

NARODZINY KULTU RELIKWII I JEGO NAJWCZEŚNIEJSZE ŚWIADECTWA

Zebrane w niniejszym tomie teksty należą do najważniejszych świadectw literackich początków kultu relikwii na późnoantycznym Zachodzie. Kult ów był jednym z kilku zjawisk, jakie pojawiły się w chrześcijaństwie w wieku IV, doprowadzając do ukształtowania się nowego typu religijności, w którym odnaleźć można już wiele cech pobożności średniowiecznej. Wśród tych zjawisk wymienić trzeba przede wszystkim traktowanie świętych jako patronów - opiekunów i pośredników w kontaktach z Bogiem, wiarę w cuda dokonujące się w świecie współczesnym oraz pielgrzymki do miejsc i ludzi świętych. Każdemu z nich należy poświęcić przynajmniej kilka słów.

Początków wszystkich tych fenomenów można szukać w czasach wcześniejszych niż epoka pokonstantyńska. Chrześcijanie, oczywiście, zawsze byli przekonani o prawdziwości cudów biblijnych (których na ogół nawet ich wrogowie nie negowali całkowicie, a jedynie przypisywali je magii), ale w wieku III i na początku IV wielu pisarzy kościelnych uważało, że epoka cudów skończyła się wraz z odejściem uczniów Apostołów. Jeszcze u schyłku IV stulecia św. Augustyn sądził (choć nie był to już wówczas pogląd podzielany przez większość), że w jego czasach ludzie mogą oglądać tylko „cuda natury” - wielkie, choć cokolwiek spowszedniałe - jak cud narodzin czy cud wschodu słońca.¹ Jednak kilkanaście lat później ten sam autor nabrał przekonania, że przy szczytkach świętych

¹ Por. AUG. *Ver. rel.* 25 (dzieło pisane w latach: 387-391), *Util. cred.* 32-37 (lata: 391-392). Zob. Van Uytanghe (1981: 211).

dokonują się prawdziwe uzdrowienia, podobne do tych, o których mówią Ewangelie.

Również zaczątków tradycji pielgrzymkowej można doszukiwać się w okresie poprzedzającym późną starożytność. Miejsca święte znane były zarówno poganom, jak i Żydom i stanowiły cel podróży podejmowanych z motywów religijnych. Jednak ci nie liczni chrześcijanie, o których wiemy, że udali się do Palestyny w czasach przedkonstantyńskich, szukali tam raczej rękopisów biblijnych niż miejsc związanych w działalnością Chrystusa – przed początkiem IV w. Jerozolima to dla chrześcijan miasto przeklęte, a nie święte.²

Cechą łączącą wskazane zjawiska z kultem relikwii było leżące u ich podstawy przekonanie ludzi późnej starożytności, że podobnie jak kiedyś, tak i dzisiaj Bóg aktywnie i namacalnie działa w świecie, że to działanie Bożej mocy ogniskuje się w pewnych szczególnych miejscach, osobach i przedmiotach, że wreszcie – przy całym przeświadczeniu o konieczności osobistej wiary – fizyczna bliskość i fizyczny kontakt z tymi „nośnikami” mocy Bożej pozwalają na pełniejsze skorzystanie z jej dobrodziejstw. Kult relikwii powiązany jest z pozostałymi elementami „nowej religijności” także w inny, zasygnalizowany już wyżej, sposób. To właśnie relikwie stają się w IV w. podstawowym źródłem siły cudotwórczej (święci zazwyczaj dokonują liczniejszych cudów po śmierci niż za życia) i to ich obecność przyciąga pielgrzymów do miejsc, gdzie zostały złożone.

Na marginesie warto zauważyć, że nawet Ziemia Święta, która stanowiła cel pielgrzymek nie tyle ze względu na to, co znajdowało się na jej obszarze w późnej starożytności, ile z uwagi na wydarzenia, które rozegrały się tam w czasach biblijnych, w wiekach IV i V była już usiana materialnymi „pamiątkami” wydarzeń opisanych w Starym i Nowym Testamencie (obok oczywistych przykładów, jak Grota Narodzenia czy Grób Pański, wymieńmy choćby takie: słup soli, w który zamieniła się żona Lota; piłę, którą miał zostać

² Zob. Walker (1990); użyteczny zarys problemu: Pollok (1997: 99-121); świadectwa o starożytnych pielgrzymkach chrześcijańskich: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)* (1996).

przecięty prorok Izajasz; „kamień odrzucony przez budujących, który stał się kamieniem węgielnym”, oglądany przez pobożną pątniczkę w Jerozolimie).

Szacunek i troska o cieleśne szczątki zmarłych, zwłaszcza męczenników, nie rodzą się oczywiście u schyłku antyku. Poświadczono są już w drugiej połowie II w. Anonimowy autor *Męczeństwa św. Polikarpa* pisze, zapewne w latach siedemdziesiątych tego stulecia:³

Tak więc mogliśmy później zebrać jego kości, cenniejsze od klejnotów i droższe od złota, aby je złożyć w miejscu stosownym. Tam też, jeśli będzie to możliwe, pozwoili nam Pan spotkać się razem w weselu wielkim i radości, aby obchodzić rocznicę śmierci 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.

(*Martyr.PoLYc.* 18)⁴

Nic jednak nie wskazuje na to, by wspomnianemu świadkowi wiary i skądinąd dosyć naturalnej w środowisku greckim postawie wobec ciała zmarłego towarzyszyło przekonanie, że w owym ciele, czy też w tym, co z niego pozostało, przebywała cudotwórcza siła, której Bóg udzielił swojemu słudze. A takie właśnie przekonanie staje się najważniejszą cechą stosunku do relikwii, czyli dosłownie ‘szczątków’ (takie samo znaczenie ma greckie słowo *leipsana*, ekwiwalent łacińskiego *reliquiae*, i tak będzie ono konsekwentnie tłumaczone w zamieszczonych w niniejszym zbiorze tekstach), w rodzącym się w IV w. kulcie świętych. Święty – zarówno zmarły męczennik, jak i żyjący asceta – nie przestając być wzorem do naśladowania, staje się depozytariuszem mocy, która uzdrowia chorych, wypędza demony z opętanych, uśmierza żywioły, karze bezbożników, a wiernym wyjednuje przebaczenie grzechów.

Gwoli ścisłości trzeba dodać, że taki stosunek do szczątków męża Bożego znajdował uzasadnienie w kilku miejscach Biblii. W Pierwszej Księdze Królewskiej (1Krl 13,30-32) znajdujemy opowieść o człowieku, który kazał swoim synom pochować się w grobie

³ Zob. Kozłowski (2008).

⁴ „Męczeństwo św. Polikarpa”, przekł. A. Świderkówna, [w:] *Męczennicy*, red. M. Starowieyski i E. Wipszycka, Kraków 1991, s. 200.

obok pewnego proroka, uzasadniając to w następujący sposób: „aby moje kości zachowane były dzięki jego kościom”. Drugi ustęp wart wspomnienia to krótka opowieść o zmarłym przywróconym do życia po tym, jak jego ciało, przypadkowo wrzucone do grobu Elizeusza, zetknęło się z kośćmi proroka (2Krl 13,21). Pierwsze miejsce cytowano w późnej starożytności przy okazji dyskusji nad pochówkami *ad sanctos*, czyli przy grobach świętych;⁵ drugie stanowiło argument obrońców świętości relikwii. Ustępami Nowego Testamentu, do których odwoływano się, mówiąc o mocy relikwii (niestanowiących jednak fragmentów ciał świętych), były wzmianki o brzegu szaty Jezusa, po której dotknięciu ozdrowiała kobieta cierpiąca na krwotok (Mk 5,25-34), oraz o przepaskach i chustach św. Pawła, które uzdrowiały chorych i opętanych przez złe duchy (Dz 19,11-12). Trzeba jednak mocno podkreślić, że jakkolwiek wszystkie te miejsca będą stanowiły biblijne uzasadnienie kultu relikwii, to nie one dały mu początek.

Za najwcześniejszy zwiastun rodzącego się fenomenu być może uznać należy epizod zamieszczony w tekście znacznie wprawdzie późniejszym niż pisma Nowego Testamentu, ale napisanym ponad wiek przed pojawieniem się pierwszych świadectw kultu świętych w epoce pokonstantyńskiej. Chodzi o pochodzące z pierwszej połowy III w. apokryficzne *Dzieje św. Tomasza Apostoła*, gdzie w epilogu czytamy:

Upłynęło wiele czasu od tamtych zdarzeń [tj. od śmierci apostoła Tomasza - uwaga R.W.] i pewnego razu jednego z synów Mizdajosa opętał demon. A ponieważ był to silny duch, nikt nie potrafił uzdrowić królewicza.

Po namyśle Mizdajos postanowił:

- Pójdę i otworzę grób, wezmę kość apostoła Boga i dotknę nią mego syna, a jestem pewien, że będzie uzdrowiony.

I poszedł zrobić tak, jak postanowił. A Juda ukazał się mu i rzekł:

- Skoro nie uwierzyłeś żywemu, jak chcesz uwierzyć zmarłemu? Nie bój się jednak, Pan w swej wielkiej łaskawości okaże ci litość.

Mizdajos nie znalazł żadnych kości, gdyż zostały wykradzione przez braci i przeniesione do zachodniej części świata. Wziął więc proch stamtąd, gdzie leżały kości apostoła, przyłożył do ciała swojemu synowi i powiedział:

- Teraz wierzę Tobie, Jezu, że zawładnął nim ten, który wciąż zwodzi ludzi, żeby nie mogli zobaczyć Twego rozumnego światła.

⁵ AUG.*Cur:mort.* 7,9.

Gdy w ten sposób jego syn został uleczony, przyłączył się król do pozostałych braci, pojednawszy się z Siforem. I prosił wszystkich braci o modlitwę za siebie, żeby mógł znaleźć litość u Pana naszego, Jezusa Chrystusa.

(ACT.THOM. 170)⁶

Tekst ten nawiązuje do wspomnianego wyżej epizodu o kościach Elizeusza, ale znajdujemy tu elementy, które z pewnością nie zostały zaczerpnięte stamtąd: świadectwo pierwszej translacji (autorowi najpewniej chodzi o przeniesienie ciała apostoła do Edessy), wynikającej z pragnienia posiadania szczątków świętego, oraz przekonanie o uzdrawiającej mocy prochu zebranego z grobu (i to pustego grobu). To interesujące świadectwo, ciekawe tym bardziej, że całkowicie odosobnione, bo następne epizody tego typu znajdziemy dopiero w literaturze czwartowiecznej.

Pierwsze świadectwa stosunku do doczesnych szczątków świętych, jakie znajdujemy w literaturze z epoki pokonstantyńskiej, to jeszcze nie relacje o związanych z nimi cudach, ale opowieści o przenoszeniu kości świętych z miejsc dotychczasowego spoczynku do kościołów, które miały stać się nowymi miejscami ich pochówku. Zanim zajmiemy się najwcześniejszymi przypadkami translacji, wspomnieć trzeba o odnalezieniu, rozdzielaniu i przesyłaniu innej relikwii - drzewa Krzyża. Legenda o jego odkryciu przez cesarową Helenę, matkę Konstantyna, pojawia się w źródłach dopiero w końcu IV w.,⁷ ale możliwe, że Krzyż istotnie pojawił się w Jerozolimie jeszcze za panowania Konstantyna.⁸ W każdym razie w kazaniu wygłoszonym najprawdopodobniej w 352 r. biskup Cyryl Jerozolimski pisze, iż cząstki Drzewa zapełniają cały świat.⁹ Słowa Cyryla potwierdzają inni autorzy czwartowieczni i przynajmniej dwie afrykańskie inskrypcje. Jest pewne, że fragmenty drzewa Krzyża zaczęły podróżować po basenie Morza Śródziemnego wcześniej niż szczątki świętych.¹⁰

⁶ *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła*, przekł. L. Rzymowska, Wrocław 2002.

⁷ Po raz pierwszy u św. Ambrożego (AMBROS. *Obit. Theod.* 43).

⁸ Opowiada się za tym Taylor (1992-1993; tu również streszczenie wcześniejszej dyskusji).

⁹ CYRIL. *Catech.* 4, 10. Datacja: Drijvers (2004: 56-57; możliwe również datowanie na rok 348).

¹⁰ Zob. Frolow (1963: 158-159).

Do pierwszych znanych nam translacji (jeśli pominąć zagadkowe przeniesienie ciała św. Tomasza do Edessy) doszło za panowania Konstancjusza II, w latach pięćdziesiątych IV w. Najpierw, między rokiem 351 a 354, cesarz Gallus przeniósł do nowego martyrium w Dafne na przedmieściu Antiochii ciało biskupa i męczennika Babylasa, pogrzebane wcześniej na jednym z miejscowych cmentarzy. Sozomen przypisuje cesarzowi chęć oczyszczenia Dafne z zabobonu i wszeteczeństwa,¹¹ ale trudno ocenić, czy rzeczywiście miał on takie intencje. Kilka lat później do Konstantynopola trafiły szczątki apostoła Tymoteusza, ucznia św. Pawła, oraz kości Andrzeja Apostoła i Łukasza Ewangelisty. Obydwie translacje potwierdzone są przez kilka źródeł, z których najwcześniejszym jest sporządzona przez św. Hieronima kontynuacja *Kroniki* Euzebiusza z Cezarei.¹² Pod rokiem 356 znajdujemy tu zapis: „Szczątki apostoła Tymoteusza przywiezione do Konstantynopola”. Pod rokiem 357 autor odnotowuje zaś: „Kiedy Konstancjusz wkroczył do Rzymu, kości Andrzeja Apostoła i Łukasza Ewangelisty z wielką życzliwością zostały przyjęte przez mieszkańców Konstantynopola”.¹³

Niedługo potem, w 362 r., z palestyńskiej Sebaste zabrano sprofanowane przez pogan relikwie Jana Chrzciciela, a przed rokiem 373 przywieziono je do Aleksandrii; głowa świętego na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dotarła do Konstantynopola.¹⁴ Na przełomie wieków IV i V przypadki przechowywania relikwii poza miejscem pierwotnego pochówku są już dosyć liczne. Wiemy, że szczątki 40 męczenników z Sebaste znajdowały się w wielu

¹¹ SOZOM.*HE* 5,4,19.

¹² Na temat dokładnego datowania obu translacji zob. Woods (1991), Burgess (2003); zdaniem tego drugiego szczątki Andrzeja i Łukasza przeniósł do Konstantynopola nie Konstancjusz II, lecz jego ojciec, Konstantyn, w 337 r., tam też o niskiej wiarygodności źródła, które najszerzej opisuje obydwu wydarzenia – anonimowej *Passio Artemii* 17).

¹³ O ile nie zaznaczono inaczej, wszelkie przekłady pochodzą od autowa wstępu [R.W.].

¹⁴ O zburzeniu grobowca Jana Chrzciciela i rozrzuconiu jego szczątków oraz o przeniesieniu ich do Aleksandrii por. RUFIN.*HE* 11,28. Pierwsza informacja o odnalezieniu głowy Jana Chrzciciela por. SOZOM.*HE* 7,21; zob. także THEOD.CYR.*HE* 3,7. *Chronicon Paschale* (CFHB 1,564) datuje to wydarzenie na rok 391. W rzeczywistości zapewne nastąpiło ono rok lub dwa wcześniej.

miejscach Wschodu i trafiły na Zachód,¹⁵ a w latach trzydziestych V w. Teodoret z Cyru pisze wręcz, że ciała męczenników –

[...] nie skrywa jeden grób: miasta i wioski rozdzielają ich ciała między siebie, uważając ich za wybawców i lekarzy dusz i ciał oraz czczą ich jako opiekunów i strażników miasta; korzystają z nich jako z posłów do Władcy wszechrzeczy i za ich przyczyną otrzymują dary Boże. I chociaż ciało zostało podzielone, to łaska trwa niepodzielnie; najmniejsza cząsteczka relikwii posiada moc równą tej, jaką przedstawia sobą męczennik, który żadnemu podziałowi nie uległ; [...].

(THEOD.CYR.*Graec.aff.cur.* 8,10-11)¹⁶

Ten ostatni cytat ukazuje w pełni już rozwinięte przekonanie o mocy tkwiącej w relikwiach. Przekonanie to sprawiało, że ciała świętych, fragmenty tkanin, które ich dotknęły, i pył z ich grobów zaczęły podróżować po basenie Morza Śródziemnego, sprowadzane zwłaszcza do miast i regionów z różnych powodów niemogących chlubić się lokalnymi męczennikami.

Częścią imperium stosunkowo upośledzoną pod względem liczby męczenników był Zachód (poza Rzymem), później i słabiej schryścianizowany niż prowincje greckie, w znacznie mniejszym stopniu niż one dotknięty wielkimi prześladowaniami z początku IV w. Zasadniczo to na Zachód więc będą trafiać relikwie ze Wschodu, rzadko odwrotnie. Najwcześniejszym znanym nam zachodnim beneficjentem translacji relikwii świętych wschodnich jest Kościół mediolański. W jego kalendarzu liturgicznym (zachowanym w szóstowiecznej kompilacji martyrologiów i kalendarzy różnych Kościołów lokalnych, znanej jako *Martyrologium Hieronymianum*)¹⁷ wspomniano przybycie (*ingressus*) do miasta dwóch grup szczątków apostołów (24 kwietnia i 27 listopada). Nie znamy wprawdzie daty rocznej tych przeniesień, ale przynajmniej jedno z nich,

¹⁵ Grzegorz z Nyssy mówi, że znaleźć je można niemal na całym świecie, a i on sam je posiada (GREG.NYSS.*Hom.sanct. XL Martyr.* = PG 46,78); to samo twierdzi Bazyl (lata siedemdziesiąte IV w.; BASIL.*Hom. XL martyr.* – PG 31,521); Gaudencjusz z Brescii otrzymał je w Kappadocji od siostrzenic Bazylego i przywiózł do swojego miasta (GAUDENT.*Tract.* 17,14).

¹⁶ Cytat [za:] Teodoret z Tyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, z języka greckiego przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksem opatrzył S. Kalinkowski, Warszawa 1981, s. 172-173.

¹⁷ *Martyrologium Hieronymianum (Acta Sanctorum Novembris)*, II, 2, Bruxelles, 1931.

najprawdopodobniej pierwsze, musiało odbyć się przed 386 r., kiedy to o poświęceniu (*dedicatio*) „Bazyliki przy Bramie Rzymskiej”, zwanej też Bazyliką Apostołów, do którego użyto części tych relikwii, mówi się już w czasie przeszłym.¹⁸ Podobny zestaw relikwii trafił również do innych miast północnej Italii. Chromacjusz z Akwilei w jednym z kazań, wygłoszonym po roku 388, wspomniął o złożonych w Konkordii relikwiiach Jana Chrzciciela, Jana Ewangelisty, Andrzeja, Tomasza i Łukasza.¹⁹ W samej Akwilei dedykowano kościół, składając w nim relikwie apostołów Andrzeja, Łukasza i Jana, co *Martyrologium Hieronymianum* odnotowuje pod datą 3 września. W Brescii w pierwszych latach V w. biskup Gaudencjusz wymienia posiadane przez miasto szczątki Jana Chrzciciela, Andrzeja, Tomasza i Łukasza oraz męczenników mediolańskich: Gerwazego, Protazego i Nazariusza, ponadto męczenników z regionu Anauna: Sisinniusa, Martyriusa i Aleksandra, a także 40 męczenników z Sebaste.²⁰

W tej dystrybucji relikwii na Zachodzie, zwłaszcza w Italii i Galii, dużą rolę odegrał Kościół mediolański, a przede wszystkim jego biskup w latach 374-397, św. Ambroży. On właśnie odpowiedzialny jest za pierwsze na Zachodzie „odkrycie” zapomnianych szczątków świętych, a właściwie za całą serię takich wydarzeń. Najpierw, 17 czerwca 386 r., przy martyrium Nabora i Feliksa odnaleziono ciała dwóch nieznanych wcześniej męczenników: Gerwazego i Protazego. Ich szczątki zostały początkowo wystawione na widok publiczny, a następnie uroczyście przeniesione i złożone pod ołtarzem nowo wybudowanego kościoła – Bazyliki zwanej Ambrozjańską. W kilku słowach należy przedstawić tło tych wydarzeń.²¹

Otóż rok 386 to okres ostrego konfliktu między Ambrożym a rezydującym w Mediolanie dworem cesarskim, zwłaszcza zaś matką piętnastoletniego wówczas cesarza Walentyniana II. Justyna, arianka, domagała się przekazania jej współwyznawcom jednego z kościołów mediolańskich. Wobec odmowy biskupa bazyliki zostały otoczone przez wojsko. Ostatecznie dwór nie zdecydował się na rozwiązanie siłowe, ale sytuacja pozostawała napięta. Odnalezienie

¹⁸ AMBROS.*Epist.* 77,1.

¹⁹ CHROMAT.*Serm.* 26,2-4.

²⁰ GAUDENT.*Serm.* 17,4-37.

²¹ Zob. McLynn (1994: 181-219), Savon (1997: 193-233), Colish (1992).

w tym momencie przez Ambrożego ciał męczenników i wieści o towarzyszących temu cudach musiały bardzo umocnić pozycję biskupa, mimo że dokonując przeniesienia szczątków do nowej bazyliki, w oczywisty sposób złamał on wydaną zaledwie kilka miesięcy wcześniej konstytucję cesarską Teodozjusza I, zakazującą naruszania spokoju raz złożonych do grobu ciał, w tym także ciał męczenników.²² Cesarz jasno pisze, że dla uczczenia tych ostatnich należy budować martyria nad grobem, nie wolno ich natomiast przenosić w inne miejsca.

W 393 lub 394 r. w Bolonii, ale w obecności Ambrożego, na żydowskim cmentarzu natrafiono na grób męczenników Agrikoli i Witalisa, wreszcie w roku 395, ponownie w Mediolanie, biskup odkrył miejsce pochówku męczennika Nazariusza. Okoliczności odkrycia ciał Gerwazego i Protazego opisał wrótce po tym wydarzeniu sam Ambroży w jednym z hymnów i w liście do swojej siostry Marcelli.²³ Wspomina o nim również kilkakrotnie Augustyn, a także Paulin z Noli.²⁴ Wszystkie trzy „odkrycia” opisane są w *Żywocie św. Ambrożego* Paulina z Mediolanu. Większość tych tekstów zamieszczamy w niniejszym tomie. Relikwie wszystkich pięciu świętych zostały natychmiast rozesłane do wybranych biskupów w Italii, Galii i Afryce. Znajdujemy je w Brescii, w Fundi nieopodal Noli, w Rotomagus (Rouen), Civitas Turonorum (Tours) i w pobliżu Hippony.²⁵

Równie silnym echem odbiło się przybycie na Zachód relikwii św. Szczepana, odkrytych w 415 r. w palestyńskiej miejscowości Kafargamala (wydarzenie zostało opisane w liście prezbitera Lucjana: *Epistola ad omnem ecclesiam de revelatione corporis sancti Stephani martyris*). Ciało pierwszego męczennika przewieziono do Jerozolimy, ale jakieś relikwie (o ich charakterze nieco dalej) przekazano przebywającemu wówczas na miejscu hiszpańskiemu

²² CTh IX 17,7, z 26 stycznia 386 r.

²³ AMBROS.*Epist.* 77, *Hymn.* 11: „Grates tibi Iesu novas” (jego autentyczności broni ostatni wydawca, Y.-M. Duval). Zob. *Ambroise de Milan. Hymnes* (1992: 489).

²⁴ AUG.*Conf.* 9,7, *Cur.mort.* 17,21, *Civ.* 22,8, *Serm.* 286, 318; PAULIN.NOL.*Epist.* 32,17.

²⁵ Brescia: GAUDENT.*Tract.* 17,12; Fundi: PAULIN.NOL.*Epist.* 32,17; Rotomagus: VICTRIC.*Laud.sanct.* 6; Tours: GREGOR.TURON.*Hist.* 10,31,5; Afryka: AUG.*Serm.* 286,5, *Civ.* 22,8,8 (posiadłość Wiktoriana, 30 mil od Hippony). Zob. McLynn (1994: 284), Hunter (1999: 421).

prezbiterowi Orozjuszowi.²⁶ Powracając na Zachód, Orozjusz złożył je na Minorce, a wkrótce potem trafiły one także do Afryki – do Hippony i Uzalis. Później spotykamy je również w Rzymie i w Diwodorum (Metz). Relikwiom Szczepana od samego początku towarzyszyła wiara w ich moc cudotwórczą. Jej świadectwem są zamieszczone w tym tomie kazania św. Augustyna, a przede wszystkim księga *De miraculis sancti Stephani*, napisana ok. 425 r. w kręgu Euodiusa, ucznia Augustyna i biskupa Uzalis, stanowiąca zbiór relacji o dokonanych w tym mieście uzdrowieniach.

Relikwie Gerwazego i Protazego oraz Szczepana odegrały ważną rolę w rozwoju nowej religijności przede wszystkim ze względu na ich translacje, głośne w swojej epoce i upamiętnione w literaturze późnoantycznej. Nie można jednak zapominać, że w wielu miastach na Zachodzie czczono męczenników, których groby pozostawały zamknięte. Najważniejsze znajdowały się oczywiście w Rzymie: wyremontowane przez papieża Damazego (366-384) katakumby oraz miejsca pochówku Piotra i Pawła, nad którymi w IV w. wzniesiono monumentalne bazyliki, przyciągały licznych odwiedzających i z Miasta, i spoza jego granic. Poza Rzymem ważnym ośrodkiem kultu męczenników w Italii była kampanijska Nola – miasto, w którym zamieszkał, a potem został biskupem Paulin (*Pontius Meropius Paulinus*), akwitański arystokrata, znany dziś przede wszystkim jako propagator kultu św. Feliksa z Noli. O rozwoju kultu męczenników w Hiszpanii świadczą, pisane na początku V w., hymny Prudencjusza. Dowodem czci oddawanej licznym grobom lokalnych męczenników w Afryce Północnej jest wiele źródeł archeologicznych, jednak literackie wskazują raczej, że szczególną popularność zdobyły tu relikwie świętych przywiezionych zza morza: Gerwazego, Protazego i Szczepana, których translacje Augustyn wspomina w zamieszczonym w niniejszym zbiorze rozdziale traktatu *O państwie Bożym*.

Używane wyżej kilkakrotnie słowo „translacja”, rozumiane dziś jako mniej lub bardziej uroczyste przeniesienie relikwii, dopiero z czasem nabrało charakteru terminu technicznego. Jaki był cel i sens tych pierwszych translacji? Wydaje się, że najwcześniejsza

²⁶ Zob. Gauge (1998).

spośród wymienionych wyżej, dokonana przez cezara Gallusa, miała służyć przede wszystkim nie „oczyszczeniu” Dafne, jak uważa Sozomen, ale złożeniu w godniejszym miejscu kości świętego biskupa Antiochii, którego dotychczasowy grób prawdopodobnie nie wyróżniał się szczególnym charakterem. Być może chodziło o to, że na cmentarzu brakowało miejsca, gdzie mogliby się gromadzić ludzie przybywający do szczątków Babylasa, lub trudno tu było sprawować liturgię. Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na te pytania, sądzić można jednak, że Gallus chciał uhonorować szczątki świętego, a nie uświęcić ich obecnością nowe miejsce złożenia, w przeciwnym razie relikwie złożono by raczej w samej Antiochii.

Niewykluczone, że już nieco inne motywy przyświecały późniejszemu o kilka lat przewiezieniu do Konstantynopola kości św. Tymoteusza oraz Andrzeja i Łukasza. Nie wiemy wprawdzie, jakie było pierwotne miejsce ich złożenia – Tymoteusz miał spoczywać w Efezie, Andrzej w Patras, Łukasz w nieokreślonym bliżej mieście Beocji – ale nie wydaje się, żeby grób któregośkolwiek z nich wcześniej otaczano czcią czy choćby tylko znano. W każdym razie fakt, że nie wybudowano martyriów na miejscu, by złożyć tam relikwie wszystkich trzech świętych, lecz przewieziono je do odległego Konstantynopola, każe myśleć, że intencją było nie tyle, a w każdym razie nie tylko, uczczenie relikwii, ale uświęcenie, lub przynajmniej dodanie chwały, mauzoleum Konstantyna Wielkiego, gdzie zostały złożone, a zapewne też całej nowej stolicy cesarstwa. Intencja taka wydaje się zupełnie oczywista we wszystkich tych wypadkach, gdy dochodzi do podziału relikwii, praktyki, u której źródeł leży zawsze chęć zapewnienia sobie obecności mocy tkwiącej w szczątkach, nawet za cenę ich dezintegracji.

Dzielenie ciał męczenników wywoływało niesłychanie żywe polemiki w epoce nowożytnej. Dla szesnastowiecznych protestantów stanowiło wyjątkowo odpychający aspekt katolickiej pobożności, dla dwudziestowiecznego badacza hagiografii i kultu świętych, Hippolyte’a Delehaye, było źródłem głębokiego zażenowania,²⁷ do dziś budzi emocje badaczy. Czytając o relikwiach św. Tomasza, Andrzeja, Łukasza, Jana Chrzyciela, Gerwazego i Protazego, obecnych w wielu

²⁷ Delehaye (1933: 50-53).

sanktuariach w końcu IV w., nie powinniśmy jednak wyobrazić sobie, że dochodziło wówczas do rozbierania ciała świętego na części. Wydaje się, że w okresie, z którego pochodzą wszystkie zamieszczone tu teksty, tj. w drugiej połowie wieku IV i w wieku V, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie raczej zachowywano integralność ciała, a występowanie relikwii jednego świętego w wielu miejscach wcale nie musi oznaczać, że kiedykolwiek dokonano podziału jego członków.²⁸

Po pierwsze, niektóre relikwie, o jakich mówi się w naszych źródłach, mogły należeć do kategorii tzw. relikwii kontaktowych, takich jak: proch z grobu świętego; olej, który przepłynął przez wnętrze jego sarkofagu albo pochodził z lampki palącej się u grobu; paski materiału, którymi dotknięto grobu. Zdobycie relikwii tego typu nie wymagało ani okrojenia ciała zmarłego, ani nawet otwarcia sarkofagu. Dostyc powszechnie uważano je przy tym za skuteczne, miały również dobre uzasadnienie biblijne, bo – jak już wspominałem – w Dziejach Apostolskich czytamy, że na chorych kładziono chustki i przepaski, którymi dotknięto ciała św. Pawła. Przekonanie o sile ich oddziaływania można znaleźć w tekstach z końca IV w.,²⁹ a 200 lat później Grzegorz Wielki pisze wprost, że są równie skuteczne jak całe ciało świętego i z powodzeniem mogą być używane do uzdrawiania chorych i poświęcania kościołów.³⁰ W starożytności nie istniał termin określający „relikwie kontaktowe”. W tekstach literackich, w kalendarzach liturgicznych oraz na inskrypcjach określano je po prostu jako szczątki: po łacinie *reliquiae* – tak samo jak pozostałości samych ciał.

W *Żywocie Hypatiosa* czytamy, że prefekt pretorium Wschodu Flawiusz Rufinus przywiózł do Chalcedonu, do wybudowanego przez siebie martyrium, relikwie świętych Piotra i Pawła,³¹ a przecież

²⁸ Szerzej na ten temat zob. Wiśniewski (2009).

²⁹ HIERONYM. *Vit. Hilar.* 11; SULPIC. SEV. *Vit. Mart.* 16, 7, 19, 1, *Dial.* 3, 2, 6, 3, 2.

³⁰ GREG. MAGN. *Epist.* 4, 30, 36-37. O rycie *dedicatio* kościoła i roli, jaką odgrywały w nim relikwie, zob. Iwazskiewicz-Wronikowska (2001-2002).

³¹ CALLINIC. *Vit. Hypat.* 8, 4; por. CLAUD. *Ruf.* 2, 448-449. Być może relikwie świętych Piotra i Pawła trafiły w późnej starożytności również do Mediolanu. W 1578 r. w kościele San Nazaro (czyli tym samym, który występuje w źródłach późnantyentycznych jako *Basilica Apostolorum* albo *Basilica in Porta Romana*) znaleziono datowany na przełom IV i V w. relikwiarz, na którym umieszczono wizerunki najprawdopodobniej obydwu apostołów. W środku znajdował się tylko proch. Zob. Palestra (1969: 81-95).

Kościół rzymski mocno podkreślał, że nigdy nie rozdzielał szczątków swoich świętych, zwłaszcza takich świętych! Tablicę oznaczającą miejsce, w którym złożono „reliquias Petri et Pauli”, znaleziono także w Kartaginie.³² Jedne i drugie były najprawdopodobniej wstęgami płótna, które spuszczano z góry, by dotknąć grobu apostoła – określanymi w źródłach z VI w. jako *brandea*, czy może opiłkami bądź rdzą z łańcuchów apostoła.³³

W trakcie wykopalisk archeologicznych w Afryce odnaleziono liczne relikwiarze, w tym i takie, które pozostawały szczelnie zamknięte do momentu wydobywania. Odkryto w nich jedynie proch i skrawki materiału.³⁴ Zapewne taki właśnie charakter miały relikwie apostołów, które dotarły na Zachód w końcu IV w. Jest bowiem zupełnie nieprawdopodobne, żeby ktokolwiek otwierał grobowce w mauzoleum cesarskim w Konstantynopolu, gdzie złożono świętych Andrzeja i Łukasza, po to, by wysłać fragmenty ich ciał do kościołów w Italii. Jest niemożliwe, aby do Mediolanu trafiły prawdziwe fragmenty ciała św. Tomasza, skoro w tym samym czasie pielgrzymująca do Ziemi Świętej Egeria odwiedziła jego martyrium w Edessie, gdzie spoczywało „nietknięte ciało” świętego.³⁵ W obydwu wypadkach do Mediolanu musiały więc trafić relikwie kontaktowe.

Po drugie, podział relikwii mógł być efektem dezintegracji ciał, do której doszło nie w wyniku działań ich czcicieli, ale prześladowców. Tak rzecz się miała ze szczątkami 40 męczenników z Sebaste w Kappadocji i 3 męczenników z podalpejskiej Anauny, zabitych w 362 r. przez pogańską ludność Val di Non – jedni i drudzy zostali po śmierci spaleni przez oprawców. Ich spopielone ciała uległy więc podziałowi bez udziału chrześcijan (być może nie bez znaczenia jest również fakt, że w obydwu wypadkach chodzi o grupę męczenników, a nie o jedną postać). Po trzecie wreszcie, obecność relikwii jednego świętego w różnych miejscach mogła wynikać

³² Zob. Duval (1982: 550).

³³ Te ostatnie relikwie potwierdzone są już na początku V w. dzięki inskrypcji Achillesa, biskupa Spoleto; zob. De Rossi (114, nr 81).

³⁴ Zob. Duval (1982: 549-550).

³⁵ *EGER.PER.* 17,1. Według *Kroniki edesseńskiej (CHRON.EDESS., s.a. 394)* w 394 r. ciało św. Tomasza przeniesiono do nowego kościoła wybudowanego w obrębie murów miejskich i nic nie wskazuje na to, by doszło wówczas do jakiegokolwiek podziału szczątków.

z dokonania niezależnych, konkurencyjnych odkryć relikwii tej samej postaci, czego najpopularniejszym przykładem są znane już w późnym antyku trzy głowy Jana Chrzciciela.

Jaki charakter miały relikwie, o których dystrybucji mówią teksty zamieszczone w tym tomie, zwłaszcza te, które Ambroży rozsyłał z Mediolanu po odkryciach dokonanych tu na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych IV w.? Wydaje się, że mediolański biskup nie wprowadził zasadniczo nowej praktyki i że ciała Gerwazego, Protazego oraz Nazariusza pozostały w Mediolanie. Rozsyłany był z pewnością proch zaczerpnięty z grobu, ale też element ciała, który nie pojawiał się w źródłach mówiących o translacjach wschodnich – krew. Ambroży już w liście do Marcelli mówił o „mnóstwie krwi” w odkrytym grobie.³⁶ Nie wiemy, co znaleziono wówczas w grobie i co wzięto za krew. Z naszego punktu widzenia ważne jest jedynie, że właśnie o otrzymanej z Mediolanu krwi mówią Gaudencjusz z Brescii i Wiktrycjusz z Rouen.³⁷

Krew jest z pewnością najbardziej czytelnym symbolem męczeństwa. Być może zresztą mamy tu do czynienia z obyczajem sięgającym jeszcze epoki prześladowań. W pochodzącym z początku III w. *Męczeństwie Perpetuy* widzimy, jak męczennik Saturus umoczył we własnej krwi pierścień towarzyszącego mu żołnierza, po czym oddał mu go jako „gwarancję swej wiary i pamiętkę przelania krwi”.³⁸ Z kolei w późniejszym o ponad pół wieku *Żywocie Cypriana* czytamy o człowieku, który chciał dostać szatę biskupa, aby posiąść w ten sposób „krwawy pot podążającego ku Bogu męczennika”.³⁹ Nie ma śladów analogicznych praktyk w tekstach wschodnich.

W literaturze przedmiotu często podkreśla się, że zmiana, jaką wprowadziło chrześcijaństwo w sposobie traktowania ciał zmarłych – prawda, że szczególnych, ale jednak ciał zmarłych – była niesłychanie głęboka i szokująca. I to z kilku powodów. Po pierwsze, dla większości ludów basenu Morza Śródziemnego grób był nietykalny,

³⁶ AMBROS.*Epist.* 77,2.

³⁷ GAUDENT.*Serm.* 17, VICTRIC.*Laud.sanct.* 6.

³⁸ PASS.*PERPET.* 21.

³⁹ PONT.*Vit.Cyprian.* 16,6.

a naruszenie go traktowano jako czyn bezbożny i surowo karano.⁴⁰ Po drugie, dosyć powszechnie uważano, że kontakt z ciałem zmarłego powoduje religijną nieczystość, dlatego nie chowano zmarłych na obszarze miasta. Wprowadzenie szczątków męczenników do świątyń chrześcijańskich – zjawisko, które pojawiło się i rozprzestrzeniło za życia jednego pokolenia w drugiej połowie IV w. – musiało więc wywrzeć wielkie wrażenie na współczesnych. Po trzecie, ci, którzy wyjmowali z grobów fragmenty ciał zmarłych, stawali się automatycznie podejrzani o uprawianie magii. W starożytnej magii posługiwano się bowiem chętnie właśnie duchami zmarłych, zwłaszcza zmarłych przedwcześnie, uważając, że ich dusze pozostają związane z tym światem i do zawładnięcia nimi można wykorzystać więź łączącą je wciąż z ciałami, których fragmenty należało w tym celu zdobyć.⁴¹

Analizowane zjawisko rzeczywiście od początku budziło głęboką niechęć wśród pogan, co najwcześniej poświadczają źródła z początku drugiej połowy IV w. Historyk Ammianus Marcellinus, sam poganin, pisze, że w trakcie wojny z Persją w 359 r. naczelną wódz rzymski Sabinianus zamiast przygotowywać obronę spędził czas w Edessie przy grobach zmarłych,⁴² trzy lata później zaś, po zamordowaniu ariańskiego biskupa Aleksandrii Georgiosa, uczestniczący w zamieszkach poganie spalili ciało patriarchy i jego towarzysza, a prochy wrzucili do morza, by – jak wołali –

[...] nie zabrano ich szczątków i nie zbudowano im świątyni, tak jak innym, którzy zmuszani do porzucenia swej religii znosili dotkliwe kary i niezachwiani w wierze doszli aż do pełnej chwały śmierci. Dziś nazywa się ich męczennikami.

(AMM. 22,11,10)⁴³

Z przytoczonych ustępów wynika, że poganie już na początku drugiej połowy IV w. silnie kojarzyli chrześcijaństwo z kultem męczenników czczonych w martyriach i uważali owo zjawisko za mocno irytujące.

⁴⁰ Zob. de Visscher (1963: passim), Rebillard (2003: 74-83). Nie znaczy to, oczywiście, że groby faktycznie pozostawały nienaruszone. Otwierano je, by pochować w nich innych zmarłych, często wbrew woli fundatora grobowca.

⁴¹ Zob. Wypustek (2001: 313-321).

⁴² AMM. 18,7,7.

⁴³ Przekład I. Lewandowski.

Być może postrzeżenie chrześcijan jako czcicieli grobów jest nawet wcześniejsze. Otóż wiemy, że w roku 257 cesarz Walerian, wydając dekret rozpoczynający nową falę prześladowań, zakazał chrześcijanom wstępu na *koimeteria*, czyli – jak zwykle się rozumieć ów termin – na cmentarze. Jest to jednak tłumaczenie niepewne. Jeżeli, jak przekonująco dowodzi Éric Rebillard, słowo *koimeteria* oznacza tu w rzeczywistości groby męczenników,⁴⁴ dysponowalibyśmy poświadczeniem wizji chrześcijan jako czcicieli grobów znacznie wcześniejszym od pojawienia się właściwego kultu relikwii.

Niechęć do praktyk chrześcijańskich mocno dała o sobie znać za panowania cesarza Juliana, kiedy to w Syrii doszło do serii ataków na miejsca pochówku męczenników. Wtedy właśnie zniszczono grób Jana Chrzciciela, o którym pisze Rufin.⁴⁵ Sam Julian, uważający chrześcijan za ludzi, którzy odwrócili się od bogów i zwrócili ku zmarłym oraz szczątkom,⁴⁶ w pamphlecie *Nieprzyjaciel brody* pisze, że za jego panowania mieszkańcy Emesy podpalili „groby Galilejczyków” i że podobne wypadki rozegrały się w miastach sąsiadujących z Antiochią.⁴⁷ Zwróćmy jednak uwagę, że Julian, ani nikt z jemu współczesnych, nie wyrzuca chrześcijanom przenoszenia ciał zmarłych, a tym bardziej ich podziału. Wydaje się więc, że przypadki takie albo zdarzały się wówczas sporadycznie (bądź wcale) i poganie ich w ogóle nie dostrzegali, albo też zachowania takie nie raziły. Skłonny byłbym wybrać to drugie wyjaśnienie. Julian wiedział zapewne o trzech translacjach poprzedzających jego panowanie, które my także znamy: św. Babylasa (dokonanej przez jego brata Gallusa), św. Tymoteusza oraz Łukasza Ewangelisty i Andrzeja Apostoła. Co więcej, sam nakazał usunięcie z Dafne ciała Babylasa i – jeśli wierzyć autorom chrześcijańskim – nic nie wskazuje na to, by w całej tej sprawie kwestia nienaruszalności grobu zaprzętała czyjąkolwiek uwagę.⁴⁸ Oznaczałoby to, że charakter owych translacji, dokonywanych najpewniej bez

⁴⁴ Tekst edyktu Waleriana zob. EUSEB.CAES.*HE* 7,11,10. Zob. Rebillard (1993: *passim*).

⁴⁵ Por. wyżej, przyp. 12.

⁴⁶ IUL.APOST.*Epist.* 114,438C.

⁴⁷ IUL.APOST.*Misop.* 28,357A; 33,361A.

⁴⁸ Zob. IOHANN.CHRY.S.*Babyl.* 2-3.

otwierania trumny i wystawiania szczątków na widok publiczny, nie budził emocji. Dla Juliana i innych pogan odrażający był po prostu sam fakt oddawania czci grobom ludzi straconych na mocy wyroków sądów, czyli zwykłym przestępcom.

Jedno lub dwa pokolenia później sytuacja wyglądała już być może nieco inaczej. W napisanych w 404 r. *Żywotach Sofistów* Eunapios z Sardes drwi z kultu relikwii, pisząc m.in., że szczątki tych, których czczą chrześcijanie, noszą ślady haniebnych kar. Uwaga ta pojawia się w partii dzieła poświęconej Antoniosowi, nauczycielowi działającemu w leżącym niedaleko Aleksandrii mieście Kanopos.⁴⁹ Jeśli potraktowalibyśmy to stwierdzenie dosłownie, można by uznać, że szczątki ciał zostały wówczas w Egipcie wystawione na widok publiczny. Ale i to chyba nie było dla Eunapiosa gorszącym spektaklem – jego pogardę budziło samo oddawanie czci zmarłym, a raczej skazańcom. Wzmianka o szczątkach zdradzających rodzaj śmierci pojawia się tu jedynie na dowód, że chrześcijanie oddają cześć ciałom przestępców. W polemice pogańskiej brakuje natomiast odniesień do rozczłonkowania ciał. Sądzę, że jest to dodatkowym argumentem potwierdzającym, iż tak długo, jak długo istnieli jeszcze w cesarstwie ludzie, którzy mogli taką polemikę prowadzić, zjawisko po prostu nie istniało.

Kult relikwii, a przynajmniej niektóre jego aspekty, budził jednak sprzeciw również wśród części chrześcijan. Postawę taką widać we wspomnianej już wyżej konstytucji Teodozjusza I, która skądinąd nie wprowadza żadnych nowych rozwiązań, a jedynie przypomina tradycyjną praktykę rzymską. Ślady krytyki – choć nie wydaje się, żeby była to postawa powszechna – dostrzec można również w drugiej połowie IV i początku V w., czyli w pokoleniu będącym świadkiem narodzin zjawiska. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Atanazy Aleksandryjski w dwóch listach paschalnych (wysyłanych corocznie w celu zapowiedzenia daty Wielkanocy i poruszających ważne sprawy Kościoła) występuje przeciw obyczajom melecjan, grupy egipskich chrześcijan kontestujących jego władzę, którzy kradną ciała męczenników – lub rzekomych męczenników – z cmentarzy, trzymają je niepogrzebane, wykorzystują do wróżenia i gromadzą się

⁴⁹ EUNAP.*Vit.soph.* 11,8-10.

przy nich, licząc na uzdrowienie.⁵⁰ Nieco później, w trudnym do dokładniejszego datowania momencie na przełomie IV i V w., przeciw podobnym praktykom występował w jednym ze swoich kazań Szenu-te z Atripe, jedna z czołowych postaci ruchu monastycznego w Egipcie.⁵¹ Czy ich krytyka wymierzona była w sam kult relikwii, czy tylko w jego nadużycia? Jeżeli wybierzemy drugą odpowiedź, przyjdzie nam zaliczyć do owych nadużyć większość praktyk, które wkrótce po śmierci Atanazego i jeszcze za życia Szenutego (zm. ok. połowy V w.) staną się powszechnie akceptowanymi elementami kultu świętych.

Nie wiemy, czy poglądy Atanazego i Szenutego stanowiły element szerszej dyskusji na temat kultu relikwii, toczoney w Egipcie; jeżeli tak, to głosy innych jej uczestników nie zachowały się. Wypowiedzi autorów przychylnych oddawaniu czci relikwiom nie mają charakteru polemicznego – tak w Egipcie, jak i w innych rejonach Wschodu.⁵² Autentyczny spór toczył się natomiast z pewnością na przełomie IV i V w. na Zachodzie. Jego świadectwem są dwa zamieszczone w tym tomie teksty: *O chwale świętych* Wiktrycjusza z Rouen i *Przeciw Wigilancjuszowi* św. Hieronima. Obydwa wiąże ich galijski kontekst i sieć relacji łącząca autorów, ich przyjaciół i adwersarzy oraz adresatów.

O chwale świętych (*De laude sanctorum*) to rozbudowany tekst kazania, które Wiktrycjusz, biskup północnogalijskiego miasta Rotomagus (dziś: Rouen) wygłosił na powitanie relikwii przysłanych mu z Mediolanu przez Ambrożego. Nastąpiło to na pewno po odnalezieniu szczątków męczennika Nazariusza (jego relikwie znajdowały się „w zestawie”, który dostarczono do Rotomagus), czyli po 28 lipca 395 r., a przed śmiercią Ambrożego (4 kwietnia 397 r.), biorąc zaś pod uwagę niechęć do podróżowania od późnej jesieni do wczesnej wiosny, możemy przypuszczać, że relikwie zostały powitane w galijskim

⁵⁰ Zob. ATHANAS. *Fest.* 41 (369 r.), 42 (370 r.). W *Żywocie Antoniego* Atanazy podkreśla, że święty Antoni nakazał ukryć swoje ciało (ATHANAS. *Vit. Ant.* 92) i choć nie wyjaśnia powodu tego polecenia, być może należy potraktować poważnie informację, jaką znajdujemy u Hieronima: Antoni miał się obawiać, że jego ciało zostanie zabrane do posiadłości pewnego miejscowego notabla (HIERONYM. *Vit. Hilar.* 21; dzieło z początku lat dziewięćdziesiątych IV w.).

⁵¹ Zob. Amelineau (1907: 212-220); na temat tego kazania zob. Lefort (1954).

⁵² Ślady takiej dyskusji pojawią się tu dopiero w VI w.; zob. Constat (2002).

mieście w 396 r. Dziełko jest jedynym znanym nam utworem Wiktrycjusza (zachowanym zresztą wyłącznie w trzech rękopisach, jako dodatek do pism św. Ambrożego).

Autora znamy jeszcze ze skierowanego doń listu Paulina z Noli oraz z krótkiej wzmianki w *Dialogach* Sulpicjusza Sewera, gdzie widzimy, jak podczas spotkania w Trewirze Wiktrycjusz zachęcał św. Marcina z Tours do dokonania cudu, o który go proszono.⁵³ Od Paulina dowiadujemy się o porzuceniu przez Wiktrycjusza służby wojskowej, o jego podróży do Rzymu, podjętej w celu odparcia oskarżeń o bliżej niesprecyzowaną herezję, o tym, że wiele lat wcześniej Paulin spotkał swojego adresata w otoczeniu św. Marcina. Sam tekst *O chwale świętych* mówi nam, że Wiktrycjusz na krótko przed przybyciem relikwii odbył podróż do Brytanii, by zaprowadzić pokój w tamtejszym Kościele (nie wiemy, jaki konflikt miał zażegnać), oraz że wybudował wielką (niektórzy uważali chyba, że zbyt wielką) bazylikę w swoim mieście. Te stosunkowo skąpe informacje tworzą obraz człowieka energicznego i rzutkiego, wojskowego, który porzuciwszy mundur, przywdział szaty biskupa. Do takiego spojrzenia na Wiktrycjusza zachęcają również metafory batalistyczne, w jakie obfituje dzieło *O chwale świętych*.

Ta wizja biskupa Rotomagus wydaje się jednak nieco uproszczona. Wiktrycjusz był niewątpliwie człowiekiem wykształconym. Prawda, że trudno uznać go za dobrego mówcę: jego styl jest zawiły, argumentacja niejednokrotnie karkołomna, lecz są to styl i argumentacja, których uczono się w szkołach, i to raczej na etapie studiów retorycznych, a nie poprzedzającej je edukacji u gramatyka. Utwór Wiktrycjusza nie świadczy o rozległych lekturach, zaskakuje jednak cytatem z *Historii naturalnej* Pliniusza Starszego, dzieła, które nie należało do kanonu lektur szkolnych. Co zaś do poetyki militarnej, to pamiętajmy, że jest ona w literaturze chrześcijańskiej obecna stale, od listów św. Pawła poczynając.

Dla zrozumienia osoby Wiktrycjusza i jego miejsca w Kościele galijskim istotne są zasygnalizowane już więzi łączące go z kilkoma innymi, lepiej znanymi osobistościami Kościoła zachodniego tej epoki. *Dialogi* Sulpicjusza Sewera wiążą naszego autora z Marcinem

⁵³ PAULIN.NOL.*Epist.* 18; SULPIC.SEV.*Dial.* 3,2.

z Tours, postacią charyzmatyczną, ale budzącą silną niechęć u większości współczesnych mu biskupów galijskich, o czym niejednokrotnie wspomina w *Żywocie św. Marcina* Sulpicjusz Sewer. Niechęć tę budził reprezentowany przez Marcina nowy, przynajmniej na Zachodzie, model religijności: propagowanie ascezy i monastycyzmu, a także przekonanie o tym, że słudzy Boga mogą także dziś dokonywać cudów i komunikować się z Nim oraz z aniołami i zmarłymi świętymi dzięki wizjom, jakich doznają. Nie wiemy, czy Marcin należał do zwolenników kultu relikwii, ale w jego żywocie znajdujemy epizod, który może świadczyć, że nie miał bezkrytycznego stosunku do tego zjawiska. Otóż jako nowy biskup postanowił sprawdzić, kim był rzekomy męczennik złożony pod ołtarzem pewnej kaplicy i czczony przez lud jego diecezji, a dzięki objawieniu dowiedział się, że to zwykły zbój.⁵⁴ Zarazem jednak Sulpicjusz Sewer mówi, że przedmioty pobłogosławione czy przynajmniej dotknięte przez Marcina były traktowane (chyba także przez niego samego) jako nośniki cudotwórczej mocy, czyli tak samo jak relikwie.⁵⁵

Z pewnością natomiast do entuzjastów kultu relikwii należał sam biograf Marcina, Sulpicjusz Sewer. W zbudowanej przez siebie bazylice w akwitańskim Primuliakum, gdzie stworzył wspólnotę mniszą inspirującą się modelem wypracowanym przez Marcina, pragnął on złożyć relikwie świętych, o które zabiegał m.in. u swojego przyjaciela (i jak on admiratora Marcina), Paulina z Noli, będącego również – przypomnijmy – korespondentem Wiktrycjusza.⁵⁶ Paulin zaś, wielki arystokrata, który porzuciwszy karierę urzędniczą, został biskupem kampanijskiej Noli, stał się żarliwym czcicielem relikwii męczennika związanego z tym miastem – św. Feliksa, a dla budowanych tam przez siebie kościołów zdobył także szczątki męczenników ze Wschodu i z Mediolanu.⁵⁷ Te ostatnie, otrzymane od Ambrożego, to relikwie tych samych świętych (mediolańskich, ale także wschodnich), które biskup Mediolanu wysłał do Rotomagus. Osoby i środowiska, z którymi coś Wiktrycjusza łączyło, to zatem w Galii krąg Marcina, a w Italii Paulin z Noli i Ambroży. Poza zaangażowaniem w kult relikwii

⁵⁴ SULPIC.SEV.*Vit.Mart.* 11.

⁵⁵ SULPIC.SEV.*Dial.* 3,3,2.

⁵⁶ PAULIN.NOL.*Epist.* 31,1.

⁵⁷ PAULIN.NOL.*Epist.* 32,10. 17.

środowiska te łączy propagowanie, a częściowo także praktykowanie – jak już wspominaliśmy – monastycznej ascezy, nie u wszystkich chrześcijan na Zachodzie spotykającej się wówczas z akceptacją.⁵⁸

Autor stara się wykazać, że nawet najmniejsza cząstka ciała męczennika jest godna równej czci i równie skuteczna, jak całe ciało, a właściwie cała osoba świętego. To przekonanie Wiktrycjusz dzieli z innymi współczesnymi mu autorami. Już wcześniej Grzegorz z Nazjanzu pisał, że kilka kropel krwi męczennika posiada taką samą moc jak całe ciało.⁵⁹ Pokolenie później powtarza tę myśl Teodoret z Cyru:

I chociaż ciało zostało podzielone, to łaska trwa niepodzielnie; najmniejsza cząsteczka relikwii posiada moc równą tej, jaką przedstawia sobą męczennik, który żadnemu podziałowi nie uległ.

(THEOD.CYR.*Graec.aff.cur.* 8,11)⁶⁰

Oryginalność Wiktrycjusza polega na przeprowadzeniu wywodu logicznego mającego uzasadniać to szeroko przyjmowane stanowisko. Jego rozumowanie przebiega następująco. Cały rodzaj ludzki jako dzieci Adama stanowi jedno ciało. Co więcej, przez chrzest i wiarę wszyscy chrześcijanie stają się jednym ciałem Chrystusa, a w sposób szczególny dotyczy to właśnie męczenników, których wiara stała się doskonała. Męczennicy zyskali nieśmiertelność i zjednoczyli się z Bogiem, a ponieważ Bóg jest niepodzielny, jest cały wszędzie, tak samo dzieje się z tymi, którzy stanowią z nim jedność, gdyż są oni „tym samym co najwyższa Moc oraz niewysłowiona i nieograniczona istota Bóstwa”.⁶¹ Naszym oczom ukazują się więc szczątki świętych, ale w każdym, nawet najdrobniejszym ich fragmencie, tkwi pełnia mocy męczennika, a tym samym pełnia mocy Boga, mocy zdolnej czynić cuda, bronić przed atakami diabła i wybaczać grzechy. Do tego – mocno tu skróconego – wywodu Wiktrycjusz dodaje argument odwołujący się do doświadczenia. Skoro powszechnie wiadomo, że relikwie należące do tego samego męczennika, choć złożone w różnych miejscach,

⁵⁸ Zob. Hunter (1987).

⁵⁹ GREG.NAZ.*Serm.* 4,69.

⁶⁰ Przekład S. Kalinkowski; por. też PAULIN.NOL.*Carm.* 27,447.

⁶¹ VICTRIC.*Laud.sanct.* 8.

mają taką samą moc uzdrawiającą, to znaczy, że duch świętego jest w każdym z tych miejsc w pełni obecny. Jednocześnie Wiktrycjusz wzywa do przyjęcia rzeczywistej obecności świętych w relikwiach sercem, a nie na drodze dociekań intelektualnych. Jego poglądy wydają się nieco szokujące. Chociaż bowiem – jak wspominałem wyżej – przeświadczenie o pełnej mocy świętego, tkwiącej w najmniejszym choćby fragmencie jego ciała, biskup Rotomagus dzielił z innymi propagatorami kultu relikwii, to utożsamienie szczątków świętych męczenników z samym Bogiem nie jest banalne nawet w tym środowisku.

Dziękło Wiktrycjusza wydaje się ciekawe nie tylko ze względu na zawarte w nim poglądy teologiczne. Interesujący jest sposób, w jaki autor opisuje przybycie relikwii zestawione z cesarskim *adventus* – uroczystym wjazdem władcy do miasta.⁶² Podobnie jak cesarz szczątki świętych witane są daleko przed bramami i pozdrawiane przez poszczególne grupy mieszkańców. Porównanie to nie jest z pewnością wyłącznie retoryczną figurą – ilustrację *adventus* relikwii znajdujemy na późnoantycznej plakietce z kości słoniowej, przechowywanej dziś w skarbcu katedry w Trewirze, a uznawanej za przedstawienie konkretnego, choć niełatwego do identyfikacji, wydarzenia.⁶³

Nie jest w pełni jasne, jakie relikwie przywieziono w roku 396 do Rotomagus. Zwracając się do przybyłych świętych, Wiktrycjusz mówi, że na miejscu znajdą swoich towarzyszy: Andrzeja, Tomasza, Gerwazego, Protazego, Agrikolę i Eufemię.⁶⁴ Można stąd wyciągnąć wniosek, że w mieście znajdowały się już relikwie, które zostały tu przysłane wcześniej, również przez Ambrożego (Gerwazy i Protazy to męczennicy mediolańscy, relikwie pozostałych pojawiają się w tym czasie także w kilku innych miastach italskich, najprawdopodobniej również za pośrednictwem Mediolanu). Nieco dalej jako obecni w Rotomagus męczennicy wymienieni zostają: Jan Ewangelista, Prokulus i Agrikola (ponownie), Antoniusz z Placentii, Saturninus z Macedonii, Nazarius, Mucjus, Aleksander, Datysus, Ragota, Leonida oraz Anastazja

⁶² Zob. Gussone (1976).

⁶³ Zob. Holm, Vikan (1979). Na plakietce z pewnością przedstawiono przybycie relikwii do Konstantynopola, ale powiązanie sceny ze znany wydarzeniem historycznym pozostaje niepewne; zob. Wilson (1984).

⁶⁴ VICTRIC. *Laud. sanct.* 6.

i Anatoklia.⁶⁵ Ta druga lista najprawdopodobniej nie należy do oryginalnego kazania wygłoszonego w 396 r., ale dodana została przez samego Wiktrycjusza, kiedy rozbudowywał on pierwotny tekst, przerabiając kazanie na przeznaczony do publikacji traktat. Spis ten odzwierciedla zatem stan posiadania Kościoła w Rotomagus po dostarczeniu drugiej partii relikwii. Identyfikacja części spośród tych świętych w większości wypadków jest tylko hipotetyczna.

Czy Wiktrycjusz, wygłaszając kazanie, a potem pisząc traktat *O chwale świętych*, liczył się z wrogością wobec dokonanej translacji oraz swojej „teologii relikwii”? Wiemy, że „nowa religijność”, której reprezentantami w Galii byli Marcin i Sulpicjusz Sewer, miała już w tym czasie wrogów, że patrzono tu z niechęcią – jak już wspominałem – na rozwijający się ruch monastyczny, którego wartość Wiktrycjusz podkreśla we wstępnej części swojej mowy. Czy jednak krytyka dotyczyła także relikwii? W tekście raczej nic na to nie wskazuje. Kaznodzieja wspomina wprawdzie o możliwych przeciwnikach swoich poglądów, ale czyni to w sposób niewskazujący, że ma na myśli realną polemikę; przypomnijmy np. przytaczane już częściowo zdanie:

Być może ktoś tu wykrzyknie: „Jestże więc męczennik tym co najwyższa moc oraz niewysłowiona i nieograniczona istota Bóstwa?”⁶⁶

O ile wątpliwe jest, by mowa Wiktrycjusza była odpowiedzią na ataki wrogów „nowej religijności” w kwestii relikwii, o tyle dosyć prawdopodobne wydaje się, że to właśnie poglądy autora, wyrażone w tak radykalnej formie, przyczyniły się do wywołania owej polemiki. Pojawienie się otwartej dyskusji nad kultem relikwii wiąże się z osobą Wigilancjusza z Kalagurris, znanego przede wszystkim ze skierowanego przeciw niemu traktatu św. Hieronima, zamieszczonego w naszym tomie.

Wigilancjusza po raz pierwszy spotykamy w źródłach w 395 r., kiedy to przybył do klasztoru Hieronima w Betlejem z listem polecającym od Paulina z Noli. Spędził tu mniej czasu, niż spodziewał się

⁶⁵ VICTRIC.*Laud.sanct.* 10.

⁶⁶ VICTRIC.*Laud.sanct.* 8.

jego gospodarz.⁶⁷ Jest dosyć prawdopodobne, że powodem przedwczesnego wyjazdu był trwający wówczas ostry konflikt między Hieronimem z jednej strony a biskupem Janem Jerozolimskim oraz Rufinem z Akwilei (dawnym przyjacielem Hieronima) i Melanią (krewną Paulina) z drugiej, w wyniku którego mnich z Betlejem został na pewien czas ekskomunikowany.⁶⁸ Wizyta miała jeszcze jeden epizod, którego wagę trudno jednak ocenić. Otóż pewnej nocy mieszkańcy klasztoru przeżyli trzęsienie ziemi, podczas którego Wigilancjusz, wybiegłszy nagle z domu, miał modlić się o ratunek w stroju Adamowym, na oczach zażenowanych mnichów. Wspomnienie o tym wydarzeniu znajdujemy dopiero w napisanym blisko 10 lat później Hieronimowym traktacie *Przeciw Wigilancjuszowi*, traktacie pełnym złośliwości niekoniecznie subtelnych i prawdziwych. Bardzo możliwe więc, że w rzeczywistości zachowanie Wigilancjusza owej nocy było znacznie mniej spektakularne, niż opisał to jego adwersarz. Jeżeli jednak rzeczywiście doszło do ośmieszenia gościa, fakt ten mógł pogłębić jego niechęć do Hieronima, którego Wigilancjusz chyba od początku nie bardzo lubił: opuściwszy Palestynę, zaczął rozgłaszać, że ów płodny pisarz, z zapałem zwalczający wówczas „heretyckie” poglądy Orygenesusa u swoich jerozolimskich przeciwników, wcześniej sam należał do admiratorów Aleksandryjczyka (Hieronim pisze o tym w skierowanym do Wigilancjusza liście).⁶⁹

Wkrótce po powrocie do Paulina Wigilancjusz znowu ruszył w podróż, tym razem wioząc list do Galii, do Sulpicjusza Sewera.⁷⁰ Na miejsce dotarł w roku 396 – tym samym, w którym w Galii powstały dwa teksty, będące swoistymi manifestami „nowej religijności”: *O chwale świętych* Wiktrycjusza i *Żywot św. Marcina* Sulpicjusza Sewera. Wydaje się wysoce prawdopodobne, że oba te utwory (dodajmy, że drugi z nich wyrażał nieprzejednaną wrogość wobec tradycyjnie nastawionego duchowieństwa), złe wspomnienia z wizyty u Hieronima, jednego z najgorliwszych propagatorów dziewictwa i życia mniszego, bez pardonu rozprawiającego się z przeciwnikami, i w końcu odwiedziny u skonfliktowanego z kościelnym establish-

⁶⁷ HIERONYM.*Epist.* 58,11.

⁶⁸ Zob. Kelly (2003: 222-233).

⁶⁹ HIERONYM.*Epist.* 61.

⁷⁰ PAULIN.NOL.*Epist.* 5.

mentem galijskim Sulpicjusza Sewera⁷¹ były czynnikami, które skłoniły Wigilancjusza do wystąpienia przeciw poglądom i praktykom bliskim jego dotychczasowemu środowisku.

Są to jednak tylko domysły. Po powrocie do Galii Wigilancjusz znika bowiem na kilka lat ze źródeł. Kiedy pojawia się znowu, mieszka w okolicach Tuluzy, czyli w swoich rodzinnych stronach – galijska Kalagurris (*Calagurris*; dziś: Saint-Martory), różna od hiszpańskiego miasta o tej samej nazwie, leży około 70 km na południowy wschód od Tolosy (dziś: Tuluza). O charakterze działalności Wigilancjusza dowiadujemy się z listu św. Hieronima, który napisał on w 404 r., po tym jak przyjaciel autora, tuluzański prezbiter Riparius, doniósł mu o wystąpieniach Wigilancjusza przeciwko relikwiom.⁷² Nie wiemy, kiedy Wigilancjusz zaczął głosić swoje poglądy. Być może miało to związek z uroczystym przeniesieniem ciała biskupa i męczennika Saturnina do nowo wybudowanego kościoła w Tuluzie, które odbyło się w 402 lub 403 r.

Związek ten mógł mieć zresztą dwojaki charakter. Możliwe oczywiście, że Wigilancjusz zareagował na wydarzenie, którego sam był świadkiem, ale niewykluczone też, że swoje krytyczne uwagi zaczął głosić już wcześniej. Wiemy bowiem, że biskup Eksuperius, który przeprowadził translację, wystarał się o zgodę na nią u samego cesarza, co było wprawdzie działaniem zrozumiałym, jeśli weźmiemy pod uwagę obowiązujący wciąż zakaz przenoszenia ciał (w tym – pamiętajmy – ciał męczenników, o których *explicite* wspominała przecież konstytucja cesarska z 386 r.), ale czym niekoniecznie zaprzętało sobie głowę w innych tego typu wypadkach (o zgodę taką nie występował, jak pamiętamy, Ambroży, mimo że cesarz przebywał wówczas w Mediolanie, a wspomniana konstytucja wydana została zaledwie kilka miesięcy wcześniej). Ostrożność biskupa mogłaby zatem świadczyć, że zetknął się on już z jakąś krytyką kultu relikwii, być może głoszoną właśnie przez Wigilancjusza. Pomysł, że jego aktywność (a może nawet publikacja jego traktatu) poprzedziła translację, został przedstawiony przez Davida

⁷¹ Zob. Stancliffe (1983: 297-311).

⁷² HIERONYM. *Epist.* 109.

Huntera.⁷³ Dodatkowo przemawiałyby za nim fakt, że Wigilancjusz pisał konsekwentnie o przenoszeniu prochu, popiołu, a nie kości bądź ciała, co sugeruje, że miał na myśli raczej rozsyłanie relikwii mediolańskich – takich, jakie przyjmowano w 396 r. w Rotomagus, a zapewne także w Burdigali i Civitas Turonorum – nie zaś przeniesienie całego ciała biskupa-męczennika z dotychczasowego miejsca pochówku do nowej bazyliki.

W każdym razie traktat, w którym Wigilancjusz wyłożył swoje tezy, powstał najpóźniej w roku 406, kiedy to otrzymał go wciąż mieszkający w Betlejem Hieronim. Dzieło nie zachowało się, znamy je jedynie z omówień i cytatów zawartych w skierowanym przeciw niemu pamflocie Hieronima, według którego Wigilancjusz miał krytykować następujące zjawiska we współczesnym mu Kościele: propagowanie dziewictwa, zwłaszcza wśród duchownych, oddawanie czci relikwiom i związaną z tym wiarę w dokonywane za ich pośrednictwem cuda, nocne czuwania i śpiewanie „Alleluja” poza Wielkanocą oraz wysyłanie zapomóg finansowych dla klasztorów w Ziemi Świętej. Chodzi tu o praktyki pozornie niezależne, ale w istocie popularne w tym samym środowisku. Jedne z nich, jak kult relikwii, były zupełnie nowe, inne natomiast, jak zachwalanie czystości i wspieranie potrzebujących, choć obecne w świecie chrześcijańskim od dawna, w drugiej połowie IV w., wraz z pojawieniem się nowej religijności, a zwłaszcza rozwojem monastycyzmu, przybrały nieznaną wcześniej postać.

Argumentacja Wigilancjusza jest następująca: relikwie to tylko proch, nic więcej, dlatego całowanie ich, zamykanie w cennych naczyniach i uroczyste przenoszenie są oznakami bałwochwalstwa. Przy czym autorowi nie chodzi tu o przejście przez chrześcijan stosunku do szczątków zmarłych cechującego pogan, gdyż tym ostatnim podobne praktyki były całkowicie obce – bałwochwalstwem staje się dla niego oddawanie czci martwemu przedmiotowi zamiast Bogu. Męczennicy przebywają bowiem w obecności Boga i nie krępują ich już żadne więzy ciała, nie są też w jakikolwiek sposób połączeni ze swoimi doczesnymi pozostałościami. Hieronim

⁷³ Zob. Hunter (1999: 408-409); w tym akapicie podążam w znacznym stopniu za rozumowaniem badacza.

w *Liście 109* kilkakrotnie zarzuca Wigilancjuszowi również to, że uważał on szczątki świętych za nieczyste. W powstałym dwa lata później traktacie wątek ten jednak w ogóle się nie pojawia. To rzecz ciekawa. Oznaczać może, że w 404 r., nie znając jeszcze dziełka Wigilancjusza i dysponując tylko informacjami Ripariusza na jego temat, Hieronim niesłusznie przypisał swojemu adwersarzowi poglądy charakteryzujące pogańską krytykę kultu relikwii, któremu Julian Apostata i Eunapios zarzucali, że czci to, co nieczyste i co u normalnych ludzi budzi wstręt. Kiedy jednak Hieronim otrzymał w końcu traktat Wigilancjusza, nie znalazł w nim takich poglądów, nie podjął więc z nimi polemiki, lecz napisał obszerną refutację tez swojego dawnego gościa.

Hieronim przed wystąpieniem przeciw Wigilancjuszowi nie poświęcał chyba zbyt wiele uwagi relikwiom. W sporządzonej przez niego około 380 r. kontynuacji *Kroniki* Euzebiusza z Cezarei pojawiają się wprawdzie dwie (cytowane wyżej) wzmianki o pierwszych translacjach, a przekonanie o mocy cudotwórczej szczątków zostało zupełnie jasno wyrażone w opublikowanym na początku lat dziewięćdziesiątych *Żywocie św. Hilariona*,⁷⁴ nie wydaje się jednak, by mnich z Betlejem sam obdarował kogokolwiek relikwiami świętych ani by sam taki podarunek otrzymał czy kiedykolwiek o niego zabiegał. Nic nie wskazuje również na to, by w jego klasztorze złożono jakiegokolwiek relikwie.⁷⁵ Wielkiego obrońcę relikwii zrobiła z niego chyba właśnie dopiero polemika z Wigilancjuszem.

Była to polemika zaciepła, której gwałtowności szukać jednak należy przede wszystkim raczej nie w trosce o chwałę należną relikwiom. Hieronima z całą pewnością mocno dotknęły dwie inne tezy jego adwersarza: o braku szczególnej wartości dziewictwa i o bezcelowości wspierania wspólnot monastycznych w Ziemi Świętej. Mnich z Betlejem należał bowiem do najgorliwszych propagatorów czystości i życia mniszego, a zwłaszcza życia mniszego w Palestynie. Co więcej, z wizyty Wigilancjusza (choć przybyłego właśnie z jałmużną dla miejscowych klasztorów) zachował złe

⁷⁴ HIERONYM. *Vit. Hilar.* 33,3-4.

⁷⁵ Inaczej niż we współczesnym Hieronimowi klasztorze Sulpicjusza Sewera (PAULIN. *NOL. Epist.* 31,1) czy w założonym nieco później jerozolimskim klasztorze Melanii Młodszej (GERONT. *Vit. Melan. Iun.* 59 i 64)

wspomnienia, pogłębione jeszcze wieścią o tym, co rozповідаł on o swoim gospodarzu, powróciwszy na Zachód. To zupełnie wystarczyło, by Hieronim, który nie był przecież człowiekiem łagodnego charakteru, a polemikę kochał i pióro miał ostre, zaatakował Wigilancjusza w sposób u czytelników przychylnych mnichowi z Betlejem przez całą epokę nowożytną wywołujący zażenowanie, u niechętnych mu – złośliwą satysfakcję. Dzisiejszy czytelnik powinien jednak mieć świadomość, że choć Hieronim był mistrzem inwektywy i potrafił szokować również swoich współczesnych,⁷⁶ to jednak środki, jakich używał, zasadniczo mieściły się w ramach akceptowanej wówczas konwencji literackiej. Ośmieszanie przeciwnika, niepochlebne uwagi o jego pochodzeniu, drwiny z aparycji i przeinaczanie myśli adwersarza to zwykłe metody, którymi z dużą wprawą posługiwał się już literacki mistrz Hieronima – Cyceeron.

Nie wiemy, jakie reakcje wywołał traktat Hieronima wśród jemu współczesnych. W każdym razie Wigilancjusz znika z naszych źródeł i wydaje się, że publiczna dyskusja na temat relikwii wówczas wygasła. Wątpliwe, by jego zwolennicy – Hieronim pisze, że miał ich nawet wśród biskupów – dali się przekonać przysłanemu z Betlejem traktatowi, ale chyba ani jego adresat, ani nikt inny nie ważył się podjąć wyzwania sformułowanego w ostatnich zdaniach tekstu Hieronima:

Gdyby zaś któreś nocy Dormitancjusz ponownie napisał coś przeciw moim złościeniom i tymi samymi bezbożnymi ustami, którymi lży apostołów oraz męczenników, mnie także chciał uwłaczać, odpowiem jemu i jego towarzyszom nie małą nocną robotką, ale owocem całonocnego czuwania.

(HIERONYM. *Contr. Vigil.* 17)⁷⁷

W dyskusji z Wigilancjuszem ostatnie słowo należało wprawdzie do Hieronima, ale w V w. stosunek do relikwii pozostał zróżnicowany, także jeśli chodzi o zwolenników ich kultu. Widać to dobrze na przykładzie późnoantycznych żywotów świętych. Mamy wśród nich takie, w których mowa o tym, że ciało świętego od razu po

⁷⁶ Klasycznym przykładem jest atak Hieronima na innego autora podważającego szczególną wartość dziewictwa, Jowiniana. Obszernie o retorycznym charakterze tej polemiki oraz wywołanych nią reakcjach zob. Nehring (2005: 127-191); Duval (2003).

⁷⁷ Przekład K. Parys, M. Więckowska, R. Wiśniewski, B. Włodarczyk.

śmierci staje się źródłem mocy cudotwórczej i obiektem czci, ale i takie, w których nie znajdujemy na ten temat żadnej informacji.

Wyraźnie inaczej niż Wiktrycjusz i Hieronim patrzy na relikwie Augustyn z Hippony, co wiąże się z jego poglądami na samo zjawisko kultu świętych oraz na realność cudów we współczesnym świecie. W tej ostatniej kwestii Augustyn długo pozostawał sceptyczny, uważając, że czasy cudów takich, jakie opisano w Biblii, minęły. Zmianę jego przekonania wywołały chyba nie lektury ani dyskusje z rzecznikami odmiennych opinii, ale to, co działo się w jego i sąsiednich diecezjach, zwłaszcza w drugim i trzecim dziesięcioleciu IV w. Chociaż szczątki świętych były czczone w martyriach afrykańskich już dużo wcześniej, a uroczystości ku czci męczenników od dawna odgrywały dużą rolę, wydaje się, że właśnie relikwie, które trafiły tu za episkopatu Augustyna, mianowicie sprowadzone z Italii relikwie Gerwazego i Protazego, zwłaszcza zaś św. Szczepana, przywiezione na Zachód przez Orozjusza, dały początek licznym cudom. Nie ma sensu rozważać, co naprawdę działo się wówczas w kościołach afrykańskich; pewne jest, że świadkowie byli przekonani, iż widzą chorych odzyskujących zdrowie i opętanych wyzwolonych spod władzy demonów. Także Augustyn nie podważał prawdziwości tych wydarzeń i w jego pismach z lat dwudziestych przekonanie, że cuda zdarzają się nadal i że dochodzi do nich właśnie przy szczątkach świętych, zostało wyrażone zupełnie wyraźnie. Co więcej, by współczesne dzieła Bożej mocy nie pozostawały w ukryciu przed ludźmi, biskup nakazał sporządzać pisemne sprawozdania z uzdrowień, które dokonały się przy relikwiach św. Szczepana w Hipponie, dając tym samym początek „księgom cudów” (*libelli miraculorum*), z których najstarszą jeszcze w czasach Augustyna zaczął prowadzić w swoim mieście jego uczeń i biskup Uzalis, Euodius.⁷⁸

Nawet jednak w tym okresie stosunek Augustyna do kultu relikwii był daleki od entuzjazmu Wiktrycjusza. Swoje poglądy na ten temat najpełniej wyłożył w traktacie *Troska o zmarłych* (*De cura*

⁷⁸ Augustyn wspomina o sporządzaniu takich sprawozdań już dwa lata po sprowadzeniu relikwii Szczepana; zob. AUG. *Civ.* 22,8. Ich zbiór, *De miraculis sancti Stephani libri duo*, wydał Jean Meyers: *Les miracles de saint Étienne, recherches sur le recueil pseudo-augustinien* (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire, Turnhout 2006. Zob. Delehay (1910).

pro mortuis gerenda), napisanym w latach 420-422 w odpowiedzi Paulinowi z Noli, który pytał, jak powinien reagować na prośby pewnej matki, pragnącej złożyć swojego przedwcześnie zmarłego syna w pobliżu szczątków św. Feliksa. Augustyn, nie potępiając ani starań kobiety, ani samej praktyki, napisał, że troska o właściwy pochówek zmarłych jest oczywistą powinnością ludzką i dowodem miłości do bliskich, jednak nie tylko to, gdzie, ale nawet to, czy w ogóle zmarły został pogrzebany, nie ma znaczenia dla jego pośmiertnych losów. Modlitwy żywych i przebywających w niebie zmarłych mogą, co prawda, pomóc tym, którzy sami sobie na taką pomoc zasłużyli, ale miejsce złożenia ciała niczego tu nie zmienia. Augustyn poświęca także sporo uwagi działaniom zmarłych wśród żywych. Zmarli, także męczennicy, nie wiedzą przecież nic o sprawach dziejących się na ziemi. Przy memoriach (Augustyn zwykle tak właśnie określa groby świętych, jako miejsca ich upamiętnienia) dokonują się uzdrowienia, wypędzane są demony, ludzie doznają objawień, ale wynika to z woli Boga, a nie z jakiejś mocy tkwiącej w relikwiach. Augustyn nie jest nawet pewien, czy uzdrowienia i egzorcyzmy są efektem działania samych świętych czy raczej mocy anielskich niekiedy przybierających postać męczenników. Dzieje się tak ze względów dydaktycznych, jest bowiem korzystne dla ludzi i budujące dla wiary, by darzyli oni cziłą zasługi męczenników. Biskup Hippony do końca nauczał, że choć uzdrowienia przy grobach świętych są faktem, a ich modlitwy mogą pomóc nam i na tym, i na tamym świecie, święci powinni być jednak traktowani przede wszystkim jako wzór do naśladowania, a nie źródło cudotwórczej mocy. Dobrym świadectwem tych poglądów są dwa zamieszczone w naszym zbiorze kazania: pierwsze zostało wygłoszone przez Augustyna na uroczystość świętych Gerwazego i Protazego, drugie – św. Szczepana (obydwa ok. 425 r.).

Taki stosunek do relikwii nie skończył się wraz ze śmiercią Augustyna. Sto lat po jego śmierci podobnie jak biskup Hippony o świętych oraz ich szczątkach myślał choćby Cezary z Arles.⁷⁹ Jednak chociaż obydwaj biskupi byli ludźmi ważnymi dla życia intelektualnego w swojej epoce, chociaż odgrywali ważną rolę w życiu

⁷⁹ Zob. Klingshirm (1995: 166-167).

Kościół nie tylko w swoich diecezjach, chociaż ich kazania czytano i przepisywano w kolejnych pokoleniach, to następnym wiekom zasadniczo bliższe było to, co myślał i co czuł, patrząc na relikwie, Wiktrycjusz.

Na koniec jeszcze uwaga o pisowni imion własnych. Tak jak wszyscy tłumacze literatury antycznej stanęliśmy przed trudnym wyborem między zachowywaniem oryginalnego brzmienia imion postaci pojawiających się w przekładanych przez nas tekstach a ich systematycznym spolszczaniem. Konsekwentne przyjęcie pierwszego rozwiązania było niemożliwe, choćby ze względu na dużą liczbę imion biblijnych, w wypadku których trzeba by najpierw wybrać, jaką ich wersję uznajemy za oryginalną (łacińską – skoro imię pojawia się u autorów piszących w tym języku, grecką – jak w Septuagincie lub w pismach Nowego Testamentu, czy może hebrajską bądź aramejską?). Zarazem jednak obowiązujące reguły „konwersji” imion łacińskich sprawiają, że Czytelnik, znajdując w tekście ich polską wersję, niejednokrotnie nie jest w stanie ustalić, jak brzmiała postać oryginalna, np. czy Datzysz to *Datusis/Dathbisus*, *Datysus/Dathbysus*, *Datizus/Dathbizus* czy też *Datzysz/Dathbyszus*. W wypadku postaci znanych, takich jak Ambroży, Hieronim, Konstantyn, nie ma to wielkiego znaczenia – tak czy owak wiadomo, o kogo chodzi. Tam jednak, gdzie natrafiamy na postacie epizodyczne, zniekształcenie ich imienia często pozbawia nas informacji o pochodzeniu, które podpowiada wersja oryginalna, a ponadto utrudnia identyfikację tych osób w innych źródłach.

Z tych powodów, po długich dyskusjach wśród tłumaczy i redaktorów, postanowiliśmy obrać *via media* lub – jak chcą niektórzy – „zgnięły kompromis”. Imiona postaci z pierwszej grupy zostały zapisane w powszechnie przyjętej wersji spolszczonej, z drugiej – w wersji oryginalnej (choć w polskiej transkrypcji), ze świadomością, że granica między tymi kategoriami została wyznaczona, co nieuniknione, w sposób uznaniowy.

Cytaty biblijne są konsekwentnie tłumaczone z łaciny; kursywa oznacza, że autor przytacza tekst (w miarę) wiernie. Późnoantyczni autorzy posługiwali się najczęściej tekstem najlepiej znanym w ich lokalnych Kościołach, zazwyczaj jedną z wersji starego przekładu

łacińskiego (*Vetus Latina*). W naszej pracy nie mogliśmy więc wykorzystać żadnego ze współczesnych tłumaczeń polskich, sporządzanych z języków oryginalnych Starego i Nowego Testamentu, ani klasycznego przekładu Jakuba Wujka, dokonanego na podstawie Hieronimowej Wulgaty. Wychodząc jednak z założenia, że cytaty powinny być łatwo rozpoznawalne dla dzisiejszego Czytelnika, tak jak były dla odbiorców antycznych, tam, gdzie to możliwe, staraliśmy się, by nasz przekład był bliski Biblii Tysiąclecia; nie ze względu na urodę czy poprawność jej tekstu, ale jego szeroką znajomość. Skróty ksiąg biblijnych podajemy według powszechnie przyjętego zapisu, zachowujemy także podwójną numerację psalmów.

Przedstawiony Czytelnikowi przez grono tłumaczy wybór tekstów ma, rzecz jasna, charakter arbitralny. Z niechęcią myśleliśmy o rezygnacji z umieszczenia w tomie któregośkolwiek z utworów, mieliśmy natomiast ochotę dodać kilka innych, spośród których wymienić wypada przede wszystkim bogate *dossier* relikwii św. Szczepana, hymny ze zbioru *Księga o wieńcach (Peristephanon liber)* Prudencjusza (szczęśliwie przełożone już na język polski)⁸⁰ oraz kilka pieśni Paulina z Noli i kazań Augustyna. Mamy nadzieję, że w tym kształcie, jaki ostatecznie przybrała, antologia okaże się użyteczna dla wszystkich zainteresowanych chrześcijaństwem późnego antyku.

Poszczególni autorzy tłumaczeń drukowanych w tym tomie konsultowali wzajemnie swoją pracę. Ci z nas, którzy przełożyli traktaty: *O chwale świętych* Wiktrycjusza z Rouen oraz *Przeciw Wiggilancjuszowi* Hieronima ze Strydonu winni są szczególnie podziękowania Przemysławowi Nehringowi za sprawdzenie tłumaczenia pierwszego z wymienionych tu utworów oraz Rafałowi Toczcze za poświęcenie uwagi przekładowi drugiego. Wszyscy zaś gorąco dziękujemy redaktorkom tomu, Ariadnie Masłowskiej-Nowak i Katarzynie Tomaszuk, za niesłychanie wnikliwą lekturę wszystkich tekstów, która pozwoliła nam uniknąć wielu błędów i lepiej oddać myśl autorów. Nie trzeba dodawać, że za wszelkie pozostałe usterki odpowiedzialność ponoszą sami tłumacze.

⁸⁰ Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, przekład, wstęp i opracowanie M. Brożek, Warszawa 1987 („Pisma Starożytności”, t. 43).