nauczania Jezusa Chrystusa są błogosławieństwa<sup>99</sup>. Pośród nich dwa, zawarte w *Ewangeliu według św. Mateusza*<sup>100</sup>, dotyczą rzeczywistości prześladowań i eschatologicznej obietnicy: *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście, gdy (ludzie) wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami.* (Mt 5,10-12)<sup>101</sup>. Obiecują one nagrodę dla ludzi o ściśle określonej postawie religijnej. Mają na uwadze człowieka jako jednostkę i jego osobisty stosunek do Boga i ludzi. Przez to, że doczesne cierpienia kazały znosić w nadziei nagrody wiecznej, wiążą one w duszy człowieka rzeczywistość ziemską z niebieską, która w istocie stanowi dla niego ostateczny cel i najwyższą nagrodę<sup>102</sup>. W zachęcie do radości pośród

<sup>98</sup> Zob. Mt 10,17-33; Mt 10,38-39; Mt 16,24-27; Mt 24,9-14; Mk 8,34-38; Mk 13,9-13; Łk 9,23-26; Łk 12,4-9; Łk 21,12-19; J 12,24-25.

<sup>99</sup> Zob. K. Kertelge, *Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości* (Mt 5,10), *Comp* 5 (1987) 31-32: „Wszystkie błogosławieństwa charakteryzują się eschatologicznym ukierunkowaniem. Dobro zbawcze objawia się jako dobro oparte na nadziei [...]. Eschatologiczna perspektywa, ukazująca błogosławionym przyszłą zapłatę, otwiera przed nimi, doświadczającymi obecnie wiele trudności, naznaczoną im przez Boga przyszłość”. Por. F. Lage, *Błogosławieństwa: tekst i interpretacja*, *Comp* 5 (1987) 3-22.

<sup>100</sup> Należy zwrócić uwagę, iż Ewangelia ta była skierowana do chrześcijan pochodzenia żydowskiego żyjących najprawdopodobniej w Antiochii Syryjskiej lub w jej okolicach. Żyli oni w atmosferze napięcia i konfliktu. Kościół spotykał się ze sprzeciwem i prześladowaniem ze strony pogan oraz Żydów. Zob. *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały I-14*, tłum. i opr. A. Paciorek, część I, Częstochowa 2005, s. 58; Jednym z zasadniczych nurtów pierwszej Ewangelii jest nurt eschatologiczny. Zob. *Ewangelia według św. Mateusza*, tłum. i opr. J. Homerski, Poznań 2004, s. 66-68. W niej odniesienie eschatologiczne jest bardziej świadomie przeprowadzone niż we wcześniejszych pismach natchnionych Nowego Testamentu. Zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Mateusza*, tłum. i opr. J. Homerski, Lublin 1995, s. 23.

<sup>101</sup> Zob. Kertelge, *Błogosławieni*, s. 23-33.

<sup>102</sup> Zob. *Ewangelia według św. Mateusza*, Homerski 1995, s. 43-44.

prześladowań uwydatnia się logika paschalna śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Prześladowanie uczniów Jezusowych nie będzie czymś nowym ani czymś przypadkowym. Sprawa Boża zawsze ma przeciwników. Ze względu na Jezusa chrześcijanin będzie przedmiotem nienawiści i prześladowania wrogów imienia Bożego<sup>103</sup>. Wierzący powinni się jednak radować i cieszyć z powodu cierpień. Podstawą tej radości jest odwrócenie się sytuacji, które przyniesie przyszłość. Jakkolwiek więc Królestwo w całej pełni jeszcze nie nadeszło, myśl o przyszłej szczęśliwości odmienia teraźniejszość i doznawane w niej cierpienia<sup>104</sup>.

Ważne dla naszych rozważań przesłanki zawiera także druga *Ewangelia* przypisywana św. Markowi. Ten uczeń Księcia Apostołów w kontekście trzech zapowiedzi męki Chrystusa (8,31; 9,31; 10,32-34) i Jego przemienienia (9,2-8), umieszcza logia Jezusa dotyczące naśladowania Go w cierpieniu i śmierci (8,34-9,1) skierowane do chrześcijan nawróconych z pogaństwa, żyjących w Rzymie, świadków śmierci św. Piotra i prześladowań za cesarza Nerona<sup>105</sup>. Eschatologiczną szczęśliwość królestwa Bożego osiągną ci, którzy naśladują Mistrza aż po zaparcie się siebie. Oznacza ono rezygnację z własnego „ja” na korzyść Jezusa, co w konsekwencji wiąże się z przyjęciem cierpienia, którego On doświadczył<sup>106</sup>. Wyznanie Jezusa jako Pana tu na ziemi, przez przyjęcie krzyża i utratę swego życia z powodu *Ewangelii* (8,35), jest warunkiem przyjęcia przez Syna Człowieczego podczas paruzji, *gdy nadejdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi* (8,38).

Nauczanie i posłannictwo Mistrza z Nazaretu znalazło szybko odzwierciedlenie w postawie pierwszych uczniów, wśród popaschalnej wspólnoty wiernych, w której jednym z diakonów Kościoła jerozolimskiego był Szczepan. Opis jego męczeństwa znajdujemy na kartach łukaszowych *Dziejów*. W okresie popaschalnym, gdy dany już jest wierzącym Duch Pocieszyciel<sup>107</sup>, który ma mówić za uczniów, gdy ci będą prześladowani<sup>108</sup>, męczeństwo nie jest czymś, czego można unikać,

<sup>103</sup> Zob. *Ewangelia według św. Mateusza*, Homerski, s. 128.

<sup>104</sup> Zob. *Ewangelia według świętego Mateusza*, Paciorek, s. 202-203.

<sup>105</sup> Za większością współczesnych egzegetów przyjmujemy, iż powstała ona krótko przed rokiem 70. Zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Ewangelia według św. Marka*, tłum. i opr. H. Langkammer, Lublin 1997, s. 43-44.

<sup>106</sup> Zob. *Ewangelia według św. Marka*, Langkammer, s. 87.

<sup>107</sup> Zob. F.O. Francis, *Eschatology and History in Luke - Acts*, „Journal of the American Academy of Religion” 37 (1969) 51 n.

<sup>108</sup> Por. Mk 13,9-13.

lecz stanowi część życia chrześcijan, oczekiwaną z radością<sup>109</sup>. Cieszą się oni, że mogą *cierpieć dla Imienia Jezusa* (Dz 5,41). Wydarzenia związane z procesem i śmiercią diakona Szczepana, przesycone eschatologicznymi myślami<sup>110</sup>, są tego świadectwem. W swej mowie wyrzuca on swym oskarżycielom zatwardziałość serca i odrzucenie proroków, którzy zapowiadali rzeczywistości eschatologiczne: *przyjście Sprawiedliwego* (Dz 7,51-52). Jako naśladowca Jezusa modli się o przebaczenie dla swych prześladowców (Dz 7,60) i w swych ostatnich momentach życia otrzymuje eschatologiczną wizję chwały Chrystusa (Dz 7,56): Jezus, nowy Eliasz, jest gotów wrócić na ziemię, a dzień sądu jest blisko<sup>111</sup>. To właśnie ta wizja i słowa oskarżeń, wywołują u prześladowców szczególną wrogość: *gdy to usłyszeli, zawrzały gniewem ich serca i zgrzytali zębami na niego. [...] podnieśli wielki krzyk, zatkali sobie uszy i rzucili się na niego wszyscy razem. Wyrzucili go poza miasto i kamienowali* (Dz 7,54-58). Te wydarzenia zaważyły na późniejszym postrzeganiu męczeństwa. Męczennik wie, że Chrystus pokonał śmierć i że ma zapewnione zbawienie<sup>112</sup>.

Po ukamienowaniu Szczepana *świadkowie złożyli swe szaty u stóp młodzieńca, zwanego Szawłem* (Dz 7,58). To jemu wkrótce pod Damazkiem ukaże się Jezus, którego on prześladowuje (Dz 9,5). Szawel stanie się Pawłem i da podwaliny pod wiele zagadnień teologicznych, także eschatologicznych<sup>113</sup>. Paweł, który prześladował chrześcijan, sam – jak wielokrotnie wyznaje – jest później prześladowany przez Żydów<sup>114</sup>, między innymi za głoszenie prawd eschatologicznych<sup>115</sup>. W centrum jego nauczania znajduje się nadzieja zmartwychwstania chrześcijan uzasadniona przez zmartwychwstanie Chrystusa<sup>116</sup>. Apostoł objaśnia wnikliwie

<sup>109</sup> Por. Frend, *Martyrdom*, s. 63.

<sup>110</sup> Także w sferze leksyki opowiadania możemy dostrzec ślady eschatologii chrześcijańskiej: śmierć Szczepana w wyniku kamienowania oddana została przez czasownik ἐκοιμήθη – zasnął. Śmierć ucznia Jezusowego nie oznacza zniszczenia, jest snem, z którego zostanie pewnego dnia obudzony (por. 1 Tes 4,13-18; 1 Kor 15,20). Szczepan może spoczywać w pokoju. Bóg zwróci mu ducha, którego powierzył on Jezusowi, tak jak Jezus powierzył swego ducha Ojcu (por. Ps. 31,5; 2 Mch 7,23). Zob. J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, s. 1380.

<sup>111</sup> Zob. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, s. 1380.

<sup>112</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 63.

<sup>113</sup> Zob. S. MacComb, *Eschatology of Paul*, BiW 1 (1903) 36-41; I.F. Wood, *Paul's Eschatology I*, BiW 2 (1911) 79-91; tenże, *Paul's Eschatology II*, BiW 3 (1911) 159-170.

<sup>114</sup> Zob. Dz 13,50; 14,5; 16,19-24; 17,5-7; 18,12-15; 20,18-25; 21,27-36; 1 Kor 4,9-13; 2 Kor 6,4-10.

<sup>115</sup> Zob. Dz 23,6-35.

<sup>116</sup> Por. C.E. Faw, *Death and Resurrection in Paul's Letters*, JBR 4 (1959) 291-298.

paruzję Pana, z którą związany jest sąd. Charakterystyczne jest pełne napięcia oczekiwanie bliskiej paruzji. Pan pojawi się nagle i niespodziewanie jak złodziej (1 Tes 5,20). Dlatego chrześcijanie nie powinni zasypiać, lecz mają zachowywać czujność i trzeźwość (1 Tes 5,6). Nadeszła godzina, by powstać ze snu. Niech odrzucą uczynki ciemności i przyobleką się w zbroję światła (Rz 13,12). Na dzień Chrystusa mają być czysti i bez zarzutu (Flp 1,10b) jako wybrani i przeznaczeni do życia wiecznego<sup>117</sup>. To właśnie współcierpienie z Chrystusem jest warunkiem współuwielbienia (Rz 8,17). Uwielbienie jest sprawą przyszłości, a każda przyszłość jest także sprawą nadziei: *w nadziei bowiem jesteśmy zbawieni* (Rz 8,24a). Uczestnictwo w przyszłej chwale jest nieodzownym, egzystencjalnym elementem chrześcijańskiej wiary i to, co czeka uczniów Chrystusa, jest ważniejsze niż *cierpienia obecnych czasów* (τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ – Rz 8,18)<sup>118</sup>. Wiersze 28-30 z rozdziału 8. *Listu do Rzymian*, w którym odnajdujemy powiązania eschatologii z motywem prześladowań, ukazują jak bardzo proces zbawienia zakorzeniony jest w odwiecznych planach Bożych<sup>119</sup>. Kilka wierszy dalej, kontynuując tę myśl, Paweł pyta: *Któż może wydać wyrok potępienia? Czy Chrystus Jezus, który poniósł za nas śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami? Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej?* (Rz 8,34-35). Ten, który był świadkiem męczeństwa Szczepana widzącego Syna Człowieczego siedzącego po prawicy Boga, obecnie zachęca wierzących do wytrwałości i pewności, że *utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz* (Rz 8,35) nie są w stanie oderwać ich od eschatologicznej wiary. Apostoł Narodów zaświadcza nawet wyraźnie, iż to z powodu eschatologicznej nadziei *zabijają nas przez cały dzień, uważają nas za owce przeznaczone na rzeź* (Rz 8,36).

Podobne myśli zawarte są w 2. *Liście do Koryntian*, w którym dla motywów eschatologicznych – *aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele* (2 Kor 4,10.11) – Paweł wzywa do znoszenia cierpień i prześladowań. Jednak i w tych udręczeniach, chociaż są bolesne i dokuczliwe, jest ratunek dzięki sile nadprzyrodzonej. Cierpienia, które Paweł znosi, mają zbliżyć go do cierpień Chrystusa, łącznie z Jego śmiercią krzyżową. Wyjście z opresji dzięki mocy Bożej ma także uzmysłwić wiernym,

<sup>117</sup> Zob. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 44-45.

<sup>118</sup> Zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. List do Rzymian*, tłum. i opr. H. Langkammer, Lublin 1999, s. 108. Zob. J.-N. Aletti, *List do Rzymian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, s. 1444.

<sup>119</sup> Zob. *List do Rzymian*, Langkammer, s. 114.

że krzyż prowadzi do nowego życia, do uwielbionego życia z Chrystusem u Ojca<sup>120</sup>.

U kresu swego życia, w jednym z ostatnich listów – 2. *Liście do Tymoteusza* – Paweł podejmuje temat posługi i wytrwałości tych, którzy przekazują Dobrą Nowinę o zbawieniu aż do paruzji. W obliczu eschatologicznych wydarzeń apostoł Ewangelii ma głosić naukę, znosić trudy (2 Tm 4,1-5). Paweł w tym zadaniu był wierny Chrystusowi do końca. Stąd płynie nadzieja, zbliżona do pewności, że czeka go *wieniec sprawiedliwości* (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος – 2 Tm 4,8). Paweł pisze z całkowitym spokojem o swym bliskim odejściu<sup>121</sup>, ucieleśniając ideał stojącego w obliczu śmierci bohatera ze świata grecko-rzymskiego. Opisuje swą śmierć jako wylanie krwi w ofierze i odejście do portu ostatecznego przeznaczenia<sup>122</sup>. Zdaje sobie jednak sprawę, że nie on jedyny był i jest wierny Chrystusowi. Dlatego świadomie poszerza krąg wybranych, którzy doznają tej samej łaski<sup>123</sup>.

Połączenie idei eschatologicznych z cierpieniem i prześladowaniem odnajdujemy także w 1. *Liście św. Piotra Apostoła*. Autor opisuje cierpienia chrześcijan, których źródłem była wrogość otoczenia w gminach Azji Mniejszej. List zawiera wzmianki o próbach czy doświadczeniach, jakim byli poddawani (1,7; 4,12), o zniewagach i oszczerstwach wygłaszanych pod ich adresem (3,9.16; 4,4; 5,9)<sup>124</sup>. W takich okolicznościach Piotr wzywa, aby cieszyć się i radować z powodu solidarności z Chrystusem w Jego męce (καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαρίζετε – 1 P 4,13a). W rozważaniach tych autor z naciskiem podkreśla, aby przeżywać cierpienia jak autentyczni chrześcijanie (4,15-16),

<sup>120</sup> Zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Pierwszy i drugi list do Koryntian*, tłum. i opr. H. Langkammer, Lublin 1998, s. 133; J. Sanchez-Bosch, *Drugi List do Koryntian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, s. 1496-1497.

<sup>121</sup> Jan Chryzostom zauważa, że apostoł Paweł, opisując swoją śmierć „używa słów sugerujących pocieszenie i radość tak, że nie ukazuje się ona jako śmierć, lecz jako ofiara, wędrówka, a nawet przejście do lepszego świata” (PG 62, k. 649-651; cyt. za E. Nardoni, *Drugi List do Tymoteusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, s. 1595), co dla kolejnych pokoleń chrześcijan czytających Listy Pawłowe mogło być zachętą do oddania życia za Ewangelię.

<sup>122</sup> Zob. Nardoni, *Drugi List do Tymoteusza*, s. 1594.

<sup>123</sup> Zob. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Listy Pastorskie*, tłum. i opr. H. Langkammer, Lublin 2006, s. 130. Zob. Nardoni, *Drugi List do Tymoteusza*, s. 1594-1595.

<sup>124</sup> Zob. J.C. Gabarrón, *Pierwszy List św. Piotra Apostoła*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, s. 1640. Por. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 261: „Pogan widocznie najbardziej bolało, że chrześcijanie od chwili nawrócenia stali się inni i przez to wyłamywali się z hellenistycznej zasady ἀρμονία καὶ εἰρήνη”.

zgodnie z wolą Bożą, pokładając ufność w Bogu i czyniąc dobro (4,19)<sup>125</sup>. Najważniejsze jest to, że wierni powinni zrozumieć, iż cierpienie należy do istoty chrześcijaństwa i znośić je dlatego, że należą do Chrystusa (4,14-16). Jest ono rodzajem próby i jeśli ją zwycięsko przetrzymują, upodabniają się do nieustannie za nich cierpiącego Jezusa (3,17-18). Takiemu cierpieniu towarzyszy błogosławieństwo Boże (3,14), a owocem będzie udział w chwale zmartwychwstałego Chrystusa. Bez krzyża nie ma chwały zmartwychwstania. Bóg powinien stać się jedynym celem, troską i dążeniem chrześcijan, nie zaś życie doczesne związane z tą ziemią i z tym światem (1,17; 2,11)<sup>126</sup>.

W ostatnich latach zaczęto doceniać i podkreślać wpływ piśmiennictwa judaistycznego i judeochrześcijańskiego na poglądy teologiczne pisarzy wczesnochrześcijańskich<sup>127</sup>. O ile wątki te w najwcześniejszych pismach patrystycznych będą jeszcze przedmiotem naszego zainteresowania, to w tym miejscu należy poświęcić większą uwagę apokryficznej literaturze biblijnej, której inspiracje można również odnaleźć w późniejszych poglądach eschatologicznych, zwłaszcza że „charakterystycznym rysem środowiska judaistycznego, w którym żyli pierwsi chrześcijanie, jest apokaliptyka, tendencja do odślaniania rzeczywistości wyższej dla kontemplacji wtajemniczonego człowieka”<sup>128</sup>. Obok apokaliptyki, która omówiona zostanie później, zagadnieniem, które wzięło swój początek w literaturze judeochrześcijańskiej i było często podejmowane w okresie patrystycznym był millenaryzm<sup>129</sup>. Jak zauważa J. Daniélou, „doktryna ta jest wyrażona w Apokalipsie i w teologii ju-

<sup>125</sup> Zob. Gabarrón, *Pierwszy List św. Piotra Apostoła*, s. 1648.

<sup>126</sup> Zob. Langhammer, *Życie po śmierci*, s. 266-267.

<sup>127</sup> Zob. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002; W. Myszor, *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł*, Warszawa 1998, s. 10-20, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. XIII; E. Stanula, *Wprowadzenie – Judeochrześcijańskie elementy w literaturze patrystycznej*, Warszawa 1998, s. 7-9, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. XIII.

<sup>128</sup> Stanula, *Wprowadzenie*, s. 8. Szerzej o apokaliptyce judeochrześcijańskiej zob.: Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 140-171.

<sup>129</sup> O millenaryzmie zob. G. Cross, *Millenarianism in Christian History*, *BiW* 46 (1915) 3-8; J. Daniélou, *La typologie millenariste de la semaine dans le Christianisme primitif*, *VigCh* 2 (1948) 1-16; R.L. Wilken, *Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*, *HTR* 79 (1986) 298-307; K. Witko, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Rys teologiczno-historyczny*, *TST* 19 (2000) 4-8; M. Szram, *Orygenes a millenaryzm. Jednoznaczne odrzucenie czy przyjęcie pewnych inspiracji?*, *TST* 19 (2000) 39-53; M.C. Paczkowski, *Interpretacja millenarystyczna idei Jerozolimy (II-III wiek)*, *TST* 19 (2000) 55-62; J. Wojtczak, *Problem millenaryzmu w twórczości Laktancjusza*, *TST* 19 (2000) 63-66; G.W.E. Nickelsburg, *A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1-36;81-108*, Minneapolis 2001; Daley, s. 17-18.

deochrześcijańskiej za pomocą kategorii zapożyczonych z apokaliptyki żydowskiej<sup>130</sup>. Zapoczątkowana już w *Księdze Ezechiela*, jako mesjańskie panowanie, poprzedzające sąd ostateczny i nowe stworzenie, sprecyzowała się w apokalipsach niekanonicznych *I Henocha* i w *IV Ezdrasza* (VII, 28)<sup>131</sup>. Pierwsza z nich ma dla nas szczególne znaczenie, gdyż będzie miała ona wpływ na poglądy Tertuliana<sup>132</sup>.

W księdze tej wniebowzięty Henoch podróżował po zaświatach oprowadzany przez anioły<sup>133</sup>. Widział między innymi miejsce, w którym było związanych siedem gwiazd. Wykroczyły one przeciwko przykazaniom Bożym (I Hen 21) i dlatego pozostaną w tym stanie przez dzieśnięć tysięcy wieków. Ukazane Henochowi zostały także miejsca, gdzie uwięzione były upadłe anioły oraz miejsca przeznaczone dla ludzi (I Hen 22). Według etiopskiej *Księgi Henocha* to ostatnie miejsce, nazwane szeolem, znajduje się na zachodzie i podzielone jest na cztery grotty: jedną dla sprawiedliwych i trzy dla grzeszników. Zostały one stworzone jako miejsce pobytu ludzkich dusz aż do dnia sądu (I Hen 22,2-13). W myśl teologii tej księgi „zbawić mogli się tylko nieliczni, a i to zbawienie dotyczyć by miało tylko duchów zmarłych i polegać na odseparowaniu od potępionych. Wyrok wydany na dusze natychmiast po śmierci, na podstawie czynków, pozostaje wyrokiem ostatecznym i nic się już nie zmieni”<sup>134</sup>.

Wracając jednak do zagadnienia millenaryzmu, który jest „judeochrześcijańskim wyrazem dogmatu o Paruzji”<sup>135</sup>, należy przywołać jego starożytne świadectwo we *Wniebowstąpieniu Izajasza* (IV,14-17). Zawiera ono podstawowe elementy apokaliptyki: zwycięstwo nad Antychrystem i wrzucenie Beliala do piekła, zmartwychwstanie zmarłych świętych, przemienienie żyjących jeszcze świętych, królowanie jednych i drugich z Chrystusem na ziemi, nazywane czasem odpoczynku. Potem następuje sąd ostateczny, zmartwychwstanie złych ku karze, przemienienie sprawiedliwych, które jest drugim zmartwychwstaniem oraz wejście do nieskazitelnego życia<sup>136</sup>. Elementy te obecne będą w późniejszych prze-

<sup>130</sup> Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 337.

<sup>131</sup> Zob. tamże s. 337-338. Por. G.W.E. Nickelsburg, *A Commentary on the Book of I Enoch. Chapters 1-36;81-108*, Minneapolis 2001.

<sup>132</sup> Zob. Tertullianus, *De anima* L, 30; *De cultu feminarum* I, 3, 1. 3; II, 10, 3; *De idolatria* IV, 33, 13; XV, 17; *De resurrectione carnis* LVIII, 8; *Adversus Iudaeos* II, 83; IV, 30.

<sup>133</sup> Zob. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 12-13.

<sup>134</sup> Tamże, s. 12.

<sup>135</sup> Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 338.

<sup>136</sup> Zob. tamże, s. 338-339.

jawach millenaryzmu. Dla najstarszej tradycji millenarystycznej, reprezentowanej przez *Wniebowstąpienie Izajasza* obcy był jednak element „millenium” zastosowany do królestwa Mesjasza, który pojawi się dopiero w środowisku Papiasza, Cerynta i Apokalipsy<sup>137</sup>. W przywołanej wcześniej *I Księdze Henocha* ukazany został okres mesjański, charakteryzujący się długowiecznością i płodnością połączoną z urodzajnością ziemi (10,17), której każde ziarno będzie dawać tysiąckrotny plon (10,19). Najważniejszą postacią tego eschatologicznego czasu jest Syn Człowieczy, zwany Mesjaszem (46,1-6; 48,2-7; 70,1; 71,17), który preegzystował u Boga i u końca czasów ma przybyć na ziemię. Oczekiwania na ten czas mesjański były jedną z cech charakterystycznych teologii judeochrześcijańskiej, a towarzyszyły Izraelowi od czasów proroka Daniela. Jak stwierdza H. Pietras, „przejawiały się one w nadziei na ostateczne zwycięstwo nad złem: całego ludu albo jednego boskiego męża”<sup>138</sup>. Świadczą o tym *Wyrocznie Sybilli* oraz *Psalmy Salomona*, szczególne zaś wyobrażenie idea ta znalazła w *IV Księdze Ezdrasza* (7,26-26). W księdze tej koniec świata związany był z pojawieniem się niebiańskiej Jerozolimy, a Mesjasz miał dać początek swemu królestwu, które będzie trwało przez 400 lat, u końca którego Mesjasz zginie, po siedmiu zaś dniach nastąpi sąd bez miłosierdzia i litości. Mesjasz w księdze tej nie był więc zbawicielem, lecz bohaterem apokaliptycznym zapowiadającym koniec świata, po którym nastąpi kara w postaci ognia gehenny lub nagroda odpoczynku w raju radości<sup>139</sup>. W *IV Księdze Ezdrasza* znajdujemy także jeden z nielicznych prawdopodobnie fragmentów dotyczących powiązań prześladowań i eschatologii. Według niej w czasach mesjańskich przyjaciele będą zwalczali przyjaciół jak wrogów, ziemia zdrzży ze strachu i zdrzżę ci, którzy na niej mieszkają. Ci, którzy to przetrwają będą zbawieni i ujrzą koniec tego wieku (6,24-25)<sup>140</sup>. Teologia judeochrześcijańska zawierała zatem szereg elementów, które odnajdziemy w twórczości późniejszych pisarzy kościelnych. Dla nas ważne jest to, że były to w dużym stopniu elementy eschatologiczne, wśród których obecny był także wątek prześladowań.

Ukazanie najpierw tradycji judeochrześcijańskiej i jej apokaliptyki pozwala pełniej spojrzeć na ostatnią kanoniczną księgę Nowego Testamentu – *Apokalipsę św. Jana*, która osadzona jest głęboko w tej

<sup>137</sup> Zob. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 349.

<sup>138</sup> Pietras, *Eschatologia*, s. 15.

<sup>139</sup> Zob. tamże, s. 16-17.

<sup>140</sup> Zob. tamże, s. 22.



właśnie tradycji<sup>141</sup>. *Apokalipsa*, „która pragnie w sposób wizjonerski nakreślić zwycięstwo Chrystusa nad wszelkim złem, a przez to także zachęcić wiernych do wytrwałości aż do końca”<sup>142</sup>, ma zatem szczególne znaczenie dla naszych rozważań. *Apokalipsa* jako rodzaj literacki jest z samej swej istoty posłaniem nadziei, skierowanym do wiernych w czasie próby, a więc zakłada prześladowania<sup>143</sup>. Zasadniczy wydźwięk jest jednak radosny, gdyż autor wlewa wiernym w serca wielką nadzieję na zwycięstwo Chrystusa i Kościoła<sup>144</sup>.

W *Apokalipsie* Bóg dopełnia biegu historii, już panuje przez Baranka, który wskrzesił królestwo Boże (5,9; 19,6)<sup>145</sup>. Baranek jest symbolem Chrystusa ukrzyżowanego i wywyższonego, który umarł za ludzi. Autor akcentuje owoce śmierci Jezusa, czyli uzyskane: wolność, zbawienie, radość, życie wieczne. W jego wizji odkupieni przyodziani

---

<sup>141</sup> Zob. H. Pietras, *Starożytne spory wokół Apokalipsy*, Warszawa 1998, s. 36-41, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. XIII.

<sup>142</sup> Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 305. Ważny jest tu kontekst historyczny powstania księgi, zob. E.A. Kuckerlkorn, M.D.Mateos, T. Kraft, *Apokalipsa św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, s. 1681-1682. Zgodnie ze świadectwami wewnętrznymi i opiniami większości egzegetów pochodzi ona z czasów cesarza Domicjana (81-96 r.), a dokładniej z drugiej połowy okresu jego panowania. Zob. tamże, s. 1684-1685. Okres ten, według Euzebiusza z Cezarei i jego *Historii kościelnej* (HE II 6,9; III 17. 18,4) jest czasem, w którym miały miejsce pojedyncze, niezbyt pewne, fakty prześladowcze na Zachodzie oraz – idąc za świadectwem *Apokalipsy* (1,9; 2,3.13) i Tertuliana (*Scorpiace* XII,7) – pewne prześladowania chrześcijan przez Domicjana w Azji Mniejszej. Zob. J. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 79-80; J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2002, s. 415. Jednak trzeba zauważyć, iż *Apokalipsa* nie jest księgą o tendencjach historyzujących. Jej nadrzędnym zadaniem jest kerygmat profetyczny o nowej historii zbawczej, rozpoczętej wywyższeniem Chrystusa, zdążającej do przeznaczanego zwycięstwa ostatecznego przy paruzji, aby Kościół mógł ujrzeć zasadnicze zło, zabezpieczyć się przed jego wpływem i nabrać sił do świadczenia o Chrystusie. Por. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 308-309; G. Ravasi, *Apokalipsa*, Kielce 2002; S. Strękowski, *Literatura judeochrześcijańska: kryterium chronologii i gatunków literackich*, Warszawa 1998, s. 25-29, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. XIII.

<sup>143</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 80. Odmienne zdanie przedstawił w swej pracy P. Prigent, *Au temps de l'Apocalypse*, RHPR 54 (1974) s. 215-235, 445-483; RHPR 55 (1975) s. 341-363. Uważa on, iż czas powstania *Apokalipsy* nie był czasem prześladowań, lecz szczególnego napięcia, które potem doprowadziło do drastycznego zaostrzenia stosunków między chrześcijanami a imperium. Por. U. Vanni, *Postawa chrześcijanina wobec świata zewnętrznego: prześladowanie w Apokalipsie*, *Comp* 5 (1987) 47-55.

<sup>144</sup> Zob. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 306. Takimi świadkami są męczennicy. Zob. A.A. Trites, *Martus and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study*, „*Novum Testamentum*” 15 (1973) 72-80.

<sup>145</sup> Zob. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 307-308.

są w białe szaty z palmami w rękach (7,9.17; 14,1.4; 19,7.9; 21,9.22n). Podobnie jak wywyższenie Chrystusa, Jego zbawcza moc i potęga wyrasta z Jego śmierci, tak również ci, których Baranek poprowadzi do źródeł życia, przychodzą z wielkiego ucisku, ale opłukali swe szaty i w krwi Baranka je wybielili. Los Chrystusa stał się ich losem, a zwycięstwo Chrystusa ich zwycięstwem. Baranek objął panowanie powszechne. Tylko On jest w stanie odpieczętować i otworzyć zamkniętą księgę, która staje się *księgą Baranka, księgą życia* (21,27). Wraz z otwarciem siedmiu pieczęci księgi, został zainicjowany sąd, kładący kres tej historii ludzkiej, która chciała toczyć się bez Boga, w bezprawiu i prześladowaniu wiernych (6,16; 14,10; 17,14)<sup>146</sup>. Właśnie to prześladowanie i ucisk wiernych jest jednym z najważniejszych znaków końca czasów. Piąta pieczęć mówi w związku z tym o donośnym wołaniu ofiar (6,10). Zarówno oni, jak i Baranek zostali zabici. Teraz znajdują się w miejscu uprzywilejowanym, blisko Boga, *pod ołtarzem* (6,9) i wołają: *Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?* (6,10). Dalsza treść *Apokalipsy* ukazuje, iż Bóg nie jest głuchy na to wołanie i w obliczu realnego zagrożenia usłyszy ich wołanie i ofiaruje im życie. Wołający otrzymują białe szaty jako pierwszą odpowiedź Boga na ich modlitwy i gwarancję zwycięstwa oraz słyszą zachętę do ufego oczekiwania (6,11). Autor wzywa więc czytelników do przyjęcia postawy ufności i oporu wobec tych, którzy nie uznają Baranka, ale są sługami Bestii<sup>147</sup>.

Na tym świecie tylko Kościół i studzy Baranka uznają władzę Boga i wywyższenie Chrystusa. Tak jak śmierć Chrystusa stoi u podstaw Jego potęgi, tak też i śmierć męczenników oraz ich przelana krew jest podstawą i gwarancją nadejścia królestwa Bożego na ziemi. Nastąpi to definitywnie wtedy, gdy w eschatologicznym sądzie Bożym zostaną zniszczone wszelkie wrogie siły. Wtedy też Bóg wysłucha głosu męczenników (14,1-7) i pomści krew swoich sług (19,2). Położony będzie kres bezprawiu i szatanowi, skończą się cierpienia i prześladowania. Dlatego Kościół męczenników domaga się już sądu ostatecznego. Krew męczenników jest świadectwem stanowczości Kościoła i antycypacją pełnego zwycięstwa nad szatanem (11,7; 13,7), po którym władzę nad ziemią obejmie Chrystus i Jego wierni – męczennicy: τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (20,4 n). Dla wiernych rozpocznie się okres szczęśliwego przebywania i królowania z Chrystusem, które trwać będzie tysiąc lat (καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ τὰ

<sup>146</sup> Zob. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 311-312.

<sup>147</sup> Zob. Kuckerlkorn, Mateos, Kraft, *Apokalipsa św. Jana*, s. 1692.

χίλια ἔτη – 20,6). Obraz ten wyraża tęsknotę Kościoła Apokalipsy do przebywania z Chrystusem – bez prześladowań i udręk. W ten sposób dobiegnie końca etap prześladowanego Kościoła, który przez doświadczenia i krew męczenników dojrzewa do ostatecznego bycia z Bogiem<sup>148</sup>. Jak stwierdził H. Langkammer, komentując *Księgę Apokalipsy*: „Mimo że Bóg gwarantuje Kościołowi ostateczne zwycięstwo, nie zwalnia go to jednak od walki ze złem. Zbawienie wiernych jest wielkim darem Boga, usilniej trzeba je zdobywać przez cierpienia, prześladowania i śmierć męczeńską”<sup>149</sup>. Taka walka dokonywać się będzie w kolejnych pokoleniach chrześcijan począwszy od tych, którzy nadejdą już po ostatnim z apostołów Jezusa Chrystusa – proroku z Patmos.

### 3. Eschatologia i męczeństwo w twórczości pisarzy wczesnochrześcijańskich I i II wieku

Z końcem I wieku chrześcijaństwo znalazło się w nowej sytuacji. Dotychczasowe pojedyncze i lokalne prześladowania ze strony Żydów, jakich doświadczał choćby Paweł z Tarsu czy diakon Szczepan, przerodziły się w rzymskie imperialne akty prześladowcze, które prowokowane były częstokroć przez rdzenną ludność, jednak z udziałem przedstawicieli Imperium Rzymskiego. Ponieśli śmierć ci, do których bezpośrednio Jezus Chrystus kierował swoje słowa o wytrwaniu w prześladowaniach i o nagrodzie eschatologicznej za oddanie swego życia za Niego. Żył wprawdzie jeszcze św. Jan, ale i w jego pismach – jak to zauważono w poprzednim paragrafie – odnajdujemy ślady czasów eschatologicznych, w których Kościół cierpiał *dla imienia* Chrystusa (Ap 2,3). Pisarze biblijni przekazali nadchodzącym po nich pokoleniom nadzieję chrześcijańską, która realizuje się w dwóch wymiarach: szczęśliwości obecnej w okresie oczekiwania oraz szczęśliwości, która ma jeszcze nadejść<sup>150</sup>. Umocnieni w ten sposób uczniowie apostołów i kolejne pokolenia pisarzy chrześcijańskich kontynuowały w swoich pismach rozwój dogmatu eschatologicznego, co ma podstawowe znaczenie w naszych

<sup>148</sup> Zob. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 317-323.

<sup>149</sup> Tamże, s. 324.

<sup>150</sup> Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 339.

rozważaniach, mimo że pisma te dotyczyły głównie zagadnień pastorałnych<sup>151</sup>.

W tym samym czasie, gdy w Azji Mniejszej za panowania Domicjana są potwierdzone liczne prześladowania, których świadectwem była *Apokalipsa*, także w innych częściach Imperium występowały działania prześladowcze jednak o mniejszym nasileniu. Wydaje się, że głównym powodem prześladowań w Azji Mniejszej był fakt, iż chrystianizm tych terenów ożywiały prądy mesjaniczne. Była ona centrum ekstatycznych kultów na długo przed nadejściem chrześcijaństwa i znajdowała się pod ogromnym wpływem lokalnych tradycji pogańskich oraz żydowskich. Dlatego to właśnie w niej wzięła swój początek i rozwinęła się nadzieja nadejścia *millenium*, podobna do tej wyrażonej w *Apokalipsie* (20,1–21,5)<sup>152</sup>. Millenaryzm głoszący ustanowienie przez Chrystusa uniwersalnego królestwa z Jerozolimą jako centrum, a szczególnie jego najbardziej skrajne prądy, stanowił z pewnością powód do niepokoju wśród władz rzymskich<sup>153</sup>. Jak donosi Euzebiusz, także w Palestynie Domicjan kazał stawić się przed sobą potomkom Judy – innego kuzyna Pana – których wskazano mu jako potomków Dawida<sup>154</sup>. Wcześniej *Historia ecclesiastica* wzmiankuje, iż Wespazjan, po zajęciu Jerozolimy kazał wyszukiwać wszystkich potomków Dawida<sup>155</sup>. Wydarzenia te miały z pewnością związek z próbami zdławienia mesjanizmu żydowskiego, z którym utożsamiani byli także chrześcijanie, a szczególnie ich kerygma o powtórnym przyjściu Syna Dawidowego i oczekiwaniu rychłej paruzji<sup>156</sup>.

Za cesarza Domicjana pojedyncze akty prześladowcze miały miejsce także w Rzymie<sup>157</sup>, gdzie władze występowały głównie przeciwko arystokracji i intelektualistom, wobec których wysunięto zarzuty o ateizm i żydowskie obyczaje<sup>158</sup>, przez co można rozumieć zwalczany szczególnie w owym czasie żydowski mesjanizm. Warto nadmienić, iż dwie wzmiankowane przez Euzebiusza ofiary tych wystąpień – konsul Maniusz Acyliusz Glabrio oraz Flawia Domicylla – zgodnie z przeka-

<sup>151</sup> QuastenP, t. I, s. 40: „Typical of all these writings is their eschatological character”. Zob. F.C. Grant, *The Eschatology of the Second Century*, AJT 21 (1917) 193–211.

<sup>152</sup> Zob. rozdz. I, 2 niniejszej pracy.

<sup>153</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 80.

<sup>154</sup> Zob. HE III, 19.

<sup>155</sup> Zob. tamże, III, 12.

<sup>156</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 79.

<sup>157</sup> Zob. P. Keresztes, *The Jews, the Christians, and Emperor Domitian*, VigCh 27 (1973) 1–28.

<sup>158</sup> Zob. Cassius Dio, *Historiae Romanae* LXVII, 14.2–3. Por. HE III, 18.

zami użyczyły swych posiadłości na chrześcijańskie cmentarze<sup>159</sup>, co nadaje także tym wystąpieniom podłoże eschatologiczne, choć bezpośrednich na to dowodów nie posiadamy.

To właśnie prześladowania za rządów Domicjana były prawdopodobnie wzmiankowane w pierwszym dokumencie będącym przedmiotem naszych zainteresowań – *Liście św. Klemensa Rzymskiego do Kościoła w Koryncie*<sup>160</sup>, w którym autor stwierdza, że z powodu *nieszczęść i klęsk, spadających na nas nagle i jedne po drugich, nie mogliśmy zająć się wcześniej sprawami, o jakie się spieracie*<sup>161</sup>. Choć list ten dotyczył spraw karności kościelnej i porządku w gminie korynckiej, to jednak w eklezjologicznej perspektywie Klemens zawarł kilka uwag eschatologicznych. Klemens przywołał tradycyjne tematy eschatologii nowotestamentalnej: bliskie nadejście Królestwa<sup>162</sup>, nagły powrót Pana<sup>163</sup> i powszechną pewność Jego sądu<sup>164</sup>. Były one jednak rozumiane przez Klemensa raczej jako kontynuacja stworzenia, oczekiwane zwieńczenie procesu historycznego, a nie nagłe zdarzenie, które dotknie ludzkość<sup>165</sup>. W jednym punkcie swoich napomnień biskup Rzymu dotknął zagadnień związanych z prześladowaniem i eschatologicznym losem. Wygłaszając długi wykład, podstawę teologiczną swego upomnienia, podjął szereg zagadnień związanych z sytuacją, która zaistniała w gminie korynckiej<sup>166</sup>. Rozważając tematykę zazdrości i zawiści, Klemens poruszył zagadnienie prześladowań, gdyż z powodu *zazdrości i zawiści najwięksi i najwspanialszy z nich [z ludzi pokolenia Klemensa – M.W.], prawdziwe kolumny (Kościoła), zaznali wielu prześladowań i potykali się aż do śmierci*<sup>167</sup>. W kolejnych zdaniach następcą św. Piotra wyraźnie wskazał na eschatologiczną nagrodę przeznaczoną dla tych, którzy złożyli swoje świadectwo (*μαρτυρήσας ἐπορεύθη*)<sup>168</sup>. Przywołał postaci apostołów Piotra i Pawła oraz całe mnóstwo wybranych, *którzy cierpiąc z powodu zazdrości rozmaite zniewagi i tortury stali się dla nas naj-*

<sup>159</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 79.

<sup>160</sup> Zob. W. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980, s. 229-248; QuastenP, t. I, s. 42-43; Drączkowski, s. 33-35.

<sup>161</sup> Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* I, 1, BOK 10, s. 51. Por. QuastenP, t. I, s. 49-50.

<sup>162</sup> Zob. Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* XLII, 3; L, 3.

<sup>163</sup> Zob. tamże, XXIII, 3-5.

<sup>164</sup> Zob. tamże, XXVIII.

<sup>165</sup> Zob. Daley, s. 10.

<sup>166</sup> Zob. M. Starowieyski, *Interwencja Biskupa Rzymu – św. Klemens Rzymski, w: Pierwsi świadkowie, Pisma Ojców Apostolskich*, BOK 10, Kraków 1998, s. 48-49.

<sup>167</sup> Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* V, 2, BOK 10, s. 53.

<sup>168</sup> Zob. tamże, V, 4. 7.

piękniejszym przykładem<sup>169</sup>. Jako eschatologiczną nagrodę za męczeństwo podał Klemens: *chwałę, na którą sobie zasłużył Piotr*<sup>170</sup>, *przyjęcie w miejscu świętym Pawła*<sup>171</sup>, *chwalebą nagrodę* prześladowanych przez zazdrość kobiet<sup>172</sup>. Jak widzimy, nie były to jeszcze dokładne określenia rzeczywistości nagrody. Klemens nie wypracował jeszcze systematycznego wykładu. Jego poglądy skupiały się raczej na eschatologii zbiorowej a nie indywidualnej, co było – jak zobaczymy – cechą pierwszego okresu rozwoju doktryny Kościoła. Podkreślał jednak zdecydowanie wartość męczeństwa i rzeczywistość nagrody za nie oraz wzywał do naśladowania tych, którzy przez próby, cierpienia, zniewagi, tortury i śmierć złożyli świadectwo swej wiary i *stali się najpiękniejszym przykładem*<sup>173</sup>.

Po prześladowaniach za panowania Domicjana, które stanowiły jeden z aspektów konfliktu Cesarstwa z Żydami (często mylonych z chrześcijanami), i które – jak zostało to ukazane – miały za punkt wyjścia zdławienie tendencji apokaliptycznych i millenarystycznych we wspólnotach żydowskich i chrześcijańskich, dojście do władzy dynastii Antoninów zapoczątkowało okres odprężenia<sup>174</sup>. Jednak nie był to okres całkowicie spokojny dla chrześcijan. Istniało ciągłe niebezpieczeństwo prześladowań, czego świadectwem jest *List Pliniusza Młodszego do cesarza Trajana*, w którym gubernator Bitynii prosił o instrukcje w związku z wytoczonym przeciwko chrześcijanom procesem<sup>175</sup>. Ze strony władz centralnych nie istniała żadna proskrypcja chrześcijan, a zatem nie było też generalnego prześladowania, miały jednak miejsce lokalne napaści, które wywoływane były przez miejscową ludność, a następnie przedstawiane urzędnikom cesarskim<sup>176</sup>. Sytuację chrześcijan w ciągu tego całego okresu charakteryzowała więc niepewność. Byli oni nieustannie narażeni na denuncjację. Owocem takiego postępowania

<sup>169</sup> Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* VI, 1, BOK 10, s. 53.

<sup>170</sup> Tamże, V, 4, BOK 10, s. 53.

<sup>171</sup> Tamże, V, 7, BOK 10, s. 53.

<sup>172</sup> Tamże, VI, 2, BOK 10, s. 53.

<sup>173</sup> Tamże, VI, 1, BOK 10, s. 53.

<sup>174</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 81.

<sup>175</sup> Zob. E.T. Merrill, *Tertullian on Pliny's Persecution of Christians*, „American Journal of Philology” (1918) 124-135; G.E.M. de Ste Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past and Present” 26 (1963) 6-38; T.D. Barnes, *Legislation Against the Christians*, „The Journal of Roman Studies” 58 (1968) 32-50; K. Bringmann, *Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht” 29 (1978) 1-18; *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, red. A. Barzanò, Milano 1996, s. 27-29; F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, Kraków 2007, s. 45-53.

<sup>176</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 81.

nia wrogów chrześcijaństwa była śmierć drugiego biskupa Jerozolimy, Symenona, syna Kleofasa, prawdopodobnie z powodu przynależności do rodu Dawida<sup>177</sup>. Wśród męczenników tego okresu był także Ignacy, biskup Antiochii, zamęczony w Rzymie, który pozostawił cenne dla nas źródło w postaci listów pisanych do gmin chrześcijańskich znajdujących się na drodze jego ostatniej podróży do stolicy Imperium około roku 110<sup>178</sup>.

W listach św. Ignacego obecne są tradycyjne elementy chrześcijańskiej apokaliptyki tamtego okresu. *Nadeszły czasy ostatnie*<sup>179</sup> – pisał św. Ignacy, nawołując jednocześnie do radykalnej przemiany życia. Ten, kto *nie uwierzy*<sup>180</sup> i *umiłuje łaski dnia dzisiejszego*<sup>181</sup> jest przeznaczony – nawet *byty niebieskie, i chwała aniołów, i władcy widzialni i niewidzialni*<sup>182</sup> – na sąd<sup>183</sup> i na *ogień nie gasnący*<sup>184</sup>. Podobnie jak w większości pism tego okresu, tak i w listach Ignacego, odnajdujemy wiarę w powszechne zmartwychwstanie. Jak bowiem Jezusa Chrystusa *Ojciec wskrzesił z martwych*, tak też *i nas [...] wskrzesi w Jezusie Chrystusie*<sup>185</sup>. Zmartwychwstanie było centralnym odniesieniem nadziei Ignacego. Jednak udział w nim będą mieć jedynie ci, którzy wierzą w pełne bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa<sup>186</sup>. Ci, którzy nie wierzyli, nie tylko po śmierci pójdą *w ogień nie gasnący*<sup>187</sup>, ale także – co jest nowością w pojmowaniu stanu po śmierci – *będą bezcieleśni i podobni do demonów*<sup>188</sup>.

Tym, co szczególnie wybrzmiewa z siedmiu listów biskupa Antiochii, jest ich osobisty charakter. Nie były one tylko listami z instrukcjami kościelnymi i zarządzeniami, ale słowami pełnymi pasji, pisanymi szczerze i pośpiesznie dla umocnienia siostrzanych Kościołów od pojmanego biskupa, który był pewny, iż wkrótce odda swe życie za Chrystusa. Dlatego przebija z nich pełna nadziei eschatologia indywidualna

<sup>177</sup> Zob. HE III, 32. Por. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 82.

<sup>178</sup> Zob. Baumeister, *Die Anfänge*, s. 270-289; QuastenP, t. I, s. 63-76; Drączkowski, s. 35-41; Daley, s. 12.

<sup>179</sup> Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesios XI*, 1, BOK 10, s. 116.

<sup>180</sup> Tenże, *Ad Smyrnensios VI*, 1, BOK 10, s. 137.

<sup>181</sup> Tenże, *Ad Ephesios XI*, 1, BOK 10, s. 116.

<sup>182</sup> Tenże, *Ad Smyrnensios VI*, 1, BOK 10, s. 137.

<sup>183</sup> Tamże, VI, 1, BOK 10, s. 137.

<sup>184</sup> Tenże, *Ad Ephesios XVI*, 2, BOK 10, s. 117.

<sup>185</sup> Tenże, *Ad Trallianos IX*, 2, BOK 10, s. 126.

<sup>186</sup> Tenże, *Ad Smyrnensios V*, 2, BOK 10, s. 137. Zob. tenże, *Ad Magnesios IX*, 1 n.

<sup>187</sup> Tenże, *Ad Ephesios XVI*, 2, BOK 10, s. 117.

<sup>188</sup> Tenże, *Ad Smyrnensios II*, 1, BOK 10, s. 136.

oraz wiara w nagrodę, którą otrzyma męczennik. Perspektywa i idea męczeństwa dominowały we wszystkich listach<sup>189</sup>. Tylko męczeństwo było dla Ignacego drogą do stania się *naprawdę uczniem*<sup>190</sup>; tylko przez męczeństwo można *osiąść Boga*<sup>191</sup>, *Jezusa Chrystusa*<sup>192</sup>. Była to śmierć w Chrystusie i oznaczała jedność z tym, *który za nas umarł i który dla nas zmartwychwstał*<sup>193</sup>. Tak więc koncepcja męczeństwa i nagrody za nie zawierała w sobie perspektywę życia w jedności z Bogiem, czyli pełnię człowieczeństwa: *Kiedy tam dojdę, stanę się człowiekiem* – pisał św. Ignacy do Rzymian<sup>194</sup>. Śmierć traktowana była jako narodzenie się do nowego życia – *Moje narodziny się zbliżają*<sup>195</sup>; w niej nie tylko doświadcza się bólów i cierpienia, ale także radości z uzyskanego życia. Listy świadczą o szczególnej pozycji i udziale męczenników w nagrodzie, którą otrzymają od Boga.

Jednym z odbiorców listów biskupa Antiochii był biskup Smyrny Polikarp, którego św. Ignacy zachęcał: *czasy obecne, by znaleźć Boga, potrzebują Ciebie nie mniej niż sternicy wiatrów, a statek w czasie burzy portu dogodnego. Bądź trzeźwy jak Boży zawodnik. Nagrodą jest nieskazitelność i życie wieczne*<sup>196</sup>. Wkrótce po tej zachęcie biskup Polikarp sam stał się ofiarą czasu wiatrów i burz. Zanim jednak osiągnął nagrodę, o której zapewniał go biskup Ignacy, skierował list do gminy chrześcijańskiej w Filipi, w którym odnajdujemy interesujące nas powiązania między męczeństwem a eschatologią<sup>197</sup>.

Podobnie jak listy św. Ignacego, tak i list Polikarpa skupiał się wokół zagadnień zmartwychwstania i sądu, które są częścią nauczania Jezusa Chrystusa. Ten, kto w nie nie wierzy *jest pierwotnym Szatana*<sup>198</sup>, zmartwychwstanie zaś będzie udziałem tych, którzy postępują w sposób godny Jezusa Chrystusa<sup>199</sup> i którzy będą *pełnić Jego wolę, postępować według Jego przykazań i [...] kochać to, co On kocha*<sup>200</sup>. Znaczna część listu poświęcona została zagadnieniom męczeństwa

<sup>189</sup> Zob. Daley, s. 12.

<sup>190</sup> Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos* IV, 2, BOK 10, s. 129. Zob. tamże, V, 1, 3; tenże, *Ad Ephesios* 1, 2.

<sup>191</sup> Tenże, *Ad Romanos* I, 2, BOK 10, s. 128. Zob. tamże, II, 2.

<sup>192</sup> Tamże, V, 3, BOK 10, s. 129, Zob. tamże, VI, 1.

<sup>193</sup> Tamże, VI, 1, BOK 10, s. 130.

<sup>194</sup> Tamże, VI, 2, BOK 10, s. 130.

<sup>195</sup> Tamże, VI, 1, BOK 10, s. 130.

<sup>196</sup> Tenże, *Ad Polycarpum* II, 3, BOK 10, s. 140.

<sup>197</sup> Zob. Baumeister, *Die Anfänge*, s. 289-291.

<sup>198</sup> Polycarpus Smyrnensis, *Ad Philippenses* VII, 1, BOK 10, s. 159.

<sup>199</sup> Tamże, V, 2, BOK 10, s. 158.

<sup>200</sup> Tamże, II, 2, BOK 10, s. 156.



i naśladowania w nim Chrystusa i męczenników. On był wzorem męczeństwa i cierpliwości, a chrześcijanie powinni być *naśladowcami Jego cierpliwości*, bowiem *gdy cierpimy dla imienia Jego, wtedy właśnie Go chwalimy*<sup>201</sup>. Męczeństwo było świadectwem miłowania Chrystusa, a nie świata doczesnego<sup>202</sup>. Taki przykład dawali męczennicy: Ignacy, Zosimos, Rufus, ale także Paweł i pozostali apostołowie, którzy za złożone świadectwo *są teraz na należnym im miejscu przy Panu, gdyż z Nim także razem cierpieli*<sup>203</sup>. Świadczyło to o szczególnej roli, jaką odgrywali męczennicy i o ich szczególnym miejscu w królestwie niebieskim, które zdobyli dzięki męczeństwu. Polikarp nie rozwinął spekulacji o ich stanie, charakterze nagrody czy losie apostatów. Nadzieja chrześcijan dotycząca przyszłego życia, jego wyobrażenia i warunków, nie była jeszcze przedmiotem spekulacji teologicznych, lecz stanowiła część kerygmy głoszonej we wspólnocie<sup>204</sup>.

Podobne myśli znajdujemy w *Męczeństwie Polikarpa* – liście napisanym w imieniu wspólnoty Kościoła w Smyrnie do chrześcijan w Filomelion we Frygii około roku 156. Jest to najstarsze bezpośrednie świadectwo męczeńskiej śmierci chrześcijanina, opisujące proces i egzekucję biskupa Polikarpa, który pięćdziesiąt lat wcześniej, w omawianym wyżej liście, zachęcał mieszkańców Filippi do męczeństwa dla Chrystusa – *nadziei naszej*<sup>205</sup> – i sam poszedł za słowami swej zachęty. *Męczeństwo Polikarpa*, należące do gatunku *passiones*, oprócz literacko opracowanego przez naocznych świadków opisu męczeństwa biskupa, przekazuje nam treść teologiczną, co jest szczególnie istotne, gdyż ukazuje teologiczne myślenie ludzi prześladowanych<sup>206</sup>.

W omawianym świadectwie odnajdujemy – co było charakterystyczne także dla innych podobnych pism okresu prześladowań – zarysowany kontrast między teraźniejszym stronnicy ludzkim trybunałem a nadchodzącym eschatologicznym boskim sądem; między krótkim teraźniejszym cierpieniem za wiarę a nadzieją na wieczną nagrodę<sup>207</sup>. Kontrast ten uwidocznił się w mowie Polikarpa do prokonsula Kwadratusa, grożącego mu spaleniem na stosie: *Grozisz mi ogniem, który płonie przez chwilę i po niedługim czasie gaśnie. Nie wiesz bowiem nic o ogniu*

<sup>201</sup> Polycarpus Smyrnensis, *Ad Philippenses* VIII, 2, BOK 10, s. 159.

<sup>202</sup> Tamże, IX, 2, BOK 10, s. 159.

<sup>203</sup> Tamże, IX, 1, BOK 10, s. 159.

<sup>204</sup> Por. Daley, s. 14.

<sup>205</sup> Polycarpus Smyrnensis, *Ad Philippenses* VIII, 1, BOK 10, s. 159.

<sup>206</sup> Zob. Baumeister, *Die Anfänge*, s. 291-306.

<sup>207</sup> Zob. Daley, s. 14.

przyszłego sądu i wiecznej kary<sup>208</sup>. Takie samo spojrzenie na męczeństwo i nagrodę za oddanie życia mieli także ci, którzy byli świadkami śmierci biskupa Polikarpa. O nim i o jemu podobnych pisali: *Zapatrzeni w łaskę Chrystusa wzgardzili torturami tego świata. Nawet ogień niehumanicznych katów był dla nich zimny, gdyż myśleli tylko o tym, żeby uniknąć niegasnącego nigdy ognia wiecznego i oczami swego serca widzieli już dobra przygotowane dla tych, co wszystko zniosą*<sup>209</sup>. Męczennik otrzymał zasłużoną nagrodę za oddanie swego życia, a jednocześnie istniała wśród świadków męczeństwa świadomość, że udziałem prześladowców, którzy określani byli jako *bezbożni*<sup>210</sup>, był właśnie *ogień przyszłego sądu i wiecznej kary*<sup>211</sup>. Proces męczennika był zmaganiem między prześladowcą a prześladowanym, w którym ten ostatni *przez swą cierpliwość zwyciężył niegodziwego urzędnika i tak zdobył wieniec nieśmiertelności*<sup>212</sup>. Ciekawe jest, iż w oczach współwyznawców męczennicy uzyskiwali nadzwyczajną nagrodę, która była wywyższeniem ponad innych ludzi, jakby przekształceniem ich natury i stanu na stan niebieski, eschatologiczny. Męczennicy bowiem *już nie ludźmi, lecz aniołami byli*<sup>213</sup>. Nagroda ta nie była odraczana na koniec czasów, lecz udzielana już po śmierci. Wspólnota Polikarpa była przekonana, że *został ukoronowany wieniec nieśmiertelności i zdobył nagrodę, której nikt mu odmówić nie może*<sup>214</sup>. Męczeństwo jako rzeczywistość, która winna być przez innych chrześcijan naśladowana, miała także eschatologiczny charakter soteriologiczny. Przez odwagę i wzór męczennika inni wierzący mogli dojść do zbawienia, które Bóg obiecywał<sup>215</sup>.

List wspólnoty w Smyrnie wykazywał więcej eschatologicznych akcentów w męczeństwie, nad którym także dokonywał się głębszy namysł teologiczny. Były to jednak przede wszystkim świadectwa powszechnej wiary i przekonania wierzących, narażonych nieustannie na śmierć z powodu imienia Chrystusa, oraz sprawowanych przez nich liturgii. Szczególnym miejscem kultu był grób męczennika z jego relikwiami, które były *cenniejsze od klejnotów i droższe od złota*<sup>216</sup>. Tam

<sup>208</sup> *Epistula Ecclesiae Smyrnensis de martyrio s. Polycarpi* [dalej: *Martyrium Polycarpi*] XI, 2, BOK 10, s. 165.

<sup>209</sup> Tamże, II, 3, BOK 10, s. 162.

<sup>210</sup> Tamże, XI, 2, BOK 10, s. 165.

<sup>211</sup> Tamże, II, 2, BOK 10, s. 162.

<sup>212</sup> Tamże, XIX, 2, BOK 10, s. 168-169.

<sup>213</sup> Tamże, II, 3, BOK 10, s. 162-163.

<sup>214</sup> Tamże, XVII, 1, BOK 10, s. 168.

<sup>215</sup> Zob. tamże, I, 2.

<sup>216</sup> Tamże, XVIII, 2, BOK 10, s. 168.

chrześcijanie mogli spotkać się razem w weselu i radości, aby obchodzić rocznicę męczeństwa Polikarpa jako dzień jego narodzin i w ten sposób wspominać tych, którzy walczyli przed nami, a zarazem ćwiczyć i przygotowywać tych, którzy będą walczyć w przyszłości<sup>217</sup>.

W *Męczeństwie Polikarpa*, jako świadectwie wiary i cierpień indywidualnego męczennika po raz pierwszy możemy dostrzec bezpośrednio zawarte apokaliptyczne wyobrażenia żydowskich i chrześcijańskich apokryfów<sup>218</sup>, które w jeszcze większy sposób znalazły odzwierciedlenie w dziele zajmującym unikalne miejsce w rozwoju eschatologii drugiego wieku, jakim jest *Pasterz Hermasa*. Złożone w obecnej formie około roku 140 i prawdopodobnie zawierające materiał z końca pierwszego wieku, było zasadniczo pełną współczucia i nadziei zachętą do czynienia pokuty skierowaną do Kościoła w Rzymie. Dzieło to było apokalipsą w swej formie i stylu, jednak nie w treści, ponieważ nie zawierało wyjawienia eschatologicznej przyszłości ani losów przyszłego świata. W *Pasterzu* nie zostały wyrażone, nawet symbolicznie, ukryte informacje co do czasu czy charakteru nadchodzącego kryzysu<sup>219</sup>. Wydaje się, że cechą charakterystyczną wyrażen eschatologicznych tego dzieła możemy dostrzec w wizji budowy wieży, która była oczywistą alegorią rozwoju Kościoła. Niebieski posłaniec z oburzeniem odpowiada na pytanie Hermasa dotyczące kresu czasów: *Głupcze, czyż nie widzisz, że wieża jeszcze jest w budowie? Kiedy tylko zostanie ukończona budowa wieży, przyjdzie koniec. A ukończona będzie rychło. Więcej o nic mnie nie pytaj. Dość dla ciebie i dla świętych, żebyście pomni na to odnawiali się w duchu*<sup>220</sup>. W pewnym sensie dla Hermasa *eschaton* już się rozpoczął, stąd też szczególnie przynaglenie do zmiany życia i do pokuty. Chrystus przyszedł w ludzkim ciele w *dniach ostatnich, gdy czas się wypełnił*<sup>221</sup>, budowa wieży została opóźniona, aby ci [grzesznicy], *jeśli się nawrócą, mogli być włączeni w jej budowę*<sup>222</sup>. Kamienie, które nie są odpowiednie do budowli są odrzucane, trafiają w ogień i płoną<sup>223</sup>. Odnośnie eschatologicznej przyszłości wiernych, Hermas twierdził, że istnieje *świat przyszły, w którym zamieszkają wybrani Boga, gdyż nieskalani i czysti będą ludzie powołani przez Boga do życia wiecznego*<sup>224</sup>,

<sup>217</sup> *Martyrium Polycarpi* XVIII, 3, BOK 10, s. 168.

<sup>218</sup> Zob. Daley, s. 14.

<sup>219</sup> Zob. tamże, s. 16-17.

<sup>220</sup> Hermas, *Pastor Hermae*, Visio 3, 16, 9, BOK 10, s. 222.

<sup>221</sup> Tamże, Similitudo 9, 89, 3, BOK 10, s. 277.

<sup>222</sup> Tamże, Similitudo 9, 91, 2, BOK 10, s. 278.

<sup>223</sup> Zob. tamże, Visio 3, 10,3-15,6.

będą mieszkali z Synem Bożym<sup>225</sup> i razem z aniołami<sup>226</sup>. Sprawiedliwi zamieszkają w świecie przyszłym. [...] Poganie natomiast i grzesznicy [...] będą wyschnięci i bezpłodni w owym świecie. Jak drzewo uschłe zostaną spaleni [...]. Grzesznicy będą płonąć, ponieważ zgrzeszyli i się nie nawrócili, a poganie ponieważ nie poznali Stwórcy swego<sup>227</sup>. Hermas powtarzał więc stałe elementy ówczesnej eschatologii, ale jednocześnie nie wspominał nic znaczącego ani o zmartwychwstaniu, ani o nagrodzie szczęśliwego życia. Wyjątek stanowią opisy tych, którzy byli prześladowani i cierpieli, co w niniejszej dysertacji poświęconej powiązaniom eschatologii i męczeństwa trzeba szczególnie podkreślić<sup>228</sup>.

Przyszłe miejsce męczenników w eschatologii Hermasa było wyjątkowe. Ci, którzy znosili *chłostę, więzienie, wielkie udręki, krzyż, dzikie zwierzęta, wszystko dla imienia Bożego* i którzy przez to *spodobali się Bogu, tacy zasiądą po prawej stronie w miejscu świętym*. Było to miejsce zastrzeżone tylko dla męczenników, którzy *mają pewien tytuł do chwały*<sup>229</sup>. Podobną, wyjątkową nagrodę męczenników dostrzec można w dziewiątej przypowieści, gdzie pośród dwunastu gór, na górze jedenastej, jednej z najbliższych Bogu, znajdują się *ludzie, którzy cierpieli dla Imienia Syna Bożego, cierpieli pełni gotowości i z całego serca, poświęcając swe życie*<sup>230</sup>. Męczeństwo gwarantowało najwspanialsze owoce przyszłego życia, jednak Hermas dokonał stopniowania i podziału także wśród prześladowanych. Ci, *którzy postawieni przed sądem i przestęchiwani, nie zaparli się, lecz poszli z gotowością na mękę, mają znacznie większą chwałę u Pana i owoce ich są wspanialsze*<sup>231</sup>. Druga grupa to ci, *którzy się bali i wahali [...] lecz wreszcie poszli na mękę, tych owoce nie są tak piękne*. Po raz pierwszy zostało zatem wprowadzone rozróżnienie prześladowanych i ukazane różnorodne eschatologiczne nagrody w zależności od przyjętej postawy wobec prześladowań<sup>232</sup>. Ponieważ zaś podstawowym celem *Pasterza Hermasa* było wezwanie do pokuty i nawrócenia, a nie pocieszenie w prześladowaniach, dlatego też w jego swistej teologii męczeństwa znalazło to swoje odzwierciedlenie. Hermas

<sup>225</sup> Hermas, *Pastor Hermae*, Similitudo 9, 101, 4, BOK 10, s. 284.

<sup>226</sup> Tamże, Similitudo 9, 104, 3, BOK 10, s. 285. Zob. także: Similitudo 9, 102, 2; Visio 2, 6, 7.

<sup>227</sup> Tamże, Similitudo 4, 53, 2-4, BOK 10, s. 251.

<sup>228</sup> Zob. Baumeister, *Die Anfänge*, s. 252-257.

<sup>229</sup> Hermas, *Pastor Hermae*, Visio 3, 10, 1, BOK 10, s. 217. Zob. Visio 3, 9, 7-10, 2.

<sup>230</sup> Tamże, Similitudo 9, 105, 2, BOK 10, s. 285.

<sup>231</sup> Tamże, Similitudo 9, 105, 4, BOK 10, s. 285.

<sup>232</sup> Zob. tamże, Similitudo 9, 105, 1-8.

podkreślał szczególnie odkupieńczą rolę męczeństwa – przez oddanie życia za wiarę, dokonywało się odpuszczenie grzechów, ich uleczenie<sup>233</sup> – *wszystkim grzechy zostały odpuszczone, bo cierpieli dla Imienia Syna Bożego*<sup>234</sup>. Właśnie dla otrzymania odpuszczenia grzechów, jako jednej z eschatologicznych nagród za męczeństwo, wzywał Hermas chrześcijan do naśladowania tych, którzy cierpieli dla imienia Pana.

Jak zauważono wcześniej, głównym motywem *Pasterza Hermasa* nie była zachęta do męczeństwa, ani pocieszenie i umocnienie w prześladowaniach, lecz głoszenie Kościoła w jego obecnej i przyszłej formie, jako wspólnoty w której możliwe były nawrócenie i pokuta, będące głównymi znakami eschatologicznymi Hermasa<sup>235</sup>. Pomimo tak zogniskowanej treści wyraźnie dostrzegalne jest jednak znaczenie męczeństwa i wpływ grożących uczniom Chrystusa prześladowań. W sposób szczególny uwidacznia się to w przedstawianiu eschatologicznej przyszłości chrześcijan. O ile przyszłe losy ogółu wiernych nie były dookreślone, o tyle los męczenników został sprecyzowany, a ich nagroda i miejsce w eschatologicznej przyszłości dokładnie określone. Świadczy to o znacznym rozwoju myśli teologicznej dotyczącej męczeństwa i eschatologii z nim związanej.

Panowanie Antonina Piusa (138-161) i Marka Aureliusza (161-180) było okresem nadal w miarę spokojnym dla chrześcijan, gdyż nie miały miejsca żadne ogólne prześladowania<sup>236</sup>. Przed chrześcijaństwem stanęły jednak nowe wyzwania, konieczność innej obrony, pojawiło się bowiem nowe zagrożenie. Ze strony świata grecko-rzymskiego nadeszło zagrożenie, nie tyle prześladowań fizycznych, ile prześladowań intelektualnych, doktrynalnych. To właśnie w tym okresie chrześcijanie zaczęli się jawić poganom w innej perspektywie. Zaczęto dostrzegać ich oryginalność, odmienność od religii żydowskiej oraz zwrócono uwagę na ich doktrynę, ale niestety najczęściej w krzywym zwierciadle. Chrześcijanie bowiem, według ówczesnych intelektualistów, należeli do świata mistagogów wschodnich, budzących niepokój swoją magiczną mocą,

<sup>233</sup> Hermas, *Pastor Hermae*, Similitudo 9, 105, 5, BOK 10, s. 285-286.

<sup>234</sup> Tamże, Similitudo 9, 105, 3, BOK 10, s. 285.

<sup>235</sup> Zob. Daley, s. 17.

<sup>236</sup> Mimo niepotwierdzonych ogólnoiimperialnych prześladowań występują w tym okresie liczne, pojedyncze akty prześladowcze w poszczególnych prowincjach. Zob. Friend, *Martyrdom*, s. 171-222; A.G. Russell, *The Jews, the Roman Empire, and Christianity, A. D. 50-180*, „Greece and Rome” 18 (1937) 170-178; P. Keresztes, *Marcus Aurelius a Persecutor?* HTR, 61 (1968) 321-341; J. Spielgel, *Der römische Staat und die Christen. Stat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970.

a zarazem godnych pogardy z powodu wątpliwych obyczajów<sup>237</sup>. Podnoszone były zarzuty o oddawanie czci głowie osła, zabijanie na ofiarę i spożywanie ciała zabitego dziecka w czasie obrzędów inicjacji, kazirodcze stosunki po uctach w dni świąteczne<sup>238</sup>. Pogardzani i obrzucani oszczerstwami znajdowali się chrześcijanie w groźnym położeniu. W dalszym ciągu obowiązywały zasady z czasów Trajana o denuncjacji, igrzyska zaś i widowiska wymagały pewnej liczby ofiar, przeznaczonych do walk na arenie. Właśnie takie okoliczności stały najczęściej za męczeńskimi ofiarami okresu panowania Hadriana i Marka Aureliusza. Jednak u podstaw prześladowań leżał ideologiczny spór między chrześcijaństwem a pogaństwem, także eschatologiczny, co zostanie ukazane w kolejnym rozdziale. W obliczu takiej sytuacji zadaniem chrześcijan stało się rozbijanie narosłych w stosunku do nich uprzedzeń. Zadania tego podjęli się tzw. apologety. W swych dziełach dementowali fałszywe opinie i prezentowali doktrynę chrześcijańską, często także ukazywali męczeństwo a w jego kontekście eschatologię, która różniła się znacząco od eschatologii pogańskiej ukazanej we wcześniejszym paragrafie<sup>239</sup>. Ważnym tematem ich prac była chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie w ciele oraz częste obracanie się wokół tematyki eschatologicznych oczekiwań apokaliptyki judeochrześcijańskiej z mitycznymi i filozoficznymi spekulacjami na temat nagrody i kary w przyszłym życiu<sup>240</sup>.

Szczególne miejsce wśród apologetów zajmuje św. Justyn Męczennik, który sam oddał życie za prawdziwą wiarę w roku 165<sup>241</sup>. Swoją *I Apologię* napisał prawdopodobnie po roku 148, po prześladowaniach lat trzydziestych II wieku, do których nawiązywał także *Pasterz* Hermasa. *II Apologia* powstała prawdopodobnie w roku 152 lub 153, gdy ginęli, opisani w *Apologii*, skazani przez prefekta Rzymu Urbikusa, Ptolemeusz i Lucjusz. *Dialog z Żydem Tryfonem* musiał być stworzony już po napisaniu *Apologii*, skoro Justyn odwołuje się do *I Apologii* w 120. rozdziale *Dialogu*. Obydwa dzieła były nastawione na przekonanie Rzymian i zhellenizowanych Żydów o właściwej moralności chrześcijan i o prawdzie Ewangelii. W obydwu przypadkach argumentacja pisarza skoncentrowana była na ukazaniu wypełnienia się biblijnych prorocत्व w osobie i działalności Jezusa, a ponieważ jego zainteresowania były zarówno

<sup>237</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 82.

<sup>238</sup> Zob. Minucius Felix, *Octavius* IX, 6; XXXI, 1-2.

<sup>239</sup> Zob. rozdz. I, 1 niniejszej pracy.

<sup>240</sup> Zob. Daley, s. 20.

<sup>241</sup> Zob. QuastenP, t. I, s. 196-197; L. Misiarczyk, *Justyn Męczennik. Wstęp*, w: *Pierwsi apologety greccy*, tłum. L. Misiarczyk, BOK 24, Kraków 2004, s. 161-163.

biblijne jak i apologetyczne, dlatego Justyn kładł szczególny nacisk na chrześcijańskie oczekiwanie nadchodzącego sądu i nagrody, czyniąc to w znanych terminach apokaliptyki żydowskiej<sup>242</sup>. Chrześcijanie wyróżniali się od reszty społeczeństwa dążącego za rozkoszami<sup>243</sup> tym, że mieli przekonanie, iż źli będą ukarani wiecznym ogniem<sup>244</sup>, zaś ludzie żyjący cnotliwie i podobnie do Chrystusa, wolni od cierpień, zostaną odrodzeni w Bogu<sup>245</sup>, co było ostatecznie powodem braku lęku przed prześladowaniami<sup>246</sup>. Justyn przekonany był o szybkim nadejściu dnia odpłaty, nad którym władzę będzie miał triumfujący Chrystus<sup>247</sup>. Ten wielki i straszliwy dzień<sup>248</sup> będzie dniem sądu nad całym światem, który spłonie w ogniu<sup>249</sup> i oczyści sprawiedliwych<sup>250</sup>. W kilku miejscach Justyn sugerował, że ten dzień sprawiedliwości był przez Boga opóźniany, ponieważ liczba dobrych i świętych, którzy mają znaleźć miejsce w królestwie była jeszcze niekompletna<sup>251</sup> i ze względu na narastające nasienie chrześcijan Bóg powstrzymuje się przed zagładą i zniszczeniem całego wszechświata [...] gdyż w nich widzi przyczynę ratunku<sup>252</sup>.

Kontekst prześladowań i męczeństwa był nieustannie obecny w dziełach apologety. Justyn w swych *Apologiach* przede wszystkim domagał się zaprzestania prześladowań i zmiany polityki religijnej Imperium wobec chrześcijan. Zdawał sobie sprawę, że oskarżenie o bycie chrześcijaninem (*nomen christianum*) mogło skończyć się skazaniem na śmierć, bowiem w praktyce oznaczało ono oskarżenie o odmowę składania ofiar bogom i czczenia cesarza<sup>253</sup>. Interpretował on reskrypty Trajana i Hadriana na korzyść chrześcijan i podkreślał, że samo tylko *nomen christianum*, które oznacza „najwspanialszych” nie mogło stanowić podstawy do skazania<sup>254</sup>. Justyn nie odmawiał państwu prawa do

<sup>242</sup> Zob. rozdz. I, 2 niniejszej pracy; Daley, s. 20-21. Por. L.W. Barnard, *Justin Martyr's Eschatology*, VigCh 19 (1965) 86-98; A.J. Visser, *A Bird's-Eye View of Ancient Christian Eschatology*, „Numen” 14 (1967) 8-9.

<sup>243</sup> Zob. Iustinus Martyr, *Apologia* I, 14.

<sup>244</sup> Zob. tenże, *Apologia* II, 1, 2.

<sup>245</sup> Tamże, I, 2, BOK 24 s. 271.

<sup>246</sup> Tenże, *Apologia* I, 17, 4. Por. tenże, *Apologia* I, 2, 4.

<sup>247</sup> Zob. tenże, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 28, 32, 40.

<sup>248</sup> Zob. tamże 49, 2, BOK 4, 179.

<sup>249</sup> Tenże, *Apologia* II, 7, 3, BOK 24, s. 276. Por. tenże, *Apologia* I, 20.

<sup>250</sup> Zob. tenże, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 116.

<sup>251</sup> Tenże, *Apologia* I, 45, 1, BOK 24, s. 239. Por. tenże, *Apologia* I, 28, 1; *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 39.

<sup>252</sup> Iustinus Martyr, *Apologia* II, 7, 1, BOK 24, s. 276.

<sup>253</sup> Por. Misiarczyk, *Justyn Męczennik*, s. 178-180.

<sup>254</sup> Zob. Iustinus Martyr *Apologia* I, 4, 1-4. Por. P. Keresztes, *Law and Arbitrariness in the Persecution of the Christians and Justin's First Apology*, VigCh 18 (1964) 204-214.

karania tych, którzy rzeczywiście czynili zło i zasługiwali na karę<sup>255</sup>, ale domagał się sprawiedliwej oceny nauki i postępowania chrześcijan<sup>256</sup>. Tym zaś, którzy pomimo zbadania spraw nadal będą niesłusznie prześladować chrześcijan groził: *Jeśli nawet po takim przedstawieniu Wam spraw nie będziecie się kierować sprawiedliwością, wtedy nie znajdziecie miejsca u Boga*<sup>257</sup>. Napominał, że obowiązkiem władz jest niesprawiedliwie posądzonych nie karać, by w ten sposób i samemu uniknąć słusznej kary<sup>258</sup>. Justyn nie tylko żył w nieustannym zagrożeniu prześladowaniami, przesłuchaniami, śmiercią<sup>259</sup>, ale i doceniał ważność świadectwa męczenników, skoro sam dzięki niemu przyjął wiarę chrześcijańską: *Ja bowiem, kiedy byłem jeszcze zwolennikiem nauk Platona, gdy słyszałem oskarżenia wysuwane przeciwko chrześcijanom i widziałem ich idących bez lęku na śmierć oraz na wszelkie inne okrucieństwa, doszedłem do wniosku, iż jest rzeczą niemożliwą, by żyli oni w nieprawości czy też uciążliwym przytłumieniu przyjemności. Jakież to bowiem człowiek, który byłby miłośnikiem przyjemności i rozpusty albo rozkoszował się spożywaniem ciała ludzkiego, mógłby radośnie witać nadchodzącą śmierć, która go pozbawiała wszystkich jego dóbr? Czyż nie starałby się raczej wszelkimi sposobami cieszyć się na zawsze obecnym życiem i uciekać przed rządzącymi niż oskarżać samego siebie, by ponieść śmierć?*<sup>260</sup>

Ten podziw dla męczenników i ich szczególne miejsce znalazły odzwierciedlenie w doktrynie eschatologicznej Justyna. W *Dialogu z Żydem Tryfonem* w rozdziale 105, który usprawiedliwia boską cześć oddawaną Chrystusowi<sup>261</sup>, powołując się na psalm 22. stwierdził, że słowa: *Ocal od miecza moje życie, z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro, wybaw mnie od lwiej paszczęki i od rogów bawolich*<sup>262</sup>, odnosiły się do męki Chrystusa i Jego śmierci na krzyżu. Była to modlitwa o ocalenie duszy<sup>263</sup>. Tak jak On został wysłuchany, tak i chrześcijanie mogli mieć

<sup>255</sup> Zob. Iustinus Martyr *Apologia* I, 3, 1.

<sup>256</sup> Zob. tamże, 3, 4.

<sup>257</sup> Tamże, 3, 5, BOK 24, s. 208.

<sup>258</sup> Tamże, 4, 2, BOK 24, s. 209.

<sup>259</sup> Zob. tenże, *Apologia* I, 2, 4; 4, 6; *Apologia* II, 3, 2; 4, 4; II, 1; 12, 1; 14, 2. Wielokrotnie w swych dziełach Justyn wyrażał gotowość stanięcia przed sądem, bycia torturowanym i zabitym dla prawdy i wiary oraz wskazywał na zagrożenie życia chrześcijan. Wydaje się, że takie uwagi świadczą o świadomości apologety o groźących nieustannie prześladowaniach.

<sup>260</sup> Iustinus Martyr, *Apologia* II, 12, 1-2, BOK 24, s. 280.

<sup>261</sup> Zob. QuastenP, t. I, s. 203.

<sup>262</sup> Ps 22, 21-22.

<sup>263</sup> Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 105, 3, POK 4, s. 289.



pewność, że zostaną ocalone wszystkie dusze podobnie prawych ludzi<sup>264</sup>. Tak więc dusze męczenników, którzy wpadli pod panowanie jakiegokolwiek władzy<sup>265</sup> i zostali niesprawiedliwie posądzeni<sup>266</sup> – odmiennie od dusz zwykłych ludzi, które znajdują się najpierw w Hadesie, gdzie pozostaną do końca obecnego świata<sup>267</sup> – były od razu przyjmowane do nieba<sup>268</sup>. Tak więc Justyn przyjmował stan pośredni, stan tymczasowej nagrody dla sprawiedliwych lub kary dla złych, trwający do czasu zmartwychwstania i sądu: *dusze pobożnych pozostają w lepszym miejscu, podczas gdy tych, którzy byli niesprawiedliwi i źli są w gorszym*<sup>269</sup>. Dla osiągnięcia tego stanu szczęśliwego człowiek dla dobra swej duszy, choćby nawet groziła śmierć, powinien głosić i praktykować sprawiedliwość<sup>270</sup>.

Wśród idei eschatologicznych Justyna Męczennika znajdowała się również idea millenaryzmu<sup>271</sup>, która zajmowała ważne miejsce w eschatologicznych poglądach wieku I i II<sup>272</sup>, szczególnie w Azji Mniejszej<sup>273</sup>, o czym wspomniano już wcześniej. Eschatologiczne szczęście ocalo-

<sup>264</sup> Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 105, 4, POK 4, s. 289.

<sup>265</sup> Tamże, 105, 4, POK 4, s. 289.

<sup>266</sup> Zob. tenże, *Apologia* I, 4, 2.

<sup>267</sup> Zob. tenże, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 5; 105. Por. tenże, *Apologia* I, 18, 20.

<sup>268</sup> Por. QuastenP, t. I, s. 219.

<sup>269</sup> Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 5, 3, POK 4, s. 106-107. Por. tamże 105; tenże, *Apologia* I, 18, 20.

<sup>270</sup> Tenże, *Apologia* I, 2, 1, BOK 24, s. 207.

<sup>271</sup> Friend, *Martyrdom*, s. 179-180: „Millenarism was never Justin's main theme. Indeed, if he had stopped to think, he would have found it difficult to combine with his message that Christianity was the 'true philosophy', towards which the best of mankind, both Jew and Greek, had always been tending. His confusion illustrates how apocalyptic was beginning to lose its appeal, becoming more residual, while enlightened Christian thought moved on to a more reasoned and philosophic plane”. Por. L.W. Barnard, *Justin Martyr's Eschatology*, VigCh 19 (1965) 93-95.

<sup>272</sup> Zob. C. Nardi, *Introduzione*, w: *Il Millenarismo. Testi dei secoli I-II*, red. C. Nardi, Firenze 1995, s. 9 n; M.C. Paczkowski, *Interpretacja millenarystyczna idei Jerozolimy (II-III wiek)*, TST 19 (2000) 55.

<sup>273</sup> J. Daniélou wyróżnił dwie formy millenaryzmu: azjatycką i helleńską. Pierwsza bliska jest Janowej *Apokalipsie*. Tysiącletnie panowanie Chrystusa i sprawiedliwych na ziemi będzie powrotem do raju. Okres ten ma charakteryzować m.in. obfity urodzaj ziemi, materialny dobrobyt ludzi i ich tysiącletnia długowieczność oraz czas pokoju i pojednania. Przedstawicielami tej tendencji byli: Cerynt, Kommodian, Laktancjusz, Metody z Olimpu. Wersja hellenistyczna jest bardziej alegoryzująca i mamy w niej do czynienia z duchową i symboliczną interpretacją „siódmego nieba” w dziele stworzenia. Przedstawicielami są: Bardesanes i Teofil Antiocheński. Z. J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, VigCh 2 (1948) 1-16. Por. K. Witko, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Rys teologiczno-historyczny*, TST 19 (2000) 6-7; Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 337-361.

nych, według Justyna, będzie miało dwa etapy. Najpierw posiadą oni ziemię Kanaan<sup>274</sup>, gdzie będą rządili z Chrystusem przez tysiąc lat w *odbudowanej, upiększonej i powiększonej Jerozolimie*<sup>275</sup>. To tysiącletnie królestwo miało być jednak tylko wstępem do ostatecznego sądu Chrystusa i odpłaty: *potem nastąpi powszechne, jednym słowem wiekuiste, równoczesne wszystkich zmartwychwstanie, a potem sąd*<sup>276</sup>. Ostatecznie święci *dostąpią z Nim życia i królowania oraz staną się nieśmiertelni i niepoddani cierpieniom*<sup>277</sup> a Jezus obdarzy ich *wspólnotą ze sobą*<sup>278</sup>. Doktryna millenarystyczna cieszyła się rzeczywistym powodzeniem w pierwotnym chrześcijaństwie heterodoksyjnym i ortodoksyjnym<sup>279</sup>, a w późniejszym czasie nabrała ona znaczenia także w kontekście męczeństwa.

Podobne idee eschatologiczne znajdujemy u innych apologetów II wieku<sup>280</sup>. Tacjan Syryjczyk<sup>281</sup>, który prawdopodobnie napisał swoją *Mowę do Greków* tuż po śmierci św. Justyna lub jako odpowiedź na prześladowanie chrześcijan w Lyonie w latach siedemdziesiątych II wieku<sup>282</sup>, jasno wyrażał znaczenie męczeństwa, gdy pisał: *Wolę raczej umrzeć niż okazać się niewiernym lub niewdzięcznym*<sup>283</sup>. Ukazał także stosunek chrześcijan wobec życia i świata: *nie chcę królować, nie pragnę być bogaty, poddałem się rządzeniu, [...] nie pożądam korony, wolny jestem od szaleńczego pragnienia chwały, pogardzam śmiercią, jestem ponad wszelką chorobą, smutek nie niszczy mej duszy*<sup>284</sup>. U podstaw takiego myślenia znalazło się głębokie i wielokrotnie podkreślane przez Tacjana przekonanie o zmartwychwstaniu ciała<sup>285</sup> i nieśmiertelności<sup>286</sup>. W sposób szczególny podkreślał on rolę śmierci ze względu na wiarę, ponieważ to właśnie przez męczeńską śmierć, w obliczu której codzien-

<sup>274</sup> Zob. Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 113; 139.

<sup>275</sup> Tamże, 80, 5, POK 4, s. 248.

<sup>276</sup> Tamże, 81, 4, POK 4, s. 249-250.

<sup>277</sup> Tenże, *Apologia* I, 10, 2, BOK 24, s. 213.

<sup>278</sup> Tamże, 10, 3, BOK 24, s. 213.

<sup>279</sup> Zob. L.F. Ladaria, *Kres człowieka i kres czasów*, w: *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboué, Kraków 2001, s. 362.

<sup>280</sup> Zob. Daley, s. 20-24.

<sup>281</sup> Zob. QuastenP, t. I, s. 220-228; DPAC II, k. 3354-3357; Daley, s. 22-23; G.F. Hawthorne, *Tatian and His Discourse to the Greeks*, HTR 57 (1964) 161-188; R.M. Grant, *Five Apologists and Marcus Aurelius*, VigCh 42 (1988) 10-13.

<sup>282</sup> Por. R.M. Grant, *The date of Tatian's Oratio*, HTR 46 (1953) 99-101.

<sup>283</sup> Tatianus, *Oratio ad Graecos* 4, 2, BOK 24, s. 315.

<sup>284</sup> Tamże, 11, 1, BOK 24, s. 322.

<sup>285</sup> Zob. Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 6.

<sup>286</sup> Zob. tamże, 7; 13; 14; 15.

nie znajdowali się chrześcijanie II wieku, *gdy utracili nieśmiertelność, zwyciężyli śmierć, poddając się śmierci poprzez wiarę*<sup>287</sup>.

U schyłku II wieku, gdy chrześcijanie musieli bronić się przed wielu niesłusznymi zarzutami, powstało dzieło *Do Diogneta*<sup>288</sup>. Pismo o charakterze apologetycznym, miało jednak formę wykładu nowej nauki, a nie odpierania zarzutów<sup>289</sup>. W rozdziałach V i VI, które stanowią centralną część dzieła, autor listu szczególnie podkreślał rolę męczeństwa. Chrześcijanie stanowili duszę świata: *czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie*<sup>290</sup>. Mieli więc oni jasno zdefiniowaną i konstruktywną rolę do spełnienia w świecie, pomimo prześladowań, które cierpieli<sup>291</sup>. Autor pisał o tej roli: *Dusza kocha to ciało, które jej nienawidzi, i jego członki, i chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą*<sup>292</sup>. Wiara chrześcijan miała służyć ludzkości w dostrzeżeniu rzeczywistości eschatologicznych i jednoczesnego porzucenia rozkoszy świata, bowiem *chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie*<sup>293</sup>. Autor wyraźnie podkreślał eschatologiczną doktrynę chrześcijaństwa, obecną także w innych dziełach tego okresu, zarazem jednak wyakcentowywał kontekst prześladowań: *Są zapoznani i potępiani, a skazani na śmierć zyskują życie. [...] Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę. Spotwarzają ich, a są usprawiedliwieni. [...] Karani radują się jak ci, co budzą się do życia*<sup>294</sup>. Męczennicy mieli więc świadomość nagrody życia wiecznego i chwały, i nie ulegali prześladowcom, choć byli *rzucani na pożarcie dzikim zwierzętom, aby zaparli się Pana*<sup>295</sup>. Prześladowania i rosnąca pomimo to liczba chrześcijan była, według autora *Listu do Diogneta*, znakiem bliskiego przyjścia Chrystusa (παρουσία)<sup>296</sup>.

Od połowy II wieku w poglądach eschatologicznych zaszła zmiana<sup>297</sup>. Pierwotna teologia, oparta na schemacie „męczeństwo – sąd – raj” uległa przemianie szczególnie pod wpływem gnostycyzmu i jego

<sup>287</sup> Tatianus, *Oratio ad Graecos*, 15, 9, BOK 24, s. 328.

<sup>288</sup> Zob. D.P. Andriessen, *The Authorship of the Epistula ad Diognetum*, VigCh 1 (1947) 129-136.

<sup>289</sup> Zob. M. Starowieyski, „Do Diogneta” – czyli o roli chrześcijan w świecie, w: BOK 10, Kraków 1998, s. 334-337.

<sup>290</sup> *Epistula ad Diognetum* VI, 1, BOK 10, s. 342.

<sup>291</sup> Zob. tamże, VI, 5. Por. Frend, *Martyrdom*, s. 185, 194.

<sup>292</sup> *Epistula ad Diognetum* VI, 6, BOK 10, s. 342.

<sup>293</sup> Tamże VI, 8, BOK 10, s. 343.

<sup>294</sup> Tamże, V, 12-16, BOK 10, s. 341-342.

<sup>295</sup> Tamże, VII, 7, BOK 10, s. 344.

<sup>296</sup> Tamże, VII, 9, BOK 10, s. 344.

<sup>297</sup> Zob. Kelly, *Początki*, s. 343.

oponentów w osobach głównie greckich apologetów<sup>298</sup>. Znaczny rozwój myśli gnostyckiej znalazł swoje odzwierciedlenie w ewolucji myśli teologicznej, także dotyczącej męczeństwa i eschatologii, zwłaszcza, że prądy gnostyckie przyniosły ze sobą całkowicie odmienne spojrzenie na te dwie rzeczywistości. Cechą kardynalną myśli gnostyckiej był jej radykalny dualizm, który rozstrzygał także o charakterze doktryny eschatologicznej i martyrologicznej. Dla gnostyków warunkiem koniecznym do uwolnienia się z więzów tego świata i powrotu „człowieka wewnętrznego” do królestwa światłości było posiadanie wiedzy (ή γνῶσις) o transcendentnym Bogu i o sobie samym, o swym obecnym położeniu i o naturze obecnego świata, o czym wyraźnie przypominało Walentyniańskie stwierdzenie: *Tym, co daje wyzwolenie, jest wiedza co do tego, kim byliśmy, czym się staliśmy, gdzie byliśmy i gdzie zostaliśmy wrzuceni; dokąd zmierzamy, od czego jesteśmy wybawieni, czym są narodziny, a czym odrodzenie*<sup>299</sup>. Wiedza ta była jednak przed człowiekiem ukryta, dlatego potrzebne było objawienie. Gnostyckie zbawienie było „wyzwoleniem” od świata i ciała, a nie, jak w chrześcijaństwie, od grzechu i winy<sup>300</sup>. Zwiastunem objawienia był posłaniec ze świata światłości, który przenikał przez granice sfer, budził ducha z jego ziemskiej drzemki i udzielał mu zbawczej wiedzy. Była to wiedza o Bogu, od strony praktycznej proponująca drogę wyjścia ze świata. Wyposażona w taką gnozę dusza wędrowała po śmierci w górę, pozostawiając w każdej sferze pochodzącą z niej psychiczną szatę. Pozbywszy się wszelkich przeszkód, docierała do transcendentnego Boga i jednoczyła się na nowo z boską substancją<sup>301</sup>.

W takiej doktrynie Bóg był bardziej bogiem greckiej filozofii niż Bogiem apokalipsy judeochrześcijańskiej. Także Zbawiciel, Chrystus, miał więcej wspólnego z herosami i nauczycielami ludu, jak Ozyrys, niż z Jezusem Ewangelii. Jego misja nie była prawdziwą misją zbawczą, a Wcielenie nie miało służyć przywróceniu prawdziwej jedności pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Był jedynie moralnym i tymczasowym połączeniem boskiego eonu z osobowością Jezusa. Na krzyżu mógł umrzeć człowiek Jezus, ale nie Boski Logos. Jego męka i zmartwychwstanie nie były realne, a jego śmierć nie mogła być rozumiana jako ofiara za grzechy albo świadectwo dla Ojca. Takie poglądy wpłynęły na wartość

<sup>298</sup> Zob. Friend, *Martyrdom*, s. 180. Najstarszym dziełem herezjologicznym przeciwko gnozje było niezachowane dzieło omawianego wyżej Justyna Męczennika, o którym wspomina on sam w *Apologii* I, 26. Zob. K. Rudolph, *Gnoza*, Kraków 2003, s. 18.

<sup>299</sup> Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto*, 4, 78, 2, *ŻMT* 22, s. 71-72.

<sup>300</sup> Zob. Rudolph, *Gnoza*, s. 112.

<sup>301</sup> Zob. H. Jonas, *Religia gnozy*, Kryspinów 1994, s. 60-61.

i rozumienie męczeństwa przede wszystkim w trzech wymiarach: po pierwsze – nie można było umierać za zjawę. Męczeństwo miało zaś tylko wtedy sens, jeżeli uczestniczyło się w prawdziwym posłannictwie i życiu Chrystusa. Po drugie – gnostycy zastąpili obowiązek wyznania wiary w Jezusa Chrystusa obowiązkiem strzeżenia Tajemnicy Zbawienia. Nie istniała zatem doktryna o Duchu Świętym, który dawał siłę do składania świadectwa. Po trzecie wreszcie – skoro nie będzie końca świata, sądu i ognia, w którym męczennicy będą pomszczeni, straciły swoją zasadność minimalne choćby wymagania wobec niechrześcijan<sup>302</sup>.

Jednym z wielkich systemów gnostyckich, które wpłynęły na pogłębienie i obronę ortodoksyjnej teologii męczeństwa i eschatologii, była doktryna Bazylidesa<sup>303</sup>, pierwszego znaczącego reprezentanta gnostycyzmu chrześcijańskiego atakującego duchową wartość męczeństwa. Jego doktryna dotycząca męczeństwa wypływała ze swoistych poglądów antropologicznych oraz pojmowania cierpienia<sup>304</sup>. „Prazamęt” i „prazamieszanie” uruchomiły proces powstania świata i wprowadziły duszę w ciało, w którym aż do chwili swego ostatecznego zbawienia musi odbywać wędrówkę, ponieważ partycypuje w powszechnej grzeszności świata. Cierpienie duszy (w tym także męczeństwo) było karą za niewiedzę i powstałe za jej przyczyną występki<sup>305</sup>. Bazylides deprecjonował całkowicie męczeństwo twierdząc, że *wszyscy doznający tak zwanych prześladowań, widocznie złądziwszy w innych potknięciach w sposób nie ujawniony, doznają jednak takiego przywileju, dzięki dobroci Boga, który nimi kieruje, że są obwiniani o co innego, niż o co faktycznie powinni być obwiniani, aby nie cierpieli kary z wyroku za przestępstwa odpowiadające tej karze oraz żeby nie zostali narażeni na obelgi jako cudzołożnicy lub zabójcy, lecz żeby cierpieli ze względu na fakt, iż są chrześcijanami*<sup>306</sup>. Chrześcijanie musieli zatem cierpieć z powodu grzechów, ale nie miało to wpływu na ich zbawienie, a jedynie nadawano im zaszczytny tytuł „męczennika”. Według gnostyków eschatologiczna przyszłość męczenników nie różniła się niczym od innych ludzi. Ich dusze wyma-

<sup>302</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 180-181.

<sup>303</sup> Zob. QuastenP, t. I, s. 257-259; DPAC I, k. 487-489; Rudolph, *Gnoza*, s. 272-275; A.P. Bos, *Basilides as an Aristotelianizing Gnostic*, VigCh 54 (2000) 44-60; G. Quispel, *L'homme gnostique (La doctrine de Basilide)*, „Gnostic Studies” 1 (1974) 103-134; J.H. Waszink, *Basilides*, RAC 1 (1950) 1217-1225; W. Foerster, *Das System des Basilides*, NTS 9 (1962/63) 233-255; R.M. Grant, *Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne*, REA 25 (1979) 201-216; W.A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996.

<sup>304</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 181.

<sup>305</sup> Zob. Rudolph, *Gnoza*, s. 273.

<sup>306</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, 81, 2-3, *Kobierce*, t. I, s. 341.

gały oczyszczenia. Nie znaczyło to oczywiście, że wiedli oni grzeszne życie. Cierpiący chrześcijanie mogą być porównani do dzieci, które nie popełniły aktualnie żadnego grzechu, noszą jednak w sobie dyspozycję do grzechu i dlatego wymagają oczyszczenia<sup>307</sup>. Konsekwentnie ze swoim pojmowaniem Bożej Opatrzności, nie widział Bazylides jakiegokolwiek możliwości zwycięstwa nad Szatanem wiodącej do istotnego triumfu świętych. Męczeństwo było aktem przynoszącym korzyść indywidualnej duszy walczącej na swej drodze do doskonałości. Miało więc raczej wymiar parenetyczny, a nie eschatologiczny. Gnostyk, już doskonały, nie potrzebował męczeństwa<sup>308</sup>. W ten sposób gnostycyzm zachwiał uznawaną do tej pory teologią męczeństwa, łączącą się ściśle z eschatologiczną nagrodą. Gnoza była sekretnym objawieniem, które przekazane zostało na początku za pośrednictwem nauczycieli i proroków i nie mogło być wyjawione aż do ostatniego dnia<sup>309</sup>. Nie miało zatem żadnej wartości świadectwo życia, a przede wszystkim śmierci męczenników, którzy składali swe życie za wiarę w Jezusa Chrystusa. Gnostycy zanegowali długą tradycję męczeństwa, zarówno judaistyczną, jak i chrześcijańską, i postrzegani byli jako ci, którzy wyznawali, że można zaprzeczyć się wiary w czasach prześladowań<sup>310</sup>.

Istnienie licznych grup gnostyckich w połowie II wieku stanowiło dla ortodoksyjnych wspólnot chrześcijańskich poważny problem zarówno w kwestiach dogmatycznych, jak i porządkowych. Gnostycka wizja Boga, świata, zbawienia człowieka przynaglały pisarzy chrześcijańskich do pogłębienia i zdefiniowania na nowo kształtu autentycznej Tradycji. Jednym z takich autorów był Ireneusz, biskup Lyonu<sup>311</sup>. Urodzony w Smyrnie, w młodości był uczniem biskupa Polikarpa, którego nauczanie, szczególnie o przekazie prawowiernej nauki Kościoła i wzorze męczeństwa, głęboko utkwilo w myśli Ireneusza. Wyraża to w pełnym pasji liście do Florusa<sup>312</sup> oraz swym wiernym, którzy w roku 177 oddali życie za Chrystusa w Lugdunum i w *spuściźnie po sobie Matce boleści nie zostawili, ani braciom zamieszania, ni rozterki, lecz*

<sup>307</sup> Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata*, IV, 82, 1-2.

<sup>308</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 182.

<sup>309</sup> Zob. HE IV, 7.

<sup>310</sup> Tamże, IV, 7, 7, POK 3, s. 152.

<sup>311</sup> Zob. QuastenP, t. I, s. 287-313; DPAC II, k. 1804-1816; Drączkowski, s. 100-109; A.J. Visser, *A Bird's-Eye View of Ancient Christian Eschatology*, „Numen” 14 (1967) 9-12; R.M. Grant, *Irenaeus of Lyons*, London 1997; E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.

<sup>312</sup> Zob. HE V, 20, 4-8.

radość i pokój, jedność i miłość<sup>313</sup>. Zwalczając w swych pismach hereetyckie poglądy i będąc – być może – pod głębokim wrażeniem męczeństwa swoich przyjaciół dających mu chlubne świadectwo wobec papieża Eleutra<sup>314</sup>. W swoich pismach skupia się na eschatologii<sup>315</sup>, a w jej centrum – zgodnie z wiarą chrześcijańską – znajdował się Jezus zmartwychwstały. W obliczu gnozy, która redukowała zbawienie człowieka do zbawienia duszy, bez relacji do świata materialnego, Ireneusz podkreślał zbawienie ciała (*salus carnis*)<sup>316</sup> w powiązaniu z właściwą mu wizją antropologiczną. Dusze udawały się po śmierci do pewnego niewidzialnego miejsca, gdzie oczekiwały, by otrzymać swe ciało<sup>317</sup>. Podobnie jak u Justyna, dusze te przed sądem spotykał różny los. Sprawiedliwi znajdą się na łonie Abrahama i podczas zmartwychwstania cieszyć się będą wizją Boga<sup>318</sup>.

*Adversus Haereses* wyrażało niecierpliwe oczekiwania millenarystyczne<sup>319</sup>, wiarę w koniec świata jako punkt szczytowy całej ludzkiej historii<sup>320</sup>, ostateczne pokonanie potęgi zła, które miało się dokonać jeszcze za życia Ireneusza. Sześć tysięcy lat przeznaczonych na wychowanie i pojednanie się ludzkości z Bogiem było, według biskupa Lyonu, niemal wypełnione<sup>321</sup>. Koniec świata miał więc nadejść niebawem. Zadaniem Kościoła było przygotowanie ludzi na millenium<sup>322</sup>. Misja ta odbywała się przy asystencji Ducha Świętego, ponieważ *gdzie jest Duch Boży, tam jest i Kościół i wszelkie łaski*<sup>323</sup>. Świadectwo zaś Kościoła było

<sup>313</sup> HE V, 2, 7, POK 3, s. 209. Zob. QuastenP, t. I, s. 180-181; Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 84; Starowieyski, *Męczennicy*, OŻ IX, s. 217-219; J.W. Thompson, *The Alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177*, AJT 16 (1912) 359-384; R.M. Grant, *Five Apologists and Marcus Aurelius*, VigCh 42 (1988) 9-10.

<sup>314</sup> Zob. HE V, 4, 1-2.

<sup>315</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 256.

<sup>316</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V, 2, 2.

<sup>317</sup> Istnienie stanu pośredniego nie było w II wieku powszechnym wierzeniem chrześcijańskim. Na przykład św. Ignacy stan taki wykluczał. Wydaje się, że właśnie okoliczności męczeństwa i problemy z niewierzącymi i tymi, którzy załamali się w czasie prześladowań wpłynęły na powolne wyakcentowywanie stanu pośredniego. Zob. Grant, *Five Apologists*, s. 204-205.

<sup>318</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* II, 33, 5-34, 1; V, 31, 2. Por. A. Orbe, *Las parábolas evangélicas en san Ireneo*, t. II, Madrid 1972, s. 443 n; Ladaria, *Kres człowieka i kres czasów*, s. 364; Grant, *Five Apologists*, s. 204.

<sup>319</sup> Zob. C.R. Smith, *Chiliasm and Recapitulation in the Theology of Irenaeus*, VigCh 48 (1994) 313-331; W. Myszor, *Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, TST 19 (2000) 27-38.

<sup>320</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V, 28.

<sup>321</sup> Zob. tamże, V, 29, 2.

<sup>322</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 256.

<sup>323</sup> Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* III, 24, 1; III, II, 8.

proklamowane przede wszystkim przez męczenników<sup>324</sup>. Według Ireneusza, który powoływał się przy tym, nie wymieniając imienia, na *List św. Ignacego do Rzymian*, męczeństwo było boskim sposobem oddzielenia zboża od plew<sup>325</sup>. Męczennik, niezależnie od tego jakie miejsce zajmował w hierarchii Kościoła, był tym, który *próbował postępować po śladach Chrystusa* i jako prawdziwy Jego przyjaciel królował odtąd razem z Nim. Nawiązując do biblijnego opisu świata Ireneusz przedstawiał dzieje świata. Stwierdza, że ostatnim etapem dziejów ludzkości będzie siódme tysiąclecie, stanowiące jednocześnie etap pośredni między doczesnością a wiecznością. W okresie tym panować będzie Chrystus, a po jego zakończeniu nastąpi panowanie Ojca. To ostatnie millenium charakteryzować się będzie „zmartwychwstaniem sprawiedliwych”<sup>326</sup>. Po tym zmartwychwstaniu *sprawiedliwi będą królować na ziemi, wzrastając z oglądu Pana i dzięki Niemu będą się przyzwyczajając do pojmowania chwały Boga Ojca, a w królestwie dostąpią przestawiania ze świętymi aniołami oraz łączności i jedności duchowych bytów*<sup>327</sup>. Sprawiedliwi w tym okresie już nie będą umierali<sup>328</sup> ani nie będą się starzeć<sup>329</sup>. Ponieważ będzie to pewien proces czasowy, dlatego Ireneusz zakładał istnienie etapów doskonalenia, a nawet różne stopnie szczęśliwości sprawiedliwych<sup>330</sup>, aż do oglądu Boga Ojca. Uzasadnia jednocześnie istnienie nagrody pośredniej, którą osiągają sprawiedliwi w sposób widzialny na ziemi, w okresie panowania Chrystusa: *Koniecznym należy powiedzieć to właśnie, że najpierw sprawiedliwi, w świecie, który zostaje odnowiony dla ukazania się Panu, jako zmartwychwstali powinni wejść w dziedzictwo, które Bóg przyrzekł ojcom, że powinni w nim królować, że potem dopiero nastąpi sąd. Jest rzeczą słuszną, że w tym samym świecie, w którym się trudzili, albo byli doświadczani na wszelkie sposoby w cierpliwości, żeby otrzymali w nim owoce swej cierpliwości. W tym świecie bowiem dla miłości Boga zostali zabici, w tym świecie też powinni wrócić do życia*<sup>331</sup>. Z fragmentu tego wynika, iż dla Ireneusza sprawiedliwymi (*iusti*) byli przede wszystkim męczennicy, którzy ponieśli śmierć

<sup>324</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, II, 33, 3-4.

<sup>325</sup> Zob. tamże, V, 28, 4.

<sup>326</sup> Zob. Myszor, *Millenaryzm*, s. 28-29; Daley, s. 31.

<sup>327</sup> Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V, 35, 1, cyt. za Myszor, *Millenaryzm*, s. 28-29.

<sup>328</sup> Zob. tamże, V, 36, 2.

<sup>329</sup> Zob. tamże, V, 36, 1.

<sup>330</sup> Zob. Daley s. 31. Por. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V, 36, 1-2.

<sup>331</sup> Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V, 32, 1, cyt. za Myszor, *Millenaryzm*, s. 29.



dla Chrystusa, z miłości do Boga. Otrzymają oni nagrodę chwały na ziemi, na której cierpieli, nagrodę królowania na niej. To królowanie Ireneusz łączył ze zmartwychwstaniem ciała<sup>332</sup>. W konfrontacji z gnostykami uwypuklał on zatem teologię męczeństwa, które przez gnostyków było negowane. W sposób szczególny biskup Lyonu podkreślał i zachęcał do naśladowania Chrystusa, obiecując nagrodę za wyznanie Go przed ludźmi i wzięcie swego krzyża<sup>333</sup>. Ireneusz przypominał, że *niektórzy gnostycy posunęli się do takiego stopnia zachwalstwa, że gardzą nawet męczennikami i oczerniają tych, co za wyznanie Chrystusa śmierć ponoszą*. Męczennicy byli *świadkami cierpiącego Chrystusa*. Mieli także możliwość wstawiania się nawet za tymi, którzy nimi pogardzali, a których w dniu sądu – z tego powodu – *zawstydzi Chrystus*<sup>334</sup>.

W ten sposób zrealizował się znaczący rozwój doktryny eschatologicznej i martyrologicznej. Od prostych stwierdzeń praktycznych dokonało się przejście do systematycznego namysłu nad teologią męczeństwa i losem męczenników po śmierci. Doktryna ta rozwijać się będzie nadal w kolejnych latach. Jednak już w omówionym powyżej okresie, z pewnością pod wpływem licznych męczenników, doprecyzowano teorię pośmiertnej nagrody, w której dokonano przejścia od prostego rozumienia życia wiecznego i nieba do rozróżnienia nagród w stosunku do zasług i rodzaju śmierci. Wobec niespełnionych oczekiwań rychłego końca świata i cierpień chrześcijan oraz pod wpływem teologii judeochrześcijańskiej rozwinięto teorię milenarystyczną. W sporach z gnostycyzmem kształtowała się teologia męczeństwa, a pierwotna eschatologia, oparta na schemacie „męczeństwo – sąd – raj”, uległa przemianie. Zaczęto pisać o stanie pośrednim, natychmiastowej nagrodzie i ziemskim królestwie Chrystusa. W ten sposób Kościół umocniony nauczaniem ojców apostoelskich i apologetów stanął do walki już nie tylko na płaszczyźnie doktrynalnej, ale przede wszystkim w obliczu coraz liczniejszych i sroższych prześladowań, szczególnie w Afryce Prokonsularnej, których świadkami byli Tertulian, Cyprian i inni pisarze chrześcijańscy.

<sup>332</sup> Zob. Myszor, *Millenaryzm*, s. 29.

<sup>333</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* III, 18, 5.

<sup>334</sup> Tamże, III, 18, 5, cyt. za A. Bober, *Światła ekumeny, Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 45-46.



## Rozdział II

# Historyczno-społeczny kontekst prześladowań II i III wieku

Przedstawiona w temacie pracy koncepcja wskazuje na konieczność zbadania dwóch rzeczywistości: eschatologii i prześladowań. W pierwszym rozdziale niniejszej monografii przedstawiono eschatologię pogańską, biblijną i wczesnochrześcijańską, która funkcjonowała przed Tertulianem i Cyprianem. Jak zaznaczono powyżej, drugim aspektem badań są prześladowania, które – jako szczególne wydarzenia w dziejach Kościoła – mogły mieć wpływ na kształtowanie się doktryny eschatologicznej. Konieczne jest zatem przyjrzenie się szerzej zagadnieniom prześladowań oraz męczeństwa i ukazanie ich historyczno-społecznego kontekstu. Dlatego w niniejszym rozdziale najpierw zostanie przedstawiona organizacja i przebieg prześladowań w Afryce Prokonsularnej, z którymi bezpośrednio stykali się autorzy będący przedmiotem zainteresowania niniejszego opracowania i które miały wpływ na ich piśmiennictwo. Następnie zostaną omówione różnorodne postawy chrześcijan poddawanych prześladowaniom. Wydaje się to konieczne, aby ukazać ich rozumienie i znaczenie w życiu młodego Kościoła. Kolejnym aspektem prześladowań, który zostanie poruszony w drugim rozdziale, będzie wyjątkowa ranga męczenników<sup>1</sup>. Nie będzie jednak chodzić o ich eschatologiczną nagrodę, ale o ukazanie ich ważnej roli w życiu wspólnoty chrześcijańskiej i znaczenia świadectwa, jakie dawali w rozwoju myśli teologicznej.

---

<sup>1</sup> W niniejszej monografii, o ile nie zaznaczono inaczej, autor posługuje się szerokim pojęciem chrześcijańskiego męczennika, które nadawano wszystkim cierpiącym dla imienia Chrystusa. Zob. rozdz. II, 3 niniejszej pracy.

## I. Organizacja i przebieg prześladowań w Afryce Prokonsularnej

Gdy około roku 160 w Kartaginie, w rzymskiej prowincji Afryka Prokonsularna<sup>2</sup>, w rodzinie rzymskiego żołnierza, przyszedł na świat, Kwintus Septymiusz Tertulian, w świecie Imperium Rzymskiego panował względny spokój. Okres panowania „pięciu dobrych cesarzy” to czas utrwalenia augustowskiego *pax Romana*<sup>3</sup>. Jak zostało to ukazane w poprzednim rozdziale, chrześcijanie cieszyli się pewną swobodą, wyzwoleni ze zrównywania ich z żydowską religią i mesjanizmem. Jedynie czasami, w wyniku podburzenia tłumów i prywatnych oskarżeń byli stawiani przed cesarskimi urzędnikami i skazywani z powodu *nomen christianum* na śmierć. Ten względny spokój dotyczył szczególnie okresu panowania cesarzy Hadriana (117-138) i Antonina Piusa (138-161), za którego w *niektórych częściach świata na nowo wybuchło przeciwko [chrześcijanom] prześladowanie. Pod naporem ludu po miastach tysiące wiernych przyozdobiła śmierć męczeńska*<sup>4</sup>. Euzebiusz w swojej *Historii* na pierwsze lata panowania tego ostatniego datował męczeńską śmierć Telesfora, biskupa Rzymu<sup>5</sup>. W ostatniej dekadzie jego panowania Justyn Męczennik protestował przeciwko prześladowaniom, którym niesłusznie poddawani byli chrześcijanie<sup>6</sup>, zaś w Smyrnie, najprawdopodobniej w roku 155, zginął na stosie biskup Polikarp<sup>7</sup>. Z chwilą wstąpienia na tron cesarza-filozofa, Marka Aureliusza (161-180)<sup>8</sup>, który w swych *Rozmyślaniach* nie krył zdziwienia i wrogości, ale i swoistego podziwu dla

<sup>2</sup> Na temat Afryki Prokonsularnej zob.: P. Romanelli, *Storia delle province romane dell’Africa*, Roma 1959; H. Leclercq, *L’Afrique chrétienne*, Paris 1904; tenże, *Afrique*, w: DACL, red. F. Cabrol, H. Leclercq, t. I, Paris 1907, s. 576-775; J. Mesnage, *L’Afrique chrétienne. Évêchés et ruines antiques*, Paris 1912; E. Buonaiuti, *Il cristianesimo nell’Africa romana*, Bari 1928; T. Kotula, *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972; J. Cuoq, *L’Église d’Afrique du Nord, du I<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984; S. Lancel, C. Leppeley, *Africa*, w: *Augustinus Lexicon*, I, 1986, kol. 180-219; V. Saxer, *L’Afrique chrétienne (180-260)*, w: *Histoire du Christianisme*, t. I, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris 2000, s. 579-623.

<sup>3</sup> Zob. M. Cary, H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu*, t. II, Warszawa 2001, s. 249.

<sup>4</sup> HE V, prolog, POK 3, s. 192.

<sup>5</sup> Zob. tamże, IV, 10. W. Frend przesunął jego męczeństwo na ostatnie lata panowania Hadriana. Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 225.

<sup>6</sup> Zob. Iustinus Martyr, *Apologia* I, 1. 29; II, 2.

<sup>7</sup> Zob. *Martyrium Polycarpi* 21.

<sup>8</sup> Zob. P. Keresztes, *Marcus Aurelius a Persecutor?*, HTR 61 (1968) 321-341; R.M. Grant, *Five Apologists and Marcus Aurelius*, VigCh 42 (1988) 1-17.

idących z odwagą na śmierć chrześcijan<sup>9</sup>, ich sytuacja się zmieniła. Prefekt Rzymu i przyjaciel Marka Aureliusza<sup>10</sup>, Kwintus Juniusz Rusticus, prześladował chrześcijan i w roku 165 skazał na śmierć Justyna i innych członków rzymskiej wspólnoty<sup>11</sup>. Aresztowani byli także wyznawcy Chrystusa w Atenach<sup>12</sup> i Laodycei<sup>13</sup> oraz w Galii, skąd posiadamy opis śmierci męczenników lyońskich<sup>14</sup>.

Jak można dostrzec, dotychczasowe prześladowania omijały północną Afrykę, a przynajmniej nie posiadamy o tym wiarygodnych źródeł. Sytuacja w Afryce uległa zmianie, gdy na tronie cesarskim zasiadł Kommodus (180-192). Choć Euzebiusz wspominał, że położenie chrześcijan zmieniło się na lepsze<sup>15</sup>, to jednak właśnie wtedy w Afryce Prokonsularnej miały miejsce pierwsze wystąpienia przeciwko chrześcijanom. Publiusz Wigelliusz Saturninus Tertullus, prokonsul w latach 180-181, był pierwszym zarządcą prowincji, który prześladował chrześcijan<sup>16</sup>. Prawdopodobnie 4 lipca 180 roku, wkrótce po swym przybyciu, zarządził w Madaurze egzekucję grupy lokalnych chrześcijan o imionach punickich: Namphamon, Miggin, Lucitas i Sana. Okoliczności ich śmierci nie są niestety znane, jednak pamięć ich męczeństwa musiała trwać jeszcze długo, skoro pierwszy z nich, prawie 200 lat później, nazywany był *archimartyr Namphamon*<sup>17</sup>. Kilka dni później, po przybyciu do Kartaginy, 17 lipca 180 roku, Saturninus skazał na śmierć kilkoro chrześcijan z małego miasteczka Scilium w pobliżu metropolii. Zapis procesu sądowego dwanaściorga wiernych jest najwcześniejszym datowanym dokumentem języka łacińskiego z Afryki i pierwszym świadectwem wspominającym o istnieniu łacińskiego tłumaczenia Biblii, a konkretnie listów św. Pawła. Euzebiusz wspominał także prześladowania, jakich doznały gminy w Rzymie<sup>18</sup> i w Azji<sup>19</sup> za czasów Kommo-

<sup>9</sup> Zob. Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* XI, 3.

<sup>10</sup> Zob. tamże, I, 7; I, 17, 4. 6.

<sup>11</sup> Zob. *Acta Iustini* 1.

<sup>12</sup> Zob. HE IV, 23, 2.

<sup>13</sup> Zob. tamże, IV, 26, 3.

<sup>14</sup> Zob. tamże, V, 1, 1-4.

<sup>15</sup> Zob. tamże, VI, 21, 1.

<sup>16</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* III, 4.

<sup>17</sup> Zob. Augustinus, *Epistolae* XVI, XVII. Określenie to pozostaje problematyczne. Część badaczy skłania się ku opinii, iż chodzi tu o pierwszego męczennika pod względem chronologicznym, inni zaś, iż tylko o szczególny kult jemu oddawany. Zob. J.H. Baxter, *The Martyrs of Madaura, A. D. 180*, JTS 26 (1925) 21-37; Frend, *Martyrdom*, s. 232; Barnes, *Tertullian*, s. 261-262.

<sup>18</sup> Zob. HE V, 21.

<sup>19</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* V, 1.

dusa. Ten ostatni z Antoninów zamordowany 31 grudnia 192 roku, pozostawił Cesarstwo w stanie przerażającej anarchii<sup>20</sup>.

Władzę objął, w wyniku żądań armii, pochodzący z Afryki Prokonsularnej, z Lepcis Magna, Septymiusz Sewer (193-211)<sup>21</sup>, który odrzucił filozofię, chętnie uprawianą przez swoich poprzedników, skupił się zaś, jako administrator, na przywracaniu ładu w cesarstwie. Istnieją dowody na to, że za panowania tego cesarza trwały prześladowania w Egipcie oraz w Afryce i miały miejsce pojedyncze wystąpienia przeciwko chrześcijanom w Kapadocji oraz w Bizancjum<sup>22</sup>. I tak między innymi namiestnik Afryki Prokonsularnej Lucjusz Wesproniusz Kandidus Sallustiusz Sabinianus, *aby zadowolić swoich obywateli ukarał pewnego chrześcijanina jako burzyciela spokoju, a potem go wypuścił*<sup>23</sup>. Jego następcą w zarządzie prowincją Gajusz Cingiusz Sewer okazał się wyrozumiałym dla chrześcijan, którzy byli wówczas prześladowani, skoro on w Tyzdrus, *sam podsunął środek, w jaki sposób mają zeznawać chrześcijanie, aby być uwolnionym*<sup>24</sup>. W okresie tym powstała także większość pism Tertuliana, w tym te, w których w sposób jednoznaczny bądź to zachęcał do męczeństwa, bądź wskazywał ucieczkę jako ochronę przed prześladowaniami, bądź też w sposób zdecydowany przeciwstawiał się prześladowaniom chrześcijan.

Pierwszą dekadę rządów Septymiusza charakteryzowały liczne wewnętrzne konflikty oraz wojny toczone z przeciwnikami politycznymi: najpierw po śmierci Kommodusa wojna domowa z Pesceniuszem Nigrem (193-194) i protegowanymi przez niego książętami wasalnych państw w Górnej Mezopotamii (195), a następnie wojna domowa z Klodiuszem Albinusem w Galii (196-197) i wojna z Partami (198-199)<sup>25</sup>. W pierwszej fazie tych konfliktów, chrześcijanie na Zachodzie zdecydowanie poparli Septymiusza, jednak istnieją wątpliwości, czy z podobnym poparciem wystąpili chrześcijanie i Żydzi na wschodnich kresach Imperium, gdzie tendencje antyrzymskie były szczególnie silne<sup>26</sup>. Podczas wojny z Albi-

<sup>20</sup> Zob. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 118.

<sup>21</sup> Zob. M. Platnauer, *The Life and Reign of the Emperor L. Septimius Severus*, Connecticut 1970; T. Kotula, *Septymiusz Sewer*, Wrocław 1987; A.R. Birley, *The African Emperor. Septimius Severus*, London 1988.

<sup>22</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* III, 5. Por. M. Sordi, *I rapporti fra il cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, w: ANRW II 23, 1, Berlin 1979, s. 340-374.

<sup>23</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* IV, 3, PSP XXIX, s. 113.

<sup>24</sup> Tamże, IV, 3, PSP XXIX, s. 113.

<sup>25</sup> Zob. SHA *Aeli Spartiani Severus VII-XVI*. Por. Kotula, *Septymiusz Sewer*, s. 40-46.

<sup>26</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* II, 5; tenże, *Apologeticum* XXXV, 9. Por. Friend, *Martyrdom*, s. 238.

nusem nie można odnaleźć wyraźnych śladów poparcia przez chrześcijan czy Żydów którejkolwiek ze stron konfliktu. Jednak sytuacja zmieniła się zasadniczo, gdy Septymiusz zaangażował się w wojnę z Partami. W Palestynie w roku 197 wybuchło powstanie na tle wewnętrznych konfliktów religijnych podsycanych przez wciąż silne tendencje mesjanistyczne i apokaliptyczne, które znalazły swe odzwierciedlenie w powstałych wówczas pismach Hipolita *Komentarz do Daniela* i *O Antychryście* oraz Tertuliana *Przeciwko Marcjonowi*<sup>27</sup>. Na skutek tych wydarzeń doszło do pacyfikacji Palestyny w latach 200-201. Ówczesna wrogość do chrześcijan spowodowana mogła być także ich nieobecnością podczas obrzędów związanych z uroczyscie obchodzonymi w Imperium, a szczególnie w Afryce, decennialiami cesarskimi w roku 202<sup>28</sup>.

Wydarzenia te byłyby więc jakby naturalnym wstępem do edyktu cesarskiego z roku 203, który wciąż wzbudza wśród historyków dyskusje co do autentyczności. Jak stwierdził autor biogramu cesarza, w roku 203 w drodze do Aleksandrii Sewer [...] nadał mieszkańcom Palestyny liczne prawa. Pod groźbą ciężkiej kary zabronił przechodzić na judaizm; to samo zarządził także w stosunku do chrześcijan<sup>29</sup>. Wydaje się, że edykt był skierowany przede wszystkim przeciwko Żydom, jednak wobec mylnego w dalszym ciągu zrównywania Żydów i chrześcijan, cała nienawiść skupiła się na chrześcijanach prześladowanych już wcześniej przez tłumy<sup>30</sup>. Wydanie edyktu wywołało reakcje antychrześcijańskie

<sup>27</sup> Zob. Kotula, *Septymiusz*, s. 51; Frend, *Matyrdom*, s. 239; Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 119-123.

<sup>28</sup> Zob. Kotula, *Septymiusz*, s. 58-60; M. Jaczynowska, *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, VoxP 20-23 (1991-1992) 196-198; M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, Warszawa 2002, s. 595.

<sup>29</sup> SHA *Aeli Spartiani Severus XVII*, 1, *Historycy cesarstwa rzymskiego*, s. 142. Por. T.D. Barnes, *Legislation against the Christians*, „The Journal of Roman Studies” 58 (1968) 40-41; *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, s. 38-41; P. Maraval, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris 1992, s. 55-61.

<sup>30</sup> W *Żywocie Karakalli* znajdujemy wzmiankę o tym, że przyjaciel siedmioletniego Karakalli „został dotkliwie wychłostany, gdyż był wyznawcą religii żydowskiej” (SHA *Antoninus Caracallus Aeli Spartiani* 1, 6), przyjmując zaś, że Karakalla urodził się w roku 188, wydarzenia te datować można na okres tuż przed wydaniem edyktu Septymiusza. Kasjusz Dion, ok. 225 roku, pisząc *Historię rzymską*, wspomina o częstym ucisku Żydów (*Historiae Romanae* XXXVII, 17), a Euzebiusz, wzmiankując Domnusa z Antiochii, pisze, że „podczas prześladowania odpadł od wiary Chrystusowej do zabobonu żydowskiego” (HE VI, 12, 1), prawdopodobnie, aby uniknąć sroższych konsekwencji bycia chrześcijaninem. Powszechny brak rozróżnienia pomiędzy chrześcijanami i Żydami występuje jeszcze w późniejszych czasach np. za panowania Heliogabala (218-222), który chciał w jednej świątyni umieścić kult Samarytan, Żydów i chrześcijan (SHA *Antoninus Heliogabalus Aeli Lampridi* III, 5).

szczególnie w Kartaginie oraz w pobliskiej Aleksandrii, o których pisał Klemens Aleksandryjski: *przed naszymi oczami codziennie płyną strumienie krwi męczenników, palonych, wbijanych na pal, ścinanych*<sup>31</sup>. Wśród ofiar tych prześladowań znalazł się także Leonides, ojciec Orygenesusa<sup>32</sup>, a także jego przyjaciele<sup>33</sup>. Sam Orygenes także chciał stać się męczennikiem, o czym wspominał blisko czterdzieści lat później<sup>34</sup>. Akty prześladowcze dotknęły również chrześcijan w Antiochii<sup>35</sup>, Rzymie<sup>36</sup>, Koryncie<sup>37</sup>.

W czasie panowania Septymiusza Sewera, w Afryce Prokonsularnej miały miejsce różne wystąpienia przeciwko chrześcijanom, za które odpowiedzialnością Tertulian obarczył przede wszystkim lokalnych urzędników i żałował, że wydarzenia afrykańskie przerwały długi okres szczęśliwego pokoju dla chrześcijan<sup>38</sup>. Za prokonsulatu Rufinusa, który może być utożsamiony z Apulejuszem Rufinem, współkonsulem Septymiusza Sewera w roku 190, umieścił św. Augustyn męczeństwo punijki imieniem Guddenes, które – jak pisał Hipponczyk w swojej homilii – miało miejsce *Plutiano et Zeta consulibus*, czyli 18 lipca 203 roku<sup>39</sup>. Za rządów Gajusza Waleriusza Pudensa (209-210 lub 210-211) Tertulian zanotował klasyczną sytuację denuncjacji chrześcijan przez pogański tłum. Jednak, jak zauważył Kartagińczyk, *tenże Pudens zwolnił przystanego mu chrześcijanina, skoro dowiedział się z protokołu, że ten został przemocą postawiony w stan oskarżenia. Podarł protokół, mówiąc zgodnie zresztą z urzędowymi przepisami, że nie przesłuchuje żadnego człowieka bez oskarżyciela*<sup>40</sup>.

Najbardziej jednak znanym aktem męczeństwa okresu panowania Septymiusza Sewera i najważniejszym w niniejszych rozważaniach było opisane przez Tertuliana<sup>41</sup> męczeństwo Perpetuy, Felicyty i towarzyszy, które miało miejsce w Kartaginie 7 marca 203 roku, w czasie przedsta-

<sup>31</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* II, 20, 125, 3, *Kobierce*, t. I, s. 211.

<sup>32</sup> Zob. HE VI, 1.

<sup>33</sup> Zob. tamże, VI, 4-5.

<sup>34</sup> Zob. Origenes, *Homiliae in Ieremiam* IV, 3. Por. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004, s. 25-30.

<sup>35</sup> Zob. HE VI, 11.

<sup>36</sup> Zob. Hippolytus Romanus, *In Daniele* I, 23.

<sup>37</sup> Zob. Palladius, *Historia Lausiaca* LXV.

<sup>38</sup> Zob. Tertullianus, *De corona* I, 5.

<sup>39</sup> Zob. Augustinus, *Sermo* 294.

<sup>40</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* IV, 3, PSP XXIX, s. 113-114.

<sup>41</sup> Spór o autorstwo opisu trwa w dalszym ciągu. Autor niniejszej rozprawy przychyliła się do opinii większości badaczy, którzy uznają Tertuliana za redaktora ostatecznej wersji *Męczeństwa w duchu montanistycznym*.



wienia w amfiteatrze, wystawionego z okazji narodzenia syna Septymiusza Sewera, Gety, gdy namiestnikiem prowincji był Hilarian (następca zmarłego prokonsula Minucjusza Tyminiana)<sup>42</sup>. Podobnie jak w innych wystąpieniach tego okresu, tak i w tym wypadku ofiary były bądź to katechumenami, bądź katechistami, co wiązało się ze wzmiankowanym zakazem przechodzenia na chrześcijaństwo. Warto także w *Passio Perpetuae et Felicitatis* dostrzec rolę tłumu, który domagał się dodatkowych kar dla skazanych, zanim zostaną wydani bestiom.

Druga dekada rządów Septymiusza Sewera była okresem znacznie spokojniejszym i Kościół mógł się bez przeszkód rozwijać. Godnym podkreślenia był fakt, że to właśnie w tym okresie Kościół rzymski, a także Kościół w Kartaginie<sup>43</sup>, stał się właścicielem pierwszych chrześcijańskich cmentarzy, na których mógł chować swoich wiernych i gdzie mógł oddawać cześć męczennikom<sup>44</sup>. Prawdopodobnie z tego powodu, a może dla wykazania bezzasadności grożących prześladowań, w myśl zasady *topos maiorum*, kilka lat później Tertulian zwrócił się do prokonsula Skapuli (211-213): *Także Sewer nie tylko nie wyrządził krzywdy szlachetnym mężom i niewiastom, chociaż wiedział, że należą do tej wspólnoty, ale nawet oszczędzał ich swoim świadectwem i sprzeciwiał się otwarciu tłumowi, który burzył się na nas*<sup>45</sup>. Słowa te świadczyły jednakże o nieustannej wrogości tłumów wobec chrześcijan, którzy w omawianym okresie właśnie z podburzenia pogan byli denuncjowani i skazywani wbrew wcześniejszym cesarskim zarządzeniom<sup>46</sup>. Na ten okres przypadał także moment narodzin drugiej postaci, której dzieła stanowią podstawę niniejszej dysertacji – Tascjusza Cecyliusza Cypriana. Przyszedł on na świat, prawdopodobnie w Kartaginie, między 200 a 210 rokiem w zamożnej rodzinie pogańskiej.

Zasadniczą kwestią przy omawianiu tych zdarzeń jest pytanie, czy prześladowania tego okresu i liczne wypadki męczeństwa chrześcijan były wynikiem nadgorliwości oraz okrucieństwa tłumów i władz lokalnych, czy też wynikały z bezpośredniej cesarskiej polityki. Chociaż tylko jedno źródło (*Vita Severi*) wskazuje na imperialną inspirację opisywanych wydarzeń, a autentyczność tego źródła została ponadto zakwestio-

<sup>42</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* III, 1; *Passio Perpetuae et Felicitatis* 6.

<sup>43</sup> Zob. tenże, *Ad Scapulam* III, 1.

<sup>44</sup> Zob. Hippolytus Romanus, *Elenchos* IX, 12, 14. Por. Friend, *Martyrdom*, s. 243-244.

<sup>45</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* IV, 6, PSP XXIX, s. 114.

<sup>46</sup> Por. Barnes, *Legislation*, s. 32-50.

nowana<sup>47</sup>, to jednak idąc za przytoczonymi tu przykładami, a także za opiniami wielu badaczy, można stwierdzić, że prześladowania za Septymiusza Sewera były w pewien sposób pierwszymi skoordynowanymi, szeroko zakrojonymi, antychrześcijańskimi aktami prześladowczymi, których ewentualna przypadkowość budzi poważne wątpliwości<sup>48</sup>.

Z okresem panowania dynastii Sewerów wiązała się jeszcze jedna kwestia poruszona w pismach chrześcijańskich – kwestia relacji ze wspólnotą żydowską<sup>49</sup>. Jak można zauważyć na podstawie przeprowadzonych analiz, chrześcijaństwo nie cieszyło się wielką popularnością wśród ludności rzymskiej. Tertulian w swym *Apologetyku* wypunktował powszechnie opinie o wyznawcach: *Gaius Seius dobry człowiek, tylko że chrześcijanin; Dziwię się, że Lucius Titius, człowiek rozsądny, nagle został chrześcijaninem*<sup>50</sup>. Takie opinie o chrześcijanach, jak i szereg innych o ich doktrynie, obyczajach, rytuałach, podsycali właśnie wyznawcy judaizmu. Wypowiedź Tertuliana o *synagogach Żydów, tych zarzewiach prześladowań*<sup>51</sup>, jak chcą komentatorzy, może odnosić się do czasów apostołskich<sup>52</sup>, ale dotyczy z pewnością także i współczesnej sytuacji, która znajduje odzwierciedlenie w innych pismach Kartagińczyka<sup>53</sup>. Kilka lat

<sup>47</sup> Zob. M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, London 1986, s. 79-84. Por. K.H. Schwartz, *Das angebliche Christengesetz des Septimus Severus*, „Historia” 12 (1963) 185-208; M. Jaczynowska, *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, VoxP 20-23 (1991-1992) 199-200; J. Pałucki, *Polityka religijna dynastii Sewerów a postawa Kościoła wobec władzy świeckiej*, „Studia Włocławskie” 1 (1998) 113-114.

<sup>48</sup> Zob. Friend, *Martyrdom*, s. 240. Por. A. Daguet-Gagey, *Septime Sévère: un empereur persécuteur des Chrétiens?*, REAu 47 (2001) 3-32

<sup>49</sup> O diasporze żydowskiej w Afryce Prokonsularnej, zob.: H.Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, Leiden 1974; H. Solin, *Juden und Syrer im westlichen Teil der römischen Welt*, ANRW II 29, Berlin 1983, s. 770-779; *Juifs et judaïsme en Afrique du nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age*, red. C. Iancu, J.M. Lassère, Montpellier 1985; C. Trebbia, *Le comunità giudaiche nell'Africa romana e tardoantica*, w: *L'Africa romana. Atti del III convegno di studio. Sassari 13-15 dicembre 1985*, Sassari 1986, s. 101-112; E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C. – 135 d.C.)*, III/1, Brescia 1997, s. 106-110.

<sup>50</sup> Tertullianus, *Apologeticum* III, 1, POK 20, s. 15-16.

<sup>51</sup> Tenże, *Scorpiace* X, 10: „[...] synagogas Iudaeorum, fontes persecutionum”, PSP XXIX, s. 137.

<sup>52</sup> Zob. przypis 98, w: PSP XXIX, s. 137. Por. Friend, *Martyrdom*, s. 252. Opinię, że Tertulian odnosił prześladowania przez Żydów tylko do czasów apostołskich, a nie do aktualnej sytuacji prezentuje D.M. Scholer, *Tertullian on Jewish persecution of Christians*, StPatr 17 (1982) 821-828.

<sup>53</sup> O stosunku Tertuliana i Cypriana do Żydów zob. W.H.C. Friend, *Tertulliano e gli Ebrei*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 4 (1968) 3-10; tenże, *A note on Tertullian and the Jews*, StPatr 10 (1970) 291-296; tenże, *A note on the Jews and Christians in III century North Africa*, JTS 21 (1970) 92-96; W. Horbury, *Tertullian and the*

wcześniej w *Ad nationes* pisał o jakimś Żydzie, który rozsiewał fałszywe plotki o chrześcijanach i *odtąd w całym mieście mówi się o osłogłowcach*<sup>54</sup>. Właśnie Żydów obarczył Tertulian winą za zniesławienie chrześcijan<sup>55</sup>. Już w drugim stuleciu – jak zauważył T. Barnes – „drogi Żydów i chrześcijan rozeszły się i podążali oni oddzielnie i z wzajemną wrogością”<sup>56</sup>, stali się raczej rywalami i przeciwnikami niż wspólnotami braterskimi<sup>57</sup>, a wpływ diaspory żydowskiej na prześladowania chrześcijan mógł być znaczny, zwłaszcza jeżeli zauważymy, że ogromna większość prześladowań prowokowana była przez anonimowy tłum.

Za panowania kolejnych imperatorów dochodziło do następnych aktów prześladowczych, co do których jednak źródła są nadzwyczaj skąpe. Za rządów Karakalli (211-217)<sup>58</sup>, który odnosił się w zasadzie tolerancyjnie do chrześcijan, prześladowania cierpieli wyznawcy Chrystusa w Numidii, Mauretanii i w Afryce Prokonsularnej, gdzie prześladowcą był, wspomniany przez Tertuliana, prokonsul Juliusz Scapula Tertullus (211-213)<sup>59</sup>. Okres od 211 do 249 roku uważa się powszechnie za czas stabilizacji i spokoju. Źródła nie wspominają o żadnych prześladowaniach. Wydaje się jednak, iż to milczenie źródeł jest tylko pozorne. Choć nie istnieją żadne dokumenty państwowe (ani inne teksty bezpośrednio opisujące akty prześladowcze) jednak w szeregu istniejących świadectw odnajdujemy pośrednie ślady prześladowań.

Tertulian wspominał między innymi o Mawilu z Hadrumentum, którego *Cecyliusz skazał na pożarcie przez dzikie zwierzęta*<sup>60</sup>, a którego męczeństwo miało miejsce w roku 212. Także w liście do kartagiń-

---

*Jews in the light of „De spectaculis”*, 30, 5-6, JTS 23 (1972) 455-459; C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Nice 1977; W.H.C. Friend, *Jews and Christians in Third Century Carthage*, w: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Influences et affrontements dans le monde antique*, red. A. Benoit, Paris 1978, s. 185-194; D.M. Scholer, *Tertullian on Jewish persecution of Christians*, StPatr 17 (1982) 821-828; W. Horbury, *The purpose of Pseudo Cyprian, Adversus Iudaeos*, StPatr18 (1989) 291-317; C.A. Bobertz, *For the vineyard of the Lord of Hosts was the House of Israel. Cyprian of Carthage and the Jews*, JQR 82 (1991) 1-15.

<sup>54</sup> Tertullianus, *Ad nationes* I, 14, 2, PSP XXIX, s. 64.

<sup>55</sup> Zob. tamże, I, 14.

<sup>56</sup> Barnes, *Tertullian*, s. 273: „Judaism and Christianity had diverged and gone their separate and hostile ways almost a century earlier”.

<sup>57</sup> Tamże, s. 330.

<sup>58</sup> E. dal Covolo, *L'imperatore Caracalla e i cristiani*, „Apollinaris” 61 (1988) 355-369.

<sup>59</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* IV, 8. Por. P. Keresztes, *The Constitutio Antoniana and the Persecutions under Caracalla*, AJP 91 (1970) 446-459.

<sup>60</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* III, 5, PSP XXIX, s. 112-113.

skiej wspólnoty datowanym na rok 250 biskup Cyprian informował o wyborze Celeryna na lektora i zamiarze powołania go do grona prezbiterów. Jak zaświadczył Cyprian, *był on pierwszy w boju naszego czasu. [...] Na początku szalejącego prześladowania zmierzył się w walce z jego wodzem i sprawcą. Mocą swą nie dał się pokonać, zwyciężywszy przeciwnika, pokazał drogę innym wiodącą do zwycięstwa*<sup>61</sup>. Ten współczesny Cyprianowi męczennik w swym cierpieniu za wiarę naśladował swych krewnych: *Dorównuje on, idąc śladami swego rodu chwałą pochodzącą z łaski bożej, tak swoim rodzicom jak krewnym*<sup>62</sup>. Dwaj jego wujowie, brat matki oraz brat ojca, obaj żołnierze, *zastąpili sobie u Pana na palmy i korony za to, że przez chwalebną mękę za wyznanie Chrystusa, powalili diabła na ziemię*<sup>63</sup>. Wydaje się, że żaden z nich nie mógł być ofiarą prześladowań za Decjusza, które zaczęły się zimą na przełomie 249 i 250 roku, a więc tuż przed napisaniem listu, skoro sam Cyprian stwierdzał, że *zawsze za nich, jak pamiętacie, składamy ofiary i obchodzimy rocznicę ich męczeństwa*<sup>64</sup>. Także wspomniana babka Celeryna, która *już przedtem otrzymała koronę męczeńską*<sup>65</sup>, nie mogła zginąć wcześniej niż za panowania Karakalli, a prawdopodobnie bądź to za panowania Sewera Aleksandra (222-235)<sup>66</sup>, Maksymina Traka (235-238) lub też Gordiana (238-244)<sup>67</sup>. Prześladowania za rządów tego ostatniego miały w znacznym stopniu podłoże polityczne i społeczne, ponieważ zwalczał zwolenników i ludzi blisko związanych z Sewerem. Ostrze prześladowań skierował on na elity nie tylko świeckie, ale i kościelne, wydając rozkaz *by śmiercią karać samych tylko zwierzchników kościelnych, jako winnych nauczania Ewangelii*<sup>68</sup>. Nie tyle jednak konkretne daty są tu ważne, ile sam fakt, iż odnotowano ofiary prześladowań w okresie trzydziestu ośmiu

<sup>61</sup> Cyprianus, *Ep.* XXXIX, 2, PSP I, s. 114.

<sup>62</sup> Tamże, XXXIX, 3, PSP I, s. 114.

<sup>63</sup> Tamże, *Ep.* XXXIX, 3, PSP I, s. 114-115.

<sup>64</sup> Tamże, XXXIX, 3: „[...] sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus”, PSP I, s. 115.

<sup>65</sup> Tamże, XXXIX, 3, PSP I, s. 114.

<sup>66</sup> Zob. A. Passerini, *I Severi da Caracalla a Alessandro Severo*, Roma 1945; S. Settis, *Severo Alessandro e i suoi lari*, „Athenaeum” 50 (1972) 237-251; N. Rampoldi, *Giuliano Africano e Alessandro Severo*, „Redactioni dell’Istituto Lombardo” 115 (1981) 73-84; C. Bertrandi-Dagenbach, *Alexander Severe et l’Histoire Auguste*, Bruxelles 1990.

<sup>67</sup> Zob. A. Bellezza, *Massimino il Trace*, Génova 1964; G.M. Bersanetti, *Studi sull’imperatore Massimo il Trace*, Roma 1965<sup>2</sup>.

<sup>68</sup> HE VI, 28, POK 3, s. 283. Zob. Herodianus, *Ab excessu divi Marci historia* VII 1, 2-4, 8. 7; SHA, *Maximinus* 9, 7-8. Por. Barnes, *Tertullian*, s. 158, Frend, *Martyrdom*, s. 285-292.

lat, które były uznawane za czas niezmaconego spokoju chrześcijan, zanim nie nastąpiło pierwsze ogólnoimperialne prześladowanie chrześcijan wzniecone przez cesarza Decjusza. Można to także rozszerzyć na cały okres przełomu II i III wieku. Pomimo braku udokumentowanych aktów prześladowczych zakrojonych na szeroką skalę, nie można twierdzić, że chrześcijanie byli wówczas bezpieczni. Blisko 70 lat przed prześladowaniami Decjusza żaden chrześcijanin nie mógł czuć się pewnie. Prześladowania, męczeńska śmierć i apokalipsa, groziły wyznawcom Jezusa Chrystusa nieustannie.

Po wygaśnięciu dynastii Sewerów rozpoczął się okres anarchii przemian i zagrożeń. Upadło wiele instytucji rzymskich i nasilił się kryzys. Granice Imperium naruszyli na Dunaju Goci, a na Wschodzie Persowie. W Egipcie, Afryce i Galii budziły się dążenia do autonomii<sup>69</sup>. Jednocześnie jednak wzrastało znaczenie i siła Kościoła<sup>70</sup>. Po krótkim okresie panowania dynastii Gordianów, Filip Arab (244-249) zaprowadził na nowo politykę tolerancji wobec chrześcijan tak, że *wiara się szerzyła, a naukę naszą wszędzie z całą opowiadano swobodą*<sup>71</sup>. Jednak i za jego panowania doszło do gwałtownych prześladowań chrześcijan w Aleksandrii, będących jednym z lokalnych pogromów, które nie miały nic wspólnego z polityką cesarską, lecz zostały wywołane przez pogańskich kapłanów<sup>72</sup>.

Przesilenie nastąpiło w kwietniu 248 roku, gdy trwały przygotowania do milenijnych obchodów w Rzymie, na które zostały uchwalone specjalne, dodatkowe podatki i które miały szczególnego opiekuna w osobie prefekta Rzymu Kwintusa Messiusa Decjusza, Illyrijczyka, połączonego przez małżeństwo z bogatą etruską rodziną. 1 kwietnia tego roku naddunajskie legiony ogłosiły Tyberiusza Klaudiusza Marinusa Pacatianusa imperatorem, wkrótce potem w Syrii wybuchło powstanie spowodowane obciążeniami podatkowymi, a plemiona germańskie przekroczyły Dunaj i oblegały Marcjanopolis. W tej sytuacji Decjusz, odwiódłszy Filipa od abdykacji, przeprowadził zwycięską kampanię i został przez żołnierzy obwołany cezarem jesienią 249 roku. Problem władzy zakończył się klęską pod Weroną i śmiercią Filipa Araba. Wówczas zaczęła się nowa i pośonna era dla Kościoła. Na ten czas

<sup>69</sup> Zob. T. Kotula, *U źródeł afrykańskiego separatyzmu w III w.*, Wrocław 1961; Jaczynowska i in., *Historia starożytna*, s. 580-593.

<sup>70</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* LIX, 10; Origenes, *Contra Celsum* I, 43; III, 9; HE VI, 43.

<sup>71</sup> HE VI, 36, POK 3, s. 288.

<sup>72</sup> Zob. tamże, VI, 41. Por. Daniélou, *Historia Kościoła*, s. 165.

przypadają lata życia Cypriana z Kartaginy, który w roku 249 został powołany na urząd biskupa tego miasta, a jednocześnie na głowę Kościoła afrykańskiego.

Przyczyny rozpoczęcia prześladowań chrześcijan przez Decjusza nie są znane i są przedmiotem licznych badań i teorii<sup>73</sup>. Zonaras stwierdził, że gdy Decjusz wyznaczył Waleriana na współrządcę, to jeden drugiego podjudzał do prześladowania chrześcijan<sup>74</sup>. Euzebiusz zaś uważał, że Decjusz z nienawiści do poprzednika swego wznicił prześladowanie kościołów<sup>75</sup>. Wydaje się jednak, że powodem było coś więcej niż tylko osobista niechęć. Reformy, które zamierzał wprowadzić Decjusz, opierały się na odnowieniu tradycji i konsolidacji Imperium wokół rzymskiej *virtus* oraz *mores maiorum*. Tymczasem w powszechnym przekonaniu chrześcijanie jawili się jako przeciwnicy rzymskich obyczajów. To właśnie ofiarowane przez mieszkańców prowincji ofiary i modlitwy miały, w rozumieniu Decjusza, wskazywać na ich jedność z Rzymianami (διά τὴν πρὸς Ῥωμαίους οικειότητα)<sup>76</sup>. Wiele wskazuje, że istniały także inne powody prześladowań, lecz będzie to przedmiotem rozważań w kolejnych rozdziałach. Podobnie jak w wypadku wcześniejszych wydarzeń nie znamy brzmienia edyktów, które otwierały drogę do prześladowania chrześcijan. Były to jednak pierwsze wystąpienia władzy przeciwko Kościołowi dość dobrze udokumentowane. Mamy zachowane pierwszorzędne świadectwo takich działań na terytorium Afryki Prokonsularnej w postaci pism św. Cypriana, biskupa Kartaginy<sup>77</sup>.

Prześladowania prawdopodobnie miały dwie fazy<sup>78</sup>. Pierwsza rozpoczęła się wkrótce po przybyciu Decjusza do Rzymu w końcu 249 roku i stanowiła swego rodzaju kontynuację wystąpienia Maksymianusa<sup>79</sup>. W jej wyniku aresztowano przede wszystkim głowy lokalnych Kościołów. W Rzymie papież Fabian był przesłuchiwany przez Cesarza, a następnie zamęczony 20 lub 21 stycznia 250 roku. W Antiochii, prawdopodobnie 24 stycznia, został zamęczony biskup Babyłas. W Jerozolimie postawiono biskupa Aleksandra przed gubernatorem w Cezarei i tam

<sup>73</sup> Zob. G.T. Oborn, *Why Did Decius and Valerian Proscribe Christianity*, ChH 2 (1933) 67-77; W. Clarke, *Some observations on the persecution of Decius*, „Antichthon” 3 (1969) 63-76; J.B. Rives, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, „The Journal of Roman Studies” 89 (1999) 135-154.

<sup>74</sup> Zob. Ioannes Zonaras, *Annales* XII, 20.

<sup>75</sup> HE VI, 39, POK 3, s. 290.

<sup>76</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 301.

<sup>77</sup> Zob. C. Saumage, *La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien*, „Byzantion” 32 (1962) 1-29.

<sup>78</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 301.

<sup>79</sup> Por. Cyprianus, *Ep.* XXXVII, 2.

też uwięziony zmarł. W Cezarei także został aresztowany i torturowany Orygenes, który w wyniku odniesionych ran zmarł trzy lata później, około roku 254<sup>80</sup>. W Kartaginie i Aleksandrii biskupi Cyprian i Dionizjusz opuścili miasta, chroniąc się przed prześladowaniami<sup>81</sup>. O swoim postępowaniu sam Cyprian tak pisał: *Usunąłem się tymczasowo zaraz przy pierwszym natarciu burzy, wtedy właśnie kiedy lud gwałtownymi okrzykami często się mnie domagał*<sup>82</sup>. Druga faza rozpoczęła się prawdopodobnie w lutym 250 roku, gdy wobec napotkanego oporu, Decjusz wydał powszechny nakaz złożenia ofiar, który był wprowadzany w kolejnych prowincjach wiosną i latem tego roku. Wydaje się, iż w Kartaginie okres składania ofiar był niedługi<sup>83</sup>, jednakże odzew na cesarski edykt musiał być dość wyraźny, skoro wkrótce po jego wydaniu Cyprian zachęcał: *Módlmy się wzdychając i płacząc tak, jak powinni się modlić ci, którzy żyją wśród poległych; wśród resztek przerażonych, wśród licznej gromady obojętnych i małej liczby tych, którzy się trzymają*<sup>84</sup>, a w napisanym w roku 251 traktacie *De lapsis* wspominał: *Na pierwsze zaraz słowa grożącego nieprzyjaciela bardzo wielka liczba braci wiarę swoją zdradziła; obaleni zostali nie atakiem prześladowania, lecz własnym dobrowolnym upadkiem*<sup>85</sup>. Ci, którzy uporczywie odmawiali żądaniom wyznaczonych urzędników, byli więzieni i stawiani przed trybunały. Niektórych zwalniano, a innych skazywano na zesłanie<sup>86</sup>.

W kwietniu 250 roku władze zaczęły stosować w czasie przesłuchań tortury oraz inne środki aby zmusić chrześcijan do złożenia ofiar, np: pozbawianie wody, żywności, powietrza czy światła<sup>87</sup>. Wśród ofiar tego surowego prześladowania byli: *Bassus w kamieniołomach, Mappalik na torturach, Fortunion w więzieniu, Paweł w śledztwie, Fortunata, Wiktoryn, Wiktor, Herreniusz, Kredula, Hereda, Donat, Firmus, Wenus, Fruktus, Iulia, Marcjalis i Ariston, ci z woli Boga zginęli w więzieniu z powodu głodu*<sup>88</sup>, a także wspomniani w dniu 10 kwietnia: Terencjusz, Afrykanus, Maksymiusz, Pompeus, Zenon, Aleksander i Teodor<sup>89</sup>, którzy

<sup>80</sup> Zob. HE VI, 39.

<sup>81</sup> Zob. tamże, VI, 40.

<sup>82</sup> Cyprianus, *Ep.* XX, 1, PSP I, s. 73.

<sup>83</sup> Por. Frend, *Martyrdom*, s. 302.

<sup>84</sup> Cyprianus, *Ep.* XI, 8, PSP I, s. 55.

<sup>85</sup> Tenże, *De lapsis* VII, POK 19, s. 201.

<sup>86</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* VI, 1-2; XII; XIV, 2; XIX, 2. Por. J.P. Burns, *Cyprian the Bishop*, s. 1-2.

<sup>87</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* X, 1-2; XII, 1; XX, 2; XXI, 4; XXII, 2.

<sup>88</sup> Tamże, XXII, 2, PSP I, s. 79.

<sup>89</sup> Zob. G.D. Gordini, *Bibliotheca Sanctorum* 12, k. 377-378, Roma 1961; *Acta Sanctorum*, 10 kwietnia, s. 851-853; *Passio Terentii* PG 115, 96-106.

zostali ukarani przez ówczesnego prokonsula Afryki Fortunatianusa<sup>90</sup>. Ci, którzy złożyli ofiarę, otrzymywali potwierdzenie (*libellus*), że należycie spełnili swój obowiązek<sup>91</sup>, potwierdzone – w wypadku Kartaginy – przez pięcioosobową komisję<sup>92</sup>. Zaangażowanie Imperium i cesarza Decjusza w wojnę z królem Gotów nieznacznie osłabiło prześladowanie chrześcijan, a śmierć Imperatora w bitwie pod Abrittus w roku 251 ostatecznie je przerwała. Początkowo władze rzymskie osiągnęły sukces. Jak stwierdził W. Friend: „Kościół w całym Imperium był zdeorganizowany, rozproszony i chwilowo zdyskredytowany. Jego przywódcy, albo upadli, albo uciekli”<sup>93</sup>. Jednak już wkrótce Kościół wydobrzył z ran zadanych przez Decjusza. Wiosną 251 roku Cyprian powrócił z miejsca schronienia i, jak sam wówczas zaświadczył: *na publicznym miejscu wobec otaczającego ludu głoszę, że jestem chrześcijaninem, a waszych bogów donośnym głosem wobec wszystkich potępiam*<sup>94</sup>. Świadczyło to o spokojnym dla chrześcijan okresie, w którym Cyprian przewodniczył obchodom Wielkanocy. Wkrótce po niej na 15 maja 251 oraz 15 marca 252 roku<sup>95</sup> zwołał do Kartaginy synody biskupów, których głównym zagadnieniem była kwestia upadłych (*lapsi*) podczas prześladowań.

Niestety prześladowania nie umilkły na długo, ponieważ wkrótce nowy cesarz Wibiusz Trebonian Gallus (251-253), wraz ze swym synem współrządcą Woluzjanusem, rozkazał wznowić w 252 roku szykany wobec chrześcijan<sup>96</sup>. Najbardziej ucierpiał Kościół w Rzymie, o czym św. Cyprian pisał w liście do Lucjana: *Poznajemy, najdroższy bracie, i przenikamy całą jasnością naszego serca zbawienne i święte zamiary boskiego Majestatu, jakie się okazały w czasie nagłego prześladowania, jakie u was niedawno wybuchło, a które podjęła władza świecka przeciw*

<sup>90</sup> Zob. A. Degrassi, *I fasti consolari dell'impero romano*, Roma 1952, s. 66; G.W. Clarke, *Prosopographical note on the Epistles of Cyprian. II. The Proconsul of Africa in 250*, „Latomus” 31 (1972) 1053-1057; T.D. Barnes, *An African Governor under Decius*, JTS 25 (1974) 110-112. A. Birley, opierając się na *Passio Terentii*, umieszcza Juliusza Salustiusza Saturninusa Fortunatianusa jako prześladowcę chrześcijan w Numidii za czasów Waleriana. Zob. A.R. Birley, *A persecuting Praeses of Numidia under Valerian*, JTS 42 (1991) 598-610.

<sup>91</sup> Zob. J.R. Knipfing, *The Libelli of the Decian Persecution*, HTR 16 (1923) 345-390.

<sup>92</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* XLIII, 3.

<sup>93</sup> Friend, *Martyrdom*, s. 307: „The Church throughout the Empire was disorganized, dispersed and momentarily discredited. Able leaders had lapsed, others had fled”.

<sup>94</sup> Cyprianus, *Ad Demetrianum* XIII, POK 19, s. 313-314.

<sup>95</sup> Zob. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 6-12.

<sup>96</sup> Zob. HE VII, 1.



Kościółowi Chrystusa i przeciw Korneliuszowi, błogostawionemu męczennikowi, i przeciw wam wszystkim<sup>97</sup>. Papież Korneliusz został skazany na zesłanie do Centumcellae, gdzie zmarł w czerwcu 253 roku. Kościół kartagiński także doznał licznych prześladowań. Cyprian w liście skierowanym do Korneliusza, usprawiedliwiając swoje postępowanie z wcześniejszego okresu, pisał: *a w tych dniach, gdy list ten pisałem do Ciebie w sprawie edyktu nakazującego, aby lud brał udział w obrzędach ofiarnych, tłum w cyrku znowu głośnymi okrzykami domagał się, aby go [Cypriana – M.W.] wydano lwom*<sup>98</sup>. W tym samym czasie Marek Emilian, pokonawszy Gallusa w Mezji, sam stał się ofiarą Waleriana, który ogłosił się cesarzem<sup>99</sup>.

Walerian (253-260), cenzor i prawdopodobnie legat za czasów Decjusza, przejąwszy władzę, nie powrócił do polityki swego poprzednika i dlatego Kościół mógł cieszyć się kolejnym spokojnym okresem. Euzebiusz, przywołując list Dionizego, pisał o Cesarzu: *on sam był łagodny i życzliwy dla ludzi bożych. Żaden bowiem inny z cesarzy poprzednich nie był tak dobry i przychylnie do nich usposobiony, nawet ci, o których się jawnie mówiło, że byli chrześcijanami. Nie ukrywał na początku swego panowania przyjaźni i życzliwości, z jaką się do nich odnosił. Cały dom jego pełen był ludzi bogobojnych i stał się kościołem bożym*<sup>100</sup>. Jednak cztery lata później sytuacja chrześcijan uległa po raz kolejny zmianie. Tę zmianę podejścia cesarza do chrześcijan Dionizy przypisuje Makrianusowi, ministrowi finansów (*curator summarum rationum*) Waleriusza, który *namówił go do tego by ich [chrześcijan – M.W.] usunął; skłonił go do wydania na śmierć i do prześladowania mężów czystych i świętych, bo się sprzeciwiali i przeszkadzali jego wstrętnym i ohydny sztuczkom czarnoksiężskim*<sup>101</sup>. Taka argumentacja wydaje się jednak zbyt jednostronna i nazbyt przychylna cesarzowi. W rzeczywistości za wznowieniem prześladowań stać mógł cały szereg przyczyn, które można określić terminem kryzysu III wieku<sup>102</sup>. W okresie poprzedzającym wydanie edyktów prześladowczych Imperium nękanie było najazdami barbarzyńców: Alamanowie opanowali Mediolan, Karpowie Dację,

<sup>97</sup> Cyprianus, *Ep.* LXI, 3, PSP I, s. 198.

<sup>98</sup> Tamże, LIX, 6: „[...] his ipsis etiam diebus quibus has ad te litteras feci ob sacrificia quae edicto proposito celebrare populus iuebatur clamore popularium ad leonem denuo postulatus in circo”, PSP I, s. 181.

<sup>99</sup> Zob. HE VII, 10.

<sup>100</sup> HE VII, 10, 3, POK 3, s. 316.

<sup>101</sup> HE VII, 10, 4, POK 3, s. 316.

<sup>102</sup> Zob. T. Kotula, *Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego*, Wrocław 1992.

Goci nękali Grecję, Frankowie Germianię, a Sasowie Galię i Brytanię, w Afryce doszło do walk z mauretańskimi plemionami. Także sytuacja ekonomiczna pozostawiała wiele do życzenia. Dewaluacja pieniądza i nadmierna polityka fiskalna powodowały niezadowolenie społeczne. Słowa Eutropiusza, oceniające ten okres, wydają się nadzwyczaj trafne: *powstała wtedy rozpaczliwa sytuacja i doszło prawie do zguby Imperium Romanum*<sup>103</sup>. Nienawiść do chrześcijan, którzy nie oddając czci rzymskim bogom sprowadzali ich gniew, mogła mieć też podstawy bardziej uzasadnione<sup>104</sup>. Kiedy w latach 253-254 Goci i Boradzi najechali i spustoszyli Pont, ludność, w dużej mierze chrześcijańska, nie tylko doznała wielu cierpień, ale także w znacznym stopniu kolaborowała z najeżdżącą i wykorzystującą wojenny zamęt, kradnąc, a nawet mordując<sup>105</sup>. Taka postawa świadczyła o tym, iż w dobie kryzysu nie można było liczyć na zaangażowanie chrześcijan po stronie cesarstwa. Z pewnością przyczyn prześladowań było znacznie więcej, o czym będzie mowa w dalszej części pracy. Nie dowiadujemy się o nich bezpośrednio z dekretów ponieważ się nie zachowały. Wymowę tych dokumentów możemy poznać jednak z pism Euzebiusza i Cypriana.

Pierwszy edykt, wydany prawdopodobnie w sierpniu 257 roku<sup>106</sup>, dotyczył jedynie duchowieństwa, nakazywał złożenie ofiar i zastrzegał, że *nikdy już nie będzie wolno ani wam [kapłanom – M.W.], ani nikomu innemu odbywać zebrań, ani wchodzić na tak zwane cmentarze*<sup>107</sup>. Na podstawie tego edyktu odbywało się przesłuchanie św. Cypriana przez konsula Aspazjusza Paternusa (257-258) 30 sierpnia 257 roku, zakończone skazaniem biskupa na wygnanie (*deportari*) do Kurubis<sup>108</sup>. Podobnie postąpiono z biskupem Aleksandrii Dionizjuszem i jego towarzysza-

---

<sup>103</sup> Eutropius, *Breviarium historiae Romanae* IX, 9: „Iam desperatis rebus et deleto paene imperio Romano”.

<sup>104</sup> Zob. C.J. Haas, *Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church, A.D.257-260*, ChH 52 (1983) 133-144.

<sup>105</sup> Zob. Gregorius Thaumaturgus, *Epistula canonica*. Por. Friend, *Martyrdom*, s. 317; K. Bielawski, *Wstęp*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesza*, red. H. Pietras, Kraków 1998, s. 25, ŻMT 11.

<sup>106</sup> Zob. *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, red. A. Barzanò, Milano 1996, s. 46; Friend, *Martyrdom*, s. 317; P. Paschini, *La persecuzione di Valeriano*, „Studi Romani” 6 (1958) 130-137; P. Keresztes, *Two Edicts of the Emperor Valerian*, VigCh 29 (1975) 81-95; K.H. Schwarte, *Die Christengesetze Valerians*, w: *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, red. W. Eck, Köln 1989, s. 103-163.

<sup>107</sup> HE VII, 11, 10, POK 3, s. 320.

<sup>108</sup> Zob. *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* 1-2. Por. W. Wischmeyer, *Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und Martyr von dem Prokonsul*, „Instrumenta Patristica” 19 (1989) 363-371.

mi<sup>109</sup>. Na tym przykładzie widać, iż edykt łagodnie traktował chrześcijan i nie nakazywał surowych represji, choć w Numidii legat skazał wielu biskupów i kapłanów na roboty w kopalniach<sup>110</sup>.

Drugi edykt opublikowany został latem 258 roku i był skierowany do Senatu z instrukcjami dla zarządców prowincji. Był znacznie ostrzejszy niż poprzedni i dotyczył nie tylko kleru, ale także świeckich pochodzących z wyższych sfer i zajmujących wysokie stanowiska. Nakazywał, *aby biskupi, prezbiterzy i diakoni zostali zaraz straceni, senatorowie zaś i znakomici mężowie, i członkowie rzymskiego rycerskiego stanu po utracie godności mają być pozbawieni majątku; gdyby zaś po jego utracie byli dalej chrześcijanami, mają być również ścięci. Znakomite niewiasty po konfiskacie ich majątku mają być zesłane na wygnanie, będący zaś na służbie cesarskiej, którzy czy to przedtem, czy teraz wyznali [Chrystusa], po konfiskacie ich majątku mają być napiętnowani i w więzach zesłani do dóbr cesarskich*<sup>111</sup>. Efektem tego edyktu była męczeńska śmierć papieża Sykstusa i czterech diakonów w Rzymie<sup>112</sup>, biskupów Agapiusza i Sekundinusa w Numidii<sup>113</sup>, 300 męczenników z Massa Candida<sup>114</sup>, biskupa Teogenes z Hippony<sup>115</sup>, Lucjusza i Montanusa w Kartaginie<sup>116</sup>.

14 września 258 roku, za konsulatu Tuskusa i Bassusa, św. Cyprian, odwołany wcześniej z wygnania, został przesłuchany przez prokonsula Galeriusza Maksyma (258-259) w Sextii. Za odmowę złożenia ofiary bogom i bycie *biskupem ludzi o świętokradzkiej myśli*<sup>117</sup>, biskup Kartaginy usłyszał wyrok: *Długo żyłeś w świętokradzkim usposobieniu, bardzo wielu ludzi wciągnąłeś w bezecne sprzysiężenie, i uczyniłeś się wrogiem bogów rzymskich i świętej religii, a pobożni i przenajświętsi Augustowie Walerian i Gallienus i najszlachetniejszy Cezar Walerian nie mogli cię nakłonić do przejścia na ich religię. A przeto skoro jesteś schwytywany jako sprawca najohydniejszych zbrodni, i jako przywódca, sam będziesz przykładem dla tych, których w swej zbrodni koło siebie skupiłeś; krwią twoją pomszczona zostanie karność. To powiedziawszy, odczytał z tablicy*

<sup>109</sup> Zob. HE VII, 11, 9-17.

<sup>110</sup> Zob. Cyprianus, Ep. LXXVII-LXXX.

<sup>111</sup> Tamże, LXXX 1, PSP I, s. 306.

<sup>112</sup> Zob. tamże.

<sup>113</sup> Zob. Passio Mariani et Jacobi 3.

<sup>114</sup> Zob. Augustinus, Sermones 306; 311; 10.

<sup>115</sup> Zob. tamże, 273-277.

<sup>116</sup> Zob. Passio Sanctorum Montani et Lucii.

<sup>117</sup> Acta Proconsularia Sancti Cypriani 3, POK 19, s. 79.

dekret: Zawyrokowano, że Tascjusz Cyprian zostanie ścięty mieczem. Biskup Cyprian rzekł: Bogu dzięki<sup>118</sup>.

Męczęńska śmierć biskupa Cypriana z Kartaginy nie stanowiła przełomu w prześladowaniach chrześcijan za panowania Waleriana. Trzeba było czekać jeszcze prawie rok, kiedy to cesarz Walerian w lipcu 260 został wzięty do niewoli perskiej przez króla Szapura, aby jego syn Gallien zerwał z polityką prześladowczą ojca i *natychmiast wydał edykt i wstrzymał srożące się przeciwko nam prześladowanie, a reskryptem swym do zwierzchników kościelnych zarządził, by swe bieżące obowiązki spełniali z całą swobodą*<sup>119</sup>. W ten sposób zakończył się okres blisko 80 lat nieustannej niepewności chrześcijan i ciągłej gotowości na oddanie życia za wiarę w Jezusa Chrystusa. Na ponad 40 lat zakończył się czas męczenników, wypracowywania przez Kościół teologii męczeństwa i rozwijającej się pod jej wpływem eschatologii.

## 2. Różnorodność postaw ofiar prześladowań

Ponad osiemdziesięcioletni okres nieustannej niepewności (180-260), czasu pokoju i prześladowań, na które – jak stwierdzono w poprzednim paragrafie – narażeni byli wciąż chrześcijanie, przywoływał słowa Jezusa Chrystusa: *Błogostawieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladowają was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was* (Mt 5,11). Jednakowo mocno brzmiały jednak inne słowa Mistrza z Nazaretu: *Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego* (Mt 10,23). Wielu chrześcijan drugiego i trzeciego wieku uniknęło bezpośrednich prześladowań, było jednak wielu takich, którzy musieli stanąć wobec prześladowców. Zagrożeni: przesłuchaniami, trybunałami, konfiskatami, więzieniami, torturami i śmiercią, nie mogli uniknąć stawiania sobie zasadniczych pytań: czy poddać się prześladowaniom, czy też ratować się ucieczką? Jak zachować się w wypadkach aresztowań i przesłuchań? Trwać przy wyznawanej wierze, czy przede wszystkim ratować swoje życie i mienie?

Na świadomość i postępowanie wiernych czasów Tertuliana i Cypriana wpływały z pewnością przykłady wiernych żyjących przed nimi i w różnych częściach starożytnego świata: ich odważne świadectwo

<sup>118</sup> *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* 4, POK 19, s. 79-80.

<sup>119</sup> HE VII, 13, POK 3, s. 325.

o Jezusie Chrystusie wobec prześladowców i ofiara ze swego życia. Znali przecież biblijne opowieści o męczeństwie Eleazara (2 Mch 6,18-31) oraz o męczeństwie siedmiu braci oraz ich matki (2 Mch 7,1-41)<sup>120</sup>. Przykładem dla nich byli *patriarchowie i prorocy i wszyscy sprawiedliwi, którzy przez uprzedzający obraz byli figurą Chrystusa, i którzy niczego bardziej nie strzegli w chwale swych cnót, jak cierpliwości w mężnej i stałej równowadze ducha*<sup>121</sup>.

Gdy więc 17 lipca 180 roku prokonsul Wigeliusz Saturninus, który jako pierwszy prześladował chrześcijan w Afryce Prokonsularnej<sup>122</sup>, skazał na śmierć dwunastu chrześcijan ze Scylli, odmówili oni złożenia ofiary bogom, choć mogli przez to ocalić swoje życie<sup>123</sup>. Wszyscy oni potwierdzili swoją wiarę, stwierdzając jednocześnie, że byli lojalnymi poddanymi cesarza i że do żadnego złego uczynku nie przyłożyli ręki, a to nie ze względu na ewentualne sankcje doczesne, lecz z powodu wyznawanej wiary<sup>124</sup>. Mimo że prokonsul dawał im czas do namysłu i nakłaniał do odstąpienia od wiary, pozostali oni niezłomni i ze słowami: *Deo gratias* na ustach *wszyscy razem zostali ścięci dla imienia Chrystusa*<sup>125</sup>. Wiara karmiona Pismem Świętym, o którego łacińskim przekładzie dowiadujemy się właśnie z tekstu *Akt Męczenników Scylitańskich*<sup>126</sup>, pozwalała tym ludziom przyznać się przed obliczem sędziego, że są chrześcijanami, mimo iż konsul, podenerwowany śmiałymi odpowiedziami podsądnych, nazwał trwanie przy chrześcijaństwie szaleństwem, a porzucenie owych przekonań i praktyk opamiętaniem<sup>127</sup>. Postawa wiernych, którzy zasiali swoją krew i wiarę u początków chrześcijaństwa w Afryce, będzie charakterystyczna dla kolejnych pokoleń męczenników afrykańskich, a ich eschatologiczna nadzieja na to, że *dziś*

<sup>120</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* VI, 3.

<sup>121</sup> Cyprianus, *De bono patientiae* X: „Et patriarchas et prophetas et iustos omnes qui figuram christi imagine praeunte portabant nihil magis custodisse in laude virtutum suarum quam quod patientiam forti et stabili aequanimitate tenuerunt”, POK 19, s. 356 [ze zmianami w tłumaczeniu – M.W.].

<sup>122</sup> Zob. Tertulianus, *Ad Scapulam* II.

<sup>123</sup> Zob. *Acta martyrum Scilitanorum* 1. O samym dokumencie zob. J. Śrutwa, *Najstarszy łaciński dokument kościelny – analiza treści*, w: tenże, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 17-27; A.R. Birley, *Persecutors and Martyrs in Tertullian's Africa*, „Institute of Archeology Bulletin” 29 (1992) 37-68.

<sup>124</sup> Zob. *Acta martyrum Scilitanorum* 2; 6.

<sup>125</sup> Tamże, 17: „Universi dixerunt: Deo gratias. Et statim decollati sunt pro nomine Christi”, Musurillo, s. 88, OŻ IX, s. 243.

<sup>126</sup> Zob. tamże, 12.

<sup>127</sup> Zob. tamże, 1; 7-8.

jako męczennicy będziemy w niebie, będzie dodawała sił do wyznawania wiary wobec prześladowców<sup>128</sup>.

Okres prześladowań za dynastii Sewerów i postawy wiernych, doświadczających prześladowań zostały opisane w *Męczeństwie św. Perpetuy i Felicyty*<sup>129</sup>, które jest utworem unikalnym, składa się bowiem z dwóch relacji napisanych w więzieniu przez Perpetuę i Saturnusa. Zostały one połączone i opracowane przez redaktora<sup>130</sup>. Jak stwierdza H. Musurillo: „Cały dokument jest żywym świadectwem młodości i żywotności rozwijającego się afrykańskiego Kościoła u końca drugiego wieku”<sup>131</sup>. Jednocześnie otrzymaliśmy obraz okresu prześladowań, sposobu życia prześladowanych, „a więc warunki więzienne, straszliwe ciemności i zaduch, opiekę chrześcijan nad uwięzionymi braćmi, tortury nie tylko fizyczne, ale i moralne: zabranie dziecka Felicyty, lęk przed śmiercią, namowy i upokorzenie ojca Perpetuy”<sup>132</sup>. Szczególnym celem jego spisania było pokrzepienie i umocnienie, *aby ludzie chwiejnej wiary, a także ci, którzy jej nie mają wcale, nie sądzili, że tylko w dawnych czasach Bóg obdarzał ludzi swą łaską zsyłając im czy to męczeństwo,*

<sup>128</sup> *Acta martyrum Scilitanorum* 15: „Hodie martyres in caelis sumus”, Musurillo, s. 88, OŻ IX, s. 243.

<sup>129</sup> Zob. M.R. Lefkowitz, *The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom*, JAAR 44 (1976) 417-421; L.F. Pizzolato, *Note alla „Passio Perpetuae et Felicitatis”*, VigCh 34 (1980) 105-119; R. Rader, *The „Martyrdom of Perpetua”: A Protest of Third-Century Christianity*, w: *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*, red. P. Wilson-Kastner, Lanham 1981, s. 1-17; J. Amat, *L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Félicité*, „Augustinianum” 29 (1989) 177-191; D. Devoti, *La Passion de Perpétue; un noeud familial*, StPatr 21 (1989) 66-72; J.W. Halporn, *Literary History and Generic Expectations in the Passio and Acta Perpetuae*, VigCh 45 (1991) 223-241; P. Habermehl, *Perpetua und der Aegypter, oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum: ein Versuch zur „Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis”*, Berlin 1992; W.H.C. Frend, *Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines*, w: *Women in Early Christianity*, red. D.M. Scholer, New York 1993, s. 87-97; B. Shaw, *The Passion of Perpetua*, „Past and Present” 139 (1993) 3-45; J. Amat, *Le latin de la Passion de Perpétue et de Félicité*, Latin vulgaire, latin tardif, t. IV, red. L. Callebat, Hildesheim-Zurich-New York 1995, s. 445-454; J.E. Salisbury, *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York 1998; J.N. Bremmer, *The Passion of Perpetua and the development of early Christian afterlife*. „Nederlands theologisch tijdschrift” 54 (2000) 97-111.

<sup>130</sup> Zob. M. Starowieyski, *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*. Wstęp, OŻ IX, s. 244; R. Braun, *Nouvelles observations sur le rédacteur de la „Passio Perpetuae”*, VigCh 33 (1979) 105-117; C.M. Robeck, *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Cleveland 1992.

<sup>131</sup> Musurillo, s. XXV: „The whole document is a vivid witness to the youth and vigour of the growing African church of the late second century”.

<sup>132</sup> Starowieyski, *Męczeństwo*, s. 246.

czy to objawienia. Bóg bowiem zawsze dotrzymuje swoich obietnic, aby przekonać niewierzących, a nagrodzić wiernych<sup>133</sup>. Dokument ten jest tym bardziej cenny, że zawiera przede wszystkim opis wewnętrznych przekonań i postaw osób prześladowanych pochodzących z różnych sfer. Pierwsze świadectwo złożyła *Wibia Perpetua*, wywodząca się ze znakomitego domu, starannie wychowana i wydana za mąż stosownie do swego stanu<sup>134</sup>, wobec ojca, który namawiał ją do złożenia ofiar bogom i wobec prześladowców okazała przede wszystkim zdecydowane przywiązanie do wiary<sup>135</sup> oraz całkowite zaufanie Bogu i zdanie na Jego wolę<sup>136</sup>. Z takiej postawy pełnej wiary wypływały zachowania, które cechowały także kolejne pokolenia afrykańskich męczenników: pocieszenie rodziny niegodzącej się z męczeństwem<sup>137</sup>; radość z powodu wyroku<sup>138</sup>, niezłomność do końca<sup>139</sup>, postawa pełna godności<sup>140</sup>. Takimi odczuciami i postawami charakteryzowała sama siebie jedna z ofiar prześladowań za czasów panowania Sewerów. Pokrzepienie to i umocnienie, czerpane także z wizji i snów, odnosiło się w wielu miejscach do eschatologii i miało wyraźne cechy montanistyczne (wyjątkowa rola Parakleta w męczeństwie, sny, wizje)<sup>141</sup>. Eschatologiczne wizje były dla wyznawców umocnieniem i nadzieją na obiecaną nagrodę<sup>142</sup>.

Postawa taka była – jak się wydaje – charakterystyczna dla pierwszego okresu prześladowań, gdy były one jeszcze sporadyczne, lokalnie wywoływane przez podburzony tłum. Ich ofiary to głównie chrześcijanie, którzy wzrastali w chrześcijańskich tradycjach, a nie konwertyci. Wielu z nich to rodowici mieszkańcy Afryki Prokonsularnej, pochodzący zarówno z klasy *honestiores*, jak i *humiliores*<sup>143</sup>. Mocno trwali w wyznawaniu swojej wiary, gotowi byli oddać życie za Jezusa Chrystusa. Tertulian tak opisał poganom ówczesnych chrześcijan stojących wobec

<sup>133</sup> *Passio Perpetuae et Felicitatis* 5, Musurillo, s. 106, OŻ IX, s. 248.

<sup>134</sup> Tamże, 2, Musurillo, s. 108, OŻ IX, s. 249.

<sup>135</sup> Zob. tamże, 6.

<sup>136</sup> Zob. tamże, 5.

<sup>137</sup> Zob. tamże.

<sup>138</sup> Zob. tamże, 6.

<sup>139</sup> Zob. tamże, 18.

<sup>140</sup> Zob. tamże.

<sup>141</sup> Zob. Starowieyski, *Męczeństwo*, s. 246; A. Wypustek, *Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution*, VigCh 51 (1997) 276-297; R.D. Butler, *The New Prophecy and „New Visions”: Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington 2006, Patriistic Monograph Series, t. 18.

<sup>142</sup> Zob. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 10-13.

<sup>143</sup> Świadczą o tym imiona męczenników zawarte w aktach męczenników np. *Passio Sanctorum Scilitanorum* 14, 16. Por. Friend, *Martyrdom*, s. 232; Barnes, *Tertullian*, s. 63, 147-148.

prześladowań: *nikt się nie wstydzi, nikt niczego nie żałuje, chyba tylko dawnych czynów. Jeśli zostaje poniżony, okrywa się chwałą; schwytany nie opiera się; oskarżony nie broni się; przesłuchiwany szczerze odpowiada; skazany chlubi się*<sup>144</sup>. A wszystko to ze względu na nadzieję osiągnięcia *obietnic Boga*<sup>145</sup>. Nawet jeżeli była to retoryka mająca na celu *captatio benevolentiae*, to jednak przykłady zawarte w aktach męczeństwa przemawiały na korzyść takich opinii.

Okres ten i postawę chrześcijan dobrze scharakteryzował czterdzieści lat później Orygenes. Pisał, że *wierni byli wówczas, gdy odbywały się szlachetne akty męczeństwa, gdy po złożeniu męczenników na cmentarzach udawaliśmy się na zgromadzenia i zjawiał się tam cały Kościół nie zważając na ucisk, gdy katechumeni uczyli się religii pośród męczenników i zmarłych, którzy aż do śmierci wyznawali prawdę, nie dając się zastraszyć i niezaniepokojeni w wierze w żywego Boga. Zналиśmy wówczas ludzi, którzy oglądali cudowne znaki i cuda, niewielu było wówczas wiernych, ale byli wierni prawdzie – kroczyli oni wąską i ciasną drogą wiodącą do życia*<sup>146</sup>. Byli jednak także i tacy, którzy od składania ofiar wykupywali się pieniędzmi, składaniem fałszywych przysięg czy wreszcie ucieczkami<sup>147</sup>. Zdawał sobie Tertulian sprawę ze słabości chrześcijan, gdy pisał, że *wielu ludzi prostych słabnie i że są ludzie, którzy są chrześcijanami tylko podczas sprzyjającego wiatru, gdy im to odpowiada być chrześcijaninem*<sup>148</sup>. Dlatego zarówno on, jak i inni pisarze kościelni tego okresu kierowali do wiernych, czy to już uwięzionych, czy to zagrożonych prześladowaniami, swoje pisma mające na celu umocnienie i podtrzymanie w cierpieniach. W pismach tych najczęściej przywoływany był argument eschatologiczny – nadzieja nagrody życia wiecznego u Boga<sup>149</sup>.

Sytuacja zmieniła się gdy w roku 249 cesarz Decjusz w sposób zorganizowany i na szeroką skalę rozpoczął ogólnoimperialne prześladowania chrześcijan. Nie dotyczyły one już tylko pojedynczych osób i nie były efektem wystąpień podburzonego tłumu, ale groziły każdemu i wszę-

<sup>144</sup> Tertullianus, *Ad nationes* I, 1, 10: „Neminem pudet, neminem paenitet, nisi tantum pristinatorum. Si denotatur, gloriatur; si trahitur, non subsistit; si accusatur, non defendit, interrogatus confitetur, damnatus gloriatur”, PSP XXIX, s. 44. Por. Tertullianus, *Apologeticus* I, 12; *Ad Scapulam* I.

<sup>145</sup> Tenże, *Ad Scapulam* I, 1.

<sup>146</sup> Orygenes, *Homiliae in Ieremiam* IV 3, PSP XXX, s. 44.

<sup>147</sup> Zob. Tertullianus, *De idolatria* XXIII; *De fuga in persecutione* V, 3.

<sup>148</sup> Tertullianus, *Scorpiace* I, 5: „Multos simplices ac rudes tum infirmos, plerosque vero in ventum et si placuerit christianos”, PSP XXIX, s. 118.

<sup>149</sup> Jest to widoczne szczególnie w dziełach: Tertullianus, *Ad martyras*; Orygenes, *Exhortatio ad Martyrium*; Cyprianus, *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*; Pseudo-Cyprianus, *De laude martyrii*.



dzie. Zmieniały się także zachowania chrześcijan, przeciwko którym występowała imperialna władza<sup>150</sup>.

Edykt prześladowczy, który dotarł do Kartaginy, wymagał od każdego mieszkańca Imperium, niezależnie od płci i wieku, złożenia ofiary dla bogów, libacji i spożycia ofiarniczego pokarmu<sup>151</sup>. Mimo że Decjusz żądał udziału w kulcie imperialnym, to jednak nie wymagał wyrzeczenia się innych religijnych praktyk czy wiary<sup>152</sup>. Gdy więc w miastach zostały wyznaczone specjalne komisje, wielu chrześcijan dobrowolnie pospieszyło wypełnić nakaz edyktu, o czym pisał wkrótce po tych wydarzeniach w *De lapsis* biskup Cyprian: *Na pierwsze zaraz słowa grożącego nieprzyjaciela bardzo wielka liczba braci wiarę swoją zdradziła; obaleni zostali nie atakiem prześladowania, lecz własnym dobrowolnym upadkiem. [...] Chętnie biegli na rynek. Dobrowolnie śpieszyli na śmierć, jakby tego niegdyś pragnęli, jakby korzystali z danej sposobności, której skwapliwie sobie życzyli*<sup>153</sup>. Byli też tacy, którzy zachęcali lub też nawet zmuszali swoje rodziny i znajomych do złożenia ofiar<sup>154</sup>. Wielu chrześcijan próbowało uniknąć bezpośredniego zaparcia się swojej wiary, a jednocześnie uczynić zadość cesarskiemu edyktowi, uciekając się do różnych podstępów: kupowali zaświadczenia, ofiarowywali podarki, wynajmowali kogoś, kto za nich składał ofiarę, aby samemu nie skalać się czczeniem bóstw, sypali kadzidła bóstwom, lecz w myślach oddawali cześć Jedynemu Bogu<sup>155</sup>. W wyznaczonym przez edykt terminie znaczna część wyznawców została jednak złamana i złożyła wymagane

<sup>150</sup> Zob. G.W. Clarke, *Some Observations on the Persecution of Decius*, „*Antichthon*” 3 (1969) 63-76.

<sup>151</sup> O różnych rodzajach ofiar zob. E. Wipszycka, *Prześladowania w państwie rzymskim*, OŻ IX, s. 41-42.

<sup>152</sup> Sam edykt nie zachował się, jednak świadectwem są odkryte w Egipcie w XIX w. *libelli* z okresu prześladowań Decjusza, w których podstawowym stwierdzeniem jest oddanie czci bogom i złożenie ofiary zgodnie z wymogami cesarskiego edyktu. Zob. J.R. Knipfing, *The Libelli of the Decian Persecution*, HTR 16 (1923) 346-347; A. Bludau, *Die ägyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, Friburgo 1921, R.H. Beattie, *The Certificate of an Apostasy during the Persecution of Decian*, BiW 8 (1896) 289-298. Podobne stwierdzenia znajdujemy w późniejszych opisach męczeństwa biskupów Cypriana i Dionizego z Aleksandrii. Zob. *Acta Cypriani* 3-4; HE VII, II.

<sup>153</sup> Cyprianus, *De lapsis* VII-VIII: „Ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prostratus est persecutionis inpetu, sed voluntario lapsu se ipse prostravit. [...] ultro ad forum currere, ad mortem sponte properare, quasi hoc olim cuperent, quasi amplecterentur occasione datam quam libenter optassent”, POK 19, s. 201-202.

<sup>154</sup> Zob. tenże, *Ep.* XXIV.

<sup>155</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* XXI, 3; LV, 13-14.

ofiary. Zwłaszcza, gdy w kwietniu 250 roku władze wprowadziły tortury do przesłuchań oraz kary konfiskatami, banicją, pracą w kopalniach, uwięzieniem z głodówką, a nawet śmiercią jako karą za odmówienie wykonania postanowień edyktu<sup>156</sup>.

Pośród tych, którzy ulegli i upadli znajdowali się także kapłani: *niezczęсна burza powaliła wielką część ludu naszego, a ten i tak ogromny nasz ból powiększył się jeszcze, bo ciosem swym dotknęła też część kleru*<sup>157</sup>. Z pewnością nie bez przyczyny pisał Cyprian: *wśród poległych, wśród resztek przerażonych, wśród licznej gromady obojętnych i małej liczby tych, którzy się trzymają*<sup>158</sup>, *potrzeba raczej łez, niż słów, na wyrażenie bólu, w jakim opłakiwać należy cios zadany ciału naszemu, z jakim smucić się należy nad wieloraką stratą licznego niegdyś narodu. Któż bowiem jest tak twardy i żelazny, kto tak miłości braterskiej niepomny, kto, postawiony wśród ruin wszelkiego rodzaju, wśród żalobnych i w haniebny sposób zniekształconych resztek zdołał utrzymać suche oczy, a nie wybuchnąwszy zaraz płaczem, westchnienie swe łzami pierwej, niż głosem dobywać? Boleję, bracia, boleję z wami, [...] nie pochlebia mi własna całość i ocalenie jednostki, skoro pasterz został bardziej dotknięty raną swojej trzody*<sup>159</sup>. Duża część chrześcijan pozostała jednak wierna wyznawanej wierze i wytrwale odmawiała składania ofiar. W swoich zmaganiach z prześladowcami *nie mieli wprawdzie świeckiej broni, ale byli uzbrojeni w oręż wiary. Chociaż męczeni, stali się silniejsi od zadających katusze. Członki ich dręczone i rozszarpywane zwyciężyły rozdzierające je haki. Ponawiane i długotrwałe męczarnie nie zdołały pokonać niezwyciężonej wiary, chociaż wobec ran zadanych sługom Boga aż do wnętrzości, już nie ich członki, lecz ich rany były męczone. Płynęła krew, która miała ugasić pożar prześladowania i ogień piekielny chwalebłą krwią przytłumić*<sup>160</sup>.

Wśród doświadczających takich katuszy, a jednocześnie ocalonych w czasie prześladowań byli jednak tacy, którzy mogli się poszczycić *czystymi i niewinnymi rękami, które odtrąciły świętokradzkie ofiary, zachowując wiarę w Pana, mający usta, które chwalebny głosem wyznały Pana*<sup>161</sup>. Wielu jednak oddało swoje życie za wiarę w Jezusa Chrystusa i za to, że *Go wyznali*. „*Kto wytrwa do końca, mówi Pan, ten będzie zbawiony*”. *A oni wytrwali i aż do końca nieśli nieskalane i nienaruszo-*

<sup>156</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* VI, 1; X, 1-2; XII, 1; XIII, 4; XX, 2; XXII, 2; *Acta Pionii* 7.

<sup>157</sup> Tamże, XIV, 1, PSP I, s. 61.

<sup>158</sup> Tamże, XI, 8, PSP I, s. 55.

<sup>159</sup> Tenże, *De lapsis* IV, POK 19, s. 198-199.

<sup>160</sup> Tenże, *Ep.* X, 2, PSP I, s. 47.

<sup>161</sup> Tamże, VI, PSP I, s. 39. Por. tamże, XIII.

ne zasługi swych cnót. [...] Oni byli wierni, stali i niezwycześeni aż do zgonu<sup>162</sup>. Kościół kartagiński z tego okresu przekazał potomnym imiona zaledwie kilku, którzy zachowali wiarę: *Bassus w kamieniołomach, Mapalik na torturach, Fortunion w więzieniu, Paweł w śledztwie, Fortunata, Wiktoryn, Wiktor, Herreniusz, Kredula, Heroda, Donat, Firmuj, Wenus, Fruktus, Julia, Marcjalis i Ariston, ci z woli Boga zginęli w więzieniu z powodu głodu*<sup>163</sup>. Wydaje się więc, że ofiar nie było wiele. Cierpienia jednak oraz zniszczenia i rany zadane Kościołowi były ogromne. Ponadto prześladowania ujawniły problemy, które wprowadziły ferment w życie Kościoła na najbliższe kilka lat.

Wśród chrześcijan wielu było takich, którzy natychmiast w sposób nieprzymuszony poświęcili swoją własność i udali się na dobrowolne wygnanie. Jednym z tych, którzy opuścili Kartaginę po ukazaniu się cesarskiego rozporządzenia był biskup Cyprian. Udał się wówczas w nieznanie nam do dziś miejsce jeszcze przed końcem stycznia 250 roku<sup>164</sup>, tak nagle, że Kaldoniusz napisał jeszcze do niego swój list jakby nieświadomy jego nieobecności w Kartaginie<sup>165</sup>. Większość swojego majątku przekazał w zarząd prezbiterowi Rogacjanowi, aby – jak pisał Cyprian – *troskliwą opieką otaczali wdowy, chorych, wszystkich ubogich, a nawet obcych, o ile tego potrzebują z moich własnych pieniędzy*<sup>166</sup>. Wkrótce władze imperialne opublikowały za Cyprianem proskrypcje, które nakazywały między innymi konfiskatę jego majątku<sup>167</sup>. Opuszczenie stolicy biskupiej przez Cypriana wywołało różne reakcje, dyskusje i oceny, które trwają do dnia dzisiejszego<sup>168</sup>.

Jednym z pierwszych odzewów na tę sytuację był list do chrześcijan w Kartaginie wysłany w imieniu duchowieństwa rzymskiego po śmierci papieża Fabiana. List ten w krytyczny i ironiczny sposób traktował postępowanie Cypriana: *dowiedzieliśmy się od subdiakona Kremencjusza [...], że chwalebny Ojciec Cyprian opuścił Kartaginę. Jako wybitna postać*

<sup>162</sup> Cyprianus, *Ep.* XII, 1, PSP I, s. 56.

<sup>163</sup> Tamże, XX, 2, PSP I, s. 79.

<sup>164</sup> Zob. tamże VIII. Por. E.W. Benson, *Cyprian, His Life, His Times, His Work*, London 1897, s. 84-85.

<sup>165</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* XXIV.

<sup>166</sup> Tamże VII, PSP I, s. 43.

<sup>167</sup> Por. Cyprianus, *Ep.* LXVI, 4; *Vita Cypriani* 7.

<sup>168</sup> Zob. L. Nieścior, *Problem ucieczki św. Cypriana przed prześladowaniem w 250 r.*, w: tenże, *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002, s. 91-99; H. Montgomery, *The Bishop Who Fleed: Responsibility and Honour in Saint Cyprian*, *StPatr* 21 (1989) 264-267; Benson, *Cyprian, His Life, His Times, His Work*, s. 84-86.

na pewno dobrze postąpił<sup>169</sup>. Z dumą podkreślano, że kolegium prezbiterów rzymskich nie opuściło wiernych, choć niektórzy bądź ze strachu upadli, bądź też dlatego, że były to wybitne osoby, bądź ze względów ludzkich<sup>170</sup>. Jak stwierdza L. Nieścior: „Anonimowy duchowny wyraźnie nie akceptuje postępowania biskupa kartagińskiego, bardzo kontrastującego z męstwem biskupa Fabiana, i daleki jest od przypisywania mu czystych, religijnych intencji ucieczki. W aluzyjny sposób zdaje się tłumaczyć jego postępowanie ludzką słabością”<sup>171</sup>. Wkrótce potem Cyprian wystąpił z wyjaśnieniem swojego postępowania: *Zgodnie z przykazaniem Pana usunąłem się tymczasowo zaraz przy pierwszym natarciu burzy, wtedy właśnie kiedy lud gwałtownymi okrzykami często się mnie domagał. Postąpiłem w ten sposób nie dlatego, abym się chciał ratować, ale ze względu na pokój braci. Po prostu, by przez nieroztropną swą obecność wybuchłego rozruchu jeszcze bardziej nie powiększać. Jednakże tylko ciałem, a nie duchem byłem nieobecny*<sup>172</sup>. Pragnął on więc uniknąć prowokacji pogan i zapewnić przede wszystkim pokój braciom.

W późniejszym dziele – *De lapsis* – powrócił raz jeszcze do tego wydarzenia. Potępiając apostazję, wskazał, że wobec groźby utraty życia upadli powinni byli raczej opuścić ojczyznę i stracić majątek<sup>173</sup>. Takiemu opuszczeniu nadał Cyprian głębsze uzasadnienie teologiczne. Każdy przecież musi kiedyś opuścić ojczyznę i majątek, a pozostawienie takie wydaje się tym bardziej zasadne, że dokonuje się go po to, aby nie opuścić Chrystusa: *To Pan polecił uchodzić i uciekać w czasie prześladowania, i by tak było, uczył i uczynił. Albowiem gdy z łaski Bożej spływa wieniec chwały, nie może być wzięty, jeżeli nie jest godzina brania; kto, trwając przy Chrystusie, tymczasem uchodzi, nie zapiera się wiary, lecz wyczekuje czasu; ktoś zaś, nie uchodząc upadł, został na to, by się zaprzec*<sup>174</sup>. Przyjęcie męczeństwa powinno zatem pozostawać w zgodzie z zamysłem Boga. W tym samym piśmie Cyprian dokonał rozróżnienia pomiędzy *confessio publica* i *confessio privata*, uznając za wyższej rangi to pierwsze, gdy ktoś odważnie przyznał się do wiary, potwier-

<sup>169</sup> Cyprianus, *Ep.* VIII, 1, PSP I, s. 43.

<sup>170</sup> Tamże, VIII, 2: „Ecclesia stat ista fortis in fide, licet quidam terrore ipso compulsi, sive quod essent insignes personae, sive apprehensi, timore hominum verentur”, PSP I, s. 44.

<sup>171</sup> Nieścior, *Problem ucieczki św. Cypriana*, s. 93.

<sup>172</sup> Cyprianus, *Ep.* XX, 1, PSP I, s. 73. Takie same motywy podawał także w innych swoich listach. Por. tamże. VII; XIV, 1; XVI, 4.

<sup>173</sup> Tenże, *De lapsis* X, POK 19, s. 203.

<sup>174</sup> Tamże, X, POK 19, s. 204

dzając je przelaniem krwi<sup>175</sup>. Oddalenie się z miejsca zagrożenia nie może wynikać ze zwykłego lęku przed śmiercią. Decyzja taka powinna wypływać z czystości serca i gotowości złożenia radykalniejszego, publicznego świadectwa wiary, jeżeli zajdzie taka potrzeba.

Rozważania teologiczne biskupa Kartaginy z pewnością nie tylko dotyczyły *lapsi*, ale przede wszystkim były także wyjaśnieniem motywów własnego oddalenia. Postawę Cypriana wyjaśnił diakon Poncjusz w *Vita s. Cypriani* już po jego śmierci. Autor ukazał zamieszanie i straty w Kościele kartagińskim, jakie spowodowałyby śmierć jego biskupa już na samym początku prześladowań. Pisał, że zabrakłoby biskupa, który pouczał dziewice i upadłych, dyskutował z poganami, zachęcał do wytrwania i do miłosierdzia. Zabrakłoby pasterza, który przeprowadził Kościół przez prześladowania, schizmy, herezje i zarazę. Oprócz tych uzasadnień duszpasterskich Poncjusz wskazał także na motyw religijny: *Czy chcecie wiedzieć, że ukrycie się jego nie pochodziło ze strachu? Nic innego na wytłumaczenie nie przytoczę nad to, że później poniósł śmierć męczeńską, której, jak przedtem, mógł zgoła uniknąć. Istotnie zachodziła słuszna obawa, że raczej należało spełnić wolę Bożą, niż przed czasem otrzymać koronę męczeńską. Dusza bowiem, we wszystkim Bogu oddana, i kierowana wspomnieniami bożymi, wierzyła, że nawet męczeństwem zgrzeszy, jeśli nie usłucha Pana, nakazującego ukrycie*<sup>176</sup>.

Biskup wrócił do stolicy w roku 250. Siedem lat później, za cesarza Waleriana, wybuchło kolejne prześladowanie wymierzone głównie przeciwko przywódcom Kościoła. Tym razem Cyprian nie uchylił się od męczeństwa. Najpierw został skazany na banicję do miejscowości Kurubis<sup>177</sup>, skąd został po roku odwołany i wezwany na przesłuchanie przed konsulem Paternusem<sup>178</sup>. Oczekując na powrót rzymskiego urzędnika, przebywał w swych ogrodach. Wielu spośród odwiedzających go doradzało mu powtórne ukrycie się, jednak tym razem biskup Cyprian odmówił, choć opuścił swoją posiadłość do czasu powrotu konsula. Sam opisywał to zdarzenie w jednym z listów: *Gdy nam doniesiono, najdrożsi bracia, że wysłano siepaczy, aby mnie zabrali do Utyki, moi najdrożsi radzili mi, abym tymczasowo opuścił nasze ogrody, zgodziłem się na to ze słusznej przyczyny. Wypadało bowiem biskupowi, aby w tym mieście, gdzie stoi na czele Kościoła Pana, wyznał Pana i cały lud wstawił wyznaniem obecnego (wśród niego) zwierzchnika. [...] Zresztą honor tak*

<sup>175</sup> Zob. Cyprianus, *De lapsis* III. Por. Nieścior, *Problem ucieczki św. Cypriana*, s. 96.

<sup>176</sup> Pontius Diaconus, *Vita s. Cypriani* VII, POK 19, s. 63.

<sup>177</sup> Zob. tamże, XI.

<sup>178</sup> Zob. *Acta proconsularia Cypriani* 2.

sławnego naszego Kościoła na tym by ucierpiał, gdybym będąc biskupem i zwierzchnikiem innego Kościoła, zostawszy skazany w Utyce za swe wyznanie, stamtąd jako męczennik podążył do Pana, a przecież modłę się ustawicznie za siebie i za was i jak najgoręcej pragnę, jak to powinienem, abym wśród was złożył wyznanie i tam cierpiał, i stamtąd udał się do Pana. Oczekujemy więc w ukrytym miejscu powrotu prokonsula do Kartaginy<sup>179</sup>. Pełne eschatologicznej nadziei pragnienie Cypriana spełniło się wkrótce, gdy 14 września 258 roku mężnie oddał życie za Chrystusa w otoczeniu wiernych Kościoła kartagińskiego, którzy – za jego przykładem – pragnęli zostać ścięci<sup>180</sup>.

Problem ucieczki od prześladowań nie był nowy, jednak w wypadku tak znaczącej osobistości, jaką był biskup Kartaginy Cyprian, stał się on szczególnie wyrazisty. Prześledziwszy postawę i poglądy „najsłynniejszego uciekiniera” biskupa Cypriana wobec ucieczki od prześladowań, należy jednak zobaczyć, jak odnosili się do tego wcześniejsi pisarze, których poglądy z pewnością miały wpływ na postawę i poglądy biskupa Kartaginy. Literatura hagiograficzna zanotowała bowiem przypadki wiernych, którzy w obliczu zbliżających się prześladowań ratowali się ucieczką w regiony bezpieczniejsze<sup>181</sup>. Kościół musiał więc zająć stanowisko wobec tak postępujących wiernych<sup>182</sup>. Dla żyjących w ciągłym zagrożeniu prześladowaniami pisarzy chrześcijańskich, jak np. Tertulian, było to jedno z kluczowych zagadnień. Dlatego mistrz Cypriana z Kartaginy zajmował się nim praktycznie przez cały okres swej literackiej aktywności, ujawniając przy tym, jak zauważył T. Kołosowski, „charakterystyczną dla siebie w związku z przechodzeniem na montanizm ewolucję myślową, którą cechował coraz większy rygoryzm”<sup>183</sup>.

<sup>179</sup> Cyprianus, *Ep.* LXXXI, PSP I, s. 307.

<sup>180</sup> Zob. *Acta proconsularia Cypriani* 5.

<sup>181</sup> Tak czyniły całe grupy chrześcijan (zob. HE III, 5, 3), ale również wybitne jednostki (zob. *Martyrium Polycarpi* 5-7; *Athanasius Vita Antonii* 46; HE VI, 40).

<sup>182</sup> Zob. Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, 10, 76, 2-77, 1; Origenes, *Contra Celsum* VIII, 44; tenże, *In librum Iudicum homiliae* 9, 1; tenże, *Commentarii in Iohannem* XXVIII, 23, 193-194; Gregorius Nazianzenus, *Oratio* 43, 6.

<sup>183</sup> T. Kołosowski, *Artykuł wstępny*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 23. O montanizmie i jego wpływie na Tertuliana, zob. W.H.C. Frend, *Montanism: Research and Problems*, „*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*” 20 (1984) 521-537; tenże, *Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church*, „*Bulletin of the John Rylands Library*” 70 (1988) 25-34; D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans 1991; C. Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996; C. Micaelli, *Tertulliano e il montanismo in Africa*, w: M. Marin, C. Moreschini, *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, s.15-49; J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.

W pismach *Ad uxorem*<sup>184</sup> i *De patientia*<sup>185</sup>, pochodzących z okresu przed-montanistycznego, nie zabraniał ucieczki przed prześladowaniami, idąc za powszechnym wówczas poglądem wspólnoty Kościoła i za słowami Chrystusa z *Ewangelii Mateusza*: *Gdy będą was poszukiwać w tym mieście, uciekajcie do innego* (Mt 10,23).

Odmienne stanowisko zajął Kartagińczyk w dziele *De corona*, stwierdzając, że *niektórzy z nich szykują się już, by zgodnie ze słowami Pisma emigrować, wysyłać dobytek, podjąć ucieczkę z miasta do miasta. Nie troszczą się bowiem o żadne inne słowa ewangelii*<sup>186</sup>. W ten sposób pod wpływem montanizmu Tertulian zajął przeciwstawne stanowisko, poświęcając temu w całości jedno swoje dzieło: *De fuga in persecutione*. W prześladowaniach Tertulian widział rodzaj sądu Bożego mającego stwierdzić, czy ktoś zasługuje na uznanie, czy na potępienie<sup>187</sup>. Prześladowanie było czasem, który ożywia wiarę Kościoła<sup>188</sup>. Było czasem próby, w którym Bóg posługiwał się szatanem jako narzędziem<sup>189</sup>. *Jeżeli bowiem sprawcą prześladowania jest Bóg, to od tego co od Niego pochodzi ani nie wolno uciekać, ani uciec nie można. Nie powinno się go unikać, gdyż jest czymś dobrym [...]. W każdym razie wszystko co pochodzi od Boga jest dobre, jako że ma charakter boski i rozumny*<sup>190</sup>.

Takie stanowisko mogło jednak prowadzić do skrajnych postaw. Skoro prześladowanie było czymś dobrym, to należało go za wszelką cenę szukać. W okresie, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, możemy takie postawy zaobserwować. Byli bowiem chrześcijanie, którzy z pewnością wnosili wiele zamętu i nieporozumień w życie swoich wspólnot oraz nastawiali pogan negatywnie. Pogłębiali izolację przez świadome poszukiwanie konfrontacji z państwem i pogańskim społeczeństwem. Dobrowolnie i często natarczywie wystawiali się na prześladowania, szukali za wszelką cenę okazji do męczeństwa. Takie zachowanie było zwalczane przez ówczesnych pisarzy kościel-

<sup>184</sup> Zob. Tertullianus, *Ad uxorem* I, 3. Por. Barnes, *Tertullian*, s. 176-177.

<sup>185</sup> Zob. Tertullianus, *De patientia* XII.

<sup>186</sup> Tertullianus, *De corona* I, 5, PSP LXV, s. 108. Por. Barnes, *Tertullian*, s. 177-178.

<sup>187</sup> Zob. tenże, *De fuga in persecutione* I, 3-5. Por. Barnes, *Tertullian*, s. 177-183.

<sup>188</sup> Zob. Tertullianus, *De fuga in persecutione* I, 5-6.

<sup>189</sup> Zob. tamże, II, 1-2.

<sup>190</sup> Tamże, IV, 1-2: „Fugiendum in persecutione non esse. Si enim persecutio a deo evenit, nullo modo fugiendum erit, quod a deo evenit; sicut duplex ratio defendit, quia neque debeat devitari neque possit evadi quod a deo evenit. Non debet devitari, quia bonum. [...] Immo bonum est ideo, quia a deo evenit, ut divinum, rationale”, PSP LXV, s. 159-160. Por. W. Tabbernee, *Early Montanism and Voluntary Martyrdom*, „Colloquium” 17 (1985) 33-44.

nych<sup>191</sup>. W swym ostatnim liście św. Cyprian wyraźnie stwierdzał, że postawa taka była niewłaściwa i że nie wymagał jej ani Chrystus, ani on sam: *Wy zaś, najdrożsi bracia, stosownie do pouczeń, jakie według nakazów Pana zawsze otrzymywaliście ode mnie i według tego, czego z mych pism pouczaliście się tak często, zachowujcie spokój i pogodę. Niechaj żaden z was nie czyni wśród braci jakichkolwiek zamieszek, ani też dobrowolnie poganom się nie oddaje. Schwytany i stawiony (przed sądem), to winien mówić, co Bóg w onej godzinie w nas mówi, bardziej On bowiem tego pragnie, abyśmy wyznawali, niż zgłaszali się z wyznaniem*<sup>192</sup>. Słowa te powtórzył Cyprian raz jeszcze w decydującym momencie swojego życia, gdy był przesłuchiwany przez prokonsula Paternusa, do którego powiedział: *karność zabrania, by ktoś dobrowolnie się ofiarowywał (na męczeństwo), i tobie się to także nie podoba*<sup>193</sup>. Wydaje się więc, że władze imperialne także miały problem z licznymi zapaleńcami, którzy chcieli umrzeć rzekomo jako chrześcijanie. Cyprian pisał, że taka sytuacja nie podoba się prokonsulowi, a Tertulian wspominał o prokonsulu Arriuszu Antoninie, który *okrutnie prześladował w Azji i przed którego trybunałem stawili się wszyscy chrześcijanie. Wówczas on rozkazał kilku odprowadzić, a do pozostałych rzekł: „nędznicy, jeśli chcecie umrzeć to macie przecież przepaście i powrozy”*<sup>194</sup>. Postawa taka, zmierzająca tylko do uzyskania rozgłosu, nie tylko budziła sprzeciw wśród chrześcijan i władz rzymskich, ale także wśród pogańskiego tłumu, którego wyrazicielem był Lukian z Samosat<sup>195</sup>.

Różnorodność postaw, które prezentowali chrześcijanie wieku II i III wobec prześladowań, była – jak wynika z przedstawionych tekstów – ogromna. Z pewnością liczba ofiar nie była wielka, jednak nieustanne zagrożenie dobytku i życia wymuszało zajęcie konkretnej postawy wobec prześladowców. Większość wiernych, pomimo cierpień, ustrzegła wiary i przetrwała okres prześladowań. Wielu było takich, którzy załamali się i odpadli od wiary. Jednak w naszych rozważaniach szczególną rolę odgrywają ci, którzy za wiarę oddali życie i zajęli, przeznaczone

<sup>191</sup> Zob. *Martyrium Policarpi* 4; Clemens Alexandrinus *Stromata* IV, 4, 17, 1; IV, 10, 76, 1-77, 3; Origenes, *Commentarii in Iohannem* XXVIII, 23, 192-194, 209. Por. G.E.M. de Ste. Croix, *Voluntary Martyrdom in the Early Church*, w: tenże, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford 2006, s. 153-200.

<sup>192</sup> Cyprianus, *Ep.* LXXXI, PSP I, s. 308.

<sup>193</sup> *Acta Cypriani* 1, 5, Musurillo, s. 168, 170; POK 19, s. 78.

<sup>194</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* V, 1, PSP XXIX, s. 115. Klasycznym przykładem takiego dążenia do męczeństwa była postawa młodego Orygenesesa (zob. HE VI, 2, 3-5, 3, 4-6), zwolenników Marcjona (zob. HE VII, 12) i Kościoła donatystów (zob. W.H.C. Friend, *The Donatist Church*, Londyn 1971, s. 172-178).

<sup>195</sup> Zob. Lucianus, *De morte Peregrini* II nn.



im specjalne miejsce w Królestwie Niebieskim. Wydaje się, że właśnie to ukierunkowanie eschatologiczne miało ogromny wpływ na postawy wiernych wobec prześladowań. Świadomość obiecanej nagrody dodawała siłę niejednemu męczennikowi, który ze słowami dziękczynienia na ustach oddawał życie za Jezusa Chrystusa.

### 3. Wyjątkowa ranga męczenników

Pośród różnorodnych postaw ofiar prześladowań, które omówione zostały w poprzedniej części, największym szacunkiem cieszyła się grupa wierzących, którzy na szali prześladowań nie wahali się położyć najwyższej wartości, jaką jest życie. Z pewnością nie ich liczebność<sup>196</sup>, ale właśnie postawa i wartości, które sobą reprezentowali, wpływały na wyjątkową rangę męczenników we wspólnocie Kościoła.

Termin *μάρτυς* był używany pierwotnie w literaturze greckiej w słownictwie sądowym i oznaczał osobę, która składała urzędowe świadectwo podczas procesów<sup>197</sup>. Nieobecny w literaturze starotesta-

---

<sup>196</sup> Nieustannie trwa spór o liczbę męczenników. Do końca XVII wieku mówiono o milionach, jednak od roku 1684, gdy H. Dodwell opublikował pracę: *Dissertationes Cyprianicae IX, De paucitate martyrum*, zaczęto mówić tylko o jednostkach. Do minimalizowania liczby męczenników skłaniała wypowiedź Orygenesusa: „Jest bardzo niewiele takich, których zamordowano za wiarę chrześcijańską i łatwo ich policzyć; Bóg bowiem nie chciał, aby wymordowano całą rasę chrześcijańską” (Origenes, *Contra Celsum* III, 8, PSP 17/1, s. 217). W oparciu o nią jedni starali się wykazać, że męczenników chrześcijańskich było zaledwie kilka setek (E. Gibbon, *Zmierzch cesarstwa rzymskiego*, t. II, Warszawa 1975, s. 60-107; A. Harnack, *Die Mission und Aushreitung des Christentums*, Leipzig 1906, s. 34). Inni zaś (T. Ruinart, *Acta primorum martyrum*, Paris 1689; P. Allard, *Dieci conferenze sul martyrio*, Roma 1912, s. 113; P.L. Hertling, *Die Zahl der Martyrer bis 313*, „Gregorianum” 25 (1944) 103-129) pisali o wielu tysiącach męczenników. Słuszną wydaje się opinia D. Ruiz Bueno: „Jeśli chcemy zamknąć debatę na temat liczby męczenników, zamordowanych przed rokiem 313, to myślimy, że liczba 200 000 jest chyba liczbą zbyt wysoką. [...] Liczba dokładna jest prawdopodobnie o wiele niższa od 200 000, ale ile mniejsza jest bardzo trudno określić” (D. Ruiz Bueno, *Actas de los Martires*, Madrid 1968<sup>2</sup>, s. 112). Por. E. de Moreau, *Le nombre des Martyrs des persecutions romaines*, „Nouvelle Revue Theologique” 73 (1951) 812-823; H. Gregoire, *Le nombre des Martyrs*, Appendices I e II, w: *Les persecutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1964, 165-187; S. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, TST 7 (1979) 52.

<sup>197</sup> Zob. Liddel, Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 1082. Por. C. Noce, *Il Martirio, Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987, s. 19-23; Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa*, s. 52-55.

mentalnej i późnojudaistycznej, pojawił się dopiero w literaturze nowotestamentalnej na oznaczenie oficjalnego, kwalifikowanego świadectwa o Chrystusie, a przede wszystkim o Jego zmartwychwstaniu<sup>198</sup>. W tym sensie autentycznymi świadkami-męczennikami byli apostołowie. W następstwie ich śmierci termin *μάρτυς* zaczął oznaczać tych, którzy poświadczali prawdziwość chrześcijaństwa, dając świadectwo swojego przywiązania do wiary w momentach próby<sup>199</sup>. Dopiero od połowy II wieku *męczeństwo* przybrało znaczenie poświęcenia swego życia dla wyznania wiary w Boga, a pierwszym dokumentem, w którym to słowo się pojawiło, było powstałe ok. roku 157 *Martyrium Polycarpi*. Tytuł *μάρτυς* przeszedł więc na tych, którzy dawali nadzwyczajne dowody przywiązania do prawdy ewangelicznej, potwierdzając to swoim cierpieniem i śmiercią.

Termin *martyr*, przeniesiony z greckiego języka do łacińskiego zaczął natychmiast oznaczać wierzącego, który poświadczyl swoją wiarę cierpieniem i śmiercią. W miarę jednak rozwoju teologii męczeństwa słowo to nabierało różnych odcieni znaczeniowych<sup>200</sup>. Dla Tertuliana w pierwszym rzędzie męczennikiem był ten, kto oddał swoje życie za wiarę: *We właściwy sposób tylko męczennikom nie można przypisać żadnego grzechu, gdyż w chrzcie oddali własne życie*<sup>201</sup>. Tytuł *martyr* Tertulian nadawał jednak także tym chrześcijanom, którzy złożyli słowami wyznanie wiary i którzy, wtrąceni do więzień, przygotowywali się na męczeńską śmierć. Takie stosowanie tego określenia można wyraźnie dostrzec w tytule dzieła *Ad Martyras* z roku 197, skierowanego jako zachęta i umocnienie do takich właśnie chrześcijan. W pierwszym rozdziale tego dzieła Tertulian zwracał się do nich, tytułując ich jako prze-

<sup>198</sup> Zob. Łk 24,48; Dz 1,22; 2,32; 3,15.

<sup>199</sup> Dotąd dawanie świadectwa Chrystusowi, przypieczętowanego własną krwią, autorzy chrześcijańscy, za wyjątkiem Klemensa Rzymskiego (*Epistula ad Corinthios* V, 4), wyrażali terminem *πάθειν* (Ignatius Antiochenus, *Ad Romanos* VII, 1; Hermas, *Pastor Hermae*, *Similitudo* VIII, 6).

<sup>200</sup> Zob. P. Allard, *O męczeństwie*, Warszawa 1914; M. Lods, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles*, Cahiers théologiques 41, Nauchâtel-Paris 1958; H.A.M. Hoppenbrouwers, *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen-Utrecht 1961; A. Kubiś, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968; tenże, *Tytuł „Męczennik”*, RBL 29 (1976) 294-299.

<sup>201</sup> Tertullianus, *Scorpiace* VI, 10: „Proprie enim martyribus nihil iam reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur”, PSP XXIX, s. 129. Por. *Scorpiace* I, 5. Zob. W. Bähnk, *Von der Notwendigkeit des Leidens: die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001, s. 116-124.

znaczonych do męczeństwa (*martyres designati*)<sup>202</sup>. W innych miejscach oraz dziełach używał terminu *martyr* bez dodatkowych określeń w stosunku do przebywających w więzieniach<sup>203</sup>. Tytuł *męczennik* przyznawał także Kartagińczyk tym, którzy wyznali swoją wiarę w Chrystusa wobec prześladowców, później jednak odzyskali wolność. W *De praescriptione haereticorum* pośród różnych stanów, które nie wytrwały przy prawowitej wierze i odpadły do herezji, wymienił także męczenników: *Cóż więc w tym dziwnego, że jakiś tam biskup, diakon, wdowa, dziewczyna, nauczyciel, czy nawet męczennik odpada od reguły wiary? Czy z tego powodu herezje mogą uchodzić za głoszące prawdę?*<sup>204</sup> Określenie *martyr* przypisywał więc Tertulian wszystkim chrześcijanom, którzy w jakikolwiek sposób cierpieli prześladowanie z powodu wiary i zaświadczyli o niej czy to śmiercią, czy też słowem lub więzieniem. Z biegiem czasu, szczególnie z chwilą przejścia pod wpływ montanizmu, Tertulian przyznawał tytuł *męczennika* już tylko chrześcijanom, którzy oddali życie za Chrystusa. W jednym z ostatnich dzieł – *De pudicitia* – wyraźnie stwierdzał: *Któż bowiem jest bez winy na ziemi i w ciele? Jakiż męczennik jest mieszkańcem świata, poszukującym denarów, związany z lekarzem i lichwiarzem?*<sup>205</sup>.

Równoległe jednak Tertulian zaczął stosować w swoich dziełach ukuty przez siebie termin *confessor*<sup>206</sup>. W dziele *De corona* dokonał rozróżnienia między męczennikiem i wyznawcą: *Twierdzę, że nikt z wierzących nie zakładał nigdy wieńca na głowę poza tego typu przypadkami pokusy, jakie występują obecnie. Przestrzegają tego wszyscy, począwszy od katechumenów, aż po wyznawców i męczenników, czy też i apostatów*<sup>207</sup>. Wydawać się może, że termin *confessor* oznaczał osobę żyjącą i przeciwstawianą męczennikom. Zgodnie jednak z opinią badaczy należy w tym fragmencie przede wszystkim dostrzegać chrześcijan, którzy poświęcili swoje życie za Chrystusa poprzez świadectwo krwi. *Confessores* i *martyres* nie były dwiema różnymi grupami chrześcijan,

<sup>202</sup> Zob. Tertullianus, *Ad martyras* I, 1.

<sup>203</sup> Zob. tamże I, 6; *Ad uxorem* II, 4, 2.

<sup>204</sup> Tenże, *De praescriptione haereticorum* III, 5: „Quid ergo si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit? Ideo haereses veritatem videbuntur obtinere?”, PSP V, s. 42.

<sup>205</sup> Tenże, *De pudicitia* XXII, 3: „Quis enim in terris et in carne sine culpa? Quis martyr saeculi incola, denariis duplex, medico obnoxios et feneratori?”, PSP LXV, s. 247.

<sup>206</sup> Zob. Bähnk, *Von der Notwendigkeit*, s. III-III6.

<sup>207</sup> Tertullianus, *De corona* II, 1: „Neminem dico fidelium coronam capite nosse alias, extra tempus temptationis eiusmodi. Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyras vel negatorem”, PSP LXV, s. 108.

ale jedną grupą przeciwstawioną katechumenom. Nie znaczy to jednak, że dla Tertuliana pojęcia te były synonimami. Używając terminu *confessor*, chciał prawdopodobnie przede wszystkim podkreślić wymiar słownego świadectwa wobec urzędników imperialnych i tylko drugorzędnie stosował to pojęcie do męczeńskiej śmierci, podczas gdy użycie terminu *martyr* uwypuklało aspekt tortur i męczeńskiej śmierci<sup>208</sup>.

W dziełach świętego Cypriana z Kartaginy, który nazywał Tertuliana swym mistrzem i w wielu miejscach był od niego zależny, koncepcja znaczenia terminów *martyr* (męczennik) i *confessor* (wyznawca), a co za tym idzie także pojęcia męczeństwa, została rozwinięta i znacznie różniła się od poglądów Tertuliana. Gdy ten ostatni wprowadził zarządy podziału męczenników na dwie grupy, Cyprian doprecyzował znaczenie poszczególnych pojęć oraz dokonał rozróżnienia wśród tych, których obdarzał tytułem męczennika.

Pojęciem *martyr* w sensie ścisłym Cyprian określał tych chrześcijan, którzy oddali swoje życie za wiarę i otrzymali jako nagrodę koronę w niebie. O męczenniku Mapaliku (*martyr Mappalicus beatissimus*), który poniósł śmierć w czasie prześladowań za Decjusza, pisał, że *stoczył przyobiecany walkę i otrzymał zasłużony wieniec*<sup>209</sup>. Zawiadamiając o przyjęciu do grona prezbiterów kartagińskich prezbitera Numidyka, stwierdził, że ów swymi zachętami wysłał przed sobą chwalebny rzeszę męczenników (*copiosum martyrum numerum*), którzy przez ukamienowanie i w płomieniach zginęli<sup>210</sup>. W *De lapsis* pisał o duszach zabitych męczenników (*occisorum martyrum*), które znajdują się pod ołtarzem bożym<sup>211</sup> i podobnie w *De mortalitate* o niezliczonym ludzie męczenników (*martyrium innumerabilis populus*) w raju, który za walkę i mękę został ukoronowany chwałą i zwycięstwem<sup>212</sup>. Termin *martyr* oznaczał więc dla Cypriana wiernego, który oddał życie za wiarę. Dlatego męczeństwem w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli doskonałym, było dla biskupa Kartaginy tylko poświęcenie swojego życia. Takie rozumienie

<sup>208</sup> Zob. S.W.J. Teeuwen, *Sprächlicher Bedeutungswechsel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, t. XIV, Paderborn 1926, zwłaszcza s. 87-97; H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938, *Latinitas Christianorum Primaeva* 8; Bähnek, *Von der Notwendigkeit*, s. 110-111.

<sup>209</sup> Cyprianus, *Ep.* X, 4: „Pugnam quam spondit exhibuit et palmam quam meruit accepit”, PSP I, s. 49.

<sup>210</sup> Cyprianus, *Ep.* XL, 1: „[...] qui hortatu suo copiosum martyrum numerum lapidibus et flammis necatum ante se misit”, PSP I, s. 116.

<sup>211</sup> Zob. tenże, *De lapsis* XVIII.

<sup>212</sup> Zob. tenże, *De mortalitate* XXVI.

męczeństwa przejawiało się w używanym wielokrotnie przez Cypriana sformułowaniu – *consummare martyrium*. Używając tego stwierdzenia, pisał, że *cenna jest śmierć, którą kupuje się nieśmiertelność, tym bardziej cenna, że za cenę swojej krwi, za wytrwałość do końca, otrzymujemy koronę od Boga (consummatione virtutis)*<sup>213</sup>, a chwała wyznania wiary i męczeństwa jest wtedy w całej pełni (*consummata martyris gloria est*) *jeśli do naszej woli i naszego wyznania w więzieniu i w więzach dojdzie śmierć*<sup>214</sup>. Gratulując rzymskim wyznawcom wytrwałości w prześladowaniach, wspominał jednak – jakby podkreślając doskonałość męczeństwa – że w Kartaginie *poprzez tortury dopełniły się męczeństwa (per tormenta consummare martyria)*, mimo że to w Rzymie *szczęśliwie rozpoczęła się walka. [...] zaczęły pojawiać się znaki zapowiadające zwycięstwo*<sup>215</sup>. Męczennikami byli – w rozumieniu Cypriana – także ci, którzy nie oddali bezpośrednio swego życia w efekcie przesłuchań i oskarżeń, ale także ci, którzy byli torturowani, zsyłani do pracy w kopalniach czy też ci, którzy zmarli w więzieniach nie doczekawszy chwalebnej śmierci na arenie<sup>216</sup>. Dla Cypriana bowiem tortury i przemoc cielesna stosowana przez władzę były tylko drogą do śmierci, która groziła za trwanie w wierze<sup>217</sup>. Tytuł *martyr* Cyprian przyznawał tym, którzy wyznawali swoją wiarę przez śmierć lub też doznawali tortur mogących doprowadzić do śmierci i którzy tej śmierci oczekiwali.

Skoro za męczenników w ścisłym i doskonałym sensie Cyprian uznawał tych, którzy ponieśli śmierć, pozostałym przyznawał inne tytuły, idąc w ślady swego mistrza. Doprecyzował jednocześnie teologię męczeństwa. Wyraźne rozróżnienie między pojęciami: *martyr* i *confessor* zawarł Cyprian w liście 55., w którym prezbitera Mojżesza zaliczał do wyznawców, dopóki ten znajdował się w więzieniu, gdy zaś zginął przyznał mu tytuł męczennika: *et presbytero Moyse tunc adhuc confessore nunc iam martyre subscribente*<sup>218</sup>. Rozróżnienie to jawi się jeszcze wyraźniej w traktacie *De lapsis*, gdzie pisał, że *wesoło spoglądamy na wyznawców (confessores), wstawionych męstwem i wiarą, chodzących*

<sup>213</sup> Cyprianus, *Ep. X, 2*: „Pretiosa mors haec est quae emit immortalitatem pretio sui sanguinis, quae accepit coronam dei consummatione virtutis”, PSP I, s. 47.

<sup>214</sup> Tamże, XII, 1: „Cum voluntati et confessioni nostrae in carcere et vinculis accedit et moriendi terminus, consummata martyris gloria est”, PSP I, s. 56.

<sup>215</sup> Tamże, XXVIII, 2: „Inde initia felicia pugnandi orta sunt. Inde vincendi auspicia coeperunt”, PSP I, s. 87.

<sup>216</sup> Zob. tamże, VI, 2; X; XXVIII, 1; XXXVI, 2; LXXVI.

<sup>217</sup> Zob. Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 14-20.

<sup>218</sup> Zob. Cyprianus, *Ep. LV, 5*.

w *chwale dobrego imienia*<sup>219</sup>. Nagrodę męczenników określił Cyprian jako *niebieskie korony (martyrum caelestes coronas)*, zaś wyznawców jako *duchowe chwały (confessorum glorias spiritales)*<sup>220</sup>. W rozumieniu Cypriana wyznawcą był ten, kto złożył świadectwo o swojej wierze, nieprzypieczętowane utratą życia czy torturami. Składanie jednak takiego świadectwa mogło mieć, według niego, dwie formy. Przyjmował on bowiem, że wyznanie wiary mogło dokonać się bądź publicznie wobec przesłuchujących, bądź prywatnie, gdy wiązało się ucieczką przed prześladowaniami. W *De lapsis* czytamy: *Pierwszy tytuł do zwycięstwa jest: wyznać Pana, gdy się ktoś dostał w ręce pogan; drugi stopień do chwały jest, gdy ktoś, uchodząc ostrożnie, już się dla Boga zachowuje. Tamto jest publiczne, to prywatne wyznanie, tamten zwycięża sędziego świeckiego, ten zadowolony z Boga, jako swego sędziego, strzeże czystości sumienia w nieskazitelności serca*<sup>221</sup>. Chociaż tym, którzy uciekali przed prześladowaniem czy też byli skazywani na wygnanie, Cyprian nadawał tytuł *confessor*, to jednak ci, którzy przyplacili to śmiercią, choćby nawet naturalną, zaliczani byli przez niego do grona męczenników (*martyres*)<sup>222</sup>.

Terminologiczne rozróżnienia i teologiczne wyjaśnienia, które znajdujemy w pismach Tertuliana i Cypriana, są świadectwem wyjątkowego zainteresowania tematyką męczeństwa w II i III wieku. Z przytoczonych wypowiedzi obu Afrykańczyków wynika, że w okresie tym pojęcia *martyr* i *martyrium* nie posiadały jeszcze jasno określonego znaczenia, jednak można dostrzec, że było to zagadnienie ważne, a rola, jaką odgrywali ci, którzy składali świadectwo swej wiary, była nieposłednia<sup>223</sup>. Jak ważną rolę w chrześcijaństwie afrykańskim odgrywało męczeństwo świadczy chociażby fakt, że pierwszym zachowanym

<sup>219</sup> Cyprianus, *De lapsis* II: „Confessores praeconio boni nominis claros et virtutis ac fidei laudibus gloriosos laetis conspectibus intuemur”, POK 19, s. 196.

<sup>220</sup> Zob. tamże, IV.

<sup>221</sup> Tamże, III: „Primus est victoriae titulus gentilium manibus apprehensum dominum confiteri; secundus ad gloriam gradus est cauta secessione subtractum domino reservari. Illa publica, haec privata confessio est; ille iudicem saeculi vincit, hic contentus deo suo iudice conscientiam puram cordis integritate custodit”, POK 19, s. 198.

<sup>222</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* LVII; LVIII; LXI, 3; LXVIII, 5; *Ad Fortunatum* XII; XIII; *De Mortalitate* XVII.

<sup>223</sup> Wydaje się, że wielokrotnie znaczenie tych terminów u Tertuliana i Cypriana odbiegało od dzisiejszego ich rozumienia oraz tego, które zostało im nadane począwszy od *Męczeństwa św. Polikarpa*, i zbliżało się do ich oryginalnego, pierwotnego znaczenia świadczenia o wierze przez śmierć (Cyprianus, *Ep.* XXXVII, 4; XXXVIII, 2). Por. Janssen, *Kultur und Sprache*, s. 170-176.

dokumentem w języku łacińskim z terenu Afryki Prokonsularnej są *Akta Męczenników Scylitańskich*. Ten ukształtowany pod wpływem wspomnianych wcześniej rdzennych kultów afrykańskich, a szczególnie kultu Saturna, silnej rabinicznej tradycji w Kartaginie oraz środowiska Rzymu, „rys męczeński” duchowości afrykańskiej miał zasadniczy wpływ na późniejsze chrześcijaństwo nie tylko w Afryce Północnej, ale także w całym Kościele zachodnim i wpłynął na postrzeganie męczenników i wyznawców<sup>224</sup>.

Wyjątkowa ranga, jaką nadawali męczennikom Tertulian i Cyprian, przejawiała się przede wszystkim w częstym powoływaniu się na ich przykład, na przywoływaniu ich postaci i znaczenia dla życia Kościoła. Tertulian w kontekście polemiki z herezjami powoływał się na męczenników Nowego Testamentu: Piotra, Pawła, Jana, Jakuba, innych apostołów i Antypasa<sup>225</sup>. Podkreślając głoszenie prawdy i poniesionego za nią męczeństwa, pytał: *Kim są ci błogosławieni zwycięzcy, jeśli nie właśnie męczennikami? Zwycięstwo należy do tych, którzy walczą, a ci walczą, którzy przelewają krew*<sup>226</sup>. Stawiał ich za wzór wytrwałości przy prawdziwej wierze i przedstawiał jako doskonałych nauczycieli, *którzy mieli otrzymać wiedzę o wszystkim, a dla nas ustanowił [Chrystus – M.W.] tylko takich nauczycieli, którzy mogliby nauczać o wszystkim*<sup>227</sup>. Męczennik był więc dla Kartagińczyka przede wszystkim nauczycielem wierności prawowitej doktrynie. W podobnym sensie i kontekście walki z herezją Tertulian przywołał w *Contra Valentinianos* postać Justyna filozofa i męczennika (*Iustinus philosophus et martyr*), którego dzieła, godne naśladowania, były świadectwem wierności nauczaniu Kościoła<sup>228</sup>. Tytuł męczennik nie posiadał w tych tekstach jakiegoś specjalnego znaczenia poza omówionym powyżej, należy jednak zwrócić uwagę na podkreślanie faktu męczeństwa przywoływanych osób oraz ich szczególną rolę i pozycję.

W swoich pismach Tertulian wspominał nie tylko powszechnie znane postaci, ale także odwoływał się do lokalnych męczenników, których imiona, jak wynika z kontekstu, były znane i cieszyły się

<sup>224</sup> Zob. Frend, *Martyrdom*, s. 266-268; H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, Subsidia hagiographica 20.

<sup>225</sup> Zob. Tertullianus, *Scorpiace* XII-XIII.

<sup>226</sup> Tamże, XII, 9: „Quinam isti tam beati victores, nisi proprie martyres? Illorum etenim victoriae, quorum et pugnae, eorum vero pugnae, quorum et sanguis”, PSP XXIX, s. 142.

<sup>227</sup> Tertullianus, *Scorpiace* XII, 1: „[...] omnia utique edocendos et nobis magistros adordinavit omnia utique docturos”, PSP XXIX, s. 140.

<sup>228</sup> Zob. tenże, *Adversus Valentinianos* V.

uznaniem. W piśmie skierowanym do prokonsula Skapuli wzmiankował Mawila z Hadrumentum, który został skazany przez prokonsula Cecyliusza Kapellę na pożarcie przez dzikie zwierzęta<sup>229</sup>. Wyjątkowa pozycja tego męczennika, jak i innych, których Tertulian nie wymienia z imienia, przejawiała się w karze, jaką otrzymali prześladowcy za śmierć męczennika, która, jak pisał Kartagińczyk, *natychmiast pojawiła się jako skutek*<sup>230</sup>. Śmierć męczennika nie pozostawała zatem bez pomsty, a walka z chrześcijanami była walką przeciw Bogu i dlatego Tertulian wzywał: *μή θεομαχεῖν* – nie walcz przeciwko Bogu<sup>231</sup>.

Obok przykładów pozytywnych w pismach Tertuliana znaleźć można dwa przykłady męczenników, którym nadawał on wprawdzie taki tytuł. Wskazywał on na ogromną estymę, jaką się cieszyli, ale jednocześnie ganił i piętnował postawy niegodne i wypaczające ideę chrześcijańskiego męczeństwa. Pierwszym z nich był wspomniany w *De fuga in persecutione* Rutilius z Afryki, święty męczennik (*sanctissimus martyr*). Jak przypomniał Kartagińczyk: *kilkakrotnie uciekał przed prześladowaniem, przenosząc się z miejsca na miejsce i tam gdzie uważał to za właściwe wykupywał się od niebezpieczeństwa pieniędzmi*<sup>232</sup>. Jednak ostatecznie zniemacka został schwytyany i spalony na stosie, *a dzięki miłosierdziu Bożemu zniósł męki, których przedtem unikał*<sup>233</sup>. Montanistyczne przekonania Tertuliana nakazywały potępić uciekającego przed prześladowaniami chrześcijanina, co też uczynił, ale jednocześnie podkreślił zgodność męczeństwa z wolą Bożą i wypełnienie się jej w życiu Rutiliusa. Jego przykład wskazywał także na dużą wagę, jaką przykładano w ruchu montanistycznym do męczeństwa<sup>234</sup>.

O drugim z afrykańskich męczenników opowiada zawarty w *De ieiunio adversus psychicos*, dziele również z okresu montanistycznego, opis pobytu w areszcie i śmierci fałszywego męczennika Pristiusa. *Ten – przez dłuższy czas syty, dzięki swobodnemu życiu w areszcie, [...] zmuszony do wszelkiego rodzaju kąpieli, [...] do sekretnej ucieczki w zmysło-*

<sup>229</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* III, 5.

<sup>230</sup> Tenże, *Ad Scapulam*, III, 5: „Adrumeticum Mavilum idem Caecilius ad bestias damnasset, statim haec vexatio subsecuta est”, PSP XXIX, s. 112-113.

<sup>231</sup> Zob. tamże, IV, 1.

<sup>232</sup> Tenże, *De fuga in persecutione* V, 3: „[...] cum totiens fugisset persecutionem de loco in locum, etiam periculum, ut putabat, nummis redemisset”, PSP LXV, s. 161.

<sup>233</sup> Tamże, V, 3: „[...] dehinc ignibus datus passionem, quam vitarat, misericordiae dei rettulit”, PSP LXV, s. 161.

<sup>234</sup> Zob. J. Słomka, *Nowe prorocтво. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007, s. 78-83.



wość [...], do wszystkich uroków życia [...] nie chciał umierać<sup>235</sup>. Ostatecznie wbrew swej woli, upity, bluźniący, torturowany, umarł wyrzekając się Chrystusa<sup>236</sup>. Mimo nieprzychylnego tonu i zobrazowania parodii męczeństwa, Tertulian starał się – jak się wydaje – ukazać prawdziwą godność i wzór męczeństwa. Męczeństwo w owym czasie cieszyło się ogromnym szacunkiem, przebywający w więzieniu wyznawcy otaczani byli opieką, a tytuł męczennika mógł być powodem uzyskania zaszczytów i korzyści, w tym wypadku jednak w znaczeniu negatywnym<sup>237</sup>. W dziele pochodzącym z okresu ortodoksyjnego twórczości – w zachęce skierowanej *Do męczenników* – Tertulian pisał, że przebywający w więzieniu otrzymują pokarm cielesny, którym karmi ich, *jakby własną piersią Pani i Matka nasza Kościół*, oraz w który zaopatrują ich *poszczególni bracia z własnych zasobów*<sup>238</sup>. Chrześcijanie kartagińscy – dumni ze swoich bohaterów – starali się im pomagać w sposób materialny, spodziewając się w zamian modlitwy i ofiary w ich intencjach.

W sposób szczególny wstawiennictwo męczenników, a przez to ich szczególna pozycja, przejawiały się w prośbach o wystawienie listów pokoju (*libelli pacis*). Problem z tym związany, zapoczątkowany już wcześniej, wybuchnął na dużo większą skalę za czasów biskupa Cypriana<sup>239</sup>. Tertulian także zwracał uwagę na tę szczególną rolę męczenników w procesie pojednania *lapsi* z Kościołem. W piśmie *Ad Martyras* z 197 roku zachęcał przebywających w więzieniu do zachowania pokoju, ponieważ *pokój wśród was – to wojna dla niego* [dla szatana – M.W.] i przypominał im, że *o ten pokój proszą zwykle męczenników ci, którzy nie posiadają go w Kościele. Z tego to właśnie powodu powinniście go posiadać, pielęgnować i strzec, by w razie potrzeby także innych obdarzyć*<sup>240</sup>. Podobnych prerogatyw nie posiadał nikt inny poza

<sup>235</sup> Tertullianus, *De ieiunio adversus psychicos* XII, 3: „[...] quem ex facultate custodiae liberae aliquamdiu fartum, omnibus balneis [...] et omnibus luxuriae secessibus [...] et omnibus vitae istius inlecebris [...] obligatum, ne mori vellet”, PSP LXV, s. 191.

<sup>236</sup> Zob. tamże, XII, 3.

<sup>237</sup> Zob. E. Derdziuk, *Postawa chrześcijan Afryki Rzymskiej podczas aresztowania i uwięzienia*, VoxP 6/7 (1984) 81-100; J. Grzywaczewski, *Duszpasterska opieka nad więźniami w starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 30/31 (1996) 249-258; A. McGowan, *Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage*, HTR 96 (2003) 455-476.

<sup>238</sup> Tertullianus, *Ad martyras* I, 1: „Domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant”, PSP V, s. 31.

<sup>239</sup> Początki kwestii przebaczenia grzechów przez męczenników spotykamy u męczenników lyońskich. Zostaje ona usankcjonowana przez papieża Korneliusza. Zob. Starowieyski, *Męczennicy*, OŻ IX, s. 105.

<sup>240</sup> Tertullianus, *Ad martyras* I, 5-6, PSP V, s. 32.

męczennikami i dlatego zachęcał męczenników do wstawiania się za upadłymi. Jednak prawie trzydzieści lat później, już w okresie montanistycznym, przy okazji dyskusji o odpuszczaniu grzechów, krytykował praktykę listów pokoju istniejącą w Kościele: *Ale ty już przerzucasz tę właśnie władzę i na twoich męczenników. Kiedy każdy z nich przyjął więzy, nawet delikatne, w areszcie, natychmiast do nich udają się z prośbami cudzołożnicy, natychmiast do nich przybywają rozpustnicy; zaraz dokoła nich rozlegają się modły, zaraz leją się strumieniami łzy obarczonych wszelkiego rodzaju przewinieniami; żaden z nich bardziej nie wykupuje sobie wejścia do więzienia niż ten, który stracił więź z Kościołem. Kobiety i mężczyźni tłoczą się i gniołą nawzajem w ciemnościach, które są zapewne znane z używania rozkoszy; a o pokój proszą tych, którzy są zaniepokojeni własnym bezpieczeństwem*<sup>241</sup>. Pomijając retoryczną polemikę z heretykami, należy zwrócić uwagę na potwierdzenie roli męczenników w Kościele w początkach III wieku w udzielaniu pojednania upadłym i ogromnej popularności, jaką musiał cieszyć się ten sposób powracania na łono Kościoła.

Biskup Cyprian z Kartaginy, który rządził Kościołem afrykańskim w okresie szczególnie obfitującym w okazje do oddania życia za wiarę, przyznawał męczennikom szczególną cześć i pozycję, nawiązując do istniejących już wzorców<sup>242</sup>. Wspomnianego już męczennika Mapalika stawiał za wzór do naśladowania i zachęcał: *abyście naśladowali tego najszcześliwszego obecnie męczennika, a także innych uczestników i towarzyszy tej walki, stałych w wierze, w bólu cierpliwych, a w walce zwyciężskich*<sup>243</sup>. To właśnie męczennicy, z racji niezachwianej wiary i swej wyjątkowej pozycji, byli wyznaczani do szczególnych zadań w Kościele. Wyjątkowość tych wyborów polegała na wynoszeniu do kościelnych godności bez przewidzianych procedur, jako że o nowych kapłanach męczennikach jedynie informował bez zasięgania opinii wiernych<sup>244</sup>. W liście 38. Cyprian informował o wyborze na stanowisko lektora dzielnego młodzieńca Aureliusza, który był *młody co do wieku, ale dojrzały co do czci. Stoczył bowiem podwójną walkę. [...] Skoro pokonał urzędników i prokonsula, na wygnaniu zwyciężył zadawane mu katusze*<sup>245</sup>.

<sup>241</sup> Tertullianus, *De pudicitia* XXII, 1-2, PSP LXV, s. 246-247.

<sup>242</sup> Zob. M. Sieniatycki, *Św. Cyprian o męczennikach i wyznawcach*, AK 17 (1926) 154-165; A. Brent, *Cyprian's Reconstruction of the Martyr Tradition*, JEH 53 (2002) 241-268.

<sup>243</sup> Cyprianus, *Ep.* X, 4, PSP I, s. 49.

<sup>244</sup> Zob. tamże, XXXVIII, 1. Por. A. Brent, *Cyprian and the Question of Ordinatio per Confessionem*, StPatr 36 (2001) 323-337.

<sup>245</sup> Cyprianus, *Ep.* XXXVIII, 1, PSP I, s. 112.

Wobec licznych cierpień i kar oraz jego licznych cnót, Cyprian postanowił wynieść go do godności lektora, ponieważ *Bóg go zachował, aby stał się dla innych przykładem co do karności kościelnej*<sup>246</sup>. Jednak, co należy podkreślić, według Cypriana, Aureliusz z racji swego trwania przy wierze w czasie prześladowań, *zastąpił na wyższe stopnie święceń, na większą godność nie ze względu na jego lata, lecz na zasługi. Uznaliśmy jednak, aby rozpoczął od obowiązku lektora. Nic bowiem nie przystoi bardziej głosowi, który wyznał chwalebnie Boga, jak rozbrzmiewać przy uroczystym odczytywaniu słów bożych, jak po wzniosłych słowach, które głosiły mękę Chrystusa, czytać ewangelię, która jest źródłem męczenników. Nic bardziej nie przystoi jemu, jak z narzędzia tortur wstąpić na mównicę*<sup>247</sup>. Męczeństwo było więc bezpośrednim powodem wyniesienia Aureliusza, poza przyjętymi procedurami, na stanowisko lektora i jego szczególnej pozycji we wspólnocie kartagińskiej. Podobna sytuacja zachodziła w przypadku Celeryna, który został lektorem z powodu licznych cierpień doznanych podczas prześladowań w roku 250. Jak stwierdził Cyprian: *nie jest słuszne i nie przystoi, aby ten, kogo Pan tak uczcił godnością niebieskiej chwały, nie piastował urzędu zaszczytnego w Kościele*<sup>248</sup>. Obaj męczennicy wyniesieni zostali do godności lektora, ponieważ *wyznawca najbardziej może się przysłużyć braciom czytaniem ewangelii, ponieważ każdy, kto słucha z jego ust ewangelię, zachęca się do naśladowania wiary lektora*<sup>249</sup>. Podkreślał także Cyprian, że posługa lektora nie jest końcem ich posługi w Kościele kartagińskim. Pisał bowiem do swych wiernych: *Wiedźcie jednak, że tymczasowo ustanowiliśmy ich lektorami i zaraz dodawał: Wiedźcie, że już postanowiliśmy wynieść ich do godności prezbiteratu*<sup>250</sup>. Godność męczeństwa była tak znaczna, że Cyprian nakreślił przed wspólnotą przyszłe plany dotyczące obu męczenników: *w swych późniejszych i starszych latach powinni z nami zasiadać, co wskazuje na godność biskupią, którą powinni osiąść*<sup>251</sup>. Podobnie postąpił Cyprian z Numidykiem, którego zaliczył do grona kleru kartagińskiego, planując wynieść go do godności biskupiej po swoim powrocie z miejsca schronienia<sup>252</sup>. Widzimy więc wyraźnie, że męczeństwo w sposób szczególny predestynowało do pełnienia posług w Kościele kartagińskim i było znakiem szczególnego wybrania

<sup>246</sup> Cyprianus, *Ep.* XXXVIII, 1, PSP I, s. 112.

<sup>247</sup> Tamże, XXXVIII, 2, PSP I, s. 112-113.

<sup>248</sup> Tamże, XXXIX, 1, PSP I, s. 114.

<sup>249</sup> Tamże, XXXIX, 4, PSP I, s. 115.

<sup>250</sup> Tamże, XXXIX, 5, PSP I, s. 116.

<sup>251</sup> Tamże.

<sup>252</sup> Zob. tamże, XL.

przez Boga do otrzymania święceń. Trudno przyznać, żeby Cyprian uznawał tortury i męczeństwo jako zastępujące święcenia. Stwierdził bowiem wyraźnie, że on i będący z nim jego towarzysze udzielili święceń Aureliuszowi<sup>253</sup>. Męczeństwo potwierdzało więc tylko szczególny wybór i rolę, którą ma pełnić dany człowiek we wspólnocie Kościoła.

Problemem, który ujawnił się ze szczególną mocą w okresie prześladowań za cesarza Decjusza, a który został zasygnalizowany już wcześniej, były kwestie związane z dyscypliną pokutną. Jak wspomniano wcześniej, przy okazji omawiania przebiegu prześladowań i postaw wierzących wobec działań prześladowczych, spośród chrześcijan, od których żądano uczestnictwa w składaniu powszechnej ofiary *bogom nieśmiertelnym* wielu uległo cesarskim urzędnikom i kiedy burza prześladowań minęła, wyniknęła kwestia, jakie stanowisko należy zająć wobec upadłych (*lapsi*). Nie wnikając w sedno sporu, jego przebieg i rozwiązanie, należy zauważyć wyjątkową rolę, jaką w tym procesie odgrywali właśnie męczennicy i wyznawcy, którzy wystawiali proszącym upadłym listy polecające, czyli tzw. listy pokoju (*libelli pacis*). Jak stwierdza M. Starowieyski: „Ze względu na bliskość z Jezusem osiągniętą przez cierpienie, uwięziony zostaje uznany za pośrednika Boga i wierni udają się do niego ze swymi prośbami o wstawiennictwo, zarówno gdy przebywa w więzieniu, jak i po śmierci”<sup>254</sup>. Szczególną moc wstawiennictwa męczenników podkreślał Cyprian w liście skierowanym do rzymskich wyznawców: *wasz głos jasny, bo oczyszczony wyznaniem i chwalebny z powodu czci, jaką wciąż oddaje, wznosi się z tego podległego mu świata ku wyżynom, do otwartego dłań nieba, przenika do uszu Boga, i wszystko, o cokolwiek go prosi, otrzymuje od dobroci Boga*<sup>255</sup>, a Celeryn, rzymski wyznawca, w liście skierowanym do Lucjana, kartagińskiego wyznawcy, jakby dopełniał te słowa biskupa Cypriana, gdy pisał: *Prosimy jednak o wasze święte prośby i modlitwy, którym ufamy. Wszystko możecie przebaczyć, bowiem jesteście przyjaciółmi i świadkami Chrystusa*<sup>256</sup>. Męczennicy więc, jako szczególnie przyjaciele Chrystusa z powodu cierpień i wytrwałości w wierze, mieli prawo zwracać się do biskupów i prezbiterów o udzielenie pokoju tym, którzy podczas prześladowań zaparli się wiary. Jak wielokrotnie wskazywał na to biskup Cyprian, winni to jednak czynić zgodnie z prawem i karnością kościelną, aby nie docho-

<sup>253</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* XXXVIII, 2.

<sup>254</sup> Starowieyski, *Męczennicy*, OŻ IX, s. 105

<sup>255</sup> Cyprianus, *Ep.* XXXVII, 4, PSP I, s. III.

<sup>256</sup> Tamże, XXI, 3: „Sed quatenus per vestras sanctas orationes et petitiones, in quas nos fidimus, quoniam estis amici sed et testes Christi, quod omnia indulgeatis”, PSP I, s. 77.

dziło do nadużyć, które wystawiają na szwank również cześć męczenników<sup>257</sup>. Biskup Kartaginy pisał do męczenników i wyznawców: *Bohaterzy i bardzo szczęśliwi męczennicy! Nasze odpowiedzialne stanowisko i bojaźń Boga każe przypomnieć wam, aby ci, którzy z takim oddaniem i męstwem zachowują wiarę w Pana, przestrzegali również jego prawa i karności. [...] W listach skierowanych do mnie prosiliście, abym zbadał wasze życzenia i niektórym upadłym udzielił pokoju. Skoro prześladowanie się skończyło, zaczęliśmy wraz z klerem tę rzecz rozważać. [...] Prośby wasze i życzenia należy zastrzec biskupowi, i czekać stosownego, spokojnego czasu, żeby pokoju na wasze prośby im udzielił. Najpierw Kościół św., matka nasza musi mieć pokój od Pana, potem dopiero omawiany będzie pokój jego dzieci<sup>258</sup>. Męczennicy mieli więc prawo prosić o udzielenie pokoju tym, którzy upadli, a ci ich pomocą mogą być za swe winy u Pana wsparci<sup>259</sup>. Pojednanie nie odbywało się jednak automatycznie, lecz męczennicy wstawiali się za upadłych u biskupów i stanowili przez to szczególne ogniwo pośrednie w procesie pokutnym, ofiarując swoje cierpienia i wytrwałość za tych, którzy się załamali. Wierzymy – pisał Cyprian w *De lapsis* – że wobec sędziego bardzo wiele mogą zasługi męczenników i uczynki sprawiedliwych<sup>260</sup>. W okresie prześladowań takie pojmowanie roli męczennika i przyznawanie im takich prerogatyw nadawało im szczególnie wyjątkową rolę.*

Punktem szczytowym życia męczennika i jednocześnie, jak zobaczyliśmy, warunkiem *sine qua non* mówienia o męczeństwie była godzina próby i oddania życia. Także w tym najważniejszym momencie możemy dostrzec szczególny status tych, którzy umierali za wiarę i którzy zarówno w momencie męczeńskiej śmierci, jak i po niej traktowani byli w sposób odmienny od umierających w sposób naturalny<sup>261</sup>.

<sup>257</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* XVI, 1.

<sup>258</sup> Tamże, XV, 1-2: „Sollicitudo loci nostri et timor dei conpellit, fortissimi ac beatissimi martyres, admonere vos litteris nostris ut a quibus tam devote et fortiter servatur fides domini ab isdem lex quoque et disciplina domini reservetur. [...] cum vos ad me litteras direxeritis, quibus examinari desideria vestra et quibusdam lapsis pacem dari postulastis, cum persecutione finita convenire in unum cum clero et recolligi coeperimus. [...] Petitiones et desideria vestra episcopo servant, ad pacem vobis potentibus dandam maturum et pacatum tempus expectent. Ante est ut a domino pacem mater prior sumat, tunc secundum vestra desideria de filiorum pace tractetur”, PSP I, s. 63-65.

<sup>259</sup> Tamże, XIX, 2, PSP I, s. 72.

<sup>260</sup> Cyprianus, *De lapsis* XVII: „Credimus quidem posse aput iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum”, POK 19, s. 209.

<sup>261</sup> O zwyczajach związanych ze śmiercią i pogrzebem w Afryce Prokonsularnej w interesującym nas przedziale czasowym zob.: M. Sieniatycki, *Św. Cyprian o śmierci i wobec śmierci*, AK 17 (1926) 231-237; A.C. Rush, *Dead and Burial in Christian Antiquity*

W momencie śmierci, jak dowiadujemy się z *Akt prokonsularnych św. Cypriana*, Kartagińczycy rozkładali przed biskupem Cyprianem, który miał być święty, płócienne odzienia i podręczne chusty<sup>262</sup>. Po śmierci zaś ciało jego zostało złożone w sąsiedztwie z powodu ciekawości pogan. Stamtąd w nocy ze świecami i pochodniami zabrane zostało i w triumfie i radości wielkiej zaniezione zostało do majątku prokuratora Makrobiusza Kandydiana, przy Mapalskiej drodze, obok sadzawek<sup>263</sup>. Z pewnością pozycja, jaką zajmował Cyprian w społeczności kartagińskiej mogła mieć wpływ na tak wielki szacunek i widowiskowość śmierci i pogrzebu, które są opisane w *Vita Cypriani*: z powodu rozległości terenu i zbitego tłumu, wiele osób życzliwych wdrapało się na gałęzie drzew<sup>264</sup>. Istnieje jednak wiele innych przekazów, które wskazują, że główną rolę odgrywało nie tyle stanowisko w hierarchii kościelnej czy społecznej, ile właśnie fakt męczeńskiej śmierci i chęć ocalenia cennych relikwii<sup>265</sup>.

Szczególna pozycja męczenników i szacunek dla ich śmierci okazywane przez tych, którzy pozostali na ziemi, objawiały się przede wszystkim w kulcie, jakim otaczany był męczennik. Przejawiał się on przede wszystkim podczas celebracji liturgicznych w rocznicę śmierci męczennika. W swoich pismach św. Cyprian pozostawił wzmianki o takiej czci istniejącej w Kościele kartagińskim. W liście 12. wskazywał na trzy elementy, które składały się na *anniversaria commemoratio*. Pierwszym była pamięć o dniu śmierci męczennika (*dies natalis*) i umieszczanie jego imienia w kalendarzu wspólnoty, do czego Cyprian przywiązywał szczególną uwagę, nakazując swoim wiernym: *niech [Tertullus] je dalej zapisuje i donosi mi dni, kiedy nasi błogosławieni bracia przeszli w więzieniu przez chwalebny śmierć do nieśmiertelności*<sup>266</sup>. Drugim były regularne, zgodne z kalendarzem, wspomnienia liturgiczne męczenników: *abyśmy mogli uroczysto obchodzić ich pamiątkę, między wspomnienia-*

uity, Washington 1941, *Studies in Christian Antiquities* I; V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle: le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, *Studi di Antichità Cristiana*, t. XXIX; V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980, *Théologie Historique* 55.

<sup>262</sup> *Acta proconsularia s. Cypriani* 5, POK 19, s. 80.

<sup>263</sup> Tamże, POK 19, s. 80.

<sup>264</sup> Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* 18, POK 19, s. 74.

<sup>265</sup> Zob. *Martyrium Polycarpi* 18; *Acta martyrii sanctorum Iustini eiusque sociorum* B 6; *Acta s. Maximiliani* 3; Prudentius *Peristephanon* XI, 141-144.

<sup>266</sup> Cyprianus, *Ep.* XII, 2, PSP I, s. 56.

mi o męczennikach<sup>267</sup>, a trzecim – składanie darów i sprawowanie ofiar (*oblaciones et sacrificia*) dla uczczenia ich pamięci (*ob commemoratio-nes eorum*)<sup>268</sup>. O takich celebracjach wspominał także Cyprian w liście 39., pisząc o męczennikach w rodzinie Celeryna, dodawał, że *zawsze za nich, jak pamiętacie, składamy ofiary i obchodzimy rocznicę ich męczeństwa*<sup>269</sup>.

Z pewnością na tak wysoką pozycję męczenników i ogromną wartość męczeństwa miał wpływ ruch montanistyczny, który w Afryce Prokonsularnej znalazł podatny grunt do rozwoju<sup>270</sup>. Najbardziej znanym przykładem afrykańskich męczenników oraz ich wyjątkowej rangi jest opis męczeństwa Perpetuy, Felicyty i towarzyszy, którego redaktorem właśnie w duchu montanistycznym miałby być Tertulian. W swoim dziele *De anima* nadał Perpetui zaszczytny tytuł *najdzielniejsza męczennica (fortissima martyr)* i powołał się na otrzymane przez nią wizje<sup>271</sup>. *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty* nie było zapisem urzędowym, ale świadectwem, spisanim, aby rozślawić łaskę męczeństwa, którą otrzymali młodzi katechumeni, aby przypomnieć te wydarzenia ich uczestnikom oraz dać możliwość współuczestnictwa ze świętymi męczennikami (*cum sanctis martyribus*)<sup>272</sup>. Opis męczeństwa zawiera w sobie elementy, które wskazują na szczególną pozycję męczenników. W wizji Satury opisane zostało spotkanie jego i Perpetuy z biskupem Optatem oraz kapłanem i ich nauczycielem Aspazjuszem. Zaskakujące jest zachowanie biskupa i kapłana wobec męczenników. Jak zapisał Satur: *Gdy nas zobaczyli rzucili się nam do nóg i zawołali: „Wprowadźcie pokój między nami, ponieważ odeszliście od nas i pozostawiliście nas samych”. My odpowiedzieliśmy im: „Czyż ty nie jesteś naszym biskupem, a czy ty nie jesteś naszym kapłanem? Jak więc możecie padać nam do nóg?” [...] Gdy rozmawialiśmy, aniołowie powiedzieli do nich: „Pozwólcie im odpocząć. A jeśli zaistniały między wami jakieś spory, to odpuście sobie nawzajem”*<sup>273</sup>. Mimo iż opowiadanie to jest częścią wizji, a więc rzeczywistości trudnej do zweryfikowania i będącej, szczególnie

<sup>267</sup> Cyprianus, *Ep.* XII, 2: „[...] ut commemoraciones eorum inter memorias martyrum celebrare possimus”, PSP I, s. 56.

<sup>268</sup> Zob. tamże.

<sup>269</sup> Tamże, XXXIX, 3: „Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus”, PSP I, s. 115.

<sup>270</sup> Zob. rozdz. II, 2 niniejszej pracy.

<sup>271</sup> Zob. Tertullianus, *De anima* LV, 4. Por. J.E. Salisbury, *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York–London 1997.

<sup>272</sup> Zob. *Passio Perpetuae et Felicitatis* I; 2.

<sup>273</sup> Tamże, 13, OŻ IX, s. 260-261.

w okresie sporów montanistycznych, przedmiotem dyskusji i badań, to jednak szacunek dla męczenników w nim zawarty jest odzwierciedleniem ówczesnych poglądów i z pewnością oddziaływał na wiernych czytających opis męczeństwa<sup>274</sup>. Jak zauważył J. Słomka: „Męczennicy i prorocy są tu przedstawieni jako ważniejsi dla życia Kościoła od biskupów i kapłanów”<sup>275</sup>. Godni byli najwyższej czci, mieli moc jednania i godzenia zwaśnionych, wprowadzali pokój, co mogliśmy także dostrzec przy okazji *listów pokoju* wydawanych przez męczenników, opisywanych szczególnie przez św. Cypriana.

Wyjątkowa ranga i znaczenie męczenników, które zostały przedstawione powyżej, dotyczą doczesności i wpływu, czy to ich nauczania, czy postawy na ludzi żyjących ówczesznie, a także wyjątkowej pozycji w życiu Kościoła. Jak można zauważyć, obaj omawiani autorzy kładli nacisk na różne aspekty męczeństwa, co przejawiało się w różnym podejściu do nadawania tytułu *martyr* i określania pozycji męczenników w Kościele kartagińskim. Tertulian, ze swoim polemicznym i prawniczym podejściem, położył jakby teoretyczny fundament pod łacińskie rozumienie pojęcia męczeństwa i rolę męczenników. Cyprian, jako duszpasterz i praktyk, podkreślał bardziej rzeczywisty wpływ męczenników na życie Kościoła i wydobywał z męczeństwa to, co w konkretnej sytuacji przyznawało męczennikom szczególną rolę i pozycję. Jednak tym, co – w świetle pism Afrykańczyków – w sposób szczególny wyróżniało męczenników i wskazywało na ich wyjątkową rangę, była eschatologiczna przyszłość męczenników i miejsce, jakie w niej zajmowali.

---

<sup>274</sup> Jak poczytne i szanowane było *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty*, świadczy fakt, że jeszcze św. Augustyn głosił kazania na cześć świętych męczenniczek oraz napominał wiernych, że *Męczeństwo* nie należy do dzieł natchnionych. Zob. Augustinus, *De anima et eius origine* I, 10, 12. Por. K.B. Steinhauser, *Augustine's Reading of the „Passio sanctorum Perpetuae et Felicitas”*, *StPatr* 33 (1997) 244-249. O snach i wizjach zob. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; R. Rousselle, *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, „*Journal of Psychohistory*” 14 (1987) 193-206; F. Culdaut, *Les visions de l'au-delà dans la passion de Perpetue et Felicite*, „*Connaissance des Pères de l'Eglise*” 47 (1992) 11-17.

<sup>275</sup> Słomka, *Nowe prorocstwo*, s. 119.



## Rozdział III

# **Tertulian – początki zachodniej eschatologii w cieniu prześladowań**

Po przedstawieniu poglądów eschatologicznych starożytności pogańskiej, biblijnej i chrześcijańskiej istniejących przed Tertulianem oraz wskazaniu na historyczne, społeczne i eklezjalne uwarunkowania prześladowań i męczeństwa, w niniejszym rozdziale przejdziemy do zapoznania się z poglądami eschatologicznymi zawartymi w pismach pierwszego z Kartagińczyków – Tertuliana. Głównym celem poniższych rozważań będzie odpowiedź na pytanie zadane na początku badań: czy można mówić o istnieniu całościowego i logicznego systemu doktryny eschatologicznej u twórcy łaciny kościelnej? Cały rozdział, podzielony na pięć części, jest próbą odkrycia i zbudowania tego systemu na podstawie głównych elementów wyłonionych na etapie analizy materiału źródłowego. Oczywiście podstawowym odniesieniem dla naszych rozważań eschatologicznych będą, przedstawione w poprzednim rozdziale, kwestie prześladowań i męczeństwa, z którymi Tertulian stykał się na przełomie II i III wieku w Afryce Prokonsularnej. Odwoływanie się do poglądów filozoficzno-religijnych świata pogańskiego i do myśli eschatologicznej wcześniejszych pisarzy kościelnych pozwoli wskazać na oryginalność lub kontynuację myśli eschatologicznej u pierwszego teologa Zachodu.

### **1. Chrześcijaństwo – męczennicy czasu pomiędzy dwiema paruzjami**

Przyczyną, dla której chrześcijaństwo dobrowolnie szło na śmierć – o czym wielokrotnie już wspomniano – była wiara w Chrystusa i gorąca

miłość ku Niemu. Męczeństwo było wyrażeniem tej wiary w Boga-Człowieka, w wydarzenie zbawcze, które zapoczątkowane, miało znaleźć swoje dopełnienie w eschatologicznej przyszłości. Bardzo istotny w męczeństwie był zatem motyw chrystologiczny i dlatego, omawiając zależności eschatologii i prześladowań, nie sposób traktować rozdzielnie tych dwóch traktatów: eschatologicznego i chrystologicznego<sup>1</sup>, tym bardziej, że w myśli teologicznej pierwszych wieków były one ze sobą nierozdzielnie związane.

Również Tertulian, jako apologeta i myśliciel chrześcijański, w tych dwóch kategoriach rozpatrywał rzeczywistości będące przedmiotem naszego zainteresowania<sup>2</sup>. Jego eschatologia charakteryzowała się, podobnie jak niektóre pisma Nowego Testamentu, dialektyką „już” i „jeszcze nie”<sup>3</sup>. Dla Tertuliana eschatologia już się zaczęła wraz z osobą Mesjasza. Taki punkt widzenia możemy dostrzec w regułach wiary (*regula fidei*), które zawarł w swoich pismach i które są świadectwem rozwoju dogmatów<sup>4</sup>. Tertulian stwierdził: *wiara zaś nasza ujęta jest w pewną regułę i jej to [...] zamierzamy bronić*<sup>5</sup>. Warte podkreślenia jest tu polemiczne nastawienie autora, który zamierza bronić podstawowych prawd wiary zagrożonych w owym okresie, czy to ze strony herezyków, czy też pogańskich filozofów, o czym będzie mowa w kolejnych paragrafach. W Tertulianowskich trzech regułach wiary zawarta była przede wszystkim prawda o jednym Bogu, stwórcy świata, która w szerokim kontekście dzieł Kartagińczyka miała również swój wydzźwięk eschatologiczny. Tertulian bowiem uważał Boga za *tę istotę, która powinna być wszędzie znana, wszędzie obecna, wszędzie panująca, przez wszystkich czczona, wszystkich wynagradzająca*<sup>6</sup>. Ta uniwersalna rola Boga objawiała się zarówno w przyrodzie, jak i w historii. W swoich dziełach był Tertulian w sposób szczególny krytyczny wobec tych, którzy *choć nie przeczą istnieniu Boga, to nie mniemają wyraźnie, żeby był On obserwatorem, naocznym świadkiem i najwyższym sędzią*<sup>7</sup>. Jednym

<sup>1</sup> Zob. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa*, s. 54-55.

<sup>2</sup> Zob. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertuliano*, Freiburg 1962.

<sup>3</sup> Zob. rozdz. I, 2 niniejszej pracy.

<sup>4</sup> O regułach wiary u Tertuliana i ich wpływie na późniejsze symbole wiary, zob. J.M. Restrepo-Jaramillo, *Tertuliano y la doble fórmula simbólica*, „Gregorianum” 15 (1943) 3-58; B. Haegglund, *Die Bedeutung der „regula fidei” als Grundlage theologischer Aussagen*, StTh 12 (1958) 1-45; L.W. Countryman, *Tertullian and the Regula Fidei*, „The Second Century” 2 (1982) 208-227; J.N.D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 2006.

<sup>5</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* XIII, PSP V, s. 51.

<sup>6</sup> Tenże, *Ad nationes* II, 8, PSP XXIX, s. 82.

<sup>7</sup> Tenże, *De testimonio animae* II, PSP XXIX, s. 102.

z głównym zagadnieniami poruszanych przez Kartagińczyka była więc doktryna o Opatrzności Bożej (*providentia Dei*) i na niej opierał swoją eschatologię<sup>8</sup>. To Boże zasady rządzą czasem, ponieważ do Niego należał początek czasów i należeć będzie ich koniec<sup>9</sup>. To właśnie Ten Bóg, który jest Bogiem tego właśnie czasu, z którego składają się wieki. Ten sam, co rozporządził ciałami niebieskimi, jako znakami dla określenia czasów [...] ułożył i zapowiedział objawienie swego Syna pod koniec czasów<sup>10</sup>. Dlatego po sformułowaniu wiary w Boga, Pana czasu, Tertulian wyrażał wiarę w Jezusa Chrystusa, Słowo Boże, które Synem Bożym nazwane, w różny sposób ukazywało się, jako Bóg patriarchom i przemawiało zawsze przez proroków, na koniec zaś z Ducha Świętego i mocy Boga Ojca zstąpiło na dziewicę Maryję, w jej łonie stało się ciałem i zrodziło się z niej jako Jezus Chrystus. Następnie ów Chrystus ogłosił nowe prawo i nową obietnicę królestwa niebieskiego; czynił cuda, został ukrzyżowany, zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Ojca. W swoim zastępstwie zesłał Moc Ducha Świętego jako przewodnika wierzących. Przyjdzie kiedyś w chwale, aby przyjąć świętych do uczestnictwa w życiu wiecznym i obietnicach nieba, złych zaś skazać na karę ognia wiecznego, po wskrzeszeniu tak jednych jak i drugich w ich dawnym ciele<sup>11</sup>. Przytoczenie w tym miejscu całej reguły wiary, zawartej w dziele *De praescriptione haereticorum*, pozwala dostrzec ważność problematyki eschatologicznej i jej szczególne miejsce w wyznaniu wiary. Zarówno w cytowanej tu regule, jak i w dwóch innych, prawdy wiary dotyczące eschatologii zapoczątkowanej, i tej, która ma być dopiero wypełniona, są dla Tertuliana kluczowe w wierze chrześcijańskiej<sup>12</sup>. Podkreślanie pierwszego przyjścia Chrystusa – owego „już” – oraz zapowiadanego drugiego przyjścia na końcu czasu – „jeszcze nie” – uzmysławiało jeszcze bardziej odbiorcom, że żyli „pomiędzy”, że czas ich życia był czasem szczególnym, co miało wpływ na etykę oraz na zagadnienia związane z męczeństwem.

*Regulae fidei* zawarte w dziełach Tertuliana nie mówiły jednak wprost o podwójnym przyjściu Chrystusa. Być może, aby nie przesłaniać podstawowych prawd wiary, Afrykańczyk poprzestawał na syntetycznym ukazaniu tych najważniejszych – narodzenia Jezusa Chrystusa w ciele, męki, zmartwychwstania, przyjścia w chwale i sądu na końcu czasów. Przywołanie tych wydarzeń w jego pismach miało przede wszystkim cel polemiczny i apologetyczny. Były one fundamentem, na

<sup>8</sup> Zob. R. Kearsley, *Tertullian's Theology of Divine Power*, Edinburgh 1998.

<sup>9</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 4, 2, PSP LVIII, s. 262.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tenże, *De praescriptione haereticorum* XIII, PSP V, s. 51-52.

<sup>12</sup> Zob. tenże, *De virginibus velandis* I, 3; *Adversus Praxean* II, 1.

którym Kartagińczyk budował swoją myśl teologiczną, szczególnie tę dotyczącą eschatologii i męczeństwa. W sposób wyraźny pogląd o podwójnym przyjściu Chrystusa zawarł w innych dziełach: *Adversus Marcionem*, *Adversus Iudeos* oraz *Apologeticum*<sup>13</sup>. Oba wydarzenia eschatologiczne zostały, jak stwierdzał, zapowiedziane, gdyż *od proroków nauczyliśmy się, bo oni nam ukazali dwie postawy Chrystusa oraz dwa Jego przyjścia*<sup>14</sup>. Dlatego Tertulian dokonywał interpretacji zapowiedzi biblijnych, które wskazują na obydwaj przyjścia – wcielenie i paruzję – powołując się zarówno na wypowiedzi prorockie, jak i figury, które były zapowiedzią przyszłej rzeczywistości. Połączenie tych wydarzeń zbawczych zostało już wcześniej zauważone i poddane dyskusji w środowisku pisarzy kościelnych, a pierwsze informacje występują już u Ignacego z Antiochii<sup>15</sup> i u Justyna Męczennika<sup>16</sup>, który wzmiankował o dwóch paruzjach i do którego nawiązał później Tertulian<sup>17</sup>. Jednak to on, bazując na nauce poprzedników dopracował teologię podwójnej paruzji oraz zawarł w niej, co ważne, rys martyrologiczny.

Pierwsze przyjście dokonało się w *pokorze (in humilitate)*<sup>18</sup>, w *niśkości ludzkiego bytu (in humilitate condicionis humanae)*<sup>19</sup>. W pismach Kartagińczyka można odnaleźć całe bogactwo terminologii i aspektów opisujących tajemnicę wcielenia<sup>20</sup>. Dwa aspekty tego przyjścia zajmowały – jak się wydaje – szczególne miejsce w konfrontacji z licznymi herezjami oraz w kontekście prześladowań, mianowicie: podkreślanie przyjęcia pełnej ludzkiej natury, prawdziwego ludzkiego ciała oraz ukazywanie aspektu ofiarniczego i męczeńskiego pierwszego przyjścia oraz wyjątkowego uniżenia i cierpliwości Syna Bożego. Oba powyższe aspekty miały dla teologii męczeństwa i eschatologii podstawowe znaczenie.

<sup>13</sup> Zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 7; *Adversus Iudeos* XIV; *Apologeticum* XXI, 15.

<sup>14</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 7, 1: „Duos dicimus Christi habitus a prophetis demonstratos totidem adventus eius praenotasse”, PSP LVIII, s. III. Zob. tenże, *Adversus Iudeos* XIV, 1-10.

<sup>15</sup> Zob. Ignatius Antiochenus, *Ad Ephesianos* XIX; *Ad Philadelphos* IX.

<sup>16</sup> Zob. Iustinus Martyr, *Apologia* I, 52, 3; *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 32, 2; 40, 4.

<sup>17</sup> Zob. S. Strękowski, *Pierwsza łacińska terminologia teologii wcielenia u Tertuliana*, VoxP 38-39 (2000) 96; L. Misiarczyk, *Teologia wcielenia u Apologetów Greckich II wieku*, VoxP 38-39 (2000) 53-64.

<sup>18</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 7, 1; *Adversus Iudeos* XIV, 1.

<sup>19</sup> Tenże, *Apologeticum* XXI, 15; *Adversus Marcionem* III, 7, 6.

<sup>20</sup> Zob. Strękowski, *Pierwsza łacińska terminologia*, s. 93-105.

W pierwszej paruzji Jezus Chrystus *wdział na siebie brudy, to jest, niegodne Go, bo cierpiętliwe i śmiertelne ciało*<sup>21</sup>. Przyszedł zaś na to, *aby zbawić to, co zginęło [...] Człowieka bez wątpienia*<sup>22</sup>. Zbawienie to mogło zostać dokonane tylko przez przyjęcie pełnego człowieka i dlatego w *De resurrectione carnis* Tertulian w retorycznej formie dyskusji z przeciwnikami zmartwychwstania ciała stwierdzał: *przestępstwo, które jest przyczyną zatracenia ludzkiego, popełnione tak z pobudki duszy przez pożywalność, jak uczynkiem ciała przez pożywanie, całego człowieka podało na obwołanie przestępcą, a stąd w zupełności zatracenia winnym uczyniło. Cały więc będzie zbawiony, który cały zginął przez przewinienie*<sup>23</sup>. Chrystus przychodząc na świat, otrzymał od Ojca, jak twierdził nasz autor, *całego człowieka, spojenie ciała i duszy (carnis animaeque texturam)*<sup>24</sup>, a ponieważ jest on złożony z dwóch substancji (ciała i duszy), o czym będzie mowa dalej, to cały człowiek musi być zbawiony, bowiem Syn Człowieczy *zbawia to, co zginęło [...]. Jeżeli zginął cały człowiek, z obydwoma substancjami, to musi być zbawiony cały człowiek*<sup>25</sup>.

Chrystus zachowuje ciało także w niebie, gdzie *zasiada [...]* po prawicy Ojca *człowiek, choć i Bóg*<sup>26</sup>. Stąd wypływała nadzieja zmartwychwstania i nagrody w niebie dla całego człowieka, złożonego z ciała i krwi. Trafnie zauważył S. Strękowski: „Widać tutaj wyraźnie zarysowany związek przyczynowo-skutkowy występujący pomiędzy poszczególnymi fazami dzieła zbawienia: wcielenie – według Tertuliana – jest

<sup>21</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 7, 6: „[...] primo sordidis indutus, id est carnis passibilis et mortalis indignitate”, PSP LVIII, s. 112. O terminologii wcielenia u Tertuliana zob. R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977<sup>2</sup>, s. 302 n; Strękowski, *Pierwsza łacińska terminologia*, s. 93-105. Na oznaczenie zarówno pierwszego, jak i drugiego przyjścia Chrystusa, Tertulian używał w tekstach mówiących o podwójnym przyjściu Chrystusa łacińskiego słowa *adventus* (zob. Tertullianus, *De anima* LV, *Adversus Iudeos* XIV, *Adversus Marcionem* III, 7, *De spectaculis* XXX). Znacznie bogatsze określenia, o czym wspomina S. Strękowski, stosował Tertulian na określenie pierwszego przyjścia (zob. Strękowski, *Pierwsza łacińska terminologia*, s. 93-105).

<sup>22</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXXIV, Ziel., s. 442.

<sup>23</sup> Tamże, XXXIV: „[...] transgressio, quae perditionis humanae causa est, tam animae instinctu ex concupiscentia quam et carnis actu ex degustatione commissa, totum hominem elogio transgressionis inscripsit atque exinde merito perditionis implevit. Totus itaque salvus fiet qui periit totus delinquendo”, Ziel., s. 441.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* IV, 37, 3: „Quod perierat, salvum facit filius hominis [...]. Si totus homo perierat ex utraque substantia, totus homo salvus fiat necesse est”, PSP LVIII, s. 237.

<sup>26</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* LI: „[...] cum illic adhuc sedeat Iesus ad dexteram patris, homo etsi deus”, Ziel., s. 457.

bezsprzecznie fundamentem dzieła odkupienia i trzeba zdecydowanie podkreślić, że nie ma rzeczywistego i skutecznego odkupienia bez rzeczywistego wcielenia Syna Bożego<sup>27</sup>. W polemikach z pogańskimi filozofami i herezjami stwierdzenia Apologety wykazały godność ludzkiego ciała, a argumentem zasadniczym było wcielenie Chrystusa oraz przesłanki eschatologiczne, które wypływały z faktu pierwszej paruzji<sup>28</sup>. Choć o zmartwychwstaniu ciała mowa będzie później, to jednak należy już tutaj zwrócić uwagę, że taka argumentacja musiała mieć także wpływ na rozumienie męczeństwa. Przyjęte przez Boga w pierwszym przyjsciu ciało doznawało wprawdzie cierpień, miało być jednak wskrzeszone i wywyższone przy drugiej paruzji.

Aspektem pierwszej paruzji podkreślanym przez Afrykańczyka i niezwykle ważnym w naszych rozważaniach był aspekt ofiarniczy i męczeński pierwszego przyjscia, wyjątkowe uniżenie i cierpliwość wcielnego Syna Bożego. *Regulae fidei* powtarzały prawdy wiary, że Jezus został ukrzyżowany (*cruci fixum*)<sup>29</sup>, ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem (*crucifixum sub Pontio Pilato*)<sup>30</sup>, które były i są powszechnym wyrażeniem zbawczego wydarzenia męki i śmierci Chrystusa w czasie Jego pierwszego przyjscia. Tertulian w innych swych pismach dokonał pogłębienia tej prawdy. Powołując się na teksty skrypturystyczne, zwłaszcza prorockie, Afrykańczyk stwierdził, że Jezus Chrystus *musiał być prowadzony jak owca na rzeź ofiarną i jako baranek bez głosu przed strzygącymi, jak również nie otwierający ust, a nawet co do wyglądu nie mający czci*<sup>31</sup>. Podkreślał za prorokami, że w pierwszym swym przyjsciu został wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, był mężem boleści, oswojonym z cierpieniem, nazywał siebie robakiem, a nie człowiekiem, pośmiewiskiem u ludzi i wzgardą u pospólstwa<sup>32</sup>. Także dwa kozły z *Księgi Kapłańskiej*, interpretował Tertulian eschatologicznie w konwencji dwóch paruzji, stwierdzając o pierwszym przyjsciu: *jeden z tych kozłów owinięty był szkarłatem, przeklęty, opluty i poraniony; to ten, którego lud wyganiał z miasta na zgubę, odznaczający się wydatnymi cechami męki Pańskiej*<sup>33</sup>. Chrystus cierpiał prawdziwie i w prawdziwym ciele, które przyjął, a negowanie tej prawdy przez heretyków było niszczeniem

<sup>27</sup> Strękowski, *Pierwsza łacińska terminologia*, s. 96.

<sup>28</sup> Zob. tenże, *Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na podstawie „De resurrectione mortuorum”*, VoxP 42-43 (2002) 377-390.

<sup>29</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* XIII.

<sup>30</sup> Tenże, *De virginibus velandis* I, 3.

<sup>31</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 7, 1, PSP LVIII, s. III.

<sup>32</sup> Zob. tamże, III, 7, 2.

<sup>33</sup> Tamże, III, 7, 7, PSP LVIII, s. 112.

dzieła Boga: *neguje się* – pisał Tertulian – *cały ciężar i owoc imienia chrześcijańskiego – śmierć Chrystusa*<sup>34</sup>. Apologeta zdawał sobie sprawę, że przyjście Chrystusa w poniżeniu, a szczególnie męka i śmierć, mogły być dla wiernych powodem nieprzyznawania się do wiary: *podstawa do takiego wstydu przysługuje jedynie mojemu Chrystusowi, którego sposób bycia może być nawet zawstydzający – i to do tego stopnia, że był wystawiony i na obelgi heretyków jak i na brudy urodzenia, i trudy wychowania, i na niegodność samego ciała*<sup>35</sup>. Dla żołnierzy Chrystusa, którymi byli chrześcijanie, to właśnie męka Chrystusa w czasie Jego pierwszego przyjścia winna być wzorem i przyczyną chwały, gdyż to właśnie ona była powodem Jego wywyższenia i wszystkiego, co ma dokonać się w drugiej paruzji: *dzięki tej właśnie mocy krzyża i tymi swoimi roganiami przewiewa i obecnie wszystkie ludy, pomiatając je z ziemi aż ku niebiosom, i potem przez sąd przewieje, strącając plewy z nieba na ziemię*<sup>36</sup>. Męka i śmierć Syna Bożego zostały przewidziane w Bożym planie, po to bowiem Chrystus przyszedł na świat, aby jako Wcielony Bóg, całkowicie święty i bezgrzeszny, cierpieć mękę pierwszej paruzji i ponieść śmierć za grzeszników<sup>37</sup>. Dlatego w zretoryzowanej formie pytał Tertulian swych współwyznawców, a jednocześnie zachęcał do męczeństwa na wzór pierwszej paruzji Chrystusa: *jaki wieniec przyjął na siebie Jezus Chrystus [...]?* *Sądzę, że z kolców i ciernistych krzewów. Było to obrazem przestępstw, które przyniosła nam ziemia ciała, uwolniła zaś nas od nich potęgą krzyża, tępiąc wszelkie kolce śmierci na głowie Pana, który to cierpliwie znosił. Ale oczywiście nie było to tylko obrazem, lecz także zniewagą, hańbą i znoszeniem nikczemności, a do nich dodaj jeszcze okrucieństwo. To ciernie szpecily wtedy i raniły skronie Pana, dlaczego więc ty zakładasz wieńce z wawrzynu, mirtu, gałązek oliwnych, i wszelkich szlachetnych gałązek i, co jest jeszcze powszechniejsze, wybranych stupłatkowych róż z ogrodu Midasa, białych i czerwonych lilii i wszystkich rodzajów fiołków a może i z drogich kamieni i złota?*<sup>38</sup>. To właśnie ze względu na ogromną wartość tych cierpień, ze względu na poniżenie Chrystusa chrześcijanin nie mógł uchylać się od przyjęcia cierpień i prześladowań<sup>39</sup>. Chrystus przyjął ludzkie ciało i w tym ciele cierpiał, umarł, zmartwychwstał, i *ten sam przecież i w substancji i w postaci,*

<sup>34</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 8, 5: „Totum Christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi negatur”, PSP LVIII, s. 113.

<sup>35</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV, 21, 10, PSP LVIII, s. 193.

<sup>36</sup> Tamże, III, 18, 4, PSP LVIII, s. 127.

<sup>37</sup> Zob. tenże, *De pudicitia* XXII.

<sup>38</sup> Tertullianus, *De corona militis* XIV, 3-4, PSP LXV, s. 123.

<sup>39</sup> Zob. tenże, *De fuga in persecutione* XII.

w której w niebo wstąpił, taki też mający zstąpić, według zapewnienia aniołów<sup>40</sup>. W ten sposób miało dokonać się przejście od pierwszej do drugiej paruzji, która traktowana była jako odpłata za nierozpoznanie Go w pierwszym przyjściu: dlatego właśnie, że Go dawniej nie uznali w pokornej, poniżającej ludzkiej postaci<sup>41</sup>.

O ile pierwsze przyjście dokonało się w poniżeniu, o tyle drugie, zapowiadane przez Tertuliana, miało się dokonać w chwale, bowiem dowody hańby odpowiadają pierwszemu przyjściu, jak dowody wywyższenia drugiemu<sup>42</sup>. W drugiej paruzji już nie umęczone, poniżone ciało, ale chwalebne będzie – według Tertuliana – znakiem Syna Bożego. Wtedy bowiem zostanie odarty z pierwotnego, brudnego odzienia i przyozdobiony w długą szatę kapłańską, mitrę i lśniącą tiarę arcykapłańską, to jest, gdy odzieje się czcią i sławą drugiego przyjścia, i wtedy będzie miał piękność czcigodną i wdzięk niewygasający ponad wszystkimi synami ludzkimi<sup>43</sup>. To drugie przyjście dokona się, co zwłaszcza mocno podkreślał Afrykańczyk w regułach wiary, aby sądzić żywych i umarłych, także na zmartwychwstanie ciała<sup>44</sup>, aby przyjąć świętych do uczestnictwa w życiu wiecznym i obietnicach nieba, złych zaś skazać na karę ognia wiecznego<sup>45</sup>. W sposób szczególny Tertulian zwracał uwagę, że podczas drugiej paruzji Chrystus zostanie rozpoznany przez tych, którzy go odrzucili przy pierwszym przyjściu i zostaną oni osądzeni: ci, co Go ugodzili i bić się będą w piersi pokolenia za pokoleniami<sup>46</sup>. Również ci wierni, którzy w okresie między paruzjami doznawali cierpień i prześladowań, przy drugim przyjściu Pana zostaną pomszczeni i obdarzeni nagrodą, gdyż jak stwierdzał Apologeta: U Niego sprawiedliwym jest odpłacić ciemiężcom za naszą mękę, a nam za udręczenia dać odpoczynek po objawieniu się Pana naszego Jezusa, gdy przyjdzie z nieba, z aniołami swojej mocy

<sup>40</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* LI: „[...] idem tamen et substantia et forma qua ascendit, talis etiam descensus, ut angeli adfirmant”, Ziel., s. 457. Por. tenże, *De resurrectione carnis* LVIII.

<sup>41</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 7, 6, PSP LVIII, s. 112.

<sup>42</sup> Tamże, III, 7, 3, PSP LVIII, s. 111.

<sup>43</sup> Tamże, III, 7, 6: „[...] dehinc despoliatus pristinas sordes, et exornatus podere et mitra et cidari munda, id est secundi adventus gloria et honore”; tamże, III, 7, 5: „[...] tunc scilicet habiturus et speciem honorabilem et decorem indeficientem super filios hominum”, PSP LVIII, s. 112.

<sup>44</sup> Tenże, *De virginibus velandis* I, 3: „[...] venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem”, PSP LXV, s. 85.

<sup>45</sup> Tenże, *De praescriptione haereticorum* XIII: „[...] venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos adiudicandos igni perpetuo”, PSP V, s. 51-52.

<sup>46</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 7, 6, PSP LVIII, s. 112. Por. tenże, *De resurrectione carnis* LI.



i w płomieniu ognia<sup>47</sup>. Z pewnością dlatego określał ten dzień jako *dies christianae exultationis*<sup>48</sup>. Drugie przyjście Chrystusa miało być więc początkiem nagrody dla tych, którzy Mu uwierzyli, a szczególnie dla tych, którzy cierpieli i oddali swe życie dla imienia Chrystusa. Przywołując teksty Pisma Świętego, Afrykańczyk podkreślał ten rys paruzji; jako jeden z najważniejszych owoców powtórnego przyjścia Syna Człowieczego wskazywał ocalenie i wybawienie ludu Bożego, *aby się wyprostowali i podnieśli swe głowy, odkupieni w czasie królestwa*<sup>49</sup>. Ten wymiar jurydyczny – nagrody i radości dla prześladowanych, a kary i potępienia dla prześladowców – ukazał Tertulian w zretoryzowanym fragmencie dzieła *De spectaculis*. Z pewnością przy interpretacji tego fragmentu trzeba brać pod uwagę formę, jednak przesłanie wydaje się jasne: *To będzie wspaniałe widowisko! Cóż mam wtedy podziwiać? Z czego mam się śmiać? W jakim widoku mam znaleźć pełnię radości i zadowolenia? Może widząc tylu tak potężnych królów, o których słyszało się, że wzięci zostali do nieba, jęczących razem z samym Jowiszem i jego wielbicielami w okropnych ciemnościach? A może patrząc na namiestników, prześladowców imienia pańskiego smażących się w gorszych płomieniach, niż sami wymyślili we wściekłości przeciw chrześcijanom?*<sup>50</sup>.

Wynagrodzenie za poniesione cierpienia oraz kara dla prześladowców w czasie ostatecznego przyjścia Chrystusa wydają się tak ewidentnymi tematami rozważań eschatologicznych, że Tertulian, wskazując w swoich pismach na wiele znaków zapowiadających paruzję, umieścił wśród nich – jako jeden z ważniejszych – prześladowanie Kościoła. Opierał się oczywiście głównie na zapowiedziach skryptyrystycznych i dlatego pisał, że nastąpią *wojny, królestwo przeciw królestwu, naród przeciw narodowi, i zaraza, i głód, i trzęsienia ziemi, i straszne zjawiska, i znaki na niebie, przypominał o wstrząsach świata i trzęsieniach ziemi, o drzeniu elementów i narodów*<sup>51</sup>, że w tym czasie będą *dziwne znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach, a na ziemi udręki narodów, przerażonych jakby szumem morza wzburzonego, oczekujących nieszczęśli-*

<sup>47</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 16, 1, PSP LVIII, s. 300. O oczekiwaniu na paruzję zob. V.C. DeClercq, *The Expectation of the Second Coming of Christ in Tertullian*, StPatr II (1972) 146-151.

<sup>48</sup> Tertullianus, *De cultu feminarum* II, 7, 3.

<sup>49</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* IV, 39, 12, PSP LVIII, s. 243.

<sup>50</sup> Tenże, *De spectaculis* XXX, PSP V, s. 112.

<sup>51</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* IV, 39, 3: „Bella, opinor, et regnum super regnum, et gentem super gentem, et pestem, et fames terraeque motus, et formidines, et prodigia de caelo”; tamże, IV, 39, 10: „Conveniunt, opinor, et domini pronuntiationes et prophetarum de concussionibus mundi et orbis, elementorum et nationum”, PSP LVIII, s. 242.

wych wydarzeń grożących światu<sup>52</sup>. Znakiem jednak szczególnym będzie zło, które szerzyć się będzie na ziemi, bowiem zło *teraz bardziej góruje – co jest dowodem końca czasów – i nie jest już zdolne rodzić się dobro, tak bowiem uległo zepsuciu jego nasienie, że nie da się już wykształcić dobra, i tak zaniedbano nauczania, że nie da się już dobra wymusić siłą, tak bowiem bezsilne stały się prawa*<sup>53</sup>. Zło w świecie, niesprawiedliwość, a więc także prześladowania – jak zaznaczył Tertulian w *De fuga in persecutione*, dziele z okresu montanistycznego – *nie wynika z wolnej woli Boga, ale Bóg posługuje się nią jako narzędziem, w celu wypróbowania wierzących, a ponieważ szatan jest narzędziem w rękach Boga, to prześladowanie dzieje się na skutek diabelskiego działania, jeżeli nawet nie wynika z jego woli*<sup>54</sup>. Czas przed powtórным przyjściem Chrystusa był okresem działania szatana, igrzysk i widowisk, których on był gospodarzem. Był to dla chrześcijan czas smutku, jednak w chwili spotkania z Panem, czy to przez śmierć męczeńską, czy przez paruzję, to chrześcijanie będą się cieszyć i radować<sup>55</sup>.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na szczególny znak nadchodzącego końca czasów – przyjście antychrysta. Kilkukrotnie w swoich dziełach Kartagińczyk wskazywał właśnie jego jako sprawcę tych okrutnych prześladowań. Stwierdzał, że herezje ówczesnych czasów, będące także znakiem zepsucia i zła, stały się *przez swe przewrote nauki nie mniej groźne dla Kościoła niż sam antychryst przez swe prześladowania, z tą jednak różnicą, że prześladowania rodzą również męczenników, herezje zaś wyłącznie apostatów*<sup>56</sup>. Według Tertuliana prześladowania się wzmacniały, ponieważ *antychryst już nadchodzi i od chrześcijan w sposób gwałtowny żąda krwi*<sup>57</sup>. W czasie ostatecznym, który zapowiadały liczne znaki, *bestia antychryst ze swym pseudoprороkiem toczyć będzie walkę z Kościołem*<sup>58</sup>. Przyjście antychrysta i prześladowania, które miał wywołać, były dla Tertuliana znakiem eschatologicznego końca<sup>59</sup>.

<sup>52</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem*, IV, 39, 9: „[...] solis et lunae siderumque prodigia, et in terra angustias nationum obstupescantium velut a sonitu maris fluctuantis, pro expectatione imminentium orbi malorum”, PSP LVIII, s. 242.

<sup>53</sup> Tenże, *De pudicitia* I, 2, PSP LXV, s. 199.

<sup>54</sup> Tenże, *De fuga in persecutione* II, 2, PSP LXV, s. 157.

<sup>55</sup> Zob. tenże, *De spectaculis* XXVIII.

<sup>56</sup> Tenże, *De praescriptione haereticorum* IV, 5, PSP V, s. 43.

<sup>57</sup> Tenże, *De fuga in persecutione* XII, 9, PSP LXV, s. 172.

<sup>58</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXV.

<sup>59</sup> W podstawowej pracy dotyczącej męczeństwa u Tertulliana W. Bähnke stwierdza, że nie można mówić o traktowaniu przez Tertuliana ówczesnych prześladowań jako znaków bliskiego końca czasu. Autorka opiera się jednak tylko na dwóch wypo-

Okres, w którym przyszło żyć Kartagińczykowi i współwyznawcom Chrystusa, był szczególnie naznaczony prześladowaniami i oczekiwaniem paruzji. Pisarz akcentował to w retorycznym porównaniu skierowanym około roku 200 do kobiet w dziele dotyczącym noszonych przez nie ozdób i dbałości o wygląd: *Zawsze zresztą, a szczególnie teraz, życie chrześcijan upływa nie pod znakiem złota, lecz żelaza: przygotowuje się strój dla męczenników, aniołowie jako postąńcy są oczekiwani*<sup>60</sup>. Tertulian w zapowiadanych prześladowaniach widział jednak przede wszystkim powody do nadziei. Wzywał do trwania w cierpliwości i wytrwałości w obliczu nienawiści, zniewag, obelg i prześladowań, także ze strony najbliższych, które miały miejsce z powodu Syna Człowieczego<sup>61</sup>. Prześladowania musiały przyjść na wierzących, *aż do męczeństwa (in martyrium utique)*, ponieważ były znakiem nadchodzącego Pana, który ocali w owym dniu (*illo die*) tych, którzy z powodu Jego imienia cierpieli<sup>62</sup>.

Takie spojrzenie na prześladowania wymusiło na Tertulianie zajęcie stanowiska wobec czasu drugiego przyjścia Pana. Doświadczając prześladowań, wojen i innych znaków, które miały zapowiadać paruzję, Afrykańczyk musiał stwierdzić w liście skierowanym do prokonsula Skapuli: *dostrzegamy rzeczy, które mają nadejść i codziennie widzimy oznaki zbliżania się ich*<sup>63</sup>. Chrześcijanie żyli więc, według Tertuliana, w czasach ostatecznych, a koniec świata był bliski i tylko dzięki ich modlitwom i prośbom był on oddalany<sup>64</sup>. Tertulian zauważał jednak pewną niekonsekwencję w postępowaniu chrześcijan: z jednej strony prosili w modlitwie *Ojczy nasz* o rychłe przyjście królestwa, a co za tym idzie pomszczenie krwi chrześcijan, a z drugiej modlili się o jego odwleczenie. Wydaje się, że według jego poglądów, koniec świata był nieuchronny i chrześcijanie jako ci, którzy po końcu świata mają panować, a nie służyć, powinni modlić się o jak najszybsze przyjście królestwa Bożego, które było przedmiotem ich pragnienia i z powodu którego byli

---

wiedziach Tertuliana (Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXII, 10; *De cultu feminarum* II, 9, 8), nie zwracając uwagi na szeroki kontekst dzieł Afrykańczyka i jego interpretację historii. Swoje wnioski wysuwa bardziej jako historyk i badacz literatury, a nie teolog. Zob. Bähnke, *Von der Notwendigkeit*, s. 100-106.

<sup>60</sup> Tertullianus, *De cultu feminarum* II, 13, 6: „Ceterum tempora christianorum semper et nunc vel maxime non auro sed ferro transiguntur: stolae martyriorum prae-  
eparantur, angeli baiuli sustinentur”, PSP LXV, s. 56.

<sup>61</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* IV, 14, 15; IV, 39, 8.

<sup>62</sup> Tamże, IV, 39, 4.

<sup>63</sup> Tenże, *Ad Scapulam* I, PSP XXIX, s. 109.

<sup>64</sup> Zob. tenże, *Ad Scapulam* III; *Apologeticum* XXXIX, 2.

prześladowani, a jednocześnie stanowiło upokorzenie dla pogan<sup>65</sup>. Ze względu na tych pierwszych taka modlitwa i pragnienie bliskiego końca były konieczne, a ze względu na drugich i możliwość ich nawrócenia, konieczne było odwleczenie czasu paruzji, o które także modlili się chrześcijanie. Chrześcijaństwo było więc dla apologety zwieńczeniem rozwoju świata i wypełnieniem zapowiedzi, a w połączeniu z innymi znakami, zapowiedzią rychłego końca. Tertulian pisał: *My jesteśmy tymi, których czas życia przypada na koniec wieków, my przed stworzeniem świata przez Boga zostaliśmy przeznaczeni na koniec czasów*<sup>66</sup>. Co więcej zastosował także wyliczenia roczne wskazujące na rychły koniec czasu, które nawiązują do *Pierwszego Listu do Koryntian* (1 Kor 7,29). Nadto dokonał powiązania końca świata z istnieniem Cesarstwa Rzymskiego – jak długo bowiem istnieć będzie Imperium, tak długo będzie istniał świat<sup>67</sup>. Zależność taka, szczególnie w kontekście prześladowań, jakie dotykały chrześcijan, zwraca naszą uwagę na ich eschatologiczne znaczenie i wspomniane już wcześniej traktowanie Cesarstwa jako eschatologicznego narzędzia w ręku Boga.

W świetle powyższego spojrzenia na zagadnienie powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa – który to pogląd cechował piśmiennictwo Tertuliana we wszystkich okresach jego twórczości – chrześcijanin żyjący pomiędzy obydwojma przyjściami Chrystusa mógł mieć pewność, że w Chrystusie, który przyszedł na ziemię, postawa męczeństwa znalazła najdoskonalszy wzór, a ludzkie ciało osiągnie zbawienie. Było to rozumowanie napawające nadzieją w okresie prześladowań, gdyż zapowiadane rychłe nadejście końca świata i druga paruzja Chrystusa oddziaływały na postawy chrześcijan zagrożonych śmiercią.

## 2. *Mors in persecutionibus* – rozłączenie ciała i duszy

Chrześcijanie żyjący u końca czasów, pomiędzy „już” i „jeszcze nie”, w okresie wybuchających co jakiś czas prześladowań – jak zauważono to we wcześniejszych rozważaniach – doświadczali nieustannie zagrożenia i możliwości oddania życia za Jezusa Chrystusa, który przyszedł

<sup>65</sup> Zob. Tertullianus, *De oratione* V.

<sup>66</sup> Tenże, *De cultu feminarum* II, 9, 8: „Nos sumus in quos decucurrerunt fines saeculorum; nos destinati a Deo ante mundum in extimationem temporum”, PSP LXV, s. 52.

<sup>67</sup> Zob. tenże, *Ad Scapulam* II.

już w ludzkim ciele i którego przyjscia jednocześnie oczekiwali. Śmierć stale grożąca uczniom Chrystusa, jako jeden z elementów ludzkiego życia niezwykle boleśnie doświadczany, musiała więc być przedmiotem refleksji teologów chrześcijańskich pierwszych wieków, w tym także Tertuliana, podejmującego się roli apologety i polemisty chrześcijańskiego wobec pogan i heretyków występujących wielokrotnie przeciwko ortodoksyjnej antropologii i eschatologii. Śmierć bowiem zawsze była fenomenem, którym zajmowały się w sposób szczególny te dwie nauki. Dlatego w celu przedstawienia spojrzenia Tertuliana na śmierć w kontekście męczeństwa, należy najpierw przyjrzeć się w zarysie jego antropologii, co jest zgodne zresztą z systemem zaproponowanym przez Afrykańczyka<sup>68</sup>.

Antropologia Tertuliana opierała się na filozoficznych ujęciach człowieka jego czasów, a w sposób szczególny na filozofii stoickiej<sup>69</sup>. Tertulian przyjął powszechnie obowiązującą wówczas zasadę, że człowiek to *istota rozumna, pojętna i wykształcona*, składająca się z duszy i ciała<sup>70</sup>. Oba składniki człowieka są substancjami różnymi od siebie<sup>71</sup>. Oba jednak są bytami cielesnymi, gdyż Tertulian w swoich poglądach na temat duszy kierował się właśnie myślą stoicką, według której każdy byt jest ciałem, i Bóg, i duchy, i dusze ludzkie<sup>72</sup>. Dla stoików bowiem<sup>73</sup>, a także dla Tertuliana<sup>74</sup>, każdy byt był materialny i cielesny. Ciało i dusza posiadały materię i formę, z których ta druga określała jakość bytu. Cieleśność duszy nie była jej szczególnym atrybutem, ale cechą

---

<sup>68</sup> Tertulian umieszcza bowiem główne tezy swojej antropologii w dziele *De resurrectione carnis* dotyczącym zagadnień *stricte* eschatologicznych. Zob. A. Quacquarelli, *Antropologia ed escatologia secondo Tertulliano*, „Rassegne di Scienze Filosofiche” 2 (1949) 14-17. O antropologii Tertuliana zob.: K. Tomczak, *Zagadnienia filozoficzne u Tertuliana (III. Ogólne założenia filozofii Tertuliana. Krytyka poznania)*, PT 6 (1925) 417-449; J. Alexandre, *Une Chair Pour La Gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001; A.M. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko 2007.

<sup>69</sup> Zob. C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, s. 209-210.

<sup>70</sup> Tertullianus, *De testimonio animae* I, 5, PSP XXIX, s. 101. Por. tenże, *De anima* XVII, II ; XXVII, 1-9; *Adversus Marcionem* I, 24, 5; II, 4, 5 ; II, 9, 4; *Adversus Praxean* V, 5; *De carne Christi* XII, 4.

<sup>71</sup> Zob. Tertullianus, *De resurrectione carnis* XIV, XXXII, XXXV, LIII; *De carne Christi* XII.

<sup>72</sup> Zob. Pietras, *Eschatologia*, s. 74.

<sup>73</sup> Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, s. 361-366.

<sup>74</sup> Zob. Tertullianus, *Adversus Hermogenem* XXXV, 2. Por. P. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006, s. 84-85.

wspólną z innymi bytami, jako że *wszystko co jest, jest ciałem w swym rodzaju; nic nie jest niecielesne, tylko to, co nie ma bytu*<sup>75</sup>.

Zgodnie z Tertulianową antropologią ciało i dusza tworzyły człowieka<sup>76</sup>. Człowiek został stworzony przez Boga w akcie utworzenia ciała ludzkiego z prochu ziemi, w którym została umieszczona dusza przez tchnienie (*flatus*) Boga (*spiritus Dei*). Kartagińczyk w swoim systemie nie deprecjonował jednak ciała ani stworzenia, lecz bronił ich mocniej niż jakikolwiek inny z wczesnochrześcijańskich pisarzy<sup>77</sup>. To właśnie ciało było według Tertuliana *podstawą zbawienia (caro salutis est cardo)*<sup>78</sup> i to ono było w porządku stworzenia pierwsze<sup>79</sup>. Bóg tchnął swego ducha (stoicka *forma*) w utworzone z prochu ciało (stoicka *materia*) i złączenie to jest tak ściśle, iż *nie można mieć pewności, czy*

<sup>75</sup> Tertullianus, *De carne Christi* XI, 4. Por. Filipowicz, *Koncepcja duszy*, s. 104-109.

<sup>76</sup> W pismach Tertuliana spotyka się różne określenia na ukazanie tego połączenia. Na określenie swojej dualistycznej antropologii *dusza-ciało* używał on różnych sformułowań: „*caro-spiritus*” (*De patientia* XIII, 7; XIV, 3; XV, 2; XVI, 5; *Ad martyraes* I, 1; IV,1-3; *De baptismo* IV, 5; XX, 1; *De cultu feminarum* II, 2, 3; II,9-8; *Ad uxorem* I, 4,1-2; *De exhortatione castitatis* X, 15; XI, 1; *De monogamia* I, 3; V, 7; *De pudicitia* XIII, 24; *Adversus Marcionem* I, 28, 3; IV, 42; V, 18,9; *De resurrectione carnis* X, 2; XXXVII, 3; *De oratione* IV, 1; XXIV, 6; *Scorpiace* I, 10; *De paenitentia* II, 5-6 i in.); „*corpus-spiritus*” (*De virginibus velandis* IV, 3; XI, 5; XII, 1; *Ad martyraes* II, 9; *De anima* V, 2; LIII, 3; *De carne Christi* III, 9; *De paenitentia* III, 4; *Adversus Praxean* VII, 8; VIII, 4; i in.) oraz „*anima-caro*” (*Adversus Marcionem* I, 24, 3-4; *De resurrectione carnis* VII, 9-13; VIII, 2-3; XIV, 9; XV, 1; XXV, 2; *De fuga in persecutione* VIII, 1; *Scorpiace* IX, 7 i in.). Terminy mają jednak w całości systemu Tertuliana takie samo znaczenie, jak złożenie podstawowe „*anima-carpus*”. Por. M. L. Constantini, *Le terme de „caro” dans le „De carne Christi” de Tertullien. Essai d’interprétation structureliste et intersubjective*, w: *Nomine rerum. Hommage à Jacqueline Monessy-Guitton*, Nice 1994, s. 133-150; A. Fernández, *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979. Przy omawianiu terminologii należy także zwrócić uwagę na próby wywodzenia z dzieł Afrykańczyka trychotomii *anima – animus – corpus* na podstawie fragmentów z dzieł: *De testimonio animae* VI; *De spectaculis* XIII; *De anima* X. Jak zauważył to już R.E. Roberts, jest to jednak teoria trudna do obronienia w oparciu o całość dzieł Kartagińczyka. Zob. R.E. Roberts, *The Theology of Tertullian*, London 1924, s. 149-151. Por. G. Ludwig, *Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung*, Leipzig 1885; Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 337-343.

<sup>77</sup> Zob. Osborn, *Tertullian*, s. 237; Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, s. 210-214; W. Turek, „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1,26) w interpretacji Tertuliana, *VoxP* 44-45 (2003) 157-169; Strękowski, *Godność ciała*, s. 377-390.

<sup>78</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* VIII, 2. Ciekawe refleksje na temat ciała i zbawienia zawiera artykuł: E. Rossin, „Caro salutis cardo”. *Una promessa di salvezza a partire della „carne” di Tertulliano*, w: *Liturgia e incarnazione*, red. A.N. Termin, Padova 1997, s. 113-164.

<sup>79</sup> Zob. Tertullianus, *De resurrectione carnis* V, 8.

ciało duszę, czy dusza ciało otacza; czy też ciało posłuszne jest duszy, czy dusza ciała<sup>80</sup>. Dla Tertuliana to właśnie ciało utworzone przez Boga w akcie stwórczym z prochu ziemi odgrywało zasadniczą rolę w wyznawaniu wiary, gdyż to usta wypowiadają święte słowa, język unika przekleństw, a ręce dają i pracują<sup>81</sup>.

Kartagińczyk przedstawiał ciało jako współuczestnika i współdziedzica (*consors et coheres*) dóbr duchowych i materialnych<sup>82</sup>. Duszę zaś definiował jako zrodzoną z tchnienia Bożego, nieśmiertelną, cielesną, obdarzoną formą, substancję prostą, inteligentną samą przez się, zdolną do zachowywania się na różne sposoby, obdarzoną wolną wolą, podległą zmianom przypadłościowym, zmienną w zależności od kultury, racjonalną, panującą, zdolną do przewidywania i pochodzącą od innej i takiej samej duszy<sup>83</sup>; posiadającą szczególny rodzaj trwałości, dzięki któremu może odczuwać i cierpieć<sup>84</sup>. Jednak ostatecznie stwierdził, iż wierzyć należy, że dusza raczej kieruje [ciałem – M.W.] i panuje jako bliższa Bogu<sup>85</sup>. To ona bowiem pierwsza była tchnieniem Bożym i jest z natury zwrócona na Boga, jakby pamięta Boga i jest otwarta na Jego objawienie. Wszystkie te cechy przekazywane są przez dziedziczenie od praojca Adama, zgodnie z teorią traducjanizmu, którą Tertulian zawarł w swoich pismach i za którą wyraźnie się opowiadał<sup>86</sup>. Dusza była więc dla niego podmiotem myślącym i rozporządzającym, a wykonanie jej rozporządzeń należało do ciała. Sama mogłaby być odpowiedzialna za

<sup>80</sup> Tamże, VII, 9: „Collocavit autem, an potius inseruit et inmiscuit carni? Tanta quidem concretione ut incertum haberi possit utrumne caro animam an carnem anima circumferat, utrumne anima caro an anima adpareat carni”, Ziel., s. 127.

<sup>81</sup> Zob. tamże, XLV, 15; VIII.

<sup>82</sup> Zob. tamże, VII, 13.

<sup>83</sup> Tertullianus, *De anima* XXII, cyt. za H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007<sup>2</sup>, s. 308. O koncepcji duszy u Tertuliana zob.: A. Miodoński, *O świadectwie duszy Tertuliana*, „Eos” 10 (1904) 117-121; S. Szydelski, *Testimonium animae naturaliter christianae*, CT 25 (1954) 178-193; H.A. Wolfson, *Immortality of the Soul and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers*, „Harvard Divinity School Bulletin” 22 (1956-1957) 5-40; C. Scanzillo, *L'anima nei padri dei primi secoli*, „Problemi di attualità” 2 (1979) 33-164; C. Tibiletti, *Le anime dopo la morte: Stato intermedio o visione di Dio?*, „Augustinianum” 28 (1988) 631-659; A.M. Filipowicz, *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko 2007.

<sup>84</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XVII, 2, cyt. za Pietras, *Eschatologia*, s. 74.

<sup>85</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* VII, 10.

<sup>86</sup> Zob. tenże, *De carne Christi* XIX-XX; *De anima* XXVII. Por. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 308; Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, s. 209-210; A. Filipowicz, *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, *VoxP* 48 (2005) 41-54.

intencje, a nie za dokonane czyny. Ponieważ zaś osąd dotyczy czynów, a dusza połączona była tak ściśle z ciałem, dlatego – według Tertuliana – również dusza współodpowiada za nie i otrzyma wraz z ciałem stosowną nagrodę lub karę.

Zanim jednak do tego dojdzie po powtórny przyjściu Chrystusa, dusza jako odczuwająca cierpienie wraz z ciałem wystawiona jest na ziemi na doświadczanie cierpień. W szczególny sposób Tertulian w swoich dziełach łączył dychotomiczny system antropologiczny z martyrologią i śmiercią, która przypisana jest do życia na ziemi. Stwierdzał on, że męczennicy przebywający w więzieniu otrzymywali od Kościoła zarówno pokarm dla ciała, jak i *coś dla umocnienia ducha*<sup>87</sup>. Cierpienia, których doświadczali, dotyczyły obu substancji: *na tym świecie* – pisał Tertulian – *posiadamy tylko jedną duszę i tylko jedno ciało narażone wszystkim na zniewagi*<sup>88</sup>. Dlatego w cierpieniach Kartagińczyk zalecał cierpliwość zarówno na duszy, jak i na ciele, ze względu na cel eschatologiczny: *Do tej pory mówiliśmy o cierpliwości w aspekcie jej prostoty i jednorodnego działania w odniesieniu do duszy. Ona jednak ma ogromne znaczenie i dla ciała. Dzięki niej wystugujemy sobie różnorodne zasługi u Pana. Ona została ukazana przez Pana samego jako również cnota ciała, ponieważ duch, jako sternik ciała może łatwo łączyć się ze swoim mieszkaniem poprzez duchowe poruszenia*<sup>89</sup>. Cierpliwość duszy i ciała była przede wszystkim przydatna w prześladowaniach, bowiem to *cierpliwość ciała prowadzi wreszcie walkę w czasie prześladowania. I tak, jeśli trzeba uciekać, ciało pokonuje przykrości ucieczki; jeśli więzienie zaskoczy, ciało znajduje się w więzach, ciało w kłodach drewnianych, ciało na ziemi, ciało w ciemnościach więzienia odrzucone od światła. A jeśli potem następuje próbna walka o szczęśliwość wieczną, okazja drugiego chrztu, do wejścia na miejsce samej boskości, wówczas liczy się tylko cierpliwość ciała*<sup>90</sup>. Cierpienia związane z prześladowaniami, a ostatecznie

<sup>87</sup> Tertullianus, *Ad martyras* I, 1, PSP V, s. 31.

<sup>88</sup> Tenże, *De patientia* VIII, 1: „Ipsam animam ipsumque corpus in saeculo isto expositum omnibus ad iniuriam gerimus eiusque iniuriae patientiam subimus”, PSP V, s. 164.

<sup>89</sup> Tamże, XIII, 1: „Usque huc de patientia tandem simplici et uniformi et tantum in animo constituta, cum eandem etiam in corpore demerendo domino multipliciter adlaboremus, utpote quae ab ipso domino in corporis quoque virtute edita est, siquidem rector animus facile communicat spiritus invecta cum habitaculo suo”, PSP V, s. 171.

<sup>90</sup> Tamże, XIII, 6-7: „Quod de virtute animi venit in carne perficitur: carnis patientia in persecutionibus denique proeliat. Si fuga urgeat, incommoda fugae caro militat; si et carcer praevenerit, caro in vinculis, caro in ligno, caro in solo, et in illa paupertate lucis et in illa penuria mundi. Cum vero producitur ad experimentum fe-



śmierć, dotykają obu elementów składowych człowieka – duszy i ciała. Niezwykle wymowne i ważne dla naszych rozważań było podkreślanie przez Tertuliana tej zależności i całościowości ludzkiej istoty, która cierpi zarówno na duszy, jak i na ciele. Takie rozumowanie możemy dostrzec przede wszystkim w odniesieniu do eschatologicznego wydarzenia wieńczącego ludzkie życie, czyli do śmierci.

Dla Tertuliana, z racji przyjętej przez niego antropologii, śmierć była przede wszystkim całkowitym rozłączeniem duszy i ciała: *Opus autem mortis in medio est, discretio corporis animaeque*<sup>91</sup>. Wyjaśniając i broniąc zmartwychwstania ciał w dziele *Adversus Marcionem*, Tertulian przedstawił swoje rozumienie ludzkiej śmierci we fragmencie pełnym wyjaśnień terminów technicznych: *Słowo „zmarły” nie oznacza niczego innego, jak tego, który stracił duszę, dzięki której właściwości żył. Ciałem jest to, co traci duszę, a tracąc ją, staje się martwym. Tak więc słowo „zmarły” odpowiada ciału. A zatem, jeżeli istnieje powstanie na nowo zmarłego, umarłe zaś nie jest czym innym niż ciało, to będzie zmartwychwstanie ciała*<sup>92</sup>. Podobną argumentację możemy odnaleźć w traktacie dotyczącym zmartwychwstania ciał: *Ciało jest tym, co jest zabijane przez śmierć. Ciało zatem będzie także ożywione przez zmartwychwstanie. Zapewne, jeżeli zabicie jest wyrwaniem duszy z ciała, to ożywienie czymś odwrotnym – przywróceniem ciała duszy. Konieczne jest więc aby zmartwychwstało ciało, któremu dusza, wyrwana przez zabicie, ma być przywrócona przez ożywienie*<sup>93</sup>.

Tak rozumiana śmierć była, według Tertuliana, fenomenem powszechnym, który dotyka wszystkich, była nieunikniona (*mortem evadere non potest*)<sup>94</sup>. Starotestamentalni Henoch i Elias, mimo że zostali wzięci do nieba, to jednak nie byli zachowani od śmierci, podobnie jak św. Jan: *o śmierci ich się nie dowiedziano, gdyż jest odroczo-*

---

licitatis, ad occasionem secundae intinctionis, ad ipsum divinae sedis ascensum, nulla plus illic quam patientia corporis”, PSP V, s. 171-172.

<sup>91</sup> Tertullianus, *De anima* LI, 1. Por. tamże, LII, 1.

<sup>92</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 9, 3: „Ita vocabulum mortuum non est nisi quod amisit animam, de cuius facultate vivebat. Corpus est quod amittit animam et amittendo fit mortuum; ita mortui vocabulum corpori competit. Porro si resurrectio mortui est, mortuum autem non aliud est quam corpus, corporis erit resurrectio”, PSP LVIII, s. 279.

<sup>93</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XXVIII, 6-7: „Caro est autem quae occiditur per mortem: caro itaque et vivificabitur per resurrectionem. Certe si occidere carni animam eripere est, vivificare, contrarium eius, carni animam referre est, caro resurgat necesse est, cui anima per occisionem erepta referenda est per vivificationem”, Ziel., s. 437.

<sup>94</sup> Zob. tenże, *De testimonio animae* IV.

na. Na potem, jako mający umrzeć, zostają zachowani, aby swoją krwią zgładzić antychrysta. Umarł i Jan, o którym daremnie się spodziewano, że aż do przyjścia Pana zostanie zachowany<sup>95</sup>. Śmierci takiej doświadczył także Jezus Chrystus w czasie pierwszego przyjścia w ludzkiej naturze, kiedy to na krzyżu wisząc, pokazał wiele znaków cudownych w związku ze śmiercią, po czym dobrowolnie, uprzedzając czynności kata, wyzionął ducha ze słowem (*dimisit spiritum*)<sup>96</sup>. Suponując oddzielenie duszy od ciała w śmierci Chrystusa, Tertulian rozważał Jego zstąpienie do otchłani, gdzie miała udać się dusza Chrystusa po rozstaniu się z ciałem (*post divortium corporis*)<sup>97</sup>. Mimo że śmierć jest powszechna, to jednak, według Tertuliana, nie jest naturalna, nie była wpisana w naturę człowieka: *My bowiem znając pierwotne pochodzenie człowieka, śmiało twierdzimy, że śmierć nie przychodzi na człowieka z natury, lecz z winy, która także nie jest wrodzona. Łatwo bowiem nadużywa się nazwy natury na to, co wydaje się przypadkiem od urodzenia dołączone do człowieka. Albowiem gdyby człowiek na śmierć miałby być stworzony, wtedy dopiero śmierć należałoby przypisać naturze. A tego, że nie został stworzony na śmierć, dowodzi przykazanie, czyniące zależnym skutek śmierci od warunkowej groźby i poddające go wolnej woli człowieka*<sup>98</sup>. Śmierć nie została więc wpisana w naturę człowieka przez Boga w akcie stworzenia, lecz weszła w jego życie z powodu grzechu w ogrodzie rajskim, ponieważ Bóg jedynie dla życia stworzył człowieka [...]. A więc sam udzielił mu życia, czyniąc go duszą żyjącą. [...] A skoro Bóg wprowadził człowieka do stanu życia, to człowiek sam na siebie ściągnął stan śmierci, i to nie przez słabość i nie przez nieświadomość. [...] człowiek, który został skuszony, był wolny i był panem samego siebie, był wyraźniejszym od anioła obrazem i podobieństwem Boga, gdyż otrzymał tchnienie ducha w materię<sup>99</sup>. Śmierć dotyka oczywiście ciała, które podlega procesowi

<sup>95</sup> Tertullianus, *De anima* L, 5, Ziel., s. 416-417.

<sup>96</sup> Tenże, *Apologeticum* XXI, 19, POK 20, s. 98.

<sup>97</sup> Zob. tenże, *De anima* VII, 3.

<sup>98</sup> Tamże, LII, 2: „Qui autem primordia hominis novimus, audenter determinamus mortem non ex natura secutam hominem, sed ex culpa, ne ipsa quidem naturali; facile autem usurpari naturae nomen in ea quae videntur a nativitate ex accidentia adhaesisse. Nam si homo in mortem directo institutus fuisset, tunc demum mors naturae adscriberetur. Porro non in mortem institutum eum probat ipsa lex condicionali comminatione suspendens et arbitrio hominis addicens mortis eventum”, Ziel., s. 418.

<sup>99</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* II, 8, 1-2: „Neque enim ad vivendum solummodo produxerat hominem [...]. Igitur vivere quidem illi ipse praestiterat facto in animam vivam [...]. Igitur sicut deus homini vitae statum induxit, ita homo sibi mortis statum attraxit, et hoc non per infirmitatem, sicuti nec per ignorantiam [...], sed liber et suae

rozkładu i powraca do ziemi, z której zostało wzięte na mocy Bożego słowa<sup>100</sup>. Dusza jako nieśmiertelna istnieje po końcu życia (*manere post vitae dispunctionem*) i oczekuje na wspólną z ciałem nagrodę lub karę, co będzie przedmiotem dalszych rozważań<sup>101</sup>.

Nieunikniona śmierć, której wynikiem jest zniszczenie ciała i odłączenie się duszy, wywołuje w ludziach naturalny lęk (*naturalis forma timendi mortem*)<sup>102</sup>. Lęk ten wypływa, według Tertuliana, z obawy przez utratą przyjemności życia, utratą dóbr, odejścia z życia, które wydaje się dobrem dla człowieka i jednocześnie odczuwania śmierci jako zła. W retorycznej formie traktatu *De testimonio animae* Kartagińczyk wzywał jednak duszę odczuwającą także po śmierci do porzucenia lęku przed umieraniem. Śmierć bowiem równoważy utratę dóbr innym dobrem i wyzwala od wszelkiego lęku<sup>103</sup>. Podobnie ma się rzecz z opłakiwaniem bliskich zmarłych. *Ból stąd pochodzący – pisał Tertulian – częściowo jest usprawiedliwiony przez prawo pokrewieństwa*<sup>104</sup>. Wówczas zachęcał jednak do odrzucenia bólu, bojaźni i smutku, które wykraczają przeciwko nadziei i wierze. Opierając swe wywody na podstawowej wierze w zmartwychwstanie, Kartagińczyk twierdził, że *wolni jesteśmy od bólu śmierci, wolni od niecierpliwości wywołanej tym bólem* i pytał: *Dlaczego więc się smucisz, skoro nie wierzysz, że ktoś ci zmarł? Dlaczego się niecierpliwisz, że ktoś na chwilę odszedł, skoro wierzysz, że ktoś na chwilę odszedł, skoro wierzysz, że wkrótce powróci?*<sup>105</sup>. Dla Tertuliana śmierć była tylko chwilowym rozstaniem (*profectio*)<sup>106</sup>, a nie beznadziejnym końcem czy unicestwieniem. Jako „ojciec łacińskiej nadziei” także po śmierci widział nadzieję dla umierającego człowieka. Odwołując się do myśli greckiej, stwierdzał: *Wszystko przez to utrzymuje się, że ginie, wszystko po śmierci na nowo powstaje. A ty, człowiek, tak wielka istota [...] ty, pan wszystkich rzeczy ginących i powstających na nowo, po to masz umierać, byś zginął zupełnie?* I z pewnością odpowiadał na pytanie: *Gdziekolwiek ciało twoje w proch się rozsypie, jakakolwiek materia cię zniszczy, pochłonie, zgładzi, na nic obróci, ta cię na powrót odda*<sup>107</sup>. Na-

---

potestatis qui seductus est, sed imago et similitudo dei fortior angelo, sed afflatus dei generosior spiritu materiali”, PSP LVIII, s. 78.

<sup>100</sup> Zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 9, 4; V, 12, 1.

<sup>101</sup> Tenże, *De testimonio animae* IV.

<sup>102</sup> Zob. tamże, IV.

<sup>103</sup> Zob. tamże, IV. Por. tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 4.

<sup>104</sup> Tenże, *De patientia* IX, 1.

<sup>105</sup> Tamże, IX, 2-3, PSP V, s. 166.

<sup>106</sup> Tenże, *De patientia* IX.

<sup>107</sup> Tenże, *Apologeticum* XLVIII, 9, POK 20, s. 193.

dzieja ta była tym silniejsza, że gwarantowana przez Boga, Pana życia i czasu. Choć człowiek, umierając, doświadcza bólu i zniszczenia, to jednak istnieje nadzieja i pewność życia wiecznego. Przywołując słowa św. Pawła, Tertulian wyrażał zatem pewność, że *mamy dom wieczny w niebie nie zbudowany ręką, tak jak nasze ziemskie domostwo*<sup>108</sup>. Głosił nadzieję pełnego zmartwychwstania duszy i ciała jako zwyczajstwa nad śmiercią.

Takie spojrzenie na śmierć wypływało z pewnością z przyjętego przez Tertuliana systemu filozoficznego, sposobu pojmowania Boga i człowieka, ale bez wątpienia miał na nie wpływ również okres męczenników, w którym przypadło mu pisać swoje dzieła. Podkreślanie godności ciała, doznawanie cierpień przez ciało i duszę, ukazywanie śmierci jako faktu pozytywnego, przy jednoczesnym obwarowaniu jej perspektywą nagrody, musiało wypływać z konieczności zachęcania do ochotnego poddania się męczeństwu. Wzajemne oddziaływanie eschatologii i męczeństwa wydaje się oczywiste. Tym bardziej, że Tertulian przedstawił w swoich dziełach jeszcze jeden znamienity dowód na taką zależność – dokonał rozróżnienia rodzajów śmierci.

Opierając się na założeniach antropologicznych dotyczących śmierci jako rozłączenia ciała i duszy, stwierdzał Tertulian w traktacie *De anima*, że rozróżnia się dwa rodzaje śmierci: zwykły i nadzwyczajny (*ordinaria et extraordinaria forma*)<sup>109</sup>. Pierwszy Kartagińczyk przypisywał naturze – to jakikolwiek rodzaj naturalnej śmierci<sup>110</sup>. W innym dziele nazywa go śmiercią powszechną (*mors communis*), która *jest powinnością każdego i jest czymś haniebnym jako skutek wyboru przestępstwa i słusznego potępienia*<sup>111</sup>. Oczywiście w rozumieniu Tertuliana każda śmierć była tragedią i gwałtem zadany połączeniu duszy i ciała – człowiekowi. Twierdził bowiem, że *są rozmaite przypadki śmierci, jak wielorakie są okoliczności przyczyn, żadnego nie nazywamy tak łagodnym, żeby nie dokonywał się przemocą*<sup>112</sup>. Jednak to właśnie w drugim rodzaju śmierci przemoc jest istotna i temu rodzajowi – śmierci nadzwyczajnej – przypisywał Tertulian szczególne znaczenie. Dokonywała się ona poza zwyczajnymi prawami natury, była zadawana przemo-

<sup>108</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 12, 1, PSP LVIII, s. 289.

<sup>109</sup> Tenże, *De anima* LII, 1. Zob. S. Vicastillo, *Tertuliano y la morte de hombre*, Madrid 1980; Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, s. 178-181; S. Vicastillo, *El „mortis contemptus” y el martirio en Tertuliano*, „Burgense” 42 (2002) 379-393.

<sup>110</sup> Zob. Tertullianus, *De anima* LII, 1.

<sup>111</sup> Tenże, *Scorpiace* VIII, 1, PSP XXIX, s. 130.

<sup>112</sup> Tenże, *De anima* LII, 3, Ziel., s. 418.

cją<sup>113</sup>. Przytaczając słowa *Psalmu 116*: *Cenna jest w oczach Pana śmierć jego czcicieli*, wnioskował, że nie chodzi tu o ową śmierć powszechną, naturalną, lecz o tę śmierć, którą wybiera się samemu dla świadectwa pobożności oraz walki o wyznanie, w obronie sprawiedliwości i złożonej przysięgi<sup>114</sup>. Miała być ona nagrodzona w wyjątkowy sposób właśnie ze względu na sposób umierania: *trzeba było, aby tak wielką korzyść uzasadniano czymś wielkim, wysiłkiem, męką, torturą, śmiercią*<sup>115</sup>. Do tego rodzaju śmierci Tertulian zaliczał przede wszystkim śmierć męczeńską za wiarę w Jezusa Chrystusa (*qui in Christo decesserint*). Śmierć zwyczajna istniała od momentu grzechu w raju i była śmiercią Adama (*qui decesserint in Adam*), zaś nadzwyczajna weszła – według Tertuliana – na świat dużo później, gdy w pierwszej paruzji zjawił się na ziemi Chrystus, za którego oddawano życie i otrzymywano szczególnie nagrodę: *Nowa śmierć dla Boga i nadzwyczajna dla Chrystusa na inne i prywatne zasługuje przyjęcie w gościnę*<sup>116</sup>. Musi się jednak ona dokonać nie w miękkich pożądliwościach i na łożach, lecz w męczeństwach, jeżeli krzyż twój poniesiesz<sup>117</sup>.

Tertulian zdawał sobie sprawę, że cierpienia, prześladowania i męki są okrutne. Przytaczał w swoich dziełach wiele sposobów umierania męczenników: gdy ciało jest rozszarpywane dla Chrystusa (*caro propter Christum lacerata*)<sup>118</sup>; za pomocą ognia, miecza i wszystkich innych okropności (*per ignes et gladios et acerba*)<sup>119</sup>; jako męczennicy umierają ci, którzy głowę kładą pod miecz katowski, leżą rozciągnięci na torturach, stoją wobec lwów na arenie cyrkowej, znajdują się na stosie, pod który podłożono ogień (*sub gladio iam capite librato, puta in patibulo iam corpore expanso, puta in stipite iam leone concesso, puta in axe iam incendio adstructo*)<sup>120</sup>; przywiązani do pala z połowy osi, otoczeni więzami chrustu, giną w płomieniach (*ad stipitem dimidii axis revincti sar-*

<sup>113</sup> Tertullianus, *De anima* LII, 1: „[...] extraordinariam vero praeter naturam iudicans, violenti cuiusque finis”, Ziel., s. 418.

<sup>114</sup> Tenże, *Scorpiace* VIII, 1: „[...] illa quae in ipso aditur ex testimonio religionis et proelio confessionis pro iustitia et sacramento”, PSP XXIX, s. 131.

<sup>115</sup> Tamże, VI, 8: „Porro et si fidei propterea congruebat sublimitati et claritatis aliqua prolatio, tale quid esse oportuerat illud emolumenti, quod magno constaret: labore, cruciatu, tormento, morte”, PSP XXIX, s. 128.

<sup>116</sup> Tenże, *De anima* LV, 5: „Nova mors pro deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio”, Ziel., s. 365.

<sup>117</sup> Tamże, LV, 5: „[...] non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas”, Ziel., s. 365.

<sup>118</sup> Tenże, *De cultu feminarum* II, 3, 2.

<sup>119</sup> Tenże, *Scorpiace* V, 7.

<sup>120</sup> Tenże, *De pudicitia* XXII, 3.

*mentoribus ambitu exurimur*)<sup>121</sup>; w śmierci dusze są przemocą wydarte, zwłaszcza przez okrucieństwo kaźni, krzyża, topora, miecza i dzikiego zwierza (*per atrocitates suppliciorum, crucis et securis et gladii et ferae*)<sup>122</sup>. Tertulian zauważał okrucieństwo tych kar, ale nadzwyczajność odpłaty za nie przewyższała, jego zdaniem, cierpienia i dlatego stwierdzał, że męczeństwo *jest straszne, ale służy [...] zbawieniu*<sup>123</sup>. Wydaje się, że męczennicy w momencie śmierci partycypowali już w pewien sposób w tym celu eschatologicznym. Przywołane powyżej śmiertelne tortury wydawały się nie mieć jednak znaczenia w obliczu eschatologicznego wypełnienia. Ciało w momencie śmierci, antycypując jakby zmartwychwstanie przemienionego ciała, było już wolne od cierpień. W zachęcie *Ad martyras* Tertulian stwierdzał, że *gdy duch przebywa w niebie, ciało nie czuje w sobie bólu*<sup>124</sup>. Doskonale było to widoczne w opisie męki Perpetuy i Felicyty. Ta ostatnia, choć z trudem znosiła cierpienia więziennego porodu, to jednak zapewniała drwiącego z niej strażnika więziennego, że na arenie będzie zupełnie inaczej. Mówiła: *Teraz ja cierpię to, co cierpię; tam zaś będzie we mnie cierpieć ktoś inny za mnie, ponieważ i ja będę cierpieła za niego*<sup>125</sup>. Przykładem może być także Perpetua, która nie tylko nie czuła, ale i nie pamiętała ataku dzikiej krowy. Jak stwierdza redaktor, być może Tertulian: *tak bowiem była pogrążona w ekstazie i w Duchu*<sup>126</sup>. Śmierć przestała więc być siłą niszczącą, a kajdany, tortury i więzienie, w którym męczennicy przygotowują się na śmierć, stały się symbolami wolności i przemiany ludzkiego życia. *Bo jeśli uświadomimy sobie – pisał Tertulian w zachęcie do chrześcijan przebywających w więzieniu – że świat ten jest bardziej więzieniem, to zrozumiemy, że wy wchodząc tu, gdzie jesteście, raczej wyszliście z więzienia. Świat bowiem posiada większe ciemności, bo zaślepiają serca ludzkie; więzy światowe cięższe, bo trzymają na uwięzi dusze. [...] Jesteście w kajdanach, ale przed Bogiem wolni. [...] Smuci się tam tylko ten, kto wzdycha za owocami świata. Chrześcijanin zaś wyrzekł się świata będąc jeszcze poza więzieniem, a w więzieniu nawet samego więzienia. Bądźcie obojętni na to, gdzie znajdujecie się w świecie, skoro żyjecie poza światem. Jeśli zaś straciłeś nieco radości życia, to pamiętaj: „zyskiem jest stracić coś, aby skarby pozyskać”. Nie wspominam jeszcze*

<sup>121</sup> Tertullianus, *Apologeticum* L, 3.

<sup>122</sup> Tenże, *De anima* LVI, 8.

<sup>123</sup> Tenże, *Scorpiace* V, 7, PSP XXIX, s. 126.

<sup>124</sup> Tenże, *Ad martyras* II, 10: „Nihil caro sentit in nervo, cum animus in caelo est”, PSP V, s. 34.

<sup>125</sup> *Passio Perpetuae et Felicitatis* 15, 6, Musurillo, s. 122-124, OŻ IX, s. 262.

<sup>126</sup> Tamże, XX, 8, Musurillo, s. 128, OŻ IX, s. 266.

o nagrodach, do których Bóg wzywa męczenników<sup>127</sup>. Męczeńska śmierć wyzwala od zła tego świata. Śmierć staje się drogą do życia, do nagrody, której znakiem miało być – według Tertuliana – zmartwychwstanie.

### 3. Zmartwychwstanie – przemienienie umęczonego ciała

Ukazane w poprzednich paragrafach przesłanki antropologiczne, a przede wszystkim wiara w Jezusa Chrystusa, który w ludzkim ciele umarł męczeńską śmiercią na krzyżu i zmartwychwstał, były fundamentem, na którym konsekwentnie, wbrew różnym szkołom filozoficznym i herezjom, a opierając się na Piśmie Świętym i wcześniejszych pisarzach chrześcijańskich, Tertulian w swoich dziełach zapowiadał zmartwychwstanie umarłych na końcu czasów. Zgodnie ze zdaniem naukowców zmartwychwstanie było centralnym punktem przepowiadania Afrykańczyka i jednym z głównych elementów jego systemu<sup>128</sup>. Jako pierwszy pozostawił dzieło w języku łacińskim dotyczące właśnie powstania z martwych, dzięki czemu stworzył łacińską terminologię dotyczącą zmartwychwstania.

Tertulian był teologiem nadziei<sup>129</sup>. Według niego *nie jest przepowiadany inny Bóg niż Stworzyciel, ani inny Chrystus niż narodzony z Maryi, nie ma też innej nadziei niż zmartwychwstanie*<sup>130</sup>. Wyrażenie *spes resurrectionis*, jak i inne podobne zwroty dotyczące nadziei eschatologicznej, są ulubionymi określeniami używanymi przez Tertuliana<sup>131</sup>. Wcielony Bóg, jako stworzyciel ciała i duszy, był jedyną nadzieją wie-

<sup>127</sup> Tertullianus, *Ad martyras* II, 1-2, 4-6, PSP V, s. 32-34.

<sup>128</sup> Zob. L.F. Ladaria, *Kres człowieka i kres czasów*, w: *Historia dogmatów*, t. II, *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé, Kraków 2001, s. 368; R. Kearsley, *Tertullian's Theology*, s. 142-161; Osborn, *Tertullian*, s. 215.

<sup>129</sup> Zob. Osborn, *Tertullian*, s. 214; Pelikan, *The Eschatology of Tertullian*, s. III; W. Turek, *La speranza in Tertulliano*, Roma 1997. Świadczyć może o tym fakt napisania przez Tertuliana osobnego dzieła poświęconego nadziei – *De spe fidelium* (zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 2; Hieronymus, *De viris illustribus* XVIII; Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 207).

<sup>130</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* XXIII, 11: „Non enim ex hoc alius Deus quam creator et alius Christus quam ex Maria, et alia spes quam resurrectio annuntiabatur”.

<sup>131</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* XXI, 3; XXIX, 1; XXXI, 2; LVI, 2; *Adversus Marcionem* I, 21, 3; IV, 43, 2; *De praescriptione haereticorum* XXVI, 10; *Ad nationes* I, 19, 2. Por. Pelikan, *The Eschatology of Tertullian*, s. III.

rzących na ponowne złączenie dwóch substancji, których rozłączenie w śmierci nie było ich stanem naturalnym. Ponadto jako wykształcony prawnik w swoich pismach często zwracał uwagę na kwestie jurydycznej odpłaty za cierpienia doświadczone w okrutnej męczeńskiej śmierci z rąk pogan. Wypełnienie ich, według Tertuliana, możliwe było tylko przez zmartwychwstanie umarłych.

Zanim jednak dokona się zmartwychwstanie ciał u końca czasu, konieczne było wyjaśnienie, co dzieje się z ciałem i duszą, które w chwili śmierci są rozdzielane i osobno oczekują na zmartwychwstanie. Tertulian, idąc śladami wcześniejszych pisarzy, rozwinął, jak żaden inny pisarz chrześcijański przed nim, naukę o stanie pośrednim<sup>132</sup>. Jak zostało to stwierdzone w poprzednim paragrafie, ciała i zabitych dla imienia Jezusa przemieniają się w proch ziemi, z którego zostały utworzone, zostają na różne sposoby unicestwione: przez tortury, męczeństwo, są spalane przez ogień, grzebane w ziemi lub rozszarpywane przez dzikie zwierzęta<sup>133</sup>. Tertulian, odrzucając ideę, że dusze chrześcijan, po opuszczeniu ciała w momencie śmierci, znajdują swój odpoczynek w Bożej obecności w niebie, musiał przedstawić alternatywną wizję losów duszy między śmiercią, a drugą paruzją. Punktem wyjścia tej teorii było założenie, że dusza oczekuje dnia sądu odłączona od ciała<sup>134</sup>.

W *De anima*, podstawowym zachowanym dziele przedstawiającym poglądy Tertuliana na kwestię duszy, wspomniał on, że napisał dzieło *De paradiso* (niezachowane do naszych czasów), w którym stwierdzał, że każda dusza jest zatrzymywana w otchłani na dzień Pański<sup>135</sup>. Pojawienie się tematyki stanu pośredniego w utworze z okresu montanistycznego wskazuje, że koncepcja początku życia pozagrobowego jeszcze przed zmartwychwstaniem była jedną z charyzmatycznych doktryn ruchu montanistycznego, która jednak, za pośrednictwem Tertuliana, weszła do myśli heterodoksyjnej.

---

<sup>132</sup> Zob. Pietras, *Eschatologia*, s. 75. Por. Daley, s. 36: „Even so, Tertullian elaborates more clearly than any Christian writer before him a theory of an „interim state”, in which the souls of the dead await and even anticipate their final punishment or reward”; C. Tibiletti, *Le anime dopo la morte: Stato intermedio o visione di Dio?*, „Augustinianum” 28 (1988) 631-659.

<sup>133</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 9, 2.

<sup>134</sup> Tenże, *De testimonio animae* IV: „[...] adfirmamus te [animam] manere post vitae disputationem et expectare diem iudicii”, PSP XXIX, s. 104.

<sup>135</sup> Tenże, *De anima* LV, 5: „Habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini”. Do naszych czasów nie zachowało się także inne dzieło Tertuliana poświęcone pochodzeniu duszy – *De censu animae adversus Hermogenem* (zob. Tertullianus, *De anima* I, XI, XXI. Por. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 208-209, 323).



Na końcu swego dzieła *De anima* Kartagińczyk nakreślił obraz Hadesu, który – jak zauważono to wcześniej – był eschatologiczną rzeczywistością w religii i filozofii pogańskiej<sup>136</sup>. Tertulian, przedstawiając losy duszy po śmierci w Hadesie, przywołał poglądy stoików, Homera, Pitagorasa, Empedoklesa, a przede wszystkim Platona<sup>137</sup>. Nadał im jednak chrześcijańskie uzasadnienie i zaznaczył różnice w jego rozumieniu: *my wierzymy, że otchłani nie jest gołą jamą, ani miejscem odsłoniętym, gdzie znajdują się ścieki świata*<sup>138</sup>. W doktrynie Afrykańczyka, którą rozwinął w różnych swoich dziełach, Hades to *w głębokości ziemi i w głębinie jej wielka przestrzeń i w samych jej wnętrzościach ukryta przepaść*<sup>139</sup>. W miejscu tym, według Tertuliana, dusze zarówno sprawiedliwych, jak i grzeszników mają oczekiwać na zmartwychwstanie. Na jego istnienie wskazywały teksty Pisma Świętego, szczególnie o Łazarzu i bogaczu, oraz tradycja, która mówiła o zstąpieniu Chrystusa po śmierci do otchłani (*descensus ad inferos*): *jeśli więc Chrystus, Bóg i prawdziwy człowiek, umarł według Pisma i według niego został pogrzebany, to także zadośćuczynił prawu, przebywając jako zmarły w ludzkiej postaci w otchłani; i nie wstąpił na wysokości niebios, zanim nie zstąpił do otchłani ziemi, aby tam przyjąć do siebie patriarchów i proroków, powinieś zatem i ty wierzyć w podziemne miejsce otchłani*<sup>140</sup>.

Dusze, które zgodnie z antropologią Tertuliana, były bytami wyposażonymi w pewną formę cielesności, mogły odczuwać i cierpieć, także po rozłączeniu się z ciałem, przebywając w otchłani jakby na wygnaniu – *odczuwają cierpienie lub pocieszenie w Otchłani, choć są nagie, choć nie mają ciała, czego dowodzi przykład Łazarza*<sup>141</sup>. Są one tam niezmiennie

<sup>136</sup> Zob. rozdz. I, 1 niniejszej pracy.

<sup>137</sup> Zob. Tertullianus, *De anima* LIV, 1: „Omnes ferme philosophi, qui immortalitatem animae, qualiterqualiter volunt, tamen vindicant, ut Pythagoras, ut Empedocles, ut Plato, quique aliquod illi tempus indulgent ab excessu usque in conflagrationem universitatis, ut Stoici, suas solas, id est sapientium, animas in supernis mansionibus collocant”. Por. tamże, LIV-LVIII.

<sup>138</sup> Tamże, LV, 1: „Nobis inferi non nuda cavositas nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur”.

<sup>139</sup> Tamże, LV, 1: „[...] sed in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus eius abstrusa profunditas”, Ziel., s. 364.

<sup>140</sup> Tamże, LV, 2: „Quodsi Christus deus, quia et homo, mortuus secundum scripturas et sepultus secundum easdem, huic quoque legi satisfecit forma humanae mortis apud inferos functus, nec ante ascendit in sublimiora caelorum quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret, habes et regionem inferum subterraneam credere”, Ziel., s. 364. Zob. tenże, *Adversus Marcionem* IV, 34, 11-14.

<sup>141</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XVII, 2: „[...] nam et nunc animas torqueri fove-rique penes inferos, licet nudas, licet adhuc exules carnis, probabit Lazari exemplum”. Cyt. za: Pietras, *Eschatologia*, s. 74.

pod względem wieku i kształtu od czasu śmierci i nie mogą stamtąd uciec nawet na żądania czarnoksiężników, choć znane były wypadki, gdy dusze przebywające w otchłani pojawiały się w widzeniach<sup>142</sup>. Tertulian snuł przypuszczenia, że *dusza bywa i karaną i łaskawie piastowaną w Otchłani w oczekiwaniu obu sądów, w uprzednim jakimś znoszeniu ich kaźni i chwały*<sup>143</sup>. Przewidywał zatem Tertulian, zgodnie ze swą jurydyczną naturą, już po śmierci podział dusz i pewnego rodzaju sąd. Dusze otrzymywały wówczas przedsmak przyszłej nagrody lub kary. „Dusze zmarłych przebywają w otchłani i mają się tym lepiej lub gorzej, w zależności od zasług życia na ziemi. Te, które zasłużyły sobie na karę razem z ciałem, na razie cierpią same, ale to tylko częściowo satysfakcjonuje ludzkie poczucie sprawiedliwości” – pisał o teorii Tertuliana H. Pietras<sup>144</sup>.

W związku z doznawaniem kar i nagród jeszcze w otchłani, dokonał Kartagińczyk podziału podziemnego miejsca oczekiwania na dwa regiony: *Co innego bowiem Otchłań, co innego, jak sądzę, łono Abrahama. Bo mówi, że wielka zionie przepaść między tymi miejscami i uniemożliwia przedostanie się z jednego do drugiego*<sup>145</sup>. W otchłani, położonej w najniższej części Hadesu, cierpią męki grzesznicy, a szczególnie ci popełniający grzechy z powodu duszy, których ona dopuściła się bez udziału ciała<sup>146</sup>. Łono Abrahama (*sinus Abrahae*) zaś to miejsce, które choć nie jest niebiańskie, to jest położone o wiele wyżej niż Otchłań. W miejscu tym dusze sprawiedliwych doznają na razie odpoczynienia, aż do czasu, gdy wypełnienie wszystkich rzeczy przyniesie zmartwychwstanie wszystkich i pełną nagrodę i kiedy to spełni się obietnica Boża<sup>147</sup>. Zgodnie z myślą Tertuliana, jest to czasowe pomieszczenie na dusze wiernych, w którym już zarysowuje się obraz życia przyszłego i które zapew-

<sup>142</sup> Zob. Tertullianus, *De anima* LVI-LVII.

<sup>143</sup> Tamże, LVIII, 2: „Cur enim non putes animam et puniri et foveri in inferis interim sub expectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius?”, Ziel., s. 366.

<sup>144</sup> Pietras, *Eschatologia*, s. 75.

<sup>145</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV, 34, 11: „Aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus. Nam et magnum ait interciderere regiones istas profundum et transitum utrinque prohibere”, PSP LVIII, s. 228.

<sup>146</sup> Tenże, *De anima* LVIII.

<sup>147</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* IV, 34, 13: „Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium prae-bituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat”, PSP LVIII, s. 228. Por. tenże, *De idolatria* XIII, 4. O biblijnym rozumieniu „łona Abrahama” zob. P. Haupt, *Abraham's Bosom*, AJP 2 (1921) 162-167.

nia im świetlaną przyszłość po podwójnym sądzie<sup>148</sup>. Łono Abrahama było *refrigerium* dla dusz, antycypacją chwały i czasowym szczęściem przed pełnym zjednoczeniem z Bogiem w drugim zmartwychwstaniu<sup>149</sup>. Takie rozumienie stanu pośredniego było odpowiedzią Tertuliana na poglądy pogańskie i heretyckie, i stanowiło dopełnienie jego systemu filozoficzno-teologicznego. Dusze przebywać mają w podziemnym miejscu, czekając na koniec świata i zmartwychwstanie, ponieważ: *Dla nikogo niebo nie jest otwarte, dopóki jeszcze ziemia jest zachowana, bym nie powiedział zamknięta. Wraz z końcem świata otworzone będzie królestwo niebieskie*<sup>150</sup>.

Mimo że Tertulian wyraźnie zaznaczył, iż niebo dla nikogo nie jest jeszcze otwarte, to jednak w tym samym dziele, *De anima*, wskazał na jeden wyjątek od tej zasady. Zgodnie z poglądami Kartagińczyka, co jest niezwykle ważne w naszych rozważaniach, jedyną grupą zachowaną od oczekiwania na zmartwychwstanie w otchłani czy też na łonie Abrahama, byli męczennicy. Dusze męczenników bowiem przejść miałyby wprost z ziemi do raju, gdzie mają przebywać w obecności Pana: *nikt bowiem pozbawiony swego ciała, nie zamieszka natychmiast u Pana, z wyjątkiem pierwszeństwa męczenników, którzy mają się udać oczywiście do raju, a nie do Otchłani*<sup>151</sup>. W tym wypadku Tertulian także powołał się na przykłady skrypturystyczne, przypominając, że w *duchu Janowi zostało objawione miejsce raju, które jest pod ołtarzem, i w którym nie ma żadnych innych dusz poza duszami męczenników*<sup>152</sup>. Pogląd o wyjątkowości męczenników i ich natychmiastowym przebywaniu u Pana był wówczas rozpowszechniony, zwłaszcza wśród montanistów, którzy nadawali męczennikom szczególne prerogatywy. Kartagińczyk przywołał na potwierdzenie prawdziwości swej teorii postać Perpetuy, która jako *męczenniczka wielce mężna, w przeddzień męki w objawieniu raju, samych tylko męczenników widziała, i tylko dlatego, że miecz strzegący raju nikomu nie ustępuje jak tylko tym, którzy w Chrystusie umarli,*

<sup>148</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV, 34, 14: „[...] sinum Abrahae dici temporale aliquod animarum. Fidelium receptaculum in quo iam delinietur futuri imago ac candida quaedam utriusque iudicii prospiciatur”, PSP LVIII, s. 229.

<sup>149</sup> Zob. Obrycki, „*Refrigerium*” u *Tertuliana*, s. 30-42.

<sup>150</sup> Tertullianus, *De anima* LV, 3: „Nulli patet caelum terra adhuc salva, ne dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna caelorum”, Ziel., s. 364.

<sup>151</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XLIII, 4: „[...] nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, deversurus”.

<sup>152</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* LV, 4: „Et quomodo Iohanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit?”, Ziel., s. 365.

nie w Adamie<sup>153</sup>. Myśl tę wyraził nadto Tertulian w retorycznej formie znanego powiedzenia: *Tota paradisi clavis tuus sanguis est*<sup>154</sup>. Trzeba tu dokonać zastrzeżenia, że ów raj, mimo że był już miejscem szczęśliwości, uważany był przez niektórych badaczy, np. G. Bardyego, za oddzielony od nieba, miejsca przebywania Boga, aniołów i wszystkich zbawionych po zmartwychwstaniu ciała<sup>155</sup>. Niejasności pojęciowe i brak dzieł dotyczących problematyki eschatologicznej utrudniają jasne zdefiniowanie raju u Tertuliana. Jednak użyte przez niego wyrażenie *penes dominum* posiadało wyraźne konotacje ostatecznej nagrody, co przemawiałoby za przebywaniem z Panem w niebie, tym bardziej, że Tertulian wyznaczał duszom męczenników apokaliptyczne miejsce *pod ołtarzem*. W Janowej wizji miejsce to było częścią nieba i niebiańskiej liturgii<sup>156</sup>. Natychmiastowe przyjęcie męczenników do raju nie oznacza jednak, że nie oczekiwali oni na powstanie z martwych. Przebywanie u Pana dotyczyło tylko ich dusz. Ciała, które zostały zabite, wciąż bowiem przebywają w ziemi i oczekują zmartwychwstania ciał na końcu czasów.

W ten sposób dochodzimy do szczytowego punktu doktryny Tertuliana – zmartwychwstania ciał. Było to – w zgodnej opinii badaczy twórczości Kartagińczyka – podstawą jego systemu. Świadczyć o tym może nie tylko liczba dzieł, które w sposób bezpośredni dotyczyły tej problematyki: *De resurrectione carnis* i niezachowane: *De spe fidelium*, *De paradiso*, ale przede wszystkim bogactwo leksykalne zawarte w traktatach dotyczących różnorodnej tematyki<sup>157</sup>.

<sup>153</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* LV, 4: „Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic martyras vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianatrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam?“, Ziel., s. 365.

<sup>154</sup> Tamże, LV, 5.

<sup>155</sup> Zob. G. Bardy, *I Padri della chiesa di fronte ai problemi posti dall'inferno*, w: *L'inferno*, red. J. Guitton i in., Brescia 1953, s. 127-128; K. Obrycki, *Los złych po śmierci według Tertuliana*, VoxP 19 (1990) 600.

<sup>156</sup> Zob. Ravasi, *Apokalipsa*, s. 63.

<sup>157</sup> Dwa ostatnie to dzieła zaginione, zob. QuastenP, t. II, s. 317-318, Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 207. Na temat terminologii zmartwychwstania u Tertuliana zob. A. Engelbrecht, *Lexicalisches and Biblisches aus Tertullian*, Wien 1905, s. 62-74, Wiener Studien 27; A. Engelbrecht, *Neue Lexicalische and Semasiologische Beitrage aus Tertullian*, Wien 1906, s. 142-157, Wiener Studien 28; E. Evans, *Tertullian's Theological Terminology*, „Church Quarterly Review” 139 (1941) 56-77; P. Siniscalco, *I significato di „restituere” e „restitutio” in Tertulliano*, „Atti della Accademia dell Scienze di Torino” 93 (1958-1959) 1-45; G. Claesson, *Index Tertullianus*, vol. 1-3, Paris 1974-1975; R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977<sup>2</sup>; Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 350-352; P. Puente Sandidrian, *La terminología de la resurrección en Tertuliano. Con un excursus*

Tertulian, wskazując na proces zmartwychwstania, używał najczęściej czasownika: *suscitare* i czasowników pochodnych<sup>158</sup>, *restituere*<sup>159</sup>, *resuscitare*<sup>160</sup>, *vivificare*<sup>161</sup>, *surgere* i czasowników pochodnych<sup>162</sup>, ale także związków frazeologicznych, spośród których najważniejsze to: *resurrectio carnis* i *resurrectio mortuorum*<sup>163</sup>. Bogactwo fenomenu zmartwychwstania oddawał także przez inne sformułowania wskazujące na różne jego aspekty np.: *de sepulcro exire*<sup>164</sup>, *ab anima recipere corpus*<sup>165</sup>, *refectio carnis*<sup>166</sup>, *readhibitio carnis et sanguinis*<sup>167</sup>, *raedificare et restituere tabernaculum carnis*<sup>168</sup>, *evocare carnem*<sup>169</sup>, *iterum fieri*<sup>170</sup>, *spes carni*<sup>171</sup>, *procedere de sepulchro*<sup>172</sup>, *dare spiritus in ossibus*<sup>173</sup>, *referre animam carni*<sup>174</sup>, *retrahere carnem de sinu mortis*<sup>175</sup>, *tribuere carni mercedes salutis*<sup>176</sup>, *reparare carnem*<sup>177</sup>, *recipere corpus (carnis, animam,*

*sus comparative de esta con la correspondiente en Minucio Felix, Burgos–Aldecoa 1978; Fernández, La escatología en el siglo II, s. 323.*

<sup>158</sup> 101 razy.

<sup>159</sup> 59 razy.

<sup>160</sup> 47 razy.

<sup>161</sup> 36 razy.

<sup>162</sup> 143 razy.

<sup>163</sup> Słowo *resurrectio* pojawia się w pismach Tertuliana 277 razy, z czego 155 tylko w traktacie *De resurrectione carnis*. Zob. „*resurrectio carnis*”: *De praescriptione haereticorum* XXXIII, 4, 7; XXXVI, 5; XLIV, 10, *De patientia* XVI, 5; *Adversus Marcionem* V, 7, 4; V 9, 6; V, 10, 3; V, 11, 16; V, 14, 5; V, 19, 7; *De resurrectione carnis* II, 6; II, 8; II, 11; III, 4; XI, 1; XIV, 3; XIX, 6; XXIX, 1; XXXIX, 12; XXXVII, 5; XLIII, 9; XLVIII, 3; L, 2; LXIII, 10; *De virginibus velandis* I, 3; *De pudicitia* XIII, 24 i „*resurrectio mortuorum*”: *Ad nationes* I, 7, 29; I, 19, 2; *De patientia* IX, 2; *Adversus Marcionem* III, 8, 7; V, 9, 2-3; *De anima* XLIII, 12; *De resurrectione carnis* I, 1; I, 6; II, 1; XII, 7; XVII, 4; XVIII, 11; XIX, 2; XXX, 9; XXXV, 2; XXXVI, 3; XXXIX, 2; XXXIX, 5; XLVIII, 3; LII, 15; *De monogamia* X, 5.

<sup>164</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XIX, 7; XXII, 11; XXVII, 5-6; XXIX, 13; XXXI, 4-9; XXXVII, 8-9.

<sup>165</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 3; *De anima* LVI, 3; *De carne Christi* XV, 3; *De resurrectione carnis* IV, 6; XLII, 5.

<sup>166</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* II, 12.

<sup>167</sup> Tamże, IV, 3; XXXII, 2.

<sup>168</sup> Tamże, XI, 3.

<sup>169</sup> Tamże, XI, 9.

<sup>170</sup> Tamże, XII, 2; tenże, *Apologeticum* XLVIII, 6.

<sup>171</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XXVII, 1; XLIV, 1.

<sup>172</sup> Tamże, XXVII, 6; XXXVII, 9.

<sup>173</sup> Tamże, XXIX, 7, 15.

<sup>174</sup> Tamże, XXVIII, 6.

<sup>175</sup> Tamże, XXVIII, 2.

<sup>176</sup> Tamże, XXXIV, 11.

<sup>177</sup> Tamże, XXXV, 8; LVII, 2; LXIII, 4.

vitam)<sup>178</sup>, fructificatum corpus<sup>179</sup>, revestri carnem<sup>180</sup>, referre vitam<sup>181</sup>, manumittere carnem<sup>182</sup> i inne.

Zmartwychwstanie umarłych, jak stwierdzono już wcześniej, było podstawą eschatologii Tertuliana, jako *nadzieja chrześcijan* (*fiducia christianorum*). Wiara w to stanowiła także warunek *sine qua non* chrześcijaństwa: *illam credentes hoc sumus*<sup>183</sup>. Była to prawda objawiona przez Boga i będąca jedną z zasadniczych w regułach wiary, w których Tertulian używał równie bogatej terminologii na jej określenie. W dziele *De praescriptione haereticorum*, skierowanym ogólnie przeciw herezjom zwrócił szczególną uwagę na postać Jezusa Chrystusa i w tym kontekście potwierdził prawdę o zmartwychwstaniu: *Przyjdzie kiedyś w chwale, aby przyjąć świętych do uczestnictwa w życiu wiecznym i obietnicach nieba, złych zaś skazać na karę ognia wiecznego, po wskrzeszeniu tak jednych, jak i drugich, w ich dawnym ciele*<sup>184</sup>. W krótkiej *regula fidei* z dzieła okresu montanistycznego *De virginibus velandis* Tertulian wskazał na zmartwychwstanie ciała jako jeden z elementów eschatologicznego końca<sup>185</sup>. Podobnie jak w innych, wcześniej omówionych wypadkach, tak i przy zmartwychwstaniu, w *regula fidei* zawarł Tertulian jedynie kwintesencję wiary chrześcijańskiej. Szerzej omówił kwestię zmartwychwstania w innych dziełach, zwłaszcza w tekście poświęconym temu zagadnieniu – *De resurrectione carnis*.

Tertulian przedstawił całościowo doktrynę dotyczącą zmartwychwstania w polemicznym tonie przeciwko tym wszystkim, którzy zaprzeczają zmartwychwstaniu ciała (głównie wątpiący poganie i sekty gnostyckie), zapewne z racji, że koniec drugiego wieku był okresem kontrowersji wokół tej idei<sup>186</sup>. Podstawą i przyczyną zmartwychwstania dla Tertuliana był, jak zauważono, przede wszystkim Bóg. To On stworzył człowieka złożonego ze śmiertelnego ciała i nieśmiertelnej duszy. Jak

<sup>178</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis*, XLII, 5; LIII, 7; LV, 10; LVII, 5; tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 1-3; *De anima* LVI, 5.

<sup>179</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XLII, 8.

<sup>180</sup> Tamże, XLII, 12.

<sup>181</sup> Tamże, LVII, 5.

<sup>182</sup> Tamże, LVII, 13.

<sup>183</sup> Tamże, I, 1.

<sup>184</sup> Tenże, *De praescriptione haereticorum* XIII, 5: „[...] venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos adiudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione”, PSP V, s. 52.

<sup>185</sup> Tenże, *De virginibus velandis* I, 3: „[...] venturum [...] per carnis etiam resurrectionem”.

<sup>186</sup> Zob. C.W. Bynum, *The resurrection of the body*, New York 1995, s. 21-33.

zauważyliśmy to wcześniej, złożenie to jest tak silne, że musi znaleźć swoją pełnię także po śmierci. Ciało, które jest elementem składowym człowieka, jest nie tylko stworzeniem Bożym, ale także jest najlepszym Jego stworzeniem. Tertulian udowodniał, że Bóg, który stworzył świat z niczego, tym bardziej zdolny jest odtworzyć unicestwione ciało: *zaiste zdolny jest odtworzyć, ten, który stworzył; o ile trudniej jest stworzyć, jak odtworzyć, dać początek niż go przywrócić. Wierz zatem, że odbudowanie ciała jest łatwiejsze niż zbudowanie*<sup>187</sup>. Zmartwychwstanie tym bardziej jest możliwe, że Chrystus umarł i zmartwychwstał: *My bowiem, wierząc w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, wierzymy również w nasze zmartwychwstanie, ponieważ On za nas i umarł i zmartwychwstał*<sup>188</sup>, a wszelkie zaprzeczanie zmartwychwstania Chrystusa *przekreśla istnienie zmartwychwstania umarłych*<sup>189</sup>. Tertulian przywoływał argumenty skrypturystyczne<sup>190</sup>, mitologiczne<sup>191</sup>, ale także naturalne analogie na potwierdzenie zmartwychwstania. Sen, dzień i noc, lato i zima, nasienie i owoce – *cały ten odwracalny porządek rzeczy jest potwierdzeniem zmartwychwstania umarłych. Wcześniej bowiem Bóg oznajmił je tak dziełami, jak pismem; siłami najpierw przepowiedział niż słowami. Najpierw dał ci przyrodę za nauczycielkę, mając też potem dać prorocstwo, abys tym łatwiej uwierzył prorocstwu, nauczony przez przyrodę; abys zaraz przyjął, skoro usłyszysz coś, co wszędzie już widziałeś i abys nie wątpił, że Bóg, którego znasz jako odnowiciela wszystkich rzeczy, jest też wskrzesicielem ciała*<sup>192</sup>. Powtarzając za Ireneuszem, że co upadło, musi powstać<sup>193</sup>, Tertulian jako pierwszy użył etymologicznego argumentu, że łacińskie słowo „trup” (*cadaver*), wywodzi się od

<sup>187</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XI, 10: „Et utique idoneus est reficere qui fecit, quanto plus est fecisse quam refecisse, initium dedisse quam reddidisse. Ita restitutionem carnis faciliorem credas institutione”, Ziel., s. 423.

<sup>188</sup> Tenże, *De patientia* IX, 2: „[...] credentes enim resurrectionem Christi, in nostram quoque credimus, propter quos ille et obiit et resurrexit”, PSP V, s. 166. Por. tenże, *De carne Christi* I, 1-2; *Adversus Marcionem* IV, 25, 15-18; V, 9, 5-6.

<sup>189</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 8, 7: „Nam sicut illi, qui dicebant resurrectionem mortuorum non esse, revincuntur ab apostolo ex resurrectione Christi, ita resurrectione Christi non consistente aufertur et mortuorum resurrectio”, PSP LVIII, s. 114. Zob. tamże, III, 8, 6.

<sup>190</sup> Np. ze ST: Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXVIII; XXXII, 1-4; z NT: tenże, *Adversus Marcionem* V, 10; *De resurrectione carnis* LVII, 9.

<sup>191</sup> Zob. opowiadanie o feniksie: Tertullianus, *De resurrectione carnis* XIII; o napisie Pitii: tenże, *Apologeticum* XLVIII, 9.

<sup>192</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XII, 7-8, Ziel., s. 424. Zob. tenże, *De anima* XLIII.

<sup>193</sup> Zob. Ireneus, *Adversus haereses* V, 9-12.

czasownika *cado*<sup>194</sup>. Kwestię zmartwychwstania poparł także innymi analizami filologicznymi, dotyczącymi znaczenia i pochodzenia słów: *resurgere, mortuus*<sup>195</sup>.

Głównym argumentem za zmartwychwstaniem, który wielokrotnie powracał w pismach Kartagińczyka, był dzień sądu, na którym sądzony będzie cały człowiek, z duszą i ciałem: *Na tym będzie polegała cała przyczyna, a nawet konieczność zmartwychwstania, to znaczy na wielce odpowiednim Bogu przeznaczeniu sądu: z Jego rozporządzenia poznaj czy sąd boski ma się odbyć na osądzenie obydwu elementów człowieka, tak duszy, jak i ciała: co bowiem sądzić wypada, to też będzie trzeba wskrziesić*<sup>196</sup>. Tertulian uważał, że właśnie argument z konieczności sądu był powodem racjonalnym zmartwychwstania: *ratio restitutionis destinatio iudicii est*<sup>197</sup>.

Przedstawiwszy argumenty przemawiające za zmartwychwstaniem ciała, Tertulian mógł przedstawić swoje rozumienie tego procesu. Zmartwychwstanie było dla niego przede wszystkim ponownym złączeniem się ciała i duszy. Ciało, które zostało w śmierci unicestwione, w momencie zmartwychwstania ma być ożywione. Bóg bowiem *przez śmierć zabijając, przez zmartwychwstanie ożywi. Ciało zaś jest tym, co zostaje zabite przez śmierć; dlatego też ciało będzie ożywione przez zmartwychwstanie. Zapewne, jeżeli zabić znaczy wyrwać duszę z ciała, to ożywić jest czymś przeciwnym temu: ciału duszę przywrócić. Konieczne jest by zmartwychwstało ciało, któremu dusza, wyrwana przez zabicie, ma być przywrócona przez ożywienie*<sup>198</sup>. Ciało, które zmartwychwstanie, będzie identyczne z ciałem, które umarło: *Zmartwychwstanie zatem ciało bez*

<sup>194</sup> Zob. Tertullianus, *De resurrectione carnis* XVIII, 8.

<sup>195</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* V, 9, 3-4.

<sup>196</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XIV, 9: „[...] haec erit tota causa immo necessitas resurrectionis, congruentissima scilicet deo destinatio iudicii. De cuius dispositione dispicias an utriusque substantiae humanae diiudicandae censura divina praesideat, tam animae quam et carni: quod enim congruet iudicari, hoc competet etiam resuscitari”, Ziel., s. 424-425. Por. tenże, *De resurrectione carnis* LX, 5-6; *Apologeticum* XLVIII, 4. Zob. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 359.

<sup>197</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XLVIII, 4. Por. tenże, *De resurrectione carnis* XIV, 3-11. Zob. P. Siniscalco, *Il motivo razionale della resurrezione della carne in due passi di Tertulliano* (*Ap.* 48,4; *De res.* 14, 3), „Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino” 95 (1960-1961) 195-221.

<sup>198</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXVIII, 5-7: „Ergo per mortem occidens per resurrectionem vivificabit. Caro est autem quae occiditur per mortem: caro itaque et vivificabitur per resurrectionem. Certe si occidere carni animam eripere est, vivificare, contrarium eius, carni animam referre est, caro resurgat necesse est, cui anima per occisionem erepta referenda est per vivificationem”, Ziel., s. 437.



wątpienia i wszelkie, i to samo, i całkowite<sup>199</sup>. W ten sposób Tertulian stwierdzał powszechność zmartwychwstania, identyczność ciała przed i po zmartwychwstaniu oraz jego integralność. Po zmartwychwstaniu będzie więc to samo ciało, które było przed śmiercią (*corpora eadem [...] in quibus discesserunt*)<sup>200</sup>. Przekonując o identyczności ciała zmartwychwstałego, pisał Tertulian w tonie polemicznym, przeciwstawiając się metempsychozie: *Ale raczej zostanmy przy obronie naszego twierdzenia, że w każdym razie daleko godniej jest wierzyć, że z człowieka znowu człowiek powstanie, człowiek za człowieka, a nie coś innego, tak, że ta sama jakość duszy przenosi się do tego samego stanu, chociaż nie do tej samej postaci*<sup>201</sup>.

Tertulian uzasadniał, że w zmartwychwstaniu wszystkie nasze organy zostaną zachowane, a jednocześnie funkcje tych organów mogą zostać zmienione lub mogą zaniknąć, ale żadna część nie będzie zniszczona: *dopóty czynności członków służą potrzebom tego życia, dopóki i samo życie nie zostanie przeniesione z doczesności do wieczności, jak ciało ziemskie zostanie przyobleczone w duchowe, a to, co śmiertelne przyoblecze nieśmiertelność, a to, co skazitelne nieskazitelność. Wtedy samo życie będzie uwolnione od potrzeb, i członki zostaną uwolnione od swoich czynności, lecz z tego powodu nie będą niepotrzebne. Choć od czynności zostają uwolnione, to na sąd są zatrzymane, aby każdy przyniósł własne sprawy ciała według tego, co uczynił*<sup>202</sup>. Obrazowo ukazał ten stan po sądzie, pytając: *Zresztą skądże będzie płacz i zgrzytanie zębów w piekle, jeżeli nie za pomocą oczu i zębów? To jest po zatraceniu także ciała do piekła, i wtrąconego do ciemności zewnętrznych, które są szczególnie męczarniami dla oczu? Jeśli ktoś na godach nie będzie przyodziany dość godnymi uczynkami, natychmiast mają mu związać ręce*

<sup>199</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* LXIII, 1: „Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra”.

<sup>200</sup> Tenże, *De anima* LVI, 5. Por. tamże, XXXI; tenże, *De cultu feminarum* II, 7, 3.

<sup>201</sup> Tenże, *Apologeticum* XLVIII, 3: „Sed de nostra magis defensione, qui proponimus multo utique dignius credi hominem ex homine rediturum, quemlibet pro quolibet, dum hominem, ut eadem qualitas animae in eandem restau[ra]retur conditionem, etsi non effigiem”.

<sup>202</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* LX, 4-5: „[...] officia ista membrorum necessitatibus vitae huius eo usque consistere donec et ipsa vita transferatur a temporalitate in aeternitatem, sicut animale corpus in spiritale, dum mortale istud induit immortalitatem et corruptivum istud incorruptelam. Et ipsa autem liberata tunc vita a necessitatibus, liberabuntur et membra ab officiis: nec ideo non erunt necessaria: licet enim officiis liberentur, sed iudiciis detinentur ut quis referat per corpus prout gessit”, Ziel., s. 469.

*i nogi jako zmartwychwstałemu z ciałem*<sup>203</sup>. Według Tertuliana usta nie będą potrzebowały już więcej jeść, organy płciowe nie będą używane do prokreacji, bowiem jedzenie i prokreacja są aspektami biologicznej zmiany, która jest częścią procesu unicestwienia. Owe części ciała ludzkiego otrzymają nowe funkcje. Na przykład usta będą śpiewać ku chwale Boga. Organy zaś płciowe, podobnie jak zęby, które są potrzebne i dobre na ziemi, nie będą używane po zmartwychwstaniu, zostaną jednak zachowane ze względu na piękno i całość ludzkiego ciała<sup>204</sup>.

Równocześnie Tertulian, wskazując na tożsamość ciała zmartwychwstałego z ciałem przed śmiercią, przekonywał, że ciało po zmartwychwstaniu zostanie uzdrowione z defektów i pozbawione okaleczeń. Wszelka bowiem niedoskonałość ciała, według Kartagińczyka, była częściową śmiercią, a w zmartwychwstaniu dokonuje się całkowite nad nią zwycięstwo: *ciało zostanie wyrwane śmierci przez przywdzianie na nie odmiany*<sup>205</sup>. Bóg więc, który zniweczy całkowicie śmierć totalną, zniweczy również to, co jest częściową śmiercią: *Jeżeli ogólna śmierć przerwana jest przez zmartwychwstanie, cóż dopiero częściowa? Jeżeli odmieniamy się na chwałę, o ileż bardziej w nieskazoność? Skażenie ciała jest rzeczą przypadkową, całość właściwą, w niej bowiem się rodzimy. [...] Jak życie od Boga jest udzielane, tak też przez niego przywracane. Jacy je otrzymujemy, tacy też na powrót dostajemy. Do natury, nie do krzywdy powracamy. Tacy, jacy przy urodzeniu, a nie w skażeniu jesteśmy, tacy do życia wracamy. Jeżeli Bóg nie wskrzesza w nieskazitelności, to w ogóle nie wskrzesza umarłych. [...] Niczym innym nie jest wskrzeszenie umarłych, jak tym, że się człowiek staje całkowitym, aby w tej części nie pozostał jeszcze nieżywy, w jakiej nie zmartwychwstał*<sup>206</sup>.

Tertulian zakładał więc pewną zmianę po zmartwychwstaniu, dotyczącą materii, którą posiadać miało ciało po zmartwychwstaniu. Afrykańczyk, podobnie jak Ireneusz, zaproponował pewnego rodzaju radykalną transformację. Według Kartagińczyka, w zmartwychwstaniu ma

<sup>203</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXXV, 12, Ziel., s. 444.

<sup>204</sup> Zob. tamże, LIX-LXII.

<sup>205</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 3: „[...] eripitur morti per superindumentum demutationis”, PSP LVIII, s. 290.

<sup>206</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* LVII, 3-6: „Si universalis mors resurrectione rescinditur, quid portionalis? Si demutamur in gloriam, quanto magis in incolumitatem? Vitiatio corporum accidens res est, integritas propria est. In hac nascimur. [...] Quomodo vita confertur a deo, ita et refertur: quales eam accipimus, tales et recipimus. Naturae non iniuriae reddimur: quod nascimur, non quod laedimur, revive-scimus. Si non integros deus suscitatur, non suscitatur mortuos. [...] Ita nihil aliud est mortuum resuscitari quam integrum fieri, ne ex ea parte mortuus adhuc sit ex qua non resurrexerit”, Ziel., s. 466.

się dokonać *odmiana wskrzeszonej substancji (substantiae resuscitatae demutatio)*<sup>207</sup>, człowiek ma przywdziać na ziemskie ciało owo ciało niebieskie (*super corpus induere caeleste illud*)<sup>208</sup>, ma w tej samej substancji ciała przyjąć usposobienie duchowe (*in eadem substantia carnis spiritalem subeant dispositionem*)<sup>209</sup>, bowiem Królestwo osiągnie ciało przemienione (*mutatam consequi regnum*)<sup>210</sup>. Ma to być jakby przywdzianie szaty (*induere, superinduere demutationis*), a więc nie zasadnicza istotowa zmiana<sup>211</sup>. Ten nowy stan można określić jako upodobnienie do aniołów, uanielenie. Pisał bowiem Tertulian: *zostaniemy wtedy przemienieni momentalnie w substancję anielską poprzez przywdzianie nieśmiertelności*<sup>212</sup>. Według Kartagińczyka *wtedy będziemy jak aniołowie. Na tym będzie polegała przemiana ciała, ale zmartwychwstałego*<sup>213</sup>. Stan ten będzie jednak różny od aniołów. Nie będzie polegać na przemianie ludzi w aniołów (*tanquam angeli*), ale ludzie mają w tej samej substancji ciała przyjąć usposobienie duchowe, nie więcej zwyczajom ciała podlegając pod anielską powierzchownością, jak aniołowie obyczajom ducha pod ludzką<sup>214</sup>. Dlatego ci, których Bóg obdarzy łaskawie osiągnięciem owego życia wiecznego przez zmartwychwstanie, nie będą musieli ani się żenić, ani za mąż wychodzić, bo i umierać już nie będą, gdyż będą podobni do aniołów, i staną się synami Boga i zmartwychwstania<sup>215</sup> i nie będą oni mieć już żadnych trosk, które pochodzą z tęsknoty za ciałem<sup>216</sup>. Tak więc ludzie upodobnieni zostaną do aniołów, ale ciało pozostanie wciąż ciałem ludzkim, lecz wzbogacone będzie o substancję duchową.

<sup>207</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXXVI, 5.

<sup>208</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 3.

<sup>209</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* LXII, 2. Por. tenże, *Adversus Marcionem* V, 10, 5-6.

<sup>210</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 10, 14.

<sup>211</sup> Zob. tamże, V, 12, 1-3.

<sup>212</sup> Tamże, III, 24, 6: „[...] demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelae superindumentum”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>213</sup> Tamże, V, 10, 14: „Erimus enim sicut angeli. Haec erit demutatio carnis, sed resuscitatae”, PSP LVIII, s. 285.

<sup>214</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* LXII, 2-3: „[...] homines, facti tanquam angeli, in eadem substantia carnis spiritalem subeant dispositionem, non magis sollemnibus carnis obnoxii sub angelico indumento quam angeli sollemnibus spiritus sub humano”, Ziel., s. 471.

<sup>215</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* IV, 38, 5: „Quos vero dignatus sit deus illius aevi possessione et resurrectione a mortuis, neque nubere neque nuberi iam sint, cum similes angelorum fiant, dei et resurrectionis filii facti”, PSP LVIII, s. 239. Por. tenże, *De resurrectione carnis* XXXVI, 4-5.

<sup>216</sup> Tenże, *Ad uxorem* I, 1, 4: „[...] translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem. Proinde sollicitudo nulla, quae de carnis zelo venit”, PSP XXIX, s.148.

„Ta substancja, zgodnie z ontologią stoicką, też jest cielesna, jej dodanie człowiekowi stanowi jakby zwieńczenie zmartwychwstania”, jak podsumował to zagadnienie H. Pietras<sup>217</sup>.

Podobnie jak przy poprzednich elementach eschatologii Tertuliana, tak i w zmartwychwstaniu pojawia się w jego systemie rys martyrologiczny. Zgodnie ze swoim profesjonalnym wyczuciem sprawiedliwości wypracował on w ramach nauki o zmartwychwstaniu, system nagród i kar proporcjonalnie do zasług<sup>218</sup>. Zgodnie z tą teorią zmartwychwstanie dokonywać się będzie stopniowo. Stwierdzał bowiem Tertulian, że *będzie się dokonywać zmartwychwstanie świętych, powstających z martwych wcześniej lub później, w zależności od zasług*<sup>219</sup>, że *będąc z Bogiem, będziemy razem, ponieważ wszyscy będziemy u jednego Boga – choćby różna była zapłata*<sup>220</sup>. W tym uszeregowaniu zmartwychwstania na czołowej pozycji znaleźć się mają męczennicy, o czym zapewniał już sen Perpetuy, w którym widziała się ona, jeszcze przed męczeństwem, w pięknym miejscu, płynącym mlekiem i miodem. Nie tylko zresztą samą siebie, ale także swych towarzyszy męczenników<sup>221</sup>. Tertulian, który utożsamiany jest z redaktorem opisu męki Perpetuy i Felicyty, w swoich pismach podążał za takim myśleniem, przydzielając męczennikom szczególne prerogatywy przy zmartwychwstaniu. Komentując słowa św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian: nie wszystkie ciała są takie same* (1 Kor 15,39), Tertulian twierdził, że słowa te mają za zadanie nie negowanie jednakowej substancji, ale właśnie zaprzeczenie równości przywileju, *w ciele różnicę zaszczytu, nie rodzaju orzekając*<sup>222</sup>. Następnie wyjaśnił obrazy zwierząt, którymi posługiwał się Apostoł Narodów, przedstawiające różne kategorie ludzi, spośród których szczególnie wyróżnił męczenników: *inne ciało ptaków, to jest męczenników, którzy wzwyż się wzbijają*<sup>223</sup>. Zasługi więc, które będą

<sup>217</sup> Pietras, *Eschatologia*, s. 78.

<sup>218</sup> Por. tamże, s. 76.

<sup>219</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 6: „[...] intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium”, PSP LVIII, s. 137. Por. tenże, *De resurrectione carnis* L, 3.

<sup>220</sup> Tenże, *De monogamia* X, 9: „Ergo qui cum deo erimus, simul erimus, dum omnes apud deum unum – licet merces varia”, PSP LXV, s. 73.

<sup>221</sup> Zob. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 4.

<sup>222</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* LII, 11: „Sine dubio ad hoc dirigit. Non omnis caro eadem caro, non ad denegandam substantiae communionem sed praerogativae peraequationem, corpus honoris non generis in differentiam redigens”, Ziel., s. 460.

<sup>223</sup> Tamże, LII, 12: „Alia caro volatiliū, id est martyrum qui ad superiora conantur”.

brane pod uwagę przy kolejności zmartwychwstania, pochodzić będą z ciała: wszyscy będą ożywieni [...] każdy zaś w swojej kolejności, ponieważ oczywiście i każdy w swoim ciele. Kolejność bowiem rozdzielana będzie według rozeznania zasług. Zasługi zaś, ponieważ są przypisywane ciału, to i konieczne jest, aby była rozdzielana kolejność ciał, aby mogła być rozdzielana kolejność zasług<sup>224</sup>. Jak stwierdziliśmy to już wcześniej, śmierci męczeńskiej przypisywał Tertulian szczególne znaczenie. Mimo że codzienne życie chrześcijańskie i jego elementy, takie jak: posty, małżeństwo, rytuały religijne, predestynowały do zmartwychwstania oraz przywilejów z nim związanych, to jednak Afrykańczyk przypisywał właśnie męczeństwu priorytety przy zmartwychwstaniu: *Bo Bogu są miłe i ofiary, i walki duszy, posty, późne i suche potrawy [...]. Dziewictwo także i wdowieństwo, i powściągliwość w małżeństwie, i jednokrotne tylko zaznanie jego, z dóbr ciała Bogu bywają ofiarowane. A co dopiero myślisz o ciele, kiedy walczy za wiarę chrześcijańską, wywleczone na widowisko i wystawione na publiczne przykrości? Kiedy jest męczone w więzieniach straszliwym pozbawieniem światła, brakiem świata, brudem, smrodem, marnością pożywienia; bez wolności nawet we śnie, skrępowane na łożach i katowane na słomiankach? Kiedy wreszcie już poza więzieniem jest szarpane wszelkimi możliwymi narzędziami tortur, a w końcu wydane na stracenie, próbuje odwzajemnić się Chrystusowi, umierając za Niego, i to nierzadko przez krzyż, jeśli nie przez jeszcze okrutniejsze i wymyślniejsze kary?*<sup>225</sup>. Skoro więc męki ciała są tak cenne i ważne, nie ma podstaw, aby nie uznać, że są one szczególnie zasługami, mającymi wpływ na kolejność zmartwychwstania, w której męczennicy będą mieć pierwszeństwo.

Kartagińczyk podkreślał ponadto pewność zmartwychwstania tych, którzy zmarli w nienaturalnych okolicznościach, a ich ciała nie zostały złożone w naturalny sposób do grobów: *Aby się nie zdawało, że przepowiada się zmartwychwstanie tylko tych ciał, które bywają składane do grobów, masz napisane: I wydam rybom morskim rozkaz i wydadzą kości, które zostały pożarte i połączę mięśnie z mięśniami i kość z kością. [...] Sądzę zaś, że dowodem wystarczającym tej boskiej mocy jest Jonasz, gdyż nieskażony na obu substancjach, na duszy i na ciele, został wyrzucony z brzucha ryby. Zapewne wnętrzości wieloryba wystarczyłyby*

<sup>224</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XLVIII, 9-10: „[...] omnes vivificabuntur [...] unusquisque autem in suo ordine, scilicet quia et in suo corpore. Ordo enim meritorum dispositorum nomine disponetur. Merita autem cum corpori quoque adscribantur, ordo quoque corporum disponatur necesse est, ut possit esse meritorium”. Por. tenże, *De resurrectione carnis* LII, 10.

<sup>225</sup> Tamże, VIII, 4-5, Ziel., s. 127-128.

na strawienie w trzy dni ciała, jak trumna, jak grób, jak rozkład jakiegokolwiek cichego i ukrytego grobu. Uwzględnić też trzeba to, że wyobrażał on bestię, a zwłaszcza ludzi pożartych dla imienia chrześcijan, albo nawet samych aniołów nieprawości, od których krew będzie żądana przez wymierzenie pomsty<sup>226</sup>. Ci więc, którzy dobrowolnie oddali się na śmierć z ręki ludzi, mogą mieć pewność, że ich ciało ożywione będzie na żywot wieczny<sup>227</sup>. Śmierć, która wydawać się mogła w oczach ludzi hańbą i potępieniem, nabierała więc szczególnego znaczenia i nagrody. Poparte argumentem skrypturystycznym stwierdzenia były z pewnością umocnieniem dla tych, którzy oddawali życie za Chrystusa, a jednocześnie uzyskiwali gwarancję zmartwychwstania.

Co więcej, wydaje się, że Tertulian traktował nawet męczeństwo jako pewnego rodzaju konieczny warunek do zmartwychwstania. Gdy bowiem opisywał przemianę, jaka ma się dokonać w zmartwychwstaniu, stwierdził: *Słusznie więc ciało i krew, jak powiedzieliśmy, same nie zdołają otrzymać królestwa Bożego. Ponieważ po zmartwychwstaniu z przemienienia to, co skazitelne, to jest ciało, musi być przyobleczone przez nieskazitelne, i to śmiertelne, to jest krew, przez nieśmiertelne; słusznie przemienione i pożarte ciało i krew mogą osiąść królestwo Boże w dziedzictwo*<sup>228</sup>. Użycie w tym kontekście słów *przemienione i pożarte* (*demutata ac devorata*) wydaje się znaczące. O ile przemiana ciała została już wcześniej wytłumaczona, to zwrócić trzeba uwagę na słowo *pożarte*, które w różnych formach używane było przez Tertuliana właśnie w kontekście męczeństwa. Ciało bowiem w męczeństwie było pożerane przez śmierć, rozrywane przez bestie i różnego rodzaju katusze<sup>229</sup>. Dopiero w ten sposób pożarte ciało miało prawo wejść do królestwa Bożego.

Na znaczenie męczeństwa przy zmartwychwstaniu w systemie Tertuliana, wskazywać może także fakt, że w szczególny sposób ukazywał on powstanie z martwych jako pomstę na tych, którzy prześladowali chrześcijan: *ciało zostanie wskrzeszone, aby krew została pomszczo-*

<sup>226</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXXII, 1-4, Ziel., s. 439.

<sup>227</sup> Tamże, XXXV, 5.

<sup>228</sup> Tamże, L, 5-6: „Merito ergo caro et sanguis, ut diximus, sola regnum dei capere deficient. Iam vero cum devorari habeat corruptivum istud ab incorruptibilitate, id est caro, et mortale istud ab immortalitate, id est sanguis, post resurrectionem ex demutatione, merito demutata ac devorata caro et sanguis regnum dei hereditate possidere possunt”, Ziel., s. 457.

<sup>229</sup> Zob. tamże, XXXII, 1-4; tenże, *Adversus Marcionem* V, 9. 2.

na<sup>230</sup>. Właśnie w pomszczeniu krwi wierzących, która została przelana, widział Tertulian szczególny wyraz Bożej mocy zdolnej domagać się krwi chrześcijan *od wszelkich bestii, i z ręki człowieka, i z ręki brata*<sup>231</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że zmartwychwstanie ciała, stanowiące jeden z głównych elementów eschatologicznego systemu Tertuliana, było przede wszystkim powiązane z ciałem, a w sposób szczególny z tym ciałem, które doznawało cierpień i śmierci w czasie prześladowań. Ciało w zmartwychwstaniu powracało do podstawowej jedności z duszą i otrzymywało nową jakość. W ten sposób stawało się zdolne do partycypacji w innych rzeczywistościach eschatologicznych, które będą przedmiotem dalszych rozważań.

#### 4. Eschatologiczny kres świata i człowieka

Podwójne przyjście Chrystusa i czas pomiędzy nimi, śmierć oraz zmartwychwstanie to główne elementy systemu eschatologicznego, który na przełomie II i III wieku budował Tertulian w Afryce Prokonsularnej, w obliczu srożących się prześladowań. Na całościowy obraz eschatologii Kartagińczyka składają się jednak także rzeczywistości, które mają mieć miejsce u końca czasu i które mają stanowić apogeum historycznych dziejów świata i człowieka. Ostateczny koniec ziemskich dziejów człowieka i świata ma dokonać się, według Tertuliana, przez: millenarystyczne królestwo podniebne, sąd ostateczny, zwycięstwo nad szatanem, zapoczątkowanie królestwa Bożego. Ponieważ dopełniają one obrazu trzech wyżej wspomnianych elementów eschatologii, należy ukazać ich przebieg oraz zawarte w nich elementy teologii męczeństwa.

Eschatologiczny koniec był – w myśli Tertuliana – długim procesem, który składał się z wielu elementów. Ostateczne wypełnienie się dziejów ma rozpocząć się bowiem na tysiąc lat przed drugą paruzją Chrystusa. W ten sposób Tertulian, ze swoim chiliastycznym rozumieniem końca dziejów, wpisał się w rozwój najstarszego znanego nam poglądu na

---

<sup>230</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXVIII, 4: „Caro suscitabitur, ut sanguis vindicetur”.

<sup>231</sup> Tamże, XXVIII, 3: „Quoniam et vestrum, inquit deus, sanguinem exquiram de omnibus bestiis, et de manu hominis et de manu fratris exquiram eum”.

życie wieczne – millenaryzmu – którego chrześcijańskie ramy ukształtowane zostały przez literaturę apokaliptyczną<sup>232</sup>, teologię judaistyczną i judeochrześcijańską<sup>233</sup>, Papiasza<sup>234</sup>, Justyna Męczennika<sup>235</sup> i Ireneusza z Lyonu<sup>236</sup>, z którego myśli Afrykańczyk czerpał najwięcej<sup>237</sup>. W ujęciu Kartagińczyka millenaryzm był jednak zabarwiony doktryną montanizmu, w której inaczej niż u wymienionych autorów wyobrażano sobie millenium. Jak zauważa H. Pietras: „Montaniści spodziewali się, że po śmierci Maksymilli, która nastąpiła w roku 179, zstąpi z nieba na ziemię święte miasto Jeruzalem. Wszyscy obecni na miejscu zostaną zaproszeni do wejścia i będą królować w tym świętym mieście przez tysiąc lat. Mnóstwo ludzi wybrało się więc we wskazane miejsce z nadzieją na zbawienie, jednak nic się nie wydarzyło”<sup>238</sup>. Tertulian, który dołączył do montanistów około roku 207, w *Adversus Marcionem* – dziele już z okresu montanistycznego – podzielał ich poglądy i oczekiwanie na ten fakt eschatologiczny<sup>239</sup>. Afrykańczyk stwierdzał: *my wyznajemy, że na ziemi mamy przyrzeczone królestwo, ale przed niebem, ale w innym stanie, mianowicie po zmartwychwstaniu, przez tysiąc lat w mieście Jeruzalem wybudowanym przez Boga i spuszczone z nieba*<sup>240</sup>. Tak więc łączył tysiącletnie królestwo z Jerozolimą, która zgodnie z tekstem Apo-

<sup>232</sup> O idei millenarystycznej zob. rozdz. I, 2 niniejszej pracy. Por. H. Bietenhard, *The Millennial Hope in the Early Church*, SJT 6 (1953) 12-30; M. Simonetti, *Millenarismo*, DPAC II, k. 2248-2250. O apokaliptyce zob. B. Marconcini, *Apocalittica. Origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Torino 1985; R. Rubinkiewicz, *Apokaliptyka u progu ery chrześcijańskiej*, RBL 41 (1988) 51-59; M. Simonetti, *L'Apocalissi e l'origine del millenio*, VeCh 26 (1989) 337-350.

<sup>233</sup> Zob. J.W. Bailey, *The Temporary Messianic Reign in the Literature of Early Judaism*, JBL 53 (1934) 170-187; Nardi, *Introduzione*, s. 9-24; M. Simonetti, *Il giudeo-cristianesimo nella tradizione patristica*, w: *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran – Giudeocristiani*, red. A. Strus, Roma 1995, s. 117-130; Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 337-361.

<sup>234</sup> Zob. HE III, 39, 13.

<sup>235</sup> Zob. Iustinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 80, 5; 81, 3. Por. Roberts, *The Theology of Tertullian*, s. 45-50.

<sup>236</sup> Zob. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* V, 26-V, 35.

<sup>237</sup> Zob. Roberts, *The Theology of Tertullian*, s. 58-61.

<sup>238</sup> Pietras, *Eschatologia*, s. 73. Por. Słomka, *Nowe proroctwo*, s. 84-85. J. Słomka stwierdzał odmiennie od H. Pietrasa, że przejście na montanizm Tertuliana nie rozbudziło w nim oczekiwań eschatologicznych. Jego wzmianki o wizjach Jerozolimy wiązać należy z millenaryzmem, a nie z montanizmem. Zob. Słomka, *Nowe proroctwo*, s. 85.

<sup>239</sup> Zob. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 365-366; Nardi, *Introduzione*, s. 219-225; Hill, *Regnum Caelorum*, s. 24-28.

<sup>240</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 3: „Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrec-



kalipsy miałyby zstąpić z nieba. Wskazał jednocześnie na następstwo czasowe wydarzeń eschatologicznych. Przyjście królestwa miałyby się dokonać *post resurrectionem*. Z poglądów Tertuliana omówionych przy okazji zagadnienia zmartwychwstania<sup>241</sup>, wynika jednak, że przyjmował on stopniowe zmartwychwstanie wiernych. Zmartwychwstanie takie miałyby się dokonywać właśnie w trwającym tysiąc lat królestwie: *w czasie którego będzie się dokonywać zmartwychwstanie świętych, powstających z martwych wcześniej lub później, w zależności od zasług*<sup>242</sup>. Wyobrażał więc sobie, że „święci będą zmartwychwstawać po kolei, tak że najlepsi będą mieli więcej czasu na szczęśliwe życie w millenium, święci o mniejszych zasługach będą go mieli mniej”<sup>243</sup>. Wynagrodzenie było bowiem motywem przewodnim idei millenarystycznej w ujęciu Tertuliana: *my twierdzimy, że dla przyjęcia świętych po zmartwychwstaniu i dla obsypania ich wszelkimi dobrami, oczywiście duchowymi, jako bogactwo na wyrównanie tego, czym albo wzgardziłeś na świecie, albo co utraciłeś, Bóg przewidział takie miasto*<sup>244</sup>. W takim rozumieniu millenaryzmu ujawnia się także wpływ prześladowań i teologii męczeństwa na system Kartagińczyka. Podmiotem bowiem tych nagród przewidzianych przez Boga mieli być przede wszystkim męczennicy i ci, którzy na świecie doznali cierpień ze względu na imię Chrystusa. Mieliby oni na tym świecie, na którym cierpieli, otrzymać cielesne wynagrodzenie: *bo przecież sprawiedliwe to i Boga godne, żeby tam radowali się Jego służby, gdzie przedtem byli uciemżeni w Jego właśnie imieniu*<sup>245</sup>. Co więcej, Tertulian wyraźnie podkreślił, że wynagrodzenie męczenników jest racją królestwa podniebnego<sup>246</sup>.

Nierozwiązana, niestety, pozostaje sprzeczność (czy też pozorna sprzeczność) poglądów, które prezentował Kartagińczyk, w kwestii losu pośmiertnego męczenników. Jak już wspomnieliśmy, we wcześniejszym

---

tionem, in mille annos in civitate divini operis Hierusalem caelo delata”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>241</sup> Zob. rozdz. III, 3 niniejszej pracy.

<sup>242</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 6: „[...] post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>243</sup> Pietras, *Eschatologia*, s. 77.

<sup>244</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 5: „Hanc dicimus excipiendis resurrectione sanctis et refovendis omnium bonorum utique spiritualium copia in compensationem eorum quae in saeculo vel despeximus vel amisimus a deo prospectam”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>245</sup> Tamże: „Siquidem et iustum et deo dignum illic quoque exultare famulos eius ubi sunt et afflicti in nomine ipsius”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>246</sup> Tamże: „Haec ratio regni caelestis”, PSP LVIII, s. 137.

dziele *De anima* z roku 206-207<sup>247</sup>, przyjmował on bowiem, że męczennicy jako jedyni udają się wprost do nieba<sup>248</sup>. Tymczasem w omawianych obecnie fragmentach *Adversus Marcionem* z roku 207-208<sup>249</sup>, dotyczących millenaryzmu, wyraźnie wzmiankował on o odbieraniu nagrody w tysiącletnim ziemskim królestwie przez tych, którzy cierpieli dla imienia Chrystusa na ziemi. Na niespójność poglądów mogło mieć wpływ ostateczne przystąpienie w tym czasie do montanistów i tym samym większy wpływ doktryny chiliastycznej na Tertuliana. Z pewnością światło na wątpliwości mogłyby rzucić zaginione dzieła *De paradiso* i *De spe fidelium*, z których drugie wydaje się szczególnie cenne, gdyż zgodnie ze słowami Hieronima, pismo to stawało w obronie chiliastów<sup>250</sup>. W świetle faktu, że millenaryzm Tertuliana miejscami słabnie i że zrywa on z materializmem wizji tysiącletniej Jerozolimy, skłaniając się częściej do akcentowania aspektu duchowego nowego Jeruzalem<sup>251</sup>, należy przyjąć pewniejsze twierdzenie zawarte w dziele *De anima*. Z drugiej strony polemika z marcjonistami oraz problemy związane z rozumieniem i praktykowaniem sprawiedliwości dostrzegane w Afryce Prokonsularnej w II i III wieku<sup>252</sup> mogły mieć wpływ na pojmowanie roli męczenników i dowartościowanie poglądów millenarystycznych. Można także próbować pogodzić obie wypowiedzi Tertuliana, jako że – zgodnie z jego poglądami – wprost do nieba udały się tylko dusze męczenników, a ich ciała pozostały wciąż na ziemi. Ciało zaś i dusza dążą do ponownego zespolenia, gdyż tylko cały człowiek może być przedmiotem nagrody lub kary. Millennium, u którego początku zmartwychwstaną męczennicy, będzie więc już czasem, kiedy nagrodę w Jeruzalem odbierać będzie cały męczennik – w duszy i ciele. Są to jednak wciąż akademickie dywagacje, którym należałoby być może poświęcić szersze badania dotyczące zależności między męczeństwem i millenaryzmem. Niemniej w naszych rozważaniach należy podkreślić

<sup>247</sup> Zob. Barnes, *Tertullian*, s. 55.

<sup>248</sup> Zob. Tertullianus, *De anima* LV, 4. Por. rozdz. III, 3 niniejszej pracy.

<sup>249</sup> Zob. Barnes, *Tertullian*, s. 55.

<sup>250</sup> Zob. Hieronymus, *De viris illustribus* XVIII. Por. Sajdak, *Kwintus Septymiusz Florens*, s. 207.

<sup>251</sup> Zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 5; IV, 39, 11; *De monogamia* X, 5. Por. M.C. Paczkowski, *Interpretacja millenarystyczna idei Jerozolimy (II-III wiek)*, TST 19 (2000) 56; Nardi, *Introduzione*, s. 224.

<sup>252</sup> Zob. Nardi, *Introduzione*, s. 225: „Inoltre, gli interessi di Tertulliano per il chiliasmo sembrano connessi con un'ansia di giustizia alimentata dalle difficoltà vissute dalle Chiese dell'Africa nel secondo e terzo secolo, tanto più che egli pone come motivo del regno terreno millenario un'esigenza di giusta compensazione”.

fakt, że w obu poglądach męczennicy zajmowali szczególne miejsce i powiązanie męczeństwa z eschatologią było niewątpliwe.

Wracając jednak do przerwanej wątku chiliastycznego, należy stwierdzić, że podobne idee millenarystyczne można także odnaleźć już w *De spectaculis* – piśmie powstałym prawdopodobnie jeszcze w katolickim okresie działalności pisarza. W 30. rozdziale tego dzieła Afrykańczyk pisał: *A jakie zbliża się za niedługo widowisko. Oto przyjdzie Pana, w którego już nikt nie będzie wątpił, dumnego, tryumfującego, oto radość aniołów, oto chwała zmartwychwstających świętych, a potem królestwo sprawiedliwych, oto nowe miasto Jeruzalem!*<sup>253</sup>. Zawarte w tym fragmencie poglądy, już bez wątpienia inspirowane millenaryzmem, znalazły swoją pełnię w przytoczonych powyżej dziełach z okresu montanistycznego<sup>254</sup>.

Z końcem tysiącletniego okresu zmartwychwstania związana jest także przemiana ludzi: *Będziemy odmienieni w każdym atomie na substancję anielską, mianowicie przez owo przywdzianie nieskazitelności*<sup>255</sup>. W swojej teorii tysiącletniego królestwa Afrykańczyk nie wspominał jednak o obecności w nim Chrystusa ze świętymi, a jedynie o Jeruzolimy i ziemskiej nagrodzie za poniesione cierpienia, co stanowi największą różnicę między jego koncepcją a koncepcją *Apokalipsy* czy Ireneusza<sup>256</sup>. Według Kartagińczyka Chrystus ma przyjść dopiero na końcu tego tysiąclecia, *wtedy to, gdy nastąpi zburzenie świata i objawienie palącego sądu*<sup>257</sup>. Tysiącletnie Jeruzalem więc, według Tertuliana, to proces, który ma być przygotowaniem, a jednocześnie przedsmakiem rzeczywistości, które rozpoczną się z chwilą przyjścia Chrystusa.

Zmartwychwstanie, jak zostało to już wcześniej wskazane, było osią systemu Tertuliana i dokonywać się miało w trwającym tysiąc lat podniebnym królestwie Jeruzolimy. Powstanie z martwych, choć powiązane ze wszystkimi kolejnymi wydarzeniami eschatologicznymi, w sposób szczególny miało jednak odniesienie do powtórnego przyjścia Chrystusa i sądu. Zmartwychwstanie bowiem, czyli powrót do zerwanej przez śmierć jedności ciała i duszy, miało się dokonać, aby możliwe

<sup>253</sup> Tertullianus, *De spectaculis* XXX, 1, PSP V, s. 112.

<sup>254</sup> Zob. C. Tibiletti, *Inizi del millenarismo di Tertulliano*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata” 1 (1968) 195-213.

<sup>255</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 6: „[...] demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelae superindumentum”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>256</sup> Zob. Pietras, *Eschatologia*, s. 77.

<sup>257</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 6: „[...] tunc et mundi destructione et iudicii conflagatione commissa”, PSP LVIII, s. 137.

było pełne osądzenie osoby ludzkiej za winy popełnione w czasie życia: *jeśli jest jakaś rozumna podstawa powrotu dusz ludzkich do ciała, dlaczego nie miałyby powrócić do tej samej materii, skoro ten powrót nie jest niczym innym, jak być tym samym, czym się było? [...] A jednak ponieważ podstawą powrotu jest postanowiony przez Boga sąd, to z konieczności ta sama osoba, która była przedtem, musi wystąpić, by od Boga otrzymała wyrok za dobre lub złe zasługi*<sup>258</sup>. Rzeczywistości te zostały wspomniane w *regula fidei*, która – jak podkreślano już wielokrotnie – była wykładem najważniejszych prawd wiary. Tertulian stwierdzał w jednej z takich reguł wiary, że *jest w ogóle jedna reguła wiary, jedyna nieodmienna i niezmienna [...] w jednego, wszechmogącego Boga [...] i w Syna Jego, Jezusa Chrystusa [...] zasiadającego teraz po prawicy Ojca, mającego przyjść, aby sądzić żywych i umarłych także na zmartwychwstanie ciała*<sup>259</sup>. Prawda o powtórny przyjsciu Chrystusa w celu sądzenia żywych i umarłych była więc od początku jedną z głównych prawd wiary i przedmiotem teologicznego namysłu pisarzy pierwszych wieków.

Drugie przyjscie Chrystusa, jak zostało to już zaznaczone, miało dokonać się zatem w związku z sądem<sup>260</sup>. Tertulian używał pojęcia *iudicium* i jego derywatów niemal wyłącznie w kontekście eschatologicznym<sup>261</sup>. Według Afrykańczyka sąd Boży, co w naszych rozważaniach jest niezwykle ważne, *dotyczy jego sług przebywających nie tylko w więzach czy na wolności, lecz także w wieczności w postaci kary lub zbawienia*<sup>262</sup>. Można więc powiedzieć, że Tertulian przyjmował istnienie w obecnej epoce pewnego rodzaju *praeiudicium*, o którym wspominał przy okazji dyskusji o sądzie ostatecznym. W dziele *Adversus Marcionem* stwierdził nawet, że *choć Pismo tylekroć nie podało mi żadnej ręki mającej niebieską nadzieję, to miałbym wystarczające poczucie także tej obietnicy, ponieważ już trzymam się ziemskiej łaski. Wypa-*

<sup>258</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XLVIII 2. 4, POK 20, s. 191. Por. tenże, *De resurrectione carnis* XIV, 8. 11.

<sup>259</sup> Tenże, *De virginibus velandis* I, 3: „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis [...] in unicum deum omnipotentem, [...], et filium eius Iesum Christum, [...] sedentem nunc ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem”, PSP LXV, s. 85. Por. tenże, *De praescriptione haereticorum* XIII.

<sup>260</sup> Zob. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 360-365.

<sup>261</sup> Zob. Pelikan, *The Eschatology of Tertullian*, s. 112.

<sup>262</sup> Tertullianus, *De patientia* IV: „Servos scilicet Dei vivi, cuius iudicium in suos, non in compede aut pileo vertitur, sed in aeternitate, aut poenae, aut salutis”, PSP V, s. 158.

trywałbym czegoś z nieba, od Boga niebios i ziemi<sup>263</sup>. Ponieważ już na ziemi dokonuje się wypełnianie obietnicy o sądzie ostatecznym, dlatego chrześcijanie powinni żyć tak, jakby Bóg widział ich i sądził nieustannie, aby zasłużyć na wypełnienie się obietnicy łaski w przyszłości: *I dlatego musimy prowadzić życie dobre, jakby raczej być nieobecnymi dla ciała, a złączeni z Panem. Tak, abyśmy i śmierć potrafili przyjąć chętnie. I tak powinniśmy być gotowi na stawienie się przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał, na co przez ciało zasłużył: czy to dobro, czy zło*<sup>264</sup>. Według Tertuliana to zgromadzenia chrześcijan były zapowiedzią sądu ostatecznego: *Tam także odbywają się zachęty, nagany i boski sąd. Albowiem i sąd tam się odbywa z wielką skrupulatnością, jak u tych ludzi, którzy pewni są boskiej obecności, i jest to wyraźną zapowiedzią przyszłego sądu*<sup>265</sup>.

W sposób szczególny, sądem, czy też rodzajem oceny, było ponoszone na ziemi cierpienie i męczeństwo dla imienia Chrystusa: *Prześladowanie jest pewnego rodzaju sądem, w czasie którego następuje rozstrzygnięcie, czy ktoś zasługuje na uznanie, czy potępienie*<sup>266</sup>. Ostateczny jednak rozrachunek i wynagrodzenie dokona się przy sądzie ostatecznym, gdyż do tej rzeczywistości wszystko zmierza. Bóg bowiem raz wyznaczył sąd wieczny na koniec świata, a obecny czas, który nie zostanie w żaden sposób skrócony, jest antycypacją i przygotowaniem do dnia sądu<sup>267</sup>. Chrześcijanie żyli zatem w eschatologicznym napięciu pomiędzy „już” i „jeszcze nie”. Sąd Boży już w pewnej mierze się realizował w ich codziennym życiu, a przede wszystkim w jego szczególnych wydarzeniach, jakimi były eucharystia i męczeństwo. W widoczny jednak sposób dokona się on w sądzie ostatecznym.

Każdy sąd, a przede wszystkim sąd ostateczny, według Tertuliana, był przedmiotem boskich prerogatyw i pojęcie *iudicium* odnosił on tylko do działalności Boga: *iudicium soli deo competit*<sup>268</sup>. Bóg jednak przekazał sąd swojemu Synowi i dlatego na końcu czasów sądeni będziemy przed trybunałem Chrystusa (*ante tribunal Christi*)<sup>269</sup>. Tertulian wska-

<sup>263</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 12, PSP LVIII, s. 139.

<sup>264</sup> Tamże, V 12, 4, PSP LVIII, s. 290. Por. tenże, *Ad uxorem* II, 6; *De cultu feminarum* I, 2.

<sup>265</sup> Tenże, *Apologeticum* XXXIX, 4, POK 20, s. 157.

<sup>266</sup> Tenże, *De fuga in persecutione* I, 4: „Hoc nomine iudicium est persecutio, per quam quis aut probatus aut reprobatus iudicatur”, PSP LXV, s. 155. Por. tenże, *Scorpiace* VI, *Ad martyras* III.

<sup>267</sup> Tenże, *Apologeticum* XLI, 3: „[...] semel aeternum iudicium destinavit post saeculi finem”, POK 20, s. 169.

<sup>268</sup> Tenże, *De fuga in persecutione* I, 4. Por. tenże, *De patientia* X.

<sup>269</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 4.

zywał w swoich pismach także na cechy, którymi będzie charakteryzował się ów sąd po zmartwychwstaniu ciał: *sąd Boży należy po pierwsze uważać za zupełny i doskonały, jako już ostateczny i odtąd wieczny: a tym samym sprawiedliwy, ponieważ w niczym nie umniejszony; tym samym Boga godny, ponieważ dla tak wielkiej jego cierpliwości zupełny i doskonały*<sup>270</sup>. Doskonałość i zupełność sądu ma polegać na sądzeniu całego człowieka, złożonego z duszy i ciała. Bóg będzie więc brał pod uwagę uczynki dokonane w ciele, ale także działalność duszy, która kieruje ciałem. Zupełność i doskonałość sądu Bożego opierać się ma, według Tertuliana, na Jego wszechmocności i mocy<sup>271</sup>. Przede wszystkim w sądzeniu Bóg objawia się jako sprawiedliwy i dobry: *Tam istnieje dobro, gdzie sprawiedliwość. A przecież Stwórca od początku tak jest dobry, jak i sprawiedliwy. Równo występują u Niego obydwie te cechy. [...] Cechy te tak rozważane okazują cały porządek w działaniu Boga sędziego i – aby godniej to powiedzieć – w Jego najwyższej i powszechnej dobroci jako opiekuna wszystkiego*<sup>272</sup>.

Opierając się na tekstach Tertuliana z *De resurrectione carnis*, H. Pietras w książce *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków* przedstawił swoją teorię, że: „sąd będzie równoznaczny z wyrokiem potępienia, gdyż dotyczy tylko potępionych. Będzie to nie tyle sąd, co obwieszczenie wyroku”<sup>273</sup>. O ile jednak z innymi twierdzeniami autora zawartymi w książce można się zgodzić, to wydaje się, że to stwierdzenie nie znajduje uzasadnienia i jest nadinterpretacją. Służy ona udowodnieniu tezy, która przewija się przez całe opracowanie, mówiącej o duchowym rozumieniu „drugiej śmierci” z *Apokalipsy* (Ap 20) w pismach Ojców Kościoła. Tertulian wyraźnie stwierdzał, że dusza oczekuje dnia sądu, a stosownie do uczynków jej przeznaczeniem będą albo męki albo ochłoda – obie wieczne<sup>274</sup>. Sąd Boży dotyczy jego sług w *wieczności w postaci kary lub zbawienia*<sup>275</sup>. Afrykańczyk jasno wypowiedział się o chwili sądu na końcu czasów, że *wtedy wystąpi odnowiony cały rodzaj ludzki na obrachunek, co złego lub dobrego w tym czasie zrobił*,

<sup>270</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XIV, 10: „[...] plenum primo perfectum-que credendum iudicium dei, ut ultimum iam atque exinde perpetuum, ut sic quoque iustum dum non in aliquo minus, ut sic quoque deo dignum dum pro tanta eius patientia plenum atque perfectum”, Ziel., s. 424-425.

<sup>271</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* II, 13, 4. Por. Kearsley, *Tertullian's Theology*, s. 104-107.

<sup>272</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* II, 12, 1. 17, 1, PSP LVIII, s. 83, 88.

<sup>273</sup> Pietras, *Eschatologia*, s. 78.

<sup>274</sup> Zob. Tertullianus, *De testimonio animae* IV.

<sup>275</sup> Tenże, *De patientia* IV, 1: „[...] cuius iudicium [...] in aeternitate, aut poenae, aut salutis”, PSP V, s. 158.

*i by od tej chwili, przez całe niezmierzone trwanie wieczności, otrzymywał zapłatę*<sup>276</sup>. W tym właśnie momencie ma, według Tertuliana, nastąpić rozdzielanie zasług i udzielanie nagrody przebywania z Panem. Dlatego stwierdził on, że *wymieniając trybunał i zbadanie dobrego i złego czynu, ukazał [św. Paweł – M.W.] sędziego jednego i drugiego wyroku i potwierdził cielesną obecność wszystkich*<sup>277</sup>. Chrystus zaś, który dokonywać będzie sądu, jest *dla jednych srogim jako Sędzia, dla drugich łagodnym jako Zbawiciel*<sup>278</sup>. Dla Tertuliana Bóg jest Tym, który przy końcu wieku tego będzie sądził *czcicieli swoich na zapłatę życia wiecznego, a bezbożnych na ogień tak wieczny jak i nieustanny, budząc wszystkich od początku umarłych i stawiając ich pod sąd na zapłatę według zasług nagrody i kary*<sup>279</sup>. Sąd Boży ma więc na celu dwojaki wyrok: zbawienia i kary (*iudicium dei in sententia duplici salutis et poenae*)<sup>280</sup> i dotyczyć będzie całej ludzkości, zarówno zbawionych, jak i potępionych. Przytoczenie tutaj niektórych tylko wypowiedzi z bogatej twórczości Kartagińczyka, dotyczących sądu ostatecznego, pozwala skutecznie obalić teorię, którą przedstawił w swej pracy H. Pietras. Nie znajduje ona uzasadnienia w tekstach przytoczonych powyżej, ale także tych cytowanych przez autora. Co więcej, sam Tertulian stwierdzał, broniąc się przed możliwością alegorycznego traktowania rzeczywistości eschatologicznych: *określone są nazwy rzeczy, to jest sądu i królestwa Bożego, i zmartwychwstania, tak że z nich niczego nie można przerobić na przypowieść; [...] a nawet tak należy bronić ich materialności, jak przeznaczonych do materialnych rzeczy, to jest nie duchowych, bo nie obrazowych*<sup>281</sup>. Zgodnie z poglądami Tertuliana sąd dokona się na końcu tysiącletniego króle-

<sup>276</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XLVIII, 12: „[...] tunc restituetur omne humanum genus ad expungendum, quod in isto aevo boni seu mali meruit, et exinde pendendum in immensam aeternitatis perpetuitatem”, POK 20, s. 194.

<sup>277</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 5: „Et tribunal autem nominando et disputationem boni ac mali operis utriusque sententiae iudicem ostendit, et corporum omnium repraesentationem confirmavit”, PSP LVIII, s. 290.

<sup>278</sup> Tamże, III, 18, 3: „[...] aliis ferus ut iudex, aliis mansuetus ut salvator”, PSP LVIII, s. 127.

<sup>279</sup> Tenże, *Apologeticum* XVIII, 3: „[...] qui producto aevo isto iudicaturus sit suos cultores in vitae aeternae retributionem, profanos in ignem aequae perpetuae et iugem, suscitatis omnibus ab initio defunctis et reformatis et recensitis ad utriusque meriti disputationem”, POK 20, s. 81.

<sup>280</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* LIX, 3. Por. tenże, *Adversus Marcionem* IV, 34, 15.

<sup>281</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XXXIII, 8: „Si nomina absoluta sunt rerum, id est iudicii et regni dei et resurrectionis, ut nihil eorum in parabolam comprimi possit, [...] atque ita corporalia defenduntur ut corporalibus destinata, id est non spiritalia quia non figurate”, Ziel., s. 441.

stwa i obejmie wszystkich ludzi, dobrych i złych, którzy stosownie do zasług, wcześniej lub później dostąpili zmartwychwstania ciał w milenium. Owszem, można zgodzić się ze stwierdzeniami H. Pietrasa, że dla Afrykańczyka „sąd ostateczny będzie karaniem”<sup>282</sup>, ale wziąć trzeba pod uwagę szeroki wachlarz dzieł Kartagińczyka oraz jego charakter i warunki zewnętrzne. Rygoryzm, poglądy montanistyczne, wykształcenie prawnicze miały z pewnością wpływ na podkreślanie w sądzie Bożym aspektu kary, ale dostrzec trzeba także liczne fragmenty, gdzie mówił on wyraźnie o nagrodzie, która jest przygotowana dla dobrych<sup>283</sup>. Należy pamiętać, że Tertulian, jako prawnik, używał w swych dziełach terminologii prawniczej, w której owocem działania sądu był wydawany wyrok (*iudicium, sententia*)<sup>284</sup>, niezależnie czy był on potępiający czy uniewinniający. Mimo niewątpliwie często negatywnego przedstawiania rzeczywistości eschatologicznych, trzeba jednak zauważyć, że Tertulian jest przede wszystkim teologiem nadziei. Dlatego, opisując otchłani, w której przebywają dusze doświadczające już kary lub nagrody, oczekujące na zmartwychwstanie i sąd, Kartagińczyk pytał retorycznie o nadzieję w otchłani: *Cóż wtedy tymczasem się stanie? Czy będziemy spać? Lecz przecież dusze nawet w żyjących nie śpią! Sen bowiem należy do ciał, do których też przynależy sama śmierć ze snem, swym obrazem. Albo przypuszczasz, że nic nie dzieje się tam, dokąd cała ludzkość jest pociągana, dokąd wszelka nadzieja jest odkładana?*<sup>285</sup>. Wypełnieniem tej nadziei, według Tertuliana, było zmartwychwstanie i sąd.

Sąd ostateczny, w całym swym bogactwie znaczeń i treści zaprezentowanych przez Tertuliana w jego piśmiennictwie, ma jeszcze jeden wymiar, który w naszych rozważaniach uważamy za podstawowy – wymiar martyrologiczny. Obok wspomnianego wcześniej traktowania prześladowań jako rodzaju sądu Bożego, w twórczości Kartagińczyka należy zwrócić uwagę na miejsce męczenników w czasie sądu. W zachęce skierowanej do męczenników – *Ad martyras* – przez opisanie cierpienia i trudności, jakich doświadczają w czasie prześladowań i w więzieniu, chce im je wynagrodzić i pocieszyć ich w obliczu czekającego ich procesu, pisze: *Świat posiada jeszcze więcej oskarżonych, bo cały rodzaj*

<sup>282</sup> Pietras, *Eschatologia*, s. 79.

<sup>283</sup> O nagrodzie zob. rozdział III, 5 niniejszej pracy.

<sup>284</sup> Zob. Tertullianus, *Ad martyras* II.; *De poenitentia* XII, 3; *Adversus Marcionem* IV, 34. 15; *De testimonio animae* IV; *De resurrectione carnis* LIX, 3.

<sup>285</sup> Tenże, *De anima* LVIII, 3: „Quid ergo fiet in tempore isto? Dormiemus? At enim animae nec in viventibus dormiunt; corporum enim est somnus, quorum et ipsa mors cum speculo suo somno. Aut nihil vis agi illic, quo universa humanitas trahitur, quo spes omnis sequestratur?”, Ziel., s. 367.



ludzki. Wreszcie wyrok otrzyma świat nie od prokonsula, lecz od Boga samego<sup>286</sup>. Rzeczywistość historyczna sądu przed prokonsulem zostaje zatem przekształcona przez Tertuliana w rzeczywistość eschatologiczną sądu Bożego, na którym sądzony będzie świat. Autor poszedł jednak jeszcze dalej i stwierdził: *Oczekujecie wyroku, ale to wy sędzić będziecie waszych sędziów*<sup>287</sup>. Męczennicy więc z sądzonych stali się sędziami. Idea odpłaty na prześladowcach w dniu sądu pojawiła się także w *Męczeństwie Perpetuy i Felicity*, które wraz z towarzyszymi podczas uczty w przeddzień męczeństwa zgromadzoną publiczność ostrzegaly przed sądem Bożym, mówiąc: *Zapamiętajcie sobie jednak dobrze nasze twarze, abyście mogli nas poznać w tamtym dniu*<sup>288</sup>. W retorycznej formie zwycięstwo nad prześladowcami w dniu sądu ukazał Tertulian w dziele *De spectaculis*: [...] ów dzień ostatniego powszechnego sądu, którego nie spodziewają się poganie, z którego się śmieją, dzień, w którym stary świat i narody jego zostaną spalone przez trawiący wszystko ogień. To będzie wspaniałe widowisko! Cóż mam wtedy podziwiać? Z czego mam się śmiać? W jakim widoku mam znaleźć pełnię radości i zadowolenia? Może widząc tylu tak potężnych królów, o których słyszało się, że wzięci zostali do nieba, jęczących razem z samym Jowiszem i jego wielbicielami w okropnych ciemnościach? A może patrząc na namiestników, prześladowców imienia pańskiego smażących się w gorszych płomieniach, niż sami wymyślili we wściekłości przeciw chrześcijanom?<sup>289</sup>

Integralną częścią sądu Bożego ma być, według Tertuliana, sąd i zwycięstwo nad szatanem i jego aniołami. Jak stwierdzono to już wcześniej, taką szczególną walką z diabłem było męczeństwo, o którym wspominała przed chwilą Perpetua mówiąc: *Uświadomiłam też sobie, że będę walczyła nie z dzikimi zwierzętami, ale z szatanem, lecz wiedziałam jednak, że odniosę zwycięstwo*<sup>290</sup>. O tych zmaganiach z szatanem w męczeństwie pisał także Tertulian, stosując podobną terminologię agonistyczną: *Nawet wtedy, gdyby Bóg uznał męczeństwo za rodzaj naszych zapasów, przez które moglibyśmy się wykazać wobec przeciwnika, który*

<sup>286</sup> Tertullianus, *Ad martyras* II, 3: „Plures postremo mundus reos continet, scilicet universum hominum genus. Iudicia denique non proconsulis, sed Dei sustinet”, PSP V, s. 33.

<sup>287</sup> Tamże, II, 4: „Iudex expectatur, sed vos estis de iudicibus ipsis iudicaturi”, PSP V, s. 33.

<sup>288</sup> *Passio Perpetuae et Felicitatis* 17: „[...] comminantes iudicium Dei [...] notate tamen vobis facies nostras diligenter, ut recognoscatis nos in die illo”, OŻ IX, s. 263.

<sup>289</sup> Tertullianus, *De spectaculis* XXX, 2-3, PSP V, s. 112.

<sup>290</sup> *Passio Perpetuae et Felicitatis* 10: „Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam”, OŻ IX, s. 258.

tak łatwo pokonał człowieka, tak, aby go teraz już stanowczo pokonać, to i wtedy należałoby mówić raczej o dobroci Boga niż o jego surowości. On pragnie pomóc człowiekowi wyrwanemu z paszczy szatana, tak, żeby nie tylko umknął, ale żeby także pokonał przeciwnika. Ten, który powołał nas do zbawienia, zaprosił nas także do chwały, abyśmy rozradowani wolnością cieszyli się także wieńcem zwycięstwa<sup>291</sup>. Walka ta, w której z Bożą pomocą ma zwyciężyć chrześcijanin, miała więc ostatecznie odniesienie eschatologiczne. Człowiek na końcu pokona szatana i otrzyma nagrodę. Owo zmaganie przybierze, według Tertuliana, charakter sądu nad aniołami szatana, którego dokonywać będzie człowiek: *To są oczywiście ci aniołowie, których my będziemy sądzić, to są ci aniołowie, których się przy chrzcie wyrzekamy, to są te ich sprawki, z powodu których zasłużyli oni na to, by przez człowieka byli sądzeni*<sup>292</sup>. W sądzie tym szczególnie miejsce przypadnie męczennikom.

Jak stwierdzano to już wielokrotnie, koniec czasu, sąd i przyjście Chrystusa związane będą ze zmartwychwstaniem umarłych. Tertulian jednak zdawał sobie sprawę, że dzień Pański mógł nadejść w każdej chwili, że był on wyczekiwany jeszcze za życia ludzi współczesnych Afrykańczykowi i że w dniu tym nie wszyscy ludzie będą umarli. W swoim systemie eschatologicznym znalazł także odpowiedź na zagadnienie losu ludzi żyjących na końcu czasu. W dziele *Adversus Marcionem* pisał tak: *A ci, co będą wtedy jeszcze w ciele, będą zabrani stąd przez Boga. [...] A ci, z powodu końca tego świata już w danej chwili i dzięki zasługom za przecierpiane udręki ze strony antychrysta, choć nie zmarli, przez jakby skrócenie śmierci, będą przemienieni, przyodziałni w ciało niebieskie, mimo że nie zdjęli ziemskiego*<sup>293</sup>. Zawarł Kartagińczyk w tym jednym zdaniu wszystkie elementy swego systemu escha-

<sup>291</sup> Tertullianus, *Scorpiace* VI, 1-2: „Sed si certaminis nomine Deus nobis martyria proposuisset, per quae cum adversario experiremur, ut a quo libenter homo elisus est, eum iam constanter elidat, hic quoque liberalitas magis, quam acerbitas Dei praeest. Evulsum enim hominem de diaboli gula per fidem, iam et inculcatorem eius voluit efficere per virtutem; ne solummodo evasisset, verum etiam evicisset inimicum. Amavit, qui vocaverat in salutem, invitare et ad gloriam; ut gaudeamus liberati, exultemus etiam coronati”, PSP XXIX, s. 127.

<sup>292</sup> Tenże, *De cultu feminarum* I, 2, 4: „Hi sunt nempe angeli quos iudicaturi sumus; hi sunt angeli quibus in lavacro renuntiamus; haec sunt utique per quae ab homine iudicari meruerunt”, PSP LXV, s. 35-36.

<sup>293</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 2: „[...]qui in carne fuerimus deprehensi a deo. Et illi enim resurgent incorrupti, recepto scilicet corpore, et quidem integro, ut ex hoc sint incorrupti; et hi propter temporis ultimum iam momentum et propter merita vexationum antichristi compendium mortis, sed mutati, consequentur superinduti magis quod de caelo est quam exuti corpus”, PSP LVIII, s. 290.

tologicznego, które przynależne były ciałom zmarłych: przemienienie ciała w substancję anielską, jakiegoś rodzaju śmierć, a przede wszystkim, co istotne w naszych rozważaniach, udręki dla imienia Chrystusa, których doświadczyli zgodnie z zapowiedziami podczas prześladowań u końca czasów. Tertulian wskazał także na fakt zabrania ich z ziemi, gdyż zgodnie z myślą eschatologiczną naszego autora, wraz z przyściem Chrystusa, po tysiącletnim królestwie, *kształt tego świata, równie chwilowy, który jakby zasłona rozciąga się przed czekającą wiecznością, zostanie usunięty*<sup>294</sup>; *nastąpi zburzenie świata*<sup>295</sup>. Przekształcenie ziemi, przemienienie wszystkich ludzi zbawionych przez przywdzianie nieskazitelnosci<sup>296</sup>, koniec tysiącletniego królestwa Jerozolimy wymagać będą – zgodnie z poglądami Tertuliana – nowej rzeczywistości dla ludzi. Tą nową eschatologiczną, wieczną krainą będzie – według Afrykańczyka – królestwo Boże.

Zagadnienie królestwa Bożego pojawiało się w pismach Kartańczyka bardzo często. Rzeczywistość ta oddawana była przez różne określenia. Najczęściej było to *regnum Dei*<sup>297</sup>. Tertulian używał jednak również innych pojęć: *regnum iustorum*<sup>298</sup>, *regnum dominicum*<sup>299</sup>, *regnum caeli*<sup>300</sup>, *regnum caeleste*<sup>301</sup>, *regnum caelorum*<sup>302</sup>. Wszystkie powyższe terminy odnoszą się do rzeczywistości, która w systemie Tertuliana zajmowała miejsce na końcu łańcucha wydarzeń eschatologicznych: *Po tysiącu lat tego królestwa, w którym to czasie dokonuje się martwychwstanie świętych, wstających z martwych według zasług wcześniej lub później, wtedy to, gdy nastąpi zburzenie świata i objawienie palącego sądu. Będziemy odmienieni w każdym atomie na substancję anielską, mianowicie przez owo przywdzianie nieskazitelnosci, i tak zostaniemy*

<sup>294</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XLVIII, 12: „Cum ergo finis et limes, medius qui interhiat, adfuerit, ut etiam ipsius mundi species transferatur aequae temporalis, quae illi dispositioni aeternitatis aulae vice oppansa est”, POK 20, s. 194.

<sup>295</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 24, 6: „[...] mundi destructione”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>296</sup> Tamże, III, 24, 6: „[...] per illud incorruptelae superindumentum”, PSP LVIII, s. 137.

<sup>297</sup> Zob. tenże, *De oratione* V; *Adversus Marcionem* IV, 39, 11. 16; V, 10; *De resurrectione carnis* XXII, 8; XXVI, 7; XXXIII, 6-8; XXXV, 13; *De cultu feminarum* II, 9. 7.

<sup>298</sup> Zob. tenże, *De spectaculis* XXX.

<sup>299</sup> Zob. tenże, *De oratione* V.

<sup>300</sup> Zob. tenże, *De patientia* XIII.

<sup>301</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* III, 24, 5-6.

<sup>302</sup> Zob. tenże, *De fuga in persecutione* XII, 8; *De praescriptione haereticorum* XIII; *De anima* LV.

przeniesieni do królestwa niebieskiego<sup>303</sup>. Królestwo Boże zapoczątkowane zostanie z chwilą powtórnego przyjścia na świat Jezusa Chrystusa i sądu: *Syn Człowieczy musi wpierv wiele cierpieć i zostać odrzuconym, zanim nastąpi Jego przyjście, przy którym objawi się istotnie i Królestwo Jego, pokazuje to swoje Królestwo, o którym dawał im odpowiedź, a które wymagać będzie cierpienie Jego i odrzucenia*<sup>304</sup>. Wypełni się ono jednak zmarłymi wiernymi dopiero po zmartwychwstaniu, gdyż według Tertuliana, *czym innym jest zmartwychwstanie, a czym innym Królestwo. Najpierw bowiem zmartwychwstanie, potem Królestwo*<sup>305</sup>. Zmartwychwstanie było dla Tertuliana bramą do tego królestwa<sup>306</sup>. Jedynie więc zmartwychwstałe ciało, które zostanie przemienione i przyobleczone w substancję anielską, będzie mogło wejść do królestwa Bożego: *zmarłychwstaje ciało, ale Królestwo osiągnie ciało przemienione*<sup>307</sup>. W ten sposób możemy dostrzec w dziełach Tertuliana uporządkowany, logiczny system eschatologiczny, którego kresem jest królestwo niebieskie. Zgodnie z założeniami tego systemu przebywający w królestwie wierni będą istotami cielesnymi, chociaż jak zauważono wcześniej, o ciałach przemienionych<sup>308</sup>. Teologia nadziei, także w tym wypadku, wydawała się Kartagińczykowi jak najbardziej uzasadniona<sup>309</sup>. Zapoczątkowanie królestwa miałyby być jednocześnie wypełnieniem i zamknięciem ludzkiej nadziei (*spei nostrae complexum*)<sup>310</sup>. W sposób szczególny będzie ono wypełnieniem nadziei męczenników, którzy w obecnym świecie

<sup>303</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 6: „[...] post cuius mille annos, intra quam aetatem concluditur sanctorum resurrectio pro meritis maturius vel tardius resurgentium, tunc et mundi destructione et iudicii conflagratione commissa demutati in atomo in angelicam substantiam, scilicet per illud incorruptelae superindumentum, transferemur in caeleste regnum”, PSP LVIII, s. 137. Por. tenże, *De spectaculis* XXX: „Quae illa exsultatio angelorum, quae gloria resurgentium sanctorum! Quale regnum exinde iustorum!”.

<sup>304</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* IV, 35, 14: „[...] filium hominis ante multa pati et reprobari oportere, ante adventum suum, in quo et regnum substantialiter revelabitur, suum ostendit et regnum de quo responderat, quod passiones et reprobationes ipsius expectabat”, PSP LVIII, s. 233. Zob. tenże, *Adversus Marcionem* IV, 24, 7.

<sup>305</sup> Tamże, V, 10, 14: „Ceterum aliud resurrectio, aliud regnum. Primo enim resurrectio, dehinc regnum”, PSP LVIII, s. 284.

<sup>306</sup> Zob. tamże, V, 10, 13.

<sup>307</sup> Tamże, V, 10, 14: „Resurgere itaque dicimus carnem, sed mutatam consequi regnum”, PSP LVIII, s. 284.

<sup>308</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* XXVI, 7; XXXV, 13; *Adversus Marcionem* V, 10, 15.

<sup>309</sup> Zob. Turek, *La speranza in Tertulliano*, s. 66-76; H. Wójtowicz, *Nadzieja w postawie ludzkiej w świetle wypowiedzi Tertuliana*, *VoxP* 10 (1986) 177-182.

<sup>310</sup> Tertullianus, *De oratione* V, 2.

z utęsknieniem wołają u stóp ołtarza do Pana, aby została wymierzona kara za ich krew. Ma się to dokonać z przyjściem królestwa – jest ono przedmiotem pragnienia chrześcijan, upokorzeniem pogan, radością aniołów i z jego powodu jesteśmy prześladowani<sup>311</sup>. Królestwo niebieskie będzie więc spełnieniem ludzkich nadziei i okazaniem wielkiej nagrody przyznanej za dobre uczynki w czasie życia na ziemi.

W ten sposób odtworzony został system Tertuliana, który przedstawiał wydarzenia na końcu czasów. Teolog w sposób logiczny przedstawiał kolejne zdarzenia: tysiącletnie królestwo, przyjście Chrystusa i sąd, koniec świata, los zmarłych i żywych w chwili przyjścia Syna Bożego, królestwo Boże. Mimo że nie są one umieszczone w jednym dziele, lecz rozproszone po wszystkich pismach Kartagińczyka, jednak lektura jego piśmiennictwa pozwala wydobyć ten ciąg wydarzeń eschatologicznych, po których, zgodnie z myślą Tertuliana, nastąpi już tylko wieczna nagroda lub wieczna kara.

## 5. Wieczna nagroda lub wieczna kara

W poprzedniej części przedstawiono elementy eschatologiczne, które miały być, według Tertuliana, końcem ziemskiego świata i kresem ziemskiej historii. Po zmartwychwstaniu, tysiącletnim królestwie Jerozolimy oraz sądzie ma rozpocząć się wieczny okres nagrody lub kary, stosownie do uczynków popełnionych w ciele w czasie ziemskiego życia. Jest to zarazem ostatni element eschatologicznego systemu Tertuliana, w którym można odnaleźć wpływy prześladowań na doktrynę rzeczy ostatecznych.

Zagadnienie nagrody jest często poruszane w twórczości Tertuliana. Podobnie jak we wcześniejszych rozważaniach należy rozpocząć poniższe omówienie od analizy reguł wiary zawartych w pismach Afrykańczyka. W *De praescriptione haereticorum* wskazywał on, że Chrystus przyjdzie kiedyś w chwale, aby przyjąć świętych do uczestnictwa w życiu

---

<sup>311</sup> Tertullianus, *De oratione* V, 3-4: „Clamant ad Dominum invidia animae martyrum sub altari: Quonam usque non ulcisceris, Domine, sanguinem nostrum de incolis terrae? Nam utique ultio illorum a saeculi fine dirigitur. Imo quam celeriter veniat, Domine, regnum tuum. Votum christianorum, confusio nationum, exultatio angelorum, propter quod conflictamur”, PSP V, s. 117-118.

wiecznym i obietnicach nieba<sup>312</sup>. Mimo że tylko w jednej z trzech reguł wiary obecna jest w sposób wyraźny prawda o nagrodzie wiecznej, to jednak właśnie ten element wydawał się odgrywać zasadniczą rolę w systemie eschatologicznym Tertuliana. Świadczyć może o tym bogactwo terminów, jakimi posługiwał się Kartagińczyk, aby oddać rzeczywistość przyszłego szczęścia zbawionych. Podstawowymi terminami, jak wskazuje *regula fidei*, były: *caelum*<sup>313</sup> oraz *vita aeterna*<sup>314</sup>. Terminy te, mające biblijne korzenie<sup>315</sup>, niosą ze sobą pewne konotacje, które wskazywały na dwa aspekty przyszłej nagrody. Pierwszy z nich dotyczył miejsca, w którym ma dokonywać się nagroda, drugi zaś – czasu jej trwania.

W celu pełniejszego ukazania bogactwa oczekiwanej nagrody, obok ukazanych powyżej terminów, Tertulian używał szeregu określeń, które dopełniały obrazu nagrody i wskazywały na poszczególne jej aspekty. W jego dziełach można odnaleźć takie pojęcia, jak: *participare regni*<sup>316</sup>, *accipere coronam*, *coronari*<sup>317</sup>, *victoriam obtinere*<sup>318</sup>, *merces aeterna*<sup>319</sup>, *in paradiso vivere*<sup>320</sup>, *domus aeterna*<sup>321</sup>, *in tabernacula aeterna habitare*<sup>322</sup>,

<sup>312</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* XIII, 4: „[...] venturum cum claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum”, PSP V, s. 52.

<sup>313</sup> Zob. np.: Tertullianus, *Ad martyras* II, 10; *De resurrectione carnis* XLII, 1-4; LI, 3; *De spectaculis* XXX, 1-7; *De carne Christi* XVI, 1; *Adversus Iudeos* XIII, 23; *Adversus Marcionem* I, 15, 1; IV, 7, 3-4; *De anima* LV, 2-3; *Scorpiace* X, 5. 9; *Apologeticum* XLVII, 13; *Passio Perpetuae et Felicitatis* 18. Por. A. Engelbrecht, *Lexicalisches and Biblisches aus Tertullian*, Wien 1905, s. 62-74, Wiener Studien 27; A. Engelbrecht, *Neue Lexicalische and Semasiologische Beitrage aus Tertullian*, Wien 1906, s. 142-157, Wiener Studien 28; R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977; Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 367-369.

<sup>314</sup> Zob. Tertullianus, *Ad nationes* I, 7; *Adversus Marcionem* II, 19, 4; IV, 25, 15-18; *Apologeticum* VIII, 1; XVIII, 3; XLVI, 18, 2-3; L, 8, 1; *Scorpiace* V, 7; XI, 2; *De spectaculis* XXV, 1; *De baptismo* I, 1; *De ieiunio* XV, 6; *De resurrectione carnis* XXXV, 5; XXXVII, 2; *De paenitentia* VI, 5; *De monogamia* X, 6; *De praescriptione haereticorum* XIII, 5.

<sup>315</sup> Zob. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 373.

<sup>316</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXXII, 6; XXXIII, 6. 8-9; L, 5-6; LI, 5; *De spectaculis* XXX, 1; *Adversus Marcionem* III, 24, 13; *Adversus Iudaeos* VI, 3.

<sup>317</sup> Tenże, *Ad martyras* III, 3; *Scorpiace* VI, 2, 5; *De fuga in persecutione* I, 5; *Apologeticum* L, 7; *De corona militis* XIV-XV.

<sup>318</sup> Tenże, *Apologeticum* L, 2; *Scorpiace* VI, 3-4; *Ad martyras* VI, 9.

<sup>319</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XL, 9; *Scorpiace* XIII, 3-4; *De monogamia* X, 6.

<sup>320</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XXVI, 14; XXXV, 4.

<sup>321</sup> Tamże, XLI, 2-4; tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 1.

<sup>322</sup> Tenże, *De fuga in persecutione* XIII, 2.

*gloria aeterna*<sup>323</sup>, *haereditatem regni Dei possidere*<sup>324</sup>, *refrigerium sempiternum*<sup>325</sup>, *fructus promissorum caelestium*<sup>326</sup>, *refrigerium aeternum*<sup>327</sup>, *gloria caelestis*<sup>328</sup>, *palma victoriae*<sup>329</sup>, *praemium Dei*<sup>330</sup>. Podobnie jak w terminologii zmartwychwstania, ukazują one bogatą rzeczywistość eschatologicznej nagrody w rozumieniu Tertuliana. Pozwalają dostrzec w jego pismach bogaty system, który nie ograniczał się tylko do wskazania tych rzeczywistości, ale także miał na celu jak najszersze ich opisanie i interpretację.

Jak wzmiankowano wcześniej, Tertulian wyraźnie stwierdził, że sąd ma na celu orzeczenie nagrody lub kary<sup>331</sup>. W swoich pismach nagrodę łączył zawsze z rzeczywistościami, które określał jako niebo czy też życie wieczne. Dlatego w *Ad nationes* w retorycznej formie *exclamatio* zwracał się do pogan: *Oto przedstawiamy wam gwarancję naszej nauki. Gwarantuje ona życie wieczne tym, którzy idą za nią i ją zachowują*<sup>332</sup>. A w *Apologeticum*, opisując niezrozumiane przez pogan agapy, nazywane przez nich miejscem orgii i zabójstw, pisał przewrotnie: *Oto za te zbrodnie dajemy nagrodę: obietnicę życia wiecznego*<sup>333</sup>. Na sądzie – twierdził – *Bóg udziela każdej z obu substancji według zasług odpowiednią nagrodę zbawienia*<sup>334</sup>. Dla Tertuliana więc nagroda połączona była ściśle z życiem wiecznym, określanym też jako niebo. Można stwierdzić, że oba pojęcia były tożsame.

<sup>323</sup> Tertullianus, *Ad martyras* III, 3; IV, 9; *De resurrectione carnis* XL, 9; *Scorpiace* VI, 2; *De spectaculis* XXXI; *Apologeticum* L, 2; *Adversus Praxean* XXIII, 5.

<sup>324</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* L, 6.

<sup>325</sup> Tenże, *De testimonio animae* IV, 1; *Apologeticum* XLIX, 2; *De anima* XXXIII, II; LVIII, 1.

<sup>326</sup> Tenże, *De spectaculis* XXX, 1-7; *De praescriptione haereticorum* XIII, 5; *De patientia* VII, 4-6; *De monogamia* X, 6.

<sup>327</sup> Tenże, *De testimonio animae* IV, 1.

<sup>328</sup> Tenże, *De patientia* VII, 3; *Ad martyras* IV, 9; *De praescriptione haereticorum* XIII, 5; *De resurrectione carnis* VII, 13.

<sup>329</sup> Tenże, *Scorpiace* VI, 5; *Ad martyras* III, 5.

<sup>330</sup> Tenże, *Ad martyras* II, 6; *Ad Scapulam* I, 1; *De praescriptione haereticorum* XIII, 5; *De pudicitia* IX, 9.

<sup>331</sup> Zob. tenże, *Apologeticum* XVIII, 3; *De resurrectione carnis* LIX, 3; *Adversus Marcionem* IV, 34, 15. Por. rozdz. III, 3 niniejszej pracy.

<sup>332</sup> Tertullianus, *Ad nationes* I, 7: „Ecce proponimus vobis disciplinae nostrae sponsonem. Vitam aeternam sectatoribus et conservatoribus suis spondet”, PSP XXIX, s. 53.

<sup>333</sup> Tenże, *Apologeticum* VII, 1: „Ecce proponimus horum facinorum mercedem: Vitam aeternam repromittunt”, POK 20, s. 37.

<sup>334</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XXXIV, II: „[...] tribuit enim utrique substantiae per officia propriam mercedem salutis”.

Kartagińczyk, co stwierdzono wyżej, określał te rzeczywistości w bardzo różnorodny sposób. Przegląd powyższych terminów oraz studium dzieł, pozwala wyodrębnić pewne cechy charakterystyczne nagrody eschatologicznej. Po pierwsze, według Tertuliana, niebo jest miejscem obecności Boga, a co za tym idzie, ci, którzy otrzymają w przyszłości tę nagrodę, cieszyć się będą oglądaniem Boga. Przeciwno herezji Prakseasza pisał, potwierdzając obecność Boga w niebie: *Masz Syna na ziemi, masz Ojca w niebie. I nie jest to podział, lecz Boża ekonomia. [...] W tej jednak właśnie ekonomii zechciał Ojciec mieć Syna na ziemi, siebie zaś w niebie; tam i sam Syn spoglądał, modląc się i prosząc Ojca, a i nas nauczył tam się zwracać w modlitwie: Ojcze nasz, któryś jest w niebie. Choćby był i wszędzie, tę siedzibę wybrał Bóg jako swoją*<sup>335</sup>. Niebo jest więc przede wszystkim miejscem przebywania Boga Ojca, o czym dusza, jako *naturaliter christiana*, doskonale wie, bowiem *ku niebu kieruje oczy. Albowiem zna siedzibę Boga żywego – od Niego i stamtąd zeszła tu na ziemię*<sup>336</sup>.

Innym określeniem wskazującym na obecność Boga w niebie było u Tertuliana pojęcie królestwa Bożego (*regnum Dei*). Warunkiem przebywania w nim była *moc nieskazitelności i nieśmiertelności*, którą przywdziewa się, jak już to wskazano, w zmartwychwstaniu. W królestwie Bożym może przebywać bowiem tylko cały człowiek – ciało i dusza<sup>337</sup>, i w innej postaci nie można go pojąć w dziedzictwo<sup>338</sup>. Określenie takie wskazywało na przebywanie z Bogiem w niebie, w Jego królestwie i na uczestniczenie w Jego życiu. W królestwie tym na zbawionych, po odnowieniu i uanieleniu, oczekują dobra, których wcześniej nie poznali za pomocą zmysłów<sup>339</sup>. W sposób szczególny nagroda ta, zapoczątkowana już w chrzcie, ukaże się przez upodobnienie do Boga,

<sup>335</sup> Tertullianus, *Adversus Praxean* XXIII, 4: „Habes Filium in terris, habes Patrem in coelis. Non est separatio ista, sed dispositio divina. [...] Tamen in ipsa oeconomia, Pater voluit Filium in terris haberi, se vero in coelis; quo et ipse Filius suspiciens, et orabat et postulabat a Patre, quo et nos erectos docebat orare: Pater noster qui es in coelis, et cum et ubique, hanc sedem suam voluit Pater”, *ŻMT* 4, s. 73-74. O interpretacji nieba w patrystycznych komentarzach do modlitwy *Ojcze nasz* zob.: M. Szram, *Interpretacja nieba i ziemi w patrystycznych komentarzach do modlitwy Ojcze nasz*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) 231-248.

<sup>336</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XVII, 6: „[...] ad coelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi; ab illo, et inde descendit”, *POK* 20, s. 79.

<sup>337</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* L, 5: „Resurgunt itaque ex aequo omnis caro et sanguis in qualitate sua. Sed quorum est adire regnum dei, induere oportebit vim incorruptabilitatis et immortalitatis, sine qua regnum dei adire non possunt, antequam consequi eam possint”. Por. tamże, LI, 5.

<sup>338</sup> Zob. tamże, L, 6.

<sup>339</sup> Zob. tamże, XXVI, 5-7.



z którym będą przebywać w Jego królestwie: *W ten sposób człowiek powraca do Boga, do podobieństwa tego człowieka, który poprzednio był stworzony na obraz Boży. Obraz w postaci, podobieństwo w wieczności*<sup>340</sup>. Uczestnictwo w Bożej obecności, według Afrykańczyka, będzie miało także wymiar wspólnotowy: *dlatego będąc z Bogiem, będziemy razem, ponieważ wszyscy będziemy u jednego Boga – choćby różna była zapłata, chociażby było wiele mieszkań u tego samego Ojca*<sup>341</sup>. Nagrody te jednak mają swoje źródło w podstawowym wymiarze nagrody niebieskiej – przebywaniu z Bogiem.

Kolejną cechą eschatologicznej nagrody, według Tertuliana, było przebywanie w niebie z Chrystusem: *Wynagrodzeniem bowiem grzechu jest śmierć, darem zaś Boga jest życie wieczne w Jezusie Chrystusie, Panu naszym*<sup>342</sup>. Odwołując się do pism Pawłowych i ganiąc tych, którzy opłakiwali zmarłych przebywających już z Panem, Tertulian wskazywał na doniosłość pragnienia bycia z Chrystusem: *Samego zaś Chrystusa obrazamy, bo smucimy się z powodu tych, których On powołał do siebie [...]. „Pragnę, powiada Apostoł, być już przyjętym i trwać z Panem”, Jakież wspaniałe oznajmia pragnienie. Pragnienia chrześcijan sami nie chcemy osiągnąć, jeśli tych, którzy je osiągnęli niecierpliwie opłakujemy*<sup>343</sup>. Przebywanie z Chrystusem Panem w niebie było zatem głównym pragnieniem Tertuliana i jego współwyznawców w okresie prześladowań. Spełnienie tego pragnienia możliwe było tylko przez śmierć. Pisał on bowiem do żony: *my sami z niepokojem wyczekujemy, by zabrano nas z tego niegodziwego świata i by przyjęto u Pana, co także było życzeniem Apostoła*<sup>344</sup>. Proces przechodzenia z tego świata do obecności Chrystusa, którego miejsce w niebie określał jako *na niebiosach (in caelis)*<sup>345</sup> Afrykańczyk nazywał *porwaniem na obłoki (in nubibus tolli)*<sup>346</sup>, *porwa-*

<sup>340</sup> Tertullianus, *De baptismo* V, 7: „Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat – imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur”, PSP V, s. 139.

<sup>341</sup> Tenże, *De monogamia* X, 6: „[...] ergo qui cum deo erimus, simul erimus, dum omnes apud deum unum – licet merces varia, licet multae mansiones penes patrem eundem”, PSP LXV, s. 72.

<sup>342</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XLVII, 7: „Stipendia enim delinquentiae mors, donativum autem dei vita aeterna in Christo Iesu, domino nostro”.

<sup>343</sup> Tenże, *De patientia* IX, 5, PSP V, s. 166.

<sup>344</sup> Tenże, *Ad uxorem* V, 1, PSP XXIX, s. 151.

<sup>345</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 15, 4.

<sup>346</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 24, 11; V, 20, 7; *De resurrectione carnis* XXIV, 6.

niem w powietrze (*in aerem tolli*)<sup>347</sup>. Stan przebywania tam z Chrystusem oddawał zaś przez wyrażenia: *naprzeciwko Chrystusa Pana (obviam domino Christo)*<sup>348</sup>, z Panem (*cum domino esse*)<sup>349</sup>, które miało wskazywać na szczególną bliskość z Nim i wpatrywanie się w Jego oblicze.

Innym biblijnym obrazem, przez który Tertulian oddawał wieczną nagrodę przebywania z Chrystusem, była uczta w niebie. Wskazywał na nią, drwiąc z Marcjona i jego negacji realnego ciała Chrystusa: *Najpierw chodzi o to, byś dostarczył przykładu łaskawości, abym nie wątpił słusznie w wiarę tak wielkiej obietnicy, w którą pokładam nadzieję – bo wyuczyłem się. Co więcej, przede wszystkim trzeba, byś udowodnił, że jest jakieś niebo tego, który – jak głosisz – przyrzeka dary niebieskie. Ty natomiast zapraszasz na wieczerzę, a nie pokazujesz domu! Powołujesz się na królestwo, a nie pokazujesz królewskiego pałacu*<sup>350</sup>. Tymczasem to właśnie uczta była dla Tertuliana jednym z głównych obrazów życia wiecznego: *przygotowanie uczyty jest figurą zaspokojenia pragnienia w życiu wiecznym*<sup>351</sup>. Komentując *Modlitwę Pańską* również odnosił ucztę i chleb do Chrystusa i eschatologii: *słowa „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” winniśmy rozumieć raczej duchowo, bo Chrystus jest naszym chlebem, Chrystus nazywa się życiem i chlebem życia [...] Gdy przeto prosimy o chleb codzienny, żądamy wieczności w Chrystusie i nieodłączania się od Jego ciała*<sup>352</sup>. Uczestnictwo w ziemskiej uczcie, na której pożywa się chleb-ciało Chrystusa, było przedsmakiem uczyty w wieczności z Chrystusem. Podobnie, jak w królestwie Bożym, tylko cały człowiek – złożenie duszy i ciała – może osiągnąć niebo i przebywanie z Chrystusem. Tertulian podkreślał jednak szczególnie obecność w niebie materii ciała ludzkiego (*caro et sanguis*), polemizując z tymi, którzy deprecjonowali ciało. Elementy składowe człowieka mają

<sup>347</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* III, 24, 11; V, 15, 4; *De resurrectione carnis* XXIV, 6.

<sup>348</sup> *Adversus Marcionem* III, 24, 11; V, 20, 7; tenże, *De resurrectione carnis* XXIV, 6.

<sup>349</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XXIV, 6.

<sup>350</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 24, 13: „Prius est, aliquod exemplum indulgentiae proferas, ne merito dubitem de fide tantae promissionis, quam sperandam dicis, imo ante omnia est, ut quem coelestia praedicas repromittere aliquod, coelum probes ejus. At nunc vocas ad coenam, nec domum ostendis: allegas regnum, nec regiam monstras”, PSP LVIII, s. 139.

<sup>351</sup> Tamże, IV, 31, 2: „Utique coenae paratura vitae aeternae saturitatem figurat”, PSP LVIII, s. 221.

<sup>352</sup> Tenże, *De oratione* VI, 2: „Quamquam panem nostrum quotidianum da nobis hodie spiritaliter potius intellegamus. Christus enim panis noster est, quia vita christus et vita panis [...]. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in christo et individuitatem a corpore eius”, PSP V, s. 118. Por. tenże, *De ieiunio* XV, 6.

prawo do nieba, ponieważ tam znajduje się Chrystus, który przyjął na siebie ludzkie ciało i ostatecznie zabrał je do nieba: *Bądźcie spokojne ciało i krew; posiadłyście niebo i królestwo Boże w Chrystusie, albo jeżeli was by w Chrystusie zaprzeczyli, niech też w niebie zaprzeczą Chrystusa ci, którzy wam nieba odmówili*<sup>353</sup>. Wspaniałość nagrody polegała na jej formie i miejscu: przebywaniu z Ojcem i Synem w niebie oraz na wieczności jej trwania. Otrzymanie takiej nagrody wymagało, według Tertuliana, szczególnych zabiegów ze strony wierzących, których oceniać będzie Bóg: *Jeśli więc kupcy, zanim dobiją targu, badają monetę, czy nie jest okrojona, zniszczona czy też sfalszowana, to czy trudno uwierzyć, że i Bóg, który powierzy nam tak wielką nagrodę – życie wieczne – nie zbada wpieryw jaka jest nasza pokuta?*<sup>354</sup>. Bez wątplenia więc wspaniałość tej nagrody zostanie ukazana dopiero *post mortem* w eschatonie.

Oczywiście, według Tertuliana, rzeczywistość nagrody była znacznie bogatsza. Oprócz podstawowych jej wyznaczników, omówionych powyżej, wskazywał on także na inne elementy przyszłej chwały zbawionych. Eschatologiczna nagroda będzie powrotem do stanu szczęśliwości, do raju, z którego ludzie zostali wygnani po grzechu<sup>355</sup>. W tym nowym raju człowiek będzie mógł na nowo spożywać owoce z drzewa życia, aby żyć na wieki<sup>356</sup>. W raju, o którym Tertulian napisał osobne dzieło *De paradiso* (zaginione)<sup>357</sup>, przebywają już niebianie i aniołowie, którzy *cieszą się z powrotu człowieka*<sup>358</sup>. Ponieważ nagrodą był powrót do raju, *przyjęcie na wieczność do grona aniołów i osiągnięcie obywatelstwa nieba na wieki wieków*<sup>359</sup> oraz *zasiadanie w królestwie Bożym i sie-*

<sup>353</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* LI, 3: „Securae estote, caro et sanguis: usurpastis et caelum et regnum dei in Christo: aut si negent vos in Christo, negent et in caelo Christum qui vobis caelum negaverunt”, Ziel., s. 458.

<sup>354</sup> Tenże, *De paenitentia* VI, 5: „Si ergo qui venditant prius nummum quo pascuntur examinant, ne scalptus ne versus ne adulter, non etiam dominum credimus paenitentiae probationem prius inire tantam nobis mercedem, perennis scilicet vitae, concessurum?”, PSP V, s. 183.

<sup>355</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* XXVI, 14. Por. tenże, *Adversus Marcionem* II, 10, 6.

<sup>356</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* XXXV, 13. Por. tenże, *Adversus Marcionem* II, 10, 6.

<sup>357</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 8: „De paradiso suus stilus est ad omnem quam patitur quaestionem”. Por. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 207.

<sup>358</sup> Tertullianus, *De paenitentia* VIII, 3: „Laetantur caeli et qui illic angeli paenitentia hominis; heus tu peccator, bono animo sis: vides ubi de tuo gaudeatur”, PSP V, s. 187. Zob. tenże, *De spectaculis* XXVII, 3.

<sup>359</sup> Tenże, *Ad martyras* III, 3: „[...] brabium, angelicae substantiae, politia in coelis, gloria in saecula saeculorum”, PSP V, s. 35.

dzenie na dwunastu tronach, i stanie po prawicy wtedy lub po lewicy<sup>360</sup>, to Afrykańczyk wyznaczał ludziom zajęcie, któremu będą oddawać się w niebie. Będzie to przede wszystkim oddawanie czci Bogu, wyśpiewywanie wdzięczności Bogu<sup>361</sup>, na równi z aniołami. Do tego zadania, stwierdzał Tertulian, powinniśmy przygotowywać się już na ziemi, bowiem w niebie zastęp aniołów nie przestaje mówić: *święty, święty, święty! A więc i my – przyszli towarzysze aniołów, jeśli na to zasłużymy – uczmy się już teraz na ziemi tej pieśni dla Boga, tego obowiązku przyszłej chwały*<sup>362</sup>.

Dla Tertuliana raj (*paradisum*), określany także jako *caelum*, był rzeczywistością materialną, miejscem. Dlatego, tak o nim pisał, polemizując z poglądami pogańskimi: *Kiedy znów o raju wspominamy, miejscu boskiej rozkoszy, które jak gdyby murem pasa ognistego odłączone od wiadomości zwykłego świata przeznaczone jest na przyjęcie świętych dusz, to wtedy natrafiamy na umysły opanowane wiarą w Elizejskie Pola*<sup>363</sup>. Niektórzy autorzy, jak np. A. Fernández<sup>364</sup> czy też W. Myszor w przypisach do *Adversus Marcionem*<sup>365</sup>, powołując się na rozróżnienia werbalne, widzieli w powyższym fragmencie opis stanu przejściowego, łona Abrahama, czasowego raju. Wydaje się jednak, że opinie te nie są właściwe. Jak zauważono to wcześniej, łono Abrahama było w systemie Tertuliana tylko przedsmakiem czasowym szczęścia wiecznego. Tymczasem w omawianym fragmencie Afrykańczyk mówił o *locum divinae amoenitatis*. Określenie to oddaje raczej pełnię szczęścia wiecznego płynącego z przeżywania Bożej obecności, niż tylko niepełną radość, odpocznienie (*refrigerium*). Tym bardziej, że wyrażenia takie umieszczał Tertulian zawsze w kontekście męczeństwa i ostatecznej nagrody<sup>366</sup>. Za rozumieniem ostatecznym tego fragmentu przemawia także inny argu-

<sup>360</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXXV, 13: „Sic ergo et recumbere ipsum in dei regno et sedere in thronis duodecim et adsistere ad dexteram tunc vel sinistram”, Ziel., s. 444.

<sup>361</sup> Zob. tenże, *De monogamia* X, 8.

<sup>362</sup> Tenże, *De oratione* III: „Cui illa Angelorum circumstantia non cessant dicere: Sanctus, Sanctus, Sanctus. Proinde igitur et nos Angelorum, si meminerimus, candidati iam hinc coelestem illam in Deum vocem, et officium futurae claritatis ediximus”, PSP V, s. 116.

<sup>363</sup> Tenże, *Apologeticum* XLVII, 12: „Et si paradisum nominemus, locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi fidem occupaverunt”, POK 20, s. 189.

<sup>364</sup> Zob. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 379.

<sup>365</sup> Zob. Tertullianus, *Adversus Marcionem*, PSP LVIII, przyp. 636, s. 228.

<sup>366</sup> Zob. tenże, *De patientia* XIII.

ment leksykalny: Tertulian, opisując stan pośredni, używał zawsze słów doprecyzowujących daną rzeczywistość, które wskazywały na jej stan czasowy np. *interim, apud inferos, in sinu Abrahae*<sup>367</sup>. Tymczasem w tym fragmencie takich uszczegółowień nie ma. Ponadto, zgodnie z poglądami Kartagińczyka, łono Abrahama przeznaczone było dla ludzi, którzy już umarli – dla sprawiedliwych Starego Testamentu, dla wiernych czasów przed Tertulianem. W powyższym zaś *passusie* zawarte zostało wyraźne stwierdzenie: *recipiendis sanctorum spiritibus destinatum*, które może wskazywać na niezapełnienie jeszcze tego miejsca i jego funkcję przyszłościową. Ponadto zestawienie z Polami Elizejskimi, które były w myśli pogańskiej krainą wiecznej szczęśliwości, może także wskazywać na interpretację tego fragmentu w kategoriach ostatecznych. Nie zmienia to jednak faktu, że Tertulian wielokrotnie określał przyszłą krainę szczęśliwości jako realne miejsce<sup>368</sup>.

Charakteryzując nagrodę wieczną w systemie eschatologicznym Tertuliana, należy zwrócić uwagę na zagadnienie niezwykle ważne w myśli Afrykańczyka – różne stopnie tej nagrody, których istnienia nie przyjmuje H. Pietras<sup>369</sup>. Stwierdzenia Kartagińczyka w tej materii były na owe czasy pionierskie i stały się podstawą dla późniejszych pisarzy kościelnych i orzeczeń Magisterium Kościoła<sup>370</sup>. W naszych rozważaniach mają one zasadnicze znaczenie ponieważ, jak zostanie to ukazane, szczególne miejsce w tym systemie zajmowali męczennicy. Tertulian widział nagrodzenie zasług nie tylko w kolejności zmartwychwstania, ale także w różnym stopniu bycia z Bogiem<sup>371</sup>. Wprawdzie zaznaczał, że istota życia wiecznego będzie dla wszystkich jednakowa – przebywanie z Bogiem – ale przyjmował jej zróżnicowanie, co zaznaczył w przywołanym już tutaj wyjątku z *De monogamia: A więc dlatego będąc z Bogiem, będziemy razem, ponieważ wszyscy będziemy u jednego Boga – choćby różna była zapłata, chociażby było wiele miesz-*

<sup>367</sup> Zob. Obrycki, „Refrigerium” u Tertuliana, s. 34–42.

<sup>368</sup> Zob. Tertullianus, *Apologeticum* XXI, 23; *De anima* LV, 2; *Adversus Marcionem* IV, 34, 16; *De carne Christi* XVI, 1; *Adversus Iudaeos* XIII, 23; *Adversus Praxean* XXIII, 4. Por. Delumeau, *Historia raju*, s. 146 n.

<sup>369</sup> Zob. Pietras, *Eschatologia*, s. 81.

<sup>370</sup> Zob. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 376. Por. Hieronymus, *Adversus Iovinianum* II, 32; Augustinus, *Sermones* LXXXIV, 4, 6; *In Evangelium Iohannis tractatus* LXVII, 2; *Enchiridion ad Laurentium* III; Theodoretus, *Interpretatio in XII epistulas s. Pauli. In I Cor.* 15,41; Gregorius Magnus, *Moralia* IV, 36, 70; Concilium Florentinum, *Decretum pro Graecis* 15: „[beati] intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius”, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. III, Kraków 2007, s. 472–475.

<sup>371</sup> Zob. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 376–377.

kań u tego samego Ojca – wypracowaliśmy sobie bowiem za jeden denar jednaką zapłatę – życie wieczne, w którym Bóg jeszcze bardziej nie rozdzieli przez siebie złączonych, jako że nie zezwala, by rozdzielać się za życia na ziemi<sup>372</sup>. Istnieje więc jedna nagroda (*eiusdem merces*) – życie wieczne (*vita aeterna*), która posiadać będzie różne postaci (*merces varia*) u tego samego Boga. O tym, że różnorodność jednej nagrody wy pływać będzie z różnorodnych zasług, wzmiankował Kartagińczyk w *Scorpiace*: *Jakież sens miałyby owe liczne mieszkania u Ojca, jeśli nie byłoby różnego rodzaju zasług? W jaki sposób będzie się różnić jedna gwiazda od drugiej, jak nie różnorodnością promieni?*<sup>373</sup>. Wielość mieszkań u Ojca, zapowiadanych przez Chrystusa, była więc dla Tertuliana znakiem gradacji w królestwie Bożym. Na taką różnorodność wskazywało także retoryczne stwierdzenie wskazujące na męczenników: *Sed maiora certamina maiora sequuntur praemia*<sup>374</sup>.

O ile Afrykańczyk nie wskazywał konkretnych grup i rozróżnień w nagrodzie wiecznej, to jednak właśnie męczenników wyróżniał ze względu na walkę stoczoną w prześladowaniach. Pisał bowiem: *Jeśli więc wierze tylko przysługiwało jakieś powiększenie sławy ze względu na wzniosłość, to trzeba było, aby tak wielką korzyść uzasadniono czymś wielkim, wysiłkiem, męką, torturą, śmiercią*<sup>375</sup>. Opisując zdarzenie z żołnierzem chrześcijaninem, który odmówił noszenia wieńca i tym samym naraził się na cierpienia i męczeńską śmierć, Tertulian wskazywał na wieniec życia, który ma otrzymać męczennik wierny do śmierci<sup>376</sup>. Jednak nie tylko ten wieniec był nagrodą żołnierza. Na końcu bowiem Kartagińczyk stwierdził: *Wybierając ten kwiat, dobry żołnierz awansował w hierarchii niebieskiej*<sup>377</sup>, co wskazywać mogło także na szczególną pozycję męczenników w hierarchii niebieskiej i na gradację nagrody

<sup>372</sup> Tertullianus, *De monogamia* X, 6: „Ergo qui cum deo erimus, simul erimus, dum omnes apud deum unum – licet merces varia, licet multae mansiones penes patrem eundem – uno denario eiusdem mercedis operati, id est vitae aeternae, in qua magis non separabit quos coniunxit deus, qui in ista minore vita separari vetat”, PSP LXV, s. 72-73.

<sup>373</sup> Tenże, *Scorpiace* VI, 7: „[...] quomodo multae mansiones apud Patrem, si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria, nisi pro diversitate radiorum?”, PSP XXIX, s. 128. Por. tenże, *De resurrectione carnis* LII, 10.

<sup>374</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* IV, 8.

<sup>375</sup> Tenże, *Scorpiace*, VI, 7: „Porro, et si fidei propterea congruebat sublimitatis et claritatis aliqua prolatio, tale quid esse oportuerat illud emolumentum, quod magno constaret labore, cruciatu, tormento, morte”, PSP XXIX, s. 128.

<sup>376</sup> Zob. tenże, *De corona militis* I, 1-4; XV.

<sup>377</sup> Tamże XV, 3: „Quem et bonus miles eligendo in caelesti ordinatione profecit”, PSP LXV, s. 124.

wiecznej. Męczennicy na mocy swych cierpień mieliby prawo do większej sławy i do wspanialszej nagrody (*maiora praemia*).

Wyjątkowa rola męczenników w otrzymaniu nagrody wiecznej wynikała z oddania przez nich życia za Chrystusa. Warto wobec tego zwrócić uwagę na bezpośrednie powiązania w pismach Afrykańczyka między męczeństwem i nagrodą. Skoro – według Kartagińczyka – nagrodą było przebywanie z Bogiem, to męczeństwo było *drogą wiodącą do Boga*<sup>378</sup>. Z więzienia, w którym męczennicy przygotowywali się na ostateczną walkę, Duch Święty miał ich doprowadzić do Pana (*ita vos inde perducare ad Dominum*)<sup>379</sup>. Męczeństwo było dla Tertuliana *walką o szczęśliwość (experimentum felicitatis)*<sup>380</sup> i *leczeniem na życie wieczne za pomocą ognia, miecza i wszystkich innych okropności*<sup>381</sup>. Zdobyczą w tych zmaganiach było właśnie życie wieczne<sup>382</sup>. Śmierć męczeńska, w której traciło się życie ze względu na Boga, była tak naprawdę zachowaniem życia (*animam servare*)<sup>383</sup> i przede wszystkim osiągnięciem zbawienia: *kto to wszystko przetrzyma będzie zbawiony*<sup>384</sup>. Tertulian stworzył w swoich pismach przyczynowy związek „męczeństwo – nagroda”. Dla niego to przede wszystkim męczeństwo zasługiwało na nagrodę życia wiecznego.

Powyższe rozważania o ostatecznej nagrodzie sprawiedliwych i męczenników wskazują na ważne miejsce nagrody w systemie eschatologicznym Tertuliana. Należy więc polemizować z H. Pietrasem, który w Tertulianie widział jedynie grożącego karami, sądem i potępieniem rygorystę, a nie teologa, który zbudował bogatą wizję wiecznej nagrody<sup>385</sup>.

Stwierdzenie o szczególnym miejscu nagrody w systemie Tertuliana nie neguje jednak faktu, że w swoim całościowym systemie escha-

<sup>378</sup> Tertullianus, *Ad martyras* II, 9: „[...] non stadia opaca aut porticus longas praeponens tibi, sed illam viam, quae ad Deum ducit”, PSP V, s. 34.

<sup>379</sup> Zob. tamże, I.

<sup>380</sup> Tenże, *De patientia* XIII.

<sup>381</sup> Tenże, *Scorpiace* V, 7: „[...] licebit et Deo in vitam aeternam per ignes et gladios et acerba quaeque curare”, PSP XXIX, s. 126.

<sup>382</sup> Zob. tenże, *Apologeticum* L, 2: „[...] praedam vivendi in aeternum”. Por. tenże, *Ad martyras* III.

<sup>383</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* IV, 21, 9.

<sup>384</sup> Tenże, *Scorpiace* X, 12: „Haec qui sustinuerit in finem, iste erit salvus”, PSP XXIX, s. 138. Por. tenże, *Scorpiace* VI; *Adversus Marcionem* IV, 39, 4; *Passio Perpetuae et Felicitatis* 21.

<sup>385</sup> Zob. Pietras, *Eschatologia*, s. 73-81.

tologicznym Kartagińczyk zawarł również naukę o wiecznej karze<sup>386</sup>. W *regula fidei* zamieszczonej w *De praescriptione haereticorum* stwierdzał: przyjdzie [Chrystus] kiedyś w chwale, aby [...] złych skazać na karę ognia wiecznego<sup>387</sup>. Po raz kolejny należy powtórzyć, że *regula fidei* był to podstawowy wykład wiary, który znalazł następnie rozwinięcie w całości piśmiennictwa Tertuliana. Podobnie jak w opisie innych rzeczywistości eschatologicznych, Afrykańczyk stosował bogatą terminologię dotyczącą wiecznej kary: *se in gehenna perdere*<sup>388</sup>, *supplicium aeternum*<sup>389</sup>, *poena aeterna*<sup>390</sup>, *ignis aeternus*<sup>391</sup>, *mors aeterna*<sup>392</sup>, *domus diaboli*<sup>393</sup>, *carcer infernus*<sup>394</sup>, *poena inferna*<sup>395</sup>, *fletus et dentium frendor*<sup>396</sup>.

Dla Tertuliana wieczna kara była przeciwnością wiecznej nagrody. Dlatego główną cechą piekła miała być nieobecność w nim Boga, co Afrykańczyk wyobrażał przez ewangeliczny obraz zaparcia się przez Chrystusa niewiernego człowieka<sup>397</sup>. Przejawiać się ona będzie także w śmierci, która będzie mieć miejsce w piekle. W niebie zbawieni cieszyć

<sup>386</sup> Zob. Pelikan, *The Eschatology of Tertullian*, s. 112-113; Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 381-395; Obrycki, *Los złych po śmierci według Tertuliana*, s. 599-608; Z. Kijas, *Piekło. Oddalenie od domu Ojca*, Kraków 2002, s. 136-137.

<sup>387</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* XIII, 4: „[...] venturum cum claritate [...] ad profanos adiudicandos igni perpetuo”, PSP V, s. 52.

<sup>388</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* I, 27, 2; IV, 28, 5-7; *De resurrectione carnis* XXXIV, 5; XXXV, 6, 12; *Apologeticum* XL, 12; *De pudicitia* II, 7; *De paenitentia* V, II; XII, 5; *De cultu feminarum* II, 7, 2; *Scorpiace* IX, 6; XI, 2-3; XII, 5; *De anima* XIII, 3.

<sup>389</sup> Zob. tenże, *De exhortatione castitatis* II, 3; *Apologeticum* XLIX, 2; *De resurrectione carnis* XV, 7; XXXIV, 5; XXXV, 6; *De anima* IV, 1; XXXIII, II; LVIII, 1; *De testimonio animae* VI, 6; *De paenitentia* IX, 5; *Ad nationes* I, 7, 29; *Adversus Marcionem* II, 14, 2; IV, 35, 1; *De idolatria* XVIII, 8; *De cultu feminarum* I, 5, 1; *De ieiunio* III, 3.

<sup>390</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* XXXV, 6; *Scorpiace* XII, II; *Adversus Marcionem* IV, 34, 15; V, 16, 2; *De patientia* IV, 1; *Apologeticum* XXVII, 6; XLV, 7; XLVII, 12.

<sup>391</sup> Zob. tenże, *Ad nationes* I, 19, 6; *De praescriptione haereticorum* II, 4; XIII, 5; *Apologeticum* XVIII, 3; XLVII, 12; XLVIII, 5; *De paenitentia* XII, 2; *De idolatria* XIII, 4; *De pudicitia* I, 5.

<sup>392</sup> Zob. tenże, *De praescriptione haereticorum* II, 4; *De resurrectione carnis* XXXV, 6; *Scorpiace* V, 4-12; X, 1, 8; XI, 2; *Adversus Marcionem* II, 19, 4; IV, 34, 15; *De fuga in persecutione* VII, 2; XII, 3.

<sup>393</sup> Zob. tenże, *Ad martyras* I, 4.

<sup>394</sup> Zob. tenże, *De anima* XXXV, 3; LVIII, 8; *Apologeticum* XI, 1; *Ad martyras* III, 5.

<sup>395</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* V, 12, 5.

<sup>396</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* XXXV, 12; *Adversus Marcionem* I, 27, 2.

<sup>397</sup> Zob. tenże, *Scorpiace* IX, 8-13; X, 4-6; *De fuga in persecutione* VII, 1; *De idolatria* XIII, 6; *Adversus Praxean* XXVI, 9; *De carne Christi* V, 3-5; *De corona militis* XI, 5-6.



się będą życiem wiecznym z Bogiem, przeciwieństwem nieba będzie śmierć w piekle, którą Tertulian określił jako śmierć druga (*secunda mors*)<sup>398</sup>. Podobnie jak w niebie będzie to nagroda wieczna, tak i w piekle będzie to kara wieczna: *aeterna mors*<sup>399</sup>. Taką karą będzie utrata zbawienia (*amissio salutis*)<sup>400</sup>, którym dla zbawionych – jak zauważyliśmy – miałyby być właśnie przebywanie przy Bogu. Utrata zbawienia to utrata Bożej obecności. Dotkliwą karą będzie również odłączenie od dostępujących zbawienia (*ab eis segregabuntur qui salutem consequentur*)<sup>401</sup>, ostatecznie mającego mieć przecież wymiar wspólnotowy.

Kara, jakiej doświadczać będą potępieni, była określana przez Afrykańczyka często jako wieczny ogień (*aeternus ignis*)<sup>402</sup>, który *przez naturę swą, od Boga daną, nie strawi ich nigdy*<sup>403</sup>. *Bóg jest bowiem Tym, który przy końcu tego wieku sędził swoich czcicieli na zapłatę życia wiecznego, a bezbożnych na ogień wieczny, jak i nieustanny*<sup>404</sup>. Tertulian poświęcił temu ogniewi więcej miejsca w swoich rozważaniach, zastanawiając się nad jego istotą. Według niego był to ogień tajemny (*arcanus ignis*), który *służy do sądu Bożego i nie niszczy tego, na czym się pali, ale kiedy trawi, wtedy odnawia*<sup>405</sup>. Widzialnymi jego przykładami były dla Kartagińczyka zjawiska przyrodnicze: *czy to kiedy na niebie pioruny gromadzi, czy to gdy z ziemi przez szczyty gór się wydobywa [...] góry trwają, aczkolwiek zawsze stoją w ogniu, a ten, kogo uderzy ogień z nieba, jest nietknięty tak, że go już żaden ogień całkiem w popiół nie obróci. I to byłby dowód na ogień wieczny, to przykład wiecznego sądu, który żywi swoją ofiarę*<sup>406</sup>. Zgodnie więc z założeniami doktryny Tertuliana, męki w piekle, podobnie jak nagroda w niebie, będą miały

<sup>398</sup> Zob. Tertullianus, *De fuga in persecutione* VII, 2. O śmierci w piekle zob. *De praescriptione haereticorum* II, 4; *Scorpiace* V, 12; *De resurrectione carnis* XXX, 6.

<sup>399</sup> Zob. tenże, *De resurrectione carnis* XXXV, 6-7. Por. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 388-389.

<sup>400</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* IV, 29, 10.

<sup>401</sup> Tamże.

<sup>402</sup> Tenże, *Ad nationes* I, 7, 29. Por. tenże, *Adversus Marcionem* V, 16, 2; *De resurrectione carnis* XXXV, 6.

<sup>403</sup> Tenże, *Apologeticum* XLVIII, 13: „[...] ex ipsa natura eius divinam scilicet, subministrationem incorruptibilitatis”, POK 20, s. 195.

<sup>404</sup> Tamże, XVIII, 3: „[...] qui producto aevo isto iudicaturus sit suos cultores in vitae aeternae retributionem, profanos in ignem aequae perpetuae et iugem”, POK 20, s. 80-81.

<sup>405</sup> Tamże, XLVIII, 14: „[...] alius qui iudicio dei apparet, [...] non enim absumit quod exurit, sed dum erogat, reparat”, POK 20, s. 195.

<sup>406</sup> Tamże, XLVIII, 14-15: „[...] sive de caelo fulmina stringens, sive de terra per vertices montium eructans; [...] Adeo manent montes semper ardentis, et qui de caelo tangitur, salvus est, ut nullo iam igni decinerescat. Et hoc erit testimonium ignis

podstawę w cielesności człowieka: karę [...], którą odstępcą poniesie na ciele i duszy w śmierci piekła<sup>407</sup>. W piekle zatem będzie płacz i zgrzytanie zębów [...] po zatraceniu także ciała do piekła<sup>408</sup>. Inny zaś wymiar tej cielesnej kary objawiać się ma w ciemnościach zewnętrznych, które są szczególnie męczarniami dla oczu<sup>409</sup>.

W związku z materialistycznym pojmowaniem nagrody i kary, podobnie jak w odniesieniu do nieba, tak i opisując piekło, Tertulian używał sformułowań wskazujących na rzeczywistość miejsca kary: *Jeścieśmy przekonani, że na mocy tego sądu niegodziwcy w wiecznym ogniu, pobożni i niewinni w miejscu pełnym rozkoszy pędzić będą życie wieczne*<sup>410</sup>. Co więcej, lokował ową karę w konkretnym miejscu: *I kiedy piekłem grozimy, które jest jak gdyby kotłowskiem tajemnego ognia dla kary w podziemiu, to śmieją się nam w oczy*<sup>411</sup>. Fragmenty te, w powiązaniu ze wzmiankami o wybuchach wulkanów będących oznakami ognia piekielnego, wskazują na umiejscowienie piekła z wiecznym ogniem w podziemnej strefie, znajdującej się jeszcze poniżej łona Abrahama<sup>412</sup>.

O ile męczennicy w doktrynie eschatologicznej Tertuliana mieli zapewnioną wieczną nagrodę, o tyle ci, którzy prześladowali chrześcijan, mieli cierpieć wieczną karę. Dlatego Kartagińczyk pisał w zretoryzowanej formie: *To będzie wspaniałe widowisko! Cóż mam wtedy podziwiać? Z czego mam się śmiać? W jakim widoku mam znaleźć pełnię radości i zadowolenia? Może widząc tylu tak potężnych królów, o których słyszało się, że wzięci zostali do nieba, jęczących razem z samym Jowiszem i jego wielbicielami w okropnych ciemnościach? A może patrząc na namiestników, prześladowców imienia pańskiego, smażących się w gorszych płomieniach, niż sami wymyślili we wściekłości przeciw chrześci-*

---

aeterni, hoc exemplum iugis iudicii poenam nutrientis”, POK 20, s. 195. Por. tenże, *De paenitentia* XII, 2-4.

<sup>407</sup> Tertullianus, *Scorpiace* XII, 5: „[...] poenam [...] quam negator relaturus est, cum corpore et anima occidendus in gehenna”, PSP XXIX, s. 141. Por. tenże, *De anima* VII-VIII.

<sup>408</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* XXXV, 12: „[...] erit fletus et dentium frendor [...], occiso scilicet etiam corpore in gehennam”, Ziel., s. 444.

<sup>409</sup> Tamże, XXXV, 12: „[...] detruso in tenebras exteriores, quae oculorum propria tormenta sunt”, Ziel., s. 444.

<sup>410</sup> Tenże, *Ad nationes* I, 19, 6: „Eo iudicio iniquos aeterno igni, pios et insontes amoeno in loco dicimus perpetuitatem transacturos”, PSP XXIX, s. 69.

<sup>411</sup> Tenże, *Apologeticum* XLVII, 12: „Et gehennam si comminemur, quae est ignis arcani subterraneam ad poenam thesaurus, proinde decachinnamur”, POK 20, s. 189.

<sup>412</sup> Zob. tenże, *De anima* LV, 1-3; VII, 4; LVIII, 1-2. Por. Fernández, *La escatología en el siglo II*, s. 394-395.

janom?<sup>413</sup>. Takie rozumienie kary ma szczególne znaczenie w naszych rozważaniach. Już nie tylko męczennicy byli wywyższani, ale także ci, którzy ich prześladowali, skazani byli na cierpienia za prześladowanie uczniów Chrystusa. System Tertuliana obejmował więc całościowo rzeczywistość codziennych prześladowań. Nie tylko przewidywał nagrodę dla prześladowanych, ale także karę dla prześladowających. W systemie tym taką samą karę ponosić będą ci, którzy nie byli wierni Bogu<sup>414</sup>. W przeciwieństwie do prześladowców doznających ognia wiecznego, męczennicy zachowani będą od ognia wiecznego. Prześladowania zabijają bowiem tylko ciało, podczas gdy zatracenie duszy w piekle należy tylko do Pana. Dlatego Tertulian zachęcał do odwagi i ochotnego przyjęcia męczeństwa, które zachowuje od ognia piekielnego<sup>415</sup>.

W powyższych rozważaniach przedstawiony został całościowy system ostatecznej nagrody i kary wypracowany przez Tertuliana. Obydwe eschatologiczne rzeczywistości mają trwać wiecznie. Były one ukazywane przez Kartagińczyka za pomocą rozmaitych obrazów, podkreślających różnorodność kary i nagrody. Wydaje się, że wbrew opiniom H. Pietrasa, Tertulian większą uwagę przywiązywał do eschatologicznej nagrody, która miała szczególne znaczenie w okresie prześladowań. Zachęcanie do podjęcia męczeństwa musiało być poparte raczej pozytywnym ukazaniem przyszłej nagrody, niż straszeniem karą. Obydwa elementy eschatologiczne były niezwykle ważne w systemie teologa. Tym bardziej, że opierał się on na nieustannym ukazywaniu dychotomii. Dla Tertuliana istniała zawsze alternatywa: Kościół Boga lub kościół diabła<sup>416</sup>, wierność albo zdrada, męczeństwo albo ucieczka, potępienie lub zbawienie, niebo albo piekło. Dlatego też pytał: *Cóż ma wspólnego życie ze śmiercią?*<sup>417</sup>. W eschatologicznej rzeczywistości taki dualizm będzie również miał miejsce: *Wymieniając trybunał i zbadanie dobrego i złego czynu, ukazał sędziego jednego i drugiego wyroku, i po-*

---

<sup>413</sup> Tertullianus, *De spectaculis* XXX: „Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer? Quid rideam? Ubi gaudeam, ubi exsultem, spectans tot ac tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemiscentes? Item praesides, persecutores dominici nominis, saevioribus, quam ipsi contra christianos saevierunt, flammis insultantibus, liquescentes?”, PSP V, s. 112. Por. tenże, *Ad nationes* I, 7, 29.

<sup>414</sup> Zob. tenże, *Adversus Marcionem* V, 16, 2; *Scorpiace* XI-XII.

<sup>415</sup> Zob. tenże, *Scorpiace* IX, 7.

<sup>416</sup> Tenże, *De spectaculis* XXV, 5: „Quale est enim de ecclesia dei in diaboli ecclesiam tendere, de caelo, quod aiunt, in caenum?”, PSP V, s. 109.

<sup>417</sup> Tamże, XXVI, 4: „Quid vitae et mortis?”, PSP V, s. 109.

twierdził cielesną obecność wszystkich<sup>418</sup>. Mając przed oczami dycho-  
tomię ostatecznego wyroku i wiecznej przyszłości, Tertulian w swych  
pismach opowiedział się wyraźnie po stronie wiecznej nagrody, wiecz-  
nego zbawienia, Kościoła Boga oraz męczeństwa, które gwarantowa-  
ło w jego systemie eschatologicznym zdobycie nagrody życia wieczne-  
go, czyli wiecznego szczęścia w obecności Boga. Nawet odchodząc od  
Kościoła, szukał on przecież tej wiecznej nagrody. Wypracowanemu na  
podstawie Pisma Świętego, pism pogańskich i chrześcijańskich syste-  
mowi eschatologicznemu pozostał zawsze wierny. Niezależnie czy trwał  
w Kościele, czy też podzielał poglądy montanistów, a być może również  
gdy przewodniczył sekcje tertullianistów, nie odbiegał od chrześcijań-  
skiej ortodoksji poglądów eschatologicznych, spośród których wiele sam  
wypracował.

---

<sup>418</sup> Tertullianus, *Adversus Marcionem* V, 12, 5: „Et tribunal autem nominando et  
dispunctionem boni ac mali operis utriusque sententiae iudicem ostendit, et corpo-  
rum omnium representationem confirmavit”, PSP LVIII, s. 290.

## Rozdział IV

# Cyprian – duszpasterz w czasach ostatecznych

Prezentacja eschatologicznego systemu Tertuliana, twórcy łaciny kościelnej i pierwszego piszącego w niej znanego nam teologa na terenach Afryki Prokonsularnej, wymaga kontynuacji w postaci przedstawienia rozwoju dogmatu eschatologicznego w okresie prześladowań, w celu ukazania pełnego obrazu rozwoju doktryny eschatologicznej i wzajemnych powiązań między eschatologią i prześladowaniami. Takie przedłużenie myśli Tertulianowskiej stanowiło piśmiennictwo biskupa Cypriana z Kartaginy. W dalszej części ukazane zostaną podstawowe założenia jego myśli eschatologicznej: przekonanie o zbliżającym się nieuchronnie końcu świata, które wyrażane było przez Cypriana w pojęciu *senectus mundi*; zagadnienie śmierci i okoliczności, z którymi była związana problematyka nagrody i kary. Przy omawianiu tych treści w sposób szczególnie uwzględnione zostaną okoliczności prześladowań, które za życia Cypriana wybuchły ze szczególną siłą.

### 1. Chrześcijanie żyją w czasach ostatecznych – *senectus mundi*

W czasie, gdy Tertulian ulegał wpływom montanistów i gdy powstawała większość jego dzieł, w Kartaginie przyszedł na świat Cecyliusz Cyprian. Gdy ten rozpoczął swoją karierę kościelną i pisarską, Tertulian od kilkunastu lat prawdopodobnie nie żył, jednak jego myśl trwała i była źródłem dla chrześcijan Afryki Prokonsularnej, w tym także dla biskupa Cypriana. Warunki i okoliczności, w których przyszło żyć obu teologom były mimo wszystko różnorodne. Cyprian wkrótce po

nawróceniu został kapłanem, a następnie biskupem. Jego główną troską było przede wszystkim duszpasterstwo i dlatego jego dzieła „dotyczące głównie problematyki kościelno-dyscyplinarnej oraz moralno-ascetycznej, są bardziej listami pasterskimi niż rozprawami teologicznymi”<sup>1</sup>. Okoliczności, w których przyszło mu działać zmuszały go więc przede wszystkim do troski o powierzoną mu wspólnotę<sup>2</sup>. Prześladowania za czasów Decjusza (250) i Waleriana (257-258) oraz zaraza, która pustoszyła zachodnią część Imperium Rzymskiego (252-254) miały niewątpliwy wpływ na przedmiot jego zainteresowań oraz myśl teologiczną. Konkretnie wydarzenia prowokowały konkretne wypowiedzi. „Wszystkie jego dzieła – jak pisał J. Quasten – napisane zostały w specyficznych okolicznościach i służyły praktycznym celom. Był on człowiekiem czynu, zainteresowanym raczej kierowaniem duszami niż teologicznymi spekulacjami”<sup>3</sup>. Z pewnością dlatego nie pozostawił w swych dziełach żadnej *regula fidei*, która wskazywałyby na podstawowe prawdy wiary.

Mimo że podobnie jak jego mistrz Cyprian posiadał gruntowne wykształcenie prawnicze i retoryczne, ich style były diametralnie różne. Cyprian nie posiadał „ani głębi myśli Tertuliana, ani jego daru wyrażania, ani też żarliwej porywczowości. [...] Jego język oraz styl są jaśniejsze i bardziej wygładzone i wykazują większy wpływ Biblii w zakresie słownictwa i obrazowania”<sup>4</sup>. Odmienność stylów, różne pozycje zajmo-

<sup>1</sup> Drączkowski, s. 141. O problemach duszpasterskich w pismach Cypriana zob.: D.D. Sullivan, *The life of the North-Africans as Revealed in the Works of St. Cyprian*, Washington 1933; J. Capmany, *San Cipriano de Carthago, maestro y pastor en la persecución*, Salamanca-Madrid 1959, s. 275-302, *Estudios Ecclesiásticos*, t. XXXIII; V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle: le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, *Studi di Antichità Cristiana* 29; M. Bogucki, *Problemy duszpasterskie w Listach św. Cypriana*, STV 9 (1971) 191-224; M. Drogosz, *Cyprian, biskup Kartaginy, wobec swego kleru w świetle jego Listów*, SSHT 18 (1985) 149-166; T. Kaczmarek, *Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana*, „*Studia Włocławskie*” 2 (1999) 125-131; L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, Kraków 2003; A. Carpin, *Cipriano di Cartagine: il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*, Bologna 2006; E. Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy. Świadek wiary*, Wrocław 2007.

<sup>2</sup> Zob. E.W. Benson, *Cyprian, His Life, His Times, His Work*, London 1897; J. Czuj, *Cyprian na tle epoki*, AK 36 (1935) 113-135; J.P. Burns, *Cyprian the Bishop*, New York 2002.

<sup>3</sup> QuastenP, t. II, s. 344.

<sup>4</sup> Tamże, s. 344. O zależności Tertuliana i Cypriana zob. L. Bayard, *Tertullien et saint Cyprien*, Paris 1930. O wpływie Biblii na piśmiennictwo Cypriana zob. M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible: a Study of Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971; E. Gallicet, *Cipriano e la Bibbia: „Fortis ac sublimis vox”*, w: *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, s. 43-52.

wane w strukturach Kościoła kartagińskiego, pojmowanie eklezjologii, nie przeszkodziły jednak Cyprianowi w kontynuacji myśli Tertuliana, także eschatologicznej oraz czerpaniu z jego najlepszych poglądów, co zostanie podkreślone w niniejszych rozważaniach<sup>5</sup>.

Wspomniane wydarzenia, które miały miejsce za czasu pasterskiej działalności Cypriana, odcisnęły szczególne piętno na jego poglądach eschatologicznych. Z doświadczeń tych rodziło się u Cypriana mocne przekonanie o wyjątkowości czasów, w których żył. Podstawą takich poglądów było przeświadczenie o zapoczątkowaniu już zbawczego działania Jezusa Chrystusa. Nie była to tak rozbudowana teologia podwójnej paruzji Chrystusa jak u Tertuliana, jednak Cyprian wyraźnie zaznaczał, że zbawczy czas rozpoczął się z chwilą pierwszego przyjścia Chrystusa. Przyjście to miało przede wszystkim charakter zbawczy: *wiele i wielkich jest bożych dobrodziejstw, którymi hojna i szczodra łaskawość Boga Ojca i Chrystusa na zbawienie nasze zawsze działała i działa, że dla zachowania i ożywienia nas Ojciec posłał Syna, by nas mógł naprawić, że Syn chciał być posłanym i nazywać się Synem Człowieczym, by nas synami Boga uczynić; upokorzył się, by podnieść lud, który przedtem leżał, zraniony był, by leczyć nasze rany, służył, by niewolników wydobyć na wolność. Podjął śmierć, by dać śmiertelnym nieśmiertelność*<sup>6</sup>. Fragment ten przenikają wątki dobrze znane, mówiące o pierwszym przyjściu Chrystusa w uniżeniu i pokorze. Nie zostały one jednak wyartykułowane w sposób dogmatyczny, jak to miało miejsce w wypadku

---

<sup>5</sup> O stylu Cypriana zob.: E.W. Watson, *The Style and Language of St. Cyprian*, „*Studia biblica et ecclesiastica*” 4 (1896) 189-324; L. Bayard, *Le latin de saint Cyprien*, Paris 1902; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926 *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, t. IV; H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938; V. Saxer, *La Bible chez les Pères latins du III<sup>e</sup> siècle*, w: *Le monde latin antique et la Bible*, s. 339-369, *Latinitas Christianorum Primaeva*, t. VIII; P. Bouet, P. Fleury, A. Goulon, M. Zuinghedau, *Cyprien. Traités. Concordance. Documentation lexicale et grammaticale*, t. I-II, Hildesheim-Zürich-New York 1986; S. Deléani, *Les caractères du latin chrétien*, w: *Il latino dei Cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, red. E. dal Covolo, M. Sordi, Città del Vaticano 2002, s. 2-25.

<sup>6</sup> Cyprianus, *De opere et eleemosynis* I: „*Multa et magna sunt [...] beneficia divina quibus in salutem nostram dei patris et christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper operetur, quod conservandis ac vivificandis nobis pater filium misit ut reparare nos posset quodque filius, missus, esse et hominis filius voluit ut nos dei filios faceret: humiliavit se ut populum qui prius iacebat erigeret, vulneratus est ut vulnera nostra curaret, servivit ut ad libertatem servientes extraheret. Mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet*”, POK 19, s. 327. Por. tenże, *Ad Demetrianum* XVI; *Ep.* LVIII, 6.

Tertuliana. Dla Cypriana bowiem zasadniczą sprawą były praktyczne implikacje wynikające z przyjścia Chrystusa *pro salutem homini*. Chrystus przyszedłszy na ziemię, pozostawił wzór, który człowiek w eschatologicznej rzeczywistości czasu zbawienia miał naśladować i który miał być umocnieniem w czasach dopełniającego się zbawienia: *Wielką winę ponosi ten, kto nosi imię chrześcijanina, a jako sługa nie chciał cierpieć, mimo, że Pan najpierw cierpiał. Gdybyśmy nie chcieli cierpieć za nasze grzechy, skoro on, nie mając własnego grzechu, cierpiał za nas. Syn Boga cierpiał, aby nas uczynić dziećmi Boga, a syn człowieczy nie chce cierpieć, aby pozostać synem Boga. Jeśli dręczy nas nienawiść świata, to pamiętajmy, że ta nienawiść najpierw dotknęła Chrystusa. Jeśli ponosimy na tym świecie zniewagi, trudy, uciezki, katusze, to Stwórca i Pan świata doznał jeszcze większych<sup>7</sup>. Cierpienia, o których pisał Cyprian w ostatnim zdaniu, były w jego myśleniu – w czym postępował za zapowiedziami skrypturystycznymi i wcześniejszymi pisarzami kościelnymi – widowym znakiem zbliżającego się końca czasów. Prześladowania i zaraza, które spadły na Kościół, dawały powody do jednoznacznego stwierdzenia biskupa Kartaginy: *Królestwo Boże, najmiłsi bracia, już się w tej chwili zaczęło<sup>8</sup>*. Zapowiadana rzeczywistość eschatologiczna, zapoczątkowana wraz z przyjściem Chrystusa zbliżała się więc do wypełnienia. Cyprian podobnie jak Tertulian<sup>9</sup>, wpisał się w szereg teologów, traktujących czas ówczesny jako eschatologiczne „już”, w którym realizowała się idea królestwa Bożego.*

Słowa o zrealizowanej eschatologii miały w wypowiedziach Cypriana szczególne znaczenie. W jego systemie teologicznym bowiem jedną z podstawowych kategorii wskazujących na zbliżający się koniec świata, a co za tym idzie, na powtórny paruzję Chrystusa, było pojęcie *senectus mundi*<sup>10</sup>. Wpływ na ukształtowanie się tego pojęcia w poglądach

<sup>7</sup> Cyprianus, *Ep.* LVIII, 6: „Quam vero gravis causa sit hominis christiani servum pati nolle, cum passus sit prior dominus, et pro peccatis nostris nos pati nolle, cum peccatum suum proprium non habens passus sit ille pro nobis! Filius dei passus est ut nos filios dei faceret, et filius hominis pati non vult ut esse dei filius perseveret! Si odio saeculi laboramus, odium saeculi sustinuit prior Christus. Si contumelias in hoc mundo, si fugam, si tormenta toleramus, graviora expertus est mundi factor et dominus”, PSP I, s. 172. Por. tenże, *Ad Demetrianum* XVI.

<sup>8</sup> Tenże, *De mortalitate* II: „Regnum dei, fratres dilectissimi, esse coepit in proximo”, POK 19, s. 256.

<sup>9</sup> Zob. rozdz. III, 1 niniejszej pracy.

<sup>10</sup> Zob. E. Zocca, *La „senectus mundi”*. *Significato, fonti e fortuna di un tema Cipriano*, „Augustinianum” 35 (1995) 641-677.



Cypriana miała szkoła stoicka<sup>11</sup>. Cyprian jak żaden inny pisarz chrześcijański wcześniej, w wyraźny sposób wyartykułował myśl o tym, że świat się zestarzał, pisząc w piśmie *Ad Demetrianum*: *Tu winienes ty, który nieświadom jesteś boskiego poznania i od prawdy jesteś daleki, przede wszystkim wiedzieć to, że świat już się zestarzał, że nie stoi tymi siłami, jakimi stał przedtem, i że nie odznacza się tą mocą i krzepkością, jaką się dawniej odznaczał*<sup>12</sup>. Następnie ukazywał znaki świadczące o tym, że czas w którym przyszło żyć Cyprianowi i współwyznawcom, jest czasem końca świata. Wymieniał zmiany klimatyczne, problemy gospodarcze i zjawiska, które były charakterystyczne dla rozpoczynającego się kryzysu ekonomiczno-społecznego III wieku, o którym będzie jeszcze mowa: *Mniej wydobywa się z wykopanych i zmęczonych gór marmurowych bloków, mniej srebra i złota wydają wyczerpane już kopalnie, a ubogie żyły skracają się z dnia na dzień. I maleje, i na siłach opada na niwach rolnik, na morzu żeglarz, żołnierz w obozie, niewinność na rynku, sprawiedliwość w sądzie, zgodność w przyjaźni, w sztukach doświadczenie, karność w obyczajach*<sup>13</sup>. Argumenty te stanowiły nowość w chrześcijańskiej interpretacji starzenia się świata. Cyprian ukazywał jednak w swoich pismach także zapowiedzi końca czasów, obecne w Piśmie Świętym i u wcześniejszych pisarzy, także u jego mistrza, pisząc, że wojny często wybuchają, że nieurodzaj i głód szerzy spustoszenie, że szalejące choroby niszczą zdrowie, że klęska wyludnienia pustoszy

<sup>11</sup> Zob. H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, s. 286-313; M. Spanneut, *Le Stoicisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, s. 258. Obaj autorzy przypisują Cyprianowi stoickie poglądy, które miałyby mieć wpływ na jego piśmiennictwo. Poglądowi takiemu sprzeciwił się J. Fontaine, który uważał, że ewentualne stoickie podłoże poglądów Cypriana wynikało nie tyle z jego bycia stoikiem, ile z ogólnej tendencji stoicyzującej panującej na przełomie II i III wieku w Cesarstwie Rzymskim. Zob. J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III<sup>e</sup> siècle: la genèse des styles latins chrétiens*, Turin 1968, s. 158. Por. M. Naldini, *Note esegetiche al „De lapsis” di s. Cipriano*, GIF 9 (1978) 57-72; M.L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden 1985, s. 33-35, *Studies in the History of Christian Thought*, t. XXXV.

<sup>12</sup> Cyprianus, *Ad Demetrianum* III: „Qua in parte qui ignarus divinae cognitionis et veritatis alienus es illud primo in loco scire debes senuisse iam mundum, non illis viribus stare quibus prius steterat nec vigore et robore ipso valere quo ante praeva-lebat”, POK 19, s. 305.

<sup>13</sup> Tamże: „Minus de effossis et fatigatis montibus eruuntur marmorum crustae, minus argenti et auri opes suggerunt exhausta iam metalla et pauperes venae breviantur in dies singulos. Et decrescit ac deficit in arvis agricola, in mari nauta, miles in castris, innocentia in foro, iustitia in iudicio, in amicitiiis concordia, in artibus peritia, in moribus disciplina”, POK 19, s. 305-306.

rodzaj ludzki<sup>14</sup>. Dla Cypriana teza o starzeniu się świata potwierdzana była również przez prawa przyrody, która rodziła się i obumierała. Argumenty te w dużej części nie były więc nowe, jednak pisma biskupa Kartaginy – wiążąc je z pojęciem *senectus mundi* – nadały im szczególne znaczenie, potęgowane przez stwierdzenie, że pierwszym i ostatecznym prawem, z którego wypływały procesy starzenia się i obumierania, był wyrok Boży: *takie jest prawo Boga, by wszystko, co powstało, upadło, co wzrosło, postarzało się, co silne, osłabło, co wielkie, małym się stało, a gdy osłabnie i zmaleje, skończyło się*<sup>15</sup>. Bóg stworzył świat i nadał mu prawa, zgodnie z którymi wszystko miało swój czas. Według Cypriana czas, w którym żył, to czas eschatologicznego obumierania świata.

Biskup Kartaginy, ukazując *senectus mundi* w kontekście walki z diabłem, posługiwał się – podobnie jak Tertulian, choć stosował inną rachubę lat – przesłanką z wieku świata, wskazując na ilość lat od grzechu pierwszych ludzi: *Dobiega prawie sześć tysięcy lat, odkąd diabeł zwalcza człowieka*<sup>16</sup>. Trudno stwierdzić, na jakiej podstawie Cyprian wnioskował o takim wieku świata. Można jednak przyjąć, że podobnie jak w aleksandryjskiej alegorycznej tradycji interpretacji Pisma Świętego, tak i w środowisku afrykańskim, które ulegało już wówczas wpływom tradycji interpretacji alegorycznej<sup>17</sup>, liczba ta wskazywała na cały ziemski stworzony świat, a także – jak zauważył M. Szram w swej monografii poświęconej symbolice liczb w egzegezie aleksandryjskiej – „wyrażała trud i wysiłek, związany z przebywaniem na ziemi, oraz oznaczała ludzi przywiązanych do świata i oddanych sprawom ziemskim”<sup>18</sup>. Podążając tym śladem, można zdanie to interpretować w ten

<sup>14</sup> Cyprianus, *Ad Demetrianum* V: „Quod autem crebrius bella continuant, quod sterilitas et fames sollicitudinem cumulant, quod saevientibus morbis valitudo frangitur, quod humanum genus luis populatione vastatur”, POK 19, s. 307. Zob. tenże, *De mortalitate* II. Por. rozdział III, I niniejszej monografii.

<sup>15</sup> Tamże: „[...] haec dei lex est ut omnia orta occidant et aucta senescant et infirmantur fortia et magna minuantur et cum infirmata et deminuta fuerint finiantur”, POK 19, s. 306.

<sup>16</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* II: „Sex milia annorum iam paene complentur, ex quo hominem diabolus impugnat”, POK 19, s. 275.

<sup>17</sup> Oczywiście trudno mówić o przynależności obu autorów do aleksandryjskiej szkoły interpretacji Biblii, ale można zaobserwować w piśmiennictwie Tertuliana i Cypriana pewne wspólne z nią tendencje, które z całą wyrazistością znajdują swoje miejsce w interpretacjach czołowych przedstawicieli alegorezy aleksandryjskiej. Zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, Kraków 2000, s. 43-45; T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen 1967; M.A. Fahey, *Cyprian and the Bible: a Study of Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971.

<sup>18</sup> M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzeziezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 133.

sposób, że oto skończył się czas ziemski. To, co stworzone umiera. Dobiaża kresu istnienia ziemskiej rzeczywistości stworzonej, w której człowiek, w trudzie i wysiłku podejmował walkę z diabłem. Czas życia Cypriana był czasem końca starzejącego się stworzonego świata i początkiem nowej rzeczywistości nieobciążonej skażeniem starzenia. Podobne wnioski można wysnuć, przyjmując że Cyprian kierował się popularną wówczas interpretacją czasu trwania świata, opartą na egzegezie opisu stworzenia świata w ciągu sześciu dni. Zgodnie z tym poglądem świat miałby trwać 6000 lat – odpowiednio do sześciu dni stworzenia – a pod koniec tego szóstego tysiąclecia miałby nastąpić początek tysiącletniego królestwa Jerozolimy, u którego kresu przybyłby Chrystus na sąd. Przyjmując wyliczenia Klemensa Aleksandryjskiego, Juliusza Afrykańczyka i Pseudo-Hipolita, Cyprian żyłby około roku 5750, a więc do końca szóstego milenium miałby jeszcze ok. 250 lat<sup>19</sup>. Gdyby przyjąć taką interpretację, z pewnością biskup Kartaginy nie mówiłby o bliskim końcu świata, który miał przypadać na jego czasy. Za odrzuceniem tej teorii i jej wpływu na myśl Kartagińczyka przemawia także fakt, że był on – wbrew swemu mistrzowi – przeciwnikiem millenaryzmu<sup>20</sup>.

W naszych rozważaniach szczególne znaczenie mają jednak argumenty związane z prześladowaniami, które były według Cypriana również *signa temporum* zbliżającego się końca. W traktacie *De bono patientiae*, zachęcając do cierpliwości w obliczu prześladowań, pisał: *w tych wzburzonego świata wirach i prześladowaniach ze strony Żydów, pogan czy heretyków cierpliwie mamy czekać na dzień sądu i nie spieszyć się żałośliwie ku zemście za ból nasz*<sup>21</sup>. W rozumieniu biskupa Kartaginy chrześcijanie nie mogli oczekiwać od umierającego świata niczego innego, jak tylko prześladowań i męczeństwa. Tak jak poprzednicy odwoływał się przy tym Cyprian do słów Chrystusa zapowiadających prześladowania w czasie ostatecznym i zachęcających do wytrwałości: *Niechaj się więc nikt nie dziwi, że wciąż nas prześladują i nieustannie nas dręczą. Że tak będzie przy końcu czasów, Pan to już wcześniej zapowie-*

<sup>19</sup> Zob. QuastenP, t. II, s. 138, 176-177; Drączkowski, s. 171; J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat*, Kraków 2000, s. 48-55.

<sup>20</sup> Zob. Hill, *Regnum Caelorum*, s. 144-147.

<sup>21</sup> Cyprianus, *De bono patientiae* XXI: „[...] in istis fluctuantis mundi turbinibus et iudaeorum sive gentilium et haereticorum quoque persecutionibus constituti patienter exspectemus ultionis diem nec ad vindictam doloris nostri querula festinatione properemus”, POK 19, s. 364.

*dział, i nauką, zachętą swojej mowy o tym pouczył nasze wojsko*<sup>22</sup>. Podobnie jak zestarzały świat pełen był największych niegodziwości i okropieństw, tak również prześladowania, wobec których stawała wspólnota chrześcijańska, miały być najcięższe i największe. W liście 58. z roku 252, skierowanym do ludności w Thibaris, Cyprian wyraźnie stwierdzał: *Nie sądzmy, że to co nadchodzi, będzie podobne do tego, co przeżyliśmy. O wiele cięższa i okrutniejsza czeka nas walka*<sup>23</sup>. A w obliczu zarazy, wskazując na cierpienia i ciężar wydarzeń eschatologicznych biskup, pisał do swoich wiernych: *zaczęły się już rzeczy ciężkie, a wiemy, że zagrażają jeszcze cięższe*<sup>24</sup>. Czasy ostateczne, kończący się świat były więc szczególnie trudnym okresem w życiu wspólnoty chrześcijańskiej: nasilające się prześladowania stawiały przed żołnierzami Chrystusa, jakimi byli chrześcijanie<sup>25</sup>, zadania szczególnej wytrwałości, przygotowań do walki i czujności<sup>26</sup>. Cyprian, jako duszpasterz, pisząc o eschatologii, nie mógł nie zwrócić uwagi na tę praktyczną implikację nadchodzących udręek.

W. Bähnk w swojej pracy, poświęconej męczeństwu w pismach Tertuliana, zawarła twierdzenie, do którego odniesiono się już wcześniej, że prześladowania w jego pismach nie były w ogóle rozumiane w znaczeniu eschatologicznym<sup>27</sup>. Autorka odniosła się także do jego następcy i stwierdzała, że u Cypriana, „pojawia się lekkie przesunięcie akcentów. Wprawdzie i u niego ani prześladowania za czasów cesarza Decjusza w latach 249-250, ani prześladowania za Waleriana w latach 257-258, nie są tłumaczone jako znaki czasów ostatecznych, ale w obliczu grożących w roku 253 prześladowań Cyprian zachęca do gotowości do cierpienia, wskazując wyraźnie bliski koniec czasów”<sup>28</sup>. Wydaje się, że tak zawężające rozumienie tekstów Cypriana nie jest właściwe. Owszem

<sup>22</sup> Cyprianus, *Ep.* LVIII, 2: „Nec quisquam miretur persecutionibus nos adsiduis fatigari et pressuris angentibus frequenter urgeri, quando haec futura in novissimis temporibus dominus ante praedixerit et militiam nostram magisterio et hortamento sui sermonis instruxerit”, PSP I, s. 168.

<sup>23</sup> Tamże, LVIII, 1: „[...] nec putemus talia esse quae veniunt qualia fuerunt illa quae transierunt. Gravior nunc et ferocior pugna imminet”, PSP I, s. 167.

<sup>24</sup> Tenże, *De mortalitate* XXV: „[...] coepisse iam gravia et scimus imminere graviora”, POK 19, s. 270.

<sup>25</sup> Zob. tenże, *Ep.* X, 1; LVIII, 2; LXI, 2; *Ad Fortunatum* I, II. Por. Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 58-73.

<sup>26</sup> Zob. Cyprianus, *De ecclesiae catholicae unitate* XXVII.

<sup>27</sup> Zob. Bähnk, *Von der Notwendigkeit*, s. 100-105.

<sup>28</sup> Tamże, s. 104-105: „In der Verfolgungsdeutung seines «Nachfolgers» Cyprian ergibt sich demgegenüber eine leichte Akzentverschiebung. Zwar werden auch bei ihm weder die Verfolgung zur Zeit des Kaisers Decius in den Jahren 249-250 noch die Verfolgung unter Valerian in den Jahren 257-258 als Zeichen der Endzeit gedeutet

można przyjąć stwierdzenie W. Bähnk, że szczególne nagromadzenie tekstów mówiących o znakach eschatologicznych przypadało na okres tuż przed 253 rokiem, jednak stwierdzenie, że Cyprian nie tłumaczył aktów prześladowczych jako znaków eschatologicznych i odnoszenie ich do bliżej nieokreślonych wydarzeń, wydaje się zubażać myśl Cypriana. Biskup Kartaginy wyraźnie stwierdzał, że *tak będzie przy końcu czasów*<sup>29</sup> i, co więcej, wielokrotnie podkreślał wypełnianie się *hic et nunc* zapowiedzi dotyczących końca czasów. Wskazywał na znaki czasów ostatecznych, a jako interpretator wydarzeń w duchu chrześcijańskiej Tradycji wskazywał na ich powiązania z nią i na obecność tychże znaków w dziejącej się historii, w konkretnych wydarzeniach zwiastujących zbliżające się prześladowania. Należy ponadto rozpatrywać wypowiedzi biskupa Kartaginy w szerokim kontekście całej jego twórczości, zogniskowanej – jak to stwierdziliśmy – na twierdzeniu o końcu czasów, który miał przypadać zarówno według Cypriana, jak i Tertuliana, na okres ich życia. Wypowiedzi o prześladowaniach wpisywały się wyraźnie w ten kontekst i dopełniały całości obrazu końca świata.

Prześladowania łączył Cyprian również z innym znakiem końca czasów – przyjściem antychrysta. W sposób szczególny pojawienie się na ziemi przeciwnika Chrystusa i obumieranie świata miało się objawić bowiem w zanikaniu dobra i rozszerzaniu się zła, co było zrozumiałe w kontekście przyjścia na świat sprawcy wszelkiego zła. Cyprian przywoływał zapowiedzi skrypturystyczne, które w czasach współczesnych miały się wypełnić: *Głos Pana i świadectwo apostołów zapowiada, że przy zanikaniu świata, przy zbliżaniu się antychrysta wszelkie dobro będzie zanikać, natomiast zło i przeciwności zwiększać się będą*<sup>30</sup>. Złem były prześladowania, których doświadczali chrześcijanie. O tym powiązaniu prześladowań i przyjścia antychrysta pisał Cyprian w liście 58. zachęcającym do wierności i wytrwania w zbliżającym się prześladowaniu: *dzień ucisku zawisł nad naszymi głowami i koniec świata i nadejście antychrysta są bardzo bliskie, bądźmy więc wszyscy do walki przygotowani, myślimy tylko o chwale życia wiecznego, o koronie Pana za wyznanie*<sup>31</sup>. To w szykanach właśnie ukazywało się działanie diabła, w nich

---

tet, aber angesichts einer drohenden Verfolgung im Jahr 253 ermuntert Cyprian zur Leidensbereitschaft unter ausdrücklichem Hinweis auf das nahe Ende”.

<sup>29</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* LVIII, 2.

<sup>30</sup> Tamże, LXVII, 7: „[...] domini voce atque apostolorum contestatione praedictum est deficente iam mundo atque appropinquante antichristo bona quaeque deficere, mala vero et adversa proficere”, PSP I, s. 232.

<sup>31</sup> Tamże, LVIII, 1: „[...] pressurae diem super caput esse coepisse et occasum saeculi atque antichristi tempus adpropinquasse, ut parati omnes ad proelium stemus

bowiem chrześcijanom grozili *i poganie, i Żydzi, i heretycy, i wszyscy, których serca i umysły opanował diabeł*<sup>32</sup>. Cyprian nie wskazywał zatem na ziemskich prześladowców, jako na jedyny czynnik odpowiedzialny za cierpienia wyznawców Chrystusa. W jego poglądach to diabeł działał w prześladowających chrześcijan. Szatan był zawsze pierwszorzędnym i głównym wrogiem. On więc, a nie prześladowcy, musi być uznany za prawdziwego autora prześladowań<sup>33</sup>. W tych poglądach biskup był bliski swemu pobratymcowi z Kartaginy<sup>34</sup>.

Jednakże mimo działania antychrysta w prześladowaniach, które dla Cypriana nie były rzeczywistością z nieokreślonej przyszłości, ale doświadczalnym i już obecnym faktem, dokonać się miało eschatologiczne zwycięstwo nad szatanem. To w czasie prześladowań bowiem, wobec zbliżającego się antychrysta, biskupi nie tyle słowami, co własnym przykładem wiary i odwagi, zachęcali wiernych do walki i do poniesienia męczeństwa, w którym zwyciężą diabła<sup>35</sup>. Walkę tę określał Cyprian jako *duchową i niebieską (spiritalis et caelestis certamen)*<sup>36</sup>. Pojęcie walki było zresztą szczególnie bliskie dla biskupa Kartaginy i często przez niego używane na oznaczenie prześladowań i męczeńskiej śmierci<sup>37</sup>.

Należy tu jednak zwrócić uwagę na zagadnienie, które było już przedmiotem refleksji Tertuliana w *De fuga in persecutione*, mianowicie na kwestię powodu i celu prześladowań. O ile – jak zauważyliśmy – to diabeł poruszał serca ludzi do wystąpień przeciwko wierzącym, o tyle prześladowania, jak i wszystkie wydarzenia końca świata, według Cypriana, były przede wszystkim wyrazem Bożego gniewu, gdyż *ze zbliżającym się dniem sądu coraz bardziej gniew oburzonego Boga ku karaniu rodzaju ludzkiego zapalać się będzie*<sup>38</sup>. Gniew ten wyplęwać będzie z faktu, że ludzie zamiast trwać przy Bogu *starają się naślado-*

---

nec quicquam nisi gloriam vitae aeternae et coronam confessionis dominicae cogitent”, PSP I, s. 167. Por. tenże, *Ad Fortunatum* I.

<sup>32</sup> Cyprianus, *Ep.* LIX, 2: „Nam et gentiles et Iudaei minantur et haeretici atque omnes quorum pectora et mentes diabolus obsedit venenatam rabiem suam cotidie furiosa voce testantur”, PSP I, s. 176.

<sup>33</sup> Zob. Cyprianus, *De zelo et livore* II. Por. Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 73-77.

<sup>34</sup> Zob. rozdz. II, 2 niniejszej pracy.

<sup>35</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* LXI, 2.

<sup>36</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* praef. I.

<sup>37</sup> Zob. T. Gacia, *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiej-ego antyrku*, Kielce 2007, s. 78-103; Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 58-73.

<sup>38</sup> Cyprianus, *Ad Demetrianum* V: „[...] appropinquante iam iudicii die magis ac magis in plagas generis humani censuram dei indignantis accendi”, POK 19, s. 307. Zob. C. Lo Cicero, *La persecuzione come punizione divina in Cipriano: motivi biblici e classici*, „Res Publica Litterarum” 15 (1992) 91-97.

wać antychrysta, którego przybycie jest już bliskie<sup>39</sup>. Kwestie wytrwałości w wierze, zwłaszcza wśród prześladowań, były duszpasterskim *principium* Cypriana, wyczulonego na jedność w wierze i na jedność Kościoła. Ta jedność przejawiała się właśnie w wytrwałości w wierze i trwaniu w Kościele<sup>40</sup>. Stąd z pewnością wyływała także jego troska o *lapsi* i rozwinięta eklezjologia wskazująca przede wszystkim na jedność Kościoła<sup>41</sup>. Tym bardziej, że właśnie chwiejność w wierze i zapieranie się jej były znakami końca czasów: *Niechaj, najukochańsi bracia, to was nie dziwi, że u niektórych w ostatnich czasach albo słaba wiara się chwieje, albo bojaźń boża zanika, albo że brak im wytrwania w dającej spokój zgodzie. To jest przepowiedziane, że tak będzie przy końcu świata*<sup>42</sup>. Mimo niewątpliwe pesymistycznego wydźwięku tych słów, ostateczny wynik prześladowań był – według Cypriana – pozytywny. Zostanie dokonana pomsta na prześladowcach, niewierni zostaną wytraceni, a ci, którzy doświadczyli cierpienia ze względu na Chrystusa otrzymają nagrodę. Takie spojrzenie było zresztą cechą całej eschatologii Cypriana, w której niezwykle mało miejsca poświęcał zagadnieniu kary, najczęściej zaś ukazaniu wielkości eschatologicznej nagrody, o czym będzie jeszcze mowa.

Świat, zgodnie z poglądami biskupa Kartaginy, nieubłagalnie zmierzał do swego końca. Wierni żyli wśród *wirów świata (mundi turbines)*<sup>43</sup>, w rzeczywistości, w której *było tyle zła i okrucieństwa (cum tanta in saeculo malitia et sevitia grassetur)*<sup>44</sup> i która jawiła się już jako *ruiny świata (orbis ruinae)*<sup>45</sup>. Musiało zatem z pewnością wśród chrześcijan pojawić się pytanie skierowane do ich pasterza, o postawę wobec świata zmierzającego ku zagładzie. W traktacie *De mortalitate*, napisanym w okolicznościach szalejącej w Kartaginie zarazy, dawał odpowiedź na takie pytania. Wszechobecna w czasie zarazy śmierć była dla Cypriana rozwiązaniem zmagania z zestarzałym światem, bowiem *gdy już świat się wali, otoczony nastającymi nieszczęściami, i gdy widzimy, że zaczęły*

<sup>39</sup> Cyprianus, *Ep.* LIX, 18: „[...] antichristi iam propinquantis adventum conentur imitari”, PSP I, s. 192.

<sup>40</sup> Zob. Daley, s. 41-42.

<sup>41</sup> Zob. Dołganiszewska, *Biskup Cyprian z Kartaginy*, s. 39-92.

<sup>42</sup> Cyprianus, *Ep.* LXVII, 7: „Nec vos moveat, fratres dilectissimi, si apud quosdam in novissimis temporibus aut lubrica fides nutat aut dei timor irreligiosus vacillat aut pacifica concordia non perseverat. Praenuntiata sunt haec futura in saeculi fine”, PSP I, s. 231. Por. tenże, *De ecclesiae catholicae unitate* XXVI.

<sup>43</sup> Zob. tenże, *De mortalitate* III; *De bono patientiae* XXI; *Ad Donatum* XIV.

<sup>44</sup> Tenże, *Ep.* LX, 2.

<sup>45</sup> Tenże, *De lapsis* XXVI.

się już rzeczy ciężkie, a wiemy, że zagrażają jeszcze cięższe, za największy zysk uważajmy, jeżeli stąd szybko zejdziemy<sup>46</sup>. Do takich argumentów dodał Cyprian jeszcze przemawiające do wyobraźni obrazowanie: *Gdyby w twoim domu ściany chwiały się ze starości, gdyby dachy na górze trzeszczały, gdyby dom, już rudera, już zniszczony, z rozlatującymi się, spróchniałymi więzaniem groził bliską ruiną, czybys szybko nie wynosił się z niego?*<sup>47</sup>. Retoryczne wykształcenie pozwalało mu przedstawić w dobitny sposób bezwartościowość starzejącego się świata, który *upadek swój nie starością rzeczy, lecz końcem poświadcza*<sup>48</sup>, a jednocześnie ukazać wartość śmierci, którą można było znaleźć czy to w zarazie, czy w prześladowaniach. Wobec kończącego się świata Cyprian zalecał postawę pogardy i odrzucenia, życie jak *goście i podróźni*<sup>49</sup>. Stanowisko to zostanie zanalizowane w kolejnych paragrafach, w których zajmować się będziemy praktycznymi implikacjami eschatologii i męczeństwa<sup>50</sup>.

Koniec świata, w nauczaniu św. Cypriana, wiązał się – jak zauważyliśmy – z powtórным przyjściem Chrystusa. O ile Tertulian dokończył jasnego powiązania i wyjaśnienia obu przyjść, o tyle Cyprian skoncentrował się raczej na drugiej paruzji. Po pesymistycznym ukazaniu końca świata, ciężkich prześladowań i przyjścia antychrysta, biskup Kartaginy wlewał w serca chrześcijan nadzieję. Wraz z przyjściem antychrysta ma powrócić na ziemię Chrystus, który ostatecznie zwycięży diabła i pomści prześladowanych: *Przybywa antychryst, ale też za nim przybywa Chrystus. Wróg sroży się i wścieka, ale za nim natychmiast pojawia się Pan, aby pomścić nasze cierpienia i rany. Nieprzyjaciel złości się i grozi, lecz jest również ktoś, kto może uwolnić z jego rąk*<sup>51</sup>. Prześladowania i przyjście antychrysta niosły więc ze sobą eschatologiczną

<sup>46</sup> Cyprianus, *De mortalitate* XXV: „[...] corruente iam mundo et malorum infestantium turbinibus obsesso, ut qui cernimus coepisse iam gravia et scimus imminere graviora lucrum maximum computemus, si istinc velocius recedamus”, POK 19, s. 270.

<sup>47</sup> Tamże, XXV: „Si in habitaculo tuo parietes vetustate nutarent, tecta desuper tremarent, domus iam fatigata, iam lassa aedificiis senectute labentibus ruinam proximam minaretur, nonne omni celeritate migrares?”, POK 19, s. 270.

<sup>48</sup> Tamże, XXV: „[...] mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum sed fine testatur”, POK 19, s. 270.

<sup>49</sup> Tamże, XXVI: „Considerandum est, fratres dilectissimi, et identidem cogitandum renuntiassse nos mundo et tamquam hospites et peregrinos hic interim degere”, POK 19, s. 270. Zob. tenże, *De habitu virginum* VII; XXI; *De opere et eleemosynis* XXIV; *Ep.* VI, 4.

<sup>50</sup> Zob. rozdz. V, 1 niniejszej pracy.

<sup>51</sup> Cyprianus, *Ep.* LVIII, 7: „Venit antichristus, sed supervenit Christus. Grassatur et saevit inimicus, sed statim sequitur dominus passiones nostras et vulnera vindicaturus. Irascitur adversarius et minatur, sed est qui possit de eius manibus liberare”, PSP I, s. 172.



nadzieję na zwycięstwo Chrystusa. Dlatego też chrześcijanie połowy III wieku z radością oczekiwali na paruzję. Cyprian w liście 61. ukazał obraz tej radości, odnosząc się do powrotu męczennika Korneliusza i towarzyszy, którzy po mękach żywi powrócili do wspólnoty. Radość jaka wówczas opanowała współwyznawców, była dla Cypriana obrazem eschatologicznej – lecz bliskiej – radości wiernych: *Wierni mogą sobie nieco wyobrazić, na podstawie ich przybycia [powrót Korneliusza], jaka i jak wielka będzie radość, gdy Chrystus przybędzie! A Jego przyjście jest już bliskie, i obraz tego przyjścia poniekąd został już w was uprzednio wyrażony*<sup>52</sup>.

Szczególnie ważna w rozważaniach biskupa Kartaginy o paruzji Pana była, podobnie jak u Tertuliana, kwestia jurydyczna wynagrodzenia za cierpienia sprawiedliwych. Wątek ten obecny był wielokrotnie w piśmiennictwie Cypriana. W dziele *De bono patientiae* o oczekiwanym mścicielu tak pisał: *Tego [Chrystusa], Najmilsi Bracia, oczekujemy jako sędziego i mściciela naszego, mającego wziąć odwet zarówno za lud Kościoła swego, jak i za wszystkich sprawiedliwych od początku świata*<sup>53</sup>. Chrystus, który miał przyjść, dokonałby odpłaty za prześladowania. Dlatego dzień przyjścia Pana określany był przez autora *De bono patientiae* jako *dzień gniewu i pomsty (ille irae et vindictae dies)*<sup>54</sup>. Zapłata i pomsta na prześladowcach dokona się w *dniu sądu (dies iudicii)*<sup>55</sup>, zapowiedzianego przez Pismo Święte, który także w myśli Cypriana związany był z przyjściem Chrystusa: *Zresztą pozostaje z drugiej strony dzień sądu, który zapowiada Pismo św. mówiąc: „Krzyczcie, bo blisko jest dzień Pański, i będzie on jako zniszczenie od Boga. Oto bowiem przychodzi dzień Pański, dzień strasznego oburzenia i gniewu, by obrócić okrąg ziemi w pustyni i grzeszników z niej wytracić”. I znów: „Oto dzień Pana przychodzi, palący jak piec, a wszyscy obcy i wszyscy nieprawi będą słomą, i spali ich dzień, który przyjdzie, mówi Pan”*<sup>56</sup>. W dalszej części Cyprian, przywołując teksty biblijne, wyjaśniał na czym polegać będzie owe spa-

<sup>52</sup> Cyprianus, *Ep.* LXI, 4: „De adventus vestri gaudio cognoscere illic fraternitas coepit qualis et quanta sit secutura Christo veniente laetitia; cuius quia cito adpropinquabit adventus, imago iam quaedam praecessit in vobis”, PSP I, s. 199.

<sup>53</sup> Tenże, *De bono patientiae* XXIV: „Hunc exspectemus, fratres dilectissimi, iudicem et vindicem nostrum, ecclesiae suae populum et ab initio mundi iustorum omnium numerum se cum pariter vindicaturum”, POK 19, s. 366.

<sup>54</sup> Tamże, XXIV.

<sup>55</sup> Zob. tenże, *Ep.* LVII, 4; *De bono patientiae* XXI; *Ad Demetrianum* XXII.

<sup>56</sup> Tenże, *Ad Demetrianum* XXII: „Ceterum retro est iudicii dies quem scriptura sancta denuntiat dicens: ululate. Proximus est enim dies domini, et obtritio a deo aderit. Ecce enim dies domini venit insanabilis indignationis et irae ponere orbem terrae desertum et peccatores perdere ex eo. Et iterum: ecce dies domini venit ardens

lenie oraz wskazywał na ludzi, mających krew i znak Chrystusa na sobie, którzy ocaleją od spustoszenia świata i zagłady rodzaju ludzkiego w dniu sądu<sup>57</sup>.

Wydaje się, że prześladowania i męczeństwo miały w teologii Cypriana szczególny wpływ właśnie na zagadnienie sądu ostatecznego. Bóg będzie sądził przede wszystkim prześladowców, których skaże za cierpienia chrześcijan, ale sądem tym objęci będą przecież ostatecznie wszyscy ludzie. Jako podstawy do przeprowadzenia sądu przez Boga Cyprian podawał właśnie odniesienie do męczeństwa, jego prawdziwość, zdolność do oddania życia. Podejmując zagadnienie udzielania pokoju upadłym, a więc dokonywania ludzkiego sądu nad nimi, Cyprian wraz ze zgromadzonymi na synodzie biskupami, stwierdzał: *Nam o ile jest dane widzieć i sądzić, widzimy tylko twarz poszczególnych, nie jest nam dane poznać serce i przeniknąć zamiary. O tych sprawach wyda wyrok Ten, który bada i zna rzeczy ukryte. On wnet przybędzie, aby osądzić tajemnice i kryjówki serc*<sup>58</sup>. Ostatecznie więc to Bóg będzie sądził prawdziwość nawrócenia i pokuty *lapsi* oraz powody ich upadku. Podobną argumentację o doskonałości sądu dokonanego przez *Pana, który bada nerki i serca, przenika to, co tajemne, widzi to, co ukryte*<sup>59</sup>, zastosował Cyprian wobec tych, którzy pragnęli umrzeć śmiercią męczeńską, ale – dzięki łasce Pana – wcześniej nastąpił pokój i nie złożyli oni świadectwa ze swojego życia<sup>60</sup>. Według Cypriana Bóg na sądzie ostatecznym będzie brał pod uwagę właśnie to nastawienie człowieka *pro martyrio*, nawet niewyrażone z różnych powodów czynem, bowiem, *aby wysłużyć sobie u Niego koronę, wystarczy świadectwo tylko tego, który będzie sądził*<sup>61</sup>.

W tym samym liście z 252 roku, w kontekście upadłych ojcowie synodalni odwoływali się do dnia sądu, uprzedzając możliwą krytykę udzielania przez nich zbyt szybkiego pojednania upadłym w zagrożeniu śmierci: *czyż to nie będzie nam poczytane za winę, że taki dobry żołnierz, który wszystko opuścił i wzgardziwszy swym domem i rodzicami czy*

---

velut clibanus, erunt que omnes alienigenae et omnes iniqui stipula, et succendet illos adveniens dies, dicit dominus”, POK 19, s. 319 [tł. ze zmianami M.W.].

<sup>57</sup> Zob. Cyprianus, *Ad Demetrianum* XXII.

<sup>58</sup> Tenże, *Ep.* LVII, 3: „Nos in quantum nobis et videre et iudicare conceditur, faciem singulorum videmus, cor scrutari et mentem perspicere non possumus. De his iudicat occultorum scrutator et cognitor cito venturus et de arcanis cordis atque abditis iudicaturus”, PSP I, s. 165.

<sup>59</sup> Tamże, X, 5: „Dominus scrutator est renis et cordis, arcana perspicit et intuetur occulta”, PSP I, s. 49.

<sup>60</sup> Zob. tamże.

<sup>61</sup> Tamże, X, 5: „Ad coronam de eo promerendam sufficit ipsius testimonium solum qui iudicaturus est”, PSP I, s. 49.

swymi dziećmi, chciał iść za Panem, a umiera bez pokoju, bez przyjęcia go do wspólnoty? Czy w dniu sądu nie spotkamy się z zarzutem karygodnego niedbalstwa czy też okrutnej surowości, jeśli my pasterze oddanych i powierzonych nam owiec nie chcemy uzbroić ani w czasie pokoju, ani też podczas walki?<sup>62</sup>. Brak udzielenia pomocy przez umocnienie duchowe i przez przywrócenie upadłych w czasie prześladowań do pełnej jedności z Kościołem, a tym samym odmówienie im możliwości oddania życia za Chrystusa – a co za tym idzie zbawienia – wydawał się silnym zarzutem, z którego u końca czasów sądził będzie Bóg.

Wydaje się także, że Cyprian w swoich poglądach o sądzie ostatecznym nawiązywał delikatnie do poglądów Tertuliana o męczennikach, którzy sądzić będą swoich prześladowców<sup>63</sup>. W liście 6. z początku roku 250, skierowanym do chrześcijan kartagińskich przebywających w więzieniu, wskazywał biskup wyraźnie na ukierunkowanie eschatologiczne ich cierpienie. Pisał do nich: *Nie myślcie o śmierci, lecz o nieśmiertelności, nie o doczesnych cierpieniach, lecz o chwale wiecznej*<sup>64</sup>. W dalszej części listu, wśród fragmentów Pisma Świętego przywołanych dla podbudowania ich nadziei, zacytował wiersz z *Księgi Mądrości* (3,4-8) mówiący o ludziach wypróbowanych przez Boga, którzy ostatecznie sądzić będą ludy. Nawiązując do tego fragmentu, Cyprian wskazywał: *Jeśli więc myślicie, że będziecie sądzić i królować z Chrystusem Panem, to również musicie się cieszyć na myśl o przyszłej radości i nie przejmować się terażniejszymi cierpieniami*<sup>65</sup>. Cyprian suponował zatem, że jedną z eschatologicznych nagród będzie sądenie ludzi przez męczenników, uczestnictwo nie tylko w królewskiej władzy Chrystusa, ale także we władzy sądenia. W świetle tych wypowiedzi zasadniczy wydaje się wpływ prześladowań i męczeństwa oraz pierwszorzędna rola męczenników w rozumieniu przez Cypriana sądu, który nastąpi na końcu świata.

---

<sup>62</sup> Cyprianus, *Ep.* LVII, 4: „[...] nonne nobis imputabitur quod tam bonus miles, qui omnia sua dereliquit et contempta domo et parentibus aut liberis sequi dominum suum maluit, sine pace et sine communicatione decedit? Nonne nobis vel negligentia segnis vel duritia crudelis adscribetur in die iudicii quod pastores creditas et commissas nobis oves nec curare in pace nec in acie voluerimus armare?”, PSP I, s. 166. Zob. tenże, *Ep.* LVII, 2.

<sup>63</sup> Zob. rozdz. III, 4 niniejszej pracy.

<sup>64</sup> Cyprianus, *Ep.* VI, 2: „Nemo mortem cogitet sed immortalitatem, nec temporariam poenam sed gloriam sempiternam”, PSP I, s. 40.

<sup>65</sup> Tamże: „Quando ergo iudicatueros vos et regnatueros cum Christo domino cogitatis, exultetis necesse est et futurorum gaudio praesentia supplicia calcetis”, PSP I, s. 40.

Z powyższych badań wyłania się dość pesymistyczny obraz świata dotkniętego w owym czasie prześladowaniami i zarazą. Były to, w rozumieniu Cypriana, oznaki zbliżającego się końca. Świat dobiegł już swego końca. *Senectus mundi* stała się faktem. Nie można było spodziewać się już niczego dobrego ze strony świata. Jedyłą nadzieją był Bóg, a sposobem dojścia do Niego – rozpoczęte już ostateczne wydarzenia prześladowania i śmierci, które w eschatologicznej myśli biskupa Kartaginy zajmowały ważne miejsce.

## 2. Prześladowania i śmierć – przejście z umierającego świata do Pana

Jak zauważono w poprzednim paragrafie poświęconym wydarzeniom końca czasów, jednym ze szczególnych ich znaków – w nauczaniu biskupa Kartaginy – były prześladowania chrześcijan. Patrząc jednak szerzej, całościowo na *Sitz im Leben* Cypriana, można powiedzieć, że to przede wszystkim śmierć, spowodowana przez różne okoliczności, była jedną z trzech podstawowych kategorii eschatologicznych w jego pismach<sup>66</sup>. Zagadnieniu temu poświęcił traktat *De mortalitate*, mający charakter listu pasterskiego z czasu trwania dwuletniej zarazy w Afryce (252-254). O tej zarazie tak pisał biograf Cypriana: *obrzydliwa choroba, szerząc się niezmiernie i porywając codziennie niezliczone ofiary spośród ludności, nawiedziła niemal wszystkie domy wylęknętego społeczeństwa. Wszyscy drżeli, uciekali, unikali zarazy, porzucali swoich bez miłosierdzia, jak gdyby przez porzucenie umierającego na zarazę, można było samą zarazę usunąć. Leżały więc po całym mieście już nie ciała, ale trupy mnogiej liczby ludzi i domagały się od przechodniów miłosierdzia ze względu na wspólny los*<sup>67</sup>. Przytoczenie tego opisu wydaje się uza-

<sup>66</sup> Zob. V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle: le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, *Studi di Antichità Cristiana* 29; tenże, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980, *Théologie Historique* 55.

<sup>67</sup> Pontius Diaconus, *Vita Cypriani* IX: „Erupit postmodum lues dura; et detestabilis morbi vastitas nimia, innumeros per diem populos a sua quemque sede abrupto impetu rapiens, continuatas per ordinem domos vulgi trementis invasit. Horrere omnes, fugere, vitare contagium, exponere suos impie: quasi cum illo peste morituro,

sadnione, aby zrozumieć motywy napisania przez Cypriana dzieła *De mortalitate*<sup>68</sup>. Jeżeli dodamy do tego opisu fakt prześladowań i codzienne doświadczanie fenomenu śmierci, możemy zrozumieć wagę przesłanek do szczególnego zajęcia się tą tematyką obecną w całej twórczości biskupa Kartaginy.

Jak stwierdzono, jednym ze znaków czasów ostatecznych w piśmiennictwie Cypriana były prześladowania, których doświadczać będą ludzie sprawiedliwi, czyli wyznawcy Jezusa Chrystusa. Aby zrozumieć sens i cel prześladowań w pismach Kartagińczyka, należy umieścić je w szerokim kontekście jego teologii, nie tylko eschatologii, ale przede wszystkim eklezjologii. W niej zaś jedną z podstawowych kategorii było wypełnianie woli Boga – postawa karność, którą Cyprian oddawał przez słowo *disciplina* i którą umieszczał w kontekście martyrologicznym i eschatologicznym. W sposób dokładny zagadnienie to przedstawił w traktacie *De habitu virginum*. Oczywiście pierwszorzędnie ten obowiązek wynikał, według Cypriana, ze Starego Testamentu<sup>69</sup>. *A jeżeli w Piśmie Świętym często i zawsze zalecana jest karność, a wszelki fundament religii i wiary pochodzi z przestrzegania powinności i bojaźni, do czegoż chciwiej dążyć, cóż bardziej chcieć i dzierżyć nam wypada, jak byśmy – po silnym umocnieniu korzeni i osadzeniu naszych mieszkań potężną masą na opoce – mogli niewzruszenie stać wobec burz i zawieruch świata*<sup>70</sup> – stwierdzał Kartagińczyk. Nie mogło być więc innego wyjaśnienia dla prześladowań i dla męczeństwa, jak właśnie posłuszeństwo woli Boga, która wyrażała się przede wszystkim w posłuszeństwie Bożym przykazaniom. Dlatego, zachęcając przebywających w więzieniu kartagińskim wyznawców, pisał: *Obecnie o niczym innym nie myślcie i nie rozważajcie w sercach i umysłach waszych, jak o przykazaniach Bożych i nakazach niebieskich, którymi Duch Święty pobudzał nas zawsze do*

---

etiam mortem ipsam aliquis posset excludere. Iacebant interim in tota civitate, non iam corpora, sed cadavera plurimorum, et misericordiam in se transeuntium contemplatione sortis mutuae flagitabant”, POK 19, s. 64.

<sup>68</sup> Zob. J.H.D. Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian: Consolation and Context*, VigCh 50 (1996) 12-41; Benson, *Cyprian, His Life, His Times, His Work*, s. 256-264.

<sup>69</sup> Zob. Cyprianus, *De habitu virginum* I.

<sup>70</sup> Tamże, II: „Quodsi in scripturis sanctis frequenter et ubique disciplina praecipitur et fundamentum omne religionis ac fidei de observatione ac timore proficitur, quid cupidius adpetere, quid magis velle ac tenere nos convenit, quam ut radicibus fortius fixis et domiciliis nostris super petram robusta mole solidatis inconcussi ad procellas et turbines saeculi stemus”, POK 19, s. 138. Por. tenże, *Ad Quirinum* III, 19; *De ecclesiae catholicae unitate* XV; *De dominica oratione* XIV; *De mortalitate* XVIII.

znoszenia cierpień<sup>71</sup>. Jeszcze wyraźniej myśl o konieczności posłuszeństwa Bożym przykazaniom wyraził Cyprian w traktacie *Ad Fortunatum*, który był zbiorem zachęt do męczeństwa i rodzajem zasad postępowania w prześladowaniu: *Tylko przykazania Boże mają być podawane jako broń tym, którzy mają stoczyć walkę. Te niech będą pobudką trąbki wojskowej, te sygnałem dla walczących. Niech one podnoszą uszy, przygotowują umysły, niech umacniają siły ducha i ciała do znoszenia wszelkiej męki*<sup>72</sup>. Posłuszeństwo i lojalność wobec Bożych przykazań znajdowały swoją naturalną konsekwencję w oddawaniu czci Bogu, posuniętej aż do wyznania wiary w Jezusa Chrystusa swoim życiem podczas prześladowań: *Potem należy dodać, że odkupieni i ożywieni Krwią Chrystusa, nic nad Chrystusa przedkładać nie powinniśmy [...] w cierpieniach naszych nad ubóstwo świata bogactwo i rozkosze raju przenośmy, panowanie i królestwo wiekuiste nad czasową niewolę, nieśmiertelność nad śmierć, Boga i Chrystusa nad diabła i antychrysta*<sup>73</sup>. Wyznawanie zatem Boga w cierpliwym znoszeniu cierpień i śmierci było – według Cypriana – spełnianiem przykazań Boga i wypełnianiem Jego woli, za co obiecana była nagroda w eschatonie<sup>74</sup>.

W związku z powyższym w koncepcji Cypriana ważną rolę odgrywało rozumienie prześladowań jako próby i kary<sup>75</sup>. Były *egzaminem i badaniem serca (examinatio atque exploratio pectoris)*<sup>76</sup>. Kto nie wypełniał przykazań Bożych, nie oddawał czci Bogu lub co gorsza czcił fałszywych bogów, skazywał się na sąd i karę, które wymierzone miały być po sprawdzeniu wiernych. Przy takich założeniach łatwo zrozumieć, dlaczego w męczeństwie Cyprian widział próbę, a nawet czasami karę

<sup>71</sup> Cyprianus, *Ep.* VI, 2: „Nec quicquam nunc versetur in cordibus et mentibus vestris quam divina praecepta et mandata caelestia, quibus nos ad tolerantiam passionis spiritus sanctus semper animavit”, PSP I, s. 39-40.

<sup>72</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* praef. 4: „Praecepta ipsa divina velut arma pugnantibus suggerenda sunt. Illa sint militaris tubae hortamenta, illa pugnantibus classica. Inde aures erigantur, inde instruantur mentes, inde et animi et corporis vires ad omnem passionis tolerantiam roborentur”, POK 19, s. 276-277 [tł. ze zmianami – M.W.].

<sup>73</sup> Tamże, praef. 5, VI: „Subiungendum post haec quod redempti et vivificati christi sanguine nihil christo praeponere debeamus, [...] in passionibus nostris paupertati saeculari paradisi divitias et delicias praeferamus, dominatum et regnum aeternum temporariae servituti, immortalitatem morti, deum et christum diabolo et antichristo”, POK 19, s. 278.

<sup>74</sup> Zob. tenże, *De dominica oratione* XVI.

<sup>75</sup> Zob. Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 39-44; H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, s. 160. Por. Cyprianus, *Ep.* LVIII, 2.

<sup>76</sup> Cyprianus, *Ep.* XI, 5.

dla męczenników<sup>77</sup>. Stwierdzał to wyraźnie w jednym ze swoich listów, gdy pisał: *Należy bowiem zrozumieć i przyznać to, że ten tak gwałtowny ucisk, który w przeważającej mierze wyniszczył już naszą trzodę i do tej pory ją niszczy, spowodowały nasze grzechy. Nie trzymamy się bowiem drogi Pana, ani też nie zachowujemy danych nam dla zbawienia niebieskich przykazań. Nasz Pan spełnił wolę, a my nie wypełniamy woli Boga. [...] Dlatego jesteśmy chłostani, tak jak na to zasługujemy*<sup>78</sup>. Prześladowania miały za zadanie oczyścić wierzących i przygotować ich na eschatologiczną rzeczywistość<sup>79</sup>. Wyzwoleniem ze zmagania ze światem i szatanem zachęcającym do nieposłuszeństwa, była – według Cypriana – tylko śmierć, którą podczas prześladowań uważano za Bożą łaskę: *Chyba, że ktoś wzmocniony łaską Bożą uzyska to w katuszach, że dostąpi chwały, nie dlatego, że się skończyły, lecz że śmierć szybko go zabrała*<sup>80</sup>.

Prześladowania zatem – w przekonaniu Cypriana – nie były celem samym w sobie. Jak wynika to z wcześniejszych rozważań, były swoistym narzędziem w ręku Boga. Nie miały na celu okrutnego męczenia ludzi, przelewania ich krwi: *Nie krwi bowiem naszej szuka Bóg, lecz wiary*<sup>81</sup>. Ważny w nich był aspekt eschatologiczny, w nich bowiem, jak pisał Cyprian, *zadają śmierć, lecz następuje nieśmiertelność*<sup>82</sup>. Połączone ściśle ze sobą prześladowania i śmierć miały zatem swój głębszy sens. Śmierć traktowana była przez Cypriana, ale także innych pisarzy kościelnych, jako droga do życia<sup>83</sup>. Była chwilowym momentem, przejściem

<sup>77</sup> Zob. H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen 1964, s. 131: „Für den Märtyrer bedeutet das Martyrium dementsprechend eine Prüfung, mitunter sogar eine Strafe”.

<sup>78</sup> Cyprianus, *Ep.* XI, 1: „Intellegendum est enim et confitendum pressurae istius tam turbidam vastitatem quae gregem nostrum maxima ex parte populata est et adhuc usque populatur secundum peccata nostra venisse, dum viam domini non tenemus nec data nobis ad salutem caelestia mandata servamus. Fecit dominus noster voluntatem patris, et nos non facimus dei voluntatem, [...]. Vapulamus itaque ut meremur”, PSP I, s. 50. Por. tenże, *Ep.* XI, 2.

<sup>79</sup> Zob. tamże, XI, 7. Por. J. Capmany, *San Cipriano de Carthago, maestro y pastor en la persecución*, Salamanca-Madrid 1959, s. 275-302, *Estudios Ecclesiásticos*, t. XXXIII.

<sup>80</sup> Cyprianus, *Ep.* XI, 1: „[...] nisi si aliquis divina dignatione subtractus inter ipsa cruciamenta profecerit, adeptus gloriam non termino supplicii, sed velocitate moriendi”, PSP I, s. 51.

<sup>81</sup> Tenże, *De mortalitate* XVII: „Nec enim sanguinem deus nostrum sed fidem quaerit”, POK 19, s. 265.

<sup>82</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XIII: „[...] mors infertur, sed immortalitas sequitur”, POK 19, s. 301.

<sup>83</sup> Zob. R. Andrzejewski, *Śmierć tragedia czy wyzwolenie. Kartki z eschatologii Ojców Kościoła*, AK 95 (1980) 91-95; J. Wojtczak, *Droga życia i droga śmierci w VI księdze „Divinae Institutiones” Lucii Caecilius Lactantii*, w: *Droga doskonalenia chrześ-*

do życia wiecznego: *umieramy, przechodzimy przez śmierć do nieśmiertelności, i nie może nastąpić życie wieczne, o ile się stąd nie odejdzie. Nie jest to zejście, lecz przejście, a po skończeniu doczesnego biegu przekroczenie do wieczności*<sup>84</sup>. Była zatem tak naprawdę dla człowieka ratunkiem, o czym zapewniał Cyprian, przedstawiając wydarzenia związane z osobą Numidyka i jego rodziny: *Jaśniej on [męczennik Numidyk – M.W.] największym blaskiem wyznania, jest wzniosły dzięki swej odwadze i wierze. Swymi zachętami wystął przed sobą chwalebny rzeszę męczenników, którzy przez ukamienowanie i w płomieniach zginęli. Patrzał z radością na swoją żonę, będącą u jego boku, a wraz z innymi została spalona, a lepiej powiem, uratowana*<sup>85</sup>. We fragmencie tym, opisującym śmierć chrześcijan bliskich Numidykowi, zwraca naszą uwagę dookreślenie, które zastosował Cyprian. Śmierć nie była dla niego przede wszystkim spaleniem, ukamienowaniem. Biskup patrzył na nią w perspektywie eschatologicznej, dostrzegając inne znaczenie i rozumienie umierania. Nie był istotny sposób śmierci. Ważne było to, co śmierć ze sobą niosła, a były to ratunek i życie.

Jak stwierdzono w poprzednim paragrafie, kluczowym pojęciem hermeneutycznym w rozumieniu rzeczywistości i świata przez Cypriana było pojęcie *senectus mundi*, i w jego kontekście należy widzieć także problem śmierci w pismach Kartagińczyka. Świat, który zbliżył się do kresu, był dla chrześcijan obciążeniem i miejscem przesładowań. Dlatego śmierć była tak naprawdę wybawieniem. Cyprian traktował ją jako uwolnienie od świata, na którym człowiek narażony był na grzech, na możliwość oddalenia się od Boga, na cierpienia. W *De mortalitate*, wskazując na przykład Chrystusa i św. Pawła, stwierdzał: *Jak wielkie korzyści przynosi zejście ze świata, pokazuje sam Chrystus, nauczyciel zbawienia i pożytku naszego; gdy bowiem uczniowie jego smucili się, że, jak zapowiedział, odejdzie, rzekł do nich: „Gdybyście mię miłowali, wtedy byście się radowali, że idę do Ojca”, ucząc i okazując, że gdy drudzy, których miłujemy, schodzą ze świata, cieszyć się raczej, niż*

*cijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 13-19.

<sup>84</sup> Cyprianus, *De mortalitate* XXII: „[...] morimur, ad immortalitatem morte transgredimur nec potest vita aeterna succedere, nisi hinc contigerit exire. Non est exitus iste sed transitus et temporalis itinere decurso ad aeterna transgressus”, POK 19, s. 96. Zob. M. Sieniatycki, *Św. Cyprian o śmierci i wobec śmierci*, AK 12 (1926) 231-237.

<sup>85</sup> Cyprianus, *Ep.* XL, 1: „[...] luce clarissima confessionis illustris et virtutis ac fidei honore sublimis: qui hortatu suo copiosum martyrum numerum lapidibus et flammis necatum ante se misit quique uxorem adhaerentem lateri suo concrematam simul cum ceteris, vel conservatam magis dixerim, laetus aspexit”, PSP I, s. 116.



smucić należy. Tego pomny błogostawiony apostoł Paweł pisze w swoim liście: „Albowiem mnie żyć jest Chrystus, a umrzeć zysk”, uważając za największy zysk nie być już skrupowanym sidłami świata, nie podlegać już żadnym grzechom i ułomnościom ciała, być wyswobodzonym z gniojących ucisków i uwolnionym z zatrutej gardzieli diabelskiej, a dążyć za głosem Chrystusa do radości wiekuistego zbawienia<sup>86</sup>. Śmierć była wyzwoleniem z wirów świata<sup>87</sup>, oddaleniem się od zła i jego okrucieństwa<sup>88</sup>. Umieranie było korzyścią, ponieważ nie uczestniczyło się dłużej w mękach umierającego świata. Świat nie mógł już nic uczynić uczniom Chrystusa. Człowiek przez śmierć uwalniał się od świata, było to bowiem zejście zbawienne (*salutaris excessus*). Jednocześnie jednak chrześcijanin narażał się na niezrozumienie ze strony postronnych ludzi, dla których śmierć miała postać tylko materialnego procesu ginienia. Dlatego też Cyprian pisał: *Wielu z naszych umiera w tej śmiertelności, to jest wielu z naszych uwalnia się z tego świata. Śmiertelność ta Żydom, poganom i wrogom Chrystusa wydaje się zarazą, dla sług Boga jest to zejście zbawienne*<sup>89</sup>. Owo wyzwolenie się w śmierci od świata, miało swój cel, do którego według biskupa Kartaginy, zmierzali ludzie uwolnieni. Była to lepsza rzeczywistość życia, która będzie przedmiotem analiz w dalszej części.

W związku z tak pojmowaną śmiercią Cyprian widział powody do radości związane z prześladowaniami. Co więcej, wzywał do takiej radości: *Pan chciał, abyśmy się cieszyli i radowali z prześladowań, bo gdy prześladowania nadejdą, wówczas są rozdzielane korony wiary; wtedy są próbowani żołnierze Boga; wówczas dla męczenników jest otwarte niebo*<sup>90</sup>.

---

<sup>86</sup> Cyprianus, *De mortalitate* VII: „Quantum prosit exire de saeculo christus ipse salutis adque utilitatis nostrae magister ostendit: qui cum discipuli eius contristarentur, quod se iam diceret recessurum, locutus est ad eos dicens: si me dilexissetis, gauderetis quoniam vado ad patrem, docens et ostendens, cum cari quos diligimus de saeculo exeunt, gaudendum potius quam dolendum. Cuius rei memor beatus apostolus paulus in epistula sua ponit et dicit: mihi vivere christus est et mori lucrum, lucrum maximum computans iam saeculi laqueis non teneri, iam nullis peccatis et vitiis carnis obnoxium fieri, exemptum pressuris argentibus et venenatis diaboli faucibus liberatum ad laetitiam salutis aeternae christo vocante proficisci”, POK 19, s. 258.

<sup>87</sup> Zob. tamże, III.

<sup>88</sup> Zob. tenże, *Ep.* LX, 2.

<sup>89</sup> Tenże, *De mortalitate* XV: „Multi ex nostris in hac mortalitate moriuntur, hoc est multi ex nostris de saeculo liberantur. Mortalitas ista iudaeis et gentibus et christi hostibus pestis est, dei servis salutaris excessus est”, POK 19, s. 263-264.

<sup>90</sup> Tenże, *Ep.* LVIII, 3: „Gaudere nos et exultare voluit in persecutionibus dominus, quia quando persecutiones fiunt, tunc dantur coronae fidei, tunc probantur milites Christi, tunc martyribus patent caeli”, PSP I, s. 169.

Przejsie do Chrystusa, do królestwa niebieskiego nie było – według biskupa – powodem do smutku i narzekań, ale raczej powodem do radości z tego przeniesienia<sup>91</sup>. Taka postawa wypływająca z eschatologicznej nieśmiertelności, powinna cechować chrześcijan, nawet pomimo świadomości ziemskiej śmiertelności: *Nie może bowiem być innym, jak tylko zawsze wesółym i wdzięcznym ten, kto – chociaż podległy śmierci – jest zabezpieczony nieśmiertelnością*<sup>92</sup>.

Z drugiej strony Cyprian zdawał sobie sprawę z ułomności ludzkiej natury i słabości człowieka. Mimo że liczne były powody do radości, to jednak biskup Kartaginy zwracał uwagę także na bojaźń przed śmiercią, która ogarniała człowieka. Wiedział, że śmierć wywołuje przerażenie<sup>93</sup>, ale nadawał temu lękowi wyraz religijny. Bał się śmierci tylko ten, kto nie wierzył i kto nie poznał Chrystusa i Jego obietnic. Dlatego retorycznie pytał: *Jakież tu miejsce dla troski i niepokoju? Któż będzie się wśród tego lękał i smucił, jeżeli mu nie brak nadziei i wiary?* I sam odpowiadał na te pytania: *Ten bowiem obawia się śmierci, kto nie chce iść do Chrystusa. Ten nie chce iść do Chrystusa, kto nie wierzy, że zaczyna królować z Chrystusem*<sup>94</sup>. Ten, kto posiadał odwagę i wiarę, nie lękał się śmierci i przed nią się nie cofał, aby tym bardziej potwierdzić swoją wiarę<sup>95</sup>.

W dalszej części traktatu *De mortalitate* Cyprian wskazywał jednak wyraźnie, że istnieją powody do lęku przed śmiercią, a nawet istnieją grupy osób, które powinny obawiać się śmierci: *Niech się boi umierać, kto nie ma przynależności do krzyża i męki Chrystusa. Niech się boi umierać, kto z tej śmierci przejdzie do śmierci drugiej. Niech się boi umierać, kogo, schodzącego ze świata, niekończącymi się karami wieczny płomień palić będzie. Niech się boi umierać, komu daje się zwłokę po to, by jego męki i jęki były na inny czas przesunięte*<sup>96</sup>. Śmierć była więc powodem do

<sup>91</sup> Zob. Cyprianus, *De mortalitate* XXII: „Venturus ad christi sedem, ad regnorum caelestium claritatem lugere non debet et plangere sed potius secundum pollicitationem domini, secundum fidem veri in profecione hac sua et translatione gaudere”.

<sup>92</sup> Tenże, *Ad Demetrianum* XXVI: „Neque enim poterit nisi et laetus esse semper et gratus qui cum morti fuisset obnoxius, factus est immortalitate securus”, POK 19, s. 323.

<sup>93</sup> Zob. tenże, *Ep.* XXXVII, 3. Por. P. Siniscalco, *La paura nella persecuzione*, „Parola, spirito, vita” 33 (1996) 227-236.

<sup>94</sup> Tenże, *De mortalitate* II: „Quis hic anxietatis et sollicitudinis locus est? Quis inter haec trepidus et maestus est nisi cui spes et fides deest? Eius est enim mortem timere qui ad christum nolit ire. Eius est ad christum nolle ire qui se non credat cum christo incipere regnare”, POK 19, s. 256.

<sup>95</sup> Zob. tenże, *Ep.* LVIII, 5.

<sup>96</sup> Tenże, *De mortalitate* XIV: „Mori timeat qui non christi cruce et passione censetur. Mori timeat qui ad secundam mortem de hac morte transibit. Mori timeat quem de saeculo recedentem perennibus poenis aeterna flamma torquebit. Mori

niepokoju dla tych, którzy nie wypełniali woli Bożej i nie trwali przy Chrystusie, którzy nie chcieli mieć udziału w krzyżu i męce Chrystusa.

W tym kontekście w refleksji duszpasterskiej Kartagińczyk zastanawiał się nad unikaniem śmierci: *dlaczego i sami z tego świata zejść nie chcemy, albo naszych schodzących, jakby straconych, żałujemy i optakujemy?*<sup>97</sup>. W sposób szczególny zwracał uwagę na ten problem w czasie prześladowań, gdy wierni powstrzymywali się przed męczeństwem. Chcieli oni zachować życie wbrew temu, że w prześladowaniach cierpieli, a przez śmierć mieli przejść do Chrystusa, który zniszczy wszelkie cierpienie: *Tyle prześladowań cierpi umysł codziennie, tyle niebezpieczeństw uciska serce; i czyż sprawia przyjemność długie stanie tu między diabelskimi mieczami? Skoro bardziej należałoby pożądać i życzyć sobie przy pomocy śmierci spieszyc do Chrystusa [...]? Co za ślepotą umysłu, co za brak rozumu jest miłować ucisk i kary, i tży świata, a nie spieszyć raczej do radości, która się skończyć nie może!*<sup>98</sup>. Cyprian uważał, że takie unikanie śmierci, taki lęk przed śmiercią, wynikał z miłości świata i chęci korzystania z jego rozkoszy, zamiast przebywania w wiecznej radości z Chrystusem<sup>99</sup>.

Postępowanie takie, według biskupa Kartaginy, było działaniem wbrew woli Boga, co – jak zauważyliśmy we wstępie do niniejszego paragrafu – było głównym grzechem i powodem prześladowań. Wolą Boga bowiem było, aby chrześcijanie modlili się codziennie o przyścisie królestwa Bożego, które urzeczywistniane jest po śmierci. Tymczasem ludzie działali wbrew tej woli, co stwierdzał św. Cyprian: *gdy się modlimy, by się działa wola Boga, to kiedy Bóg powołuje nas i zabiera z tego świata, nie ulegamy natychmiast jego rozkazowi! Opieramy się i wzbraniamy, i zwyczajem upartych sług prowadzeni jesteśmy przed oblicze Pana ze smutkiem i przygnębieniem, odchodząc stąd pod przymusem, a nie z dobrej woli; i chcemy w darach niebieskich mieć zaszczyt*

---

timateat cui hoc mora longiore confertur, ut cruciatus eius et gemitus interim differatur”, POK 19, s. 263.

<sup>97</sup> Cyprianus, *De mortalitate* XXI: „[...] quid aut ipsi recedere istinc de saeculo nolumus aut nostros recedentes quasi perditos plangimus ac dolemus?”, POK 19, s. 268.

<sup>98</sup> Tamże, V: „Tot persecutiones animus cotidie patitur, tot periculis pectus urgetur: et delectat hic inter diaboli gladios diu stare? Cum magis concupiscendum sit et optandum ad christum subveniente velocius morte properare [...]? Cum ergo christum videre gaudere sit nec possit esse gaudium nostrum nisi quis viderit christum, quae caecitas animi quae ve dementia est amare pressuras et poenas et lacrimas mundi et non festinare potius ad gaudium quod numquam possit auferri”, POK 19, s. 257-258.

<sup>99</sup> Zob. tamże, XXIV.

od tego, do którego niechętnie przychodzimy<sup>100</sup>. I ponownie pytał retorycznie: *Po cóż więc modlimy się i prosimy, by przyszło królestwo niebieskie, jeżeli bawi nas niewola ziemską? Po cóż w często powtarzanych prośbach błagamy i żądamy, by prędzej nadszedł dzień królestwa, jeżeli większym pragnieniem i silniejszym życzeniem jest tu służyć diabłu, niż królować z Chrystusem?*<sup>101</sup>. Cyprian wskazywał na pewną konsekwencję i powiązanie życia doczesnego z eschatologią. Skoro chrześcijanie modlili się o przyjście królestwa, to powinni robić wszystko, aby to królestwo przyszło, aby je osiągnąć.

Strach przed śmiercią i pragnienie życia na świecie, który prześladował i zadawał cierpienia, były tym dziwniejsze, że Cyprian zauważał powszechną konieczność śmierci: *Gdybyśmy mogli uniknąć śmierci, słusznie byśmy się jej lękali. Skoro jednak każdy śmiertelnik musi umrzeć, korzystajmy ze sposobności, jaką obietnica boża i łaska nam nastręcza i umrzyjmy dla osiągnięcia nagrody nieśmiertelności, i bez trwogi dajmy się zabić, bo jeśli nas zabiją, z pewnością otrzymamy koronę*<sup>102</sup>. Nie można zatem było śmierci uniknąć, gdyż była ona jednakowa dla wszystkich. Chrześcijanie jednak, w związku ze wskazanym powyżej pojmowaniem śmierci, nie powinni się jej lękać, a co więcej, powinni do niej dążyć. W sposób szczególny należy tu zwrócić uwagę na powtarzający się aspekt męczeński. Przede wszystkim bowiem to męczennicy osiągną wieczną nagrodę. Śmierć męczeńska była wyborem większego dobra; mówiąc kolokwialnie, była bardziej opłacalna. Z nią łączyła się nagroda, o której wielokrotnie już wspomniano i która będzie jeszcze przedmiotem naszych rozważań. A ponieważ i tak wszyscy muszą umrzeć, zatem lepiej umrzeć śmiercią męczeńską, a nie jak poganie, Żydzi, heretycy i wszyscy, których serca opanował diabeł<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> Cyprianus, *De mortalitate* XVIII: „[...] cum dei voluntatem fieri postulemus, quando evocat nos et accersit de hoc mundo deus, non statim voluntatis eius imperio pareamus! Obnitimur et reluctamur et pervicacium more servorum ad conspectum domini cum tristitia et maerore perducimur exeuntes istinc necessitatis vinculo, non obsequio voluntatis: et volumus ab eo praemiis caelestibus honorari ad quem venimus invite”, POK 19, s. 266.

<sup>101</sup> Tamże, XVIII: „Quid ergo oramus et petimus ut adveniat regnum caelorum, si captivitas terrena delectat? Quid precibus frequenter iteratis rogamus et poscimus ut adceleret dies regni, si maiora desideria et vota potiora sunt servire istic diabolo quam regnare cum christo?”, POK 19, s. 266.

<sup>102</sup> Tenże, *Ep.* LVIII, 3: „Si mortem possemus evadere, merito mori timeremus. Porro autem cum mortalem mori necesse sit, amplectamur occasionem de divina promissione et dignatione venientem et fungamur exitum mortis cum praemio immortalitatis nec vereamur occidi, quos constet quando occidimur coronari”, PSP I, s. 169.

<sup>103</sup> Zob. tamże, LIX, 2.

Konieczność śmierci i jej powiązanie eschatologiczno-martyrologiczne były jednak czasami powodem problemów. Pojawiali się bowiem tacy, o czym zaświadczał Cyprian, którzy prosili o pokutę i pojednanie z Kościołem tylko z powodów nieuchronnie zagrażającej śmierci. Wówczas biskup Kartaginy odmawiał całkowicie nadziei na przyjęcie do wspólnoty, nawet w niebezpieczeństwie śmierci: *tym którzy nie czynią pokuty i nie okazują z całego serca swego bólu z powodu popełnionych win i nie wyrażają za nie swego smutku, postanowiliśmy odmówić całkowicie nadziei na przyjęcie do wspólnoty i udzielenie im pokoju, choćby nawet w chorobie i w niebezpieczeństwie o to prosili. Prosiliby bowiem nie z żalu za występki, lecz skłaniałoby ich do tego upomnienie nadchodzącej śmierci. Nie zasługuje na pociechę przy zgonie ten, kto nie myślał, że będzie musiał umrzeć*<sup>104</sup>.

W liście 37. Cyprian stwierdzał: *Śmierć już nie przeraża, lecz jest upragniona, bo zwycięża ją nagroda nieśmiertelności*<sup>105</sup>. Paradoksalnie więc śmierć sama w sobie została pokonana i w odniesieniu eschatologicznym stała się rzeczywistością upragnioną. Skoro wyzwalala i dawała powody do radości, głównie z powodu nagrody eschatologicznej za męczeństwo, stawała się ona w oczach Cypriana fenomenem pożądanym przez chrześcijan. Pisał w ten sposób Kartagińczyk, łącząc motyw wyzwolenia, braku lęku przed śmiercią, a nawet jej pragnienia: *Odparty jednak wiarą, a zarazem odwagą zjednoczonego wojska, zrozumiał, że żołnierze Chrystusa czuwają, że uzbrojeni stoją rozważnie i gotowi do walki, że nie można ich pokonać. Mogą umrzeć, ale już przez to są niezwyciężeni, że nie lękają się śmierci, że nie stawiają oporu napastnikom. Ponieważ nie wolno niewinnym zabić winowajcy, ochnie oddają swe życie i krew, aby tym prędzej się oddalili od złych i okrutnych, bo w świecie jest tyle zła i okrucieństwa*<sup>106</sup>. Pogarda śmierci, a zarazem

<sup>104</sup> Cyprianus, *Ep.* LV, 23: „[...] paenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari, quia rogare illos non delicti paenitentia sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solacium qui se non cogitavit esse moriturum”, PSP I, s. 156.

<sup>105</sup> Tamże, XXXVII, 3: „[...] nec mors metuitur sed optatur, quae scilicet immortalitatis praemio vincitur”, PSP I, s. 111.

<sup>106</sup> Tamże, LX, 2: „Sed retusus adunati exercitus fide pariter et vigore intellexit milites Christi vigilare iam sobrios et armatos ad proelium stare, vinci non posse, mori posse et hoc ipso invictos esse quia mori non timent, nec repugnare contra impugnantes, cum occidere innocentibus nec nocentes liceat, sed prompte et animas et sanguinem tradere, ut cum tanta in saeculo malitia et saevitia grassetur, a malis et saevis velocius recedatur”, PSP I, s. 195.

jej pragnienie wynikało, jak już to wskazano wyżej, z powodów eschatologicznych. Za męczeństwo obiecywano bowiem, jak już wielokrotnie to zaznaczano, nagrodę przyszłego życia. Cyprian podkreślał wyraźnie ten związek i zapewniał, że walczący w czasie prześladowań żołnierze Boga nie powinni odczuwać przerażenia, lecz chętnie oddawać życie<sup>107</sup>. Nieustanne pragnienie i rozmyślanie o czekającej szczęśliwości wiecznej sprawiało, że prześladowani chrześcijanie, choć wciąż jeszcze prowadzili życie w świecie, jednak to życie nie należało już do teraźniejszości, ale do upragnionego przyszłego świata<sup>108</sup>.

Z zagadnieniem śmierci jako przejścia do Pana, a jednocześnie z kwestiami martyrologicznymi, łączył się problem śmierci heretyków<sup>109</sup>. Jak zauważyliśmy wcześniej, podstawowym zagadnieniem poruszonym przez Cypriana była jedność Kościoła i związana z tym czystość doktryny oraz przynależność do wspólnoty eklezjalnej<sup>110</sup>. Jednak wobec szalejących prześladowań Cyprian poruszył problem eschatologicznej przyszłości heretyków. W liście 43. z roku 251, napisanym w związku z szerzeniem się sekty Felicissimusa, biskup ostrzegał wiernych: *W trosce o swe zbawienie bądźcie bardzo uważni przed tym oszustwem [schizma Felicissimusa – M.W.], które śmierć sprowadza. To jest inne prześladowanie i inna pokusa*<sup>111</sup>. W poglądach Cypriana herezje i przystąpienie do sekt groziły innym rodzajem śmierci i wiecznym potępieniem, określanym przez niego jako *śmierć druga (secunda mors)*<sup>112</sup>. Ową śmiercią po śmierci pierwszej, czyli zejściu z tego świata, zagrożeni byli ci, którzy nie wyznawali usilnie wiary i nie znosili bóleści, nie mieli przynależności do krzyża i męki Chrystusa, i nie trwali w jedności z Kościołem. Wobec takich ludzi, którzy nawet ponieśli męczeństwo, Cyprian zajął twarde i jasne stanowisko dotyczące ich przyszłości: *Tacy [here-*

<sup>107</sup> Zob. Cyprianus, *De mortalitate* II.

<sup>108</sup> Zob. tenże, *Ep.* XXXVII, 3: „Qui nunc in vobis animus, quam sublime, quam capax pectus, ubi talia et tanta volvuntur, ubi non nisi dei praecepta et Christi praemia cogitantur? Voluntas est illic tantum dei, et in carne adhuc licet vobis positus vita iam vivitur non praesentis saeculi sed futuri”.

<sup>109</sup> Zob. Kubiś, *La teologie du Martyre*, s. 189-190.

<sup>110</sup> Zob. A. Davids, „Eine oder keine?” *Cyprians Lehre über Kirche und Tradition*, *ConcD* 8 (1972) 18-21; J.O. Bragança, *Kościół jeden i jedyny. Teologia św. Cypriana z Kartaginy*, *Comp* 2 (1988) 27-40; A. Adolph, *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Frankfurt am Main 1993.

<sup>111</sup> Cyprianus, *Ep.* XLIII, 3: „[...] pro vestra salute solliciti contra mortiferam fallaciam diligentius excubate. Persecutio est haec alia et alia temptatio”, *PSP* I, s. 120.

<sup>112</sup> Zob. tenże, *De mortalitate* XIV; *De opere et eleemosynis* VI. O herezji w rozumieniu Cypriana zob. W. Myszor, *Zagadnienie herezji w Listach św. Cypriana*, *STV* 9 (1971) 147-190.

tycy – M.W.], *gdyby nawet zabici zostali za wyznanie imienia, plamy tej nawet krwią nie zmażą. Nawet męczeństwo nie oczyszcza z niedopuszczalnej i ciężkiej winy za niezgodę. Nie może być męczennikiem, kto nie jest w Kościele. Nie może dojść do królestwa, kto opuszcza tego, który ma królować. Chrystus dał nam pokój, kazał żyć w zgodzie i jedności, przykazał związki przywiązania i miłości nietknięte i nienaruszone zachowywać. Nie może uważać się za męczennika, kto nie dochował braterskiej miłości*<sup>113</sup>. Doskonale widoczne było tu powiązanie eschatologii z męczeństwem i wpływ jaki jedno wywierało na drugie. Według Cypriana nawet śmierć męczeńska nie była wybawieniem dla tych, którzy dopuścili się odejścia od Kościoła. Było to pierwsze tak jasne zadeklarowanie eschatologicznej przyszłości odstępców od Kościoła powiązane z męczeństwem<sup>114</sup>. Miało to wpływ zarówno na eschatologię, jak i na teologię męczeństwa, która połączyła męczeństwo i zbawienie z trwaniem we wspólnocie eklezjalnej.

Rozważania o śmierci, szczególnie przez męczeństwo, która była w omawianym czasie zjawiskiem powszechnym, byłyby niepełne, gdybyśmy nie wskazali na podstawową w pismach Cypriana zależność między śmiercią Chrystusa a śmiercią chrześcijanina. Chrystus był dla Cypriana wzorem i nauczycielem męczeństwa: *Pan, nauczyciel pokory i cierpliwości i znoszenia cierpień, stoi na czele swego wojska i czego nauczał, aby czyniono, najpierw sam uczynił, a zachęcając do znoszenia cierpień, sam najpierw cierpiał dla nas*<sup>115</sup>. Dlatego cierpienie i śmierć wpisane były w pewien sposób w życie chrześcijanina i nie można było od nich uciekać, o czym wspomniano wcześniej. Chrześ-

<sup>113</sup> Cyprianus, *De ecclesiae catholicae unitate* XIV: „Tales etiam si occisi in confessione nominis fuerint, macula ista nec sanguine abluitur: inexpiabilis et gravis culpa discordiae nec passione purgatur. Esse martyr non potest qui in ecclesia non est; ad regnum pervenire non poterit qui eam quae regnatura est derelinquit. Pacem nobis christus dedit, concordans adque unanimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta adque inviolata mandavit. Exhibere se non potest martyrem qui fraternam non tenuit caritatem”, POK 19, s. 182-183. Zob. Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 119-122.

<sup>114</sup> Zob. J. Ratzinger, *Salus extra Ecclesiam nulla est*, „Znak” 5 (1965) 611-618; R. Andrzejewski, *Święty Cyprian z Kartaginy. Między karnością a łagodnością w oparciu o zasadę jedności Kościoła*, AK 92 (1979) 372-379; S. Nagy, *Kościół a sprawa zbawienia*, „Znak” 5 (1994) 42-46; A. Nowicki, *Kościół Jezusa Chrystusa miejscem zbawienia – wokół zasady „extra Ecclesiam nulla salus”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996) 59-69.

<sup>115</sup> Cyprianus, *Ep.* LVIII, 3: „[...] in ipsa militia primus ambulaverit dominus humilitatis et tolerantiae et passionis magister, ut quod fieri docuit prior faceret et qui pati hortatur prior pro nobis ipse pateretur”, PSP I, s. 169. Zob. Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 97-100.

cijanin musiał – jeżeli takie były okoliczności – ponieść śmierć, ponieważ Chrystus pierwszy dał wzór cierpienia: *Wielką winę ponosi ten, kto nosi imię chrześcijanina, a jako sługa nie chciał cierpieć, mimo, że Pan najpierw cierpiał. Gdybyśmy nie chcieli cierpieć za nasze grzechy, skoro on, nie mając własnego grzechu, cierpiał za nas. Syn Boga cierpiał, aby nas uczynić dziećmi Boga, a syn człowieczy nie chce cierpieć, aby pozostać synem Boga. Jeśli dręczy nas nienawiść świata, to pamiętajmy, że ta nienawiść najpierw dotknęła Chrystusa. Jeśli ponosimy na tym świecie zniewagi, trudy, uciezki, katusze, to Stwórca i Pan świata doznał jeszcze większych<sup>116</sup>. W swoim pierwszym przyjsciu Chrystus doświadczył cierpienia i śmierci, przez co wypełnił wolę Ojca. Nie dokonał tego jednak tylko przez słowa, ale przede wszystkim przez czyny<sup>117</sup>. Doświadczył wszystkiego tego, czego w czasach Cypriana doświadcza-  
li męczennicy: *A zaś w samej męce i krzyżowaniu, nim doszło do okrutnej śmierci i krwi przelania, jakież zarzuty i złorzeczenia cierpliwie wysłuchane, jakież zniesione szydercze obelgi, że plwociny urągających odbierał ten, który krótko przedtem śliną oczy ślepemu uzdrowił, i że ten, w którego imieniu przez sługi jego jest biczowany diabeł z aniołami swymi, sam cierpiał biczowanie; że cierniem był koronowany ten, który męczenników wiekuistymi wieńczy kwiatami; że był bity w twarz rękami ten, który prawdziwe palmy daje zwyciężającym; że był pozbawiony sukni ziemskiej ten, który dał pokarm niebieski; że był pojony octem ten, który zostawił kielich zbawienia<sup>118</sup>. Co więcej, u Cypriana Chrystus obecny był w sposób szczególny w umierającym chrześcijaninie. To On zwyciężał śmierć: *On brał udział w ich walce, bojowników i obrońców swego imienia podnosił i umacniał na duchu, ożywiał. Ten, który raz już śmierć pokonał,***

<sup>116</sup> Cyprianus, *Ep. LVIII*, 6: „Quam vero gravis causa sit hominis christiani servum pati nolle, cum passus sit prior dominus, et pro peccatis nostris nos pati nolle, cum peccatum suum proprium non habens passus sit ille pro nobis! Filius dei passus est ut nos filios dei faceret, et filius hominis pati non vult ut esse dei filius perseveret! Si odio saeculi laboramus, odium saeculi sustinuit prior Christus. Si contumelias in hoc mundo, si fugam, si tormenta toleramus, graviora expertus est mundi factor et dominus”, PSP I, s. 172.

<sup>117</sup> Zob. tenże, *De bono patientiae VI*.

<sup>118</sup> Tamże, VII: „[...] sub ipsa autem passione et cruce, priusquam ad crudelitatem necis et effusionem sanguinis veniretur, quae conviciorum probra patienter audita, quae contumeliarum tolerata ludibria, ut insultantium sputamina exciperet qui sputo suo caeci oculos paulo ante formasset et cuius nomine a servis nunc eius diabolus cum angelis suis flagellatur flagella ipse pateretur, coronaretur spinis qui martyras floribus coronat aeternis, palmis in faciem verberaretur qui palmas veras vincuntibus tribuit, spoliaretur veste terrena qui indumento immortalitatis ceteros vestit, cibaretur felle qui cibum caelestem dedit, aceto potaretur qui salutari poculo propinavit”, POK 19, s. 354-355.



zawsze ją w nas zwycięża<sup>119</sup>. Chrystus nie tylko, jak podkreślał Cyprian, obserwował zmagania swoich wiernych, aby obdarzyć ich nagrodą, ale przede wszystkim to On walczył w męczennikach, to On był tym, który, choć sam koronował, w walce był koronowany<sup>120</sup>. Pisał bowiem Cyprian: *On nie tylko patrzy na swe sługi. Sam walczy w nas, przy naszym boku, sam w tym boju, który toczymy. Zarazem koronuje i jest ukoronowany*<sup>121</sup>. Na tym polegała różnica pomiędzy śmiercią pogan a śmiercią chrześcijan. W zmaganiach i śmierci pogan jedynym odniesieniem był człowiek i jego ziemską chwałą: *Ludzie w świecie ćwiczą się do zapaśniczej walki, przygotowują się i uważają to za wielkie wyróżnienia dla siebie, jeśli na oczach ludu, w obecności cesarza otrzymują koronę*<sup>122</sup>. W działaniu wierzących wszystko skierowane było na Boga i na Chrystusa. On był pierwszą i ostateczną instancją ich działań, On zapoczątkował męczeństwo, wzywał do męczeństwa, dawał siłę w cierpieniach, obecny był w śmierci, a wreszcie to On wręczał męczennikom nagrodę wieczną. Dlatego w retorycznej formie Cyprian pisał: *Oto wzniosła i wielka walka, chwalebna, bo wyjednywa w nagrodę koronę nieba. Bóg patrzy na nas, gdy walczymy; jego oczy spoczywają na tych, których raczył uczynić swymi dziećmi i cieszy się widokiem naszych zapasów. Bóg patrzy na nas walczących, patrzą jego aniołowie, patrzy i Chrystus. Jakaż to wielka chwała, jakie to szczęście walczyć pod przewodnictwem Boga i od Chrystusa, Sędziego, otrzymać koronę!*<sup>123</sup>.

<sup>119</sup> Cyprianus, *Ep.* X, 3: „Certamini suo adfuit, proelatores atque adsertores sui nominis erexit, corroboravit, animavit. Et qui pro nobis mortem semel vicit semper vincit in nobis”, PSP I, s. 48.

<sup>120</sup> Idea, że Chrystus obecny był w męczenniku na każdym etapie jego męczeństwa, była powszechnie akceptowana w starożytności chrześcijańskiej. W Afryce Północnej była ona tak rozpowszechniona, że zaowocowała przypisaniem męczennikom władzy pojednywania z Kościołem upadłych i odstępców. Zob. Cyprianus, *De lapsis* XVIII; Tertullianus, *De pudicitia* XXII; *Passio Perpetuae et Felicitatis* 15, 6; *Martyrium Policarpi* II, 2; Ignatius Antiocheneus, *Ad Smyrnensios* IV, 2; *Ad Ephesios* XI, 1 n. Por. rozdz. I, 3 niniejszej pracy; Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 95-97; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, s. 9 n., *Subsidia hagiographica* 20; Campenhausen, *Die Idee des Martyriums*, s. 90; Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa*, s. 55-59.

<sup>121</sup> Cyprianus, *Ep.* X, 4: „[...] qui non sic est ut servos suos tantum spectet, sed ipse luctatur in nobis, ipse concreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur”, PSP I, s. 49.

<sup>122</sup> Tamże, LVIII, 8: „Ad agonem saecularem exercentur homines et parantur et magnam gloriam computant honoris sui, si illis spectante populo et imperatore praesente contigerit coronari”, PSP I, s. 173.

<sup>123</sup> Tamże, LVIII, 8: „Ecce agon sublimis et magnus et coronae caelestis praemio gloriosus, ut spectet nos certantes deus et super eos quos filios facere dignatus est oculos suos pandens certaminis nostri spectaculo perfruatur. Proeliantes nos et

Jak można stwierdzić na podstawie powyższych wnioskowań, zagadnienie śmierci zostało przez Cypriana dogłębnie zanalizowane. Przedstawił on w swoich pismach bogatą koncepcję jednego z eschatologicznych wydarzeń, jakim była śmierć chrześcijańska, która w czasach biskupa Kartaginy zbierała obfite żniwo. Śmierć, stanowiąca przedmiot zainteresowania i refleksji Cypriana, była powiązana nieodłącznie z prześladowaniami, a co za tym idzie, z kończącym się światem. Miała ona jednak odniesienie szersze, ponadświatowe – w jej istotę wpisana była wieczna nagroda, którą otrzymać mieli przede wszystkim ci, którzy wytrwali przy Chrystusie w czasie prześladowań.

### 3. *Corona militis* – nagroda męczenników

Śmierć w myśli Cypriana związana była nieodłącznie – jak zauważono w poprzednim paragrafie – z wynagradzającą odpłatą za posłuszeństwo, wierność i cierpliwość w czasie duchowej walki podczas prześladowań lub innych wydarzeń prowadzących do oddania życia przez żołnierzy Chrystusa. Terminologia wojskowa była, jak już to wcześniej wspomniano, sposobem opisu ówczesnej rzeczywistości prześladowań przez afrykańskiego biskupa<sup>124</sup>. Chrystus był wodzem (*imperator*<sup>125</sup>, *dux*<sup>126</sup>), zaś chrześcijanie wojskiem (*miles Christi*<sup>127</sup>, *miles Dei*<sup>128</sup>), męczennicy byli wojownikami i obrońcami (*proelatores adque adsertores*)<sup>129</sup>, wojskiem niebieskim (*militia caelestis*)<sup>130</sup>. Przeciwnie zaś heretycy i schizmatycy nazywani byli dezertkami i rebeliantami<sup>131</sup>. Prześladowania określał Cyprian generalnie jako wojna (*bellum*)<sup>132</sup>, działania

---

fidei congressione pugnantes spectat deus, spectant angeli eius, spectat et Christus. Quanta est gloriae dignitas, quanta felicitas praeside deo congregi et Christo iudice coronari!”, PSP I, s. 173.

<sup>124</sup> Zob. Gacia, *Metaforyka agonistyczna*, s. 78-103; Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 58-73.

<sup>125</sup> Cyprianus, *Ep.* XV, 1; XXXI, 5; LXXIII, 10.

<sup>126</sup> Tamże, VI, 1; X, 3.

<sup>127</sup> Tamże, X, 1; XV, 1; XXVIII, 2; XXXIX, 2; LIV, 2; LX, 2; LXXVI, 6; LXXX, 2; tenże, *De lapsis* II; *Ad Fortunatum*, praef. I.

<sup>128</sup> Tenże, *Ep.*, XXXIX, 3; LVIII, 3; LXXX, 2; tenże, *Ad Fortunatum* XIII.

<sup>129</sup> Tenże, *Ep.*, X, 3.

<sup>130</sup> Tamże, XXVIII, 1; LVIII, 2.3; LIV, 1; LVII, 2.

<sup>131</sup> Tamże, XXVIII, 2; XLIII, 5; LVIII, 10; LIX, 13; LXIX, 8.

<sup>132</sup> Tamże, XXVIII, 1; tenże, *Ad Fortunatum*, praef. II.

prześladowcze jako ataki (*impetus*<sup>133</sup>, *incursus*<sup>134</sup>). Kiedy zaś opisywał konkretne wystąpienia przeciwko chrześcijanom, w których oni ponosili śmierć, określał je jako bitwa (*certamen*<sup>135</sup>, *proelium*<sup>136</sup>, *pugna*<sup>137</sup>, *congressio*<sup>138</sup>, *acies*<sup>139</sup>, *agon*<sup>140</sup>). Nietrudno zatem spodziewać się, że również rzeczywistość nagrody, którą chrześcijanie mieli osiąść w tych zmaganiach, określana będzie za pośrednictwem terminologii militarnej. Należy obecnie bliżej przyjrzeć się nagrodzie wiecznej, stanowiącej trzeci główny element eschatologii biskupa Cypriana.

Do nagrody wiecznej w pismach Cypriana odnosiło się bogactwo różnorodnych form leksykalnych. Określał ją biskup Kartaginy jako: *immortalitas*<sup>141</sup>, *vita aeterna*<sup>142</sup>, *aeternitas*<sup>143</sup>, *paradisum*<sup>144</sup>, *regnare cum Christo*<sup>145</sup>, *regnum*<sup>146</sup>, *regnum aeternum*<sup>147</sup>, *regnum caeleste*<sup>148</sup>, *caelum*<sup>149</sup>, *refrigerium*<sup>150</sup>, *salus aeterna*<sup>151</sup>, *patria*<sup>152</sup>, *complexum et osculum Domini*<sup>153</sup>, *conspectum Dei et Christi*<sup>154</sup>, *amicus Dei fieri*<sup>155</sup>, *Christi sedes*<sup>156</sup>, *sedes aeterna*<sup>157</sup>, *praemia divina*<sup>158</sup>, *Christi praemia*<sup>159</sup>, *spes*<sup>160</sup>, *salus ve-*

<sup>133</sup> Cyprianus, *Ep.*, VI, 4; XXVIII, 1; LVI, 1.

<sup>134</sup> Tamże, LVI, 2.

<sup>135</sup> Tamże, X, 1.3.4.5; XXXVIII, 1; LV, 4.

<sup>136</sup> Tamże, X, 1.4; XXXVIII, 1; tenże, *Ad Fortunatum*, praef. V.

<sup>137</sup> Tenże, *Ep.*, X, 1.4; LVII, 5.

<sup>138</sup> Tamże, X, 1; XXVIII, 1; LVIII, 8.

<sup>139</sup> Tamże, X, 1; LVIII, 8.

<sup>140</sup> Tamże, X, 4; XIX, 2; XXXVIII, 1.

<sup>141</sup> Tenże, *De habitu virginum* XXI; *Ep.* VI, 2; X, 2; XII, 2; XXXVII, 3; *Ad Fortunatum* XIII; *De mortalitate* III, VIII; *Ad Demetrianum* XXV, XXVI; *De bono patientiae* XVII; *De opere et eleemosynis* XXVI.

<sup>142</sup> Tenże, *Ep.* XXXVII, 3; LVIII, 1; LXXVI, 2; *De opere et eleemosynis* XXI.

<sup>143</sup> Tenże, *De lapsis* II; *De opere et eleemosynis* XXVI; *Ad Fortunatum* XIII.

<sup>144</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XII, XIII; *De opere et eleemosynis* XXVI.

<sup>145</sup> Tenże, *De mortalitate* II, XVIII, XXI.

<sup>146</sup> Tenże, *De habitu virginum* XXI; *De mortalitate* XXVI; *De opere et eleemosynis* IX.

<sup>147</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XIII; *Ep.* LXXVI, 7.

<sup>148</sup> Tenże, *De mortalitate* XXII; *De opere et eleemosynis* XXI.

<sup>149</sup> Tenże, *De habitu virginum* XXI; *Ep.* VI, 1.

<sup>150</sup> Tenże, *Ep.* LXXVI, 2; *De mortalitate* XV.

<sup>151</sup> Tenże, *De mortalitate* II; VII.

<sup>152</sup> Tenże, *De mortalitate* XXVI; *Ad Fortunatum* XIII.

<sup>153</sup> Tenże, *Ep.* VI, 2; XXXVII, 3.

<sup>154</sup> Tamże, VI, 4; LXVI, 7.

<sup>155</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XIII.

<sup>156</sup> Tenże, *De mortalitate* XXII.

<sup>157</sup> Tamże.

<sup>158</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XIII.

*ra*<sup>161</sup>, *conservare*<sup>162</sup>, *praemium immortalitatis*<sup>163</sup>, *claritas regnorum caelestium*<sup>164</sup>, *praemia caelesta*<sup>165</sup>, *praemium vitae*<sup>166</sup>, *vita perpetua*<sup>167</sup>, *laetitia futura*<sup>168</sup>, *gloria*<sup>169</sup>, *gaudium*<sup>170</sup>, *spes immortalitatis*<sup>171</sup>, *promissa Domini*<sup>172</sup>, *fructum regni aeterni*<sup>173</sup>, *palmas dare/accipere*<sup>174</sup>, a przede wszystkim za pomocą wspomnianych określeń zaczerpniętych ze słownictwa wojskowego: *coronari*<sup>175</sup>, *corona*<sup>176</sup>, *corona purpura*<sup>177</sup>, *corona caelesta*<sup>178</sup>.

Jak zauważono wcześniej, dla Cypriana śmierć wiązała się zawsze przede wszystkim z nagrodą. Niezależnie czy była to śmierć zwyczajna, czy też śmierć męczeńska – na odchodzącego człowieka oczekiwała nagroda. Zapewniał o tym Kartagińczyk wszystkich wierzących, komentując słowa Pana i przypominając, że w domu Ojca jest mieszkań wiele<sup>179</sup>. W swoich pismach podkreślał jednak wyjątkowość nagrody męczenników<sup>180</sup>. Okres prześladowań z pewnością znacząco wpływał na kształtowanie się teologii męczeństwa i nagrody i dlatego Cyprian w dziele *De opere et eleemosynis* pisał: *Jeżeli gotowych, jeżeli szybkich, jeżeli w tym wyścigu pracy biegnących zastanie nas dzień czy to zwyczajnej śmierci, czy prześladowania, nie zabraknie Pana, by nam za nasze*

<sup>159</sup> Cyprianus, *Ep.* XXXVII, 3.

<sup>160</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XIII.

<sup>161</sup> Tenże, *De mortalitate* XIX.

<sup>162</sup> Tenże, *Ep.* XL, 1.

<sup>163</sup> Tamże, LVIII, 3.

<sup>164</sup> Tenże, *De mortalitate* XVII.

<sup>165</sup> Tamże, XVIII.

<sup>166</sup> Tamże, II.

<sup>167</sup> Tenże, *De habitu virginum* XXI.

<sup>168</sup> Tenże, *De mortalitate* VIII.

<sup>169</sup> Tenże, *Ep.* VI, 4.

<sup>170</sup> Tenże, *De mortalitate* V.

<sup>171</sup> Tenże, *Ad Demetrianum* XVI.

<sup>172</sup> Tenże, *Ep.* VI, 2.

<sup>173</sup> Tamże, VI, 4.

<sup>174</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XII, XIII; *De opere et eleemosynis* XXVI; *De bono patientiae* VII.

<sup>175</sup> Tenże, *Ep.* X, 4; LVII, 3; LVIII, 3.4.8; LIX, 2; LXXVI, 4; LXXX, 2; *De bono patientiae* VII.

<sup>176</sup> Tenże, *Ep.* VI, 1.3.4; X, 1.2; XI, 1; XII, 1; XIX, 2; XXVIII, 1; XXXVII, 1; LV, 4; LVIII, 1.8.9.11; LXVI, 7; LXXVI, 1; *Ad Fortunatum* XII; XIII; *De lapsis* II; XXXVI; *De bono patientiae* VII; X; XIII; *De mortalitate* XVII.

<sup>177</sup> Tenże, *De opere et eleemosynis* XXVI.

<sup>178</sup> Tenże, *Ep.* VI, 4; *De bono patientiae* X.

<sup>179</sup> Zob. tenże, *De habitu virginum* XXIII.

<sup>180</sup> Zob. M. Sieniatycki, *Św. Cyprian o męczennikach i wyznawcach*, AK 12 (1926) 154-165.

zastugi dał nagrodę; zwyciężającym w pokoju białą da koronę za uczynki, zmarłym w prześladowaniu za mękę podwoi koronę purpurową<sup>181</sup>. Cyprian przyjmował zatem generalnie wieczną nagrodę za zastugi w czasie życia na ziemi. Jednak, co ważne jest w naszych rozważaniach, dokonywał rozróżnienia nagród dla ludzi umierających w sposób naturalny i tych, którzy umierają podczas prześladowań.

Punktem wyjścia rozważań o nagrodzie wiecznej było założenie, że nagrodę osiągnąć może każdy, kto *kroczy drogą prawa i sprawiedliwości* (*recti et iusti itineris observatione gradiatur*). Nie zdobędzie zaś jej ten, który mimo że prorokował, wyrzucał złe duchy i dokonywał na ziemi wielkich czynów, nie postępował w sposób prawy i sprawiedliwy<sup>182</sup>. Warunkiem uczestnictwa w nagrodzie była, według Cypriana, sprawiedliwość oraz posłuszeństwo przykazaniom i napomnieniom Bożym: *Sprawiedliwość jest potrzebna, by ktoś mógł zasłużyć sobie mieć Boga za sędziego; należy słuchać jego przykazań i upomnień, by zastugi nasze otrzymały nagrodę*<sup>183</sup>. Ponadto, jak już wspomniano, warunkiem takim była także przynależność do Kościoła, która wyrażała się przez jeden chrzest, jedną doktrynę i jedność ze wspólnotą wierzących: *A jednak i taki chrzest heretykowi nie pomoże, choćby wyznawszy Chrystusa poza Kościołem, został zabity. A przecież opiekunowie i obrońcy heretyków, tych heretyków, którzy fałszywie wyznali Chrystusa i zostali zabici, sławią jako męczenników, chwałę i koronę męki im przypisują w przeciwieństwie do oświadczenia Apostoła, że takim nic nie pomoże, choćby byli spaleni i zabici. Jeżeli zaś heretykowi ani chrzest publicznego wyznania i (przelanej) krwi nie może pomóc do zbawienia, bo nie ma poza Kościołem zbawienia, to o ileż bardziej, jeśli w jakiejś kryjówce lub jaskini rozbójników został oblany niegodziwą wodą, nie tylko nie pozbył się dawnych grzechów, lecz owszem zebrał jeszcze nowe i większe*<sup>184</sup>. Tak więc nawet

---

<sup>181</sup> Cyprianus, *De opere et eleemosynis* XXVI: „Si expeditos, si celeres, si in hoc operis agone currentes dies nos vel redditionis vel persecutionis invenerit, nusquam dominus meritis nostris ad praemium deerit, in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit”, POK 19, s. 346-347.

<sup>182</sup> Tenże, *De unitate* XV: „Nam et prophetare et daemonia excludere et virtutes magnas in terris facere sublimis utique et admirabilis res est, non tamen regnum caeleste consequitur quisque in his omnibus invenitur, nisi recti et iusti itineris observatione gradiatur”, POK 19, s. 184.

<sup>183</sup> Tamże, XV: „Iustitia opus est ut promereri quis possit deum iudicem; praecceptis eius et monitis obtemperandum est ut accipiant merita nostra mercedem”, POK 19, s. 184.

<sup>184</sup> Tenże, *Ep.* LXXIII, 2l: „Et tamen nec hoc baptismum haeretico prodest, si quamvis Christum confessus extra ecclesiam fuerit occisus, nisi si haeticorum

męczeństwo, jak zauważyliśmy to uprzednio, nie gwarantowało nagrody wiecznej dla tych, którzy trwali poza Kościołem, poza którym nie było zbawienia.

Wierność Bogu i Kościołowi były zatem podstawowymi warunkami otrzymania nagrody. Wskazywał jednak biskup również na elementy codziennego chrześcijańskiego życia, za które człowiek, nie ponosząc śmierci za Chrystusa, miał otrzymać nagrodę w niebie. Różnorodność zasług i nagród ukazał w piśmie *De zelo et livore*. Warto w tym miejscu przywołać w całości słowa samego Cypriana, który wzywał swoich wiernych: *Zajmijmy się zawsze duchowymi czynnościami, by ilekroć przystąpi nieprzyjacieli, ile razy będzie usiłował podejść, znalazł zamknięte dlań i uzbrojone serce. Nie jedna bowiem jest korona dla człowieka chrześcijańskiego, ta mianowicie którą się otrzymuje w czasie prześladowań. I pokój ma swe korony, którymi jako zwycięzcy po różnorodnym i wielokrotnym starciu i całkowitym obaleniu przeciwnika wieńczeni jesteśmy. Za ujarzmienie żądzy jest palma wstrzeźliwości. Za walkę przeciw gniewowi, przeciw krzywdzie jest korona cierpliwości. [...] A kto w powodzeniu nie jest pysznym, dostępuje chwały za pokorę. A kto skory jest do miłosierdzia dla popierania ubogich, otrzymuje nagrodę ze skarbcza niebieskiego. A kto nie zna zazdrości i kto po prostu i łagodnie braci swych miłuje, uczczony jest nagrodą miłości i pokoju. Na tym stadionie cnót codziennie biegamy, do tych palm i koron sprawiedliwości bez przerwy w czasie dochodzimy*<sup>185</sup>. Wyraźnie więc Cyprian wskazywał, że nie istnieje tylko

---

patroni et advocati haereticos in falsa confessione Christi interfectos martyras praedicant et contra apostoli contestationem, qui nihil eos quamvis exustos et occisos dicit posse proficere, gloriam eis et coronam passionis adsignant. Quod si haeretico nec baptismi publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagio tinctus non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius nova et maiora cumulaverit”, PSP I, s. 270. Por. tenże, *Ep.* LV, 17.

<sup>185</sup> Cyprianus, *De zelo et livore* XVI: „Spiritalibus semper actibus occupemur, ut quotienscumque inimicus accesserit, quotiens adire temptaverit, et clausum adversum se pectus inveniat et armatum. Non enim christiani hominis corona una est quae tempore persecutionis accipitur. Habet et pax coronas suas, quibus de varia et multiplici congressione victores prostrato et subacto adversario coronamur. Libidinem subegisse continentiae palma est. Contra iram, contra iniuriam repugnasse corona patientiae est. [...] Et qui superbus in prosperis non est gloriam de humilitate consequitur. Et qui ad pauperum fovendorum misericordiam pronus est retributionem thesauri caelestis adipiscitur. Et qui zelare non novit qui que unanimis et mitis fratres suos diligit dilectionis et pacis praemio honoratur. In hoc virtutum stadio cotidie currimus, ad has iustitiae palmas et coronas sine intermissione temporis pervenimus”, POK 19, s. 379-380.

jedna nagroda, ale że każde postępowanie zgodne z chrześcijańskimi cnotami będzie odpowiednio nagrodzone<sup>186</sup>.

Podobnie, komentując słowa z *Apokalipsy* (20,4), biskup Kartaginy przekonywał, że z Chrystusem w przyszłości mają królować nie tylko zabici, ale i ci wszyscy, którzy w mocy wiary swojej i bojaźni Bożej trwając, obrazowi bestii się nie kłaniali, ani na jej bezecne i świętokradzkie edykty się nie zgodzili<sup>187</sup>. Nikt nie powinien umniejszać nagrody tych, którzy nie cierpieli i nie oddali swego życia za Chrystusa, a pozostawali mu wierni w czasie prześladowań<sup>188</sup>. Cyprianowy pogląd o powszechności nagrody życia wiecznego wyływał – jak się wydaje – ze stanu pierwotnego człowieka, który został utracony przy pierwszym przekroczeniu przykazania Bożego w raju: *Albowiem gdy w owym pierwszym przekroczeniu przykazania siła ciała rozeszła się z nieśmiertelnością, a ze śmiercią przyszła słabość, i gdy nie można odzyskać siły bez odzyskania nieśmiertelności, należy w tej ułomności i słabości cielesnej zawsze walczyć i ścierać się, którą to walkę i ścieranie się tylko przy pomocy cierpliwości wytrzymać można*<sup>189</sup>. Śmierć zatem, powszechna dla wszystkich, była również powszechnym przejściem do życia, powrotem do raju, do pierwotnej nieśmiertelności. Po niej ludzie uzyskiwali w nagrodę za cierpliwość i wytrwanie przy Bożych przykazaniach to, co utracili przez pierwsze nieposłuszeństwo. Nagroda ta, podobnie jak śmierć, dotyczyła wszystkich.

Jednak w swoich pismach Cyprian nadbudowywał na owo przekonanie o powszechnej nagrodzie życia wiecznego pogląd o gradacji nagród w zależności od zasług. W naszych analizach należałoby raczej stwierdzić, iż nagroda zależała od rodzaju śmierci: *zwyciężającym w pokoju [Pan] da białą koronę za uczynki, zmarłym w prześladowaniu*

<sup>186</sup> Zob. Cyprianus, *De opere et eleemosynis* XXVI.

<sup>187</sup> Tenże, *Ad Fortunatum* XIV: „Item in apocalypsi hoc idem loquitur, et vidi, inquit, animas occisorum propter nomen iesu et sermonem dei. Et cum primo in loco posuisset occisos, addidit dicens: et quicumque imaginem bestiae non adoraverunt nec acceperunt inscriptionem in fronte aut in manu sua. Quos universos a se in eodem loco simul visos coniungit ac dicit: et vixerunt et regnaverunt cum christo. Vivere omnes dicit et regnare cum christo, non tantum qui occisi fuerint, sed quique in fidei suae firmitate et dei timore perstantes imaginem bestiae non adoraverint neque ad funesta eius et sacrilega edicta consenserint”, POK 19, s. 299-300.

<sup>188</sup> Zob. tenże, *De lapsis* III.

<sup>189</sup> Tenże, *De bono patientiae* XVII: „Nam cum in illa prima transgressione precepti firmitas corporis cum immortalitate discesserit et cum morte infirmitas venerit nec possit firmitas recipi nisi cum recepta et immortalitas fuerit, oportet in hac fragilitate atque infirmitate corporea luctari semper et congregi, quae luctatio et congressio non nisi patientiae potest viribus sustineri”, POK 19, s. 361.

za mękę podwoi koronę purpurową<sup>190</sup>. Nagroda zatem byłaby ta sama, ale jej stopień i formy różne. Męczennicy cieszyliby się koroną purpurową stosownie do przelanej krwi, a także podwojeniem nagrody. W sposób równie wyraźny, i od tej pory w kościelnym piśmiennictwie na stałe obecny, Cyprian ukazał tę gradację nagród, interpretując nowotestamentalną przypowieść o siewcy i różnorodnym plonie (Mt 13,3-8). Poszczególność wysokość plonu Kartagińczyk przyznawał różnym grupom: owoc sześćdziesięciokrotny przypisywał stanowi dziewiczemu, jednak pierwsze miejsce i owoc stokrotny należał do męczenników: *Ciasna i wąska jest droga, która wiedzie do żywota, twarda i stroma ścieżka, prowadząca do chwały. Tą ścieżką życia zdążają męczennicy, idą dziewice, kroczą wszelacy sprawiedliwi. Szerokich i przestronnych dróg unikajcie: zabójczę są tam ponęty i śmiertelne rozkosze: tam schlebia diabeł, by oszukiwać, uśmiecha się, by szkodzić, zachęca, by zabijać. Pierwszy owoc setny jest męczenników, drugi sześćdziesiąty wasz jest [dzewic – M.W.]. Jak u męczenników nie ma myśli o ciele i świecie, ani małego, lekkiego i przeczułonego obcowania, tak i u was, których drugą jest nagroda łaski, niech będzie i męstwo gotowe do cierpienia*<sup>191</sup>. Podobne poglądy zawarł w liście 76., będącym zachętą do wytrwania w nowym prześladowaniu z roku 257. Wspominał w nim, że wśród wiernych, doznających prześladowań w kopalniach i więzieniach, były także dziewice. Im, dzięki poniesionemu męczeństwu, *do sześćdziesiątego owocu setny przybył i podwójna chwała do niebieskiej korony je wyniosła*<sup>192</sup>. Ciekawym spojrzeniem na nagrodę męczenników i na ich wyjątkową rolę było czasowe traktowanie zasługi i nagrody. Męczennicy mieli bowiem odebrać nagrodę proporcjonalną do czasu trwania męczarni: *Otrzymacie tyle nagród przy niebieskiej wypłacie, ile dni teraz liczycie w męczarniach*<sup>193</sup>. Nawet biorąc

<sup>190</sup> Cyprianus, *De opere et eleemosynis* XXVI: „[...] in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit”, POK 19, s. 347.

<sup>191</sup> Tenże, *De habitu virginum* XXI: „[...] lata et spatiosa itinera vitate: letales illic inlecebrae et mortiferae voluptates: illic diabolus blanditur ut fallat, adridet ut noceat, incit ut occidat. Primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius vester est. Ut apud martyras non est carnis et saeculi cogitatio nec parva et levis et delicata congressio, sic et in vobis, quarum ad gratiam merces secunda est, sit et virtus ad tolerantiam proxima. Non est ad magna facilis ascensus”, POK 19, s. 152-153. Zob. A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo 13,8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.

<sup>192</sup> Cyprianus, *Ep.* LXXVI, 6: „[...] quibus ad sexagenarium fructum centenus accessit quas que ad caelestem coronam gloria gemina provexit”, PSP I, s. 301.

<sup>193</sup> Tamże, LXXVI, 1: „[...] habitura tot mercedes in caelestibus praemiis quot nunc dies numerat in poenis”, PSP I, s. 298.



pod uwagę formę zachęty do męczeństwa, w której jednym z argumentów za oddaniem życia było wskazanie na wielkość nagród za poniesione cierpienia, powyższa argumentacja wydaje się nietypowa, ale – co ważne w naszych rozważaniach – mająca swoje podstawy w rozróżnieniu wielkości eschatologicznych nagród oraz w teologii męczeństwa.

Szczególne eschatologiczne pozycja męczenników w pismach Cypriana przejawiała się także w ich natychmiastowym wejściu do nieba po śmierci. Takie rozumienie wyróżnienia męczenników widzieliśmy już u Tertuliana<sup>194</sup> jednak były to jedynie teologiczne przecucia, które biskup Kartaginy rozwinął w zwarty system. Powyższa problematyka była dla niego naturalną konsekwencją rozwoju pojmowania męczeństwa jako chrztu krwi, który był jednym z podstawowych zagadnień w jego teologii męczeństwa<sup>195</sup>. Temat ten obecny był już we wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej, szczególnie u Tertuliana, który jako pierwszy go sformułował, ale przez Cypriana został on znacznie poszerzony<sup>196</sup>. W tym kontekście szczególne znaczenie ma tekst pochodzący z dzieła *Ad Fortunatum*, w którym Cyprian stwierdzał, że chrzest krwi *jest w łasce większy, w potędze wznioślejszy, w zaszczycie droższy; chrzest, którym chrzczą aniołowie; chrzest, którym raduje się Bóg i jego Chrystus; chrzest po którym nikt już nie grzeszy; chrzest, który dopełnia wzrostu naszej wiary; chrzest, który nas po zejściu z tego świata natychmiast łączy z Bogiem*<sup>197</sup>. Ostatnia część wypowiedzi wskazuje wyraźnie na natychmiastowe przejście (*statim*) męczenników do nagrody wiecznej. Jeszcze wyraźniej ukazał Cyprian bezpośredniość nagrody po męczeństwie w 13. rozdziale tego samego dzieła, gdy pisał z retoryczną emfazą: *Cóż za godność, co za pewność odejść stąd z weselem, odejść z chwałą wśród utrapień i ucisków, zamknąć na chwilę oczy, którymi widziało się ludzi i świat, otworzyć je natychmiast, by widzieć Boga i Chrystusa! Cóż za szybkość w tak szczęśliwym przejściu! Usuwasz się nagle z ziemi, by spocząć w królestwie niebieskim*<sup>198</sup>. Żaden z pisarzy kościelnych do tej pory nie podkreślał tak wyraźnie pewności (*securitas*) i szybkości

<sup>194</sup> Zob. rozdz. III, 5 niniejszej pracy.

<sup>195</sup> Zob. Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 108-119.

<sup>196</sup> Zob. Longosz, *Niektóre aspekty teologii męczeństwa*, s. 62-66.

<sup>197</sup> Cyprianus, *Ad Fortunatum* praef 4: „[...] hoc esse baptismum in gratia maius, in potestate sublimius, in honore praetiosius, baptismum in quo angeli baptizant, baptismum in quo deus et christus eius exultant, baptismum post quod nemo iam peccat, baptismum quod fidei nostrae incrementa consummat, baptismum quod nos de mundo recedentes statim deo copulat”, POK 19, s. 277.

<sup>198</sup> Tamże, 13: „Quanta est dignitas et quanta securitas exire hinc laetum, exire inter praessuras et angustias gloriosum, cludere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus, et aperire eosdem statim, ut deus videatur et christus. Tam

(*velocitas, repente*) tego przejścia, gdy *zamyka się ziemia, [...] niebo się otwiera*<sup>199</sup>. Podobne poglądy znalazły się także w innych pismach Cypriana. W liście 6. więzienie traktował jako miejsce z którego męczennicy udają się wprost do nieba: *O szczęśliwe więzienie, które ludzi Boga posyła do nieba!*<sup>200</sup>. W liście 10. stwierdzał natomiast, że męczarnie zadawane chrześcijanom podczas prześladowań trwały długo nie dlatego, aby ich złamać w wierze, ale żeby ich prędzej wysłać do Boga: *Trwały one tak długo nie dlatego, żeby załamać stałość w wierze, lecz żeby ludzi Boga prędzej wysłać do Pana*<sup>201</sup>.

Cyprian nie tylko wskazywał na możliwość, czy nawet pewność natychmiastowego wejścia do nieba, ale ukazywał w swych pismach przykłady tych, którzy już cieszyli się nagrodą wieczną. W liście skierowanym do wyznawców w Rzymie pisał: *Ci z was, którzy idąc tymi śladami chwały, świat opuścili, już są bardzo szczęśliwi. Za to, że odbyli tę drogę odwagi i chwały ku radości Pana, zostali objęci i ucałowani przez samego Pana*<sup>202</sup>. Wydaje się, że z tego powodu w chrześcijanach trwało ogromne pragnienie męczeńskiej śmierci, o którym już wcześniej wspomniano, przejawiające się także w zachęcaniu się do męczeństwa. Można stwierdzić także, że właśnie to natychmiastowe przejście do chwały stało u podstaw kultu tych, którzy już doświadczają *visio beatifica*. W zachęcie do zapisywania dni śmierci męczenników, aby w tych dniach oddawać im cześć, biskup Kartaginy przywołał właśnie argument z ich odejścia do nieśmiertelności: *niech więc je dalej zapisuje [Tertullus] i donosi mi dni, kiedy nasi błogostawieni bracia przeszli w więzieniu przez chwalebny śmierć do nieśmiertelności*<sup>203</sup>.

Cyprian, jak to zauważono, najczęściej oddawał rzeczywistość nagrody przez pojęcie „korona” (*corona*). Nie wyjaśniał przy tym na

---

*feliciter migrandi quanta velocitas. Terris repente subtraheris, ut in regnis caelestibus reponaris*”, POK 19, s. 301.

<sup>199</sup> Cyprianus, *Ad Fortunatum* 13: „Cluduntur in persecutionibus terrae, sed patet caelum”, POK 19, s. 301.

<sup>200</sup> Tenże, *Ep.* VI, 1: „O beatum carcerem qui homines dei mittit ad caelum”, PSP I, s. 39.

<sup>201</sup> Tamże, X, 2: „Laniena gravior ad hoc diu perseveravit, non ut stantem fidem deiceret, sed ut homines dei ad dominum velocius mitteret”, PSP I, s. 47.

<sup>202</sup> Tamże, XXXVII, 3: „Beati satis qui ex vobis per haec gloriarum vestigia comearant iam de saeculo recesserunt confecto que itinere virtutis ac fidei ad complexum et osculum domini domino ipso gaudente venerunt”, PSP I, s. 110-111.

<sup>203</sup> Tamże, XII, 2: „[...] scribat ac significet mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt” PSP I, s. 57. Zob. V. Saxer, *Vie liturgique*, s. 303-308; tenże, *Morts, martyrs, reliques*, s. 104-108; Hummel, *The Concept of Martyrdom*, s. 164-166.

czym dokładnie polegać będzie natura tej nagrody. Z używanego przez niego słownictwa wywnioskować można, że było to życie wieczne, przebywanie z Bogiem i Chrystusem w niebie. Symbolem tych rzeczywistości była właśnie korona, której używano w wojsku, czy też na igrzyskach, do nagrodzenia zwycięzcy czy też człowieka szczególnie zasłużonego. Symbolem nagrody męczenników była *corona purpurea*, zaś zwyczajnych ludzi za ich heroiczne wypełnianie cnót, szczególnie za dziewictwo – *corona candida*. Według Cypriana ambicją każdego chrześcijanina powinno być nie tylko zdobycie jednej z tych koron, ale osiągnięcie obydwu. Dlatego zachęcał wiernych w roku 250: *Niech więc teraz wszyscy walczą o tę podwójną, a tak zaszczytną godność. Dzięki pracy niech albo białe korony otrzymają za swe czyny, albo purpurowe z powodu swej męki. W niebieskich obozach zarówno pokój, jak i walka, mają swe kwiaty, aby żołnierza Chrystusa uwieńczyć chwałą*<sup>204</sup>.

Mimo że nagroda wieczna była głównym przedmiotem eschatologicznego zainteresowania Cypriana, to jednak w jego pismach odnaleźć można także wzmianki dotyczące innych elementów eschatologii. Choć były to wypowiedzi zdecydowanie rzadsze od tych mówiących o nagrodzie, to jednak stanowiły one uzupełnienie nauczania biskupa Kartaginy o nagrodzie wiecznej i również w nich odnaleźć można wpływy teologii męczeństwa i prześladowań na myśl eschatologiczną.

Pierwszym z takich elementów było zmartwychwstanie. W przeciwieństwie do Tertuliana, u którego stanowiło ono punkt centralny systemu eschatologicznego, u Cypriana było przedmiotem zaledwie kilku wzmianek, choć bardzo ważnych. Temat zmartwychwstania pojawiał się zawsze w kontekście męczeństwa i nagrody. To właśnie po zmartwychwstaniu miało dokonać się rozdzielenie nagród. Wydaje się, że Cyprian kontynuował myśl Tertuliana w poglądzie, że do odczuwania nagrody lub kary konieczna jest obecność zarówno duszy, jak i ciała<sup>205</sup>. Wniosek taki można wysnuć z drobnej wzmianki w piśmie *Ad Demetrianum*, dotyczącej wiecznej kary po sądzie. Pisał: *Zachowywane będą dusze z ciałami swymi na nieskończone, a bolesne męczarnie*<sup>206</sup>. Nie mówił on tu bezpośrednio o zmartwychwstaniu, jednak wzmiankowana obecność zarówno ciała, jak i duszy po końcu czasów, pozwala przy-

<sup>204</sup> Cyprianus, *Ep. X. 5*: „Certent nunc singuli ad utriusque honoris amplissimam dignitatem. Accipiant coronas vel de opere candidas vel de passione purpureas. In caelestibus castris et pax et acies habent flores suos quibus miles Christi ob gloriam coronetur”, PSP I, s. 50.

<sup>205</sup> Zob. rozdz. III, 3 niniejszej pracy.

<sup>206</sup> Cyprianus, *Ad Demetrianum XXIV*: „Servantur cum corporibus suis animae infinitis cruciatibus ad dolorem”, POK 19, s. 321.

puszczać, że rozumiał on zmartwychwstanie jako połączenie się ciała i duszy, aby cały człowiek mógł odbierać karę.

Biskup Kartaginy podjął temat zmartwychwstania w sposób wyraźny przy okazji rozważań dotyczących ucieczki podczas prześladowań. Stwierdzał, iż niezależnie od tego, w jakich okolicznościach dokona się żywot człowieka – czy będzie zabity przez dzikie zwierzęta, w głodzie, zimnie, z powodu pogody czy katastrof – przy zmartwychwstaniu otrzyma obiecaną nagrodę: *gdziekolwiek bowiem walczy, jeśli umrze w czasie prześladowania dla chwały Jego imienia, otrzyma przy zmartwychwstaniu przyobiecany nagrodę*<sup>207</sup>. Pewność zmartwychwstania wynikała z wiary i ufności w Chrystusa, który przez to, że sam cierpiał i powstał z martwych, był gwarantem ludzkiego zmartwychwstania i dlatego nie było powodów do obawy przed śmiercią: *My zaś, którzy nadzieją żyjemy i w Boga wierzymy, i ufamy, że Chrystus za nas cierpiał i zmartwychwstał, że w Chrystusie trwający przezeń i w nim zmartwychwstają, dlaczego i sami z tego świata zejść nie chcemy, albo naszych schodzących jakby straconych żałujemy i opłakujemy*<sup>208</sup>. Zmartwychwstanie, według Cypriana, dokonało się już w chrzcie. Ten aspekt zmartwychwstania duchowego był przez niego zdecydowanie podkreślany: *My więc, którzy w chrzcie według cielesnych grzechów starego człowieka umarliśmy i pogrzebani jesteśmy, którzy w niebieskim odrodzeniu z Chrystusem współzmartwychwstaliśmy, myślm i czyńmy, to, co jest Chrystusa*<sup>209</sup>. Ci, którzy w sposób szczególny oddali się Bogu przez czystość i dziewictwo w jakiś sposób antycypowali przyszłą szczęśliwość i doświadczali zmartwychwstania na ziemi: *Czym my mamy być, wy już być zaczęłyście. Wy już na tym świecie posiadacie chwałę zmartwychwstania, przez świat przechodźcie bez zetknięcia się z nim; gdy trwacie w czystości i dziewictwie, jesteście równe aniołom Boga*<sup>210</sup>. Także męczennicy, którzy

<sup>207</sup> Cyprianus, *Ep.* LVIII, 4: „[...] ubicumque pugnantem et persecutionis causa pro nominis sui honore morienti praemium reddit quod daturum se in resurrectione promisit”, PSP I, s. 170.

<sup>208</sup> Tenże, *De mortalitate* XXI: „Qui autem spe vivimus et in deum credimus et christum passum esse pro nobis et resurrexisse confidimus in christo manentes et per ipsum adque in ipso resurgentes quid aut ipsi recedere istinc de saeculo nolumus aut nostros recedentes quasi perditos plangimus ac dolemus?”, POK 19, s. 268.

<sup>209</sup> Tenże, *De zelo et livore* XIV: „Qui ergo in baptismo secundum hominis antiqui peccata carnalia et mortui et sepulti sumus, qui regeneratione caelesti christo consurreximus, quae sunt christi et cogitemus pariter et geramus”, POK 19, s. 378.

<sup>210</sup> Tenże, *De habitu virginum* XXII: „[...] quod futuri sumus, iam vos esse coepistis. Vos resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis, per saeculum sine saeculi contagione transitis: cum castae perseveratis et virgines, angelis Dei estis aequales”, POK 19, s. 153-154.

przeżyli tortury i prześladowania, doznali pewnego rodzaju zmartwychwstania przez ocalenie od śmierci: *Chrystus chciał ich mieć w Kościele długo i wyrwał ich, jakby z objęć śmierci przez pewnego rodzaju, że tak powiem, zmartwychwstanie i zachował ich przy zdrowiu, aby wierni ich naśladowali, widząc w nich najwyższy stopień chwały, a największy co do pokory*<sup>211</sup>. Tu także, podobnie jak i w wielu innych miejscach, Cyprian ukazał męczeństwo w kontekście duszpasterskim. Męczennicy bowiem jakby zmartwychwstawali, aby być wzorem dla wiernych. Zmartwychwstanie było więc dla Cypriana procesem, który rozpoczął już się w chrzcie, dokonywał się nieustannie przez heroiczne wypełnianie cnót i w męczeństwie, a swoją pełnię znajdzie u końca czasów.

Innym elementem nauki o eschatologicznej przyszłości związanej z nagrodą, który mógł być kontynuacją myśli Tertuliana, był pogląd o przemianie ciała po śmierci. O ile jednak u Tertuliana było to upodobnienie do anielskiej substancji, czyli bycie jak aniołowie<sup>212</sup>, o tyle u Cypriana nastąpiła radykalizacja i rozwój tej eschatologicznej przemiany. W najwcześniejszym swym dziele, napisanym tuż po nawróceniu, *Ad Donatum* z roku 246, stwierdzał on jedynie, że ciało jako świątynia Ducha Świętego *nie może być obalone ani zniszczone, może tylko, gdy umrze, w lepsze być przemienione*<sup>213</sup>. Podkreślał więc godność ludzkiego ciała. W napisanym prawdopodobnie sześć lat później, po okresie prześladowań, traktacie *De opere et eleemosynis* Cyprian wskazywał, że należy wzgardzić i podeptać świat oraz zachęcał współwyznawców: *Dajmy Chrystusowi odzienie ziemskie, mając otrzymać szaty niebieskie*<sup>214</sup>. Można zatem zauważyć pewien rozwój myśli o przemianie ciała. Cyprian ukazał nie tylko przemianę w coś lepszego, ale wskazał na istotę tej przemiany – otrzymanie szat niebieskich. Warto także zauważyć stopniowe deprecjonowanie ziemskiego ciała. Ten proces jeszcze bardziej uwidocznił się w dziele *De mortalitate* z lat 252-254, w którym w obliczu prześladowań i zarazy podkreślał, że śmierć jest tylko przejściem do nieśmiertelności. Na takiej podstawie pytał: *Któżby nie spieszył do lepszych rzeczy? Któżby nie życzył sobie, jak najprędzej być odmienio-*

<sup>211</sup> Cyprianus, *Ep.* XXXIX, 5: „[...] eos Christus esse hic in ecclesia diu voluit, ad hoc de media morte subtractos quadam dixerim resurrectione circa eos facta incolumes reservavit, ut dum nihil in honore sublimius, nihil in humilitate summissius a fratribus cernitur, hos eosdem fraternitas sectata comitetur”, PSP I, s. 115-116.

<sup>212</sup> Zob. rozdz. III, 3 niniejszej pracy.

<sup>213</sup> Cyprianus, *Ad Donatum* XV: „Aboleri non potest nec extingui, potest tantum in melius corpore redeunte formari”, POK 19, s. 97.

<sup>214</sup> Tenże, *De opere et eleemosynis* XXIV: „Demus christo vestimenta terrena indumenta caelestia recepturi”, POK 19, s. 345.

nym i upodobnionym do postaci Chrystusa i godności łaski niebieskiej?<sup>215</sup>. Ukazywał więc Chrystusa, jako tego, do którego odmienieni ludzie będą upodobnieni po śmierci. Jeszcze wyraźniejsza była ewolucja poglądów na temat wartości ziemskiego ciała człowieka i świata. Nie tylko nie wskazywał na jego wartość, ale jeszcze ukazywał powszechną chęć ucieczki od świata i ziemskiej formy ciała. Na poparcie tego rozumowania przywołał słowa Apostoła Pawła z jego *Listu do Filipian*: *Nasza ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone w podobne do swego chwalebne-go ciała* (Flp 3,20-21). W liście 76. napisanym pod koniec życia Cypriana w 257 roku, biskup ukazując okrucieństwo prześladowań i cierpień zadawanych ciału na ziemi, wskazywał na eschatologiczną nagrodę za to poniżenie ludzkiego ciała: *To w oczach pogan wstrętne i ohydne zeszpecenie jakąż chwałą zostanie odważone! Ta doczesna i krótka męka na jakąż chwalebny i wieczny nagrodę się zmieni, gdy według słów błogosławionego Apostoła Pan przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej*<sup>216</sup>. Wyraźna była zatem ewolucja poglądów Cypriana: od doceniania ziemskiego ciała jako świątyni Ducha Świętego, przez stopniowe deprecjonowanie ziemskiej powłoki ciała, do podkreślania wspaniałości ciała przemienionego w rzeczywistości eschatologicznej; od przemienienia na lepsze do upodobnienia do ciała Jezusa Chrystusa. Nietrudno w tych poglądach Cypriana dopatrzeć się wpływu prześladowań oraz patrzenia na eschatologię i teologię męczeństwa przez pryzmat przyszej nagrody.

Zmartwychwstanie – jak stwierdzono – ma dokonać się nie tylko po to, aby ciało i dusza otrzymały nagrodę, ale także by mogły podlegać karze. Należy więc przyjrzeć się elementowi kary w nauczaniu biskupa Cypriana. Kara była dla niego związana ze śmiercią i nagrodą. Ze śmiercią, ponieważ to ona w naturalny sposób do kary prowadziła: *Niech się boi umierać, kogo, schodzącego ze świata, niekończącymi się karami wieczny płomień palić będzie*<sup>217</sup>. To w śmierci bowiem niespra-

<sup>215</sup> Cyprianus, *De mortalitate* XXII: „Quis non ad meliora festinet? Quis non mutari et reformari ad christi speciem et ad caelestis gratiae dignitatem citius exoptet?”, POK 19, s. 96.

<sup>216</sup> Tenże, *Ep.* LXXVI, 2: „Omnis ista deformitas detestabilis et taetra gentilibus quali splendore pensabitur. Saecularis haec et brevis poena quam clari et aeterni honoris mercede mutabitur, cum secundum beati apostoli vocem transformaverit dominus corpus humilitatis nostrae conformatum corpori claritatis suae”, PSP I, s. 299.

<sup>217</sup> Tenże, *De mortalitate* XIV: „Mori timeat quem de saeculo recedentem perennibus poenis aeterna flamma torquet”, POK 19, s. 263.

wiedliwi porywani są na karanie<sup>218</sup>. O ile śmierć była wspólna i przeznaczona wszystkim ludziom, to jednak kara lub nagroda po śmierci była inna: Dlatego, że bez żadnej różnicy rodzaju ludzkiego z niesprawiedliwymi umierają także sprawiedliwi, nie powinniście sądzić, iż wspólna zguba spotyka złych i dobrych<sup>219</sup>. Powiązanie śmierci i kary widać było wyraźnie w rozumieniu przez Cypriana śmierci jako częściowej kary za grzechy: Nie trzeba zajmować się sprawą śmierci jednostek, gdyż na wszelakiego rodzaju ruinach świata widoczne są tak przeróżne ślady kary za grzechy, jak wielką jest liczba grzeszących<sup>220</sup>. Tym bardziej, że kara wieczna określana była też przez biskupa Kartaginy jako śmierć druga, na którą skazywani byli ci, którzy zaparli się Chrystusa i nie chcieli prosić o przebaczenie: Jeśli jednak kto nie ma cierpliwości, aby obrażonego Boga prosić o przebaczenie i nie chce nam ulegać, to musi sobie przypisać zgubę, gdy nadejdzie dzień sądu. Jakże bowiem w ten dzień będzie mógł prosić Pana ten, kto przedtem zaparł się Chrystusa, a teraz też Kościoła Chrystusowego; ten nie chce słuchać biskupów rozumnych, nieskazitelnych i energicznych, staje się towarzyszem i współnikiem tych, którzy na śmierć są skazani<sup>221</sup>. Od tej drugiej śmierci, ale także od pierwszej, chociaż w niewyjaśniony bliżej sposób, uwalniała – według Cypriana – jałmużna: W „Dziejach Apostolskich” jest opisany wiarygodny wypadek, stwierdzony niezbitc dowodami rzeczy dokonanej, że jałmużnami uwalniają się dusze nie tylko od pierwszej śmierci, ale i od drugiej<sup>222</sup>.

Przede wszystkim jednak kara rozpatrywana była przez Cypriana w kontekście nagrody. W jego pismach najczęściej występowały one obok siebie jako przeciwieństwo. Nagroda – jak zauważyliśmy wcześniej – była przeznaczona dla sprawiedliwych, dla tych, którzy zacho-

<sup>218</sup> Cyprianus, *De mortalitate* XV: „[...] ad supplicium rapiuntur iniusti”, POK 19, s. 264.

<sup>219</sup> Tamże, XIV, XV: „Hoc quod sine ullo discrimine generis humani cum iniustis moriuntur et iusti, non est quod putetis malis et bonis interitum esse communem”, POK 19, s. 263-264.

<sup>220</sup> Tenże, *De lapsis* XXVI: „Nec necesse est ire per exitus singulorum, cum per orbis multiformes ruinas tam delictorum poena sit varia quam delinquentium multitudo numerosa”, POK 19, s. 216.

<sup>221</sup> Tenże, *Ep.* LXV, 5: „Quod si quis inpatiens fuerit ad deprecandum dominum qui offensus est et nobis obtemperare noluerit, sed desperatos et perditos secutus fuerit, sibi imputabit cum iudicii dies venerit. Quomodo enim deprecari in die illo dominum poterit qui et ante hoc Christum et nunc quoque ecclesiam Christi negavit et episcopis sanis et integris et viventibus non optemperans comitem se et participem morientibus praebuit”, PSP I, s. 220.

<sup>222</sup> Tenże, *De opere et eleemosynis* VI: „In actis apostolorum facti fides posita est, et quod eleemosynis non tantum a secunda sed et a prima morte animae liberentur, gestae et impletae rei probatione compertum est”, POK 19, s. 331.

wali Boże przykazania i pomimo prześladowań wytrwali przy Bogu i w Kościele. Kara zaś, przeciwnie, przeznaczona była dla niewiernych. Cyprian, myśląc jednocześnie o nagrodzie i karze, zachęcał wiernych: *Zawsze miejmy przed oczami naszego ducha i katusze przewidziane dla niegodziwców, i nagrody jak również zasługi sprawiedliwych; i kary, jakimi grozi Bóg tym, którzy się Go zaprą, i chwałę obiecaną tym, którzy go wyznają*<sup>223</sup>. Dlatego opisując wydarzenia, ostateczne stwierdzał: *Gdy to objawienie nastąpi, gdy światłość Boga nad nami zajaśnieje, będziemy o tyle błogosławieni i weseli, i z łaski Bożej uczczeni, o ile pozostaną winnymi i nieszczęśliwymi ci, którzy porzuciwszy Boga lub zbuntowawszy się przeciw Bogu, spełniali wolę diabła*<sup>224</sup>. Wymierzenie kary związane było z dniem sądu, kiedy, według Cypriana, *Pan zacznie przeliczać swój lud i swą boską wiedzę oceniać zasługi każdego*<sup>225</sup>. W wyniku sądu *niegodziwców wtrąci do piekła, a naszych prześladowców skarze na wieczny żar dręczących płomieni, wiernym zaś udzieli nagrody za wiarę i oddanie*<sup>226</sup>. Zgodnie z teologią męczeństwa tylko ci, którzy zginęli w jedności z Kościołem mieli prawo do wiecznej nagrody, ci zaś, którzy giną poza Kościołem, *nie otrzymują korony za wiarę, lecz raczej ponoszą karę*<sup>227</sup>. Należy zwrócić uwagę na karę, którą otrzymają prześladowcy chrześcijan. Wydaje się, że okres prześladowań w sposób szczególnie wpływał na takie ukazywanie przyszłości prześladowców, co mogliśmy już dostrzec w myśli Tertuliana<sup>228</sup>. Co więcej, ponoszona przez prześladowców kara będzie jednocześnie jakby nagrodą dla prześladowanych, gdyż męczennicy oglądać będą kary oprawców: *Będziemy tam zawsze oglądali tego, który tu czuwał nad nami do czasu, a chwilowa korzyść*

<sup>223</sup> Cyprianus, *Ep.* LVIII, II: „[...] ante oculos habere et cogitatione semper ac sensibus voluere iniquorum supplicia et praemia ac merita iustorum, quid negantibus dominus comminetur ad poenam, quid contra confitentibus promittat ad gloriam”, PSP I, s. 175.

<sup>224</sup> Tamże, LVIII, 10: „Cum revelatio illa venerit, cum claritas super nos dei fuerit, tam beati erimus et laeti dignatione domini honorati, quam rei remanebunt et miseri qui dei desertores aut contra deum rebelles voluntatem fecerunt diaboli”, PSP I, s. 175.

<sup>225</sup> Tamże, LVIII, 10: „O dies ille qualis et quantus adveniet, fratres dilectissimi, cum coeperit populum suum dominus recensere et diuinae cognitionis examine singulorum merita recognoscere”, PSP I, s. 174.

<sup>226</sup> Tamże, LVIII, 10: „[...] mittere in gehennam nocentes et persecutores nostros flammae poenalis perpetuo ardore damnare, nobis vero mercedem fidei et devotionis exsolvere”, PSP I, s. 174-175.

<sup>227</sup> Tamże, LX, 4: „[...] si occisi eiusmodi extra ecclesiam fuerint, fidei coronam non esse, sed poenam potius esse perfidiae”, PSP I, s. 196. Zob. tenże, *De unitate* XIV.

<sup>228</sup> Zob. rozdz. III, 5 niniejszej pracy.



okrutnych oczu w minionych prześladowaniach zapłacona będzie wiekustym oglądaniem, według zapewnienia Pisma św. mówiącego: „Robak ich nie zdechnie, a ogień ich nie zagaśnie, i będą do widzenia wszelkiemu ciału”<sup>229</sup>.

Zgodnie z Pismem Świętym i tradycją chrześcijańską, karą – według poglądów Cypriana – będą wieczne męki (*aeterna supplicia*), wieczne więzienie (*carcer aeternus*), piekło (*gehenna, inferi*), płomienie ognia (*flammae*) trwające wiecznie (*poena perpetua*): *Palić będzie skazanych zawsze gorejące piekło i żywymi płomieniami żartoczna kara, i nie będzie możliwości, by kiedyś ustały tortury, lub się skończyły. Zachowywane będą dusze z ciałami swymi na nieskończone, a bolesne męczarnie*<sup>230</sup>. Od tych kar zabezpieczeni byli wyznawcy Boga, a w sposób szczególnie męczennicy. Przywołując postaci starotestamentalne, Cyprian stwierdzał: *wrzucono ich do pieca, ogień się cofnął, a płomienie ich chłodziły. Albowiem Bóg był z nimi, i okazał, że jego wyznawcom i męczennikom żar piekła nic nie może zrobić. Ci, którzy wierzą w Boga, są zawsze bezpieczni i nic im nie grozi*<sup>231</sup>. Krew męczenników bowiem nie tylko gasiła prześladowania, ale także tłumiła ogień piekielny<sup>232</sup>. Zatem szczególna rola męczenników przejawiała się w tym, że ich postawa miała wpływ nie tylko na nagrodę, ale także sięgała aż do piekła i je zwyciężała, gdyż męczeństwo gładziło wszelki grzech i zapewniało zbawienie.

Śmierć, którą sprowadzały w okresie życia Cypriana prześladowania i zaraza, miała nie tylko ziemskie odniesienie. Całe ziemskie ludzkie życie, a przede wszystkim ten ostatni jego akt, miały – w myśli biskupa Kartaginy – ukierunkowanie eschatologiczne i prowadziły do nagrody

<sup>229</sup> Cyprianus, *Ad Demetrianum* XXIV: „Spectabitur illic a nobis semper qui hic nos spectavit ad tempus, et in persecutionibus factis oculorum crudelium brevis fructus perpetua visione pensabitur secundum scripturae sanctae fidem dicentis: vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur, et erunt ad visionem universae carni”, POK 19, s. 321.

<sup>230</sup> Tamże, XXIV: „Cremabit addictos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax poena, nec erit unde habere tormenta uel requiem possint aliquando uel finem. Servantur cum corporibus suis animae infinitis cruciatibus ad dolorem”, POK 19, s. 321. Zob. tenże, *De lapsis* VII; *Ad Demetrianum* IX; XVI; XXIII; *Ep.* LIX, 18; *De opera et eleemosynis* II.

<sup>231</sup> Tenże, *Ep.* VI, 3: „[...] inclusis in caminum cesserunt ignes et refrigerium flammae dederunt, praesente cum illis domino et probante quod in confessores et martyras eius nihil posset gehennae ardor operari, sed quod qui in deum crederent incolumes semper et tuti in omnibus perseverarent”, PSP I, s. 41.

<sup>232</sup> Zob. tamże, X, 2: „Inexpugnabilem fidem superare non potuit saeviens diu plaga repetita, quamvis rupta compage viscerum torquerentur in servis dei iam non membra sed vulnera. Fluebat sanguis qui incendium persecutionis extingueret, qui flammam et ignes gehennae glorioso cruore sopiret”.

lub kary. Jak zauważono podstawowe znaczenie w nauczaniu Kartagińczyka miała nagroda. Właśnie w jej pojmowaniu można doszukać się prób stworzenia przez niego części systemu eschatologicznego. Nikt bowiem przed nim, w sposób tak szeroki, nie przedstawił zagadnienia nagrody, szczególnie w jej martyrologicznym kontekście. Były to jednak tylko fragmenty całościowego systemu eschatologicznego, jaki usiłował stworzyć po raz pierwszy w piśmiennictwie łacińskim, mistrz Cypriana – Tertulian.

## Rozdział V

# **Eschatologia i prześladowania – wzajemne oddziaływanie**

Po ukazaniu poglądów eschatologicznych Tertuliana i Cypriana w kontekście męczeństwa i prześladowań należy zwrócić szczególną uwagę na punkty wzajemnych interakcji między doktryną eschatologiczną Kościoła przełomu II i III wieku i prześladowaniami, których chrześcijanie doznawali od władz imperialnych i pogańskiego tłumu. W dalszych akapitach na podstawie analiz zachowanych tekstów – przede wszystkim obu naszych autorów, ale także pomocniczo innych zachowanych źródeł – ukazane zostaną praktyczne zależności obu rzeczywistości. Ten obustronny wpływ zostanie przedstawiony na dwóch płaszczyznach. Pierwsza to wpływ poglądów eschatologicznych na działania prześladowcze. Druga to oddziaływanie prześladowań na treść i formę dogmatu eschatologicznego, który wówczas się kształtował.

### **1. Wpływ eschatologii chrześcijańskiej na działania prześladowcze władzy rzymskiej**

Fenomen rosnącego w siłę chrześcijaństwa w II i III wieku oraz rozwój jego doktryny były przedmiotem zainteresowania cywilizacji grecko-rzymskiej i reakcji na tworzącą się nową siłę, która zmieniała panującą dotąd wizję świata. Jak się wydaje, już od początku to właśnie poglądy eschatologiczne wzbudzały największe kontrowersje. Jak zauważono wcześniej, to one wpływały także zasadniczo na postępowanie uczniów Jezusa Chrystusa i przekładały się bezpośrednio na ich zachowanie jako obywateli państwa, współmieszkańców jednego Imperium.

Władze oraz współmieszkańcy musieli zająć stanowisko wobec dynamicznie rozwijającej się religii chrześcijańskiej. Częstością odpowiedzią była przemoc i prześladowania, które wyływały zarówno z inspiracji władz, jak i ludności. Takie zachowanie wynikało z eschatologicznych zapatrywań wspólnoty, które przekładały się na sposób jej odniesienia do rzeczywistości ziemskiej<sup>1</sup>. Punkty sporne tych odniesień, jak się wydaje, mogły mieć dwojakie źródło: polityczne oraz światopoglądowe.

Przełom II i III wieku, szczególnie zaś druga połowa III wieku, a więc czas wyjątkowo ciężkich prześladowań chrześcijan za panowania Decjusza i Waleriusza, był okresem pogłębiającego się kryzysu Cesarstwa Rzymskiego. Wcześniejsze rządy dynastii Antoninów (96-192) uchodzą dotąd za okres największej pomyślności Imperium Rzymskiego. Zapoczątkowane wówczas przemiany ustrojowe, ekonomiczne, religijne oraz reforma armii przyniosły poważne przekształcenia, a jednocześnie pierwsze znamiona kryzysu, który z całą siłą wybuchł z końcem panowania dynastii iliryskiej (193-235)<sup>2</sup>.

Przyczyny kryzysu były wielorakie i obejmowały wiele płaszczyzn życia Imperium<sup>3</sup>. Można pokusić się jednak o wyodrębnienie przynajmniej podstawowych, które miały wpływ także na środowisko chrześcijan. Omawiany okres cechowały szybkie postępy urbanizacji i romanizacji prowincji, a w związku z tym napływ ludności nieitaalskiej oraz dążenie do uzyskania obywatelstwa rzymskiego<sup>4</sup>. O ile jednak cesarze dynastii julijsko-klaudyjskiej bardzo ostrożnie udzielali obywatelstwa rzymskiego mieszkańcom prowincji i raczej rzadko dopuszczali przedstawicieli ludności prowincjonalnej do najwyższych stanów społecznych – senatorów i ekwitów – o tyle w okresie Antoninów proces zrównywa-

<sup>1</sup> Zob. G.E.M. de Ste. Croix, *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past and Present” 26 (1963) 6-38.

<sup>2</sup> Zob. L. De Regibus, *La crisi del III secolo dalla morte di Severo Alexandro all'avvento di Valeriano*, Génova 1945; A. Calderini, *I Severi. La crisi dell'impero nel III secolo*, Bologna 1949; R. Rémondon, *La crise de l'empire Romain, de Marc Aurèle à Anastase*, Paris 1964; P. Charanis, *Observations on the Transformation on the Roman World in the Third Century*, ANRW II, 2, Berlin 1975, s. 5-45; M.V. Giangreco, *Situazione economico-sociale e politica finanziaria sotto i Severi*, Napoli 1988.

<sup>3</sup> Zob. Kotula, *U źródeł afrykańskiego separatyzmu*; T. Kotula, *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972; G. Alföldy, *The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries*, GRBS 15 (1974) 89-111; tenże, *Die Krise des Römischen Reiches; Geschichte, Geschichtschreibung*, Heidelberg 1988; Kotula, *Kryzys III wieku*; S. Mrożek, *Kryzys systemu wartości w trzecim wieku cesarstwa rzymskiego*, Wrocław 1995, *Antiquitas*, t. XXI.

<sup>4</sup> Zob. J. Wolski, *Wstęp*, w: Herodian, *Historia Cesarstwa Rzymskiego*, Wrocław 2004, s. V-X.

nia arystokracji municypalnej – tzn. zamożnych właścicieli ziemskich i kupców prowincji – z arystokracją rzymską i italską postępował szybciej. Uzyskanie obywatelstwa było bowiem w owym czasie bardzo atrakcyjne dla mieszkańców prowincji, jako że dawało przede wszystkim dostęp do służby wojskowej. Ustawa Karakalli z roku 212 ostatecznie przypieczętowała nadanie obywatelstwa rzymskiego wszystkim wolnym obywatelom Imperium<sup>5</sup>.

Kolejnym czynnikiem, który miał wpływ na późniejszy kryzys państwa rzymskiego, była dalsza rozbudowa aparatu administracyjnego przystosowanego do zarządzania wielkim terytorium. Do upadku cesarstwa mogły przyczynić się także reformy w armii, które zaczęli wprowadzać Antoninowie. Mimo zachowania formalnej zasady powszechnej służby wojskowej obywateli rzymskich, w praktyce wojsko w coraz większym stopniu było zawodowe z zaciągu ochotniczego. Głównym motywem wstępowania do armii nie był żołd ani zdobycze wojenne, ale właśnie możliwość otrzymania obywatelstwa rzymskiego i awansu społecznego. Jednak w miarę upływu czasu obywatelstwo rzymskie stawało się, jak zauważyliśmy to wcześniej, udziałem coraz większej liczby mieszkańców Imperium, a szczególnie mieszkańców miast, i atrakcyjność służby wojskowej spadała. Przyczynił się do tego także panujący ogólnie na terenie Imperium pokój, który został już ogłoszony przez cesarza Augusta jako *pax romana*. Także popieranie przez władze ludności miejskiej i rozwój miast spowodowały rozkwit gospodarczy i dobrobyt ludzi, którzy nie musieli z przyczyn materialnych podejmować długotrwałej służby wojskowej w oderwaniu od bliskich oraz bez możliwości założenia legalnej rodziny. Problemy z rekrutacją do armii dały się już odczuć za panowania Hadriana i stąd zapewne wywodziły się jego reformy wojskowe<sup>6</sup>.

Sytuacja uległa zmianie pod koniec II wieku<sup>7</sup>. Walki o władzę, powstania buntowników, najazdy barbarzyńców wpływały na konieczność wprowadzenia mocniejszych reform i nowej polityki ekonomicznej. Innowacje wprowadzone przez Septymiusza Sewera i jego następców w dziedzinie wojskowości były kontynuacją uprzednich reform, ale wynikały także ze wskazanych warunków politycznych<sup>8</sup>. Powołanie

<sup>5</sup> Zob. Kotula, *Septymiusz Sewerus*, s. 120.

<sup>6</sup> Zob. I. Bieźuńska-Małowist, *Wstęp*, w: Kasjusz Dion Kokcejanus, *Historia rzymska*, Wrocław 2005, s. V-XXVIII.

<sup>7</sup> Zob. A. Calderini, *I Severi. La crisi dell'impero nel III secolo*, Bolonia 1949.

<sup>8</sup> Zob. A. Passerini, *I Severi da Caracalla a Alessandro Severo*, Roma 1945; N. Rampoldi, *Giuliano Africano e Alessandro Severo*, „Redactioni dell'Istituto Lombardo” 115 (1981) 73-84.

nowych legionów, powiększenie liczebne policji miejskiej, podwyższenie żołdu, organizacja zrzeszeń (*collegia*) skupiających oficerów i podoficerów, łatwiejszy awans zawodowy żołnierzy, usankcjonowanie żołnierskich małżeństw to elementy reform Septymiusza, które miały za zadanie zatrzymanie dalszego kryzysu w armii rzymskiej i jednocześnie odpowiedź na sytuację w Imperium<sup>9</sup>. Te kosztowne wojny i reformy armii zmuszały cesarzy do coraz bardziej bezwzględnej ściągania podatków, przede wszystkim *annona militaria*. W bogatych prowincjach afrykańskich za Sewerów ucisk i nielegalne wymuszenia krzywdzące mieszkańców były szczególnie częste<sup>10</sup>.

Późniejsze lata były okresem coraz większego kryzysu Imperium, którego ślady odnaleźć można także w źródłach pochodzących z tamtego okresu<sup>11</sup>. Afrykańczyk Aureliusz Wiktor tak przedstawił ówczesną sytuację: *Po trzynastoletnich rządach pozostawił [Aleksander Sewer] państwo pod każdym względem umocnione. [...] gdy jednak późniejsi władcy bardziej zabiegali o despotyczne panowanie nad własnymi poddanymi niż o powiększanie granic i chętniej walczyli między sobą, pchnęli rzymskie imperium niemal momentalnie do zguby. Tron zdobywali przy tym na przemian dobrzy i źli, szlachetni i niegodziwi, a wśród nich wielu iście barbarzyńskich. Zapanował wówczas powszechny chaos [...] z haniebnym upadkiem dobrych obyczajów*<sup>12</sup>. Także według Herodiana Imperium nie przeżyło do tej pory tak głębokiego i długotrwałego kryzysu<sup>13</sup>. Nakładający się na siebie szereg przyczyn: kryzys władzy centralnej i jej uzurpacje; kryzys ekonomiczny przejawiający się w regresie rolnictwa, handlu, rzemiosł, dewaluacja monety; przemiany w strukturze społecznej cesarstwa; kryzys moralny i religijny i wreszcie zagrożenia zewnętrzne spowodowały załamanie się potęgi Cesarstwa. Wydaje się, że to właśnie objawy tego kryzysu opisywał Cyprian, wskazując na starzenie się świata: *Mniej wydobywa się z wykopanych i zmęczonych gór marmurowych bloków, mniej srebra i złota wydają wyczerpane już kopalnie, a ubogie żyły skracają się z dnia na dzień. I maleje, i na siłach opada*

<sup>9</sup> Zob. M. Platnauer, *The Life and Reign of the Emperor L. Septimius Severus*, Connecticut 1970; R.E. Smith, *The Army Reforms of Septimius Severus*, „Historia” 21 (1972) 481-500; Kotula, *Septymiusz Sewerus. Cesarz z Lepcis Magna*, Wrocław 1987, s. 105-110.

<sup>10</sup> Zob. Kotula, *U źródeł afrykańskiego separatyzmu*, s. 27-28; M.V. Giangreco, *Situazione economico-sociale e politica finanziaria sotto i Severi*, Napoli 1988.

<sup>11</sup> Zob. X. Lorient, D. Nony, *La crise de l'Empire Romain*. 235-285, Paris 1997.

<sup>12</sup> Aurelius Victor, *Caesares* XXIV, 7-10, cyt. za Kotula, *Kryzys III wieku*, s. 43.

<sup>13</sup> Zob. Herodianus, *Ab excessu divi Marci historia* I, 1, 4.

na niwach rolnik, na morzu żeglarz, żołnierz w obozie<sup>14</sup>. Lata największego kryzysu przypadły jednak na okres panowania Waleriana i Galiena<sup>15</sup>, za panowania których wybuchły również nowe srogie prześladowania chrześcijan. Kolejni władcy dokonywali różnorodnych prób przywrócenia świetności Imperium, ale nawet późniejsze głębokie reformy cesarza Dioklecjana nie powstrzymały ostatecznego upadku, którego zwiastunem był właśnie kryzys drugiej połowy III wieku<sup>16</sup>.

Przeprowadzenie zmian wymagało odpowiednich działań władz Imperium. Nie bez znaczenia był jednak udział szerokich mas społecznych w reformach. Bez wątpienia liczną grupą społeczną, która odgrywała znaczną rolę w III wieku, byli chrześcijanie. Chrześcijaństwo obejmowało swym zasięgiem, szczególnie w Afryce tego okresu, głównie niższe warstwy społeczeństwa, które wówczas uzyskiwały znaczne przywileje w zakresie statusu społecznego. Zaangażowanie tych grup w zmiany dawało państwu szansę ich powodzenia. Religia chrześcijańska zaś, jak każda inna, stawiała przed jej wyznawcami pewne normy zachowań nie tylko wobec Boga, ale także wobec otaczającego świata, co nie było z pewnością bez znaczenia dla władz chcących sterować postępowaniem poddanych. Nie powinna zatem dziwić nikogo szczególna polityka wobec chrześcijan, zwłaszcza dynastii Sewerów, która chciała przeprowadzić konieczne reformy<sup>17</sup>.

Dotykając problemu reform państwowych, na pierwszym miejscu należy określić generalny stosunek chrześcijaństwa w tym okresie do

---

<sup>14</sup> Cyprianus, *Ad Demetrianum* III: „Minus de effossis et fatigatis montibus eruuntur marmorum crustae, minus argenti et auri opes suggerunt exhausta iam metalla et pauperes venae breviantur in dies singulos. Et decrescit ac deficit in arvis agricola, in mari nauta, miles in castris”, POK 19, s. 305-306. Podobne zdanie wyraził Laktancjusz, pisząc o dezercji z pól z powodu nadmiernych ciężarów. Zob. Lactantius, *De mortibus persecutorum* VII: „[...] enormitate indictionum consumptis viribus colonorum”.

<sup>15</sup> Zob. Kotula, *Kryzys III wieku*, s. 25-30.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 30-41.

<sup>17</sup> Zob. K.H. Schwartze, *Das angebliche Christengesetz des Septimus Severus*, „Historia” 12 (1963) 185-208; J. Speigl, *Die Christenpolitik des Septimius Severus*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 20 (1970) 181-194; E. dal Covolo, *La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutazione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani*, „Salesianum” 49 (1987) 359-375; E. dal Covolo, *Severi e il Cristianesimo: ricerche sull'ambiente storico istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989; M. Jaczynowska, *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, VoxP 20-23 (1991-1992) 195-204; Pałucki, *Polityka religijna dynastii Sewerów*; E. dal Covolo, *I Severi e il Cristianesimo*, w: *Gli Imperatori Severi*, red. E. dal Covolo, G. Rinaldi, Roma 1999, s. 187-196

państwa<sup>18</sup>. W wielu wypowiedziach patrystycznych można odnaleźć stwierdzenie, że władza pochodziła od Boga. Wprawdzie chrześcijanie odrzucali uzasadnianie tej władzy kultem religijnym, jednak przyjmowali ideę, że władza jako taka należała do ustanowionego przez Boga porządku rządów nad światem<sup>19</sup>. Przywołuje się w tym kontekście słowa Tertuliana: *Chrześcijanin nie jest wrogiem nikogo, ani cesarza, o którym wie, że go Bóg ustanowił i uważa za rzecz konieczną okazywanie czci i miłości wobec niego, szacunku i uznania, aby go Bóg zachował w pomysłności razem z całym Cesarstwem Rzymskim tak długo, jak długo trwa świat. Gdyż tak długo będzie jeszcze istniał*<sup>20</sup>. Czy był to tylko chwyt retoryczny? Czy raczej Kartagińczyk nie sugerował, że rzeczywistość Cesarstwa jest już bliska końca, podobnie jak przemija życie cesarza?

Jak stwierdzono wcześniej na podstawie gruntownej analizy dzieł, Tertulian przewidywał rychły koniec świata. Twierdził, że nastąpi on wkrótce. W dziele *Ad Scapulam* oficjalnie przyznawał wobec prokonsula, że świat już zbliżył się do kresu i tylko dzięki modlitwom chrześcijan boży gniew był ograniczony: *Otóż te wszystkie znaki są zapowiedziami zbliżającego się bożego gniewu, który przepowiadamy i głosimy na wszelki możliwy sposób i tylko dzięki naszym prośbom jest on chwilowo ograniczony co do miejsca*<sup>21</sup>. W *Apologeticum* pisał: *Modlimy się za cesarzy, za jego sługi i władze, za istnienie świata, o spokój w państwach, o odwleczenie końca*<sup>22</sup>, ale czy nie było to raczej stwierdzenie *pro bono publico* chrześcijan? Tym bardziej, że w tym samym piśmie stwierdzał, wskazując na poglądy eschatologiczne, że chrześcijanie nie boją się pro-

<sup>18</sup> Zob. W. Myszor, *Europa pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999/2000, s. 62-98.

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 63.

<sup>20</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* II: „Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligit et reuereatur et honoret et salvum velit, cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit: tamdiu enim stabit”, PSP XXIX, s. 110-111. Zob. P. Siniscalco, *L'idea dell' eternità e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi*, „Studi Romani” 25 (1977) 1-26; S. Strękowski, *Imperium Rzymskie w koncepcjach historiozoficznych Tertuliana*, Warszawa 2001, s. 177-190, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. XV.

<sup>21</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* III: „Omnia haec signa sunt imminentis irae Dei, quam necesse est, quoquo modo possumus, ut et annuntiemus, et praedicemus, et deprecemur interim localem esse”, PSP XXIX, s. 112.

<sup>22</sup> Tenże, *Apologeticum* XXXIX, 2: „Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis”, POK 20, s. 156. Zob. R.F. Evans, *On the Problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum*, *StPatr* 14 (1976) 21-36.



konsula, ale jedynie Boga, którego winien obawiać się również sam prokonsul<sup>23</sup>.

Wydaje się zatem, że eschatologizm Tertuliana odgrywał znaczną rolę w tych stwierdzeniach. Tym bardziej, że argumenty o przychylności chrześcijan wobec władz, wobec państwa i ogólnie wobec świata, znajdujemy głównie w dziełach skierowanych do pogan, do przedstawicieli władz (*Ad Scapulam, Apologeticum*). Raz tylko w *De idolatria*, dziele skierowanym do chrześcijan, odnosił się Tertulian do konieczności posłuszeństwa władzom świeckim, napominał jednak aby czynić to w ramach karności, stroniąc od bałwochwalstwa<sup>24</sup>. W szerokiej perspektywie dzieł Tertuliana odnajdujemy jednak zupełnie inną postawę wobec władzy i świata, propagowaną przez niego wśród chrześcijan.

Obraz władzy, jaki w innych pismach ukazał Kartagińczyk, daleki był od przychylnego władzy, przytoczonego powyżej. W traktacie *De idolatria* zajął się na przykład kwestią specjalnego stroju będącego w starożytnym Rzymie oznaką godności i władzy. Poświęcony temu zagadnieniu *passus* potępiający takie stroje i noszenie ich przez chrześcijan jako oznaki przepychu diabła, podsumował w ten sposób: *jeżeli ty wyrzekłeś się przepychu diabła, zarazem winieneś wiedzieć, że bałwochwalstwem jest to wszystko, czegokolwiek z jego spraw byś się dotknął. A pamiętaj nawet o tym, że wszystkie władze i godności tego świata nie tylko są obce, lecz także i nieprzyjazne Bogu, ponieważ za ich pośrednictwem wydaje się wyroki śmierci na sługi Boga, i za ich pośrednictwem puszcza się w zapomnienie kary przygotowane na bezbożnych. Lecz i natura i twoje bytowanie utrudniają ci walkę z bałwochwalstwem. Do jego usunięcia muszą się znaleźć środki zaradcze, ponieważ nawet wtedy gdyby ich zabrakło, dostępny jest jeszcze ten jeden, który czyni szczęśliwsze urzędowanie nie tyle na ziemi, co raczej w niebie<sup>25</sup>*. Chrześcijanin otrzymywał zatem czytelny sygnał, że władza jest domeną szatana i że dopiero w przyszłości, w niebie, możliwe będzie odpowiednie urzędowanie władzy.

<sup>23</sup> Zob. Tertullianus, *Apologeticum*, XLV, 7.

<sup>24</sup> Zob. tenże, *De idolatria* XV, 8 n.

<sup>25</sup> Tamże, XVIII, 8-9: „Tu si diaboli pompam eierasti, quicquid ex ea attigeris, id scias esse idololatrian. Vel hoc te commonefaciat omnes huius saeculi potestates et dignitates non solum alienas, verum et inimicas dei esse, quod per illas adversus dei servos supplicia consulta sunt, per illas et poenae ad impios paratae ignorantur. Sed et nativitas et substantia tua molestae tibi sunt adversus idololatrian. Ad evitandum remedia deesse non possunt, cum et, si defuerint, supersit unicum illud, quo felicior factus non in terris magistratus, sed in caelis”, PSP LXV, s. 146-147.

Ówczesna ziemską władzę jedynie prześladowała chrześcijan i dlatego zasługiwała na karę, a nie na szacunek. Ukazał to Tertulian w sugestywny sposób, przedstawiając obraz sądu w dniu przyjścia Syna Człowieczego. W tym dniu w piekielnych płomieniach na pierwszym miejscu umieścił on właśnie królów i namiestników, szczególnie tych, którzy prześladowali chrześcijan. W tym eschatologicznym obrazie widział powód do radości i zadowolenia dla chrześcijan<sup>26</sup>. W podobny sposób o eschatologicznej przyszłości władzy ziemskiej wypowiadał się w *Adversus Marcionem*. Zapowiadając powtórne przyjście Chrystusa, stwierdzał, że wówczas stanie się *On już nie kamieniem obrazy, ani skałą zgorzenia, ale najwyższym kamieniem węgielnym, który został użyty i wydzwignięty w celu wykończenia świątyni, mianowicie Kościoła; i gdy właśnie stanie się On ową skałą oderwaną od góry – według Daniela – która pokruszy wizerunek doczesnych królestw i go zmiążdży*<sup>27</sup>. Eschatologiczna przyszłość ziemskich władców nie jawiła się zatem optymistycznie. Nietrudno sobie więc uzmysłowić, w jaki sposób takie słowa mogły wpływać na postawę prostych wyznawców Chrystusa, którzy żyli w oczekiwaniu na nadchodzącą paruzję. Tym bardziej, że takie stanowisko Tertulian zajmował nie tylko wobec osobowej władzy, ale również, jak już zostało to wspomniane, wobec wszelkich jej przejawów.

Takim symbolem dla Tertuliana był już sam Rzym, obraz zła i zepsucia. Nie wymieniał wprawdzie nigdzie *nomine* stolicy cesarstwa, jednak stosując alegorezę wskazywał na nią. W dziele *De cultu feminarum*, piętnując przepych i zbytek odwołał się do apokaliptycznego miasta: *To silne miasto, które króluje nad siedmioma wzgórzami i wieloma wodami, skoro zasłużyło sobie u Boga na nazwę nierządniczy, zostało wyposażone strojem równorzędnym swojej nazwie. Rozsiadło się w purpurze, szkarłacie, złocie i drogich kamieniach*<sup>28</sup>. Aluzje do Rzymu zdają się aż nazbyt czytelne. W traktacie *De corona militis*, również z okresu montanistycznego, ponownie powołując się na *Apokalipsę*, ostrzegał przed zakładaniem rzymskiego wieńca i zamieszkaniem w Babilonie

<sup>26</sup> Zob. Tertullianus, *De spectaculis* XXX.

<sup>27</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* III, 7, 3: „[...] fiet iam non lapis offensionis nec petra scandali, sed lapis summus angularis post reprobationem adsumptus et sublimatus in consummationem templi, ecclesiae scilicet, et petra sane illa apud Danielelem de monte praecisa, quae imaginem saecularium regnorum comminuet et conteret”, PSP LVIII, s. III.

<sup>28</sup> Tenże, *De cultu feminarum* II, 12, 2: „Illa civitas valida quae super montes septem et plurimas aquas praesidet, cum prostitutae appellationem a domino meruisset, quali habitu appellationi suae comparata est? Sedet certe in purpura et coccino et auro et lapide pretioso”, PSP LXV, s. 54.

(Rzymie), wskazując argumentację eschatologiczną: „Apokalipsa” Jana przestrzega nas przed samym zamieszkaniem w Babilonie, a tym bardziej przed jego przepychem. Także lud zakłada wieńce, czy to z radości z powodzenia wodzów, czy też w czasie uroczystości właściwych poszczególnym centrom municypalnym. Zbytek wykorzystuje bowiem każdą publiczną radość. Lecz ty jesteś pielgrzymem na tym świecie i obywatelem niebieskiego Jeruzalem<sup>29</sup>. Nie należało zatem wiązać swej przyszłości z ziemskim Rzymem, ale z niebieską Jerozolimą, która – jak wskazano to wcześniej – była jednym z elementów systemu eschatologicznego Tertuliana.

Rzym był dla niego najbardziej oczywistym przejawem zepsucia i przyczyną potrzeby eschatologicznego uwolnienia się chrześcijan. Określał świat jako więzienie, które posiada większe ciemności, bo zaślepiają serca ludzkie; więzy światowe cięższe, bo trzymają na uwięzi dusze. O wiele wstrętniejszy zaduch nieczystości wydobywa się ze świata – z ludzkich namiętności<sup>30</sup>. Najlepszym sposobem na uwolnienie się z tego więzienia było przyjęcie męczeństwa<sup>31</sup>. Dlatego zachęcał on wiernych: Chętnie więc porzucimy to, co ziemskie, abyśmy mogli oglądać rzeczy niebieskie<sup>32</sup>. Szczególnie, że w świecie, który zbliżał się – zgodnie z poglądami Tertuliana – do kresu swego istnienia, zwyciężało zło, i nie jest już zdolne rodzić się dobro, tak bowiem uległo zepsuciu jego nasienie, że nie da się już wykształcić dobra, i tak zaniedbano nauczania, że nie da się już dobra wymusić siłą, tak bowiem bezsilne stały się prawa<sup>33</sup>.

Jeszcze bardziej radykalny w swych stwierdzeniach dotyczących ówczesnego świata, a jednocześnie jego eschatologicznego kresu, był biskup Kartaginy, Cyprian. Wielokrotnie przywoływano tu jego słowa o katastrofalnym stanie świata, będącego u kresu swego istnienia, które

---

<sup>29</sup> Tertullianus, *De corona militis* XIII, 3-4: „Ab ipso incolatu Babylonis illius in Apocalypsi Iohannis submovemur, nedum a suggestu. Coronatur et vulgus, nunc ex principalium prosperitatum exultatione, nunc ex municipalium sollemnitatum proprietate. Est enim omnis publicae laetitiae luxuria captatrix. Sed tu, peregrinus mundi huius et civis civitatis supernae Hierusalem”, PSP LXV, s. 121.

<sup>30</sup> Tenże, *Ad martyras* II: „Graviores catenas induit mundus, quae ipsas animas hominum constringunt. Peiores immunditias expirat mundus, libidines hominum”, PSP V, s. 31-32.

<sup>31</sup> Zob. tamże, II.

<sup>32</sup> Tenże, *De patientia* VII: „Libenter igitur terrena amittamus, coelestia tueamur”, PSP V, s. 164.

<sup>33</sup> Tenże, *De pudicitia* I, 2: „Sed ut mala magis vincunt, quod ultimum temporum ratio est, bona iam nec nasci licet, ita corrupta sunt semina, nec erudiri, ita deserta sunt studia, nec cogi, ita exarmata sunt iura”, PSP LXV, s. 199.

wskazują na *senectus mundi*<sup>34</sup>. Od takiego świata nie można się już było niczego spodziewać, poza męczeństwem, jak powiedziano to wcześniej<sup>35</sup>. Dlatego Cyprian uważał za największe szczęście eschatologiczną rzeczywistość, za największy zysk nie być już skrępowanym siłami świata, nie podlegać już żadnym grzechom i ułomnościom ciała, być wyswobodzonym z gniotących ucisków i uwolnionym z zatrutej gardzieli diabelskiej<sup>36</sup>. W piśmie *Ad Donatum* zaś, wskazując na męczeństwo jako na środek do uzyskania szczęśliwości, pisał: *Jedna zatem jest miła i rzetelna spokojność, jedno stałe i pewne bezpieczeństwo, jeżeli ktoś, wolny od tych niepokojących wirów świata, znajduje oparcie w zbawiennej przystani*<sup>37</sup>. Najszczęśliwszymi zatem byli ci, którzy opuścili ten świat<sup>38</sup>. Ci zaś, którzy pozostali albo powinni dążyć do męczeństwa i śmierci, aby odejść z niego do wiecznej szczęśliwości<sup>39</sup>, albo też pogardzać światem: *jakiegokolwiek ziemskie rzeczy przyjemne są na świecie i tu ze światem pozostać mają, winny być tak pogardzane, jak sam świat jest pogardzany, którego przepychem i rozkoszami już wówczas wzgardziliśmy, gdy lepszym przejściem do Boga przybyliśmy*<sup>40</sup>. Do takiej postawy zachęcał Cyprian męczenników przebywających w więzieniu i przygotowujących się do przejścia z tego świata do życia wiecznego: *I my przejęci tą wiarą, rozmyślajmy o tym we dnie i w nocy, z całego serca ochotnie oddajmy się Bogu, gardźmy doczesnością i myślmę o przyszłości, o nagrodzie w królestwie wiecznym, objęciach i pocałunkach Pana, o widzeniu Boga*<sup>41</sup>. Wzywał także żyjących wiernych, presbiterów i diakonów do odwrócenia oczu od tego świata, a zatem do wzgardzenia nim: *Nie*

<sup>34</sup> Zob. Cyprianus, *De mortalitate* XXV; *Ad Demetrianum* III, V.

<sup>35</sup> Zob. rozdz. IV, 2 niniejszej pracy.

<sup>36</sup> Cyprianus, *De mortalitate* VII: „[...] *lucrum maximum computans iam saeculi laqueis non teneri, iam nullis peccatis et vitiis carnis obnoxium fieri, exemptum pressuris argentibus et venenatis diaboli faucibus liberatum*”, POK 19, s. 258.

<sup>37</sup> Tenże, *Ad Donatum* XIV: „*Una igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma securitas, si quis ab his inquietantis saeculi turbinibus extractus salutaris portus statione fundetur*”, POK 19, s. 96.

<sup>38</sup> Zob. tenże, *Ep.* XXXVII, 3: „*Beati satis qui ex vobis per haec gloriarium vestigia commeantes iam de saeculo recesserunt*”. Zob. tenże, *De mortalitate* III.

<sup>39</sup> Zob. tenże, *De mortalitate* XXII.

<sup>40</sup> Tenże, *De habitu virginum* VII: „[...] *quaecumque terrena sunt in saeculo accepta et hic cum saeculo remansura, tam contemni debent, quam mundus ipse contemnitur, cuius pompis et deliciis iam tum renuntiavimus, cum meliore transgressu ad Deum venimus*”, POK 19, s. 142. Zob. tenże, *De opere et eleemosynis* XXIV.

<sup>41</sup> Tenże, *Ep.* VI, 4: „*Quam fidem nos quoque retinentes et die ac nocte meditantibus toto corde ad deum prompti contemptu praesentium futura tantummodo cogitemus, fructum regni aeterni, complexum et osculum domini, conspectum dei*”, PSP I, s. 42.

patrzmy na to, co za nami, do czego diabeł z powrotem nas woła, lecz na to, co przed nami, do czego nas wzywa Chrystus. Wznosmy oczy ku niebu, aby ziemia nie oszukiwała nas swymi utudami i ponętami<sup>42</sup>. Biskup wyraźnie chce zwrócić uwagę wiernych przede wszystkim na rzeczywistość eschatologiczną – królestwo Boże, a odwrócić od królestwa ziemskiego i spraw tego świata, które należały do diabła, a nie do Chrystusa.

Jak zauważono jednym z problemów, którym próbowali zaradzić władcy w III wieku, były trudności z armią, jej liczebnością i składem narodowościowym. W pismach chrześcijańskich służba wojskowa była zagadnieniem poruszonym dość często<sup>43</sup>. Obydwaj Kartagińczycy również podejmowali ten temat i, co najważniejsze dla naszych rozważań, czynili to w kontekście eschatologicznym. Dla Cypriana jasnym było, że nie mógł być żołnierzem świata ktoś, kto przede wszystkim był żołnierzem Chrystusa i kto dążył do znalezienia się w niebieskim obozie Boga<sup>44</sup>. Skoro wojna była zbrodnią, w której mordowało się innych ludzi i określano to cnotą, to trudno nie przypisywać biskupowi Kartaginy braku zgody na służbę wojskową<sup>45</sup>.

Znacznie szerzej i dogłębniej potraktował sprawę służby wojskowej mistrz Cypriana. Tertulian był pierwszym, który na przełomie II i III wieku tak obszernie wypowiadał się na temat służby wojskowej chrześcijan<sup>46</sup>. Jego zdaniem nie można było pogodzić służby wojskowej z byciem chrześcijaninem: *Dla chrześcijanina istnieje zawsze jedna i ta sama ewangelia: Jezus wyprze się każdego, kto Jego się wypiera, a przyzna się do każdego, kto do Niego się przyznaje; zbawi też duszę, która zginęła dla jego imienia, przeciwnie zaś zgubi tę, która posiadała korzyści przeciw jego imieniu. U Niego tak wierzący cywil jest żołnierzem, jak i wierzący żołnierz cywilem<sup>47</sup>*. Wojsko w sposób wyjątkowy zagrażało chrześcijanom możliwością popełnienia grzechu bałwochwalstwa i utracenia życia wiecznego, dlatego nie było one wskazane dla wierzących i w różnorodnych sytuacjach *winniśmy raczej strzec się wyparcia się wiary i przyjąć męczeństwo, niż uciekać przed męką i podporządkować się rozkazom*

---

<sup>42</sup> Cyprianus, *Ep.* XI, 7: „Attendamus non posteriora quo diabolus revocat, sed priora quo Christus vocat. Oculos erigamus ad caelum, ne oblectamentis et illecebris nos suis terra decipiat”, PSP I, s. 54.

<sup>43</sup> Zob. Myszor, *Europa*, s. 99-118.

<sup>44</sup> Zob. rozdz. IV, 3 niniejszej pracy.

<sup>45</sup> Zob. Cyprianus, *Ad Donatum* VI-VII.

<sup>46</sup> Zob. Myszor, *Europa*, s. 100.

<sup>47</sup> Tertullianus, *De corona militis* XI, 5, PSP LXV, s. 119.

władzy<sup>48</sup>. W sposób pełny i wyraźny wskazał Tertulian na sprzeczność bycia chrześcijaninem i pełnienia służby wojskowej w *De idolatria: Nie przystają do siebie służba Boża i ludzka, znak Chrystusa i znak diabła, obóz światła i obóz ciemności; nie może jedna dusza pełnić powinności wobec dwóch panów. Boga i cezara. [...] Bowiem choć żołnierze przychodzili do Jana i przyjmowali jakąś formę Bożej nauki, a setnik uwierzył, Pan rozbroił później każdego żołnierza, przez rozbrojenie Piotra. Zatem każdy stan, któremu przypisywane jest niegodziwe postępowanie, został nam zakazany<sup>49</sup>. Chrześcijanin nie mógł zatem przyjmować w wojsku odznaczeń świeckich [corona], ponieważ w przyszłości jego głowę miał przyozdobić wieniec nagrody Chrystusa<sup>50</sup>.*

Z kwestiami służby wojskowej związane były także sprawy polityki rodzinnej, dzietności rodzin. Spośród mieszkańców Imperium rekrutowali się bowiem żołnierze armii rzymskiej, przeżywającej wówczas swój kryzys. Liczne rodziny gwarantowały stały dopływ nowych rekrutów, dla których służba w armii była drogą do awansu społecznego i ekonomicznego. Na tym tle nadzwyczaj niepomysłnie dla polityki cesarstwa jawiła się wypowiedź Tertuliana z *Ad uxorem*, dzieła pochodzącego z montanistycznego okresu twórczości autora. Kartagińczyk pisał tak: *Ludzie wprawdzie wysuwają takie powody zawarcia małżeństwa, jak: troska o potomstwo i pociecha – choć związana z wieloma przykrościami – z dzieci. My jesteśmy od tego wolni. Albowiem czyż mamy cieszyć się, że rodzimy dzieci? Kiedy je posiadamy, pragniemy się ich pozbyć ze względu na groźące trudności; my sami z niepokojem wyczekujemy, by zabrano nas z tego niegodziwego świata i przyjęto u Pana – co także było życzeniem Apostoła<sup>51</sup>. Można zarzucać temu fragmentowi, jak i innym wcześniejszym, montanistyczną skrajność w pojmowaniu małżeństwa i płodności, jednak – jak zauważono to wcześniej – to przeciw tego rodzaju skrajnym tendencjom kierowane były akty prześladowcze. Właśnie takie radykalne poglądy wpływały głównie na postrzeganie chrześcijan przez władzę i ludność cesarstwa.*

<sup>48</sup> Tertullianus, *De corona militis* XI, 6: „[...] potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam evadendae passionis et implendi officii”, PSP LXV, s. 119.

<sup>49</sup> Tenże, *De idolatria* XIX, 2-3: „Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. [...] Nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam observationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus”, POK 20VIII, s. 104.

<sup>50</sup> Zob. tenże, *De corona militis* I; XIV-XV.

<sup>51</sup> Tenże, *Ad uxorem* V, 1, PSP XXIX, s. 151.

Nawet jeżeli w powyższych sprawach – relacji do władzy, do świata, do służby wojskowej i rodziny – mieliśmy do czynienia z wypowiedziami pełnymi argumentacji retorycznej, to jednak trzeba przyznać, że obaj Kartagińczycy raczej nie stosowali podobnych form retorycznego oddziaływania wobec swoich współwyznawców, którzy wraz z nimi podzielali wiarę w jednego Boga, jedynego Pana i Króla. Korzystali raczej z niego wobec władz, od których oczekiwali zaakceptowania religii chrześcijańskiej i zaprzestania prześladowań. Obaj wskazywali na zło świata i nieodpowiedniość dla chrześcijan władzy świeckiej. Obaj ukierunkowywali wzrok wiernych raczej na rzeczywistości eschatologiczne, na mające przyjść królestwo Boże, a nie na przemijający świat. Odrywali ich wzrok i zainteresowania od rzeczy doczesnych, aby skierować je na rzeczy wieczne. Podkreślali, że należy raczej przyjąć męczeństwo niż służyć światu i władcom tego świata. Wydaje się więc, że trudno było o porozumienie w kwestii reform przy takim nastawieniu eschatologicznym dwóch wybitnych postaci Kościoła Afrykańskiego, które miały z pewnością wpływ na poglądy szerokich mas chrześcijan. Dlatego jedynym środkiem oddziaływania władzy na niepokornych poddanych były właśnie prześladowania, które miały przez represję zmusić ich do współdziałania z władzą imperialną. Tym bardziej, że inicjatorami prześladowań byli w większości cesarze – nie jak się powszechnie sądzi – najgorsi, ale przeciwnie – najlepsi, którzy próbowali przeprowadzić reformy cesarstwa. Ponadto, jak wspomnieliśmy, inicjatorem największych prześladowań III wieku był Makrianus, minister finansów Waleriusza<sup>52</sup>. Brak współpracy ze strony chrześcijan w reformowaniu państwa spowodowany ich poglądami eschatologicznymi oraz możliwe osiągnięcie znacznych dochodów z konfiskat majątków ludzi oskarżonych o chrześcijaństwo były – jak się wydaje – poważnymi przesłankami do wszczęcia prześladowań.

Drugim poziomem, na którym mogło dochodzić do interakcji między doktryną eschatologiczną chrześcijan i prześladowaniami ze strony władzy rzymskiej, były poglądy filozoficzno-religijne. Wzajemne odniesienia filozofii pogańskiej i religii chrześcijańskiej wydają się godne rozważenia, ponieważ ludzie prześladowający chrześcijan, szczególnie przedstawiciele władz państwowych, wychowywani byli w określonych poglądach szkół filozoficznych i żyli zgodnie z nimi. Stykali się z pismami filozoficznymi, działali pod wpływem swoich doradców, którymi niejednokrotnie byli filozofowie niechętni chrześcijanom. Pojawia się tu jednak pewna trudność, ponieważ, jak zauważył M. Si-

<sup>52</sup> Zob. rozdz. II, 1 niniejszej pracy.

monetti: „Konfliktowa relacja pomiędzy starożytnym chrześcijaństwem i pogaństwem, w swoich różnych aspektach – religijnym, kulturalnym, politycznym – jest znacznie lepiej udokumentowana po stronie chrześcijańskiej niż pogańskiej”<sup>53</sup>. W zachowanych jednak do naszych czasów tekstach możemy odnaleźć wiele poglądów, które w naszych rozważaniach mają ogromne znaczenie. Biorąc pod uwagę ramy czasowe działalności Tertuliana i Cypriana, w poniższych rozważaniach opierać się będziemy na tekstach pochodzących z II i III wieku.

W roku 180, a więc w czasie, gdy Tertulian prawdopodobnie był już dojrzałym młodzieńcem<sup>54</sup>, zmarł cesarz Marek Aureliusz, nazywany cesarzem-filozofem. W najslawniejszym swym dziele – *Rozmyślaniach* – w wyraźny sposób nawiązywał do eschatologii chrześcijańskiej, gdy pisał: *jakaż to jest dusza gotowa, gdy już zajdzie potrzeba odłączenia się od ciała, albo zgasnąć, albo rozproszyć się, albo dalej trwać! Byle ta gotowość szła z własnego postanowienia, nie przez prosty upór, jak u chrześcijan, ale w sposób rozumny i poważny, i tak, by innego mogła przekonać, bez maski tragicznej*<sup>55</sup>. W cesarskich zapiskach wzmianka o chrześcijanach była całkowicie incydentalna i wpisana została w refleksję nad postawą, jaką należało przyjąć w obliczu śmierci. Jednak z perspektywy historii można stwierdzić, że słowa te nie pozostały bez echa w praktycznym odniesieniu cesarza do chrześcijan. Dla Marka Aureliusza postawa męczeńska, a więc postawa wobec śmierci, była *prostym uporem* (ψιλή παρὰταξίς), wynikającym z ducha sprzeciwu, trzymania się z uporem przyjętej pozycji, co w filozofii stoickiej uważane było za pozbawione wartości moralnej. Jak stwierdził F. Ruggiero, „cesarz filozof uznaje ich przesadę za oznakę bezczelności. Chodzi tu o nic innego, jak o folgowanie sobie, o śmiałość graniczącą z arogancją, tracącą autentyczność i rozważny charakter, stającą się czymś mało wiarygodnym, teatralnym. Chrześcijanie prowadzą w gruncie rzeczy spór dla samego sporu, opierają się dla samego oporu. Marek Aureliusz może być przychylny, tolerancyjny, wyrozumiały, ale nie potrafi ich podziwiać. Nie trafia do niego szczerłość przesłania, które przekracza granice tego, co rozsądne i wyważone”<sup>56</sup>. Istota chrześcijańskiej śmierci, a szczególnie śmierci męczeńskiej, była wówczas niezrozumiana i błędnie odczytywana, co mogło być powodem szczególnej nienawiści pogan patrzących na umierających chrześcijan.

<sup>53</sup> M. Simonetti, Wstęp, w: F. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, Kraków 2007, s. 5.

<sup>54</sup> Zob. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 127-132.

<sup>55</sup> Marcus Aurelius, *Ad se ipsum* XI, 3, *Rozmyślania*, s. 93-94.

<sup>56</sup> Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan*, s. 84.



Mniej więcej w tym samym czasie powstało dzieło, które nie było „już powtarzaniem obiegowych oszczerczych plotek na temat zbrodni i niemoralności chrześcijan”<sup>57</sup>, ani też uwagami filozoficzno-moralnymi cesarza-filozofa. *Alethes logos* Celsusa, bo o nim mowa, stanowiło „totalny, starannie przygotowany atak na chrześcijaństwo, na naukę, poglądy i postępowanie chrześcijan”<sup>58</sup>. Wydaje się, że musiało być to dzieło, które odcisnęło znaczne piętno w zmaganiach pogaństwa z chrześcijaństwem, skoro siedemdziesiąt lat później, prawdopodobnie między rokiem 246 a 249, Orygenes napisał obszernie dzieło *Contra Celsum* odpierające zarzuty wroga chrześcijan.

Pośród wielu zarzutów Celsusa, które Adamantios przytoczył w swoim dziele, odnaleźć można również liczne wzmianki dotyczące eschatologii chrześcijańskiej. W księdze III Orygenes wskazał na twierdzenia Celsusa, które wyśmiewają chrześcijańską nadzieję i eschatologiczne dobra: *Takie i podobne są moje zarzuty, by nie przytaczać wszystkich: twierdzą, że oni obrażają Boga i urągają mu, aby próżnymi nadziejami przyciągnąć do siebie przewrotnych ludzi i nakłonić ich podstępnie do wyrzeczenia się wyższych dóbr; utrzymują bowiem, że osiągną lepsze dobra, jeśli wyrzekną się tamtych*<sup>59</sup>. W księdze V Aleksandryczyk przytoczył taką wypowiedź Celsusa wyśmiewającą wiarę w zmartwychwstanie i ostateczny pożar świata, którą przypisywano chrześcijanom: *Głupia jest ich wiara, że gdy Bóg, niby kucharz, wznieci ogień, wszystko się upiecze, a przetrwają tylko oni, i to nie tylko żywi, lecz również ci, którzy wcześniej poumierali, wyjdą z ziemi odziani we własne ciało. Nadzieja zaiste godna robaków. Czyż bowiem jakakolwiek dusza ludzka pragnęłaby powrócić do zgnitego ciała? Zresztą tej wiary nie podzielają wszyscy chrześcijanie; nie brak i takich, którzy brzydzą się nią i uważają równocześnie za wstrętną i niedorzeczną. Jakież bowiem ciało całkowicie rozłożone może powrócić do pierwotnej formy i odzyskać budowę, którą raz utraciło?*<sup>60</sup>. Co więcej, sam Orygenes stwierdzał, że Celsus nie rozumiał nauki o zmartwychwstaniu i dlatego z niej kpił: *Celsus jednak nie rozumie tej nauki, bo dowiedział się o niej od ludzi prostych, którzy nie potrafią poprzec jej ani jednym słowem i kpi sobie z niej*<sup>61</sup>.

Celsus odnosił się w swoim dziele także do poruszanych już przez wcześniejszych pisarzy pogańskich, kwestii godności ciała i męczeń-

<sup>57</sup> S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: Orygenes, *Przeciwko Celsusowi*, Warszawa 1986<sup>2</sup>, s. 19.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Orygenes, *Contra Celsum* III, 78, *Przeciwko Celsusowi*, s. 182.

<sup>60</sup> Tamże, V, 14, *Przeciwko Celsusowi*, s. 255.

<sup>61</sup> Tamże, VII, 32, *Przeciwko Celsusowi*, s. 359.

stwa, po raz kolejny atakując jednocześnie zmartwychwstanie: *Czyż nie jest bzdurą wasze umiłowanie ciała i nadzieja na cielesne zmartwychwstanie, jak gdyby człowiek nie posiadał nic lepszego i droższego od ciała, a z drugiej strony chętne wydawanie ciała na męki jako rzecz zupełnie bezwartościową? Nie ma sensu dyskutować na ten temat z ludźmi, którzy żywią takie przekonania i są oddani bez reszty ciału; chrześcijanie są zresztą nędznymi, nieczystymi i głupimi prostakami i bezsensownie ulegają zamętowi*<sup>62</sup>. Celsus, który poznał dość dobrze, jak się wydaje, doktrynę Kościoła, nie potrafił jednak jej przyjąć i zrozumieć z powodów przyjętych założeń filozoficznych. Warto zwrócić uwagę na pogardliwy ton i inwektywy, jakimi określał chrześcijan i głoszone przez nich poglądy eschatologiczne.

Podobne niezrozumienie eschatologii, a szczególnie zmartwychwstania, spotykamy u Lukiana z Samosat w jego dziele *De morte Peregrini*. Opowiadając dzieje Peregrinosa, który stał się chrześcijaninem i czerpał z tego zyski, Lukian stwierdził: *Ci opętańcy uroili sobie naprzód, że całkowicie będą nieśmiertelni i że żywot ich czeka po wieki, skutkiem czego gardzą śmiercią i dobrowolnie się na nią całymi masami wystawiają*<sup>63</sup>. Podobnie jak u Celsusa pojawił się tu nieprzyjazny ton i odrzucanie podstaw doktryny chrześcijańskiej. Lukian negował zmartwychwstanie, ale także sens męczeńskiej śmierci, którą podejmowały rzesze chrześcijan.

Pośród zachowanych źródeł większość to dzieła w języku greckim. Posiadamy jednak jedno dzieło o szczególnym dla nas znaczeniu – pochodzący z III wieku dialog *Octavius* autorstwa Minucjusza Feliksa, który bliski był Tertulianowi i Cyprianowi zarówno z racji pochodzenia z Afryki, jak i wykształcenia, był bowiem prawnikiem w Rzymie. W tej udialogizowanej, na modłę cyceronską, apologii włożył on w usta pogańnika Cecyliusza krytykę doktryny i praktyki chrześcijan. Pośród różnorodnych zarzutów znalazły się także te dyskredytujące chrześcijańską eschatologię. Cecyliusz mówił do swego interlokutora chrześcijanina Oktawiusza: *Za nic mają wszelkie godności i urzędy, sami niemal nadzy! Cóż to za osobliwa głupota i zuchwalstwo nieśtychane! Są też obojętni na zadawane im tortury, a boją się mąk niepewnych w przyszłości. Lękając się, że mogą ponieść śmierć po śmierci, nie lękają się śmierci obecnej, tak że mami i pociesza ich złudna nadzieja na życie wieczne*<sup>64</sup>. Następnie po przedstawieniu w sposób karykaturalny chrześcijańskich obrzędów, Ce-

<sup>62</sup> Origenes, *Contra Celsum* VIII, 49, *Przeciwko Celsusowi*, s. 409.

<sup>63</sup> Lucianus, *De morte Peregrini* XIII, *Dialogi*, s. 348.

<sup>64</sup> Minucius Felix, *Octavius* VIII, 7-8, PSP XLIV, s. 30.

cyliusz raz jeszcze powrócił do doktryny eschatologicznej, skupiając się tym razem na końcu świata i zmartwychwstaniu: *Cóż można powiedzieć jeszcze? A więc to, że grożą pożarem całej ziemi aż po jej krańce, ba, całego wszechświata wraz z przynależnymi doń gwiazdami. Zapowiadają, że podobno, albo ulegnie zniszczeniu odwieczny i opierający się na bożych prawach porządek natury, albo też rozpadnie się owa niebiańska struktura harmonijnie powiązanych elementów wszechświata, która wszak i nas obejmuje i której jesteśmy częścią. A ta szaleńcza wizja im nie wystarcza, bo dodają jeszcze do niej inne brednie godne bajania starych kobiet. Twierdzą bowiem, że ludzkie prochy i popioły odżyją po śmierci i naiwnie dają tym kłamstwom wiarę. Można by pomyśleć, że już zmartwychwstali! [...] Tym błędem opętani obiecują po śmierci sobie, jako sprawiedliwym, nagrodę życia wiecznie szczęśliwego, pozostałym zaś, jako nieprawym, wiekiustą karę<sup>65</sup>. Spotykamy więc w Oktawiuszu całą paletę elementów chrześcijańskiej eschatologii, szczególnie tych najbardziej niezrozumiałych i pogardzanych. Minucjusz Feliks, pisząc swój dialog, z pewnością opierał się na własnych doświadczeniach i na zarzutach filozofów i pogan, z którymi zetknął się jako wykształcony chrześcijanin. Tym bardziej więc świadectwo to wydaje się cenne w przedstawieniu zwalczanych przez pogan elementów eschatologii chrześcijańskiej.*

Wydaje się, że doskonałym podsumowaniem tego przeglądu antyeschatologicznych wypowiedzi filozofów pogańskich, którzy mogli mieć wpływ na myślenie zarówno warstw rządzących, jak i zwykłych ludzi, może być Porfiriusz z Tyru. Był to neoplatonik, który był świadkiem kryzysu Cesarstwa Rzymskiego w 2. połowie III wieku i który pozostawił po sobie polemikę z chrześcijaństwem w formie traktatu *Contra Christianos*<sup>66</sup>. Jak zauważył F. Ruggiero w pracy dotyczącej pogańskich wypowiedzi antychrześcijańskich, 2. połowa III wieku była nie tylko okresem kryzysu politycznego i gospodarczego, ale była także szczególnie naznaczona napięciem pomiędzy filozofią neoplatonizmu – którą wykształcone sfery cesarstwa przyjmowały za najlepszą tradycję – a chrześcijaństwem. Starcie to odbywało się na polu religijnym<sup>67</sup>. Właśnie Porfiriusz był przedstawicielem tych zmagania i warto dostrzec w tym jednym z jego najbardziej znaczących dzieł elementy polemiki z eschatologią chrześcijańską, które mogły wpływać na konkretną postawę wyższych warstw pogańskich wobec chrześcijan.

<sup>65</sup> Minucius Felix, *Octavius* XI, 1-5, PSP XLIV, s. 32-33.

<sup>66</sup> Zob. P. Ashwin-Siejkowski, *Wstęp*, w: Porfiriusz z Tyru, *Przeciwko chrześcijanom*, Kraków 2006, s. 7-24.

<sup>67</sup> Zob. Ruggiero, *Szaleństwo chrześcijan*, s. 128.

W *Contra Christianos* kilkakrotnie poruszał tematykę chrześcijańskiej eschatologii. W księdze IV tak pisał odnośnie zmartwychwstania i stanu po nim, komentując fragment *Pierwszego Listu do Tesaloniczan*: *Należy zatem z uśmiechem politowania ustąpić tym jego nieszczęśliwym dywagacjom. Niemniej jednak rozważmy także inny jego sofizmat pozbawiony sensu, kiedy mówi: „my, żyjący i pozostawieni, nie wyprzedzimy tych, którzy zasnęli, kiedy Pan nadejdzie. Bo Pan zstąpi z niebios na wezwanie, na głos archanioła i na trąbę Boga. Ci, którzy pomarli w Chrystusie, powstaną pierwsi; potem my, którzy jesteśmy żywi, równocześnie razem z nimi zostaniemy porwani w obłokach na spotkanie z Panem w powietrze. I tak w każdej chwili będziemy z Panem”. Rzeczywiście jest tu coś, co sięga nieba: to astronomiczna wielkość i mglistość tego kłamstwa! Głosić należy podobne ballady zwierzętom pozbawionym rozumu, aby nie mogły się wstrzymać od odpowiedzi becząc w ogłuszającej wrzawie, kiedy to usłyszą o ludziach fruujących jak ptaki w przestworzach albo niesionych na obłokach. Co za przechwałki i co za pycha, aby udawać, że żywi z masą ich cielesnych ciał osiągną naturę uskrzydłonych ptaków i przekraczają, niczym morze, niezmierzone niebiosy niesieni na obłoku niczym na rydwaniu! Jeśliby tylko to było możliwe!*<sup>68</sup>. Podobnie o zmartwychwstaniu pisał nieco dalej: *Jest więc niedorzecznym sądem, że rozpad wszechświata nastąpi po zmartwychwstaniu; że jakoby Bóg wskrzesi z martwych jakiegoś człowieka, który zmarł trzy lata przed zmartwychwstaniem, a ci, jak Priam i Nestor, żyjący tysiące lat temu, razem powstaną z tymi, którzy umarli jeszcze przed nimi u początku istnienia rasy ludzkiej. Ktokolwiek bardzo pragnie pomyśleć nad następującym wypadkiem, odkryje, że historia o zmartwychwstaniu jest absurdalna*<sup>69</sup>. Jak można zauważyć, Porfiriusz atakował poglądy eschatologiczne (zmartwychwstanie, koniec świata, życie wieczne), które były przedmiotem powszechnej krytyki chrześcijan ze strony pogan także we wcześniejszych latach.

Trudno powiedzieć, czy powyżej cytowani autorzy mieli wpływ na konkretne zachowania ludności pogańskiej podczas prześladowań w III wieku. Z pewnością jednak ich wypowiedzi oddają ogólny klimat wystąpień antychrześcijańskich i dlatego zdecydowano się na przytoczenie obszernych fragmentów ich dzieł, aby negowanie prawd chrześcijańskiej wiary zabrzmiało jeszcze wyraźniej. Jak można zauważyć, każdy z pogańskich autorów w swych opiniach o nowej religii dotykał zagadnień chrześcijańskiej doktryny eschatologicznej. Była ona jednym z naj-

<sup>68</sup> Porphyrius, *Contra Christianos* IV, 2, 1-2, *Przeciw chrześcijanom*, s. 124-129.

<sup>69</sup> Tamże, IV, 24a, 2-3, *Przeciw chrześcijanom*, s. 155-157.

bardziej atakowanych punktów całej chrześcijańskiej nauki. Szczególne niezrozumienie dotyczyło prawd o zmartwychwstaniu, o końcu świata i śmierci. Tymczasem były to, jak stwierdziliśmy w poprzednich rozdziałach, podstawowe prawdy chrześcijańskiej eschatologii. Elementy te znalazły się przecież w *regulae fidei* Tertuliana, które zawierały najważniejsze prawdy wiary. Wyśmiewanie tych prawd sprowokowało Tertuliana do stwierdzenia wskazującego na dążenia chrześcijan i przeciwne im działania pogan: *Do tej prawdy, którą filozofowie jako kpiarze i fałszerze, mimo nieprzyjaźni do niej, a tylko żądzą sławy powodowani, starają się posiąść i sfalszować, do tej prawdy chrześcijanie z konieczności dążą i ją nieskazitą przekazują, jako że starają się o swoje zbawienie*<sup>70</sup>. Co więcej, w swych dziełach wielokrotnie odwoływał się do prześladowań właśnie z powodów poglądów eschatologicznych. Warto przyjrzeć się w jaki sposób takie ataki, jak przywołane powyżej, odbierali i komentowali pisarze chrześcijańscy, przede wszystkim będący przedmiotem naszych badań Tertulian i Cyprian.

W dziele *De testimonio animae* w retorycznym zwrocie do duszy Tertulian pytał: *A może jesteś pewniejsza uczucia po zgonie niż zmartwychwstania, ponieważ piętnują nas z powodu wiary w nie*<sup>71</sup>. Dla autora prawda o zmartwychwstaniu, jak to zauważono wcześniej, była podstawową prawdą eschatologiczną, która wpływała na chrześcijan. W traktacie *De resurrectione carnis* pisał o zmartwychwstaniu: *Ze względu na nie [zmartwychstanie – M.W.] jesteśmy wierzącymi; do wierzenia w nie zmusza nas prawda. Prawdę Bóg objawia, lecz pospółstwo wyśmiewa, mniemając, że nic nie pozostaje po śmierci*<sup>72</sup>.Warte podkreślenia jest użycie w tym kontekście słowa *vulgus*, które oznaczało z całą pewnością niewykształcone warstwy społeczeństwa. Tertulian wskazywał jednak także, że zmartwychwstanie ciała nie było znane starożytnym szkołom filozoficznym: *Szkoła Epikura twierdzi, że nic nie ma po śmierci. Mówi też Seneka, że wszystko po śmierci się kończy, nawet śmierć sama [...] Ale też Platończycy przeciwnie bronią nieśmiertelności duszy: owszem nadto*

<sup>70</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XLVI, 7: „Quam illusores et corruptores inimice philosophi affectant veritatem et affectando corrumpunt, ut qui gloriam captant, Christiani et necessario appetunt et integre praestant, ut qui salutis suae curant”, POK 20, s. 180-181.

<sup>71</sup> Tenże, *De testimonio animae* IV: „Sed forsitan de sensu post excessum tui certiores, quam de resurrectione quandoque, cuius nos praesumptores denotamur”, PSP XXIX, s. 106.

<sup>72</sup> Tenże, *De resurrectione carnis* I, 1-2: „[...] illam credentes hoc sumus. Hoc credere veritas cogit: veritatem deus aperit. Sed vulgus inridet, existimans nihil superesse post mortem”, Ziel., s. 420.

prawie już nawet twierdzą, że ona do ciała powraca; chociaż nie do tych samych, i chociaż nie tylko do ludzkich [...] Tak to światu nawet w błędzie zostającemu, zmartwychwstanie umarłych nie jest znane<sup>73</sup>. W ten sposób Kartagińczyk wskazywał na dwie grupy społeczne, które – jak stwierdzono przy okazji omawiania zagadnienia prześladowań<sup>74</sup> – miały udział w aktach prześladowczych. W sposób dosłowny takie działanie społeczności przeciwko chrześcijanom oparte na niezrozumieniu eschatologii Tertulian przedstawił w *Apologeticum*, gdy pisał: *Ale kiedy chrześcijanin zapewnia, że z człowieka powstanie człowiek, a nawet z Gajusa znowu Gajus, to zaraz nie tylko ze zgromadzenia, ale do tego kamieniami tłum go wypędzi*<sup>75</sup>. Nie powinno to być zaskakujące, tym bardziej że wiele dzieł Afrykańczyka zawierało odniesienia do negowania prawdy o zmartwychwstaniu. W *Adversus Marcionem* wyraźnie stwierdzał: *Przecież zmartwychwstanie ciała neguje się stale*<sup>76</sup>. Takie wypowiedzi Tertuliana doskonale uzupełniają powyżej przytoczone świadectwa pogańskich pisarzy, którzy negowali prawdę o zmartwychwstaniu oraz poświadczają istnienie związku między eschatologią i prześladowaniami.

Jednak nie tylko ta prawda była przedmiotem niezrozumienia i drwin pogan. Równie trudną do przyjęcia kwestią eschatologiczną zdawała się być prawda o powtórny przyjsciu Chrystusa, aby sądzić ludzi za ich uczynki. Zgodnie ze słowami Tertuliana należałoby się spodziewać, że prawda ta nie powinna była wzbudzać zastrzeżeń ze strony pogan, którzy przyjmowali istnienie sądu. Stwierdził bowiem Kartagińczyk: *Głosimy również wyznaczony przez Boga sąd po śmierci, według zasług każdego. To samo przypisujecie Minosowi i Radamantysowi przy sprzecznie sprawiedliwego Arystydesa. Jesteśmy przekonani, że na mocy tego sądu niegodziwcy w wiecznym ogniu, pobożni i niewinni w miejscu pełnym rozkoszy pędzić będą życie wieczne. Nie inaczej opisuje się u was*

<sup>73</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis*, I, 4-5: „Nihil esse post mortem Epicuri schola est: ait et Seneca omnia post mortem finiri, etiam ipsam. Satis est autem si non minor sententia Pythagorae, et Empedocles et Platonici, immortalem animam e contrario reclamant, immo adhuc proxime etiam in corpora remeabilem adfirmant, etsi non in eadem, etsi non in humana tantummodo, ut Euphorbus in Pythagoram, ut Homerus in pavum recenseantur. [...] Ita saeculum resurrectionem mortuorum nec cum errat ignorat”, Ziel., s. 420.

<sup>74</sup> Zob. rozdz. II, I niniejszej pracy.

<sup>75</sup> Tertullianus, *Apologeticum* XLVIII, 1: „At enim Christianus si de homine hominem ipsumque de Gaio Gaium reducem repromittat, lapidibus magis nec saltem coetibus a populo exigetur”, POK 20, s. 191.

<sup>76</sup> Tenże, *Adversus Marcionem* V, 9, 2: „Siquidem semper resurrectio carnis negatur”, PSP LVIII, s. 278.

los kary ognia i pól elizejskich. Tego rodzaju przekonania opiewają nie tylko poeci i mitolodzy, lecz uzasadniają je również filozofowie, kiedy mówią o karze dla dusz i rozdziale ich wedle wyroku sądu<sup>77</sup>. Wydawać by się zatem mogło, że przynajmniej na tym polu nie powinno być powodów do sporu i drwin. A jednak w *Apologeticum* Tertulian stwierdzał coś zupełnie przeciwnego, wynikającego z pojmowania przyszłej rzeczywistości przez pogańską filozofię: *śmieją się z nas, kiedy głosimy o Bogu, że będzie sąd odbywał. Albowiem poeci i filozofowie twierdzą o trybunale sędziowskim w podziemiu. I kiedy piekłem grozimy, które jest jak gdyby kotłowiskiem tajemnego ognia do kary w podziemiu, to śmieją się nam w oczy. Bo taką jest w kraju umarłych rzeka Pyriphlegeton. Kiedy znów o raj u wspominaemy, miejscu boskiej rozkoszy, które jak gdyby murem pasa ognistego odłączone od wiadomości zwykłego świata przeznaczone jest na przyjęcie świętych dusz, to wtedy natrafiamy na umysły opanowane wiarą w Elizejskie Pola*<sup>78</sup>. Przedmiotem drwin był więc już nie tylko sąd na końcu czasów, ale również cała doktryna eschatologiczna chrześcijan.

Nad brakiem zainteresowania sprawami eschatologicznymi ubolewał Cyprian, gdy pisał w *De ecclesiae catholicae unitate*: *Nikt nie myśli o bojaźni przed rzeczami przyszłymi, przed dniem i gniewem bożym, i nikt się nie zastanawia nad przyszłymi karami na niewierzących, i nad karami wiekuistymi, przeznaczonymi dla wiarołomnych*<sup>79</sup>. Paganie, według Tertuliana, nie chcieli słyszeć o znakach zbliżającego się końca świata<sup>80</sup>, nie rozumieli i piętnowali oddawanie życia za Boga, choć przyjmowa-

<sup>77</sup> Tertullianus, *Ad nationes* I, 19: „Item iudicium annuntiamus a Deo pro cuiusque meritis post interitum destinatum. Id vos Minoi et Radamantho adscribitis, iustiore interim Aristide recusato. Eo iudicio iniquos aeterno igni, pios et insontes amoeno in loco dicimus perpetuitatem transacturos. Apud vos quoque Pyriphlegethontis et Elysii non alia conditio disponitur. Nec mythici ac poetici soli talia canunt, sed et philosophi de animorum reciprocatione et iudicii distributione confirmant”, PSP XXIX, s. 69.

<sup>78</sup> Tenże, *Apologeticum* XLVII, 12-13: „Itaque ridemur praedicantes deum iudicaturum. Sic enim et poetae et philosophi tribunal apud inferos ponunt. Et gehennam si comminemur, quae est ignis arcani subterraneam ad poenam thesaurus, proinde decachinnamur. Sic enim et Pyriphlegethon apud mortuos amnis est. Et si paradysum nominemus, locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi fidem occupaverunt”, POK 20, s. 189. Zob. tamże, XLI, 3-5; tenże, *De spectaculis* XXX.

<sup>79</sup> Cyprianus, *De ecclesiae catholicae unitate* XXVI: „Nemo futurorum metum cogitat; diem domini et iram dei et incredulis ventura supplicia et statuta perfidis aeterna tormenta nemo considerat”, POK 19, s. 193.

<sup>80</sup> Zob. Tertullianus, *Ad Scapulam* I.

li cierpienie za ojczyznę, za państwo i przyjaźń<sup>81</sup>. O śmierci chrześcijan podczas prześladowań na arenie i niemożności pogodzenia tej wizji z poglądami filozofów pisał Tertulian w zretoryzowanej formie w *De spectaculis*: *jesteś swawolnym, chrześcijaninie, jeśli pragniesz na świecie rozkoszy. Ale co więcej, jesteś głupcem, jeśli to właśnie bierzesz za rozkosz. Filozofowie przynajmniej imię rozkoszy nadali spokojowi i ciszy, z takiej tylko rozkoszy się cieszą, na taką zwracają uwagę, z takiej się chlubią. Ty wzdychasz za torem wyścigowym, za sceną, za kurzawą i piaskiem. Powiedz mi lepiej: nie możemy żyć bez przyjemności, my, którzy mamy z przyjemnością umierać? Bo czyż inne jest nasze pragnienie, niż to wyrażone przez Apostoła: odejść ze świata i być przyjętym u Pana? Tu jest rozkosz, w takim pragnieniu!*<sup>82</sup>. Trudno było o porozumienie, gdy w czym innym szukali przyjemności i rozkoszy filozofowie, a w czym innym chrześcijanie. Dla tych ostatnich liczyła się męczeńska śmierć wśród wrzasku tłumów na stadionie, a dla tych pierwszych spokojne życie w ciszy<sup>83</sup>.

Jak można zatem zauważyć, istniała szeroka negacja chrześcijańskich poglądów eschatologicznych przez pogańskich filozofów i iluminatorów życia filozoficzno-religijnego. Z tej krytyki zdawali sobie dobrze sprawę ówcześni pisarze chrześcijańscy, którzy w swych dziełach starali się odpowiadać na te oskarżenia i rozwijać doktrynę eschatologiczną także w pojęciach filozofii grecko-rzymskiej. Wydaje się, że to ogólne nastawienie antyeschatologiczne w świecie antycznym mogło również wpływać na akty prześladowcze. Niezrozumienie, obawa przed nowym pojmowaniem eschatologicznej przyszłości, rodziły lęk przed rozszerzającym się nowym ruchem religijnym. Negowanie zastanego porządku doktrynalnego budziło sprzeciw i lęk. Od sposobu myślenia i wyśmiewania poglądów było zaś już bardzo blisko do konkretnych czynów prześladowczych, o których można wyczytać z akt męczenników, ale i z pism autorów będących przedmiotem naszych badań<sup>84</sup>. Wydaje się, że podstawa do aktów wrogości leżała nie tylko w przedstawionych powyżej teoretycznych sporach doktrynalnych, ale także w codziennym

<sup>81</sup> Zob. Tertullianus, *Apologeticum* L, 10-11.

<sup>82</sup> Tenże, *De spectaculis* XXVIII: „Philosophi quidam hoc nomen quieti et tranquillitati dederunt, in ea gaudent, in ea avocantur, in ea etiam gloriantur. Tu mihi metas et scenas et pulverem et arenas suspiras. Dicas velim; non possumus vivere sine voluptate, qui mori cum voluptate debemus? Nam quod est aliud votum nostrum, quam quod et Apostoli, exire de saeculo, et recipi apud Dominum? Hic voluptas, ubi et votum”, PSP V, s. III.

<sup>83</sup> Zob. tenże, *Apologeticum* L, 1-3.

<sup>84</sup> Zob. rozdz. I, 3; II, 1 niniejszej pracy.



przeżywaniu przez chrześcijan prawd eschatologicznych. Jak zauważono we wcześniejszych rozważaniach, prawdy te były inspiracją ich codziennego życia – relacji do państwa, władz, majątku, służby wojskowej i śmierci. Postawa chrześcijan z nich wypływająca, wydawała się poganom antyspołeczna i przez to drażniła władze i społeczeństwo, a co za tym idzie wywoływała wrogą reakcję, prowadzącą do wyeliminowania chrześcijan ze społeczeństwa rzymskiego.

Doskonałym podsumowaniem rozważań o wpływie doktryny eschatologicznej na prześladowania wydaje się powiedzenie św. Cypriana. W liście skierowanym do prezbiterów i diakonów rzymskich, opisując coraz bardziej natarczywe żądania upadłych o przyjęcie do Kościoła, podkreślał on zależność pomiędzy głoszonymi prawdami a męczeństwem: *nie męczennicy tworzą ewangelię, lecz przez ewangelię stają się męczennikami*<sup>85</sup>. W kontekście powyższych rozważań można wyrazić opinię, że to nie męczennicy tworzyli doktrynę eschatologiczną Kościoła, ale z pewnością z powodu tych poglądów stawali się męczennikami.

## 2. Wpływ prześladowań na eschatologiczne poglądy chrześcijan

Wskazanie w poprzednim paragrafie możliwych pól oddziaływania eschatologii na prześladowania w II i III wieku uprawnia do postawienia pytań o wpływ prześladowań na doktrynę eschatologiczną Kościoła. Jak stwierdził J. Pałucki w artykule poświęconym polityce religijnej i relacjom między państwem a chrześcijaństwem w okresie panowania Sewerów: „Biorąc pod uwagę najnowsze badania, wydaje się trudną do utrzymania opinią, że chrześcijaństwo rozwijało się jedynie jako ruch czysto religijny. [...] Nie chcę też rozstrzygać, czy prześladowania chrześcijan miały charakter religijny czy polityczny. Jestem przekonany, że jedno i drugie, gdyż biorąc pod uwagę choćby tylko mentalność przeciętnego mieszkańca Imperium Rzymskiego trudno te dwa aspekty zdecydowanie oddzielić. W świecie rzymskim polityka

---

<sup>85</sup> Cyprianus, *Ep.* XXVII, 3: „[...] non martyres evangelium faciant, sed per evangelium martyres fiant”, PSP I, s. 86.

i religia były ze sobą ściśle połączone”<sup>86</sup>. Uwzględniając powyższe założenia, wydaje się, że wpływ prześladowań na doktrynę chrześcijańską, a przede wszystkim na eschatologię musiał być nieunikniony<sup>87</sup>. Kościół działał w konkretnych uwarunkowaniach politycznych, społecznych i ekonomicznych, które wpływały na postawy wiernych i na ich poglądy dotyczące także rzeczywistości eschatologicznych<sup>88</sup>. Ludzie tworzący doktrynę ulegali wpływom zewnętrznym, które znajdowały odzwierciedlenie w ich myśleniu. Wydaje się, że w omawianym okresie zasada, wyrażana współczesnym językiem teologicznym jako odczytywanie znaków czasu, musiała również odgrywać ważną rolę w rozwoju dogmatów. W szczególny zaś sposób musiały oddziaływać wydarzenia, które najbardziej dotykały człowieka i jego istnienia. Wydaje się, że takimi okolicznościami mogły być właśnie prześladowania, w których istniało zagrożenie życia.

Na podstawie wcześniejszych wniosków badawczych wpływ ten można rozpatrywać w dwojakim aspekcie: rozwoju ilościowego i rozwoju jakościowego myśli eschatologicznej. Pierwszym przejawem wskazującym na prawdopodobieństwo oddziaływań prześladowań w aspekcie ilościowym była liczba dzieł poświęconych eschatologii. Logiczne wydaje się, że w okresie zagrażającym śmiercią powinny powstawać liczne dzieła dotyczące tej tematyki. Czy tak było? Dotychczasowe badania wskazują, że na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco. Okres pierwszych dwóch wieków charakteryzował się powstawaniem szeregu dzieł apologetycznych, pastoralnych, martyrologicznych, w których obecna była tematyka eschatologiczna, ale dzieła *sensu stricte* eschatologiczne pojawiły się dopiero w okresie trwających prześladowań lub tuż po nich. Pewną prawidłowość w tej dziedzinie można zauważyć w okresie poprzedzającym działalność Tertuliana i Cypriana.

Traktat *De resurrectione mortuorum* autorstwa Atenagorasa, będący – jak stwierdził B. Daley – „prawdopodobnie najwcześniejszą w pełni dojrzałą apologią, broniącą, na gruncie filozoficznym, chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania umarłych”<sup>89</sup> jest tych zależności pierwszym przykładem. Działalność Atenagorasa przypadła na drugą połowę pano-

<sup>86</sup> Pałucki, *Polityka religijna dynastii Sewerów*, s. 114.

<sup>87</sup> Zob. D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.

<sup>88</sup> Zob. *La fine dei tempi. Storia e escatologia*, red. M. Naldini, Firenze 1994.

<sup>89</sup> Daley, s. 23: „[...] the work is perhaps the earliest full-fledged apology, on philosophical grounds, for Christian hope in the resurrection of the body”. Zob. L.W. Bernard, *Athenagoras' De Resurrectione. The Background and Theology of a Second-Century Treatise on the Resurrection*, StTh 30 (1976) 1-42.

wania Marka Aureliusza, które cechowało się – jak zauważono wcześniej – zmianą nastawienia władz imperialnych do chrześcijan<sup>90</sup>. Coraz liczniejsi męczennicy oraz prześladowania, które wybuchały w różnych częściach Imperium, w tym także w Atenach<sup>91</sup>, mogły być powodem stworzenia przez niego ok. roku 177 apologii *Supplicatio pro Christianis* skierowanej do Marka Aureliusza i Kommodusa<sup>92</sup>. We wstępie do niej Atenagoras napisał: *Dowiecie się, że cierpimy wbrew sprawiedliwości, wbrew wszelkiemu prawu i racji*<sup>93</sup>. Problem cierpienia wymuszał stawianie pytań o sens życia, o odniesienie do świata, o to, co dzieje się z człowiekiem umierającym podczas niesprawiedliwych prześladowań. Z takich pytań być może zrodziła się u Atenagorasa myśl napisania – jako logicznego ciągu poprzedniego dzieła – rozprawy, w popularnej wówczas formie apologii, dotyczącej zmartwychwstania ciała, co zapowiedziane zostało w ostatnich zdaniach pisma do cesarów<sup>94</sup>. Za wypełnienie tej zapowiedzi powszechnie uważa się wspomniane powyżej dzieło.

W świetle powyższych przesłanek wydaje się, że kontekst prześladowań mógł mieć poważny wpływ na napisanie dzieła *De resurrectione mortuorum*, tym bardziej, że autor nie wspomniał o żadnych motywach jego napisania, jak np. herezje. Także treść dzieła wskazuje pośrednio na jego martyrologiczny kontekst. Zastanawiał się autor między innymi nad trawieniem zwierząt, aby wykazać, że pożarcie przez dzikie zwierzęta nie niszczy nadziei na zmartwychwstanie ciała<sup>95</sup>. Poruszone zostały także tematy, z którymi stykaliśmy się w poprzednich rozdziałach monografii: nagroda w życiu wiecznym, możliwość osiągnięcia szczęścia prawdziwego tylko w życiu przyszłym, a nie na ziemi. Autorowi nie zależało na wprowadzeniu nowych idei, ale raczej na obronie wiary Kościoła<sup>96</sup>. Wydaje się zatem, że na powstanie tego pierwszego utworu dotyczącego eschatologii duży wpływ miały okoliczności związane z prześladowaniami.

Prawdopodobnie w tym samym okresie zostało napisane inne dzieło traktujące o zmartwychwstaniu, tym razem jednak o pochodzeniu heterodoksyjnym. Powstanie walentyniańskiego pisma *Epistula ad Rheginus* przyjmuje się bowiem na 2. połowę II wieku. Zmartwychwstanie zostało

<sup>90</sup> Zob. rozdz. II, 1 niniejszej pracy.

<sup>91</sup> Zob. HE IV, 23, 2.

<sup>92</sup> Zob. QuastenP, t. I, s. 229-231.

<sup>93</sup> Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis* 1, PAX 24, s. 28-29.

<sup>94</sup> Zob. tamże 37.

<sup>95</sup> Zob. tenże, *De resurrectione mortuorum* 4.

<sup>96</sup> Zob. Pietras, *Eschatologia*, s. 57-60.

tam przedstawione zgodnie z myślą gnostycką, a poglądy chrześcijaństwa ortodoksyjnego zanegowane<sup>97</sup>. Powstanie takiego pisma w kręgach herezjarchicznych wskazuje na istnienie w owym czasie dyskusji wokół zagadnienia zmartwychwstania. Wydaje się, że – jak zostało to stwierdzone – sekty gnostyckie, nie uznając męczeństwa, musiały odnieść się do tego zagadnienia i do zmartwychwstania na podstawie przyjętego przez siebie systemu. Okres prześladowań oddziaływałyby zatem nie tylko na rozwój myśli w Kościele ortodoksyjnym, ale również w różnych herezjach i sektach.

Kolejne lata – jak stwierdzono powyżej – były okresem względnego spokoju, przerywanego czasem wystąpieniami przeciwko wyznawcom Chrystusa w różnych częściach cesarstwa. Interesujące, że z końca II wieku nie posiadamy żadnego pisma *stricte* eschatologicznego. Pojawiło się ono dopiero z chwilą eskalacji prześladowań za czasów Septymiusza Sewera po roku 203. Nie później niż w roku 207 powstało podstawowe dla naszych rozważań dzieło Tertuliana *De resurrectione carnis*<sup>98</sup>. Na początku tego pisma wspomniał o ludziach, którzy wyśmiewali prawdę o zmartwychwstaniu<sup>99</sup>, a następnie wielokrotnie umieszczał nawiązania do prześladowań. Wskazywał, że nie należy bać się śmierci spowodowanej przez innych ludzi i przez mocarstwa ludzkie, ponieważ oni *zabijają ciało, a duszy zabić nie mogą*. Wyjaśniał jednocześnie, że *ciało będzie ożywione na żywot wieczny, jeżeli będzie wolało zostać zabitym przez ludzi*<sup>100</sup>. W systemie eschatologicznym Tertuliana – jak już wcześniej skonstatowano – to właśnie ciało było podstawą zbawienia, a w sposób szczególny takie, które *walczy za wiarę chrześcijańską, wywleczone na widowisko i wystawione na publiczne przykrości [...] jest męczone w więzieniach, straszliwym pozbawieniem światła, brakiem świata, brudem, smrodem, marnością pożywienia; bez wolności nawet we śnie, skrępowane na łożach i katowane na słomiankach [...] już poza więzieniem jest szarpane wszelkimi możliwymi narzędziami tortur, a w końcu wydane na stracenie, próbuje odwzajemnić się Chrystusowi,*

<sup>97</sup> Zob. M.L. Peel, *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on the Resurrection*, London 1969, E. Pretto, *L'Epistola a Rheginos: il posto del corpo nella risurrezione*, „Augustinianum” 18 (1978) 63-74; Daley, s. 25-28.

<sup>98</sup> Zob. Barnes, *Tertullian*, s. 55.

<sup>99</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* I. Zob. rozdz. V, I niniejszej pracy.

<sup>100</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* XXXV, l. 5: „Sed et praecipit eum potius timendum qui et corpus et animam occidat in gehennam, id est dominum solum, non qui corpus occidat animae autem nihil nocere possint, id est humanas potestates. [...] caro scilicet, quae sicut occidetur in gehennam si non magis a deo timuerit occidi, ita et vivificabitur in vitam aeternam si maluerit ab hominibus potius interfici”, Ziel., s. 443.

umierając za Niego<sup>101</sup>. Wyraźny zatem był wpływ prześladowań na teologiczne uzasadnianie prawdy o zmartwychwstaniu, a zarazem na powstanie tego dzieła. Należy także zauważyć, że prawdopodobnie z tego samego okresu działalności, jak wskazują dane wewnętrzne w pismach Kartagińczyka, pochodzą niezachowane utwory dotyczące eschatologii: *De spe fidelium*, *De paradiso*<sup>102</sup>. Zatem na pierwsze lata targanego prześladowaniami trzeciego wieku przypadła wyjątkowy rozwój pisarstwa eschatologicznego. Tym bardziej, że już wkrótce potem, przed rokiem 230, powstało kolejne dzieło dotyczące zmartwychwstania – *De resurrectione*, które zostało napisane przez żyjącego w cieniu prześladowań Orygenesu<sup>103</sup>.

W interesującym nas okresie zostało stworzone jeszcze jedno bardzo ważne dla niniejszych badań dzieło, mające jednak za swój przedmiot już nie tematykę zmartwychwstania, ale śmierci, która była wyjaśniana w perspektywie powstania z martwych. Mowa jest oczywiście o *De mortalitate* biskupa Cypriana<sup>104</sup>. Mimo że pierwszorzędnym powodem jego napisania była zaraza pustosząca Afrykę w latach 252-254, to jednak wciąż pozostawały żywe wspomnienia dopiero co zakończonych prześladowań<sup>105</sup>. Poruszało ono bardzo aktualną wówczas tematykę śmiertelności, z czego można wnioskować o wpływie czynników zewnętrznych na proces formowania doktryny eschatologicznej. W czasie trwania prześladowań wielu wyznawców Chrystusa nie oddało swego życia przez męczeństwo, lecz zostało później zabranych przez chorobę. Była to okazja dla Cypriana, aby wskazać na obecność woli Bożej zarówno w chorobie, jak i męczeństwie<sup>106</sup>. Wskazując zaś na tych, którzy nie chcieli umierać, biskup Kartaginy pisał: *Tyle prześladowań cierpi umysł codziennie, tyle niebezpieczeństw uciska serce; i czyż sprawia przyjemność długie stanie tu między diabelskimi mieczami? Skoro*

---

<sup>101</sup> Tertullianus, *De resurrectione carnis* VIII, 5: „Age iam, quid de ea sentis cum pro nominis fide in medium extracta et odio publico exposita decertat, cum in carceribus maceratur taeterrimo lucis exilio penuria mundi squalore paedore contumelia victus, ne somno quidem libera, quippe ipsis etiam cubilibus vincta ipsisque stramentis lancinata, cum iam et in luce omni tormentorum machinatione laniatur, cum denique suppliciiis erogatur, enisa reddere Christo vicem moriendo pro ipso”, Ziel., s. 128.

<sup>102</sup> Zob. Sajdak, *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian*, s. 207; Barnes, *Tertullian*, s. 30-56.

<sup>103</sup> Zob. QuastenP, t. II, s. 65; Crouzel, *Orygenes*, s. 29-34, 66-69.

<sup>104</sup> Zob. J.H.D. Scourfield, *The „De Mortalitate” of Cyprian: Consolation and Context*, VigCh 50 (1996) 12-41.

<sup>105</sup> Cyprianus, *De mortalitate* XVII.

<sup>106</sup> Zob. tamże, XVII-XIX.

bardziej należałoby pożądać i życzyć sobie przy pomocy śmierci spieszyc do Chrystusa<sup>107</sup>. Podobnie jak w prześladowaniach, tak i w śmierci od zarazy, ważny był element wyrzeczenia się świata i podążania do raju, który jest ojczyzną ludzi<sup>108</sup>. Tam na umierających czekał chwalebny chór apostołów, tam liczba radujących się proroków, tam niezliczony lud męczenników, za walkę i mękę chwałę i zwycięstwem ukoronowany, triumfujące dziewice, które pożądlivość ciała siłą wstrzemięźliwości ujarzmiły, wynagrodzeni miłośni, którzy żywiąc i wspierając ubogich, dzieła sprawiedliwości czynili<sup>109</sup>. Cyprian nawiązywał nieustannie do prześladowań i ich efektów. Porównywał śmierć w czasie prześladowań i w czasie zarazy, i obu przypisywał nagrodę w życiu wiecznym. Mimo że głównym powodem śmierci była zaraza, to jednak w tym rodzaju umierania widział przygotowanie do śmierci męczeńskiej i dlatego pisał: *Gdyby nic innego ta śmiertelność nie przyniosła, to jednak chrześcijanom i sługom Boga ogromną przysługę wyświadczyła przez to, żeśmy chętnie zaczęli pragnąć męczeństwa, skoro uczymy się nie lękać śmierci. Są to dla nas ćwiczenia, nie pogrzeby; dają umysłowi chwałę męstwa, pogardę śmierci przygotowują do korony*<sup>110</sup>. Zaraza i prześladowania wzajemnie się przenikały, były jednym ciągiem zdarzeń będących znakami starzejącego się świata. Cyprian nie myślał więc tylko o prześladowaniach, których już doświadczył Kościół, ale przygotowywał wiernych na śmierć podczas kolejnych groźących ataków na wyznawców Chrystusa.

Biorąc pod uwagę ilościowy rozwój pism związanych z eschatologią i prześladowaniami, należy do nich zaliczyć także utwory szczególnego rodzaju – zachęty do męczeństwa. W dorobku Kartagińczyków znajdują się dwa takie dzieła: Tertuliana *Ad martyras* z roku 197<sup>111</sup> oraz Cypriana *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* z roku 257, które było właści-

<sup>107</sup> Cyprianus, *De mortalitate*, V: „Tot persecutiones animus cotidie patitur, tot periculis pectus urguetur: et delectat hic inter diaboli gladios diu stare? Cum magis concupiscendum sit et optandum ad christum subveniente velocius morte properare”, POK 19, s. 257.

<sup>108</sup> Zob. tamże, XXVI.

<sup>109</sup> Tamże, XXVI: „Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic numerus, illic martyrium innumerabilis populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus, triumphantes virgines quae concupiscentiam carnis et corporis continentiae robore subegerunt, remunerati misericordes qui alimentis et largitionibus pauperum iustitiae opera fecerunt”, POK 19, s. 271.

<sup>110</sup> Tamże, XVI: „Ut nihil aliud mortalitas ista contulerit, hoc Christianis et Dei servis plurimum praestitit, quod martyrium coepimus libenter appetere, dum mortem discimus non timere. Exercitia sunt nobis ista, non funera. Dant animo fortitudinis gloriam, contemptu mortis praeparant ad coronam”, POK 19, s. 265.

<sup>111</sup> Zob. G.D. Schlegel, *The „Ad martyras” of Tertullian and the Circumstances of Its Composition*, „Downside Review” 63 (1945) 125-128.

wie zbiorem zachęt, jakie należy kierować do męczenników. Oczywiście absurdem byłoby udowadniać, że prześladowania miały wpływ na ich powstanie, gdyż jest to oczywiste. Należy jednak zwrócić szczególną uwagę na argumentację, która pojawiła się w tych pismach, a która, jak zostanie to wykazane później, była argumentacją eschatologiczną.

Wzrost liczby wzmianek eschatologicznych można dostrzec także w pismach nie dotyczących bezpośrednio eschatologii, w których jednak wyraźnie zaznacza się wpływ prześladowań na ich powstanie lub zawarte w nich treści. Można właściwie stwierdzić, że każde dzieło obydwu pisarzy było przesycone myślą eschatologiczną i martyrologiczną. Jednak w niektórych z ich pism daje się zauważyć wyjątkową koincydencję prześladowań i eschatologii. Takimi pismami były *De fuga in persecutione*, *Ad Scapulam*, *Apologeticum*, *Ad nationes*, *De patientia*, *De praescriptione haereticorum*, *De corona militis*, *De ieiunio* Tertuliana<sup>112</sup> czy też Cypriana – *De lapsis* i zachowana bogata korespondencja. W dziełach tych w kontekście prześladowań i męczeństwa pojawiał się wątek eschatologiczny.

Tertulian na przykład, zachęcając do cierpliwości, w sposób szczególny podkreślał jej ważną rolę w czasie prześladowań, gdy pisał: *Cierpliwość ciała prowadzi wreszcie walkę w czasie prześladowania. I tak, jeśli trzeba uciekać, ciało pokonuje przykrości ucieczki; jeśli więzienie zaskoczy, ciało znajduje się w więzach, ciało w kłodach drewnianych, ciało na ziemi, ciało w ciemnościach więzienia odrzucone od światła. A jeśli potem następuje próbna walka o szczęśliwość wieczną, okazja drugiego chrztu, do wejścia na miejsce samej boskości, wówczas liczy się tylko cierpliwość ciała*<sup>113</sup>. Również postom, w dziele *De ieiunio*, nadawał znaczenie eschatologiczne w kontekście prześladowań: *Ponieważ więzienie trzeba poznać, pragnienia i głodu w takim stanie ducha doświadczyć i umieć znosić post tak jak brak pokarmu, aby chrześcijanin w takim stanie wchodził do więzienia jak i z niego wychodził – by nie doświadczał tu kary, lecz dyscypliny, nie tortur świata, lecz swych powinności, aby tym ufniej wyruszył z więzienia do ostatniej walki nie mając w sobie niczego, co*

<sup>112</sup> P. Siniscalco, *Argomentazioni escatologiche e pubblico in alcune opere di Tertulliano, Mélanges offerts a Jacques Fontaine: de Tertullien aux Mozarabes*, Antiquité tardive et Christianisme ancien (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles), t. I, Paris 1992, s. 393-402.

<sup>113</sup> Tertullianus, *De patientia* XIII, 6-7: „[...] carnis patientia in persecutionibus denique praeliatur. Si fuga urgeat, adversus incommoda fugae caro militat. Si et carcer premat, caro in vinculis, caro in ligno, caro in solo, et in illa paupertate lucis, et in illa penuria mundi. Cum vero producitur ad experimentum felicitatis, ad occasionem secundae intinctionis, ad ipsum divinae sedis ascensum, nulla plus illic quam patientia corporis”, PSP V, s. 171-172.

by niszczyło ciało, tak że tortury nie będą miały racji bytu, ponieważ uzbrojony jest jedynie w suchą skórę i nie czuje żelaznych haków; kiedy już krew będącą otoczką duszy, została wylana, to jakby dusza spieszy już sama do nieba, ta, która często poszcząc poznała śmierć z bliska<sup>114</sup>. Argumentując zakaz uczestnictwa chrześcijan w widowiskach pogańskich, przywoływał prześladowania i przyrównywał igrzyska do rzeczywistości eschatologicznych<sup>115</sup>. Pisząc zaś swoje najśłynniejsze dzieło – *Apologeticum* – zakończył Kartagińczyk nawiązaniem do prześladowań i tego, co z nich wynikało: *Sam ten upór, który nam zarzucacie, jest nauczycielem. Któż bowiem, kto go widzi i myśli, nie da się pchnąć do zbadania, co tkwi wewnątrz tej sprawy? A kto po zbadaniu nie przystępuje? A kiedy przystąpił, pragnie cierpieć, ażeby całkowicie posiadał łaskę Boga i zyskał od niego zupełne przebaczenie za cenę swej krwi. Bo za taki czyn wszystkie przewinienia są darowane. I to jest powodem, że my za wasze wyroki zaraz na miejscu dzięki składamy. Między sprawą boską a ludzką jest walka – kiedy skazujecie nas wy, uwalnia nas Bóg<sup>116</sup>. Z formy, treści i zwrotu do adresata dwóch dzieł – *Ad nationes* i *Apologeticum* – można wysnuć wniosek, że powstały one jako odpowiedź na prześladowania wyznawców Chrystusa i świadczą prawdopodobnie o niewielkich wystąpieniach antychrześcijańskich ograniczonych do terenu Afryki, które jednak zmusiły Kartagińczyka do ich napisania i do obrony stanowiska chrześcijan<sup>117</sup>. W obu tych dziełach często odwoływał się do poglądów eschatologicznych, jak już to zostało wskazane powyżej w *Apologeticum*. W ostatnim swoim dziele z roku 212 skierowanym do prokonsula Skapuli, Tertulian wyjaśniał, że chrześcijanie nie*

<sup>114</sup> Tertullianus, *De ieiunio* XII, 2: „[...] cum carcer ediscendus et fames ac sitis exercendae et tam inediae quam anxii uictus tolerantia usurpanda sit, ut in carcerem talis introeat Christianus, qualis inde prodisset, non poenam illic passurus, sed disciplinam, nec saeculi tormenta, sed sua officia, eoque fidentior processurus ad certamen e custodia abusus nihil habens carnis, sic ut nec habeant tormenta materiam, cum sola et arida sit cute loricated, et contra ungulas corneus, praemisso iam sanguinis suco tamquam animae impedimentis, properante iam et ipsa, quae iam saepe ieiunans mortem de proximo norit”, PSP LXV, s. 190-191.

<sup>115</sup> Tenże, *De spectaculis* XIX-XXX.

<sup>116</sup> Tenże, *Apologeticum* L, 15-16: „Illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit? Quis non, ubi requisivit, accedit, ubi accessit, pati exoptat, ut totam dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat? Omnia enim huic operi delicta donantur. Inde est, quod ibidem sententiis vestris gratias agimus. Ut est aemulatio divinae rei et humanae, cum damnamur a vobis, a deo absolvimur”, POK 20, s. 203.

<sup>117</sup> Zob. P. Keresztes, *The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla*, s. 447. Por. Barnes, *Tertullian*, s. 55.



są wrogami cesarza i państwa, a równocześnie wskazywał na związek prześladowań z eschatologią: *teraz imię chrześcijańskie prześladowane jest przez namiestników Numidii i Mauretanii, choć tylko co do miecza. Ten rodzaj kary zalecano od początku wobec takich ludzi. Ale im cięższa walka, tym wspanialsze czekają nagrody*<sup>118</sup>. Wzywał także prokonsula do zaprzestania prześladowań, w przeciwnym razie spotka go kara: *Ocal zatem sam siebie, jeśli nawet nas nie chcesz ocalić*<sup>119</sup>. Można zatem skonstatować, że wątek prześladowań był nieustannie obecny w twórczości Tertuliana. Trwające prześladowania wpływały na postrzeganie całej rzeczywistości i ukierunkowywały jego myślenie teologiczne na przyszłość.

Podobne, a nawet znacznie wyraźniejsze, procesy w myśli teologicznej można zauważyć u Cypriana z Kartaginy. W jego piśmiennictwie wpływ prześladowań dostrzegalny jest w każdym dziele. Nieustannie odwoływał się do aktów wrogości wobec wyznawców Chrystusa i do eschatologii. Traktaty *De bono patientiae*<sup>120</sup>, *De zelo et livore*<sup>121</sup>, *De opere et eleemosynis*<sup>122</sup>, *Ad Demetrianum*<sup>123</sup> zawierają liczne odniesienia do prześladowań i eschatologii. Bardzo liczne są również odwołania do obu tych rzeczywistości w Cyprianowym epistularium<sup>124</sup>. Wzmianki te są tym cenniejsze w naszych rozważaniach, że owe listy dają obraz codziennego życia wspólnoty kartagińskiej, jej problemów i stylu myślenia. Podobnie jak w wypadku Tertuliana, tak i do jego ucznia w Kartaginie, można odnieść stwierdzenie o stylu eschatologicznym jego pism.

Biorąc pod uwagę powyższe wnioski, a także świadectwa wewnętrzne można stwierdzić, że w pismach Tertuliana i Cypriana widoczny jest duży wpływ prześladowań na powstanie tych dzieł. Powstałe wówczas utwory zawierające *implicite* treści eschatologiczne, jak i duża ilość odniesień w pismach o tematyce niezwiązanej z eschatologią, wskazują, że okres przełomu II i III wieku był bardzo obfity w dzieła dotyczące problematyki eschatologicznej inspirowane prześladowaniami. Wydaje

<sup>118</sup> Tertullianus, *Ad Scapulam* IV, 8: „Nam et nunc a praeside legionis, et a praeside Mauritaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in huiusmodi. Sed maiora certamina, maiora sequuntur premia”, PSP XXIX, s. 115.

<sup>119</sup> Tamże, V, 3: „Parce ergo tibi, si non nobis”, PSP XXIX, s. 116.

<sup>120</sup> Zob. Cyprianus, *De bono patientiae* XII, XX-XXII.

<sup>121</sup> Zob. tenże, *De zelo et livore* XVI-XVII.

<sup>122</sup> Zob. tenże, *De opere et eleemosynis* XXVI.

<sup>123</sup> Zob. tenże, *Ad Demetrianum* XII-XIII, XXII-XXVI.

<sup>124</sup> Zob. tenże, *Ep.* VI, 3; X, 1; XI, 1; XII, 2; XIII, 2; XIX; XXVIII, 1; XXXVII, I, 3; LV, 4, 17; LVII, 3; LVIII, 8, 9, 11; LIX, 2; LX, 4; LXXIII, 21; LXXVI, 1; LXXX.

się, że mniej intensywny charakter napaści na chrześcijan za czasów Tertuliana, którymi dotknięta była najczęściej tylko ograniczona liczba wiernych, wpływał na stosunkowo niewielką ilość tekstów ściśle eschatologicznych. W zachowanej bogatej spuściźnie Kartagińczyka, tworzonej przez blisko dwadzieścia lat, zaledwie jedno dzieło – *De resurrectione carnis* – bezpośrednio dotyczy tematyki losów ostatecznych. Także wzmianki w innych dziełach, choć ważne i dotyczące sedna problemów, nie są bardzo liczne w stosunku do objętości materiału źródłowego. Nowe zaś, pod względem jakościowym i ilościowym, doświadczenia prześladowań za cesarza Decjusza i Waleriana, dotyczące chrześcijan w całym Cesarstwie<sup>125</sup>, prowokowały, jak się wydaje, do częstszego zabierania głosu w sprawach eschatologicznych. Dlatego mimo niewielkiej – w porównaniu z Tertulianem – ilości dzieł Cypriana odniesienia eschatologiczne były w nich znacznie częstsze. Na uwagę zasługuje zwłaszcza fakt, że tematy eschatologiczne w kontekście prześladowań poruszane były przez Cypriana w listach kierowanych do wspólnoty wiernych, którzy bezpośrednio doświadczali aktów wrogości.

Przechodząc do omawiania aspektu jakościowego rozwoju doktryny eschatologicznej w okresie prześladowań, należy w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę na wspomniane powyżej dzieła dotyczące *stricte* tematyki eschatologicznej. Ich tytuły jasno wskazują na podstawowe obszary zainteresowań ówczesnej teologii. Pierwszym z nich było zmartwychwstanie, o czym świadczą tytuły trzech zachowanych z tego okresu dzieł eschatologicznych Atenagorasa, Tertuliana i Orygenesesa. Wydaje się – co zostało we wcześniejszych rozważaniach zauważone – że tematyka zmartwychwstania była szczególnie atrakcyjna z racji gwarantowania w niej zachowania i wywyższenia ciała, w którym chrześcijanie doznawali cierpień w czasie prześladowań, a z którym, przecież, byli na ziemi związani. Prześladowania i ich najwymyślniejsze tortury nie pozbawiały zatem ciała, a wiara chrześcijańska zapewniała o jego trwaniu w doktrynie o zmartwychwstaniu.

Drugim ważnym elementem ówczesnej myśli eschatologicznej, rozwijającej się pod wpływem prześladowań była tematyka nagrody za poniesione cierpienia. Można to dostrzec w zachętach do męczeństwa, które są dla nas bardzo ważnym świadectwem ówczesnych poglądów na rzeczy ostateczne. W pierwszych zdaniach swojej zachęty Tertulian zwracał się do męczenników: *przyjmijcie błogosławieni i przeznaczeni*

<sup>125</sup> Zob. R. Selinger, *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt 2002.

do męczeństwa bracia, także i od nas coś dla umocnienia ducha<sup>126</sup>. Tym umocnieniem ducha w głównej mierze były właśnie argumenty eschatologiczne. Tertulian zapewniał ich, że z więzienia udadzą się wprost do Pana<sup>127</sup>, że otrzymają nagrody od Boga<sup>128</sup>, którymi będą *przyjęcie na wieczność do grona aniołów i osiągnięcie obywatelstwa nieba na wieki wieków*<sup>129</sup>, że za ich cierpienia świat otrzyma wyrok od Boga<sup>130</sup> i że to oni będą sędziami swoich oprawców<sup>131</sup>. Prześladowania prowokowały eschatologiczny sposób myślenia o sytuacji męczenników i przedstawianie przede wszystkim pozytywnych aspektów ich przyszłości. Zdaje się, że efektem prześladowań był wyjątkowy rozwój nauki o nagrodzie dla męczenników i karze dla prześladowców, tak widocznej w ukazanym piśmiennictwie Tertuliana.

Jeszcze wyraźniej wpływ prześladowań na ilość podejmowanych tematów eschatologicznych przedstawił Cyprian w swojej zachęce. Stwierdził, że prześladowania wymagały pewnego stylu pisania. Styl ten można nazwać stylem eschatologicznym. Biskup Kartaginy pisał do Fortunata: *W zachęcaniu przeto i przygotowywaniu braci naszych, oraz zbrojeniu ich siłą męstwa i wiary do publicznego wyznania Pana i do walki w prześladowaniu i męce, na pierwszym miejscu należy mówić... i następnie w punktach podał zasady wskazujące, których argumentów należy używać*<sup>132</sup>. Na trzynaście punktów pięć to przesłanki wynikające z eschatologii: *VI. Potem należy dodać, że odkupieni i ożywieni Krwią Chrystusa, nic nad Chrystusa przekładać nie powinniśmy, ponieważ i on nic nad nas nie przełożył i on dla nas złe nad dobre przeniósł, ubóstwo nad dostatek, służbę nad panowanie, śmierć nad nieśmiertelność, więc i my przeciwnie w cierpieniach naszych nad ubóstwo świata bogactwa i rozkosze raju przenieśmy, panowanie i królestwo wiekuiste nad czasową niewolę, nieśmiertelność nad śmierć, Boga i Chrystusa nad diabła i antychrysta. [...] VIII. Uparcie należy trwać w wierze i męstwie i w dokona-*

<sup>126</sup> Tertullianus, *Ad martyras* I, 1: „[...] benedicti martyres designati, [...] capite aliquid et a nobis quod faciat ad spiritum quoque educandum”, PSP V, s. 31.

<sup>127</sup> Zob. tamże, I, 3: „[...] ita vos inde perducat ad Dominum”. Por. tamże, II, 9.

<sup>128</sup> Zob. tamże, II, 6: „Nihil adhuc dico de praemio, ad quod Deus martyres invitat”.

<sup>129</sup> Tamże, III, 3: „[...] corona, aeternitatis; brabium, angelicae substantiae, politia in coelis, gloria in saecula saeculorum”, PSP V, s. 34-35.

<sup>130</sup> Zob. tamże, II, 3: „Iudicia denique non proconsulis, sed Dei sustinet”.

<sup>131</sup> Zob. tamże, II, 4: „Iudex exspectatur, sed vos estis de iudicibus ipsi iudicaturi”.

<sup>132</sup> Cyprianus, *Ad Fortunatum* praef. 5: „In exhortandis itaque ac parandis fratribus nostris et uirtutis ac fidei firmitate ad praeconium dominicae confessionis adque ad proelium persecutionis et passionis armandis”, POK 19, s. 277.

niu łaski duchowej, by można było dojść do palmy i korony. [...] XI. By zaś ktoś nie wzdrygał się i nie przerażał uciskami i prześladowaniami, jakie cierpimy na tym świecie, należy stwierdzić, że było naprzód przepowiedziane, iż nas świat będzie miał w nienawiści i że będzie wzniecał przeciwko nam prześladowania, by przez to, co się dzieje, ujawniła się wiara w boską obietnicę, dotyczącą przyszłych nagród i zapłaty – i że nic nowego nie spada na chrześcijan, skoro od początku świata dobrzy byli ciemnieni, a sprawiedliwi uciskani i zabijani przez niesprawiedliwych. XII. Na ostatku należy wspomnieć o tym, jaka nadzieja i jaka nagroda czeka sprawiedliwych i męczenników po utarczkach tego czasu i cierpieniach. XIII. I że więcej otrzymamy w nagrodę za cierpienie, niż znosimy tu w samym męczeństwie<sup>133</sup>. Powyższe przykłady argumentacji wskazują, że problematyka eschatologiczna była bardzo ważną częścią wczesnochrześcijańskiej zachęty do męczeństwa, a prześladowania prowokowały do częstego odwoływania się do rzeczywistości przyszłej nagrody lub kary. Wielokrotnie w pismach obu autorów – co było już podkreślane – doświadczanie prześladowań i oddanie życia za Chrystusa uzasadniane było właśnie otrzymaniem nagrody w życiu wiecznym. Badając piśmiennictwo II i III wieku można zauważyć, że wraz z rosnącą ilością i siłą prześladowań, coraz więcej miejsca pisarze tego okresu poświęcali nagrodzie, która czekała na wiernych. O ile Tertulian poświęcał jeszcze sporo uwagi karze, to u Cypriana, żyjącego w nieustannym zagrożeniu prześladowaniami, dokonano się przesunięcie akcentu na kwestię nagrody, której poświęca znacznie więcej miejsca, tworząc swoisty wykład o nagrodzie w życiu wiecznym<sup>134</sup>. Wszystko jednak wskazuje na to, że – jak zauważono w rozważaniach dotyczących obu pisarzy afrykańskich – tematyka wynagrodzenia była osią przewodnią całego ich piśmiennictwa eschatologicznego.

Opracowane przez Cypriana zasady, które – według niego – należało stosować w zachęcaniu do męczeństwa są jednocześnie podstawowym świadectwem rozwoju dogmatu eschatologicznego, który dokonywał się pod wpływem prześladowań. W zaleceniach z *Ad Fortunatum* biskupa Kartaginy zostały zawarte główne elementy ówczesnego systemu eschatologicznego, które w pismach chrześcijańskich były poruszane: śmierć, raj, antychryst, symbol palmy i korony. W szerokim kontekście dzieł obydwu Kartagińczyków można odnaleźć całość poglądów dotyczących eschatologii. Poprzednie rozdziały, mające na celu przedstawienie doktryny eschatologicznej obu Kartagińczyków, ukazały poszczególne jej

<sup>133</sup> Cyprianus, *Ad Fortunatum* praef. 5, POK 19, s. 277-279.

<sup>134</sup> Zob. rozdz. IV, 3 niniejszej pracy.

elementy i ich zależność od prześladowań. Dlatego bezcelowe wydaje się ich przedstawianie, choćby skrótowe. Należy jednak przypomnieć, że prześladowania w sposób wyjątkowy miały wpływ na krystalizowanie się nauki o chrześcijańskim pojmowaniu śmierci<sup>135</sup>, zmartwychwstania<sup>136</sup> oraz nagrody i kary<sup>137</sup>. Zarówno Tertulian, jak i Cyprian, dokonali szczegółowej analizy tych fenomenów. Podkreślali wyjątkowość chrześcijańskiej śmierci i jej istotę, dokonując rozróżnienia na śmierć naturalną i nadzwyczajną. Z pewnością prześladowania, w których stykano się bezpośrednio z licznymi wypadkami śmierci, prowokowały ze strony zagrożonych śmiercią chrześcijan pytania o to zjawisko. Odpowiedzią na nie była właśnie dogłębna analiza problemu śmierci w pozostawionych pismach obydwu autorów, którzy właśnie pod wpływem teologii męczeństwa łączyli ją z życiem wiecznym.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na dwa szczególnie wyraziste wypadki wpływu prześladowań i męczeństwa na teologię życia wiecznego, tzn. na rozwój nauczania o stanie pośrednim oraz na problem zbawienia upadłych i męczenników umierających poza Kościołem. Pierwszy z nich został dopracowany przez Tertuliana, a drugi przez jego ucznia Cypriana.

Jak zaważono wcześniej<sup>138</sup>, w epoce biblijnej panowało przeczcucie istnienia stanu pośredniego, w którym dusze sprawiedliwych oczekiwały na ostateczną nagrodę do końca świata. Bezpośrednio po tym okresie nie było miejsca na rozwój nauki na ten temat, ponieważ nie zanikło jeszcze oczekiwanie bliskiej paruzji i cała nadzieja chrześcijan kierowała się ku zmartwychwstaniu. W II wieku wiara w istnienie stanu pośredniego nie była powszechna. Na przykład św. Ignacy stan taki wykluczał, przyjmując natychmiastową nagrodę po śmierci<sup>139</sup>. J. Finkenzeller podkreślił wpływ ówczesnych sekt gnostyckich na kształtowanie się nauki o stanie pośrednim<sup>140</sup>. Wydaje się, że właśnie okoliczności prześladowań oraz męczeństwa wpłynęły na wyakcentowanie nauki na ten temat<sup>141</sup>, aby wyróżnić męczenników i w jakiś sposób oddzielić ich od niewiernych. W stanie pośrednim, niewierni już antycypowali swoje

<sup>135</sup> Zob. tamże III, 2 i IV, 2.

<sup>136</sup> Zob. tamże III, 3.

<sup>137</sup> Zob. tamże III, 5 i IV, 3.

<sup>138</sup> Zob. tamże I, 2.

<sup>139</sup> Zob. Ignatius Antiocheneus, *Ad Romanos* IV, VI. Por. rozdz. II, 3 niniejszej pracy.

<sup>140</sup> Zob. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 103.

<sup>141</sup> F.C. Grant, *The Eschatology of the Second Century*, AJT 21 (1917) 204-205.

potępienie, zaś sprawiedliwi nagrodę. Męczennicy natomiast, jak było to wyrażone u Tertuliana, już uczestniczyli w nagrodzie, przebywając z Panem<sup>142</sup>. Rozwinięcie nauki o stanie pośrednim, w którym przebywały dusze, rozwiązywało jednocześnie problem kultu męczenników. Gromadzono się przy ich grobach i okazywano im cześć jako świętym przebywającym u Boga. Ich krew stała się kluczem do raj<sup>143</sup>, podczas gdy ich ciała oczekiwały na zmartwychwstanie.

Bardzo wyraźny wpływ prześladowań na kształtowanie się poglądów eschatologicznych można dostrzec również w problemie upadłych (*lapsi*), który wybuchł w Kościele kartagińskim po prześladowaniach w roku 250 za panowania cesarza Decjusza<sup>144</sup>. Wobec nakazu cesarskiego o złożeniu ofiar bogom wielu z wyznawców Chrystusa, którzy „nie czuli się na siłach, by wykazać się heroizmem w wyznawaniu wiary, takie ofiary złożyło. Byli też tacy, którzy za łapówki «zorganizowali» sobie potrzebne zaświadczenia”<sup>145</sup>. Po okresie prześladowań wielu z nich chciało na nowo powrócić do wspólnoty Kościoła. Masowość zjawiska upadłych i liczne nieprawidłowości przy wydawaniu „listów pokoju” zmusiły pasterzy do zajęcia stanowiska i określenia norm postępowania. Jednym z biskupów, którzy zabrali głos w tej sprawie, był Cyprian z Kartaginy, którego rozwiązanie zostało ostatecznie przyjęte przez prawie cały Kościół<sup>146</sup>. Jednak – co warto zauważyć – problem, który był tylko kwestią karności i dyscypliny kościelnej, przerodził się także w problem natury eschatologicznej. Cyprian bowiem, uzasadniając swoje postanowienia, odwoływał się do rzeczy ostatecznych<sup>147</sup>. Pojawił się wówczas problem eschatologicznej przyszłości *lapsi* i zostało rozwinięte zagadnienie nagrody za wytrwałość w prześladowaniach. Przede wszystkim zaś argumentacja eschatologiczna powiązana z prześladowaniami przeważała w kwestii udzielania pokoju upadłym: *Na wspólnej naradzie postanowiliśmy już przedtem, najdroższy bracie, żeby ci, którzy w czasie wrogiego prześladowania ulegli przeciwnikowi, upadli i splamili się niedozwolonymi ofiarami, w razie niebezpiecznej choroby, grożącej śmiercią, jeśli pokutowali w całej pełni przez dłuższy czas, otrzymali pokój. Nie godziłoby się i ojcowska dobroć, i łaskawość boża nie pozwala, aby pukającym zamykać Kościół, żałującym i proszącym odmawiać nadziei zbawiennej pomocy, schodzących z tego świata odsyłać do*

<sup>142</sup> Zob. rozdz. III, 3 niniejszej pracy.

<sup>143</sup> Zob. Tertullianus, *De anima* LV, 5.

<sup>144</sup> Zob. rozdz. II, 2 niniejszej pracy.

<sup>145</sup> Pietras, *Początki teologii Kościoła*, s. 36.

<sup>146</sup> Zob. tamże, s. 37.

<sup>147</sup> Zob. Cyprianus, *Ep.* LV, 19; LVII, 4.

Pana bez odzyskanej wspólnoty i pokoju. Sam zresztą pozwolił a nawet wydał prawo, że cokolwiek zostanie związane na ziemi, będzie związane i w niebie, w niebie zaś zostanie rozwiązane to, co tu na ziemi będzie rozwiązane najpierw przez Kościół. Uświadamiając sobie z licznych i często powtarzających się znaków, że zbliża się dzień nowego prześladowania, zachęcamy się wzajemnie, abyśmy do walki, którą nam wróg zapowiada, przystąpili uzbrojeni i przygotowani<sup>148</sup>. To prześladowania i ewentualność rychłej śmierci wpłynęły na podjęcie decyzji, która miała znaczenie dla eschatologicznej przyszłości wiernych: pod wpływem licznych widzeń i wyraźnych upomnień Pana, ze względu na zapowiedziane i spodziewane nowe prześladowanie, postanowiliśmy zgromadzić w obozie żołnierzy Chrystusa i dlatego po zbadaniu szczegółowo sprawy poszczególnych udzielić pokoju, i tym którzy walczyć będą, dostarczyć broni<sup>149</sup>. Wpływ prześladowań zaowocował nadto – jak się wydaje – wypracowaniem zasady *extra Ecclesiam nulla salus*, u której podstaw leżały dyskusje o wiecznym losie upadłych oraz ofiar prześladowań niebędących w pełnej wspólnocie z Kościołem<sup>150</sup>.

Oczywiście prześladowania nade wszystko prowokowały pewne eschatologiczne postawy wiernych. Uzasadniając stworzenie dzieła *De fuga in persecutione*, Kartagińczyk stwierdzał, że do napisania skłoniła go sytuacja, w jakiej żyjemy. Im częściej bowiem zagrażają nam prześladowania, tym wyraźniej powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, jaką w duchu naszej wiary należy przyjąć postawę w ich obliczu<sup>151</sup>. Od-

<sup>148</sup> Cyprianus, *Ep.* LVII, 1: „Statueramus quidem pridem, frater carissime, participato invicem nobis cum consilio ut qui in persecutionis infestatione subplantati ab adversario et lapsi fuissent ac sacrificiis se illicitis maculassent, agerent diu paenitentiam plenam et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent. Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia ecclesiam pulsantibus cludi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad dominum dimitterentur, quando permiserit ipse et legem dederit ut ligata in terris et in caelis ligata essent, solvi autem possent illic quae hic prius in ecclesia solverentur. Sed enim cum videamus diem rursus alterius infestationis appropinquare coepisse et crebris atque adsiduis ostensionibus admoneamur ut ad certamen quod nobis hostis indicit armati et parati simus”, PSP I, s. 163-164.

<sup>149</sup> Tamże, LVII, 5: „[...] placuit nobis sancto spiritu suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente, ut quia hostis nobis imminere praenuntiatur et ostenditur, colligere intra castra milites Christi et examinatis singulorum causis pacem lapsis dare, immo pugnaturis arma suggerere”, PSP I, s. 166-167.

<sup>150</sup> Cyprianus, *De catholicae ecclesiae unitate* XIX.

<sup>151</sup> Tertullianus, *De fuga in persecutione* I, 1: „Quanto enim frequentiores imminet persecutiones, tanto examinatio procuranda est, quomodo eas excipere fides debeat”, PSP LXV, s. 155.

powiadając na to pytanie, w treści dzieła wielokrotnie odwoływał się do konsekwencji eschatologicznych, do postawy wytrwałości i cierpliwości, która zostanie wynagrodzona w przyszłości<sup>152</sup>. Postawa taka charakteryzowała męczenników tego okresu. Na przykład opisani, prawdopodobnie przez Tertuliana, męczennicy z Kartaginy z roku 203, wśród których była Perpetua przewidująca w wizji sennej nagrodę za stoczenie walki z prześladowcami, *udawali się do amfiteatru, jakby szli do nieba. Oblicza mieli uroczyste, a jeśli przypadkiem ktoś zdrzął, to z radości, a nie ze strachu*<sup>153</sup>. Prześladowania rozbudziły w uczniach Chrystusa nadzieję, niejednokrotnie przesadną, na wyzwolenie się z ucisku świata i przejście do wiecznej szczęśliwości oraz prowokowały do poszukiwania śmierci i wystawiania się na męczeństwo<sup>154</sup>.

Zależność między prześladowaniami i eschatologicznymi poglądami i postawami wyraźnie przedstawił Tertulian w *De fuga in persecutione*. Według tego teologa nadziei prześladowania prowokowały do wyrazistszych zachowań religijnych, ale przede wszystkim do zwrócenia uwagi na nadzieję, która w jego pismach ukierunkowana była eschatologicznie: *Gdy Kościół żyje w atmosferze strachu, wtedy i bardziej starannie praktykuje się wiarę, bardziej skrupulatnie zachowuje posty, odwiedza kościoły, wtedy więcej ludzie modlą się i ćwiczą w pokorze, we wzajemnej miłości i życzliwości, w świętości i trzeźwości. Wówczas nie pozostaje nic innego, jak bojaźń i nadzieja*<sup>155</sup>. Nie pozostawało nic więcej jak tylko nadzieja – *nihil vacatur nisi spei*. Oczywiście stały się zainteresowania pisarzy chrześcijańskich ostateczną nadzieją na szeroko rozumianą nagrodę dla męczenników i karę dla prześladowców. W świetle tych słów zrozumiałe były postawy męczenników, którzy w eschatologicznej nadziei widzieli sens i podstawę do świadczenia o wierze wobec prześladowców. Nadzieją tą żyły kolejne pokolenia wyznawców Chrystusa po Tertulianie i Cyprianie, aż do oficjalnego uznania religii chrześcijańskiej za *religio licita*, i żyć nią będą *donec Christus veniat*.

<sup>152</sup> Zob. Tertullianus, *De fuga in persecutione* IV; VII, 2; X, 2; XI, 1.

<sup>153</sup> *Passio Perpetuae et Felicitatis* 18: „[...] processerunt de carcere in amphitheatrum quasi in caelum hilares, vultu decori, si forte gaudio paventes non timore”, OŻ IX, s. 263-264.

<sup>154</sup> Zob. rozdz. II, 2 niniejszej pracy.

<sup>155</sup> Tertullianus, *De fuga in persecutione* I, 6: „Ecclesia in attonito est: tunc et fides in expeditione, sollicitior et disciplinatio in ieiuniis et stationibus et orationibus et humilitate, in alterutra diligentia et dilectione, in sanctitate et sobrietate; nihil enim vacatur nisi timori et spei”, PSP LXV, s. 156.



## Zakończenie

Lata twórczości Tertuliana i Cypriana przypadły na niezwykle okres w dziejach zarówno Kościoła, jak i ówczesnego świata. Wzrastała liczba chrześcijan, Kościół rósł w siłę, ale pojawiały się nowe wyzwania i zadania. Odeszło pokolenie chrześcijan, którzy pamiętali działalność apostołów, a i uczniowie ojców apostoelskich byli u schyłku życia. Ówczesni pisarze kościelni zaczęli stopniowy systematyczny namysł nad teologią Kościoła, której fundamenty położyli apostołowie i ich uczniowie. Nie spełniły się jeszcze zapowiedzi o rychłym powrocie Chrystusa na ziemię i końcu świata, wobec czego w różnych stronach Cesarstwa Rzymskiego często powstawały ruchy mesjanistyczne wzbudzające nadzieje na szybką paruzję Pana. Srożące się coraz częściej prześladowania wpływały na odniesienie chrześcijan do władzy, a jednocześnie krew męczenników była nasieniem wyznawców Chrystusa. Coraz bardziej zarysowywały się także różnice pomiędzy Wschodem i Zachodem, co znalazło swój wyraz w zaczątkach piśmiennictwa chrześcijańskiego w języku łacińskim. Równocześnie trudności przeżywało Cesarstwo Rzymskie. Koniec wieloletniego panowania dynastii Antoninów, a następnie krótkie rządy dynastii iliryjskiej i coraz większy wpływ armii na wybór kolejnych imperatorów, nie zapewniały stabilności Imperium. Coraz wyraźniejsze były zatem znamiona kryzysu politycznego, społecznego i ekonomicznego, którego apogeum przypadło na 2. połowę III wieku. Wobec takiej sytuacji stanęli dwaj pisarze chrześcijańscy z Kartaginy – Tertulian i Cyprian – żyjący na przełomie II i III wieku, którzy położyli podwaliny pod łacińskie piśmiennictwo kościelne w Afryce Prokonsularnej, która nie tylko stała się wówczas spichlerzem Cesarstwa, ale i kolebką chrześcijańskiej literatury.

Tematem zaprezentowanej monografii była eschatologia okresu prześladowań w piśmiennictwie Tertuliana i Cypriana. Zasadniczym celem postawionym przez autora było przedstawienie doktryny eschatologicznej obu pisarzy. W niniejszej pracy dążono do stwierdzenia, czy u początków tworzenia się teologii w języku łacińskim można mówić

o stworzeniu systemu eschatologicznego przez pierwszych pisarzy władających tym językiem i żyjących głównie w zasięgu kultury łacińskiej.

W wyniku badań twórczości Afrykańczyków możemy wysnuć wnioski, które rozpatrywać trzeba najpierw oddzielnie w odniesieniu do każdego z nich. Chronologicznie pierwszy, Tertulian, był zarazem, można rzec, pierwszy doktrynalnie. Chociaż w swoim niepokornym i popędliwym charakterze odszedł od wspólnoty z Kościołem, to jednak do końca zachował prawowierną naukę, także dotyczącą eschatologii, o czym świadczą zachowane pisma. Był przecież schizmatykiem, a nie heretykiem. Na podstawie bogatej bazy źródłowej, liczącej 31 zachowanych dzieł Tertuliana, można stwierdzić, że był on pierwszym zachodnim pisarzem, który pozostawił zaczątek własnego systemu teologicznego, opierający się na pięciu podstawowych elementach: podwójna paruzja Chrystusa – śmierć – zmartwychwstanie – kres świata i ludzkości – życie lub śmierć wieczna. Celowo w centralnym punkcie umieszczono zmartwychwstanie, ponieważ w jego systemie to właśnie ono było głównym motywem. Męczeństwo i prześladowania dotyczyły w sposób szczególny ciała, a jego zmartwychwstanie budziło – jak to stwierdzono wielokrotnie – powszechny opór wśród pogan. Dlatego zasadniczym tematem myśli Tertuliana, apologety, było zmartwychwstanie. Co więcej, nie tylko zmartwychwstanie samej duszy po wyzwoleniu się z więzienia ciała, ale także umęczonego i zabitego ciała.

Na podstawie przeprowadzonych badań stwierdzić można, że Tertulian pozostawił swoim łacińskim następcom dość poważnie opracowany system eschatologiczny. Trzeba było czekać prawie 200 lat, aż pojawił się św. Augustyn, biskup Hippony, który przedstawił całościowy system eschatologiczny w świecie łacińskim. Następnego tego typu usystematyzowania dokonał dopiero w XIII wieku Tomasz z Akwinu. Rola Tertuliana wydaje się więc tym bardziej niepoślednia.

Cyprian nie zbudował i nie próbował zbudować własnego pełnego systemu eschatologicznego, który wyczerpywałby powszechnie obowiązującą wówczas doktrynę. W jego pismach nieustannie jednak pojawiał się temat związku między eschatologią a prześladowaniami. Biskup Kartaginy, podążając śladami swojego mistrza, kontynuował jego myśl eschatologiczną. Kontynuację taką można zauważyć w zagadnieniach: eschatologii zapoczątkowanej, znaków końca czasów, przyczyny i celu prześladowań, wynagrodzenia za wierność i kary za prześladowania, sądu, śmierci, nagrody i kary. To podążanie za mistrzem nie było wierнопoddańczym naśladowaniem i powtarzaniem. W wielu punktach, choć nie wspominał o swym poprzedniku bezpośrednio, doprecyzowy-

wał i rozwijał poglądy Tertuliana. Krocząc po jego śladach, bywał jednak od niego niezależny, co więcej, czasami nie podzielał poglądów swego poprzednika (np. krytyczny stosunek do kwestii milenarystycznych). Stać go było także na oryginalność, którą ukazywał w swoich dziełach. Tak było z pojęciem *senectus mundi* i z rozumieniem męczeństwa.

Cyprian był przede wszystkim duszpasterzem i kładł szczególny nacisk na zagadnienia pastoralne. Nie interesowało go pisanie traktatów teologicznych. W konkretnej rzeczywistości prześladowań powierzonym mu ludziom wyjaśniał nauczanie Kościoła, które interpretował zgodnie z przyjętymi przez siebie założeniami filozoficznymi i teologicznymi. W taki sposób postępował również w przekazywaniu prawd eschatologicznych. Jego poglądy skupiały się wokół trzech rzeczywistości ostatecznych: koniec świata – śmierć – nagroda lub kara. Przede wszystkim o nich pisał i w nich szukał możliwości oddziaływania duszpasterskiego. Nikt przed nim z taką pasją nie ukazywał wspaniałości nagrody za męczeństwo. Nikt nie przedstawiał tak obrazowo i skutecznie duszpastersko teorii o starzejącym się świecie. Nikt także nie wskazał takiego bogactwa fenomenu śmierci, z którą w czasie prześladowań i zarazy przyszło się wiernym Afryki Prokonsularnej stykać na co dzień. Oczywiście poruszał także inne tematy eschatologiczne: sąd, przyście ponowne Chrystusa, znaki końca świata, zmartwychwstanie, królestwo Boże. Jego eschatologia pastoralna ogniskowała się jednak na wspomnianych powyżej trzech zagadnieniach, które w odczuciu zwykłego wierzącego człowieka miały podstawowe znaczenie wobec zagrożenia życia chrześcijan.

Jak zaznaczono powyżej, obaj pisarze żyli w okresie charakteryzującym się prześladowaniami, czy to lokalnymi, czy ogólnoimperialnymi. Szykany, które dotyczyły wspólnotę chrześcijan oraz zagrożenie śmiercią nie mogły z pewnością nie pozostawić śladu nie tylko w formie akt czy opisów męczeństwa oraz w kulcie męczenników, ale także, a może przede wszystkim, w myśleniu teologicznym pisarzy tamtej epoki. Dlatego drugim celem postawionym przez autora było zbadanie na ile i w jaki sposób, w jakich punktach i twierdzeniach teologicznych istniało powiązanie między prześladowaniami i poglądami eschatologicznymi. Czy i na ile prześladowania miały wpływ na postrzeganie eschatologicznych rzeczywistości (takich jak: śmierć, nagroda, kara, potępienie, zbawienie, paruzja) przez ludzi doświadczających represji. Po przeprowadzeniu analiz można stwierdzić, że w materiale źródłowym znajdujemy ślady takich oddziaływań. Nadmienić trzeba, że w świetle piśmiennictwa obu autorów okres prześladowań był czasem szczególnego zainteresowania problemami eschatologicznymi. Można zauważyć pewną

prawidłowość dotyczącą pojawiania się tej tematyki w pismach obu autorów, ale także pisarzy wcześniejszych. Mianowicie nagromadzenie wypowiedzi dotyczących rzeczywistości eschatologicznych szło w parze z siłą i ilością ataków prześladowczych. Sporadyczny za czasów Tertuliana charakter napaści na chrześcijan, którymi dotknięta była najczęściej tylko ograniczona liczba wiernych, wpływał na powstanie stosunkowo niewielkiej ilości tekstów ściśle eschatologicznych. W bogatej spuściźnie Kartagińczyka, tworzonej przez blisko dwadzieścia lat, zaledwie jedno dzieło – *De resurrectione carnis* – bezpośrednio dotyka tematyki rzeczywistości ostatecznych. Także wzmianki w innych dziełach, choć ważne i poruszające sedna problemów, nie są zbyt liczne w stosunku do objętości materiału źródłowego. Nowe zaś, pod względem jakościowym i ilościowym, doświadczenia prześladowań za cesarza Decjusza i Waleriana, dotyczące chrześcijan w całym Cesarstwie, prowokowały do częstszego zabierania głosu w sprawach eschatologicznych. Dlatego też w stosunku do niewielkiej, w porównaniu z Tertulianem, ilości dzieł Cypriana odniesienia eschatologiczne były znacznie częstsze. Biskup Kartaginy pozostawił zaledwie jeden traktat – *De mortalitate* – dotyczący bezpośrednio badanej tematyki, ale biorąc pod uwagę ilość jego pism (13) jest to i tak dużo.

Można stwierdzić także inną prawidłowość związaną z prześladowaniami. Mianowicie wraz z rosnącą liczbą i siłą prześladowań coraz więcej miejsca pisarze chrześcijańscy poświęcali nagrodzie, która czekała na wiernych. O ile Tertulian poświęcał jeszcze sporo uwagi karze, to u Cypriana dokonano się przesunięcie akcentu na kwestię nagrody, której poświęca znacznie więcej miejsca. Wynikało to z podstawowej funkcji pism tego okresu, jaką była zachęta do męczeństwa.

Powyższe podsumowania dotyczące wpływu prześladowań na ilość tematyki eschatologicznej zawartej w dziełach omawianego okresu są podstawowymi i z nich wypływają kolejne wnioski. Skoro prześladowania prowokowały w pewien sposób liczbę wypowiedzi eschatologicznych, to należy zwrócić uwagę także na jakość tych wypowiedzi. W tej kwestii nasuwają się wnioski podobne do poprzednich. Powiększyła się znacznie, w stosunku do okresów wcześniejszych, liczba tematów eschatologicznych, poruszanych przez pisarzy kościelnych w czasie prześladowań III wieku. Nie było to już proste stwierdzenie faktu istnienia życia wiecznego po śmierci, zmartwychwstania, czy też rzeczywistości oczywistej nagrody i kary lub też końca świata. W okresie prześladowań zaczęto dokonywać w miarę systematycznej refleksji nad eschatologią. Nie poprzestawano na zwyczajnym stwierdzeniu faktu śmierci, ale – jak czynił to Tertulian – dokonywano rozróżnienia rodzajów śmierci, przy-

pisując im różnorodny stopień zasług. Nie zadowalano się twierdzeniem o zwykłym końcu świata, ale pogłębiono refleksję nad przyczynami tego końca i nad znakami, które będą mu towarzyszyć (tu szczególnie podkreślano prześladowania), zastanawiano się nad długością istnienia świata i postępowano się – czego świadkiem jest Cyprian – pojęciem *senectus mundi*, które oddawało zepsucie i wykończenie świata. Nie wystarczało już zapewnienie o nagrodzie i karze w wieczności. Zbudowano – używając różnorodnych obrazów – cały system nagród, gdzie męczennicy mieli szczególne miejsce. Także zagadnieniu kary poświęcono wiele uwagi, wskazując głównie na prześladowców, jako na tych, którzy zasługiwali na wieczne potępienie, przedstawiane za pomocą różnorodnych wyobrażeń. Ówczesny rozwój myśli teologicznej dotyczącej rzeczy ostatecznych wskazuje zatem na fakt związku prześladowań z eschatologią.

Ten rozwój przejawia się w jeszcze jednej formie. W okresie prześladowań chętniej podejmowano pewne tematy szczegółowe. W piśmiennictwie Tertuliana i Cypriana, jak to zauważono wcześniej, również występowały kwestie eschatologiczne będące przedmiotem ich szczególnego zainteresowania. Co ważne – wszystkie one były poruszane w kontekście martyrologicznym. Pierwszym takim tematem był przytoczony tu fenomen śmierci. Zarówno Tertulian, jak i Cyprian dokonali wnikliwej jego analizy, wskazując na rodzaje śmierci zarówno naturalnej, jak i nadzwyczajnej, oraz na jej istotę. Z pewnością prześladowania, w których stykano się naocznie z licznymi wypadkami śmierci, prowokowały wiernych do pytania o to zjawisko. Odpowiedzią na nie była pogłębiona analiza problemu śmierci w pozostawionych pismach. Drugim rozwijanym tematem było zagadnienie nagrody i kary. Skoro Kościół zachęcał do oddania życia, musiał przedstawić jasny i logiczny system nagród wynagradzający utratę życia. W analizowanych pismach stwierdzono istnienie takiego systemu, w którym męczennikom gwarantowano natychmiastową szczęśliwość wieczną. Bogactwo leksykalne i obrazowe przyszłej nagrody było tego widowym znakiem. W takim rozumowaniu prześladowaniom nadawano wydźwięk eschatologiczny. Robiono to, aby odwrócić uwagę od doczesnych cierpień i działań władz imperialnych, ukierunkować myśli ewentualnych ofiar na ogrom przyszłej nagrody za oddanie życia za Chrystusa oraz na wielkość kary za wyparcie się Go lub za prześladowanie wiernych. Zachęty do męczeństwa, które istniały jako oddzielne pisma w twórczości naszych autorów, ale również inne ich dzieła, przepełnione były taką retoryką i argumentacją.

Przedmiotem zainteresowania badawczego była relacja odwrotna: w jaki sposób, na podstawie zachowanych źródeł, poglądy eschatolo-

giczne wspólnoty chrześcijańskiej przełomu II i III wieku mogły mieć wpływ na wybuch i trwanie kolejnych akcji prześladowczych? W efekcie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że takie wpływy istniały na dwóch płaszczyznach: teoretycznej (filozoficzno-teologicznej) i praktycznej (politycznej).

Na pierwszej z nich poglądy eschatologiczne były powodem napięć między pisarzami pogańskimi a przedstawicielami chrześcijan. Jak to stwierdzono, teoretyczne podstawy systemu eschatologicznego wzbudzały opór i niezrozumienie w pogańskich kołach naukowych. Przedstawiciele filozofii i teologii pogańskiej w sposób szczególny zwalczali: zmartwychwstanie ciała, sąd ostateczny i koncepcję śmierci. Postawy wyśmiewania, negacji i prześladowania takich poglądów, które przyjmowały ówczesne elity umysłowe miały z pewnością wpływ na działania rządzących. Ci, natomiast, często albo kierowali się konkretnymi poglądami filozoficznymi, albo żyli pod wpływem przedstawicieli przeciwnych chrześcijaństwu szkół filozoficznych. Jednak – jak stwierdzono – negacja zasadniczych prawd chrześcijańskiej wiary dotyczyła nie tylko środowisk wykształconych, ale także niższych warstw społecznych, które wyszydzały doktrynę eschatologiczną chrześcijan. Od nastawienia intelektualnego i słów niedaleko było do czynów prześladowczych.

Na drugiej z płaszczyzn poglądy eschatologiczne omawianego okresu (rychły koniec świata, milenaryzm, mesjanizm, argumentacja eschatologiczna zagadnień relacji do państwa, służby wojskowej, małżeństwa, dzietności) stały – jak to stwierdzono – w niezgodności z polityką naprawczą państwa tuż przed i w trakcie kryzysu społeczno-ekonomicznego Cesarstwa Rzymskiego w III wieku. Przywiązywanie zbyt dużej uwagi do zagadnień eschatologicznych przez teoretyków i praktyków życia wspólnoty chrześcijańskiej, jakimi byli Tertulian i Cyprian, mogło mieć wpływ na reakcje prześladowcze władz rzymskich.

Niniejsza monografia nie wyczerpuje, rzecz jasna, problematyki eschatologicznej w pismach obu autorów ani zagadnienia relacji między prześladowaniami i eschatologią. Jest przyczynkiem i punktem wyjścia do bardziej wnikliwych badań, nie tylko analitycznych, ale przede wszystkim porównawczych. Pośród postulatów badawczych, jakie nasuwają się autorowi po dotychczasowej refleksji nad myślą eschatologiczną Tertuliana i Cypriana oraz nad zagadnieniem prześladowań, na pierwszy plan wysuwa się kwestia kontynuacji ich myśli u następnych pisarzy kościelnych języka łacińskiego. W niniejszej pracy w zakresie badań porównawczych skupiono się na zestawieniu myśli eschatologicznej Tertuliana i Cypriana, a w następnej kolejności na skonfrontowaniu jej z po-

glądami poprzedzających ich autorów pogańskich i chrześcijańskich. Badania komparatystyczne pozwoliłyby przebadać szerzej wpływy tych dwóch pierwszych pisarzy łacińskich także na współczesny dogmat eschatologiczny. Wydaje się, że ciekawym polem badawczym byłoby przebadanie wpływu prześladowań na myśl eschatologiczną pisarzy chrześcijańskich wschodniej części Imperium i zestawienie ich z rezultatami naszych badań, aby tym samym ukazać pełnię bogactwa myśli eschatologicznej okresu prześladowań w Kościele powszechnym. Prezentowana praca próbuje wypełnić w badaniach nad Tertulianem i Cyprianem lukę dotyczącą wpływu ważnego wydarzenia, jakim były prześladowania, na ich myśl eschatologiczną. Wciąż jednak pozostaje nieprzebadany wpływ prześladowań na inne aspekty ich twórczości teologicznej.

Przedstawione wyniki badań powinny zainteresować historyków Kościoła, biblistów, dogmatyków, teologów duchowości i filologów klasycznych. Konfrontacja zagadnień przedstawionych tu przez patrologa ze stanowiskiem specjalistów z powyższych dyscyplin naukowych pozwoliłaby stwierdzić, jak bardzo zaprezentowana problematyka może być przydatna dla współczesnych badań historycznych, teologicznych i filologicznych; w jakim stopniu pozwala zrozumieć współcześnie istniejące wpływy przyczyn zewnętrznych na kształtowanie się rozumienia dogmatów; pod jakim względem może być pomocna współczesnym chrześcijanom w rozwoju duchowym, w zmaganiach z przeciwnościami i problemami natury teologicznej dotyczącymi przyszłości człowieka; czy przynosi wnioski pomocne w zrozumieniu rozwoju kościelnego języka łacińskiego.

Celem prezentowanej dysertacji nie były apologia i wybielanie postaci Tertuliana, czy usprawiedliwianie prześladowań przez ukazanie ich „dobroczyńnego” wpływu na teologię, lecz rzetelne i, w miarę możliwości, obiektywne przedstawienie zagadnienia eschatologii w okresie prześladowań oraz ich wzajemnego wpływu. Przeprowadzone badania ukazały, że było to zjawisko niezwykle ważne w rozwoju dogmatów eschatologicznych Kościoła zachodniego, w związku z czym nie należy go marginalizować.

Na koniec rozważań o eschatologii Tertuliana i Cypriana nasuwa się dygresja dotycząca eschatologicznych losów obu teologów. Poświęcili oni w swoich pismach wiele uwagi eschatologii rozwijającej się w szczególnym okresie, gdy śmierć zbierała obfite żniwo. O śmierci pierwszego nie wiemy nic – można jedynie mówić o literackiej śmierci duchowej, gdy z chwilą odejścia od Kościoła, zakończył twórczość pisarską. Śmierć drugiego przerwała działalność duszpasterską nagle, w sposób heroiczny, po zaledwie trzynastu latach. Zapomnienie i chwała śmierci. Spoglą-

dając na ich dokonania na polu rozwoju literatury łacińskiej i dogmatu eschatologicznego, cisną się na usta słowa Pliniusza Młodszeo: *Acerba semper et immatura mors eorum, qui immortale aliquid parant*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Plinius Minor, *Epistulae* 5, 5, 4.



## Wykaz skrótów

|             |  |
|-------------|--|
| AJA         | „American Journal of Archaeology”, New York 1885-1896, 2. ser. 1897-   |
| AJP         | „American Journal of Philology”, Baltimore 1880-   |
| AJT         | „American Journal of Theology”, Divinity Faculty of the University of Chicago, Chicago 1897-1920.  |
| AK          | „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-  |
| ANRW        | <i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> I 1-4, II 1-36, wyd. H. Temporini, Berlin 1970- |
| BiW         | „The Biblical World”, Chicago 1893-1920.   |
| BOK         | <i>Biblioteka Ojców Kościoła</i> , Kraków 1992-  |
| ChH         | „Church History”, Philadelphia 1932-   |
| Comp        | „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, Poznań 1981-  |
| CT          | „Collectanea Theologica”, Lwów 1931-1939, Warszawa 1949/50-  |
| DACL        | <i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I-XV</i> , red. F. Cabrol, H. Leclercq, Paris 1907-1953.   |
| Daley       | B.E. Daley, <i>The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology</i> , Peabody 2003.   |
| DL          | Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> , red. H.S. Long, Oxonii 1964.   |
| DPAC        | <i>Dizionario patristico e di antichità cristiane</i> , red. A. di Berardino, t. I-II, Genova 1994.  |
| Drączkowski | F. Drączkowski, <i>Patrologia</i> , Pelplin-Lublin 1999 <sup>1</sup> .   |
| EK          | <i>Encyklopedia Katolicka</i> , Lublin 1973-   |
| GIF         | „Giornale italiano di filologia”, Roma 1948-   |
| HE          | Eusebius Caesariensis, <i>Historia ecclesiastica</i>   |
| HTR         | „The Harvard Theological Review”, Cambridge 1908-  |
| JAAR        | „Journal of the American Academy of Religion”, Boston 1967-  |
| JBR         | „Journal of Bible and Religion”, Wollcott/Boston 1933-1966.  |
| JEH         | „Journal of Ecclesiastical History”, London 1950-  |
| JQR         | „The Jewish Quarterly Review”, London 1889-1902, 1910-   |
| JTS         | „The Journal of Theological Studies”, London 1899-1949, 1950-  |

- Musurillo *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972.
- NTS „New Testament Studies”, Cambridge 1954/55-
- OŻ *Ojcowie Żywi*, Kraków 1978-
- PG J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1-161, Paris 1857-1866.
- PL J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1-217, Paris 1844-1855.
- PSP *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, Warszawa 1969-
- PT „Przegląd Teologiczny”, Lwów 1920-1930.
- QuastenP J. Quasten, *Patrology*, t. I-IV, Allen 1995.
- RAC *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. I-XII, red. T. Klauser i in., Stuttgart 1950-1990.
- RBL „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, Kraków 1948-
- REA „Revue des études anciennes”, Paris 1899-
- REAu „Revue des études augustiniennes”, Paris 1955-
- RHPR „Revue d’histoire et de philosophie religieuses”, Strasbourg 1921-1955, Paris 1956-
- RTAM „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, Louvain 1929-1940, 1946-
- SHA *Scriptores Historiae Augustae*, red. E. Hohl, t. I-II, Lipsiae 1965.
- SSHT „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, Katowice 1968-
- StPatr „Studia Patristica”. Papers Presented to the International Conference on Patristic Studies, Oxford 1955-1985, Leuven 1989-
- StTh „Studia theologica”, Lund 1947-
- STV „Studia Theologica Varsaviensia”, Warszawa 1963-
- ThZ „Theologische Zeitschrift”, Basel 1945-
- TST „Tarnowskie Studia Teologiczne”, Tarnów 1981-
- VetCh „Vetera christianorum”, Bari 1964-
- VigCh „Vigiliae christianae”, A Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam 1947-1981, Leiden 1982-
- VoxP „Vox Patrum”, Lublin 1981-
- Ziel. *Konkordancja z dzieł Ojców św. i pisarzy Kościoła*, tłum. i opr. J. Zieliński, Poznań 1908.
- ŻMT *Źródła Myśli Teologicznej*, red. A. Baron, T. Górski, H. Pietras, E. Staniek, Kraków 1996-
- CCL *Corpus Christianorum Series Latina*, Turnhout 1953-
- POK *Pisma Ojców Kościoła*, red. J. Sajdak, Poznań 1924
- SCh *Sources chretiennes*, Paris 1942
- GRBS *Gree, Roman and Byzantine Studies*, Durham 1958-
- ZNW „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche”, Berlin 1950/51-1970
- ConcD „Concilium”. Internationale Zeitschrift für Theologie, Mainz 1965-

# Bibliografia

## I. Źródła

### I. Podstawowe

- CYPRIANUS, *Ad Demetrianum*, ed. M. Simonetti, CCL III A, Turnholti 1976, s. 35-51; tłum. J. Czuj, *Do Demetriana*, POK 19, Poznań 1937, s. 302-323.
- CYPRIANUS, *Ad Donatum*, ed. M. Simonetti, CCL III A, Turnholti 1976, s. 3-13; tłum. J. Czuj, *Do Donata*, POK 19, Poznań 1937, s. 81-97.
- CYPRIANUS, *Ad Fortunatum*, ed. R. Weber, CCL III, Turnholti 1972, s. 183-216; tłum. J. Czuj, *Do Fortunata*, POK 19, Poznań 1937, s. 272-301.
- CYPRIANUS, *Ad Quirinum*, ed. R. Weber, CCL III, Turnholti 1972, s. 3-179; tłum. J. Czuj, *Do Kwiryra*, POK 19, Poznań 1937, s. 110-134.
- CYPRIANUS, *De bono patientiae*, ed. C. Moreschini, CCL III A, Turnholti 1976, s. 118-133; tłum. J. Czuj, *O pożytku cierpliwości*, POK 19, Poznań 1937, s. 348-366.
- CYPRIANUS, *De dominica oratione*, ed. C. Moreschini, CCL III A, Turnholti 1976, s. 90-113; tłum. J. Czuj, *O Modlitwie Pańskiej*, POK 19, Poznań 1937, s. 302-323.
- CYPRIANUS, *De ecclesiae catholicae unitate*, ed. M. Bévenot, CCL III, Turnholti 1972, s. 249-268; tłum. J. Czuj, *O jedności Kościoła katolickiego*, POK 19, Poznań 1937, s. 157-193.
- CYPRIANUS, *De habitu virginum*, ed. W. Hartel, CCL III A, Turnholti 1976, s. 185-205; tłum. J. Czuj, *O stroju dziewic*, POK 19, Poznań 1937, s. 135-156.
- CYPRIANUS, *De lapsis*, ed. M. Bévenot, CCL III, Turnholti 1972, s. 221-242; tłum. J. Czuj, *O upadłych*, POK 19, Poznań 1937, s. 194-223.
- CYPRIANUS, *De mortalitate*, ed. M. Simonetti, CCL III A, Turnholti 1976, s. 17-32; tłum. J. Czuj, *O śmiertelności*, POK 19, Poznań 1937, s. 252-271.
- CYPRIANUS, *De opere et eleemosynis*, ed. M. Simonetti, CCL III A, Turnholti 1976, s. 55-72; tłum. J. Czuj, *O uczynku i jałmużnach*, POK 19, Poznań 1937, s. 324-347.
- CYPRIANUS, *De zelo et livore*, ed. M. Simonetti, CCL III A, Turnholti 1976, s. 75-86; tłum. J. Czuj, *O zazdrości i zawiści*, POK 19, Poznań 1937, s. 367-381.

- CYPRIANUS, *Epistularium*, ed. G.F. Diercks, CCL III B-D, Turnholti 1994; tłum. W. Szoldrski, *Listy*, PSP I, Warszawa 1969.
- TERTULLIANUS, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, CCL I, Turnholti 1954, s. 2-8; tłum. E. Stanula, *Do męczenników*, PSP V, Warszawa 1970, s. 31-39.
- TERTULLIANUS, *Ad nationes*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954, s. 9-75; tłum. E. Stanula, *Do pogan*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 43-99.
- TERTULLIANUS, *Ad Scapulam*, ed. E. Dekkers, CCL II, Turnholti 1954, s. 1125-1132; tłum. W. Myszor, *Do Skapuli*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 109-116.
- TERTULLIANUS, *Ad uxorem*, ed. A. Kroymann, CCL I, Turnholti 1954, s. 371-394; tłum. K. Obrycki, *Do żony*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 147-164.
- TERTULLIANUS, *Adversus Hermogenem*, ed. A. Kroymann, CCL I, Turnholti 1954, s. 397-435.
- TERTULLIANUS, *Adversus Iudaeos*, ed. A. Kroymann, CCL I, Turnholti 1954, s. 1337-1396; tłum. W. Myszor, *Przeciw Żydom*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 182-218.
- TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL I, Turnholti 1954, s. 437-726; tłum. S. Ryznar, *Przeciw Marcjonowi*, PSP LVIII, Warszawa 1994.
- TERTULLIANUS, *Adversus Praxean*, ed. E. Evans, CCL II, Turnholti 1954, s. 1157-1205; tłum. E. Buszewicz, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT IV, Kraków 1997, s. 35-86.
- TERTULLIANUS, *Adversus Valentinianos*, ed. A. Kroymann, CCL II, Turnholti 1954, s. 751-778.
- TERTULLIANUS, *Apologeticum*, ed. E. Dekkers, CCL I, Turnholti 1954, s. 78-171; tłum. J. Sajdak, *Apologetyk*, POK 20, Poznań 1947.
- TERTULLIANUS, *De anima*, ed. J.H. Waszink, CCL II, Turnholti 1954, s. 779-869.
- TERTULLIANUS, *De baptismo*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954, s. 275-295; tłum. E. Stanula, *O chrzcie*, PSP V, Warszawa 1970, s. 133-154.
- TERTULLIANUS, *De carne Christi*, ed. A. Kroymann, CCL II, Turnholti 1954, s. 871-917.
- TERTULLIANUS, *De corona militis*, ed. A. Kroymann, CCL II, Turnholti 1954, s. 1037-1065; tłum. T. Skibiński, *O wieńcu*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 107-124.
- TERTULLIANUS, *De cultu feminarum*, ed. A. Kroymann, CCL I, Turnholti 1954, s. 341-370; tłum. D. Sutryk, *O strojeniu się kobiet*, PSP LXV, Warszawa 2007.
- TERTULLIANUS, *De exhortatione castitatis*, ed. A. Kroymann, CCL II, Turnholti 1954, s. 1013-1035; tłum. K. Obrycki, *Zachęta do czystości*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 165-181.
- TERTULLIANUS, *De fuga in persecutione*, ed. J.K. Thierry, CCL II, Turnholti 1954, s. 1133-1155; tłum. T. Kołosowski, *O ucieczce podczas prześladowań*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 155-174.
- TERTULLIANUS, *De idolatria*, ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CCL II, Turnholti 1954, s. 1099-1124; tłum. K. Obrycki, *O bałwochwalstwie*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 127-151.

- TERTULLIANUS, *De ieiunio adversus psychicos*, ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CCL II, Turnholti 1954, s. 1255-1277; tłum. E. Stanula, *O poście przeciw psychikom*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 177-196.
- TERTULLIANUS, *De monogamia*, ed. E. Dekkers, CCL II, Turnholti 1954, s. 1227-1253; tłum. E. Stanula, *O jednożeństwie*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 59-82.
- TERTULLIANUS, *De oratione*, ed. E. Dekkers, CCL I, Turnholti 1954, s. 255-274; tłum. W. Kania, *O modlitwie*, PSP V, Warszawa 1970, s. 114-132.
- TERTULLIANUS, *De paenitentia*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954, s. 319-340; tłum. E. Stanula, *O pokucie*, PSP V, Warszawa 1970, s. 175-192.
- TERTULLIANUS, *De pallio*, ed. A. Gerlo, CCL II, Turnholti 1954, s. 731-750; tłum. S. Kalinkowski, *O płaszczu*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 251-262.
- TERTULLIANUS, *De patientia*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL I, Turnholti 1954, s. 297-317; tłum. E. Stanula, *O cierpliwości*, PSP V, Warszawa 1970, s. 155-174.
- TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. R.F. Refoulé, CCL I, Turnholti 1954, s. 185-224; tłum. E. Stanula, *Preskrypcja przeciw heretykom*, PSP V, Warszawa 1970, s. 40-78.
- TERTULLIANUS, *De pudicitia*, ed. E. Dekkers, CCL II, Turnholti 1954, s. 1279-1330; tłum. K. Obrycki, *O wstydlivosti*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 199-248.
- TERTULLIANUS, *De resurrectione carnis*, ed. J.G.P. Borleffs, CCL II, Turnholti 1954, s. 919-1012.
- TERTULLIANUS, *De spectaculis*, ed. E. Dekkers, CCL I, Turnholti 1954, s. 225-253; tłum. W. Myszor, *O widowiskach*, PSP V, Warszawa 1970, s. 79-113.
- TERTULLIANUS, *De testimonio animae*, ed. R. Willelms, CCL I, Turnholti 1954, s. 173-183; tłum. A.C. Guryń, *Świadectwo duszy*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 100-108.
- TERTULLIANUS, *De virginibus velandis*, ed. E. Dekkers, CCL II, Turnholti 1954, s. 1207-1226; tłum. K. Obrycki, *O noszeniu zasłony przez dziewice*, PSP LXV, Warszawa 2007, s. 85-103.
- TERTULLIANUS, *Scorpiace*, ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa, CCL II, Turnholti 1954, s. 1067-1097; tłum. W. Myszor, *Lekarstwo na ukłucie skorpiona*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 117-146.

## 2. Pomocnicze

- Acta Proconsularia Sancti Cypriani*, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 168-175; tłum. J. Czuj, *akta prokonsularne*, POK 19, Poznań 1937, s. 77-80.
- ARISTOTELES, *Opera omnia*, ed. I. Bekker, O. Gigon, t. I-V, Berolini 1960-1961; tłum. zbiorowe, *Dzieła wszystkie*, t. I-VII, Warszawa 1990-2001.
- ATHENAGORAS, *De resurrectione mortuorum*, ed. J.P. Migne, PG 6, k. 973-1024; tłum. S. Kalinkowski, *O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 83-115.

- ATHENAGORAS, *Supplicatio pro Christianis*, ed. J.P. Migne, PG 6, 889-972; tłum. S. Kalinkowski, *Prośba za chrześcijanami*, Warszawa 1985, s. 27-80.
- CASSIUS DIO, *Historiae Romanae*, ed. E. Cary, t. I-IX, New York 1914-1915; tłum. W. Madyda, *Historia rzymska*, Wrocław 2005.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata II*, ed. P.T. Camelot, SCh 38, Paris 1953, *Stromata IV*, ed. A. van den Hoek, SCh 463, Paris 2001; tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiary*, t. I-II, Warszawa 1994.
- CLEMENS ROMANUS, *Epistula ad Corinthios*, ed. A. Jaubert, SCh 167, Paris 1971; tłum. A. Świderkówna, *List do Kościoła w Koryncie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 51-81.
- DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxonii 1964; tłum. I. Krońska i inni, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. III, Kraków 2007.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2006.
- Epistula ad Diognetum*, ed. H.I. Marrou, SCh 33 bis, Paris 1965; tłum. A. Świderkówna, *Do Diogneta*, BOK 10, Kraków 1998, s. 339-348.
- Epistula Ecclesiae Smyrnensis de martyrio s. Polycarpi*, w: *The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972, s. 2-21; tłum. A. Świderkówna, *Męczeństwo św. Polikarpa*, BOK 10, Kraków 1991, s. 162-169.
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica*, ed. J.P. Migne, PG 20, k. 45-906; tłum. A. Lisiecki, *Historia kościelna*, POK 3, Poznań 1924 (reprint Kraków 1993).
- HERMAS, *Pastor Hermae*, ed. R. Joly, SCh 53, Paris 1958; tłum. A. Świderkówna, *Pasterz Hermasa*, BOK 10, Kraków 1998, s. 211-291.
- HIERONYMUS, *De viris illustribus*, PL 23, k. 603; tłum. W. Szołdrski, PSP VI, Warszawa 1970, s. 9-142.
- HIPPOLYTUS ROMANUS, *In Daniele*, ed. G. Bardy, M. Lefèvre, SCh 14, Paris 1947.
- IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Epistulae*, ed. T. Camelot, SCh 10, Paris 1951; tłum. A. Świderkówna, *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, s. 113-142.
- IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus Haereses*, PG 7, k. 437-1224.
- IUSTINUS MARTYR, *Apologiae*, ed. C. Munier, SCh 507, Paris 2006; tłum. L. Miśarczyk, *Apologia I i 2*, BOK 24, Kraków 2004, s. 207-282.
- IUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, PG 6, 472-800; tłum. A. Lisiecki, *Dialog z Żydem Tryfonem*, POK 4, Poznań 1926, s. 97-351.
- MINUCIUS FELIX, *Octavius*, ed. B. Kytzler, Leipzig 1982; tłum. M. Szarmach, *Oktawiusz*, PSP XLIV, Warszawa 1988, s. 20-77.
- ORIGENES, *Commentarii in Iohannem*, ed. C. Blanc, SCh 120, Paris 1966; SCh 157, Paris 1970; SCh 222, Paris 1975; SCh 290, Paris 1982; SCh 385, Paris 1992; tłum. S. Kalinkowski, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP XXVIII/1-2, Warszawa 1981.
- ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, SCh 132, 136, 147, 150, Paris 1967-1969; tłum. S. Kalinkowski, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.

- ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam*, ed. P. Husson, P. Nautin, SCh 232, 238, Paris 1976-1977; tłum. S. Kalinkowski, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, PSP XXX, Warszawa 1983, s. 190-211.
- ORIGENES, *In librum Iudicum homiliae*, ed. P. Massié, L. Neyrand, M. Borret, SCh 389, Paris 1993; tłum. S. Kalinkowski, *Homilie o Księdze Sędziów*, PSP XXXIV/2, Warszawa 1986, s. 139-185.
- PLATO, *Opera*, t. I-V, ed. J. Burnet, Oxford 1957; tłum. W. Witwicki, *Platon. Dialogi*, Kęty 1999, t. I-II; *Państwo*, Warszawa 2003.
- POLYCARPUS SMYRNENSIS, *Epistula ad Philippenses*, ed. P.T. Camelot, SCh 10 bis, Paris 1951; tłum. A. Świderkówna, *Świętego Polikarpa biskupa Smyrny i świętego męczennika list do Kościoła w Filippi*, BOK 10, Kraków 1998, s. 156-161.
- PONTIUS DIACONUS, *Vita s. Cypriani*, ed. J.P. Migne, PL 3, 1481; tłum. J. Czuj, *Żywoć Cecyliusza Cypriana*, POK 19, Poznań 1937, s. 56-75.
- SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE, ed. E. Hohl, t. I-II, Lipsiae 1965; tłum. H. Szelest, *Historycy cesarstwa rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, Warszawa 1966.
- SVETONIUS, *De Vita Caesarum*, ed. M. Ihm, Lipsiae 1933; tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, *Żywoty Cezarów*, t. I-II, Wrocław 2004.
- TATIANUS, *Oratio ad Graecos*, ed. J.P. Migne, PG 6, k. 804-888; tłum. L. Miśarczyk, *Mowa do Greków*, BOK 24, Kraków 2004, s. 311-355.
- The Acts of the Christian Martyrs*, red. H. Musurillo, Oxford 1972.

## II. Opracowania

- ADOLPH A., *Die Theologie der Einheit der Kirche bei Cyprian*, Frankfurt am Main 1993.
- Africa cristiana. Storia, religione, letteratura*, red. M. Marin, C. Moreschini, Brescia 2002.
- ALES A. D', *La théologie de saint Cyprian*, Paris 1922.
- ALES A. D', *La théologie de Tertullien*, Paris 1905.
- ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris 2001.
- ALFÖLDY G., *Die Krise des Römischen Reiches; Geschichte, Geschichtschreibung*, Heidelberg 1988.
- ALFÖLDY G., *The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries*, GRBS 15 (1974) 89-111.
- ANDRZEJEWSKI R., *Śmierć tragedia czy wyzwolenie. Kartki z eschatologii Ojców Kościoła*, AK 95 (1980) 91-95.
- ANDRZEJEWSKI R., *Święty Cyprian z Kartaginy. Między karnością a łagodnością w oparciu o zasadę jedności Kościoła*, AK 92 (1979) 372-379.

- ATZBERGER L., *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicäischen Zeit*, Freiburg 1896.
- AUNE D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Erdmans 1991.
- AZIZA C., *Tertullien et le judaïsme*, Nice 1977.
- BÄHNK W., *Von der Notwendigkeit des Leidens: die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001.
- BANEY M.M., *Some Reflections of Life in North Africa in the Writings of Tertullian*, *Patristic Studies* 80, Washington 1948.
- BANZ E., *Christus und Sokrates in der alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis des Märtrers und des Martyriums*, *ZNW* 43 (1950/51) 195-224.
- BARNES T.D., *Early Christianity and the Roman Empire*, London 1984.
- BARNES T.D., *Legislation Against the Christians*, „*The Journal of Roman Studies*” 58 (1968) 32-50.
- BARNES T.D., *Tertullian: a Historical and Literary Study*, Oxford 2005.
- BARNES T.D., *The Pre-Decian Acta Martyrum*, *JTS* 19 (1968) 509-531.
- BAUMEISTER T., *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster 1980.
- BAUMEISTER T., *Martyrdom and Persecution in Early Christianity*, w: *Martyrdom Today*, red. J.B. Metz, E. Schillebeeckx, New York 1983, s. 3-8.
- BAYARD L., *Le latin de saint Cyprien*, Paris 1902.
- BAYARD L., *Tertullien et saint Cyprien*, Paris 1930.
- BENSON E.W., *Cyprian, His Life, His Times, His Work*, London 1897.
- BIETENHARD H., *The Millennial Hope in the Early Church*, *SJT* 6 (1953) 12-30.
- BIRLEY A.R., *Persecutions and Martyrs in Tertullian's Africa*, „*University of London Institute of Archaeology Bulletin*” 29 (1992) 37-68.
- BISBEE G.A., *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentary*, *Harvard Dissertations in Religion*, t. XXII, Philadelphia 1988.
- BOGUCKI M., *Problemy duszpasterskie w Listach św. Cypriana*, *STV* 9 (1971) 191-224.
- BOUET P., FLEURY P., GOULON A., ZUINGHEDAU M., *Cyprien. Traités. Concordance. Documentation lexicale et grammaticale*, t. I-II, Hildesheim-Zürich-New York 1986.
- BOULET J., *S. Cyprian, Evêque de Carthage et Martyr*, Avignon 1923.
- BOWERSOCK G.W., *Martyrdom and Rome*, Cambridge 1995.
- BOYARIN D., *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999.
- BRAGANÇA J.O., *Kościół jeden i jedyny. Teologia św. Cypriana z Kartaginy*, *Comp* 2 (1988) 27-40.
- BRAUN R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977<sup>2</sup>.
- BRAUN R., *Nouvelles observations sur le rédacteur de la „Passio Perpetuae”*, *VigCh* 33 (1979) 105-117.
- BRAUN R., *Tertullien et les sédition contre les empereurs („Apologeticum” 35,8-9)*, „*Revue des Études Augustiniennes*” 26 (1980) 18-28.



- BREMMER J.N., *The Passion of Perpetua and the development of early Christian afterlife*, „Nederlands theologisch tijdschrift” 54 (2000) 97-111.
- BRENT A., *Cyprian and the Question of Ordinatio per Confessionem*, StPatr 36 (2001) 323-337.
- BRENT A., *Cyprian's Reconstruction of the Martyr Tradition*, JEH 53 (2002) 241-268.
- BRENT A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden 1999, Supplements to Vigiliae Christianae 45.
- BRINGMANN K., *Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus*, „Geschichte in Wissenschaft und Unterricht” 29 (1978) 1-18.
- BRUNT P., *Marcus Aurelius and the Christians*, „Studies in Latin Literature and Roman History” 164 (1979) 483-520.
- BUONAIUTI E., *Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928.
- BURNS J.P., *Cyprian the Bishop*, New York-London 2002.
- BURNS J.P., *Cyprian's Eschatology. Explaining Divine Purpose, w: The Early Church in Its Context. Essays in Honor Ewvrett Ferguson*, red. A.J. Malherbe, F.W. Norris, J.W. Thompson, Leiden 1998, s. 59-73, Supplements to NT 90.
- BYNUM C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200-1336*, New York 1995.
- CALDERINI A., *I Severi. La crisi dell'impero nel III secolo*, Bologna 1949.
- CALLONI CERRETTI G., *Tertulliano. Vita, opere, pensiero*, Modena 1957.
- CAMPENHAUSEN H. von, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen 1964.
- CANFIELD L.H., *The Early Persecutions of the Christians*, New York 1968, Columbia University Studies in Social Sciences 136.
- CANTALAMESSA R., *La cristologia di Tertuliano*, Freiburg 1962.
- CAPMANY J., *San Cipriano de Carthago, maestro y pastor en la persecución*, Salamanca-Madrid 1959, s. 275-302, Estudios Ecclesiásticos, t. XXXIII.
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine: il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*, Bologna 2006.
- CHARANIS P., *Observations on the transformation on the Roman World in the thrid century*, ANRW II 2, Berlin 1975, s. 5-45.
- Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*, red. R.D. Sider, Washington 2001.
- CLARKE G.W., *Some Observations on the Persecution of Decius*, „Antichton” 3 (1969) 63-76.
- CONSTANTINI M.L., *Le terme de „caro” dans le „De carne Christi” de Tertullien. Essai d'interprétation structureliste et intersubjective*, w: *Nomine rerum. Hommage à Jacqueline Monessy-Guitton*, Nice 1994, s. 133-150.
- COVOLO dal E., *Gli imperatori Severi e la „svolta costantina”*, w: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Agostino a Costantino*, Roma 1995, s. 53-88.
- COVOLO dal E., *I Severi e il Cristianesimo*, w: *Gli Imperatori Severi*, red. E. dal Covolo, G. Rinaldi, Roma 1999, s. 187-196.

- COVOLO dal E., *L'imperatore Caracalla e i cristiani*, „Apollinaris” 61 (1988) 355-369.
- COVOLO dal E., *La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutazione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani*, „Salesianum” 49 (1987) 359-375.
- COVOLO dal E., *La religione a Roma tra „antico” e „nuovo”: l'eta dei Severi*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 30 (1994) 237-246.
- COVOLO dal E., *Severi e il Cristianesimo: ricerche sul l'ambiente storico istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989.
- COVOLO dal E., *Tematiche cristologiche nell'eta dei Severi*, w: tenze, *La cristologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1988.
- CROIX G.E.M. de Ste., *Christian, Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford 2006.
- CROIX G.E.M. de Ste., *Voluntary Martyrdom in the Early Church*, w: tenze, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford 2006, s. 153-200.
- CROIX G.E.M. de Ste., *Why were the Early Christians Persecuted?*, „Past and Present” 26 (1963) 6-38.
- CROSS G., *Millenarianism in Christian History*, BiW 46 (1915) 3-8.
- CUOQ J., *L'Église d'Afrique du Nord, du Ie au XIIe siècle*, Paris 1984.
- CZĘSZ B., *Entuzjizm eschatologiczny jako świadectwo wiary u Ojców Apostolskich*, AK 71 (1978) 264-271.
- CZUJ J., *Cyprian na tle epoki*, AK 36 (1935) 113-135.
- DAGUET-GAGEY A., *Septime Sévère: un empereur persécuteur des Chrétiens?*, REAu 47 (2001) 3-32.
- DALEY B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Peabody 2003.
- DAMME D. van, *Gott und die Märtyrer. Überlegungen zu Tertullian „Scorpiace”*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 27 (1980) 107-119.
- DANIÉLOU J., *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, VigCh 2 (1948) 1-16.
- DANIÉLOU J., MARROU H.I., *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*, tłum. z franc. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- DANIÉLOU J., *Teologia judeochrześcijańska*, tł. z franc. S. Basista, Kraków 2002.
- DAVIDS A., „Eine oder keine?” *Cyprians Lehre über Kirche und Tradition*, ConcD 8 (1972) 18-21.
- DE CLERCQ V.C., *The Expectation of the Second Coming of Christ in Tertullian*, StPatr 9 (1972) 146-151.
- DE REGIBUS L., *La crisi del III secolo dalla morte di Severo Alexandro all'avvento di Valeriano*, Génova 1945.
- DECRET F., *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris 1996.
- DELÉANI S., *Les caractères du latin chrétien*, w: *Il latino dei Cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millenio*, red. E. Dal Covolo, M. Sordi, Città del Vaticano 2002, s. 2-25.

- DELEHAYE H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933, Subsidia hagiographica 20.
- DELEHAYE H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, 1966<sup>2</sup>.
- DELEHAYE H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles 1927, Subsidia hagiographica 17.
- DELRIO A., *Il millenarismo di Tertulliano*, „Augustinianum” 43 (2003) 365-396.
- DERDZIUK E., *Postawa chrześcijan Afryki Rzymskiej podczas aresztowania i uwięzienia*, VoxP 6-7 (1984) 81-100.
- DEVOTI D., *La Passion de Perpétue; un noeud familial*, StPatr 21 (1989) 66-72.
- DOŁGANISZEWSKA E., *Biskup Cyprian z Kartaginy. Świadek wiary*, Wrocław 2007.
- DROGE A.J., TABOR J.D., *A Noble Death: Suicide and Martyrdom: Among Ancient Jews, Christians, Greeks and Romans*, San Francisco 1992.
- DROŹDŹ A., *Ethos męczeństwa i „non violence” w II stuleciu chrześcijaństwa*, VoxP 12-13 (1987) 87-105.
- DUNN G.D., *Tertullian, Early Church Fathers*, New York 2004.
- DUQUENNE L., *Chronologie des lettres de saint Cyprian, Le dossier de la persécution de Dèce*, Bruxelles 1972, Subsidia hagiographica 54.
- ENGELBRECHT A., *Lexicalisches and Biblisches aus Tertullian*, Wien 1905, s. 62-74, Wiener Studien 27.
- ENGELBRECHT A., *Neue Lexicalische and Semasiologische Beitrage aus Tertullian*, Wien 1906, s. 142-157, Wiener Studien 28.
- EVANS E., *Tertullian's Theological Terminology*, „Church Quarterly Review” 89 (1941) 56-77.
- EVANS R.F., *On the Problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum*, StPatr 14 (1976) 21-36.
- FAHEY M.A., *Cyprian and the Bible: a Study of Third-Century Exegesis*, Tübingen 1971.
- FAULKNER J.A., *Cyprian the Churchman*, Cincinnati-New York 1906.
- FERGUS M., *Condemnation to Hard Labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine*, „Papers of the British School at Rome” 52 (1984) 124-147.
- FERNÁNDEZ A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979.
- FERNÁNDEZ A., *La escatología en les aetas de los primeros martires cristianos*, Pampelona 1977, s. 797-884, Scripta Theologica 9.
- FILIPOWICZ A., *Koncepcja duszy w pismach Tertuliana*, Olecko 2007.
- FILIPOWICZ A., *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, VoxP 48 (2005) 41-54.
- FISHWICK D., *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. I/2, Leiden, I 2 (1987) 317-350.
- FISKE A.M., *Death: Myth and Ritual*, JAAR 3 (1969) 249-265.

- FLOROVSKY G., *Eschatology in the Patristic Age*, „Greek Orthodox Theological Review” 2 (1956) 27-40.
- FONTAINE J., *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III<sup>e</sup> siècle: la genèse des styles latins chrétiens*, Turin 1968.
- FORQUET C., *Les Césars africains et Syriens et l'Anarchie Militaire*, Roma 1970.
- FREND W.H.C., *A note on Tertullian and the Jews*, *StPatr* 10 (1970) 291-296.
- FREND W.H.C., *A note on the Jews and Christians in III century North Africa*, *JTS* 21 (1970) 92-96.
- FREND W.H.C., *Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines*, w: *Women in Early Christianity*, red. D.M. Scholer, New York 1993, s. 87-97.
- FREND W.H.C., *Jews and Christians in Third Century Carthage*, w: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Influences et affrontements dans le monde antique*, red. A. Benoit, Paris 1978, s. 185-194.
- FREND W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York 1967.
- FREND W.H.C., *Montanism: A Movement of Prophecy and Regional Identity in the Early Church*, „Bulletin of the John Rylands Library” 70 (1988) 25-34.
- FREND W.H.C., *Montanism: Research and Problems*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 20 (1984) 521-537.
- FREND W.H.C., *Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War*, *JEH* 38 (1987) 1-18.
- FREND W.H.C., *Tertulliano e gli Ebrei*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 4 (1968) 3-10.
- FREND W.H.C., *The Failure of the Persecutions in the Roman Empire*, „Past and Present” 8 (1959) 10-27.
- FREND W.H.C., *The Persecutions: some Links between Judaism and the Early Church*, *JEH* 9 (1958) 141-158.
- GACIA T., *Metaforyka agonistyczna w literaturze łacińskiej chrześcijańskiego antyku*, Kielce 2007.
- GASCÓ F., *Casio Dion: Sociedad y politica en tiempos de los Severos*, Madrid 1988.
- GALLICET E., *Cipriano e la Bibbia: „Fortis ac sublimis vox”*, w: *Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, s. 43-52.
- GARNSEY P., *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970.
- GELIN A., *Les origines bibliques de l'idée de martyre*, „Lumière et Vie” 36 (1958) 123-129.
- GIANGRECO M.V., *Situazione economico-sociale e politica finanziaria sotto i Severi*, Napoli 1988.
- GRANT F.C., *The Eschatology of the Second Century*, *AJT* 21 (1917) 193-211.
- GRÉGOIRE H., *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1964<sup>2</sup>.
- GRIFFE E., *Le christianisme en face de l'État romain. La base juridique des persécutions (chez Tertullien)*, „Bulletin de littérature ecclésiastique” 60 (1949) 129-145.

- GRZYWACZEWSKI J., *Duszpasterska opieka nad więźniami w starożytności chrześcijańskiej*, VoxP 30/31 (1996) 249-258.
- GULÌ M., *Lavacrum sanguinis: il battesimo di sangue e la sua efficacia in Tertulliano*, Romae 1960.
- HAAS CH.J., *Imperial Religious Policy and Valerian's Persecution of the Church, A.D. 257-260*, ChH 52 (1983) 133-144.
- HAEGGLUND B., *Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen*, StTh 12 (1958) 1-45.
- HASEBROECK J., *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus*, Heidelberg 1921.
- HAUPT P., *Abraham's Bosom*, AJP 2 (1921) 162-167.
- HEIM F., *Les honneurs rendus aux martyrs pendant et après les persécutions*, „Connaissance des Pères de l'Eglise” 89 (2003) 4-9.
- HILL C.E., *Regnum Caelorum: Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Eerdmans 2001.
- HIRSCHBERG H.Z., *A History of the Jews in North Africa*, Leiden 1974.
- HOFFMANN A., *Cipriano*, w: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, red. S. Döpp, W. Geerlings, Città del Vaticano 2006, s. 183-189.
- HOPPENBROUWERS H.A.M., *Recherches sur la terminologie du martyre de Tertullien à Lactance*, Nijmegen-Utrecht 1961.
- HORBURY W., *Tertullian and the Jews in the light of „De spectaculis”*, 30, 5-6, JTS 23 (1972) 455-459.
- HUMMEL E.L., *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, Washington 1946, *Studies in Christian Antiquity*, t. 9.
- Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, red. A. Barzanò, Milano 1996.
- Il Millenarismo. Testi dei secoli I-II*, red. C. Nardi, Firenze 1995.
- JACZYŃSKA M., *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, VoxP 20-23 (1991-1992) 195-204.
- JACZYŃSKA M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- JANSSEN H., *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Nijmegen 1938, *Latinitas Christianorum Primaeva*, t. VIII.
- JANSSEN L.F., *„Superstitio” and the Persecution of the Christians*, VigChr 33 (1979) 131-159.
- JAY P., *Saint Cyprien et la doctrine de purgatoire*, RTAM 27 (1960) 133-136.
- JOSSA G., *I cristiani e l'impero romano*, w: *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Agostino a Costantino*, red. E. dal Covolo, Roma 1995, s. 125-136.
- Juifs et judaïsme en Afrique du nord dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age*, red. C. Iancu, J.M. Lassère, Montpellier 1985.
- KACZMAREK T., *Organizacja dzieł charytatywnych Kościoła w Kartaginie pod kierunkiem św. Cypriana*, „Studia Włocławskie” 2 (1999) 125-131.
- KARŁOWICZ D., *Arcyparadoks śmierci*, Kraków 2000.
- KEARSLEY R., *Tertullian's Theology of Divine Power*, Edinburgh 1998.
- KELLY J.N.D., *Early Christian creeds*, London 2006<sup>3</sup>.

- KELLY J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. z ang. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- KERESZTES P., *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, VigCh 37 (1983) 379-399.
- KERESZTES P., *Marcus Aurelius a Persecutor?*, HTR 61 (1968) 321-341.
- KOCH H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn 1926, Arbeiten zur Kirchengeschichte, t. IV.
- KOTULA T., *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972.
- KOTULA T., *Kryzys III wieku w zachodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego*, Wrocław 1992, Antiquitas, t. XVII.
- KOTULA T., *U źródeł afrykańskiego separatyzmu w III w.*, Wrocław 1961.
- KRASZEWSKI Z.J., *Tertulian*, w: *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J.M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, s. 377-381.
- KUBIŚ A., *La teologie du martyre au vingtieme siecle*, Roma 1968.
- KUBIŚ A., *Tytuł „Męczennik”*, RBL 29 (1976) 294-299.
- La fine dei tempi. Storia e escatologia*, red. M. Naldini, Firenze 1994.
- LADARIA L.F., *Kres człowieka i kres czasów*, w: *Historia dogmatów. Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé, tłum. z franc. P. Rak, Kraków 2001, s. 355-410.
- LAMPE G.W.H., *Early Patristic Eschatology*, w: *Eschatology*, red. W. Manson i in., Edinburgh-London 1953, s. 17-35.
- LANCEL S., LEPPELEY C., *Africa*, w: *Augustinus Lexicon*, red. C. Mayer, t. I, Basel-Stuttgart 1986, k. 180-219.
- LANGSTADT E., *Tertullian's Doctrine of Sin and the Power of Absolution in „De pudicitia”*, StPatr 2 (1957) 251-257.
- LESBAUPIN I., *Blessed are the Persecuted; Christian Life in Roman Empire AD 64-313*, New York 1989.
- LO CICERO C., *La persecuzione come punizione divina in Cipriano: motivi biblici e classici*, „Res Publica Litterarum” 15 (1992) 91-97.
- LODS M., *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles*, Nauchâtel-Paris 1958, Cahiers theologiques 41.
- ŁOMNICKI E., *Męczeństwo jako znak prawdziwości religii chrześcijańskiej w ujęciu apologetów starochrześcijańskich*, TST 7 (1979) 74-81.
- LONGOSZ S., *Niektóre aspekty teologii męczeństwa w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, TST 7 (1979) 49-73.
- LORIOT X., NONY D., *La crise de l'Empire Romain. 235-285*, Paris 1997.
- MARAVAL P., *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris 1992.
- MARCONCINI B., *Apocalittica. Origine, sviluppo, caratteristiche di una teologia per tempi difficili*, Torino 1985.
- MASON A.J., *Tertullian and Purgatory*, JTS 3 (1902) 598-601.
- MATHIEU J.M., *Tragédie et martyre: note sur un aspect de la christianisation de l'empire romain*, „Kentron” 4 (1988) 7-16.
- McGOWAN A., *Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage*, HTR 96 (2003) 455-476.

- MERRILL E.T., *Tertullian on Pliny's Persecution of Christians*, AJP 39 (1918) 124-135.
- MICAELLI C., *Tertulliano e il montanismo in Africa*, w: *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, red. M. Marin, C. Moreschini, Brescia 2002, s. 15-49.
- MIESZKOWSKA V., *Realia męczeńskich śmierci pierwotnych chrześcijan*, „Biuletyn Studenckich Kół Naukowych” 3 (1995) 73-80.
- MILLAR F., *Condemnation to Hard Labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine*, „Papers of the British School at Rome” 52 (1984) 124-147.
- MILLER P.C., *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.
- MOINGT J., *Théologie Trinitaire de Tertullien*, Paris 1966.
- MOLTHAGEN J., *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen 1970.
- MONTGOMERY H., *The Bishop Who Fled: Responsibility and Honour in Saint Cyprian*, StPatr 21 (1989) 264-267.
- MOREAU J., *Les persecutions du christianisme dans l'Empire romain*, Paris 1956.
- MORESCHINI C., *Tertulliano e la salvezza della carne*, w: *Liturgia e incarnazione*, red. A.N. Termin, Padova 1997, s. 93-111.
- MORGAN J., *The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma*, London 1928.
- MROŻEK S., *Kryzys systemu wartości w trzecim wieku cesarstwa rzymskiego*, Wrocław 1995, Antiquitas, t. XXI.
- MUNIER CH., *Aspects de la théologie du martyre dans l'Eglise ancienne (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles)*, „Connaissance des Pères de l'Eglise” 47 (1992) 6-10.
- MYSZOR W., *Europa pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999/2000.
- MYSZOR W., *Judeochrześcijaństwo – zagadnienie definicji i źródeł*, Warszawa 1998, s. 10-20, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. XIII.
- NALDINI M., *Note esegetiche al „De lapsis” di s. Cipriano*, GIF 9 (1978) 57-72.
- NICHOLSON O., *Flight from Persecution as Imitation of Christ*, JTS 40 (1989) 48-65.
- NIEŚCIOR L., *Problem ucieczki św. Cypriana przed prześladowaniem w 250 r.*, w: tenże, *Myśl wczesnochrześcijańska wobec wyzwania czasu. Wybrane zagadnienia z teologii Ojców*, Poznań 2002, s. 91-99.
- NOCE C., *Il martirio. Testimonianza e spiritualità nei primi secoli*, Roma 1987.
- O'MALLEY T.P., *Tertullian and the Bible*, Nijmegen 1967.
- OBORN G.T., *Why Did Decius and Valerian Proscribe Christianity*, ChH 2 (1933) 67-77.
- OBRYCKI K., *„Refrigerium” u Tartuliana*, w: *Tertulian, Wybór pism II*, PSP XXIX, Warszawa 1983, s. 30-42.
- OBRYCKI K., *Los złych po śmierci według Tertuliana*, VoxP 19 (1990) 599-608.
- OSBORN E., *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge 1997.

- OTRANTO G., *Giudei e Cristiani a Cartagine tra II e III secolo. L'Adversus Iudaeos di Tertulliano*, Bari 1975.
- PACZKOWSKI M.C., *Interpretacja millenarystyczna idei Jerozolimy (II-III wiek)*, TST 19 (2000) 55-62.
- PAŁUCKI J., *Polityka religijna dynastii Sewerów a postawa Kościoła wobec władzy świeckiej*, „Studia Włocławskie” 1 (1998) 114-130.
- PAUW F. de, *La justification des traditions non écrites chez Tertullien*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 19 (1942) 5-46.
- PELIKAN J., *The Eschatology of Tertullian*, ChH 21 (1952) 108-122.
- PELIKAN J., *The Shape of Death: Life, Death and Immortality in the Early Fathers*, London 1978.
- PIETRAS H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.
- PIETRAS H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007<sup>2</sup>.
- PLATNAUER M., *The Life and Reign of the Emperor L. Septimius Severus*, Connecticut 1970.
- PODOLAK P., *Introduzione a Tertulliano*, Brescia 2006.
- POUILLY CH., *Tertullien et les persécuteurs*, „Connaissance des Pères de l'Eglise” 47 (1992) 17-19.
- PUENTE SANDIDRIAN P., *La terminología de la resurrección en Tertuliano. Con un excursus comparative de esta con la correspondiente en Minucio Felix*, Burgos 1978.
- QUACQUARELLI A., *Antropologia ed escatologia secondo Tertulliano*, „Rassegne di Scienze Filosofiche” 2 (1949) 14-17.
- QUACQUARELLI A., *Il triplice frutto della vita cristiana: 100, 60 e 30 (Matteo 13,8 nelle diverse interpretazioni)*, Roma 1953.
- QUACQUARELLI A., *La persecuzione secondo Tertulliano*, „Gregorianum” 31 (1950) 562-589.
- QUASTEN J., *Vetus superstitio et nova religio. The problem of the Refrigerium in the ancient Church of North Africa*, HTR 33 (1940) 253-266.
- RANKIN D., *Tertullian and the Imperial Cult*, StPatr 34 (1999) 204-216.
- RÉMONDON R., *La crise de l'empire Romain, de Marc Aurèle à Anastase*, Paris 1964.
- RESTREPO-JARAMILLO J.M., *Tertuliano y la doble fórmula simbólica*, „Gregorianum” 15 (1943) 3-58.
- RIVES J.B., *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, „The Journal of Roman Studies” 89 (1999) 135-154.
- ROBECK C.M., *Prophecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Cleveland 1992.
- ROBERTS R., *The Theology of Tertullian*, London 1924.
- ROMANELLI P., *Storia delle province romane dell'Africa*, Roma 1959.
- RORDORF W., *Nadzieja męczenników chrześcijańskich*, „Znak” 254 (1974) 1387-1402.
- ROSSIN E., *„Caro salutis cardo”. Una promessa di salvezza a partire della „carne” di Tertulliano*, w: *Liturgia e incarnazione*, red. A.N. Termin, Padova 1997, s. 113-164.



- RUGGIERO F., *La testimonianza di Tertulliano (Ap. 9,2-4) sul sacrificio dei bambini nell'ambito del culto di Saturno*, „Annali di Storia dell'Esegesi” 18 (2001) 307-333.
- RUGGIERO F., *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. z wł. E. Łukaszyk, Kraków 2007.
- RUSH A.C., *Dead and Burial in Christian Antiquity*, Washington 1941, Studies in Christian Antiquities I.
- RUSSELL A.G., *The Jews, the Roman Empire, and Christianity, A.D. 50-180, „Greece & Rome”* 18 (1937) 170-178.
- SAGE M.M., *Cyprian*, Cambridge 1975, Patristic Monograph Series, t. I.
- SAJDAK J., *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949.
- SAUMAGNE C., *La persécution de Déce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien*, „Byzantion” 32 (1962) 1-29.
- SAUMAGNE C., *Saint Cyprien, évêque de Carthage, „Pape” d'Afrique (248-258). Contribution à l'étude des persécutions de Déce et de Valérien*, Paris 1975.
- SAUMAGNE C., *Tertullien et l'„Institutum Neronianum”*, ThZ XVII (1961) 334-355.
- SAXER V., *Cipriano di Cartagine*, DPAC I, k. 678-683.
- SAXER V., *L'Afrique chrétienne (180-260)*, w: *Histoire du Christianisme*, t. I. *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris 2000, s. 579-623.
- SAXER V., *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980, Théologie Historique 55.
- SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle: le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, Studi di Antichità Cristiana 29.
- SCANZILLO C., *L'anima nei padri dei primi secoli*, „Problemi di attualità” 2 (1979) 33-164.
- SCHLEGEL G.D., *The „Ad martyras” of Tertullian and the Circumstances of Its Composition*, „Downside Review” 63 (1945) 125-128.
- SCHOLER D.M., *Tertullian on Jewish Persecution of Christians*, StPatr 17 (1982) 821-828.
- SCHULZ-FLÜGEL E., *Tertulliano*, w: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, red. S. Döpp, W. Geerlings, Città del Vaticano 2006, s. 819-825.
- SCOURFIELD J.H.D., *The „De Mortalitate” of Cyprian: Consolation and Context*, VigCh 50 (1996) 12-41.
- SELINGER R., *Die Religionspolitik des Kaisers Decius: Anatomie einer Christenverfolgung*, Frankfurt 1994.
- SELINGER R., *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt 2002.
- SHAW B.D., *The Passion of Perpetua*, „Past and Present” 139 (1993) 3-45.
- SIENIATYCKI M., *Św. Cyprian o męczennikach i wyznawcach*, AK 12 (1926) 154-165.

- SIENIATYCKI M., *Św. Cyprian o śmierci i wobec śmierci*, AK 12 (1926) 231-237.
- SIMONETTI M., *Il giudeocristianesimo nella tradizione patristica*, w: *Tra giudaismo e cristianesimo. Qumran – Giudeocristiani*, red. A. Strus, Roma 1995, s. 117-130.
- SIMONETTI M., *L'Apocalissi e l'origine del millenio*, VeCh 26 (1989) 337-350.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. z wł. T. Skibiński, Kraków 2000.
- SIMONETTI M., *Millenarismo*, DPAC II, k. 2248-2250.
- SINISCALCO P., *Argomentazioni escatologiche e pubblico in alcune opere di Tertulliano, Mélanges offerts a Jacques Fontaine: de Tertullien aux Mozarabes*, Paris 1992, s. 393-402, *Antiquité tardive et Christianisme ancien (III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, t. I.
- SINISCALCO P., *I martiri della Chiesa primitiva*, w: *Martiri. Giudizio e dono per la Chiesa*, red. P. Siniscalco, C. Leonardi, A. Gallas, M. Toschi, Torino 1981, s. 9-28.
- SINISCALCO P., *Il motivo razionale della resurrezione della carne in due passi di Tertulliano (Ap. 48,4; De res. 14,3)*, „Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino” 95 (1960-1961) 195-221.
- SINISCALCO P., *L'escatologia di Tertulliano tra Rivelazione scritturale e dati razionali, „psicologici”, naturali*, „Annali di storia dell'esegesi” 17 (2000) 73-89.
- SINISCALCO P., *L'idea dell' eternità e della fine di Roma negli autori cristiani primitivi*, „Studi Romani” 25 (1977) 1-26.
- SINISCALCO P., *L'immagine del futuro in opere della letteratura cristiana del II-III secolo*, Roma 1976.
- SINISCALCO P., *Ricerche sul „De resurrectione” di Tertulliano, „Verba Seniorum”*. Collana di testi e studi patristici 6, Roma 1966.
- SINISCALCO P., *Tertulliano*, DPAC II, k. 3413-3424.
- SŁOMKA J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.
- SMITH R.E., *The Army Reforms of Septimius Severus*, „Historia” 21 (1972) 481-500.
- SORDI M., *I rapporti fra il cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, w: ANRW II 23, 1, Berlin 1979, s. 340-374.
- SORDI M., *La data dell'editto di Decio e il significato della persecuzione anticristiana*, „Rivista della Chiesa in Italia” 34 (1980) 451-461.
- SORDI M., *The Christians and the Roman Empire*, London 1986.
- SPEIGL J., *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam 1970.
- SPEIGL J., *Die Christenpolitik des Septimius Severus*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 20 (1970) 181-194.
- STÄGER L., *Das Leben im römischen Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians*, Zürich 1973.
- STAROWIEYSKI M., *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, OŻ IX, Kraków 1991, s. 84-142.

- STRĘKOWSKI S., *Godność ciała w polemice Tertuliana przeciwko poglądom filozofów greckich na podstawie „De resurrectione mortuorum”*, VoxP 42-43 (2002) 377-390.
- STRĘKOWSKI S., *Imperium Rzymskie w koncepcjach historiozoficznych Tertuliana*, Warszawa 2001, s. 177-190, *Studia Antiquitatis Christianae*, t. XV.
- STRĘKOWSKI S., *Pierwsza łacińska terminologia teologii wcielenia u Tertuliana*, VoxP 38-39 (2000) 93-105.
- SULLIVAN D.D., *The life of the North-Africans as revealed in the works of St. Cyprian*, Washington 1933.
- SZRAM M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- SZRAM M., *Interpretacja nieba i ziemi w patrystycznych komentarzach do modlitwy „Ojcze nasz”*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) 231-248.
- TABBERNEE W., *Early Montanism and Voluntary Martyrdom*, „Colloquium” 17 (1985) 33-44.
- TEEUWEN S.W.J., *Sprachlicher Bedeutungswechsel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, t. XIV, Paderborn 1926.
- TIBILETTI C., *Inizi del millenarismo di Tertulliano*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Macerata” 1 (1968) 195-213.
- TIBILETTI C., *Le anime dopo la morte: Stato intermedio o visione di Dio?*, „Augustinianum” 28 (1988) 631- 659.
- TOMCZAK K., *Zagadnienia filozoficzne u Tertuliana (III. Ogólne założenia filozofii Tertuliana. Krytyka poznania)*, PT 6 (1925) 417-449.
- TREBBIA C., *Le comunità giudaiche nell’Africa romana e tardoantica*, w: *L’Africa romana. Atti del III convegno di studio. Sassari 13-15 dicembre 1985*, red. A. Mastino, Sassari 1986, s. 101-112.
- TREVETT C., *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
- TUREK W., *„Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1,26) w interpretacji Tertuliana*, VoxP 44-45 (2003) 157-169.
- TUREK W., *La speranza in Tertulliano*, Roma 1997.
- TUREK W., *Tertullian*, OŻ XV, Kraków 1999.
- UGLIONE R., *Tertulliano. Teologo e scrittore*, Brescia 2002.
- VECCHIOTTI I., *La filosofia di Tertulliano*, Urbino 1970.
- VERNANT J.P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. z franc. K. Środa, Warszawa 1998.
- VICASTILLO S., *El „mortis contemptus” y el martirio en Tertuliano*, „Burgense” 42 (2002) 379-393.
- VICASTILLO S., *Tertuliano y la morte de hombre*, Madrid 1980.
- VISSER A.J., *A Bird’s-Eye View of Ancient Christian Eschatology*, „Numen” 14 (1967) 4-22.
- WATSON E.W., *The Style and Language of St. Cyprian*, „Studia biblica et ecclesiastica” 4 (1896) 189-324.

- WEINRICH W.C., *Death and Martyrdom: An Important Aspect of Early Christian Eschatology*, „Concordia Theological Quarterly” 66 (2002) 327-338.
- WILKEN R.L., *Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*, HTR 79 (1986) 298-307.
- WIPSYZKA E., *Prześladowania w państwie rzymskim*, w: *Męczennicy*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, OŻ IX, Kraków 1991, s. 15-83.
- WISCHMEYER W., *Der Bischof im Prozess. Cyprian als episcopus, patronus, advocatus und Martyr von dem Prokonsul*, „Instrumenta Patristica” 19 (1989) 363-371.
- WITKO K., *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Rys teologiczno-historyczny*, TST 19 (2000) 4-8.
- WOJTCZAK J., *Droga życia i droga śmierci w VI księdze Divinae Institutiones Lucii Caecili Lactantii*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 13-19.
- WOJTCZAK J.A., *Problem millenaryzmu w twórczości Laktancjusza*, TST 19 (2000) 63-66.
- WÓJTOWICZ H., *Nadzieja w postawie ludzkiej w świetle wypowiedzi Tertuliana*, VoxP 10 (1986) 177-182.
- WOLFSON H.A., *Immortality of the Soul and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers*, „Harvard Divinity School Bulletin” 22 (1956-1957) 5-40.
- WRIGHT D., *Tertullian*, w: *The Early Christian World*, red. P.F. Esler, t. II, New York 2000, k. 1027-1047.
- ZOCCA E., *La „senectus mundi”. Significato, fonti e fortuna di un teme Cipriano*, „Augustinianum” 35 (1995) 641-677.

### III. Pomoce

- Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, I. *Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien*, Paris 1975; II. *Le troisième siècle*, Paris 1977.
- BLAISE A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954. *Chronica tertulliana et cypriana 1975-1994. Bibliographie critique de la première littérature latine chrétienne*, red. R. Braun, F. Chapot i in., Paris 1999, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 157.
- CLAESSON G., *Index tertullianus*, t. I-III, Paris 1974-1975.
- Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie I-XV*, red. F. Cabrol, H. Leclercq, Paris 1907-1953.
- Dizionario di letteratura cristiana antica*, red. S. Döpp, W. Geerlings, Città del Vaticano 2006.

- Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. di Berardino, t. I-II, Genova 1994.
- DRĄCZKOWSKI F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1999<sup>2</sup>.
- Konkordancja z dzieł Ojców św. i pisarzy Kościoła*, tłum. i opr. J. Zieliński, Poznań 1908.
- LIDDELL H.G., SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996<sup>9</sup>.
- PADOVESE L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994.
- QUASTEN J., *Patrology*, t. I-IV, Allen 1995.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. I-IV, Warszawa 1958-1965.
- Słownik kościelny łacińsko-polski*, red. A. Jougan, Warszawa 1992<sup>3</sup>.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. I-V, Warszawa 1998-1999.
- SZYMUSIAK J.M., STAROWIEYSKI M., *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971.



## Indeks autorów (utworów) starożytnych i wczesnochrześcijańskich

- Aecjusz (Aëtius Flavius) 26  
*Acta Carpi* 30  
*Acta Cypriani* 30, 84- 86, 91, 95, 96,  
98, 112  
*Acta Fructuosi* 30  
*Acta Iustinii* 30, 71, 112  
*Acta Maximiliani* 112  
*Acta martyrum Scilitanorum* 87-89,  
104, 105  
*Acta Pionii* 30, 92  
Ajschylos (Aeschylus) 22  
Anaksagoras z Kladzomen 23  
Anaksarchos z Abdery 23  
Appian (Appianus) z Aleksandrii 28  
Arystoteles (Aristotle, Aristoteles) 21,  
23  
Atanazy Wielki (Athanasius), św. 96  
Atenagoras z Aten (Athenagoras of  
Athens) 252, 253, 260  
Augustyn (Aurelius Augustinus),  
św. 6, 8, 27, 71, 74, 85, 114, 175,  
268  
Aureliusz Wiktor (Sextus Aurelius  
Victor) 232
- Bardesanes** 59  
Bazylydes 63, 64
- Celsus (Kélsos) 243, 244  
Cerynt 42, 59  
Chryzyp z Soloj 25  
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 26,  
27
- Demokryt z Abdery 24  
Diogenes Laertios 23, 25, 26
- Empedokles z Akragas 139  
Epiktet z Hierapolis 25  
Epikur z Samos 24, 25  
*Epistula ad Rheginus* 253, 254  
Eurypides (Euripides) 23  
Eutropiusz (Eutropius) 84  
Euzebiusz z Cezarei 7, 43, 46, 49,  
64, 65, 70, 71, 73, 74, 78-86, 91,  
96, 98, 154, 253
- Grzegorz Cudotwórca (Gregorius Thau-  
maturgus), św. 84  
Grzegorz Wielki (Gregorius Magnus),  
św. papież 175  
Grzegorz z Nazjanzu (Gregorius Na-  
zianzenus), św. 96
- Hermas, św. 53-55, 100  
Herodian (Herodianus) 78, 232  
Hezjod (Hesiodus) 20  
Hieronim, św. 7, 8, 137, 156, 175  
Hipolit Rzymski, św. 73-75  
Homer (Homerus) 19, 20, 139  
*Hymny homeryckie* 18
- Ignacy Antiocheński, św. 49, 50, 65,  
66, 100, 118, 211, 263  
Ireneusz z Lyonu (Irenaeus Lugdu-  
nensis), św. 64-67, 145, 149,  
154
- Jan Chryzostom (Jan Złotousty), św.  
39  
Jan Zonaras (Ioannes Zonaras) 80  
Juliusz Afrykańczyk 189

- Justyn Męczennik, św. 56-60, 62, 65, 70, 105, 118, 154
- Kasjusz Dio (Cassius Dio Cocceianus) 28, 46, 73
- Klemens Aleksandryjski (Titus Flavius Clemens) 62, 63, 74, 96, 98, 189
- Klemens Rzymski (Clemens Romanum) 47, 48, 100
- Kommodian 59
- Laktancjusz (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius) 26, 59, 233
- List do Diogneta* 61
- Lukian z Samosat (Lucianus) 98, 244
- Marek Aureliusz (Marcus Aelius Aurelius Antoninus Verus) 25, 55, 56, 70, 71, 242
- Martyrium Polycarpi* 52, 53, 70, 96, 98, 100, 104, 112, 211
- Metody z Olimpu 59
- Minucjusz Feliks (Minucius Felix) 56, 244-245
- Montan (Montanus) 7
- Orygenes (Origenes) 74, 79, 90, 96, 98, 99, 243, 244
- Palladiusz (Palladius) 74
- Papiasz, św. 42, 154
- Passio Mariani et Jacobi* 85
- Passio Perpetuae et Felicitatis* 74, 75, 88-89, 113, 114, 136, 150, 163, 168, 177, 211, 266
- Passio Sanctorum Montani et Lucii* 85
- Passio Terentii* 81
- Pindar (Pindaros) 19
- Pitagoras (Pythagoras) 139
- Platon (Arystokles) 21-23, 139
- Pliniusz Młodszy (Plinius Minor, Caius Plinius Caecilius Secundus) 48, 274
- Polikarp ze Smyrny, św. 50, 51, 52, 64
- Poncjusz Diakon (Pontius Diaconus), św. 93, 95, 112, 198, 199
- Porfiriusz z Tyru (Porphyrios) 245, 246
- Posejdonios 26
- Praylus z Troady 23
- Prudencjusz (Aurelius Prudentius Clemens) 112
- Pseudo-Cyprian 90
- Pseudo-Hipolit 189
- Scriptores Historiae Augustae* 72, 73, 75, 78
- Seneka (Lucjus Annaeus) 25
- Sofokles 22
- Swetoniusz (Svetonius, Caius Suetonius Tranquillus) 28
- Tacjan Syryjczyk (Tatian) 60, 61
- Teodoret (Theodoretus) 175
- Teofil Antiocheński 59
- Tukidydes (Thucydides) 21
- Warron (Marcus Terentius Varro) 27
- Zenon z Elei 23
- Zenon z Kition 25



## Indeks cytowanych miejsc z pism Tertuliana i Cypriana

### TERTULIAN

#### *Ad martyras*

I 177  
I,1 101, 107, 128, 130, 261  
I,3 261  
I,4 178  
I,5-6 107  
I,6 101  
II 162, 237  
II,1-2 137  
II,3 163, 261  
II,4 163, 261  
II,4-6 137  
II,6 169, 261  
II,9 128, 177  
II,10 136, 168  
III 159, 177  
III,3 168, 169, 173, 261  
III,5 169, 178  
IV,1-3 128  
IV,9 169  
VI,9 168, 169

#### *Ad nationes*

I,1,10 90,  
I,7 168, 169  
I,7,29 143, 178, 179, 181  
I,14 77  
I,14,2 77  
I,19 249  
I,19,2 137, 143  
I,19,6 178, 180  
II,8 116

#### *Ad Scapulam*

I 90, 125, 249

I,1 90, 169  
II 87, 126, 234  
II,5 72  
III 125, 234  
III,1 75  
III,4 71  
III,5 72, 77, 106  
IV,1 106  
IV,3 72, 74  
IV,6 75  
IV,8 77, 176, 259  
V,1 71, 98  
V,3 259

#### *Ad uxorem*

I,3 97  
I,1,4 149  
I,4,1-2 128  
II,4,2 101  
II,6 159  
V,1 171, 240

#### *Adversus Hermogenem*

XXXV,2 127

#### *Adversus Iudaeos*

II,83 41  
IV,30 41  
VI,3 168  
XIII,23 168, 175  
XIV 118, 119  
XIV,1 118  
XIV,1-10 118

#### *Adversus Marcionem*

I,15,1 168  
I,21,3 137

- I,24,3-4 128  
 I,24,5 127  
 I,27,2 178  
 I,28,3 128  
 II,4,5 127  
 II,8,1-2 132  
 II,9,4 127  
 II,10,6 173  
 II,12,1 160  
 II,13,4 160  
 II,14,2 178  
 II,17,1 160  
 II,19,4 168, 178  
 III,7 118, 119  
 III,7,1 118, 120  
 III,7,2 120  
 III,7,3 122, 236  
 III,7,6 118, 119, 122  
 III,7,7 120  
 III,8,5 121  
 III,8,6 145  
 III,8,7 143, 145  
 III,18,3 161  
 III,18,4 121  
 III,24,2 137  
 III,24,3 154  
 III,24,5 155, 156  
 III,24,5-6 165  
 III,24,6 149, 150, 155, 157, 165, 166  
 III,24,11 171, 172  
 III,24,12 159  
 III,24,13 168, 172  
 IV,7,3-4 168  
 IV,14,15 125  
 IV,21,9 177  
 IV,21,10 121  
 IV,24,7 166  
 IV,25,15-18 145, 168  
 IV,28,5-7 178  
 IV,29,10 179  
 IV,31,2 172  
 IV,34,11-14 139  
 IV,34,11 140  
 IV,34,13 140  
 IV,34,14 141  
 IV,34,15 161, 162, 169, 178  
 IV,34,16 175  
 IV,35,1 178  
 IV,35,14 166  
 IV,37,3 119  
 IV,38,5 149  
 IV,39,3 123  
 IV,39,4 125, 177  
 IV,39,8 125  
 IV,39,9 124  
 IV,39,10 123  
 IV,39,11 156, 165  
 IV,39,12 123  
 IV,39,16 165  
 IV,42 128  
 IV,43,2 137  
 V,4,2 117  
 V,7,4 143  
 V,9,2 138, 152, 248  
 V,9,3 131  
 V,9,2-3 143  
 V,9,3-4 146  
 V,9,4 133  
 V,9,5-6 145  
 V,9,6 143  
 V,10 145, 165,  
 V,10,3 143  
 V,10,5-6 149  
 V,10,13 166  
 V,10,14 149, 166,  
 V,10,15 166  
 V,11,16 143  
 V,12,1 133, 134, 168  
 V,12,1-3 144, 149  
 V,12,2 164  
 V,12,3 143, 148, 149  
 V,12,4 133, 159  
 V,12,5 161, 178, 182  
 V,12,8 173  
 V,14,5 143  
 V,15,4 171, 172  
 V,16,1 123  
 V,16,2 178, 179, 181  
 V,18,9 128  
 V,19,7 143

V,20,7 171, 172

**Adversus Praxean**

II,1 117  
V,5 127  
VII,8 128  
VIII,4 128  
XXIII,4 170, 175  
XXIII,5 169  
XXVI,9 178

**Adversus Valentinianos**

V 105

**Apologeticum**

I,6-7 7  
I,12 90  
III,1 76  
VII,1 169  
VIII,1 168  
IX,2 7  
XI,1 178  
XV, 6n 7  
XVII,6 170  
XVIII,3 161, 168, 169, 178, 179  
XXI,15 118  
XXI,19 132  
XXI,23 175  
XXII, 7n 7  
XXVII,6 178  
XXXV, 9 72  
XXXIX,2 125, 234  
XXXIX,4 159  
XL,12 178  
XLI,3 159  
XLI,3-5 249  
XLV,7 178, 235  
XLVI,2-3 168  
XLVI,7 247  
XLVI,18 168  
XLVII,12 174, 178, 180  
XLVII,12-13 249  
XLVII,13 168  
XLVIII,1 248  
XLVIII,2 158

XLVIII,3 147  
XLVIII,4 146, 158  
XLVIII,5 178  
XLVIII,6 143  
XLVIII,9 133, 145  
XLVIII,12 161, 165  
XLVIII,13 179  
XLVIII,14 179  
XLVIII,14-15 179  
XLIX,2 169, 178  
L,1 168  
L,1-3 250  
L,2 168, 169, 177  
L,3 136  
L,7 168  
L,8 168  
L,10-11 250  
L, 13 6  
L,15-16 258

**De anima**

I 138  
IV,1 178  
V,2 128  
VII 180  
VII,3 132  
VII,4 180  
VIII 180  
X 128  
XI 138  
XIII,3 178  
XVII,11 127  
XXI 138  
XXII 129  
XXVII 129  
XXVII,1-9 127  
XXXI 147  
XXXIII,11 169, 178  
XXXV,3 178  
XLIII 145  
XLIII,12 143  
L,5 132  
L,30 41  
LI,1 131  
LII,1 131, 134, 135

LII,2 132  
 LII,3 134  
 LIII,3 128  
 LIV,1 139  
 LIV 139  
 LV 119, 139, 165  
 LV,1 139  
 LV,1-3 180  
 LV,2 139, 175  
 LV,2-3 168  
 LV,3 141  
 LV,4 113, 156  
 LV,5 135, 138, 264  
 LVI 139, 140  
 LVI,3 143  
 LVI,5 144, 147  
 LVI,8 136  
 LVII 139, 140  
 LVIII 139, 140  
 LVIII,1 169, 178  
 LVIII,1-2 180  
 LVIII,3 162  
 LVIII,2 140  
 LVIII,8 178

#### ***De baptismo***

I,1 168  
 IV,5 128  
 V,7 171  
 XX,1 128

#### ***De carne Christi***

I,1-2 145  
 III,9 128  
 V,3-5 178  
 XI,4 128  
 XII 127  
 XII,4 127  
 XV,3 143  
 XVI,1 168, 175  
 XIX-XX 129

#### ***De corona militis***

I 240  
 I,1-4 176

I,5 74, 97  
 II,1 101  
 XI,5 239  
 XI,5-6 178  
 XI,6 240  
 XIII,3-4 237  
 XIV 168, 240  
 XIV,3-4 121  
 XV 168, 176, 240  
 XV,3 176

#### ***De cultu feminarum***

I,2 159  
 I,2,4 164  
 I,3,1 41  
 I,3,3 41  
 I,5,1 178  
 II,2,3 128  
 II,3,2 135  
 II,7,2 178  
 II,7,3 123, 147  
 II,9,7 165  
 II,9,8 125, 126, 128  
 II,10,3 41  
 II,12,2 236  
 II,13,6 125

#### ***De exhortatione castitatis***

II,3 178  
 X, 15 128  
 XI,1 128

#### ***De fuga in persecutione***

I,1 265  
 I,3-5 97  
 I,4 159, 159  
 I,5 168  
 I,5-6 97  
 I,6 266  
 II,1-2 97  
 II,2 124  
 IV 266  
 IV,1-2 97  
 V,3 106  
 VII,1 178

VII,2 178, 179, 266  
 VIII,1 128  
 X,2 266  
 XI,1 266  
 XII 121  
 XII,3 178  
 XII,8 165  
 XII,9 124  
 XIII,2 168

***De idolatria***

IV, 33,13 41  
 XIII,4 140, 178  
 XIII,6 178  
 XV,8n 235  
 XV,17 41  
 XVIII,8 178  
 XVIII,8-9 235  
 XIX,2-3 240  
 XXIII 90

***De ieiunio***

III,3 178  
 XII,2 257-258  
 XII,3 107  
 XV,6 168, 172

***De monogamia***

I,3 128  
 V,7 128  
 X,5 143, 156  
 X,6 168, 169, 171, 176  
 X,8 174  
 X,9 150

***De oratione***

III 174  
 IV,1 128  
 V 126, 165, 165  
 V,2 166  
 V,3-4 167  
 VI,2 172  
 XXIV,6 128

***De paenitentia***

II,5-6 128  
 III,4 128  
 V,11 178  
 VI,5 168, 173  
 VIII,3 173  
 IX,5 178  
 XII,2 178  
 XII,2-4 180  
 XII,3 162  
 XII,5 178

***De patientia***

IV 158, 160  
 IV,1 178  
 VII 237  
 VII,3 169  
 VII,4-6 169  
 VIII,1 130  
 IX 133  
 IX,1 133  
 IX,2 143, 145  
 IX,2-3 133  
 IX,5 171  
 X 159  
 XII 97  
 XIII 165, 174, 177  
 XIII,1 130  
 XIII,6-7 130, 257  
 XIII,7 128  
 XIV,3 128  
 XV,2 128  
 XVI,5 128, 143

***De praescriptione haereticorum***

II,4 178, 179  
 III,5 101  
 IV,5 124  
 XIII 116, 117, 120, 122, 158, 165  
 XIII,4 168, 178  
 XIII,5 144, 168, 169, 178  
 XXIII,11 137  
 XXVI,10 137  
 XXXIII,4 143  
 XXXIII,7 143  
 XXXVI,5 143

XLIV,10 143

***De pudicitia***

I,2 124, 237

I,5 178

II,7 178

IX,9 169

XIII,24 128, 143

XXII 121, 211

XXII,1-2 108

XXII,3 101, 135

***De resurrectione carnis***

I 254

I,1 143, 144

I,1-2 247

I,4-5 248

I, 6 143

II,1 143

II,6 143

II,8 143

II,11 143

II,12 143

III,4 143

IV,3 143

IV,6 143

V,8 128

VII,9 129

VII,9-13 128

VII,10 129

VII,13 129, 169

VIII 129

VIII,2 128

VIII,2-3 128

VIII,4-5 151

VIII,5 255

X,2 128

XI,1 143

XI,3 143

XI,9 143

XI,10 145

XII,2 143

XII,7 143

XII,7-8 145

XIII 145

XIV 127

XIV,3 143

XIV,3-11 146

XIV,8 158

XIV,9 128, 146

XIV,10 160

XIV,11 158

XV,1 128

XV,7 178

XVII,2 129, 139

XVII,4 143

XVIII,8 146

XVIII,11 143

XIX,2 143

XIX,6 143

XIX,7 143

XXI,3 137

XXII,8 165

XXII,10 125

XXII,11 143

XXIV,6 171, 172

XXV 124

XXV,2 128

XXVI,4 168

XXVI,5-7 170

XXVI,7 165, 166

XXVI,14 173

XXVII,1 143

XXVII,5-6 143

XXVII,6 143

XXVIII 145

XXVIII,2 143

XXVIII,3 153

XXVIII,4 153

XXVIII,5-7 146

XXVIII,6 143

XXVIII,6-7 131

XXIX,1 137, 143

XXIX,7 143

XXIX,15 143

XXIX,13 143

XXX,6 179

XXX,9 143

XXXI,2 137

XXXI,4-9 143

- XXXII 127  
 XXXII,1-4 145, 152  
 XXXII,2 143  
 XXXII,6 168  
 XXXIII,6 168  
 XXXIII,6-8 165  
 XXXIII,8 161  
 XXXIII,8-9 168  
 XXXIV 119  
 XXXIV,5 178  
 XXXIV,11 143, 169  
 XXXIV,12 178  
 XXXV 127  
 XXXV,1 254  
 XXXV,2 143  
 XXXV,4 168  
 XXXV,5 152, 168, 254  
 XXXV,6 178, 179  
 XXXV,6-7 179  
 XXXV,8 143  
 XXXV,12 148, 180  
 XXXV,13 165, 166, 173, 174  
 XXXVI,3 143  
 XXXVI,4-5 149  
 XXXVI,5 149  
 XXXV,6 178  
 XXXV,12 178  
 XXXVII,2 168  
 XXXVII,3 128  
 XXXVII,5 143  
 XXXVII,8-9 143  
 XXXVII,9 143  
 XXXIX,2 143  
 XXXIX,5 143  
 XXXIX,12 143  
 XL,9 168  
 XLI,2-4 168  
 XLII,1-4 168  
 XLII,5 143, 144  
 XLII,8 144  
 XLII,12 144  
 XLIII,4 141  
 XLIII,9 143  
 XLIV,1 143  
 XLV,15 129  
 XLVII,7 171  
 XLVIII,3 143  
 XLVIII,9-10 151  
 L,2 143  
 L,3 150  
 L,5 170  
 L,5-6 152, 168  
 L,6 169, 170  
 LI 119, 122  
 LI,3 168, 173  
 LI,5 168  
 LII,10 151, 176  
 LII,11 150  
 LII,12 150  
 LII,15 143  
 LIII 127  
 LIII,7 144  
 LV,4 141, 142  
 LV,5 142  
 LV,10 144  
 LVI,2 137  
 LVII,2 143  
 LVII,3-6 148  
 LVII,5 144  
 LVII,9 145  
 LVIII,4 143  
 LVIII,8 41  
 LIX 148  
 LIX,3 161, 162, 169  
 LX 148  
 LX,4-5 147  
 LX,5-6 146  
 XL,9 169  
 LXI 148  
 LXII 148  
 LXII,2 149  
 LXII,2-3 149  
 LXIII,1 147  
 LXIII,10 143  
  
***De spectaculis***  
 XIII 128  
 XIX-XXX 258  
 XXV,1 168  
 XXV,5 181

XXVI,4 181  
 XXVII,3 173  
 XXVIII 124, 250  
 XXX 119, 123, 165, 166, 181, 236,  
 249  
 XXX,1 157, 168  
 XXX,1-7 168, 169  
 XXX,2-3 163  
 XXXI 169

***De testimonio animae***

I, 5 127  
 II 116  
 IV 131, 133, 138, 160, 162, 247  
 IV,1 169  
 VI 128  
 VI,6 178

***De virginibus velandis***

I,3 117, 120, 122, 143, 144, 158  
 IV,3 128  
 XI,5 128  
 XII,1 128

***Scorpiace***

I,5 90, 100  
 I,10 128  
 V,4-12 178  
 V,7 135, 136, 168, 177  
 V,12 179  
 VI 159, 177  
 VI,1-2 164  
 VI,2 168  
 VI,3-4 168  
 VI,5 168, 169  
 VI,7 176  
 VI,8 135  
 VI,10 100  
 VIII,1 134, 135  
 IX,6 178  
 IX,7 128, 181  
 IX,8-13 178  
 X,1 178  
 X,4-6 178  
 X,5 168

X,8 178  
 X,9 168  
 X,10 76  
 X,12 177  
 XI 181  
 XI,2 168, 178  
 XI,2-3 178  
 XII 105, 181  
 XII,1 105  
 XII,5 178, 180  
 XII,7 43  
 XII,9 105  
 XII,11 178  
 XIII 105  
 XIII,3-4 168

**CYPRIAN**

***Epistulae***

VI 92  
 VI,1 92, 212, 213, 214, 220  
 VI,1-2 81  
 VI,2 103, 197, 200, 213, 214  
 VI,3 87, 214, 227, 259  
 VI,4 194, 213, 214, 238  
 VII 93, 94  
 VIII 93  
 VIII,1 94  
 VIII,2 94  
 X 103  
 X,1 190, 212, 213, 214, 259  
 X,1-2 81, 92  
 X,2 92, 103, 213, 214, 220, 227  
 X,3 211, 212, 213  
 X,4 102, 108, 211, 213, 214  
 X,5 196, 213, 221  
 XI,1 201, 214, 259  
 XI,2 201  
 XI,5 200  
 XI,7 201, 239  
 XI,8 81, 92  
 XII 81  
 XII,1 81, 92, 93, 103, 214  
 XII,2 112, 113, 213, 220, 259



- XIII 92  
 XIII,2 259  
 XIII,4 92  
 XIV,1 92, 94  
 XIV,2 81  
 XV,1 212  
 XV,1-2 111  
 XVI,1 111  
 XVI,4 94  
 XIX 259  
 XIX,2 81, 111, 213, 214  
 XX,1 81, 94  
 XX,2 81, 92, 93  
 XXI,3 91, 110  
 XXI,4 81  
 XXII,2 81, 92  
 XXIV 91, 93  
 XXVII,3 251  
 XXVIII,1 103, 212, 213, 214, 259  
 XXVIII,2 103, 212  
 XXXI,5 212  
 XXXVI,2 103  
 XXXVII,1 214, 259  
 XXXVII,2 80  
 XXXVII,3 204, 207, 208, 213, 214,  
 220, 238, 259  
 XXXVII,4 104, 110  
 XXXVIII,1 108, 109, 213  
 XXXVIII,2 104, 109, 110  
 XXXIX,1 109  
 XXXIX,2 78, 212  
 XXXIX,3 78, 113, 212  
 XXXIX,4 109  
 XXXIX,5 109, 223  
 XLIII,3 82, 208  
 XLIII,10 212  
 XL 109  
 XL,1 102, 202, 214  
 LIV,1 212  
 LIV,2 212  
 LV,4 213, 214, 259  
 LV,5 103  
 LV,17 259  
 LV,19 264  
 LV,23 207  
 LVI,1 213  
 LVI,2 213  
 LVII 104  
 LVII,1 265  
 LVII,2 197, 212  
 LVII,3 196, 214, 259  
 LVII,4 195, 197, 264  
 LVII,5 213, 265  
 LVIII 104, 190, 204  
 LVIII,1 190, 191, 213, 214  
 LVIII,2 190, 191, 200, 212  
 LVIII,3 203, 206, 209, 212, 214  
 LVIII,4 214, 222  
 LVIII,6 185, 186, 210  
 LVIII,7 194  
 LVIII,8 211, 213, 214, 259  
 LVIII,9 214, 259  
 LVIII,10 226  
 LVIII,11 214, 226, 259  
 LIX,2 259  
 LX,2 212  
 LX,4 226, 259  
 LIX,2 192, 206, 214  
 LIX,6 83  
 LIX,10 79  
 LIX,13 212  
 LIX,18 193  
 LX,2 190, 193, 203, 207  
 LXI,2 190, 192  
 LXI,3 83, 104  
 LXI,4 195  
 LXV,5 225  
 LXVI,4 93  
 LXVI,7 213, 214  
 LXVII,7 191, 193  
 LXVIII,5 104  
 LXIX,8 212  
 LXXIII,10 212  
 LXXIII,21 215, 259  
 LXXXVI 103  
 LXXXVI,1 214, 218, 259  
 LXXXVI,2 213, 224  
 LXXXVI,4 214  
 LXXXVI,6 212, 213, 218  
 LXXXVI,7 213

LXXVII 85

LXXVIII 85

LXXIX 85

LXXX 85, 259

LXXX,1 85

LXXX,2 212, 214

LXXXI 96, 98

**Ad Demetrianum**

III 233, 238

V 192, 238

XII 259

XIII 82, 259

XVI 185, 186, 214

XXII 195, 196, 259

XXIII 259

XXIV 221, 227, 259

XXV 213, 259

XXVI 204, 213, 259

**Ad Donatum**

VI 239

VII 239

XIV 193, 238

XV 223

**Ad Fortunatum**

Praef. 1 192, 212

Praef. 2 212

Praef. 4 200, 219

Praef. 5 200, 213, 261, 262

I 190, 192

II 188, 190

XII 104, 213, 214

XIII 104, 201, 212, 213, 214, 219,  
220

XIV 217

**Ad Quirinum**

III,19 199

**De bono patientiae**

VI 210

VII 210, 214,

X 87, 214

XII 259

XIII 214

XVII 213, 217

XX 259

XXI 189, 193, 195, 259

XXII 259

XXIV 195

**De dominica oratione**

XIV 199

XVI 200

**De ecclesiae catholicae unitate**

XIV 209, 226

XV 199, 215

XIX 265

XXVI 193, 249

XXVII 190

**De habitu virginum**

I 199

II 199

VII 194, 238

XXI 194, 213, 214, 218

XXII 222

XXIII 214

**De lapsis**

II 104, 212, 213, 214

III 95, 104, 217

IV 92, 104

VII 81, 91

VIII 91

X 94

XVII III

XVIII 102, 211

XXVI 193, 225

XXXVI 214

**De mortalitate**

II 186, 188, 204, 208, 213, 214

III 187, 193, 203, 213

V 188, 205, 214, 256

VII 203, 213, 238

VIII 213, 214

XIV 204, 208, 224, 225  
XV 203, 213, 225  
XVI 256  
XVII 104, 201, 214, 255  
XVIII 199, 206, 213, 214, 255  
XIX 214, 255  
XXI 205, 213, 222  
XXII 202, 204, 213, 224, 238  
XXIV 205  
XXV 190, 194, 238  
XXVI 102, 194, 213, 256

***De opere et eleemosynis***

I 185  
VI 208, 225  
IX 213  
XXI 213  
XXIV 194, 223, 238  
XXVI 213, 214, 215, 217, 218, 259

***De zelo et livore***

II 192  
XIV 222  
XVI 216, 259  
XVII 259



## Spis treści

|   |            |
|---|------------|
| Wstęp .....   | 5          |
| <b>Rozdział I. Myśl eschatologiczna w świecie starożytnym przed Tertulianem i Cyprianem .....</b> | <b>15</b>  |
| 1. Los zmarłych w religii i filozofii greckiej i rzymskiej .....                                  | 16         |
| 2. Eschatologia w kontekście męczeństwa w kanonicznej i apokryficznej literaturze biblijnej ..... | 28         |
| 3. Eschatologia i męczeństwo w twórczości pisarzy wczesnochrześcijańskich I i II wieku .....      | 45         |
| <b>Rozdział II. Historyczno-społeczny kontekst prześladowań II i III wieku .....</b>              | <b>69</b>  |
| 1. Organizacja i przebieg prześladowań w Afryce Prokonsularnej ..                                 | 70         |
| 2. Różnorodność postaw ofiar prześladowań .....   | 86         |
| 3. Wyjątkowa ranga męczenników .....  | 99         |
| <b>Rozdział III. Tertulian – początki zachodniej eschatologii w cieniu prześladowań .....</b>     | <b>115</b> |
| 1. Chrześcijanie – męczennicy czasu pomiędzy dwiema paruzjami .....                               | 115        |
| 2. <i>Mors in persecutionibus</i> – rozłączenie ciała i duszy .....                               | 126        |
| 3. Zmartwychwstanie – przemienienie umęczonego ciała .....  | 137        |
| 4. Eschatologiczny kres świata i człowieka .....  | 153        |
| 5. Wieczna nagroda lub wieczna kara .....   | 167        |
| <b>Rozdział IV. Cyprian – duszpasterz w czasach ostatecznych .....</b>                            | <b>183</b> |
| 1. Chrześcijanie żyją w czasach ostatecznych – <i>senectus mundi</i> ....                         | 183        |
| 2. Prześladowania i śmierć – przejście z umierającego świata do Pana .....                        | 198        |
| 3. <i>Corona militis</i> – nagroda męczenników .....  | 212        |

|   |     |
|---|-----|
| Rozdział V. <b>Eschatologia i prześladowania – wzajemne oddziaływanie</b> .....           | 229 |
| 1. Wpływ eschatologii chrześcijańskiej na działania prześladowczej władzy rzymskiej ..... | 229 |
| 2. Wpływ prześladowań na eschatologiczne poglądy chrześcijan ...                          | 251 |
| Zakończenie .....   | 267 |
| Wykaz skrótów .....   | 275 |
| Bibliografia .....  | 277 |
| Indeks autorów (utworów) starożytnych i wczesnochrześcijańskich ...                       | 297 |
| Indeks cytowanych miejsc z pism Tertuliana i Cypriana .....                               | 299 |