

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Szkoła Doktorska UKSW

Jan Mateusz Kurowicki

Numer albumu: 4135

**LAKTANCJUSZ I ŁACIŃSKIE ŹRÓDŁA
HUMANIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO**

Praca doktorska

napisana w dyscyplinie literaturoznawstwo

Promotor:

dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, prof. ucz.

W A R S Z A W A 2025

Spis treści

Wstęp	3
Struktura pracy	5
Rozdział I – Quid sit humanitas et humanitas christiana.....	10
Humanitas.....	11
Humanitas christiana	34
Podsumowanie	53
Rozdział II – Laktancjusz.....	57
Vita	57
Opera	72
Podsumowanie	114
Rozdział III – De Lactantii humanitate.....	116
Humanitas.....	116
Vera sapientia	124
Vera religio	132
De aesthetica Lactantii	137
De Lactantio Ciceronis aemulo eiusque stilo	150
Cum Cicerone loqui	158
Podsumowanie	162
Rozdział IV Humanitas christiana – Christianitas	165
Res gestae humani generis	165
De Constantino Lactantioque	173
Ius et lex Dei	187
Podsumowanie	205
Rozdział V – Auctoritas Lactantii.....	206
Starożytność	206
Średniowiecze	220
Renesans.....	233
Podsumowanie	274
Zakończenie	277
Bibliografia	281
Źródła	281
Opracowania.....	287

Wstęp

Pytanie o źródła jest w nauce zawsze uzasadnione, zwłaszcza zaś wtedy, gdy opracowywane dotyczy pojęć powszechnie wykorzystywanych nie tylko w badaniach naukowych, lecz także w języku codziennym. Tak właśnie rzecz się ma w przypadku pojęcia humanizmu, którego intuicyjne zrozumienie nie wydaje się z pozoru niczym skomplikowanym, zwłaszcza dla ludzi urodzonych i, co ważniejsze, wychowanych w świecie szeroko pojętego Zachodu. Podobnie jak termin „kultura”, również humanizm doczekał się wielu prób zdefiniowania, opisanie swej historii oraz wskazania jego znaczenia i aktualności dla czasów współczesnych. Niniejsze studium nie różni się pod tym względem od wcześniejszych badań, jednak – idąc za wskazaniem wielkich interpretatorów tej tradycji – stawia sobie za cel odnalezienie źródłowego sensu humanizmu w nurcie zachodniego chrześcijaństwa. Za najwłaściwsze uznano zawężenie poszukiwań zarówno do najwcześniejszych czasów, jak i do możliwie najbogatszego materiału literackiego potrzebnego do badań. Wybór padł na północnoafrykańskiego autora z przełomu III i IV wieku, Lucjusza Cecyliusza Firmianusa Laktancjusza. Decyzja ta, choć podyktowana także osobistą sympatią, znajduje uzasadnienie w wyjątkowej roli, jaką jego pisma odegrały w kształtowaniu chrześcijańskiego humanizmu oraz w dziejach łacińskiej literatury apologetycznej.

Wraz z podjęciem wstępnych badań poprzedzających wnikliwą pracę nad materiałem źródłowym natrafiono na istotny brak całościowych opracowań nie tyle myśli, ile wręcz całej twórczości Laktancjusza w języku polskim. Nie stanowiło to przeszkody w wypełnieniu tej luki, zważywszy na dostęp do kilku już klasycznych pozycji podejmujących to zagadnienie w literaturze międzynarodowej. W toku zbierania materiałów i wyczerpującej kwerendy natrafiono na powtarzający się niekiedy w literaturze przedmiotu trop dotyczący szczególnego rysu myśli Laktancjusza i jej protorenesansowego znaczenia. Najczęściej jednak owa sugestia przybierała formę jedynie zasygnalizowania problemu, nie zaś pogłębionego studium. Wiele dostępnych opracowań dotyczących starożytnego pochodzenia chrześcijańskiego humanizmu nie wspomina wcale o postaci Laktancjusza, wskazując raczej na załączki tej idei u późniejszych łacińskich autorów, takich jak Augustyn czy Hieronim. Już na samym początku badań uznano ów fakt za okoliczność sprzyjającą, gdyż sygnalizowana

przez badaczy uwaga na temat roli *humanitas* w pismach Laktancjusza, przy jednoczesnym braku jej opracowania, rodziła konieczność uzupełnienia badań o ten brakujący element.

Kiedy rozpoczęto pierwsze prace nad dysertacją w połowie 2021 roku, oprócz rozproszonych informacji o twórczości Laktancjusza zawartych w opracowaniach poświęconych starożytnej literaturze chrześcijańskiej, w zasobach polskojęzycznych dostępne były jedynie tłumaczenia dzieł *De mortibus persecutorum*, *Epitome* i *De Ira Dei*, wydane w ramach *Pism wybranych* z 1933 roku w przekładzie ks. Jana Czuja. Do tego dochodziło kilka przekładów poetyckich poematu *De ave phoenice* z XX wieku oraz tłumaczenie *De opificio Dei*, opatrzone wstępem i komentarzem Małgorzaty Jesiotr z 2019 roku. Najważniejsze dzieło Laktancjusza, *Divinae institutiones*, pozostawało jednak wciąż nieznanie polskiemu czytelnikowi. Nowy etap w polskich badaniach rozpoczął się kilka miesięcy później, na przełomie 2021 i 2022 roku, gdy nakładem Wydawnictwa UMCS ukazał się tekst Bartosza Zalewskiego pt. *Humanitas w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego. Religia – polityka – prawo*. Jeden z rozdziałów tego dzieła, poświęcony wpływowi myśli Laktancjusza i Euzebiusza z Cezarei na politykę religijną cesarza Konstantyna Wielkiego, potwierdził ostatecznie słuszność przyjętego kierunku niniejszych badań. W ciągu następnego roku ukazały się dwa tłumaczenia pierwszych trzech ksiąg *Divinae institutiones*: pierwsze, przygotowane przez Łukasza Halidę i wydane pod koniec 2022 roku przez Instytut Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk pod tytułem *Boskie pouczenia (Divinae institutiones), Księgi I–III*; oraz drugie, opublikowane na początku 2023 roku przez wybitnego znawcę zagadnienia, Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego, pod tytułem *Podstawy nauki Bożej. Księgi I–III*, które ukazało się w tomie LXXXIII serii *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. W 2024 roku pojawiły się natomiast dwa przekłady popularyzatorskie, pozbawione aparatu naukowego. Pierwszy, przygotowany przez Henryka Pietruszczaka, obejmował trzy dzieła znane ze zbioru ks. Jana Czuja, choć tytuł opracowania – *O śmierci prześladowców* – sugerował, iż zawiera ono jedynie tekst *De mortibus persecutorum*. Druga pozycja, pt. *O fałszywym kulcie bogów*, przygotowana przez Piotra Kalinowskiego, była w istocie niezależnym tłumaczeniem pierwszej księgi *Divinae institutiones*, przy czym podstawą przekładu nie był tekst łaciński, lecz angielska wersja Williama Fletchera z 1886 roku.

W badaniach światowych w tym okresie ukazały się co najmniej dwie wartościowe publikacje. Pierwszą z nich jest tłumaczenie i opracowanie piętnastowiecznego traktatu *Dialogi tres in Lactentium*, autorstwa Antonie da Rho, wydane w oficynie Brill wiosną 2023 roku. Było to pierwsze na świecie wydanie krytyczne tego tekstu i odsłoniło

badaczom niemal zupełnie nieznane dotąd wątki recepcji myśli Laktancjusza w dobie renesansu. Autorem monumentalnej, liczącej ponad dziewięćset stron publikacji jest David Rutherford, który już w 2015 roku zaprezentował część swoich badań w książce zatytułowanej *Lactantius Philosophus? Reading, Misreading, and Exploiting Lactantius from Antiquity to the Early Renaissance*. Ostatnią pracą, świadczącą o niespodziewanym, lecz potrzebnym zainteresowaniu myślą Laktancjusza, jest opublikowana w czerwcu 2025 roku w Oksfordzie książka Jasona M. Gehrkego *Roman Virtue in the Early Christian Thought of Lactantius*¹, podejmująca zagadnienie innowacyjności recepcji kategorii rzymskiej filozofii w pismach afrykańskiego autora. Wszystkie te publikacje, wydane w ciągu zaledwie kilku lat, potwierdziły ostatecznie, że ponowne przyjrzenie się pismom Laktancjusza może być czymś więcej niż zwykłą pracą historyczno-literacką omawiającą nieznacznym wycinek myśli chrześcijańskiej, która – jak niesłusznie utrzymywało wielu badaczy – pozostawała bez większego wpływu na całokształt filozofii i literatury kościelnej.

Struktura pracy

Rozdział pierwszy stanowi teoretyczno-metodologiczny fundament pracy, mający na celu zdefiniowanie i doprecyzowanie dwóch kluczowych dla dysertacji pojęć: *humanitas* oraz *humanitas christiana*. Punktem wyjścia jest obserwacja, iż humanizm należy do najbardziej wieloznacznych terminów w dziejach refleksji o człowieku, co prowadzi do licznych nieporozumień zarówno w języku potocznym, jak i naukowym. W celu uniknięcia tych niejasności praca zawęża i konkretyzuje pole badawcze, bez aspiracji do całościowego ujęcia historii humanizmu. Głównym zamysłem było natomiast wykazanie powtarzających się cech charakteryzujących różne historyczne przejawy humanizmu w kulturze europejskiej, pomimo ich różnorodności i odmiennych rodowodów intelektualnych.

Dla zrozumienia źródłowej idei ważne jest łacińskie pojęcie *humanitas*. Choć jest ono zakorzenione w ściśle rzymskiej tradycji, czerpie z dwóch greckich terminów: παιδεία (*paideia*) i φιλανθρωπία (*philanthropia*). Pierwsze z nich odnosi się do intelektualnego i duchowego kształcenia człowieka, mającego na celu jego integralny rozwój i przygotowanie do życia we wspólnocie. Model ten, zapoczątkowany u Homera i następnie przekształcony przez filozofów greckich, kładł nacisk na formację retoryczno-filozoficzną, mającą zastosowanie zarówno polityczne, jak i indywidualne. Drugi termin, φιλανθρωπία, wskazuje

¹ Tekst ten nie został już uwzględniony w niniejszej pracy.

na moralny wymiar humanizmu – życzliwość, sprawiedliwość i miłość wobec rodzaju ludzkiego, szczególnie podkreślane przez stoików. Syntezę tych dwóch nurtów w postaci dojrzałej koncepcji *humanitas* przedstawił Cyceon. Dla niego idea ta nie była jedynie postulatem antropologicznym życia zgodnego z rozumną naturą człowieka (*secundum naturam vivere*). Była to koncepcja formacji człowieka we wszystkich aspektach, mająca na celu wykorzenienie pierwiastka zwierzęcego i dążenie do doskonałości, a jej przejawem są cnoty moralne. Człowiek ukształtowany w ten sposób zdolny jest budować dojrzałą wspólnotę społeczną i polityczną. *Humanitas* jest zatem prawem i nakazem, stawianym przed ludźmi przez rozumną naturę.

Na podstawie źródłowej analizy w niniejszym studium zaproponowano złożoną definicję humanizmu. W najogólniejszym zarysie określa się go jako projekt antropologiczny i cywilizacyjny, stawiający w centrum dobro oraz integralny rozwój człowieka. Filarami tej koncepcji są: tendencja estetyczna polegająca na utrwaleniu i przetworzeniu kanonu wzorców artystycznych, utworzenie modelu wychowawczego i moralnego wyznaczającego standard zachowań prawdziwie ludzkich oraz dążenie do stworzenia powszechnej wspólnoty polityczno-prawnej, w której dwa wspomniane elementy zyskują kształt systemowy. Humanizm w tym znaczeniu jawi się jako zespół tendencji kulturowych i cywilizacyjnych o ekspansywnym charakterze, a uznany przezeń model kulturowy utożsamiany jest z najwyższym standardem i ideałem ludzkiego życia.

W drugiej części rozdziału analiza została przeniesiona na grunt chrześcijański i odniesiona do idei *humanitas christiana*, odznaczającej się szczególną wieloznacznością w literaturze przedmiotu. W różnych kontekstach historycznych humanizm chrześcijański bywał ujmowany w kilku zasadniczych znaczeniach: jako antykwaryczny klasycyzm, odznaczający się dążeniem do naśladowania wzorców antyku w sztuce, literaturze i filozofii chrześcijańskiej; jako imperatyw moralnej odnowy w ramach edukacji chrześcijańskiej, akcentujący integralny rozwój i godność osoby ludzkiej w duchu filozofii personalistycznej; wreszcie jako dwudziestowieczny nurt intelektualny w łonie katolicyzmu, stanowiący odpowiedź na polityczne totalitaryzmy i łączący myśl demokratyczną z katolicką nauką społeczną.

Konkluzją rozdziału jest stwierdzenie, iż *humanitas christiana* to projekt antropologiczny uwzględniający trzy wspomniane wymiary: estetyczny, etyczny i polityczny. Przyjęta definicja wyznacza kierunek kolejnych rozdziałów, poświęconych szczegółowej analizie twórczości Laktancjusza. Wyjściową tezę pracy było przyjęcie, że myśl zawarta w

pismach tego konkretnego chrześcijańskiego autora może być uznana za źródło chrześcijańskiego humanizmu w literaturze łacińskiej.

Drugi rozdział został poświęcony osobie Laktancjusza – jego życiu, dziełom i postawie intelektualnej. W części biograficznej uwzględniono i przeanalizowano aktualny stan badań nad starożytnym autorem oraz podjęto próbę chronologicznej rekonstrukcji jego życiorysu. Natomiast w części poświęconej twórczości przedstawiono literacki dorobek Laktancjusza i podjęto próbę odtworzenia całokształtu problematyki jego pism, łącznie z dziełami, które nie zachowały się do naszych czasów, takimi jak: *Symposium*, *Ὀδοποιικόν*, *Grammaticus* czy listy autora. Omówiono także zachowane pisma Laktancjusza, w tym *De opificio Dei*, *De ira Dei* oraz *De mortibus persecutorum*. Najwięcej miejsca zajmuje jednak opracowanie dzieła *Divinae institutiones* – siedmioksięgu będącego pierwszym w literaturze łacińskiej systematycznym wykładem chrześcijańskiej filozofii i teologii, a zarazem obszerną erudycyjną polemiką z filozofią i literaturą pogańską. Wskazano na zamysł strukturalny i symboliczny dzieła, jego nawiązania do literackiej tradycji rzymskiej oraz aspirację do stworzenia pomnika literackiego, mogącego rywalizować z klasykami. Rozdział ten ukazuje Laktancjusza jako myśliciela łączącego retoryczny kunszt z chrześcijańską doktryną oraz autora dowartościowującego znaczenie kultury klasycznej w służbie nowej wiary. Wykazano, że jego twórczość stanowi świadectwo przełomowego momentu w dziejach literatury chrześcijańskiej, a sam Laktancjusz jawi się jako pierwszy chrześcijański humanista łacińskiego Zachodu.

Rozdział trzeci podejmuje analizę pojęcia *humanitas* w pismach Laktancjusza, prowadząc do rekonstrukcji jego koncepcji „prawdziwego człowieczeństwa”. Zasadniczy nacisk położono tu na wymiar etyczny i estetyczny chrześcijańskiego humanizmu apologety, ze szczególnym uwzględnieniem znaczeń, jakie przypisywał on słowom *humanitas* i *humanum*. Podstawowym materiałem badawczym pozostaje tekst źródłowy, podczas gdy opracowania posłużyły jedynie jako narzędzia pomocnicze. Zrekonstruowano najważniejsze koncepcje jego filozofii chrześcijańskiej, wśród których nadrzędną rolę odgrywają pojęcia *vera sapientia* i *vera religio*, stanowiące fundament oryginalnego rozumienia chrześcijaństwa jako zwornika jednoczącego filozofię i religię oraz przewyżającego dezintegrację życia jednostkowego i społecznego. Chrześcijaństwo zostało tu ukazane jako filozofia *par excellence*, łącząca ludzi ze sobą i przywracająca utraconą więź z Bogiem. W dalszej części rozdziału podjęto również próbę rekonstrukcji teorii estetycznej Laktancjusza oraz określenia miejsca sztuki i literatury w jego programie chrześcijańskiej edukacji – zarówno na

przykładzie alegorycznej interpretacji zawartej w poemacie *De ave Phoenice*, jak i literackiej emulacji z dziedzictwem Cyserona. Wywód rozdziału zmierza do wykazania słuszności postawionej tezy rozprawy oraz prowadzi do konkluzji, iż koncepcja *humanitas christiana* obecna w pismach Laktancjusza przekracza ramy epoki, antycypując idee myśli renesansowej.

Czwarty rozdział dotyczy zaś bezpośrednio społeczno-politycznego wymiaru chrześcijańskiego humanizmu Laktancjusza. Ukazano, że perspektywa ta, choć odmienna od wymiaru etycznego i estetycznego, ściśle się z nimi splata, prowadząc do postulatu odnowionej wspólnoty politycznej opartej na nauce chrześcijańskiej. Na podstawie pism Afrykańczyka odtworzono historiozoficzną wizję dziejów – od mitologicznego obrazu początków ludzkości wyrażonego poetyckim obrazem złotego wieku aż po apokaliptyczne proroctwo mesjańskiego królestwa na ziemi. Szczególne miejsce zajęła analiza relacji Laktancjusza z cesarzem Konstantynem, wykazująca, że jego twórczość miała wyraźny wymiar polityczny i stanowiła rodzaj ideologicznej podbudowy dla wizji chrześcijańskiego cesarstwa. Rozważono także zagadnienia prawa i ustroju w jego myśli, jak również możliwość bezpośredniego udziału w redakcji niektórych konstytucji Konstantyna. Kulminacyjnym punktem rozdziału stała się idea *unitas humanitatis* – jedności rodzaju ludzkiego, możliwej jedynie dzięki sprawiedliwości i wierze wcielonej w życie polityczne. U Laktancjusza polityka, religia i kultura tworzą nierozdzielny projekt odnowy: władca, wspólnota i prawo stają się narzędziami realizacji Boskiego planu. Tym samym *humanitas christiana* osiąga swój najwyższy wymiar – uniwersalny postulat cywilizacji chrześcijańskiej, opartej na prawdzie i sprawiedliwości.

Ostatni, piąty rozdział traktuje o recepcji Laktancjusza i jego miejscu w tradycji intelektualnej Zachodu, poświęcony jest więc pytaniu o jego *auctoritas*. Uwzględniono niezwykle bogaty materiał źródłowy, od starożytności po czasy nowożytne. Niekiedy bardzo drobiazgowo ukazano, w jaki sposób na przestrzeni wieków czytano Laktancjusza i na co zwracali uwagę autorzy w tym tysiącletnim przedziale czasu. Korzystając z najnowszych badań nad recepcją jego twórczości we włoskim renesansie, starano się wiernie opisać swoisty fenomen, a nawet kult postaci Laktancjusza, wyraźnie obecny wśród autorów XV wieku. Za umowną, lecz naturalną cezurę uznano czas Soboru Trydenckiego, choć rozdział kończą dwa przykłady z najnowszej historii recepcji myśli apologety w dokumentach Kościoła Katolickiego.

Celem tego rozdziału było ostateczne potwierdzenie intuicji niniejszej rozprawy za pomocą niemal niezliczonych świadectw. W tym sensie ukazano, że tytułowa *auctoritas Lactantii* stanowiła trwały element kultury Zachodu, a on sam pozostaje ikoną humanizmu chrześcijańskiego – nie tyle jako bezbłędny teolog, ile jako mistrz słowa i pionier syntezy antyku z chrześcijaństwem. Humanizm chrześcijański, zapoczątkowany w jego dziełach, nie jawi się jako zwykły epizod w historii idei, lecz jako trwały fundament kultury, zdolny inspirować współczesne poszukiwania sensu człowieczeństwa, zwłaszcza w czasach kryzysu, gdy powraca odwieczne pytanie o to, kim jest człowiek.

Rozdział I – Quid sit humanitas et humanitas christiana

Humanizm jest jednym z najbardziej kłopotliwych pojęć w dziejach nauk o człowieku. Rozpiętość jego pola znaczeniowego jest bowiem tak szeroka, że badacze, filozofowie czy publicyści często mają problem z uzgodnieniem wspólnej definicji, co prowadzi do licznych nieporozumień². W języku codziennym wyraz ‘humanizm’ najczęściej służy opisowi ideału życia moralnego i społecznego, zaś humanistą określa się człowieka zajmującego się dyscyplinami naukowymi związanymi z literaturą, historią czy kulturą. Niekiedy pojęcie to stanowi rodzaj pochwały. Jak pisał Paul Oskar Kristeller: „Obecnie w dyskusjach prawie każdy rodzaj zainteresowania wartościami ludzkimi nazywany jest «humanistycznym» i w konsekwencji bardzo różnorodni myśliciele, religijni i antyreligijni, zwolennicy i przeciwnicy nauki, roszczą sobie prawo do tego, co stało się raczej złudnym określeniem pochwały”³. Innym razem termin ‘humanista’ może występować jako pobłażliwe określenie na ucznia nieradzącego sobie z przedmiotami ścisłymi. Problem ze zrozumieniem humanizmu pojawia się zatem w każdej ze sfer społecznych, gdzie pojęcie to znajduje zastosowanie.

W niniejszej pracy podejmującej temat antycznych źródeł i rozumienia humanizmu chrześcijańskiego pojęcie to zostaje odpowiednio uszczegółowione i zawężone, co jest konieczne ze względu na potrzeby spójnego wywodu. Praca ta nie jest próbą całościowego ujęcia historii humanizmu, przedsięwzięcia tak skomplikowanego, jak również w znacznej części opracowanego dzięki badaniom Juliusza Domańskiego i wielu innych badaczy polskich i zagranicznych⁴. Wyjaśnianie w nich pojęcie humanizmu częstokroć odnosi się do zagadnień ściśle literackich bądź filozoficznych wybranej epoki. Istotne wydaje się, aby wykazać na ich podstawie stałe cechy, którymi odznaczały się te prądy w poprzednich epokach, co pomoże sformułować tezę o trwałych i powtarzających się okolicznościach

² Por. V.R. Giustiani, *Homo, humanus and meaning of 'humanism'*, „Journal of the History of Ideas” 46/1985, s. 167: „The meaning of humanism has so many shades that analyse all of them is hardly feasible”.

³ Por. P.O. Kristeller, *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985, s. 17-18.

⁴ Por. np. J. Domański, *Wykłady o humanizmie*, Warszawa 2020; J. Domański, *O dwu Cycerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 157-168; *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009-2010; W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1957; S. Kawyn, *Renesans i humanizm*, Lublin 1947; W. Ullman, *Średniowieczne korzenie humanizmu*, Łódź 1985; H. Kupiszewski, *Humanitas a prawo rzymskie*, „Prawo Kanoniczne” 20/1977, s. 277-294; R. Witt, *Medieval „Ars Dictaminis” and the Begining of Humanism: A New Construction of the Problem*, „Renaissance Quarterly” 33/1982, s. 1-35; C. Trinkhaus, *A Humanist's Image of Humanism: the Integral Orations of Bartolomeo della Fonte*, „Studies in the Renaissance” 7/1960, s. 90-147; P. Grendler, *The Concept of Humanist in Cinquecento Italy*, w: *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, red. A. Molho, J. Tedeschi, Firenze 1971, s. 453-459; M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1949; W. Schädewaldt, *„Humanitas Romana”*, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. 1, cz. 4, Berlin–New York 1973, s. 43-62; J. Mayer, *Humanitas bei Cicero*, Freiburg 1951; G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo dal XII al XVI secolo*, Napoli 1933.

zjawiska humanizmu występującego w kulturze europejskiej na przestrzeni lat. Nie znaczy to oczywiście, że ruchy społeczne czy literackie, nazywane zwyczajowo humanistycznymi, zawsze były ze sobą zgodne i wywodziły się z podobnych źródeł intelektualnych, jednakże, jak stara się to wykazać poniższy wywód, były ze sobą tożsame na co najmniej kilku płaszczyznach. Warto zatem rozpocząć od zarysowania historii pojęcia humanizmu oraz wskazania elementów wspólnych, pojawiających się w jego rozwoju na przestrzeni epok.

Humanitas

Wyraz *humanitas*, chociaż ma oryginalne pochodzenie łacińskie, to zawiera w sobie znaczenia dwóch innych słów – z języka greckiego: παιδεία i φιανθρωπία⁵. Pierwsze z nich odnosi się do intelektualnego wymiaru formacji człowieka, drugie zaś wskazuje na moralną szlachetność i doskonałość jednostki⁶. Oczywiście znaczenie pojęcia *humanitas* wykraczało poza obszar szkolnego wychowania czy nauki i odnosiło się raczej do zagadnień o charakterze ogólnoludzkim. Jak podkreśla Wacław Pawlak: „słowa *humanum* i *humanitas* obejmowały [...] to wszystko, czym specyficznie odznacza się człowiek jako człowiek, nie tylko w relacji do innych istot, ale w odniesieniu do siebie samego i do własnych uzdolnień”⁷. Dla Cyserona z kolei to, co właściwie przynależy człowiekowi, jest tożsame z dobrem, wychowaniem i cnotą, a nie wszelkim sposobem postępowania, jakim może odznaczyć się człowiek. Nie pełni więc *humanitas* u niego funkcji opisu cech spotykanych u ludzi, lecz raczej jest ona antropologicznym postulatem życia zgodnego z naturą, rozumianą według szkoły stoickiej (*secundum naturam vivere*)⁸. W celu dokładniejszego wyjaśnienia tego

⁵ Por. W. Jaeger, *Paideia*, przeł. H. Bednarek, M. Plezia, Warszawa 2001, s. 27: „Zasadą kultury greckiej nie jest indywidualizm, ale humanizm, jeśli wolno tego słowa w jego pierwotnym, antycznym znaczeniu. Wyraz humanizm pochodzi od *humanitas*. Wyraz ten miał co najmniej od czasów Warrona i Cyserona obok nie interesującego nas tutaj starszego i potocznego znaczenia humanitaryzmu, jeszcze drugie, węższe, ale głębsze znaczenie: wychowania w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa”.

⁶ Por. W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia humanitas*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. 172: „Język grecki nie dysponował wyrazem, którego pole semantyczne byłoby równie rozległe i zarazem pokrywające się z łac. *humanitas*. Najczęściej jako odpowiedniki *humanitas* wskazuje się gr. φιανθρωπία (filantropia) oraz παιδεία (paideia), z których to pojęć pierwsze (w dużym uproszczeniu) odnoszone było raczej do wartości etycznych (*virtus*) oraz społecznych i bliższe jest dzisiejszemu humanitaryzmowi, podczas gdy drugie kojarzone było z wartościami intelektualnymi (*doctrina*) i późniejszym terminem *humanizm*”.

⁷ Tamże, s. 173.

⁸ Por. Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 4, 15; red. T. Schiche, Leipzig 1915: *Cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis tria significari Stoici dicunt, unum eius modi, vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent. hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem declarantem illud, quod a te dictum est, alterum significari idem, ut si diceretur, officia media omnia aut pleraque servantem vivere. hoc sic expositum dissimile est superiori. illud enim rectum est – quod κατόρθωμα dicebas – contingit itaque sapienti soli, hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in non nullos insipientes potest. tertium autem omnibus aut maximis rebus iis, quae secundum naturam sint, fruentem vivere. hoc non est positum in nostra actione. completur enim et ex eo genere vitae, quod virtute frivitur, et ex iis rebus, quae sunt secundum naturam neque sunt in nostra potestate. sed hoc summum*

pojęcia należy przyrzeć się uważnie przytoczonym powyżej greckim terminom stanowiącym jego ideową podstawę.

Παιδεία w Grecji epoki klasycznej pełniła funkcję integralnej formacji, której celem było przygotowanie młodzieńca do pełnego i świadomego uczestnictwa w życiu wspólnoty. Składała się z dwóch nierozdzielnych elementów: pierwszy obejmował naukę umiejętności utrwalonych w tradycji (τέχναι), celem drugiego zaś była formacja ideowa pozbawiona wymiernego i praktycznego pożytku. Co do pierwszego Grecy nie różnili się znacznie od innych ludów, lecz drugi wskazywał na wyjątkowość Hellenów i doniosłe znaczenie ich kultury⁹. Zdaniem Wernera Jaegera celem takiego kształcenia było „wychowanie w człowieku jego właściwego charakteru, prawdziwego człowieczeństwa”¹⁰. Istotny był fakt, że za punkt odniesienia przyjmowało się ideał osobowy, pierwotnie prezentowany w eposach Homera¹¹. Ideał ten ewoluował od pierwotnego, arystokratycznego modelu opartego na poezji ku formom bardziej systematycznym, inspirowanym nauką Sokratesa, Platona oraz innych twórców szkół filozoficznych. Jak wspomina Pierre Hadot: „Już od czasów homeryckich wychowanie młodych zaprzętało umysły warstwy rycerskiej, ludzi posiadających *arete*, czyli doskonałość, zawsze nieodłączną od szlachetności urodzenia, która u filozofów przekształciła się później w cnotę, czyli szlachetność duszy”¹².

Formacja ta zmierzała do integralnego wychowania człowieka — obejmującego wszystkie wymiary jego życia, nazywane *καλοκάγαθία*¹³. Uwzględniał on zarówno piękno fizyczne, jak i moralne wychowanka. Z pewnością pierwotny charakter tego wzoru skupiony

bonum, quod tertia significatione intellegitur, eaque vita, quae ex summo bono degitur, quia coniuncta ei virtus est, in sapientem solum cadit, isque finis bonorum, ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus, a Xenocrate atque ab Aristotele constitutus est. convenienter naturae vivere.

⁹ Por. W. Jaeger, *Paideia...* dz.cyt., s. 35.

¹⁰ Tamże, s. 27.

¹¹ Por. tamże, s. 37: „Najstarszym świadkiem starohelleńskiej kultury szlacheckiej jest Homer, jeśli imieniem tym wolno nazywać twórcę obydwu wielkich dzieł epickich: *Iliady* i *Odysei*. Jest on dla nas zarówno historycznym źródłem do poznania owych czasów, jak i trwałym poetyckim wyrazem ożywiających je ideałów, toteż w naszym badaniu musimy uwzględnić oba te jego oblicza. Wydobywamy zeń najpierw obraz ówczesnej warstwy szlacheckiej, by z kolei rozważyć, jak jej ideał człowieka ucieleśnił się w poematach homerowych, a przez to stał się potęgą kulturalną, której wpływ sięgał z czasem daleko poza jej pierwotny, ciasny zakres oddziaływania”.

¹² P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2018, s. 43-44.

¹³ Por. W. Jaeger, *Paideia*, s. 302: „Na czasy Sofoklesa przypadają początki procesu kulturalnego o niezmierniej doniosłości dla wieków potomnych, procesu, o którym już poprzednio po kilkakroć musiała być mowa, a mianowicie pojawienie się wychowania w ściślejszym znaczeniu tego słowa, czyli *paidei*. Dopiero wtedy wyraz ten, który następnie w IV w., w dobie hellenizmu i cesarstwa coraz bardziej będzie poszerzał swój zakres zastosowania i zwiększał doniosłość, zaczął oznaczać najwyższą ludzką *arete* i z «wychowania dzieci» (co znaczy jeszcze u Ajschylosa, u którego występuje po raz pierwszy stał się symbolem najwyższej doskonałości fizycznej i duchowej, czyli po grecku *kalokagathia*, której pojęcie wtedy dopiero zaczęto zupełnie świadomie rozciągać także i na kulturę duchową. Dla Izokratesa, Platona i ich współczesnych to nowe, szersze znaczenie tego wyrazu, a równocześnie symbolu cywilizacyjnego jest już zupełnie ustalone”.

był znacznie bardziej na wojennej dzielności i politycznej sprawności niż na kwestiach duchowych, lecz niewątpliwie i ten pierwiastek był uwzględniany w formacji. Wraz z popularyzacją refleksji filozoficznej i powstaniem szkół pojęcie καλοκάγαθία naturalnie zostało zaadoptowane przez Platona¹⁴ i Arystotelesa¹⁵ do opisu doskonałości nowego typu, do której prowadziła duchowa παιδεία. Pierwszy z nich pojmował formację człowieczeństwa jako doskonalenie moralne wraz z opanowaniem sztuk, takich jak: arytmetyka, astronomia, geometria czy muzyka¹⁶. Miały one mieć szczególny wpływ na rozwój rozumnej części w człowieku, jak również, co zauważa Juliusz Domański, „podbudować intelektualnie i moralnie Platoński projekt ustrojowy”¹⁷. Model ten miał więc za zadanie uformować człowieka do obcowania z tym co wieczne i pozazmysłowe, dlatego kładziono w nim tak duży nacisk na rozwój władz umysłowych, będących najbliższej świata idei¹⁸. Platońska παιδεία miała nieoceniony wpływ na rozwój idei *humanitas* w myśli Cyserona, lecz można zaobserwować w niej także inne inspiracje. Inaczej niż grecki filozof Arpinata znacznie dowartościował w swoim modelu rolę poezji i retoryki, czym zbliżył się znacznie bardziej do innych ówczesnych Platonowi filozofów. Według Juliusza Domańskiego:

wzorczy zaś proceder takiego wartościowania dostrzega Cyseron u Arystotelesa, a zwłaszcza u jego oraz Platona rywala, Izokratesa, kształtującego projekt kultury alternatywny w stosunku filozoficznego: projekt kultury słowa tyleż kunsztownego, co

¹⁴ Sam wyraz καλοκάγαθία nie pojawia się u Platona, ale można znaleźć w jego pismach fragmenty poświęcone roli piękna w wychowaniu, por. Plato, *Respublica* 401 D–402 A; red. J. Burnet, Oxford 1903: „ἄρ’ οὖν, ἢν δ’ ἐγώ, ὃ Γλαῦκων, τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφῇ, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὃ τε ῥυθμός καὶ ἁρμονία, καὶ ἑρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφεῖ, εἰ δὲ μή, τούναντίον; καὶ ὅτι αὐτῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ’ ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ’ ἂν ἀπ’ αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλός τε κάγαθος, τὰ δ’ αἰσχρὰ ψέγοι τ’ ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἐτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατός εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ’ ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι’ οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεὶς”.

¹⁵ U Arystotelesa wyraz καλοκάγαθία wiąże się z pojęciem słusznej dumy i oznacza doskonałość etyczną, por. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1124a; red. J. Bywater, Oxford 1894: „ἔοικε μὲν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν: μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων. διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι: οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκαγαθίας”.

¹⁶ Por. J. Domański, *Paideia Platona i humanitas Cyserona. Perspektywa antropologiczna*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza, paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, s. 137: „Podczas gdy w projekcie Platona mówi się o umiejętnościach w przybliżeniu identycznych z późniejszym kanonicznym zestawem *quadrivium*, czyli czterema *artes reales* – geometrią, arytmetyką, astronomią, muzyką – rdzeń Cyseronowej *humanitas* [...] tworzą dwie umiejętności późniejszego kanonicznego *trivium*, obejmującego *artes sermonales*: poezja [...] i retoryka”.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. A. Ślezińska, *Dwie drogi antycznej paidei*, „Konteksty Kultury”, 10 (1–2)/2013, s. 229: „Zdecydowanie wyżej według Platona sytuują się matematyka, astronomia i teoria muzyki. Są to nauki, przez które umysł ucznia zwraca się ku rzeczom niematerialnym, dającym się objąć jedynie rozumem. Są to rzeczy wieczne i niezmiennie, podobne do idei, choć jeszcze nie same idee. Przez to, że są niedostępne dla zmysłów i wymagają swoistej pracy i wysiłku umysłu, przygotowują do ostatecznego, całkowitego «nawrócenia» się ku rzeczywistości ponadzmysłowej, które to «nawrócenie» jest szczytowym momentem Platońskiej drogi do idei, do uzyskania *episteme*”.

skutecznie kształtującego ludzkie uczucia i relacje międzyludzkie; projekt, dodajmy, notorycznie obdarzany przez Izokratesa mianem filozofii¹⁹.

Izokrates uznał retorykę za najważniejszą dyscyplinę w procesie formacji psychagogicznej, była ona dla niego sposobem dojścia do prawdziwej cnoty²⁰. Model ten miał, podobnie jak u Platona, zastosowanie polityczne, choć nie pomijał znaczenia wychowania człowieka dla niego samego. Według Katarzyny Tuszyńskiej-Maciejewskiej: „Izokrates podzielał przekonanie swoich czasów, iż bez umiejętności efektywnego mówienia nie jest możliwe osiągnięcie sprawności politycznej. [...] Wierzył, że retoryka jest nie tylko celem do osiągnięcia sukcesu politycznego, jak uważali właśnie sofisci, ale również moralnego w procesie wychowawczym młodzieży”²¹. Rola Izokratesa bywa nieraz pomijana przez historyków filozofii, lecz pod względem znaczenia należałoby traktować jego szkołę niemal na równi z Akademią czy Likejonem²². Filozofia ta mogła wydawać się nawet znacznie bliższa mentalności ówczesnych mieszkańców Aten, którzy w nowatorskiej metodzie sokratycznej widzieli element obcy i nieużyteczny dla ustroju demokratycznego. Izokratejska παιδεία była przede wszystkim „nierozzerwalnym połączeniem sztuki dobrego przemawiania i sztuki dobrego życia”²³. Szczególne umiłowanie słowa dostrzec można na początku mowy *Nicocles* zawierającą pochwałę mowy (λόγος):

ἐγγενομένου δ' ἡμῖν τοῦ πείθειν ἀλλήλους καὶ δηλοῦν πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς περὶ ὧν ἂν βουληθῶμεν, οὐ μόνον τοῦ θηριωδῶς ζῆν ἀπηλλάγημεν, ἀλλὰ καὶ συνελθόντες πόλεις ὤκισαμεν καὶ νόμους ἐθέμεθα καὶ τέχνας εὖρομεν, καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα λόγος ἡμῖν ἐστὶν ὁ συγκατασκευάσας. οὗτος γὰρ περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων καὶ τῶν αἰσχυρῶν καὶ τῶν καλῶν ἐνομοθέτησεν: ὧν μὴ διαταχθέντων οὐκ ἂν οἶοί τ' ἡμεῖς οἰκεῖν μετ' ἀλλήλων. τούτῳ καὶ τοὺς κακοὺς ἐξελέγχομεν καὶ τοὺς ἀγαθοὺς ἐγκωμιάζομεν. διὰ τούτου τοὺς τ' ἀνοήτους παιδεύομεν καὶ τοὺς φρονίμους δοκιμάζομεν:

¹⁹ Por. J. Domański, *Paideia Platona...*, s. 138.

²⁰ Por. K. Tuszyńska-Maciejewska, *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, Poznań 2004, s. 82: „[Izokrates] Zmienił, co szczególnie zasługuje na podkreślenie, platońską formułę: cnota = wiedza na retoryka = cnota”.

²¹ Tamże.

²² Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 40: „Do wszystkich opisanych tu modeli trzeba dodać jeszcze jeden, i to pochodzący z epoki klasycznej, współczesny Platonowi i Arystotelesowi. Trzeba dodać go ze względu na jakieś dostatecznie wyraźne cechy, dzięki którym byłby porównywalny do modeli już opisanych, lecz przede wszystkim ze względu na użytą nazwę «filozofia» [...] *Paideia* Izokratesa nie była bowiem oparta na teorii i praktyce kunsztownej prozy retorycznej. Jego mowy nie były pustymi treściowo szablonami, lecz niosły w sobie pewien program wypełniony treściami tyleż politycznymi, co wychowawczymi i kulturowymi. Były w stosunku do pomysłów Platona wielorako konkurencyjne”.

²³ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, dz. cyt., Warszawa 2018, s. 85.

τὸ γὰρ λέγειν ὥς δεῖ τοῦ φρονεῖν εἶ μέγιστον σημεῖον ποιούμεθα, καὶ λόγος ἀληθὴς καὶ νόμιμος καὶ δίκαιος ψυχῆς ἀγαθῆς καὶ πιστῆς εἶδωλόν ἐστιν²⁴.

Widać w tych słowach inspirację dla cycerońskiego hymnu do filozofii z piątej księgi *Rozmów tuskulańskich*, co może wskazywać na jego zależność od myśli greckiego retora²⁵. Mowa ukazana jest tutaj jako nośnik boskiej mądrości, umożliwiający człowiekowi prowadzenie prawdziwie ludzkiego życia. Sam Arpinata często powołuje się na greckiego retora w swoich pismach, na przykład w trzeciej księdze traktatu *De oratore*, w której streszcza pokrótce jego myśl w następujący sposób: *omnis rerum optimarum cognitio, atque iis exercitatio, philosophia*²⁶. Filozoficzno-retoryczna παιδεία Izokratesa miała zresztą tak duże znaczenie dla rozwoju starożytnych i nowożytnych ruchów humanistycznych, że często nazywano go „ojcem humanizmu”²⁷. Tytuł ten wydaje się być adekwatny w odniesieniu do co najmniej dwóch aspektów jego myśli. Po pierwsze, był on twórcą pierwszego systematycznego programu szkolnego skupionego na wychowaniu moralno-estetycznym, mającym decydujący wpływ na formację całego ówczesnego pokolenia Greków, a nawet i następnych wieków. Jak podaje Irénée Marrou:

Jeżeli spojrzymy na sprawę z lotu ptaka przyznać musimy, że wychowawcą Grecji IV wieku jest Izokrates, a nie Platon; po Grecji zaś wychowawcą najpierw całego świata hellenistycznego, a później rzymskiego. Z Izokratesa wyszli „niby z konia trojańskiego”, ci wszyscy nieprzeliczeni pedagogzy, ci uczeni znawcy literatury ożywieni szlachetnym idealizmem, urodzeni moraliści, rozkochani w pięknym wysławianiu się, wymowni i wygadani, którym starożytność klasyczna zawdzięcza tak zalety, jak i wady, w ogóle istotę swej kulturalnej tradycji²⁸.

Po wtóre, Izokrates sformułował postulat kultury uniwersalistycznej zawarty w mowach o zabarwieniu panhelleńskim²⁹. Dążenie do rozszerzenia modelu wychowawczo-kulturowego na coraz dalsze tereny i stworzenie οἰκουμένη sprzyjającej integralnemu rozwojowi

²⁴ Por. Isocrates, *Nicocles* 7; red. G. Norlin, London 1980.

²⁵ Por. Cicero, *Tusculanae disputationes* V, 5; red. J.G.F. Powell, Oxford 2002: *O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteposendus.*

²⁶ Por. Cicero, *De oratore* III 16; ed: A.S. Wilkins, Oxford 1902.

²⁷ Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 129.

²⁸ Por. tamże, s. 129-130.

²⁹ Por. A. Ślezińska, *Dwie drogi antycznej paidei...*, dz. cyt., s. 234: „Koncepcja kultury Isokratesa jest wybitnie narodowa. Wielkość i potęga Hellady drzeźnią w jej wielkim, bogatym ideowo duchu. W tym miejscu myśl attyckiego wychowawcy jest uniwersalistyczna – cała Hellada jest bowiem zaopatrzona w to ogromne, kulturowe bogactwo”.

człowieka. Za przytoczonym wyżej autorem: „W dziedzinie polityki [...] kierowała nim jedna myśl przewodnia, ideał jedności wszechhelleńskiej”³⁰. To, co ma jednak największe znaczenie dla niniejszej pracy, to fakt, że filozoficzno-retoryczna παιδεία Izokratesa stanie się kluczem do zrozumienia myśli autorów rzymskich, w tym Cyserona, a także do całej tradycji humanizmu wieków późniejszych.

Drugim wspomnianym wyżej pojęciem greckim, odgrywającym znaczną rolę w konstrukcji ideowej rzymskiej *humanitas*, była grecka φιlanθρωπία. Zdaniem Tadeusza Sinki termin ten pojawiający się u pisarzy klasycznej literatury greckiej łączony był z postaciami mitologicznych herosów i bogów (m.in. Prometeusza, Heraklesa czy Zeusa) oraz władców, odznaczających się szczególną działalnością na rzecz ludzkości³¹. Φιλανθρωπία była więc cnotą wysoko cenioną i wchodziła do katalogu przymiotów, które powinien posiadać władca. Świadczy o tym fragment mowy *Ad Nicoclem* autorstwa Izokratesa, ukazujący właśnie takie nastawienie. Jak pisał grecki pedagog: ἀρχεσθαι μὲν οὖν ἐντεῦθεν χρή τοὺς μέλλοντάς τι τῶν δεόντων ποιήσειν, πρὸς δὲ τούτοις φιλάνθρωπον εἶναι δεῖ καὶ φιλόπολιν³².

Władca kierujący się cnotą φιlanθρωπία był zobowiązany sprawować sprawiedliwie rządy, miłować pokój, świadczyć dobrodziejstwa, a także powinien zjednywać sobie ludzi³³. Zawarty w niej grecki leksem φίλος wskazuje na uczucie miłości, przekraczającej w rzeczywistości politycznej legalistyczny wymiar sprawiedliwości. Cnota ta miała stanowić o wyjątkowości kultury ateńskiej, wyróżniającej się zarówno wśród innych miast greckich, jak również barbarzyńców. Przejawiała się przede wszystkim w zbiorowych fundacjach, takich jak utrzymanie floty, chóru czy wykup jeńców.³⁴ Jak podaje Sinko: „Filantropia polega więc na odpowiednim pozdrawianiu, na wyświadczeniu dobrodziejstw, na urządzaniu biesiad i chętnym przebywaniu w towarzystwie”³⁵. Jej istotą było doskonalenie życia wspólnotowego obywateli, a zarazem przyczyniała się do umacniania jedności Greków. W epoce hellenistycznej, gdy rozwinęły się liczne szkoły filozoficzne, φιlanθρωπία stała się postulatem wynikającym z przeświadczenia o posiadaniu przez wszystkich ludzi wspólnej

³⁰ Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania...*, s. 139.

³¹ Por. T. Sinko, *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960, s. 7-8: „Ten nowy wyraz powtarza się jeszcze raz, by zniknąć na pewien czas i pojawić się dopiero w komedii Arystofanesa pt. «Pokój» (z r. 421) jako pochwała Hermesa, a w ustach tegoż Arystofanesa [...] jako pochwała Erosa. Z czasem inni bogowie, jak dawca wina i koiciel trosk, Dionizos, a przede wszystkim Zeus-Zbawca (Sotér), otrzymują nazwę «filantropów», ale z miłością Prometeusza do ludzi może się mierzyć tylko służba dla ludzkości podjęta przez półboga Heraklesa, który w ciężkim trudzie uwolnił świat od potworów”.

³² Por. Isocrates, *Ad Nicoclem oratio de regno* II 15; red. G. Norlin, London 1980.

³³ Por. T. Sinko, *Od filantropii...*, dz. cyt., s. 9.

³⁴ Por. tamże, s. 13.

³⁵ Por. tamże, s. 13.

natury. Szczególny nacisk na ten antropologiczny aspekt filozofii kładli myśliciele ze szkoły średniostoickiej: Panajtios i Posejdonios³⁶.

Choć sam termin φιανθρωπία opisuje znaczną część pojęcia *humanitas*, to nie należy jej z nim wprost utożsamiać. Sami Rzymianie najczęściej tłumaczyli ją za pomocą wyrazu *dexteritas* bądź opisowo jako *caritas generis humani*, jak to czyni Cyceron w traktacie *De finibus bonorum et malorum*³⁷. Idea *humanitas* była ściśle związana z ukształtowaniem człowieka według jego rozumnej natury. Według Aulusa Geliusza była ona tożsama z pojęciem παιδεία, definiował on ją jako wykształcenie za pomocą nauk wyzwolonych (*eruditionem institutionemque in bonas artis*)³⁸. Właściwa formacja intelektualna odpowiadała temu, co określał mianem *humanissimi*, czyli tego, co najbardziej przystoi ludzkiej naturze jako jedynie zdolnej do przyswajania wiedzy i mądrości.

Dla głębszego zrozumienia zakresu semantycznego pojęcia *humanitas* istotny jest przytoczony przez Wiesława Pawlaka katalog wyrazów bliskoznacznych, które w pismach Cycerona i innych autorów klasycznych zastępowały to pojęcie lub wskazywały na zbliżone znaczenie. Do owego spisu zaliczono m.in. takie słowa, jak: *mansuetudo, cultus, doctrina, dignitas, fides, pietas, honestas, iustitia, gravitas, virtus, integritas, lepos, facetiae, elegantia*,

³⁶ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej – III systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 448: „Badacze wielokrotnie mówili o «humanizmie» Panaitiosa i z całą pewnością jest prawdą, że Panaitios reprezentuje humanistyczny moment stoicyzmu, bez względu na to, jak mogłoby to się wydawać paradoksalne. Humanizm ten, bardziej niż w jakimkolwiek innym punkcie jego nauki, dobrze widać w korekcie wniesionej do formuły moralności: «życie zgodne z naturą»; formuła ta zostaje przekształcona tak: «życie według dyspozycji, jakimi obdarzyła nas natura». Zadanie moralne zostaje w ten sposób zindywidualizowane, a przez to staje się bardziej ludzkie, jako że pozwala każdemu realizować się w sposób jemu właściwy, właśnie w zależności od odrębnych dyspozycji, jakie złożyła w nim natura”.

³⁷ Por. tamże, s. 23; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* V 23, 65: *In omni autem honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani. Quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae. Quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc, quam dico. Societatem coniunctionis humanae munifice et aequae tuens iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem. Atque haec ita iustitiae propria sunt, ut sint virtutum reliquarum communia.*

³⁸ Por. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* XIII 17; red. J.C. Rolfe, Cambridge 1927: *Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, «humanitatem» non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis philanthropia dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnis homines promiscam, sed «humanitatem» appellaverunt id propemodum, quod Graeci paideian vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini datast idcircoque «humanitas» appellata est. Sic igitur eo verbo veteres esse usos et cum primis M. Varronem Marcumque Tullium omnes ferme libri declarant. Quamobrem satis habui unum interim exemplum promere. Itaque verba posui Varronis e libro rerum humanarum primo, cuius principium hoc est: «Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus». «Humaniori» inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit - hoc enim cum sententia nequaquam convenit -, sed eruditiori doctiorique, qui Praxitelem, quid fuerit, et ex libris et ex historia cognoverit.*

*eruditio, urbanitas, hilaritas, iocositas, festivitas, sapientia, moderatio, modestia, aequitas, magnanimitas, comitas, benignitas, clementia, misericordia, benevolentia, facilitas, mollitudo, liberalitas, munificentia*³⁹. Pojęcia te odnoszą się do wizji doskonałego człowieczeństwa, osiągalnego wyłącznie dzięki systematycznej pracy i wytrwałemu doskonaleniu się. Wyrazy te przeciwstawione są rzeczywistości życia zwierzęcego i dzikiego, które u Cyserona najczęściej opisane są za pomocą przymiotników, takich jak: *agrestis, barbarus, ferus, immanis* czy *incultus*⁴⁰. To, co stanowi o istocie człowieczeństwa, to tępienie w sobie bezrozumnych i zwierzęcych odruchów oraz zwracanie się ku ideałowi bliskiemu boskiej i ludzkiej naturze – rozumowi. Zdaniem Cyserona społeczności dbające o wartość *humanitas*, zyskują miano *erudites gentes*, a ich siedziby, krainy czy miasta przez nich zamieszkiwane, nazywa *terrae cultiores*⁴¹. Człowiek uformowany według wskazań rozumnej natury przeobraża swój sposób myślenia na wzór pracy ogrodnika wyrrywającego chwasty w ogrodzie. Myśl ta stała u podstaw zachodniej refleksji nad znaczeniem pojęcia kultury, często przypisywanego Arpinacie na podstawie fragmentu z drugiej księgi *Tusculanek*: *Cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat eis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant*⁴². Pojęcie *cultura*, jak zostało to wykazane w przytoczonym wcześniej katalogu, miało tożsame znaczenie z omawianą ideą cyserońskiego humanizmu – *cultus atque humanitas*.

Innymi kluczowymi pojęciami w antropologii Cyserona były *dignitas* i *honestas* odnoszące się do boskiego pierwiastka w człowieku oraz do jego „moralnego piękna”⁴³. Wyrazem cyserońskiego postulatu antropologicznego było wezwanie do życia zgodnego ze swoją przyrodzoną godnością (*honeste vivere*)⁴⁴. Przekroczenie jej poprzez niegodziwy czyn sprowadzało człowieka w niewolę zarówno w znaczeniu dosłownym – to jest fizycznego

³⁹ Por. W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia humanitas...*, dz. cyt., s. 175; O.E. Nybakken, *Humanitas Romana*, „Transaction and Proceedings of the American Philological Association” 70/1939, s. 410: „The meaning of *humanitas Romana* is [...] of large scope. The general refinement of living including beauty of social outward form, enjoyment of literature, art, and the fruits of contemplation and scholarship, and a rational application of virtuous modes of bearing and conduct, to the end that the welfare of men individually and collectively might be served”.

⁴⁰ Por. T. Sinko, *Od filantropii...*, dz. cyt., s. 24; Cicero, *Philippicae Orationes in M. Antonium XIII* 21; ed A.C. Clark, Oxford 1918: *Quis tam barbarus umquam, tam immanis, tam ferus?*

⁴¹ Por. T. Sinko, *Od filantropii...*, dz. cyt., s. 24.

⁴² Por. Cicero, *Tusculanae disputationes* II 13.

⁴³ Por. B. Łapicki, *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958, s. 55-56.

⁴⁴ Por. tamże, s. 60: „Jeżeli nakaz *honeste vivere* jest nakazem najważniejszym i zasadniczym to nasuwa się pytanie, jak można dojść do zrozumienia tego, co jest *honestum*, oraz do podporządkowania tej zasadzie całego życia? Zgodnie z Cyseronem [...] są konieczne pewne warunki, które by zapewniły swobodę wyboru oraz postępowania. Tylko w tych warunkach da się znaleźć rozwiązanie, które by odpowiadało rozumowi i co za tym idzie, godności człowieka”.

zniewolenia ciała, jak i duchowym⁴⁵. Tylko człowiek żyjący wedle zasad rozumu (*ratio*) był zdolny wieść uporządkowane życie (*vivendi disciplina*). Ludzka godność w myśli Cyncerona przejawiała się za pomocą swoich części – *partes honestatis*. Należały do nich przede wszystkim: *clementia*, *iustitia*, *miser cordia* czy *humanitas*. Jak zostało to wyżej opisane, części te były ze sobą ściśle złączone i trudno nieraz jasno je rozgraniczyć, co w sensie filozoficznym wykazuje podobieństwo do stoickiego rozumienia cnoty, która, chociaż przejawia się pod różnymi aspektami, to zawsze jest jedna i nie można jej mieć tylko w jakiejś części. Jak podaje Jan Legowicz:

Każdą cnotę niejako spotyka się rodzajowo w tym, co nazywa się prawością (*kat orthoma*) i co niejako stanowi wewnętrzną strukturę cnotliwości i cnotliwego postępowania. Ta prawość tkwi w przezorności, w umiarze, w męstwie i sprawiedliwości, ona czyni człowieka w swoim zakresie cnotliwym, ona poniekąd, w rozumieniu stoików, jest samą duszą (*pneuma*), samą ludzką doskonałością człowieka. Moralna prawość jest nie do pogodzenia z połowicznością, nie ma nic pośredniego między cnotą i występkiem, między człowiekiem cnotliwym i występny m⁴⁶.

Doskonały człowiek według cyncerońskiego modelu w pełni uosabia tę jedność poszczególnych elementów *dignitas* i *honestas*, a osoba taka nazywana bywa *vir bonus*⁴⁷, co szczegółowo wyjaśnia Borys Łapicki:

Przy bliższej charakterystyce męża doskonałego (*vir bonus*) źródła wyliczają następujące jego zalety i cnoty. Jest to mąż posiadający naukowe wykształcenie – „*vir sapiens, eruditus, prudens*”. [...] Wiemy, że chodzi tu o znajomość filozofii moralnej – „*scientia bonorum et malorum*”. *Vir bonus* występuje dalej jako mąż dostojny – „*vir honestus*” – „*vir bonus et cum primis honestus*”, oraz mąż sprawiedliwy – „*vir iustus*”[...] Męża doskonałego cechuje także dążenie do wolności⁴⁸.

Określenia te wyznaczają kierunek, prowadzący do szczytu człowieczeństwa i przyczynia się do budowania zgody społecznej (*concordia*), będącej fundamentem życia rodzinnego i państwowego. W traktacie *De re publica* Arpinata zestawia nawet rolę zgody społecznej z funkcją, jaką harmonia pełni w muzyce: *quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia*⁴⁹. Wśród wielu definicji pojęcia *vir bonus* Cynceron w trzeciej księdze *De*

⁴⁵ Por. tamże, s. 60-61.

⁴⁶ Por. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973, s. 365-366.

⁴⁷ Por. R. Fiori, *Greek philosophy and Roman legal science*, w: *Aequum Ius*, red. A. M. Shirvindt, Moskwa 2014, s. 187-202.

⁴⁸ Por. B. Łapicki, *Etyczna kultura...*, s. 76-77.

⁴⁹ Por. Cicero, *De re publica* 2, 69; red. C.F.W. Mveller, Leipzig 1889.

officiis wskazuje, iż jest to człowiek udzielający pomocy wszystkim, którym może, i nie wyrządzający krzywdy nikomu (*uir bonus est is qui prodest quibus potest, nocet nemini*)⁵⁰. Realizacja tego ideału wymaga zakorzenienia w społeczeństwie i porządku prawnym, stanowiących fundament autentycznego życia ludzkiego. Zdaniem Arpinaty, postulat pełnego człowieczeństwa dotyczy wszystkich ludzi i nie jest nauką zastrzeżoną wyłącznie dla wybranych czy filozofów; jego celem pozostaje doskonałość intelektualna, moralna, a przede wszystkim obywatelska. *Humanitas* jawi się u niego jako prawo nakładające na wszystkich członków wspólnoty obowiązek wzajemnej pomocy⁵¹.

Jak widać, takie źródłowe rozumienie humanizmu może pomóc w zdefiniowaniu jego podstawowego celu – stania się człowiekiem żyjącym zgodnie ze swoją rozumną naturą. Takie ujęcie tematu oznacza, że rzymska *humanitas* była projektem antropologicznym nastawionym na przemianę życia w każdym jego aspekcie. Nie może to być oczywiście jedyny wymiar, jaki stanowi humanizm, z takiej bowiem perspektywy jawiłby się on jeszcze jako zbyt ogólna myśl, którą trudno by było oddzielić od postulatów jakiegokolwiek szkoły filozoficznej powstałej w okresie klasycznym czy hellenistycznym. W szkołach tych adept poprzez ćwiczenia duchowe miał przemieniać swoje życie, kierując się ku najwyższemu dobru i odwracając od największego zła, zgodnie z nauką mistrzów⁵². Nie można jednak wprost uznać, że idea *humanitas* jest postulatem którejkolwiek frakcji filozoficznej, choć, jak wykazano, pozostaje ona w ścisłym związku z myślą Średniej Stoi. Ze swojej natury szkoły miały na celu wytyczenie drogi do doskonałości jedynie dla wybranych – swoich uczniów. Pojawia się więc pytanie, co jeszcze może stanowić istotę humanizmu.

Niewątpliwie, jak wskazano przy omówieniu myśli Izokratesa, projekt antropologiczny wymaga trwałego modelu wychowawczego oraz spójnej idei pełniącej funkcję nośnika na określonym terenie geograficznym i politycznym. Humanizm może więc zaistnieć tam, gdzie pojawia się możliwość stworzenia wspólnoty większej niż miasto czy region. Niekiedy nowy projekt człowieka staje u podstaw politycznej ideologii niosącej wraz z dominacją model uniwersalistycznej kultury. Humanizm, rozumiany jako model wychowania i formacji człowieka, staje się wtedy powszechnym wymogiem w *oikouménē*. Wówczas to granice świata zaczynają być utożsamiane z granicami cywilizacyjnego

⁵⁰ Por. Cicero, *De officiis* 3, 64; red. W. Miller, London, 1913.

⁵¹ Por. Cicero, *Pro Flacco oratio* 24; red. A. Clark, Oxford, 1909: *Si quem infimo loco natum, nullo splendore vitae, nulla commendatione famae defenderem, tamen ciuem a civibus communis humanitatis iure ac misericordia deprecarer, ne ignotis testibus, ne incitatis, ne accusatoris consessoribus, convivis, contubernalibus, ne hominibus levitate Graecis, crudelitate barbaris civem ac supplicem uestrum dederetis, ne periculosam imitationem exempli reliquis in posterum proderetis.*

⁵² Por. P. Hadot, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2019, s. 68.

imperium, poza którym inne, często mniejsze społeczeństwa zostają określone jako barbarzyńskie lub pozbawione cech prawdziwie ludzkich. Tak rozumiany humanizm przenika system prawny, ekonomiczny czy jakikolwiek inny wymiar życia. Staje się naturalnym środowiskiem i jedynym możliwym sposobem ustroju życia zbiorowego. W takim ujęciu nie stanowi więc wyłącznie drogi do doskonalenia jednostki, lecz obejmuje również całe zbiorowości, a nawet środowisko naturalne.

Do pełniejszego ujęcia idei *humanitas*, rozumianej jako prawdziwe człowieczeństwo, konieczne jest uwzględnienie jej trzeciego wymiaru, to jest pamięci o wzorcach przekazanych przez przodków. Były to przede wszystkim wzorce literackie i artystyczne, a ich kultywowanie miało służyć formacji kolejnych pokoleń według tego samego modelu. Sztuki te, zwane po łacinie *artes*, były – jak podkreśla Ciceron – powiązane ze sobą jednym węzłem (*vinculum*) i wspólnie odpowiadały za prawidłowy rozwój potencjału ludzkiej natury. Jak pisał w mowie *Pro Archia*: *Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur*⁵³. Podobną myśl wyraził także w dziele *De oratore*, gdzie ustami Krassusa dowodził, że wzajemne powiązanie sztuk i dziedzin odpowiada wzajemnemu zespoleniu sił działających w świecie⁵⁴. Działalność ludzi i ich kultura nie może więc stanowić niezależnych od siebie dyscyplin, skoro w ich centrum znajduje się sam człowiek i troska o jego dobro etyczne⁵⁵. Mimo postulowanej jedności wielu dziedzin, zagadnienia i obszary im podległe mogą w praktyce znacznie się od siebie różnić⁵⁶.

Ciągłość kultury możliwa była tylko w ramach przekazu wspólnego wzorca dotyczącego sztuk i myśli, których znajomość i stosowanie stały się podstawą filologii. Jej znaczenie wykraczało poza dzisiejsze rozumienie tej dyscypliny skupionej na badaniu tekstu, a obejmowało badania nad całokształtem życia kulturowego starożytności i rekonstrukcję wielu jego form. W tym właśnie kluczu badacze najczęściej rozpatrują myśl humanistyczną przełomu średniowiecza i renesansu (humanizmu *par excellence*) jako powrót do

⁵³ Por. Cicero, *Pro Archia* 2; red. A. Clark, Oxford, 1909.

⁵⁴ Por. Cicero, *De oratore* III 20-21: *Ac mihi quidem veteres illi maius quiddam animo complexi plus multo etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest, qui omnia haec, quae supra et subter, unum esse et una vi atque [una] consensione naturae constricta esse dixerunt; nullum est enim genus rerum, quod aut avulsum a ceteris per se ipsum constare aut quo cetera si careant, vim suam atque aeternitatem conservare possint. Sed si haec maior esse ratio videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendere, est etiam illa Platonis vera et tibi, Catule, certe non inaudita vox, omnem doctrinam harum ingeniarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri.*

⁵⁵ Por. J. Domański, *O dwu Cycerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 157-168.

⁵⁶ Por. Cicero, *De oratore* III 22-28.

filozoficznych i literackich początków własnej kultury i ich gwałtownego rozpowszechnienia w całej społeczności ludzi mówiących po łacinie – *latinitas*.

Na podstawie wymienionych ram znaczeniowych humanizmu oraz kryteriów jego powstania i rozwoju należy rozważyć, w jaki sposób idea ta trwała w myśli europejskiej poprzez wieki. Humanizm nie był cechą wyłącznie jednej czy kilku epok w dziejach świata, lecz – jak przekonuje Stanisław Łempicki – „jest prądem wieczystym i wiecznie trwającym”⁵⁷. Doszukiwanie się jego elementów w następujących po sobie epokach ma szczególne znaczenie dla wykazania ciągłości rozwoju tej idei. W epoce średniowiecza pisma łacińskich Ojców Kościoła, w szczególności Augustyna, i twórców pogańskich, takich jak Ciceron czy Seneka, nie były najczęściej rozpatrywane w kontekście retorycznym i stylistycznym, lecz przede wszystkim moralnym. Miały one odsłonić prawdę o ludzkiej naturze. Zdaniem Macieja Włodarskiego „humanizm średniowieczny różnił się od renesansowego zasadniczo jedynie uboższą kompetencją filologiczną”⁵⁸, choć warto podkreślić, że i ta nie była nigdy w pełni zaniedbana. Zaświadcza o tym Étienne Gilson w jednej ze swoich prac: „W średniowieczu można znaleźć ludzi, którzy ulegli urokowi starożytności i pięknu literatury klasycznej, podobnie jak później spotyka się ich tak wielu w dobie odrodzenia: jest nawet prawdopodobne, że bardzo niewielu z tych, którzy do starożytności po idee, pozostało niewrażliwych na piękno formy”⁵⁹. Przykładem takiej postawy może być wspomniany nieco dalej przez Gilsona Gerbert d’Aurillac, późniejszy papież Sylwester II, starający się łączyć doskonałość moralnego życia z elokwencją⁶⁰.

Do najważniejszych przedsięwzięć humanistycznych pierwszej fazy średniowiecza z całą pewnością należały działalność i pisma Kasjodora, Boecjusza, Marcjanusa Kapelli czy Makrobiusza, którzy skodyfikowali na łacińskim Zachodzie scholastyczny model nauczania siedmiu sztuk wyzwolonych, będących podstawowym modelem wychowawczym przez następne stulecia. Greckim odpowiednikiem *septem artes liberales* było określenie ἐγκύκλιος παιδεία oznaczające ogólne nauczanie mające za zadanie uformowanie wolnego człowieka do integralnego i swobodnego postrzegania świata⁶¹. Rola i wpływ tego modelu na

⁵⁷ Por. S. Łempicki, *Renesans i humanizm w Polsce*, Warszawa 1992, s. 28.

⁵⁸ Por. M. Włodarski, *Humanizm średniowieczny*, w: *Humanizm: historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 57.

⁵⁹ Por. É. Gilson, *Filozofia średniowieczna a humanizm*, w: *Heloiza i Abelard. Średniowieczne początki humanizmu*, przeł. A. Podsiad, Warszawa 1956, s. 294.

⁶⁰ Por. tamże, s. 294.

⁶¹ Por. Ç. Dürüşken, *The meaning of Antiquity: Septem Liberales Artes*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 38 (2)/2018, s. 65-66: „This education that evolved from Homer’s noble warrior into Plato’s philosopher, then donned a toga to continue as Cicero’s doctus orator, there caught his breath, and was finally institutionalized in the universities of the Middle Ages, is generally known as the liberal arts education

uniwersalistyczny sposób postrzegania kultury europejskiej, również w sensie politycznym, była przedmiotem wielu prac historyków myśli filozoficznej średniowiecza⁶². Innym fundamentalnym elementem współtworzącym kształt średniowiecznego oblicza humanizmu było encyklopedyczne dzieło Izydora z Sewilli *Etymologiae* zbierające w dwudziestu księgach całą ówczesną wiedzę dotyczącą spraw związanych z literaturą, teologią, prawem, geografiami czy prowadzeniem gospodarstwa. Zawiera ono siedem i pół tysiąca haseł przedstawiających najróżniejsze tematy poruszane przez autorów pogańskich i chrześcijańskich⁶³. *Etymologiae* stanowiły nieodłączny element kanonu dzieł przyswajanych w szkołach klasztornych oraz miały decydujący wpływ na wykształcenie się perspektywy historyczno-literackiej zachodniej Europy⁶⁴. Kluczowe było także rozumienie filozofii definiowanej szeroko przez Izydora jako *rerum humanarum divinarumque cognitio, cum studio bene vivendi coniuncta*⁶⁵. Połączenie znajomości spraw ludzkich (wiedzy encyklopedycznej) i boskich (teologii) wraz z doskonaleniem moralnym stało się więc ideałem człowieka wykształconego w ramach średniowiecznego świata. Filozof w tym znaczeniu nie jest kimś wyłączonym ze świata, żyjącym według wskazań swojej szkoły, lecz człowiekiem zdolnym w pełni uczestniczyć w kulturze swojej epoki. Definicja ta zawiera się w sześciu sposobach rozumienia filozofii przekazanych średniowieczu przez starożytnych, które podaje Domański: „1) «poznanie tego, co istnieje i sposobu w jaki istnieje»; 2) «wiedza o rzeczach boskich i ludzkich»; 3) «przygotowywanie się do – ćwiczenie się w – śmierci»; 4) «upodobnianie się człowieka do Boga»; 5) «sztuka sztuk i wiedza wiedz»; 6) «miłość

(ἐγκύκλιος παιδεία; *liberales artes*). The sole reason of it being referred as free (*liberalis*) was that it suited the freeman. Because the knowledge that would be attained was intended purely to develop the mind, rather than for economic concerns. It was not local but universal, and so it would exist as long as the human mind existed. In this respect, liberal arts were completely differentiated from those arts aimed at no more than subsistence and which were unworthy of freeman (βάρβαροι; *artes illiberales*)”.

⁶² Por. P. Abelson, *The Seven Liberal Arts: A Study in Medieval Culture*, New York 2010; É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa, 1987; D.L. Wagner, *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington 1983; C.S.Lewis, *Odrzucony obraz*, przeł. W. Ostrowski, Bielsko Biala 2022.

⁶³ Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 472.

⁶⁴ Por. tamże, s. 467: „Pisma Izydora z Sewilli, a zwłaszcza jego *Etymologiae*, mają wielką wagę dla teorii literatury. W owym podręczniku wiedzy pomieścił on nie tylko siedem *artes*, lecz również skrót historii powszechnej. To ostatnie jest kontynuacją Hieronimowej «kronikarskiej historiografii literackiej». *Etymologiae* zawierają przeto kompendium powszechnej historii literatury. Tego rodzaju określenie może wydawać się pretensjonalne wobec skąpych uwag chronograficznych Izydora. Kiedy się jednak zestawi je razem z innymi odpowiadającymi im materiałami, które omówiono w rozmaitych częściach *Etymologiae*, to w rezultacie otrzymamy zasób informacji dotyczących teorii i historii literatury, których wieki średnie nie mogły znaleźć u innego autora”.

⁶⁵ Por. Isidorus, *Etymologiae* II 24,1; PL 81.

mądrości»⁶⁶. Związanie zdobywania wiedzy z praktyką cnót stanowi w tym przypadku połączenie najbardziej pożądane.

Przytaczane rozumienie humanizmu wciąż dotyczy w większości szerokiego rozumienia tego pojęcia, zgodnego z filozoficznym ideałem doskonałego człowieka, jako modelu wychowawczego czy społecznego. Średniowiecze znało również humanizm pojęty jako recepcja literackich wzorów antyku, będących fundamentem nowożytnej sztuki literackiej i wychowania. Zdaniem Kristellera: „Praktycznie wszystkie rodzaje humanistycznej sztuki oratorskiej mają swe pierwowzory w literaturze średniowiecznej: mowy weselne i pogrzebowe, mowy akademickie, mowy polityczne wygłaszane przez urzędników i ambasadorów, mowy kunsztowne przeznaczone na uroczyste okazje i wreszcie mowy sądowe”⁶⁷. Nie znaczy to oczywiście, że twórcą tych wzorów było średniowiecze, ponieważ większość z nich wywodziła się z antyku. Wskazuje to jednak na to, że istniała ciągłość ich przekazu w ramach tego samego świata geograficzno-kulturowego.

O humanizmach w średniowieczu często mówi się w kontekście zjawisk powracających renesansów⁶⁸. Zasadniczym ich przejawem miała być dbałość o literackie wzorce oraz powracające wciąż próby ustalenia oryginalnych wariantów tekstów antycznych. Praca filologa humanisty polegała więc na zestawianiu pozyskanych tekstów oraz oczyszczaniu ich z błędów naniesionych przez kopistów. Wszelkie tego typu przedsięwzięcia obecne w kulturze średniowiecza i wczesnego renesansu obejmujące pisma autorów klasycznych poprzedzone były próbami ustalenia tekstu Wulgaty, których początek sięgał końca starożytności, a prac nad nimi nie porzucono nawet w późnej nowożytności⁶⁹. Pierwszym tego typu średniowiecznym renesansem miał być okres panowania Karola Wielkiego i jego dworu w Akwizgranie. Do jego najwybitniejszych przedstawicieli należeli: Hraban Maur, Einhard czy Alkuin. Szczególnie ten ostatni, przybyły z Yorku mnich, był odpowiedzialny za reformę szkolnictwa poprzez powrót do modelu *septem artes liberales*⁷⁰. W środowisku tych uczonych dokonano pierwszej od czasów starożytnych poważnej rewizji Wulgaty, a także przeprowadzono reformę kroju pisma, znanego później jako minuskuła

⁶⁶ Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, s. 13-14.

⁶⁷ Por. P.O. Kristeller, *Humanizm...*, dz. cyt., s. 51.

⁶⁸ Por. W. Treadgold, *Renaissances Before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984.

⁶⁹ Por. R. Loewe, *The Medieval History of the Latin Vulgate*, w: *The Cambridge History of the Bible*, t. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge 1969, s. 102-154.

⁷⁰ Por. J.-B. Lafort, *Histoire d'Alcuin, moine anglo-saxon, natif d'York, restaurateur des sciences en Occident sous Charlemagne*, Namur-Paris 1898; por. D.A. Bullough, *Alcuin's Cultural Influence: The Evidence of the Manuscripts*, w: *Alcuin of York: Scholar at the Carolingian Court*, red. L.A.J.R. Houwen, A.A. MacDonald, Groningen 1998, s. 1-26.

karolińska. Zjawiskiem decydującym o nadaniu temu okresowi miana „renesansu” była prowadzona wówczas praca nad zachowaniem dziedzictwa antycznego i próba wykorzystania jego wzorów w nowym modelu edukacyjnym. Szczególną rolę w reformatorskiej idei Alkuina odgrywało połączenie sztuki retorycznej z filozofią moralną, co było istotnym elementem w cycerońskim czy izokratejskim nurcie humanizmu. Wybór tekstów i ich interpretacja podjęta przez uczonych z tego okresu doprowadziła nawet „do ustalenia kanonu łacińskich autorów starożytnych, który w swym głównym zarysie przetrwał aż do czasów dzisiejszych”⁷¹.

Innym równie ważnym „renesansem” średniowiecznym miał być ruch intelektualistów z Chartres w XII wieku, na czele których stali myśliciele, tacy jak: Gilbert de la Porrée, Wilhelm z Conches, Alan z Lille czy Jan z Salisbury⁷². Łączyli oni w sposób nowatorski platońską antropologię i pisma antycznych poetów z ortodoksyjną nauką katolicką. W środowisku tym powstało wiele łacińskich przekładów z greki i języka arabskiego, co miało decydujący wpływ na ponowne przyswojenie idei antycznych w zachodniej Europie. Zdaniem Zabłockiego: „prerenesansowi humaniści z XII i XIII wieku dorównywali pisarzom renesansowym odczytaniem w autorach starożytnych, niekiedy zaś ich z pewnością przewyższali”⁷³. Był to okres bujnego rozwoju czytelnictwa i pierwszego masowego, na ile to możliwe, ruchu intelektualnego, który pociągnął za sobą myślicieli z niemal wszystkich zakątków kontynentu. Dwunaste stulecie jawi się jako wiek „różnorodnych zainteresowań, filozoficznych, teologicznych, humanistycznych, wiek zbierania materiałów, odszukiwania starożytnych wzorów, wyrabiania metody i terminologii”⁷⁴. Bez wątpienia humanizm tego wieku mógł inspirować włoskich filozofów renesansu w następnych stuleciach, choć nie był to jedyny impuls do jego powstania. Jego źródła, jak wykazuje Kristeller, sięgały także pozanaukowej dziedziny, jaką była sztuka poprawnego komponowania pism i dokumentów codziennego użytku:

W średniowiecznych Włoszech zawód ten miał do końca jedenastego wieku wielu reprezentantów, tak zwanych *dictatores*, którzy na podstawie podręczników i wzorcowych tekstów uczyli i zajmowali się wybitnie praktyczną sztuką układania dokumentów, listów i mów publicznych [...] humaniści renesansowi byli z zawodu następcami średniowiecznych włoskich *dictatores* i odziedziczyli po nich różne wzory

⁷¹ Por. K. Ochman, *Zmierzch cywilizacji łacińskiej czy początek szóstego renesansu?*, „Nauka” 4/2017, s. 132.

⁷² Por. C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1928; E.R. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 259; M. Włodarski, *Humanizm średniowieczny...*, dz. cyt., s. 82.

⁷³ Por. S. Zabłocki, *Od prerenesansu do oświecenia...* dz. cyt., s. 43.

⁷⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978, s. 214.

epistolografii i wymowy publicznej, wszystkie mniej lub bardziej określone przez obyczaje i praktyczne potrzeby społeczeństwa późnośredniowiecznego⁷⁵.

Na tym przykładzie widać, że humanizm renesansowy był u swych podstaw ideą praktyczną, opartą na wymogach i zapotrzebowaniach społeczeństwa pragnącego sprawniej formułować i wyrażać myśli, zarówno w kwestiach państwowych, jak i prywatnych. Znajomość wzorów stylistycznych zaczerpniętych z pism Cyserona, Seneki czy Kwintyliana umożliwiła podniesienie epistolografii do wymiaru pełnoprawnej literatury, a także wytworzyła między uczonymi postawę twórczej rywalizacji ze sobą i swoimi źródłowymi wzorami, nazwaną po łacinie *aemulatio*⁷⁶. Wieki XIV i XV jako epoka wielkich odkryć literackich zaznaczyły się dla idei humanizmu w szczególny sposób. Zaszczytną rolę odegrali w tym zwłaszcza Petrarka i Gianfrancesco Poggio Bracciolini, choć to nie sam fakt odnalezienia przez nich zaginionych tekstów zaważył na charakterze epoki, ale szczególna atmosfera panująca wśród uczonych, którzy nabyli krytyczno-literackiego stosunku do dzieł pogańskich twórców i nie tylko próbowali je naśladować, lecz przede wszystkim przewyższyć. Jak zanotował Georges Duby:

Each previous renaissance had set out to rescue from inevitable deterioration works that were admitted as the heritage of an earlier and therefore better age, to renew them and to restore their original brilliance. Renewal was an exhumation. From now on, every renaissance would be regarded as a creative process. The legacy of the past was taken up, but with the purpose of exploitation, as settlers exploited virgin lands in order to take more from them. As in all the noble families the heir in each generation felt himself chosen to make the ancestral patrimony bear fruit, and confident of being able to increase its yield, so the moderns judged themselves capable, not only of equalling the ancients, but of surpassing them⁷⁷.

To, co cechuje najpełniej tę epokę, to pragnienie, by świetność myśli antyku trwale przemieniła życie intelektualne, a z nim społeczne i polityczne. Podejście takie częstokroć wiązało się z zerwaniem utrwalonej interpretacji danego zagadnienia, na przykład stosunku

⁷⁵ Por. P.O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, w: *Humanizm i filozofia*, przeł. G. Błachowicz, Warszawa 1985, s. 22.

⁷⁶ Por. A. Fulińska, *Renesansowa aemulatio: alegacja czy interseksualność?*, „Teksty Drugie” 4/1997, s. 7: „Zasada rywalizacji, bezpośrednio związana z jednym z podstawowych dla poetyki i retoryki klasycystycznej (antycznej, renesansowej i osiemnastowiecznej) pojęciem imitacji – naśladowania modeli literackich – ma swoje źródła w pismach teoretyków starożytnych, przede wszystkim Cyserona, Kwintyliana i Pseudo-Longinosa, ale pojawia się także w metaliterackich wypowiedziach Horacego. Przeciwwstawiana była od samego początku praktyce wiernego, zwanego niewolniczym i utożsamianego niekiedy z przekładem, naśladowania modeli (*imitatio servilis*) i postulowała ich wykorzystywanie w sposób nie tylko twórczy, ale przede wszystkim zgodny z indywidualnymi cechami autora.

⁷⁷ Por. G. Duby, *The Culture of the Knightly Class: Audience and Patronage*, w: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, red. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, Cambridge 1982, s. 251-252.

do konkretnej szkoły filozoficznej. Rolą pism myślicieli stoickich czy platońskich przez wieki było pełnienie funkcji *praeparatio evangelica*, a więc pozycji podległej względem nauki chrześcijańskiej i teologii⁷⁸. Wraz z pojawieniem się i rozpowszechnieniem się na szeroką skalę osobnych studiów literackich, na popularności zyskała próba odtworzenia antycznej myśli dla niej samej, a wraz z nią zaczęło się utrwać przeświadczenie o niezależności myśli humanistycznej od nauki Kościoła⁷⁹. Nowożytny humanizm podejmował także próbę stworzenia uniwersalistycznego i ponadpolitycznego porozumienia pomiędzy uczonymi z różnych miejsc i czasów (*respublica litterarum*). Źródeł tej idei można doszukiwać się, zdaniem Domańskiego, u autorów takich, jak Jan Ludwik Vives czy Erazm z Rotterdamu⁸⁰. Drugi z nich używa tego pojęcia wprost w swoim dialogu *Antibarbarorum liber*, gdzie zestawiał je w kontrze ze światem barbarzyńców⁸¹. Omawiany uniwersalizm zdaje się przekraczać granice politycznej jedności i skupiać na jedności świata intelektualnego. Literatura i jej rzeczywistość w niespotykany dotąd sposób zaczynają odrywać się od geograficznego kontekstu świata, w którym powstają i próbują wytworzyć swoje własne granice. Nie pokrywają się one w pełni z porządkiem politycznym państwa nowożytnego, lecz kreślą duchową jedność starego kontynentu. Humanizm tej epoki formułuje wprost tezę o istnieniu wspólnoty dostępnej każdemu, kto osiągnie gruntowne wykształcenie i przyswoi sobie tradycję antyczną⁸². Nie był to jedynie postulat, lecz artykulacja trwającego porządku kształtującego się przez wieki od starożytności, czego wcześniejszym wyrazem były choćby instytucje uniwersytetów⁸³. Mówiąc o *respublica litterarum*, humaniści mają na myśli

⁷⁸ Por. V. Possenti, *Filozofia jako „praeparatio evangelica”*, „Człowiek w Kulturze” 13/2000, s. 67-68.

⁷⁹ Por. J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1961, s. 260: „Aby dojść do ostatecznych wniosków co do religijności ludzi Odrodzenia, musimy obrać inną drogę. Stosunek ich zarówno do religii panującej w kraju, jak też do idei bóstwa, należy w ogóle wyprowadzać z ich postawy duchowej. Ci ludzie nowocześni, reprezentanci ówczesnej kultury Włoch, byli z natury tak samo religijni jak cały Zachód w dobie średniowiecza, lecz ich potężny indywidualizm nadaje ich religijności charakter czysto subiektywny, a pełnia wrażeń, jakich doznają dzięki odkryciu świata zewnętrznego i wewnętrznego, wyciska na nich przede wszystkim piętno świeckie”.

⁸⁰ Por. J. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, Kęty 2002, s. 151: „Wedle tego, co zdołałem znaleźć w związku z pojęciem «rzeczypospolitej literackiej» [...], czyli społeczności użytkowników pisma i literatury, ludzi piszących i czytających, początku owej nowej idei należy dopatrywać się u szesnastowiecznego humanisty hiszpańskiego Juana Luisa Vivesa [1492-1540], prawie współczesnego Erazmowi z Rotterdamu [1467-1536]”.

⁸¹ Por. J. Partyka, *Rzeczpospolita uczonych Erazma z Rotterdamu i „República literaria” Diego de Saavedry Fajardo: utopia i antyutopia?*, „Teksty Drugie” 1/2015, s. 109.

⁸² Por. N. d’Argonne, *Mélanges d’histoire et de littérature, recueillis par M. de Vigneul-Marville*, t. 2, Paris 1700, s. 61-62: „La République des Lettres est très ancienne [...]. Elle s’étend par toute la terre, et est composée de gens de toutes nations, de toute condition, de tout âge, de tout sexe [...]. On y parle toute sorte de langues vivantes et mortes. Ces Arts y sont joints aux Lettres, et les Mécaniques y tiennent leur rang...”; A. Grafton, *Worlds made by words: scholarship and community in the Modern West*, Cambridge 2009, s. 9; P. Dibon, *Communication in the Respublica literaria in the 17th Century*, „Res Publica Litterarum” 1/1978, s. 43.

⁸³ Por. J. Partyka, *Rzeczpospolita uczonych...*, dz. cyt., s. 111: „Zarówno łaciński termin *respublica literaria*, jak i jego odpowiedniki w językach narodowych występowały w węższym lub w szerszym znaczeniu. W najszerszym – określał międzynarodową społeczność uczonych, w węższym (zwłaszcza w XVI wieku) – był często używany jako synonim akademii czy uniwersytetu”.

ponadhistoryczną wspólnotę myśli przekraczającą nie tylko wymiar filozoficzny czy polityczny, ale nieraz także konfesyjny. Manifestowanie takiej duchowej jedności, jaka miała miejsce w XV wieku, Sante Graciotti wiąże z rozpowszechnieniem się pojęcia Europy, które przekraczało już dawne pojmowanie granic geograficznych rzymskiego Kościoła. Jak stwierdza:

Wydaje się, że od czasów humanizmu i renesansu istnieją trzy kategorie wartości, określających Europę i tworzących jej tkankę łączną, a zarazem wskazujących na kierunek jej rozwoju: wielość podmiotów politycznych istniejących wewnątrz państw i we wspólnotach państwowych, bezwyznaniowe chrześcijaństwo oraz rola *humanae litterae*. Wielość podmiotów politycznych działających w obrębie państw została sformułowana teoretycznie przez republikański humanizm florencki, od Leonarda Bruniniego i jego kontynuatorów poczynając. Na mnogość rządów i państw, jako czynnik konstytuujących Europę i odróżniający ją od tyrańskiej Azji, wskazywał Machiavelli. Paradoksalnie, Europa republik opiera swoją jedność na zinstytucjonalizowaniu wielości, tak jak średniowieczna Europa była oparta na instytucjonalnym uniwersalizmie Cesarstwa⁸⁴.

Oczywiście ta nowa forma nowego porządku jedności wciąż pozostawała pod znacznym wpływem myśli chrześcijańskiej, lecz nie w formie instytucjonalnej, a jedynie ideowej⁸⁵. Już sama próba ukazania ścisłego związku między filozofią Platona i Arystotelesa a chrześcijaństwem, podjęta przez Giovanniego Pico della Mirandolę w 1486 roku, gdy planował zwołać międzynarodowy kongres filozofów, stanowi wyraźny przejaw tego sposobu myślenia. Wstępem do tego humanistycznego przedsięwzięcia miało być rozesłanie 900 tez poprzedzonych programowym manifestem *De hominis dignitate*⁸⁶. Postulat uniwersalnej jedności pomiędzy uczonymi wielu tradycji i religii oraz tezy Mirandoli nie spotkały się z uznaniem ówczesnych władz kościelnych⁸⁷. Wejście w polemikę młodego filozofa z papieżem Innocentym VIII doprowadziło nawet do potępienia jego manifestu i ucieczki

⁸⁴ Por. S. Graciotti, *Polska humanistyczna i europejska Respublica Litterarum*, w: *Humanitas...*, dz. cyt., s. 254.

⁸⁵ Por. Tamże, s. 254: „Chrześcijaństwo jako synonim Europy przetrwało kryzys średniowieczny, ale stopniowo traciło charakter wyznaniowy i podlegało procesowi sekularyzacji. Już Enea Silvio Piccolomini włączył do chrześcijańskiej Europy Kościół grecko-prawosławny, husyckie Czechy, ziemie Scytii i Sarmacji (między Moskwą a Tatiarią) aż po Don. Krucjaty antytureckie ocaliły integralność Europy, lecz nie odbudowały jedności Kościołów. Chrześcijaństwo staje się stopniowo coraz ważniejszym elementem Europy, lecz mniej sakralnym i coraz mniej związanym z instytucjami. Staje się kodem genetycznym kultury europejskiej, tą jej częścią, ze względu na którą [...] nie możemy nie nazywać się chrześcijanami”.

⁸⁶ Por. D. Facca, *Wstęp*, w: G.P. della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate, Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa 2010, s. 7-8.

⁸⁷ Por. tamże.

humanisty do Francji⁸⁸. Przytoczony epizod z dziejów humanizmu renesansowego dobrze ilustruje jeden z wymogów trwania modelu humanistycznego – uniwersalność i jedność świata idei. W tym przypadku widoczne jest, jak postulat mógł wykraczać poza polityczne i religijne rozumienie jedności znane dotychczas w Europie.

Za filozoficzną podstawę potrzebną do sformułowania tezy o jedności wszystkich ludzi posłużyły nowożytnym humanistom niektóre wątki filozofii stoickiej, podkreślające znaczenie powszechnej godności ludzkiej natury:

Jak Petrarka znalazł w pismach Cyserona program wykształcenia ogólnego i pochwałę poezji, tak nauczyciel Germanii, Filip Mellanchton [...] wyczytał z nich stoicką naukę o świetle naturalnym (*lumen naturale*), które utożsamiał z naturalnym rozumem (*naturalis ratio*). Głoszony przez niego obowiązek poznawania i oświecania bliźnich znalazł pełne zrozumienie w Niderlandach [...] a potem Anglii i Francji⁸⁹.

Koncepcja ta odegrała istotną rolę w ukształtowaniu się nowożytnej koncepcji praw natury i antropologii z nich wynikającej⁹⁰. Były one rozumiane jako:

stały, wieczny, obiektywnie istniejący system wartości wspólny wszystkim ludziom, który stanowi lub stanowić powinien fundament ładu społecznego. Istotą prawa natury są powinności, które są tak oczywiste, że każdy człowiek je sobie uświadamia. Ze względu na fakt, że są to podstawowe i uniwersalne wartości, które powinny regulować stosunki międzyludzkie, to są one nadrzędne względem prawa stanowionego⁹¹.

Humanizm myśli stoickiej inspirował wielu myślicieli XV i XVI wieku, a na licznych uniwersytetach podejmowano wówczas próby historycznej rekonstrukcji doktryny tej szkoły. Czołową postacią tego ruchu był flamandzki filolog i filozof Justus Lipsius. To on opracował pierwsze filologiczne wydania wszystkich dzieł Seneki i zapoczątkował neostoicyzm – próbę uzgodnienia nauk rzymskiej Stoi z doktryną chrześcijańską⁹². Cieszył się on popularnością niemal we wszystkich skłóconych ze sobą denominacjach protestanckich i Kościele Katolickim. Sam Lipsius kilka razy w ciągu swojego życia zmieniał wyznanie, w zależności od miejsca, w którym nauczał i przebywał, co mogło mieć wpływ na jego pojednawczą

⁸⁸ Por. K. Chłędowski, *Dwór w Ferrarze*, Warszawa 1958, s. 113.

⁸⁹ Por. T. Sinko, *Od filantropii...*, dz. cyt., s. 62-63.

⁹⁰ Por. tamże, s. 63.

⁹¹ Por. M. Baranowska, *Marzenie o szczęściu, czyli idea prawa natury w filozofii Jana Jakuba Rousseau*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 65 (2)/2013, s. 56.

⁹² Por. J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i początki europejskiego neostoicyzmu w zwierciadle polskiej prozy*, w: *Humanitas...*, dz. cyt., s. 203: „Ślady oddziaływania stoicyzmu – a w szczególności Seneki – na naukowy i artystyczny dorobek flamandzkiego filologa Justusa Lipsjusza [...], widać nie tylko w jego dialogu *de constantia* i nie tylko w późniejszych pracach systematyzujących poglądy starożytnej Stoi, w których zostały one uzgodnione z doktryną chrześcijańską”.

postawę wobec chrześcijańskich wyznań⁹³. Jego neostoicka doktryna stałości (*constantia*) miała być wzorem dla uczonych ludzi w czasie burzliwego okresu wojen drugiej połowy XVI wieku⁹⁴. Lipsius, zalecając pozorne wycofanie się z życia publicznego do zacisza domowego, kształtował intelektualne i polityczne elity następnego pokolenia. Wśród jego pism szczególnie dwa dzieła: *De constantia* i *Politicorum sive civilis doctrinae* odegrały rolę podręczników kreślących antropologiczny projekt nowego człowieka⁹⁵. Pierwsze dzieło dotyczyło intelektualnego i duchowego rozwoju w prywatnym życiu, drugie z kolei odnosiło się do powinności obywatelskiej rozumianej jako uległość wobec zwierzchniej władzy. Wizja Lipsiusa miała więc charakter propozycji uniwersalnej filozofii życia, mającej dać indywidualne pocieszenie w obliczu kształtujących się nowożytnych form politycznego absolutyzmu. Celem lipsjańskiego projektu było przede wszystkim jednak zachowanie godności i natury człowieka poprzez praktykę cnoty stałości w obliczu zewnętrznego niepokoju.

Badania nad myślą Stoi odegrały także znaczny wpływ na kluczowe pojęcie natury w nowożytnej filozofii. Jak podaje Sinko: „Stoickie «prawo naturalne», rozbudowane przed Holendra Hugona Grotiusa [...] i Anglika Hobbesa [...], prowadzi do «naturalizmu» Jana Jakuba Rousseau [...], głoszącego za cynikami i stoikami powrót do natury, życie według natury, wychowanie człowieka przez rozwinięcie wszystkich zdolności, danych mu przez naturę”⁹⁶. Filozoficzne poszukiwanie tego, co jest naturalne, a więc najbardziej ludzkie, stało się filarem antropologicznej wizji, którą przedstawił Jean-Jacques Rousseau. Utożsamiał on

⁹³ Por. J. Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010, s. 29-107.

⁹⁴ Por. tamże, s. 150-151: Tak oto trzy pojęcia: *constantia*, *patientia*, *firmitas* czy *recta ratio*, odsyłające w przestrzeń duchową, wystawione zostają jako oręż przeciwko zewnętrznemu światu wojen, przez co poznajemy naukę stoików z jednej strony jako «teorię sztuki życia w znacznej mierze determinującą człowiecze myśli i postawy, a z drugiej strony – nową antropologiczną dyscyplinę, która służyła jako podłoże dla naturalnego systemu nauk humanistycznych w XVII wieku». Poznajemy ją także jako doktrynę zarówno odpowiednią i atrakcyjną dla kształtowania jednostkowych postaw moralnych, jak i ideę z gruntu polityczną w swym charakterze w dobie krawawych wojen religijnych w Niderlandach [...] Francji, Niemczech czy [...] w Anglii”.

⁹⁵ Por. tamże, s. 172: „Obok *Politicorum libri* dialog *De constantia* okazał się jedną z najpopularniejszych prac niderlandzkiego filologa. M. Morford wymienia cztery zasadnicze powody owej sławy: po pierwsze, dzieło odwoływało się do wspólnych doświadczeń tych wszystkich, którzy zostali oszołomieni i boleśnie doświadczeni przez pustoszące Niderlandy wojny. Po drugie, autor posłużył się w nim mądrością starożytnych, którą potrafił sprawnie odnieść do współczesnych sobie wydarzeń, przywracając tym samym antyczny świat do życia poprzez obrazowe, sugestywne wykorzystanie literatury i przykładów historycznych. Po trzecie styl dzieła Lipsjusza, liczne porównania i metaforyczny język sprawiły, iż nauka stoicka została postrzeżona przez wrażliwego i inteligentnego czytelnika jako szczególnie atrakcyjna. Po czwarte wreszcie, autor dialogu odważnie starał się uzgodnić rzymski stoicyzm z chrześcijaństwem: pokazał, w jaki sposób współczesny człowiek mógłby wykorzystać mądrość klasycznych tekstów przy jednoczesnym stałym swym oddaniu chrześcijańskiej doktrynie religijnej i moralnej”.

⁹⁶ Por. T. Sinko, *Od filantropii...*, dz. cyt., s. 63.

humanité z powszechnym spełnieniem i szczęściem⁹⁷. Oceniał kulturę i cywilizację swojego wieku jako system uniemożliwiający rozwój ludzkiej natury i nieuchronnie prowadzący do jej degeneracji⁹⁸. Rousseau, opisując swój filozoficzny program humanizmu mający na celu wyjaśnienie istoty ludzkiej natury, postulował, by ustalone przez niego prawa stały się podstawą porządku prawnego. Sam myśliciel nigdy jednak nie sformułował ostatecznej definicji ludzkiej natury czy człowieczeństwa, a nawet często zmieniał znaczenie tego pojęcia⁹⁹. Poznanie istotny ludzkości nie było jego zdaniem możliwe w filozoficznym dyskursie, lecz poprzez zetknięcie się z tym, co naturalne. Jak pisał w traktacie *Emil*: „Najlepszymi znawcami ludzi nie są bynajmniej filozofowie; widzą oni człowieka jedynie poprzez przesady filozofii; żaden stan nie posiada ich tyle. Dziki sądzi nas zdrowiej niż filozof”¹⁰⁰. Naturalna intuicja stała się dla Rousseau podstawowym wyznacznikiem w procesie poznania świata czy transcendencji¹⁰¹. Jego program humanizmu znacznie wykracza poza średniowieczne czy renesansowe postulaty powrotu do antycznych wzorców i dążenia do stworzenia uniwersalnej kultury. Istotą tej myśli jest założenie, że najistotniejsze wzory zachowania są z natury zapisane w człowieku, a ich rozpoznanie jest możliwe poprzez kierowanie się uczuciami. Nie oznacza to jednak, że oświeceniowy myśliciel zrezygnował z programu wychowawczego opartego do pewnego stopnia na myśli starożytnych filozofów. Jak podaje Sinko: „*Humanité* Rousseau jest przeciwieństwem renesansowej *humanitas*, ale nie zrywa bynajmniej z autorami klasycznymi”¹⁰².

Pomysł Johanna Gottfrieda Herdera, sformułowany pod koniec XVIII wieku, zbliżał się do klasycznego rozumienia humanizmu – filozof posługiwał się pojęciem *Humanität* w

⁹⁷ Por. J.J. Rousseau, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1983, s. 88: „Czegóż bym mógł sobie życzyć następnie, gdybym mógł zaspokoić moje pragnienia i był zdolny osiągnąć wszystko, nie będąc oszukany przez nikogo? Chciałbym jednej tylko rzeczy: zobaczyć wszystkie serca zadowolone. Sam widok powszechnej szczęśliwości potrafiłby zapewnić memu sercu trwałe wzruszenie, a gorące pragnienie czuwania nad jej zachowaniem byłoby moją najbardziej trwałą dążnością. Zawsze sprawiedliwy, lecz nie stronniczy i zawsze dobry, lecz nie słaby, byłbym bezpieczny zarówno od ślepej nieufności, jak od nieprześląganej nienawiści”.

⁹⁸ Zob. J.J. Rousseau, *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do poprawy obyczajów?*, w: *Trzy rozprawy z filozofii i społecznej*, Kraków 1956.

⁹⁹ Por. A. Peretiatkowicz, *Jan Jakub Rousseau filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949, s. 57–58: „Rousseau w pierwszych swych utworach (*Discours sur les sciences et les arts*, *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*) mówiąc o «naturze» ma głównie na myśli stan natury, podczas gdy w późniejszych (*Emile*, *Contrat social*) mówi o naturalnym człowieku w stanie społecznym, o kulturze naturalnej, odpowiadającej ogólnym warunkom życia. [...] w późniejszych dziełach Rousseau uważa za pożądane zmodyfikować naturę człowieka, doradza «dénaturer l'homme» ze względów społecznych, przez odpowiednie wychowanie socjalne. W swych ostatnich pracach (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *Projet de constitution pour la Corse*) porzuca pojęcie «natury» i wcale się na nią nie powołuje”.

¹⁰⁰ Por. J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955, s. 54.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 105: „Nie ma potrzeby, aby mnie ktoś uczył tego kultu, dyktuje mi go sama natura. Czyż cześć dla Tego, kto się nami opiekuje i miłość dla Siły, która chce dla nas dobra, nie jest naturalną konsekwencją miłości samych siebie?”.

¹⁰² Por. T. Sinko, *Od filantropii...*, dz. cyt., s. 63.

celu uchwycenia istoty natury ludzkiej¹⁰³. W odróżnieniu od koncepcji Rousseau owa *Humanität* nie polegała na podążaniu za wewnętrzną intuicją czy naturalnymi pragnieniami, lecz na rozwoju istoty człowieka, stojącej w sprzeczności z jego naturalną dzikością czy brutalnością. *Humanität* była dla Herdera postulatem przemiany człowieka poprzez edukację moralną i intelektualną, miała ona obejmować wszystkie warstwy społeczne i być gwarantem stworzenia prawdziwie ludzkiego społeczeństwa¹⁰⁴. Koncept ten był przejawem nie tyle powrotu do antycznych źródeł filozoficznych, ile do oświeceniowego ruchu intelektualnego mającego na celu wypracowanie nowego modelu życia społeczeństw, który doprowadzi do trwałego przekształcenia cywilizacji, a nawet historii¹⁰⁵. Podobne znaczenie miał termin *Humanismus* użyty w 1808 roku przez niemieckiego filozofa i teologa Friedricha Immanuela Niethammera w pracy zatytułowanej *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Napisał ją po objęciu stanowiska Centralnego Komisarza w nowoutworzonym Królestwie Bawarii. Zarysowany w niej został program edukacji oparty na klasycznej literaturze i filozofii, w kontrze do oświeceniowego ruchu *filantropinistów* postulujących odrzucenie antycznego dziedzictwa na rzecz nabywania praktycznych umiejętności potrzebnych ludziom w czasach rewolucji przemysłowej. Skupienie się na praktycznych umiejętnościach miało zresztą zdaniem filozofa odpowiadać

¹⁰³ Por. H. Adler, *Herder's Concept of Humanität*, w: *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, red. H. Adler, W. Koepke, New York 2009, s. 94: „Herder did not introduce or «invent» the word *Humanität*; it had been part of the German language since the seventeenth century.⁴ However, Herder himself hesitated to select it as the appropriate term for his intentions and he extensively discussed the options that were at his disposal. In order to make clear that his idea of *Humanität* was not just a modification of an already existing concept but something paradigmatically new that had not yet been covered by any of the already available German terms, Herder chose a word that is clearly marked as a foreign word in German: *Humanität* shows demonstratively its Latin origin (related to *homo*, *humanus*, *humanitas*) and it is still in today's German language part of the vocabulary only of the educated classes.

¹⁰⁴ Por. J.G. Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, w: *Geschichtsphilosophie Werke*, s. München 1953, s. 470: „Also wollen wir bei dem Wort Humanität bleiben, an welches unter Alten und Neuern die besten Schriftsteller so würdige Begriffe geknüpft haben. Humanität ist der Charakter unsres Geschlechts; er ist uns aber nur in Anlagen angeboren und muß uns eigentlich angebildet werden. Wir bringen ihn nicht fertig auf die Welt mit; auf der Welt aber soll er das Ziel unsres Bestrebens, die Summe unsrer Übungen, unser Wert sein; denn eine Angelität im Menschen kennen wir nicht, und wenn der Dämon, der uns regiert, kein humaner Dämon ist, werden wir Plagegeister der Menschen. Das Göttliche in unserm Geschlecht ist also Bildung zur Humanität; alle großen und guten Menschen, Gesetzgeber, Erfinder, Philosophen, Dichter, Künstler, jeder edle Mensch in seinem Stande, bei der Erziehung seiner Kinder, bei der Beobachtung seiner Pflichten, durch Beispiel, Werk, Institut und Lehre hat dazu mitgeholfen. Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechtes. Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muß, oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Tierheit, zur Brutalität zurück”.

¹⁰⁵ Por. H. Adler, *Herder's Concept of Humanität*, s. 99: „Moreover, *Humanität* is not a limited set of features that, once they have all become reality, will be saturated and terminate any progress and development. The fulfillment of that type of teleological progress in «perfection» would mean the end of history. Instead, *Humanität* signifies the «Bestimmung» the destiny of the human being as such. This destiny was a prime topic of the Enlightenment, having to do with the fundamental questions of the possibilities of (human) history, its anthropological conditions, and its theological framework”; por. M. Cichocki, *Początek końca historii. Tradycje polityczne w XIX wieku*, Warszawa 2021.

ogólnym tendencjom epoki¹⁰⁶. Jego program humanistyczny nakierowany był przede wszystkim na duchową formację człowieka, nie zaś na przekazanie konkretnych umiejętności zawodowych, choć sam Niethammer cenił część postulatów swoich oponentów, w tym propagowane przez nich ćwiczenia fizyczne. Idea *Humanismus* nie miała jednak wyłącznie charakteru opisowego jako nauka o kulturze grecko-rzymskiego antyku, lecz była postulatem i rzeczywistym programem reformy edukacyjnej.

Koniec XIX wieku i pierwsza połowa XX przyniosły wiele propozycji rozumienia humanizmu, które często były wpisane w projekty tzw. wielkich narracji politycznych czy ideologicznych¹⁰⁷. Reinterpretacja tego pojęcia następowała nieustannie, dostosowując się do specyfiki każdego środowiska, w jakim funkcjonowało. Słowami Aliny Nowickiej-Jeżowej:

Wiek XX, który konfrontował ideę humanistyczną z rzeczywistością rewolucji rosyjskiej, wojen światowych i Zagłady, intensyfikował wybór stojący przed myślicielami wiernymi dawnej nauce o człowieku. Szczególnie trudna była próba, na jaką został wystawiony optymistyczny humanizm laicki, oświeceniowy i pozytywistyczny, łączący się z ideą postępu ludzkości¹⁰⁸.

Wielość projektów antropologicznych powstałych od początku XX wieku w szczególności sposób ukazuje zróżnicowanie ideologicznych ujęć humanizmu. Ich rozumienie nie wiązało się z powrotem do antycznych źródeł, lecz z próbą ustanowienia powszechnie obowiązującej filozofii człowieka, najlepiej odpowiadającej przyjętej wizji antropologicznej. Słowo humanizm zaczął więc być łączony z najróżniejszymi przymiotnikami, określającymi jego specyfikę: egzystencjalny, ateistyczny czy socjalistyczny. Po II wojnie światowej wraz z rozpowszechnieniem się różnorodnych prądów filozoficznych powstało wiele propozycji nowych humanizmów, w tym między innymi: „koncepty personalistyczne Emmanuela Mouniera, dialogiczne Gabriela Marcela, fenomenologiczne Maurice’a Merleau-Ponty’ego i

¹⁰⁶ Por. F.I. Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena 1808, s. 15-16: „Allein, es ist nicht bloß mechanische Betriebsamkeit, Gewerb- und Kunstfleiß, Handel und jede Art von Industrie, die man aus dem mächtig angeregten Umtriebe hervorgehen sieht: derselbe Geist, dieselbe Tendenz, dieselbe Regsamkeit zeigt sich auch in allen Zweigen des Denkens und der Bildung überhaupt. In der Erziehung, in der Religion, in der Philosophie, in dem ganzen Umkreise der Geistesthätigkeit, war «praktisch» jetzt das allgemeine Lösungswort; nur was unmittelbar ins Leben eingreifend, in der Anwendung förderlich war, wurde geachtet”.

¹⁰⁷ Por. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.

¹⁰⁸ Por. A. Nowicka-Jeżowa, *Nurty humanistyczne w kulturze polskiej*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza, paradygmaty-tradycje-profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. 86-87.

Emanuela Levinasa”¹⁰⁹. Pojęcie humanizmu poprzez obejmowanie coraz to nowszych obszarów i poprzez powszechną adaptację zaczęło tracić źródłowe znaczenia odnoszące się do klasycznego modelu wychowawczego. Jak zauważył Jan Okoń, mimo że pojęcie to w drugiej połowie XX wieku uległo semantycznej degradacji, to i dziś:

można równocześnie znaleźć informacje o dziesiątkach różnego rodzaju humanizmów, od uświęconych już tradycją, takich jak humanizm chrześcijański, tomistyczny, jezuicki czy bardziej konkretny i jednostkowy humanizm św. Jana od Krzyża [...] jak nowszy i bardziej współczesny F. C. S. Schillera humanizm pragmatystyczny, wraz z jego przeciwieństwem: humanizmem metafizycznym I. Babbita, a dalej ewolucjonistyczny humanizm Th. H. Huxleya i naukowy humanizm J. S. Huxleya, ateistyczny humanizm F. Nietzschego i L. Feurbacha, aż do współczesnych postaci: humanizmu egzystencjalistycznego J.-P. Sartre’a, fenomenologicznego R. Ingardena, personalistycznego K. Wojtyły, czy całkiem praktycznych już odmian: humanizmu ekologicznego, humanizmu pracy i w pielęgniarstwie, a nawet cyber humanizmu, nie wspominając o pewnego rodzaju atrapie, jaką był humanizm socjalistyczny, a Moskwa miastem humanizmu¹¹⁰.

Jednak także w tym zestawieniu pojęcie to odwołuje się do konkretnej opcji egzystencjalnej lub cywilizacyjnej, która może pozostawać w sprzeczności z inną, również określaną mianem humanizmu. Tym, co łączy te stanowiska, jest próba nakreślenia projektu antropologicznego oraz wizji przemiany życia społecznego zgodnej z tą antropologią. Dlatego przyjęta w tym rozdziale definicja humanizmu – rozumianego jako projekt uniwersalistycznej kultury opartej na przesłankach antropologicznych – obejmuje także te ruchy w szerszym znaczeniu¹¹¹. W ujęciu węższym nieodłącznym elementem humanizmu pozostaje zakorzenienie tego modelu w dziedzictwie filozoficznym i literackim starożytności grecko-rzymskiej.

Humanitas christiana

Rozdzielenie humanizmu chrześcijańskiego od humanizmu, w kontekście badań nad przemianami tej idei w Europie, może z jednej strony wydawać się zabiegiem sztucznym, ponieważ znaczna część myślicieli i twórców, na przestrzeni omówionych pokrótkę wieków, przynależała do religii chrześcijańskiej. Z drugiej strony, co najmniej od XIX wieku pojęcie humanizmu bywa przeciwstawiane myśli religijnej, a niekiedy nawet utożsamiane z

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 88; E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris 1949; G. Marcel, *Les hommes contre l’humain*, Paris 1951; M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris 1947; E. Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier 1972.

¹¹⁰ Por. J. Okoń, *Humanizm a/i humanitas*, „Ruch Literacki” 309 (6)/2011, s. 634.

¹¹¹ Definicja, o której mowa, została szczegółowo opisana w tym rozdziale pracy, por. s. 11-13.

postawami wrogimi wobec chrześcijaństwa¹¹². Na tę ambiwalencję zwraca uwagę Nowicka-Jeżowa, podkreślając, że „obie perspektywy: zbieżność *humanitas* i *christianitas* oraz napięcia między nimi powinny być [...] współobecne w badaniach nad humanizmem”¹¹³.

Samo określenie „humanizm chrześcijański”, nazywany niekiedy również „personalizmem chrześcijańskim”, choć pojawiło się dopiero na początku XX wieku, to już kilkadziesiąt lat później stało się jedną z kluczowych postaw intelektualnych Kościoła katolickiego za sprawą myśli pisarzy takich jak: Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Jacques Maritain czy Karol Wojtyła. Popularność tej koncepcji była rodzajem odpowiedzi na zapotrzebowanie stworzenia nowej wizji świata i człowieka po tragedii wojen światowych i zbrodniczych ideologii totalitaryzmów. Myśl ta miała stanowić podstawę zbudowania nowej i pełnej filozofii człowieka, będącej fundamentem powojennego ładu w sferze polityki, etyki czy edukacji świata zachodniego. Wspomniany wyżej Jacques Maritain, orędownik tej idei, już od lat trzydziestych popularyzował swój humanistyczny projekt świata mający łączyć wizję społeczeństwa demokratycznego z katolicką nauką społeczną¹¹⁴. W filozoficznym manifestie z 1936 roku wyraził to w następujący sposób:

Czyż nie jest jedną z oznak pomieszania pojęć, która szerzy się dziś w świecie, fakt, że te moce, niegdyś chrześcijańskie, służą dziś propagandzie koncepcji kultury przeciwstawiających się wprost chrześcijaństwu? Byłaby to dla chrześcijan dobra okazja wprowadzenia prawdy, przez reintegrację w pełni pierwotnego ich źródła tych nadziei sprawiedliwości i tej nostalgii za jednością, którymi karmi się cierpienie świata, a których poryw zwraca się w niewłaściwym kierunku. W ten sposób zdołają one obudzić moce kulturalne i doczesne czerpiące z chrześcijaństwa, zdolne oddziaływać na historię i przyjąć z pomocą ludziom. Zdrowa filozofia społeczna i zdrowa filozofia historii nowożytnej byłaby niezbędna do tego. Wówczas chrześcijanie mogliby pracować nad tym, by na miejsce porządku nieludzkiego, który kona na naszych oczach, stworzyć porządek cywilizacji, którą cechować będzie humanizm integralny i która będzie nową cywilizacją chrześcijańską już nie sakralną, ale świecką¹¹⁵.

¹¹² Por. A. Nowicka-Jeżowa, *Nurty humanistyczne...*, dz. cyt., s. 79: „Pierwsze naukowe opisy humanizmu renesansowego, zarysowujące się w połowie XIX wieku w *Historii Francji* Jules’a Micheleta, a zawarte w dziełach Georga Voigta i Jacoba Burckhardta, miały charakter zdecydowanie ideologiczny: selekcjonowały fakty kulturowe, by dowieść antytetyczności laickiego, humanistycznego renesansu i teocentrycznego średniowiecza”.

¹¹³ Por. tamże, s. 85.

¹¹⁴ Por. J. Hellmann, *The Humanism of Jacques Maritain*, w: *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, D.W. Hudson, M.J. Mancini, Macon 1987, s. 117-131.

¹¹⁵ Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981, s. 6.

Humanizm integralny, jak określa go sam autor, to postulat redefinicji wizji antropologicznej w duchu neoscholastyki – filozofii z przełomu XIX i XX wieku odwołującej się do myśli Tomasza z Akwinu. Celem takiego przedsięwzięcia było utworzenie opartego na chrześcijańskiej doktrynie projektu świata obejmującego wszystkie sfery życia. Nowa cywilizacja chrześcijańska miała w odróżnieniu od starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych wizji *christianitas* pozostać niezależna od zwierzchniej władzy politycznej instytucjonalnego Kościoła. W przytoczonej powyżej rozprawie *Humanizm integralny* Maritain krytykował ideały historycznych form chrześcijańskiego świata, wykazując ich liczne nadużycia względem swoich rzeczywistych kompetencji¹¹⁶. Sam autor po II wojnie światowej był uczestnikiem zespołu opracowującego Powszechną Deklarację Praw Człowieka, fundamentu humanistycznego postulatu jedności prawa obowiązującego wszystkich ludzi, będącego wzorem dla prawa międzynarodowego i konstytucji wielu państw¹¹⁷. Projekt mariażu pluralistycznego społeczeństwa demokratycznego z katolicyzmem spotkał się jednak z licznymi sprzeciwami ze strony teologów i działaczy kościelnych ze względu na zbyt optymistyczny antropologiczny francuskiego filozofa. Zarzucano mu nawet, że „jest to humanizm jedynie pozornie chrześcijański, a w rzeczywistości jest to idea agnostyczna, ateistyczna, racjonalistyczna i w ogóle bezbożna. Nie jest to humanizm integralny, ale naturalizm integralny”¹¹⁸.

Kluczowym pojęciem dla systemu Maritaina było właściwe zrozumienie społecznego wymiaru osoby, godności i wolnej woli. Myśl tę sformułował on wyraźnie w książce *Freedom in the modern world*:

Free Will is indeed the source and spring of the world of Freedom: it appears within us as an initial form of Freedom. But the metaphysical root must grow and develop in the psychological and the moral order. We are called upon to become in action what we are already in the metaphysical order: a Person. It is our duty by our own efforts to make ourselves *persons* having dominion over our own acts and being to ourselves a rounded and a whole existence. There we have another kind of Freedom, a freedom to gain which

¹¹⁶ Por. tamże, s. 60-61.

¹¹⁷ Por. W. Kołodziejczak, *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 17 (26)/2015, s. 19: „Mówiąc o wpływie Jacquesa Maritaina na promocję idei praw człowieka, nie można ograniczyć się do mówienia o Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Jego myśl wpłynęła na wiele aktów prawa wewnętrznego, jak choćby Kanadyjską Kartę Praw i Wolności albo preambułę Konstytucji Czwartej Republiki Francuskiej”; por. F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000, s. 150-151.

¹¹⁸ Por. M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacques’a Maritain’a jako fundament koncepcji godności człowieka*, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury: tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010, s. 37.

we must pay a great price: Freedom in fulfilment. What shall we call it? We may say it is the Freedom of autonomy¹¹⁹.

Celem wychowania człowieka jest, zdaniem francuskiego myśliciela, uzdolnienie człowieka do umiejętności podejmowania świadomych i dobrych wyborów, co stanowi o dojrzałości osoby. Celem cywilizacji chrześcijańskiej powinno być stworzenie odpowiednich warunków do rozwoju człowieka tak, aby mógł osiągnąć pełnię swojego człowieczeństwa w aspekcie intelektualnym, religijnym, moralnym czy estetycznym¹²⁰. Pod tym względem projekt antropologiczny i cywilizacyjny zaproponowany przez Maritaina nie odbiegał od klasycznych postulatów kreślących wizję uniwersalistycznego świata definiującego w określony sposób to, co przynależy do cech „prawdziwie ludzkich” w odniesieniu do wzorów kultury zaczerpniętych z przeszłości (antropologia Maritaina jest oparta niemal w pełni na tomistycznym pojęciu osoby).

Pojęcie humanizmu chrześcijańskiego nie należało jednak do własności intelektualnej Maritaina, który zresztą samo to określenie zapożyczył z pracy Étienne’a Gilsona pod tytułem *Saint Thomas d’Aquin*, dotyczącej antropologii i etyki Tomasza z Akwinu¹²¹. Zdaniem Pawła Milcarka humanizm chrześcijański, czy też katolicki, stanowi złożoną postawę obecną w dziejach myśli Kościoła i może być rozumiany na kilka sposobów, wzajemnie się dopełniających i składających na jego pełny oraz wielowarstwowy obraz¹²². Jako pierwszy i najbardziej fundamentalny element przytaczany autor wymienia postulat odrodzenia kultury w duchu wiary, który jest konsekwencją natury chrztu, będącego ponownym narodzeniem się człowieka – *regeneratio*¹²³. Kultura tworzona przez ludzi ochrzczonych musi także przejść istotową przemianę, lecz nie jest to zmiana rewolucyjna, zrywająca z wcześniejszym stanem. Według Milcarka:

¹¹⁹ Por. J. Maritain, *Freedom in the Modern World*, London 1935, s. 30.

¹²⁰ Por. S. Kowalczyk, *Jacques Maritain – filozofia dla trzeciego tysiąclecia*, „Ethos” 13 (1–2)/2000, s. 233: „Wolność wewnętrzną uzyskuje człowiek poprzez utwierdzenie w dobru, co oczywiście wymaga ciągłego wysiłku. Wolność autonomii to umiejętność samokierowania sobą, wszechstronny rozwój (intelektualny, etyczny, estetyczny, religijny), poczucie odpowiedzialności za życie własne i cudze, przewyższanie naporu wewnętrznego i zewnętrznego zła”.

¹²¹ Por. P. Milcarek, *Otwarte okna. Szkice z kultury humanizmu katolickiego*, Dębogóra 2022, s. 343.

¹²² Por. tamże, s. 13-14: „Pojęcie *humanizmu katolickiego* może być traktowane jako nazwa przynajmniej trzech różnych rzeczywistości. Rzeczywistości te nakładają się na siebie jak coraz węższe warstwy, tworząc wspólnie coś w rodzaju ostrosłupa o ściętym wierzchołku. Te odróżnialne warstwy – od najbardziej rozległej do najwęższej – przenika od dołu do góry jakaś wspólna zasada, więc wszystkie tak nałożone piętrowo sensory *humanizmu katolickiego* pozostają w analogii, nie tylko w różnoidalnym zestawieniu czy przypadkowym pokrewieństwie. A jednak nie są to po prostu zawężane kopie tego samego rozwiązania – każda warstwa wnosi coś własnego”.

¹²³ Por. tamże, s. 14: „W warstwie równocześnie najniższej i najszerzej, czyli na poziomie rozległej podstawy, pojęcia *humanizmu katolickiego* pokrywa się z odrodzeniem kultury odpowiadającym odrodzeniu chrześcijańskiemu człowieka, jak widać, kluczowe jest tu pojęcie odrodzenia, *regeneratio* – które znajduje się w sercu chrześcijańskiej teologii chrztu”.

Dynamiczne przechodzenie na różnych poziomach kondycji «starego człowieka» do kondycji «nowego człowieka» nie oznacza dekonstrukcji natury ludzkiej oraz jej budowy na nowych zasadach – lecz raczej odsłonięcie pierwotnego jej zamysłu («tego co na początku»), pozbywanie się przesłon i złudzeń związanych z katastrofą upadku oraz podniesienie do niespodziewanie wyższych, nadprzyrodzonych perspektyw rozwoju i spełnienia. Z tej racji zwycięstwa «nowego człowieka» są zwycięstwami człowieczeństwa, czyli jego odrodzeniem, zaś kultura temu odpowiadająca może być nazwana humanizmem¹²⁴.

Przemiana ludzkiej natury dokonana łaską sakramentu zarówno przywraca pierwotny stan człowieka, jak również go wywyższa do stanu nadprzyrodzonego. Kultura, a więc działalność człowieka podlegającego takiej przemianie, zwraca się ku dawnym wzorom i wybiera z nich te, które mogą odpowiadać nieskażonemu stanowi, a następnie je harmonizuje i przetwarza na nowy użytek. W tym sensie humanizm chrześcijański będzie oznaczał integrację tego, co źródłowo ludzkie i warte zachowania w myśli, sztuce i twórczości niechrześcijańskiej, poprzez jednoczesną desakralizację ich wartości i konsekrację nowego porządku¹²⁵.

Drugim sposobem rozumienia chrześcijańskiego humanizmu, zdaniem Milcarka jest postawa antykwarycznego klasycyzmu, możliwa do zaobserwowania w poszczególnych momentach historii europejskiej. Pokrywa się ona ze wspomnianymi w poprzedniej części rozdziału renesansami w kulturze średniowiecza i wczesnej nowożytności. Tak pojęty humanizm chrześcijański staje się tendencją eksponującą wartość literatury antycznej oraz nawołującą do wszczepienia w kulturę klasycznych wzorców, nawet za cenę zerwania z wielowiekową tradycją. Przykładem takiego rozumienia chrześcijańskiego humanizmu były między innymi próby reform modlitwy brewiarzowej w pierwszych dekadach XVI wieku, które ostatecznie zakończyły się niepowodzeniem¹²⁶. Ich celem była zmiana tradycyjnych,

¹²⁴ Por. tamże, s. 14-15.

¹²⁵ Por. tamże, s. 15-16: „Jednak [...] kultura odrodzenia «nowego człowieka» kształtuje się w określonych etapach. Pierwszy z nich obejmuje dwa dzieła: desakralizację szerokich przestrzeni i konsekrację wybranych obiektów. [...] W rozpatrywanym procesie oddziaływania chrześcijaństwa na kulturę desakralizacją jest oczyszczanie zastanej kultury pogańskiej z jej religijnej «magii» i użytku właściwego kultom fałszywych bogów. Chrześcijaństwo unika prostego wejścia w gotową i wszechobecną sakralność uniwersum przedchrześcijańskiego. [...] Dopuszczając pewne kompromisy w dziele «odczarowania» świętości pogańskiego świata, chrześcijaństwo ma jednak swoje własne «oczko w głowie» agendy odrodzenia kultury: jest nim konsekracja, czyli uświęcenie określanych układów form-treści, uzyskiwanych przez własną selekcję czy proces asymilacji poszczególnych elementów kultury. Wyselekcjonowane z punktu widzenia pożytku teologicznego, zostają one przyjęte do *doctrina christiana*, chrześcijańskiego objaśnienia wiary i stworzenia, a nawet do «ortodoksji», czyli poprawnego sposobu oddawania czci Bogu”.

¹²⁶ Por. tamże, s. 28-29: „W poprzedzających Sobór latach 20. i 30. wieku XVI wydarzyło się tu coś niezwykle charakterystycznego: pod patronatem papieży takich jak Leon X, Klemens VII i Paweł III uruchomione zostały prace nad zrehabilitowaniem Kościołowi [...] nowej służby Bożej (brewiarza). Rzecz niebywała biorąc pod uwagę fakt, że istniejąca księga Brewiarza Rzymskiego zwierzała tradycję potwierdzoną od VI wieku, a mającą początki

często starożytnych tekstów modlitw na wersje dostosowane do dominującej wówczas klasycystycznej estetyki. Analogicznie, w tym samym okresie przejawem wspomnianej tendencji była inicjatywa papieża Juliusza II dotycząca przebudowy Bazyliki Świętego Piotra w Rzymie – świątyni, której początki sięgały fundacji Konstantyna Wielkiego z lat dwudziestych IV wieku¹²⁷. Tak pojęty humanizm w myśli chrześcijańskiej może być rozumiany jako destrukcyjna tendencja dokonująca się wewnątrz kultury Kościoła. Bezwzględna aplikacja klasycznych wzorców w literaturze, sztuce czy formach pobożności bywa nieraz postrzegana jako postawa zagrażająca czystości chrześcijańskiej doktryny, a spór o zasadność i stopień ich wykorzystania trwa wśród myślicieli chrześcijańskich niemal od samego początku istnienia Kościoła.

Jako trzeci sposób rozumienia chrześcijańskiego humanizmu Milcarek podaje historyczną formację ideową dwudziestowiecznych pisarzy katolickich dystansujących się „względem wielkich ideologii swojego czasu” i odznaczających się „mocną skłonnością do afirmacji dóbr naturalnych, zatem wyborem raczej optymizmu niż pesymizmu w podejściu do doczesności i ludzkiego losu”¹²⁸. Podejście to niekiedy było związane z filozofią personalizmu i pojęciem ludzkiej godności, tak bardzo podkreślanym w myśli wspomnianego wyżej Jacquesa Maritaina, choć w ogólnym znaczeniu humanizm ten charakteryzowało przeświadczenie o wartości natury, która, mimo skażenia grzechem, pozostawała wciąż polem realizacji ideałów moralnych¹²⁹.

Temat dwudziestowiecznego humanizmu chrześcijańskiego został rozwinięty również przez Bradleya J. Birzera w pracy *Beyond Tenebrae. Christian Humanism in the Twilight of the West*. Autor przedstawił w niej zyciorysy czołowych katolickich pisarzy i intelektualistów oraz idee promowane przez nich w twórczości. Należeli do nich między innymi: Irvine

«niepamiętne». Jednak wydane zostały polecenia i wskazani autorzy po prostu napisali «nowe hymny kościelne» oraz zredagowali zupełnie nowe układy psalmów i modlitw. Hymny napisano z myślą o tym, żeby łacina była bardziej klasyczna (niż np. utwory św. Ambrożego), obrazowanie bardziej alegoryczne, a przesłanie bardziej dydaktyczne. [...] Był to najdalej idący tryumf zasad *devotio moderna* i humanistycznej *rinascita* na przestrzeniach kultury konsekrowanej”.

¹²⁷ Por. B. Tuchman, *Szaństwo władzy*, przeł. A. Michajd, M. Michajd, Wrocław 1992, s. 85: „Ignorując jak zwykle wszelkie krytyki, Juliusz z impetem przystąpił do działania, zamówił u Bramantego plany architektoniczne i energicznie naciskał na tempo prac. Tak więc pewnego dnia zatrudniono 2500 robotników dla zburzenia starej bazyliki. Pod presją jego niecierpliwości, gromadzone w świątyni poprzez wieki wartości, bogactwa i zabytki, grobowce, obrazy, mozaiki i posągi – zostały wyrzucone nawet bez sporządzenia inwentarza i utracone bezpowrotnie, co Bramantemu przysporzyło przydomek *il ruinante*”; por. Z. Kalinowski, *Chrześcijańska bazylika rzymska – kontynuacja czy innowacja?*, „Vox Patrum” 35/2015, s. 190.

¹²⁸ Por. P. Milcarek, *Otwarte okna...*, dz. cyt., s. 32-33.

¹²⁹ Por. tamże, s. 32: „Kluczem do humanizmu katolickiego był bowiem nie tyle wyizolowany koncept godności osoby, ile [...] szersza postawa zaufania do natury, przeświadczenie, że [...] żyje w niej wszczepiony przez Stwórcę głąd zbawienia. Tak więc w sercu owego humanizmu znajduje się raczej *problem nadprzyrodzoności i prymat duchowości* – a nie nowa filozofia osoby.

Babbitt, Paul Elmer More, Christopher Dawson, J.R.R. Tolkien czy Russel Kirk. W pierwszym rozdziale swojego dzieła Birzer formułuje pięć najważniejszych cech ideowych chrześcijańskiego humanisty, składające się na pełny obraz tej formacji intelektualnej. Pierwszą jest wiara w przyrodzoną godność i wyjątkowość każdego człowieka, który żyjąc we społeczeństwie, może rozwinąć swoją osobowość pomimo licznych wrodzonych wad¹³⁰. Drugą jest uznanie klasycznego modelu wychowania (*liberal education*), nastawionego na poszukiwanie mądrości zamiast wiedzy czy praktycznych umiejętności, jako najpełniejszej drogi rozwoju człowieka. Cechą takiej edukacji nie jest formacja człowieka do doczesnej użyteczności, ale przede wszystkim do życia wiecznego¹³¹. Trzecim wyznacznikiem humanizmu chrześcijańskiego jest uznanie właściwej pozycji człowieka w hierarchii stworzenia (*Man is higher than the animals but lower than the divine*) oraz właściwe pojęcie ludzkiej natury jako natury istoty złożonej z duszy i ciała. Istotną cechą określającą człowieka jest także wolna wola pozostająca w relacji do łaski Bożej. Człowiek jest więc stale, już na poziomie natury, powiązany z Bogiem. Zło nie stanowi osobnej substancji, ale jest zepsuciem tego, co dobre (*evil existed only as a corruption of the good*)¹³². Czwartym wyznacznikiem jest uznanie swojego „obywatelstwa” w *Respublica litterarum* (*citizenship in the Republic of Letters*), które ma większe znaczenie dla tożsamości niż przynależność do jakiegokolwiek doczesnej formacji intelektualnej. Birzer, poprzez analogię, porównuje tę łączność z twórcami przeszłości do katolickiego rozumienia obcowania świętych, a bycie częścią tej społeczności z przynależnością do Mistycznego Ciała Chrystusa. Autor przywołuje również stanowisko Cicerona, według którego język stanowi więź łączącą zarówno ludzi z bóstwem, jak i ludzi między sobą¹³³. Piątą, ostatnią, cechą jest uznanie istnienia boskiej siły i porządku stojącego ponad człowiekiem i społeczeństwem¹³⁴.

¹³⁰ Por. B.J. Birzer, *Beyond Tenebrae. Christian Humanism in the Twilight of the West*, New York 2019, s. 3: „First, humanists believe in the dignity of the human. Person. Each person is unique, born in a certain time and place, never to be repeated. He or she comes into the world, burdened by many flaws but also armed with unique gifts, each to be made excellences over time and usage, through community”.

¹³¹ Por. tamże, s. 3: „Second, humanists see liberal education as the most proper education for the development and nurturing of a human being. True education seeks wisdom, not mere knowledge or technical skill. It does not believe in shaping the person for the here and now, but for the eternal.”

¹³² Por. tamże, s. 4: „Third, contrary to so much of our current understanding, real humanism never places the human person as the highest of all things, but as in the middle of all things. Man is higher than the animals but lower than the divine. Thus, humanism sought context (Justice) and place for each person throughout all of Creation. Man possesses the spiritual nature of the divine but the material nature of the animal. He, alone among the worldly creatures, wields free will. Some humanists have written about this as an «economy of nature and grace» and Renaissance humanists explained the concept of a «great chain of being», connecting the perfect creator to even the lowest order of creation. Nothing could exist outside of this hierarchy. Even evil existed only as a corruption of the good”.

¹³³ Por. tamże, s. 4: „Fourth, the humanist upholds citizenship in the Republic of Letters – across the time – as higher than loyalty to any nation or worldly power. A Roman Catholic might refer to this as a communion of saints or as the mystical body of Christ. The great pagan, Cicero, however, spoke of this as simply «reason», the

Takie pojęcie humanizmu chrześcijańskiego zdaje się wykraczać poza specyfikę dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego nurtu intelektualnego i przynależy do bardzo szerokiego rozumienia humanizmu europejskiego w ogóle. Fakt ten jednak, w kontekście niniejszej pracy, wydaje się być bardzo korzystny, ponieważ może stanowić świadectwo istnienia określonej natury humanizmu (w tym humanizmu chrześcijańskiego), której trwałe cechy powtarzają się nieustannie w kolejnych epokach. W wymienionych przez Birzera cechach szczególnie widoczne jest to w przeświadczeniu o wyższości wzoru klasycznej edukacji, przynależności do wspólnoty *Respublica litterarum*, fundamentalnej roli godności człowieka czy jego wyjątkowej relacji ze światem transcendentnym. Elementy te pozwalają skonstruować obraz pewnej tożsamości humanistycznej, cechującej autorów i myślicieli w niemal wszystkich epokach literatury i kultury. Zjawisko to, choć szersze niż samo chrześcijaństwo, miało trwały udział w jego tradycji na przestrzeni dziejów, aczkolwiek w niektórych okresach było bardziej widoczne, w innych zaś mniej dostrzegalne.

Bardzo trudno jest stwierdzić, czy tendencja humanistyczna ściśle odpowiadała określonej atmosferze politycznej i społecznej swoich czasów oraz do jakiego stopnia właśnie ona zmieniała charakter danej epoki. Odpowiedź na to pytanie nigdy nie będzie pełna i wyczerpująca ze względu na brak dostatecznych danych potrzebnych do konstrukcji zadowalającego obrazu epok historycznych. Jednakże możliwe jest zaobserwowanie powtarzających się cech zwiastujących humanistyczne przewroty czy projekty w kulturze europejskiej. Przykładem takiej próby jest teoria rodzących się cyklicznie renesansów, które, zdaniem Christophe'a Rico, odradzają się w określonych warunkach ekonomicznych i cywilizacyjnych¹³⁵. Francuski badacz twierdzi, że powstanie wszystkich epok

language that connects not only man to the god, but all men of good will to all other men of good will, from the beginning to the end of humanity”.

¹³⁴ Por. tamże, s. 4: „Fifth, while the humanists have never exactly agreed about a god or God, the humanist understands that someTHING stands above any one person or all of humanity together. Perhaps that someTHING is Unmoved Mover or Yahweh or the Trinitarian God or the Natural Law, but power of some supernatural order transcends all of humanity, time and existence”.

¹³⁵ Por. C. Rico, *La sixième renaissance*, tekst nieopublikowany, https://www.academia.edu/15567341/La_sixi%C3%A8me_renaissance [dostęp: 11.12.2023]. K. Ochman, *Zmierzch cywilizacji...*, dz. cyt., s. 129-130: „Perspektywa, o której mowa, pojawia się w wyniku nałożenia na siebie dwóch wymiarów kultury: literacko-językowego i technologicznego. Na przestrzeni dziejów nieraz zdarzało się, że skok w postępie technologicznym pociągał za sobą rozkwit życia kulturalnego danej społeczności. Jednym z najbardziej znanych i najczęściej przytaczanych przykładów tego zjawiska jest wynalazek prasy drukarskiej w połowie XV wieku, który spowodował upowszechnienie książek na niespotykaną dotąd skalę, co z kolei pociągnęło za sobą niebywały rozwój życia literackiego, nazywany dziś Odrodzeniem czy Renesansem w najbardziej swoistym znaczeniu tych słów. Owo odrodzenie dotyczyło, co bardzo dla nas tutaj istotne, literatury i myśli starożytnych Greków i Rzymian, a zaczęło się wprowadzić już w wieku XIV, ale dopiero wynalazek druku pozwolił mu w szybkim tempie ogarnąć swoim oddziaływaniem nie tylko najdalsze rubieże Europy, ale całą niemal kulę ziemską, która właśnie – dzięki innym rodzajom technologicznego postępu – stała przed Europejczykami otworem”.

humanistycznych (zwracających się do klasycznych wzorców kultury) było za każdym razem poprzedzone rewolucją techniczną (*révolution technique*) ułatwiającą powrót do źródeł myśli i literatury antyku (*type de retour aux sources*). Przy rozważaniach nad trwałymi cechami humanizmu chrześcijańskiego pojawia się pytanie o źródła jego nasilenia. Czy jest ono skutkiem czynników zewnętrznych, takich jak sytuacja gospodarcza i polityczna poza ścisłymi ramami Kościoła, czy raczej stanowi modę i ideową reakcję wewnątrz dyskursu teologicznego? Ostateczna odpowiedź na to pytanie nie jest jednak możliwa bez uwzględnienia wnikliwych badań historycznych, obejmujących wiele epok i warunków w nich panujących, co znacznie wykracza poza założenia niniejszej pracy. To, co jednak można stwierdzić, to myśl Rico, wedle której humanistyczna tendencja do powracających w kulturze Zachodu renesansów wiąże się z momentami historycznych przełomów i przesilen formułujących postulaty odnowy kultury¹³⁶.

Elementów w pełni humanistycznych, a zarazem świadomie chrześcijańskich, można się najpełniej doszukać w twórczości Erazma z Rotterdamu. Oprócz zasadniczej kwestii wykorzystania myśli antycznej i wzorów literatury klasycznej, autor ten zasłynął jako ważna postać w środowisku reformatorów religijnych pierwszych dekad XVI wieku, choć jego wizja 'humanistycznej' odnowy Kościoła nie stanowiła części programu ideowego protestantyzmu, jak zauważa Leszek Kołakowski:

Przeciwieństwo między humanizmem chrześcijańskim i reformacją było rzeczywiste, obejmowało faktycznie zbiór podstawowych wartości, żadną miarą nie dających się uzgodnić. Dla Erazma chrześcijaństwo nie było gwałtem zadany naturze ludzkiej. Było uszlachetnieniem natury, bodźcem wzrostowym dla pewnych przynajmniej przyrodzonych jej skłonności. Człowiek nie jest istotą doszczętnie przez grzech pierwotny wyniszczoną, nie jest naczyniem zła, które trzeba uprzednio zdeptać, aby na miejscu pogiębionej natury mogła objawić się dopiero uświęcająca moc darmowej łaski¹³⁷.

W myśli Erazma jak w soczewce widać większość tematów i tendencji humanistycznych obecnych w literaturze chrześcijańskiej na przestrzeni wieków. Należały do nich przede wszystkim: znaczenie klasycznego modelu wychowania, propagowanie klasycznych wzorców i toposów literackich, szerzenie koncepcji pacyfistycznych czy idei *Respublica litterarum*¹³⁸.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*, w: Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza chrystusowego*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965, s. XI.

¹³⁸ Tematy te zostały podjęte między innymi w takich dziełach Erazma jak: *Institutio principis Christiani*, *Colloquia familiaria*, *Querela pacis*, *Adagia* czy *Antibarbari*.

Widoczny jest u niego również prymat etyki nad pozostałymi dziedzinami filozofii, co charakteryzowało już wielu humanistycznych autorów starożytnych¹³⁹. Centralną kategorią chrześcijańskiego humanizmu Erazma była formuła *philosophia Christi* – koncepcja, według której chrześcijaństwo stanowi wypełnienie wszelkich dążeń antycznej myśli filozoficznej. Wedle tego założenia chrześcijaństwo zostało potraktowane jak filozofia *per se*, a więc jako integralny model i sposób życia odnoszący się do wszystkich jego aspektów. Jednakże, jak zauważa Juliusz Domański, „terminu *philosophia Christi* wprowadzić sam Erazm nie stworzył, lecz przejął z dawnej, a tak sobie bliskiej tradycji, w szczególności patrystycznej”¹⁴⁰. Czerpanie z antycznej literatury chrześcijańskiej było dla renesansowego humanisty sposobem do odzyskania pierwotnej, a więc czystej doktryny Kościoła, zagubionej przez ówczesnych mu teologów i interpretatorów Pisma Świętego, co wyraził w swoim *Encheiridionie*: *Cuiusmodi sunt in primis post Paulum Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Video enim neotericos theologos litterae nimium libenter inhaerere, et captiosis quibusdam argutiis, magis quam eruendis mysteriis operam dare, quasi vero non uere dixerit Paulus, legem nostrum spiritualem esse*¹⁴¹. Powrót do źródłowego, alegorycznego odczytania Biblii, stanowiący oś koncepcji Erazma, oznaczałby więc przywrócenie właściwej i czystej nauki nieobarczonej wielowiekowym skrzywieniem powstałym w tradycji średniowiecznych komentarzy¹⁴². Przejawem tej tendencji było również wydanie przez Erazma w 1516 roku edycji greckiego oryginału Nowego Testamentu wraz z autorskim tłumaczeniem tekstu na klasyczną łacinę. Publikacja ta, choć przyczyniła się do rozwoju badań krytyczno-literackich nad Pismem Świętym i nad samą biblistyką, nie była jednak wolna od licznych uchybień redakcyjnych¹⁴³.

Analogiczną zasadą w obrębie *philosophia Christi* jest właściwe odczytanie pism filozofów, zwłaszcza Platona, Arystotelesa czy stoików, których autorytet potwierdzany był

¹³⁹ Por. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 59: „Otóż jeśli za starożytną tradycją, tak żywotną później również w dziejach myśli chrześcijańskiej, przyjąć trójdzielny zakres tak rozumianej filozofii, obejmujący «fizykę» [...], etykę i «dialektykę» [...], to u Erazma drugi z wymienionych składników wyczerpuje go całkowicie. Widać to nie tylko w wypowiedziach pośrednio wartościujących poszczególne przez tę tradycję wyróżniane dyscypliny filozoficzne [...], ale także w postaci zdań deklaracyjnych, ograniczenie filozofii do samej tylko etyki stwierdzających wprost i wyraźnie”.

¹⁴⁰ Tamże, s. 10.

¹⁴¹ Erasmus, *Enchiridion militis christiani* 8d; red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1704.

¹⁴² Por. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, dz. cyt., s. 30: „Obok hasła powrotu do źródeł religii, mianowicie do niesfałszowanego tekstu Biblii samej, a w szczególności Ewangelii, wyrazem tego przekonania jest też hasło naśladowania ojców Kościoła jako wzorów i źródeł kultury autentycznie chrześcijańskiej, nieskażonej jeszcze złe wybranymi elementami kultury pogańskiej, nie dającymi się inaczej zaadoptować do chrześcijaństwa niż za cenę jego wykoślawienia”.

¹⁴³ Por. A.G. Dickens, *The Age of Humanism and Reformation. Europe in the Fourteenth, Fifteenth and Sixteenth Centuries*, London 1977, s. 136.

zgodnością z głoszonym przez Kościół Słowem Bożym¹⁴⁴. Myśl Erazma nie jest zatem bezkrytyczną adaptacją wzorów antycznych ani przejawem uległości wobec nich, lecz jawi się jako siła stojąca ponad kulturą klasyczną, obdarzona autorytetem swobodnego czerpania z tradycji, odrzucania jej elementów, a nawet przyjmowania wobec niej stanowiska krytycznego¹⁴⁵. Przykładem świadczącym o tego typu postawie może być fragment dzieła *Ciceronianus*, w którym padają słowa: *Imo tota Graecorum philosophia prae philosophia Christi somnium est ac nugamentum*¹⁴⁶. Ta podwójna postawa względem przedchrześcijańskich pism i koncepcji stanowi nieodmienny charakter chrześcijańskiej formacji humanistycznej, co będzie szczególnie widoczne w dalszych częściach pracy poświęconych Laktancjuszowi i poprzedzającym go łacińskim Ojcom Kościoła.

Antropologiczny i zarazem teologiczny projekt filozofii Chrystusowej nie mógł się „ograniczać do jakiejś profesjonalnie określonej klasy ludzi, jak to czyniła powszechna w czasach Erazma praktyka”¹⁴⁷, lecz była to formacja dostępna dla każdego. Integralna praktyka chrystianizmu (jak zwykło się określać reformatorskie ruchy w XVI wieku) miała obejmować wszystkie warstwy chrześcijańskiego społeczeństwa, niejako omijając hierarchiczne struktury średniowiecznego Kościoła. Stąd też wśród pism Erazma można odnaleźć wiele tekstów poruszających tematykę bliższą życia laikatu niż duchowieństwa (np. *Colloquia familiaria*), a nawet krytykę modelu życia tego drugiego. Ten element erazmiańskiego projektu wypełnia humanistyczny postulat powszechności głoszonej idei, wykluczający filozoficzno-religijny ekskluzywizm.

To, co jednak najgłębiej określa istotę humanistycznej i chrześcijańskiej wizji *philosophia Christi*, to postulowana jedność nauki i praktyki życia, będąca fundamentem starożytnych szkół filozoficznych i mająca zostać utracona w wiekach średnich przez formację scholastyczną, rzekomo rozdzielającą te dwie sfery¹⁴⁸. Przynależenie do jeden ze

¹⁴⁴ Por. J. Domański, *Erazm...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 40: „Filozofia starożytna, mogąca zasadnie być uznana za prekursorkę chrystianizmu, ponieważ taką właśnie rolę wyznaczył jej boży plan soteryczny, staje się natychmiast opozycyjna wobec chrystianizmu już zaistniałego, albowiem z chwilą, kiedy zaistniał, po prostu przestaje być potrzebna, a zaczyna być dlań szkodliwa. Jakoż można istotnie niekiedy mieć wrażenie, że o taką tylko opozycyjność idzie Erazmowi. Mniej lub bardziej wyraźne sugerowanie, że po nauce i życiu Chrystusa oraz apostołów filozofia stała się «przedawniona», że przeto nie potrzebuje już filozofów ten, kto ma Chrystusa i Ewangelię”.

¹⁴⁶ Erasmus, *Dialogus Ciceronianus* 10005a; red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1703.

¹⁴⁷ J. Domański, *Erazm...*, dz. cyt., s. 27.

¹⁴⁸ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, dz. cyt., s. 307: „Chrześcijański sposób życia – jak również chrześcijański dyskurs – wchłonił wiele elementów tradycyjnej grecko-rzymskiej filozofii. Lecz stopniowo [...] w łonie chrześcijaństwa dokonał się, zwłaszcza w średniowieczu, rozdział między sposobem życia a dyskursem filozoficznym”. Z tezą tą polemizował Rafał Tichy: „Konsekwencją niedoceny przez Hadota teologicznego i filozoficznego wymiaru tradycji monastycznej były jeszcze inne popełniane przez niego błędy w ocenie refleksji średniowiecznej. Na przykład w opisie procesu odejścia od starożytnego ideału filozofii i przejścia do

szkół w starożytności oznaczało zgłębianie nauki jej założyciela lub założycieli i reformatorów oraz pilne wypełnianie praktycznych wskazań zostawionych przez nich w pismach i nauczanych przez następców. W *Paraclesis* Erazm pisał:

Qui sit autem, ut hanc unam philosophiam, non his quibus par est animis amplectamur, quotquot ipso eriam cognomina Christi nomen profiteamur? Platonici, Pythagorici, Academici, Stoici, Cynici, Peripatetici, Epicurei, suae quisque sectae dogmata, tum penitus habent cognita, tum memoriter tenant, pro his digladiantur illi, vel emoritur citius, quam auctoris sui patrocinium deserant. At cur non multo magis tales animos praestamus Auctori nostro et Principi Christo?¹⁴⁹

Nieodłącznym elementem filozoficznego życia w projekcie Erazma jest więc powrót do znajomości nauki Chrystusa i naśladownictwa Jego wzoru, co stanowi właściwy obraz chrześcijańskiego kultu, mającego przede wszystkim wymiar duchowy, a nie zewnętrzny. Erazm powołuje się często na krytykę pogańskiego rytualizmu religijnego obecną w pismach Ojców Kościoła i przeszczepia ją do krytyki demoralizacji ówczesnych form pobożności, w tym kultu świętych, który jego zdaniem powinien polegać na naśladowaniu ich postaw, a nie na czczeniu wizerunków i relikwii¹⁵⁰. Według Erazma, aby chrześcijaństwo zostało uznane za prawdziwą filozofię, musi być oczyszczone z błędów i znamion rytuału pogańskiego. Fałszywy kult bowiem prowadzi do degeneracji człowieka, jego natury, obyczajów oraz całego społeczeństwa, w jakim funkcjonuje. Filozofia Chrystusa jako jedyna miała odpowiadać wrodzonym potrzebom ludzi i jako jedyna mogła pomóc z zachowaniem harmonii rozwoju wszystkich dziedzin życia. Ważnym elementem wspierającym utrzymanie tej jedności była rola *bonae litterae*, często niedocenianych w kulturze średniowiecza¹⁵¹. Powrót do oryginalnego tekstu, a nie korzystanie z lektur spreparowanych na użytek szkolny,

ideału scholastycznego przedstawia on ów proces jako po pierwsze bezkonfliktowy, a po drugie będący skutkiem wcześniejszego chrześcijańskiego «grzechu pierworodnego» wobec filozofii, czyli całkowitego podporządkowania się teologii. Teologia bowiem zdaniem Hadota, stopniowo, już od czasów Ojców Kościoła, wchłaniała «duchowy» wymiar filozofii i traktowała go ściśle religijnie, przez co zaczęła przyznawać filozofii wartość jedynie spekulatywną, i tylko w tym intelektualnym wymiarze posługiwać się nią jako narzędziem własnej opartej na Objawieniu spekulacji» (R. Tichy, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe w średniowieczu*, w: *Therapeia, askesis, meditatio*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, Warszawa 2017, s. 203).

¹⁴⁹ Erasmus, *Paraclesis* 139b-139c; red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1704.

¹⁵⁰ Por. J. Domański, *Erazm i filozofia...*, dz. cyt., s. 93, s.: „Choć Erazm stale postuluje zastąpienie takich form kultu świętych, które mają w jego oczach charakter pogański raczej niż chrześcijański, przez tę jedną jedyną formę autentycznie chrześcijańską, jaką jest naśladowanie ich życia, nie twierdzi nigdy, iżby oni, będąc naśladowcami Chrystusa, mogli [...] zastąpić Chrystusowy «archetyp»”.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 100: „Nie będzie, myślę, żadnym uproszczeniem sprawy, jeśli się powie, że w tym aspekcie rozpatrywana treść *bonae litterae* to postulat przywrócenia zachwianej w kulturze umysłowej średniowiecza równowagi między poszczególnymi dyscyplinami składającymi się na program *trivium*, w szczególności zaś między retoryką i dialektyką oraz [...] postulat przywrócenia tak samo zachwianej równowagi pomiędzy *artes* i *auctores*, mianowicie między szkolną namiastką kultury duchowej spreparowanej dla celów dydaktycznych i kulturą autentyczną”.

był elementem programu zwrócenia się w kierunku źródeł kultury, a zarazem klasycznie pojętego „człowieczeństwa” – *humanitas*. Przykładem ogromnej erudycji Erazma i jego odczytania w literaturze antycznej jest choćby dzieło *Adagia* – zbiór 4151 przysłów wybranych z pism autorów grecko-rzymskich, sam zaś pomysł na stworzenie takiego katalogu pochodził również z czasów starożytnych¹⁵². Wartość aforyzmu, anegdoty czy sentencji ma szczególne znaczenie w humanistycznej wizji ozdobnej codzienności, która ma współgrać z postulatem integralności prawdy, dobra i piękna w erazmiańskiej filozofii chrześcijańskiego życia.

Choć znaczna część pomysłów i pism holenderskiego filozofa znalazła się z czasem poza ramami katolickiej ortodoksji, to jednak sam model chrystianizacji kultury pogańskiej, jak również naśladownictwo wzorów antycznych, staną się filarami reform Soboru Trydenckiego w dziedzinie edukacji, myśli i sztuki. Szczególną rolę odegrało w tym Towarzystwo Jezusowe ze swoim modelem chrześcijańskiej i humanistycznej *paidei* realizowanej w powstających licznie kolegiach¹⁵³. Celem jezuitów było, oprócz twórczego przetworzenia średniowiecznego modelu scholastycznego, „podniesienie tradycji starożytnej do godności znaczeń chrześcijańskich”¹⁵⁴. Głównym ich założeniem nie było więc ani dotarcie do źródeł, ani jak najwierniejsze odtworzenie myśli i wyobrażeń pogańskich twórców, lecz konceptualne przekształcenie ich na użytek chrześcijańskiej doktryny czy kultury. Model ten różnił się od wcześniejszego ruchu piętnastowiecznych intelektualistów i nauczycieli *studiarum humanistatis*, pragnących przede wszystkim odtworzyć wartość antyku dla niego samego¹⁵⁵.

Szukając znamion specyfiki humanizmu chrześcijańskiego w danych epokach historycznych, trudno nieraz wykazać jego odmiennność od ruchów czy tendencji zaliczanych

¹⁵² Por. D. Nowakowski, *Plutarch i jego praktyczne znaczenie: bonae litterae Erazma z Rotterdamu*, „Argument” 7 (2)/2017, s. 286: „W *Adagiach*, składających się w swej ostatecznej wersji aż z 4151 przysłów, Plutarch cytowany jest – jeśli wierzyć sporządzonym indeksom – 618 razy i pod względem liczby cytowań ustępuje tylko Cyцерonowi (892 razy) i Homerowi (666 razy) [...] Ponadto, jak stwierdza sam Erazm we wprowadzeniu do dzieła, inspiracją były tutaj tworzone już w starożytności podobne zbiory przysłów (na przykład Arystotelesa i Chryzypa), z których to zbiorów jedynie jeden, właśnie Plutarcha, dotrwał do czasów renesansu, stanowiąc tym samym dla Erazma bezpośredni punkt odniesienia. Zresztą, również bezpośrednio z Plutarchowego zbioru zaczerpnął humanista przynajmniej kilkadziesiąt komentowanych *adagiów*”.

¹⁵³ Por. J. Dąbkowska-Kujko, *Jezuicka *paideia**, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 156: „Pierwsze jezuickie kolegia w Palermo, Rzymie, Neapolu, Bolonii, Ferrarze, Florencji, Wenecji czy Wiedniu i Kolonii do programu swego nauczania wprowadziły (bo tak nakazywał postulat adaptacji kulturalnej) humaniora, za podstawę mające teksty starannie dobranych, a niekiedy oczyszczonych z *dishonesti* dzieł antycznych, Ezopa, Arystofanesa, Cyцерona, Terencjusza, Wergiliusza, Seneki, Owidiusza, Sallustiusza, Katullusa, Tibullusa, Propercjusza i Horacego w klasie humanistycznej, gdzie czytano również teoretyczne rozprawy Erazma [...], w retorycznej zaś dominował Kwintylianusowy wzorzec oracji”.

¹⁵⁴ A. Nowicka-Jeżowa, *Poezja jezuicka po Sarbiewskim – zarysy dróg twórczych*, w: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, red. J. Bolewski, J.Z. Lichański, P. Urbański, Warszawa 1995, s. 166, 175.

¹⁵⁵ Por. A.G. Dickens, *The Age of Humanism...*, dz. cyt., s. 14-24.

do humanizmu jako takiego. W pracach autorów takich jak Coluccio Salutati, Leonardo Bruni czy przede wszystkim Petrarca można odnaleźć, obok tematów antykwarycznych, mitologicznych i filozoficznych, także wiele wątków odnoszących się wprost do religii i duchowości chrześcijańskiej¹⁵⁶. Ocena, czy autorów tych należy zaliczać do chrześcijańskich humanistów, czy też do humanistów jako takich, może wydawać się nieadekwatna z perspektywy badań literaturoznawczych, ponieważ sama ta kategoria nie pochodzi z przywoływanych epok i nigdy nie może być w pełni do nich przystająca.

Przyjmując jednak pewne ramy, dzięki którym można wyznaczyć granice tego, co humanizmem jest, a co nim nie jest, w obrębie myśli chrześcijańskiej najczęściej badacze wskazują stosunek do ludzkiej natury, godności i świata. Dlatego pierwszym kryterium służącym do wykazania obecności humanizmu chrześcijańskiego jest przede wszystkim podkreślenie przyrodzonej wartości ludzkiego życia i naturalnego porządku świata, nieskażonego w pełni grzechem pierworodnym. Nie oznacza to jednak pełnej afirmacji stworzenia, spotykanej w pozachrześcijańskich systemach, czy to naturalistycznych, czy humanistycznych. Utrzymanie właściwej proporcji pomiędzy religijnym zachwytem nad światem przyrody a oddaniem należnej czci transcendentnemu Bogu, stanie się największym wyzwaniem chrześcijańskiej formacji humanistów wszystkich wieków. Źródeł tego typu myśli można upatrywać już w Starym Testamencie, w szczególności w opisie stworzenia świata i człowieka z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju czy Psalmie VIII¹⁵⁷. Płynące z tych tekstów przekonanie o szczególnej namiestniczej roli względem stworzenia, którą człowiek dostał do samego Boga, prowadziło wielu chrześcijańskich twórców i filozofów na przestrzeni wieków do podejmowania się tej kwestii¹⁵⁸.

Początki takiej myśli widać już w epoce patrystycznej, w szczególności w greckich dziełach z drugiej połowy IV wieku, takich jak *De hominis opificio* Grzegorza z Nyssy czy *De natura hominis* Nemezjusza z Emesy. Pierwszy tekst inspirowany platońską antropologią podejmował temat pierwotnego obrazu ludzkiej egzystencji powstałego w zamyśle Boga oraz rozwijał humanistyczną teologię stworzenia w obrębie myśli greckiej¹⁵⁹. Zdaniem Grzegorza

¹⁵⁶ Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” ..., dz. cyt., s. 218, 230, 242-243.

¹⁵⁷ Por. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 87-89; G. Mari, *Chrześcijaństwo a humanizm. Szanse i wyzwania w zsekularyzowanej kulturze*, „Paedagogia Christiana” 1/39 2017, s. 14-15,

¹⁵⁸ Por. E. Garin, *La „dignitas hominis” e la letteratura patristica*, „La Rinascita. Rivista del Centro Nazionale di Studi sul Rinascimento” 4 (1)/1938, s. 102-146.

¹⁵⁹ Por. M. Höffner, *Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy*, „Studia Religiosa” 39/2006, s. 84: „ludzka natura pierwotnie związana jest z ciałem, aczkolwiek ciało nie przynależy do kategorii Bożego obrazu, ponieważ odnosi się ona wyłącznie do tego, co duchowe, a zatem niematerialne i niecielesne. Jednak w pierwotnym stanie ludzkiego istnienia biskup Nyssy przypisuje człowiekowi «światliste tuniki» (φωτοειδείς),

z Nyssy człowiek stworzony na podobieństwo Boga jest istotą przede wszystkim duchową, a jego natura została zepsuta przez zatrącenie się w namiętnościach. Nie znaczy to jednak, że „Grzegorz, pozostający pod głębokimi wpływami platońskimi, ignorował fakt, że człowiek to nie tylko dusza”, ale „twierdził, że człowiek został od początku stworzony jako połączone w jeden byt ciało i dusza oraz że to połączenie zostanie utrzymane także po odnowieniu wszystkiego stworzenia po Sądzie Ostatecznym”¹⁶⁰. Powrót do naturalnego i boskiego stanu miał zaś odbywać się na drodze podporządkowania cielesnej sfery człowieka rozumowi¹⁶¹. Człowiek, wypełniając to pierwotne powołanie staje się obrazem samego Boga. Grzegorz w swoim traktacie opisuje to w ten sposób: Ἐν οἷς τοῖνυν οὐκ ἡμαυρώθη τὸ κάλλος, ἐν τούτοις ἐναργῆς ἡ τῶν λεγομένων πίστις ἐστίν, ὅτι ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ μίμημα γέγονεν¹⁶². Oprócz ludzkiej godności ukazany zostaje tu kolejny wymiar boskości – piękno, w które obleczone jest cały świat¹⁶³.

Podobnie drugi traktat autorstwa Nemezjusza z Emesy za najważniejszy temat obiera człowieka, jego godność i miejsce w świecie. Stefan Swieżawski pisał o tym dziele następująco:

Studium człowieka to właściwie studium całego świata. Nemezjusz z stara się odpowiedzieć na pytanie „co to jest człowiek”. [...] Wedle Nemezjusza człowiek jest mikrokosmosem, jednoczącym w sobie świat ducha i świat cielesny. W człowieku odbija się więc niejako jedność całego świata, a ta prowadzi nas do uznania jedności Stwórcy, który ją stworzył i nadal utrzymuje. Nemezjusz przedstawia obraz jedności całego kosmosu. Píše on, iż poszczególne stopnie jestestw, które układają się w hierarchiczną całość, są uszeregowane w sposób ciągły, między nimi nie ma żadnych przerw. [...] Człowiek zajmuje więc miejsce graniczne, ponieważ łączy się w nim zmysłowość z duchem. Dokładne określenie i poznanie tego miejsca jest niezmiernie ważne. Wiedza o człowieku jaką przez to zyskamy, ma podstawowe znaczenie dla naszego życia. Może

ciało subtelne, eteryczne, podobne ciału aniołów, ponieważ i one są w pewien sposób cielesne. «Świetliste tuniki» należy raczej rozumieć jako pewien sposób istnienia ciała, doskonale odpowiedni i przystający do obrazu Bożego w człowieku; ciało to było różne od doczesnego, materialnego ciała, ale nie mniej rzeczywiste. Według biskupa Nyssy, zamysłem Boga było, aby człowiek istniał w stanie podobnym anielskiej egzystencji i w podobny aniołom sposób rozmnażał się oraz realizował w czasie jako cały rodzaj ludzki (πλήρωμα)»; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, Paris 1954, s. 56.

¹⁶⁰ J. Domański, *Z dawnych rozważań...*, dz. cyt., s. 99-100.

¹⁶¹ Por. J.T. Muckle, *The Doctrine on St Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, „Mediaeval Studies” 7/1945, s. 70-73.

¹⁶² Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* XVIII 8; red. J.P. Migne, PG 44.

¹⁶³ R. Kimsza, *I wszystko, co stworzył Bóg było piękne... teologia piękna*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 3/2004, s. 107-108: „Jednakże w boskim dziele stworzenia staje się jedynie zarodek piękna, który Stwórca powierza człowiekowi. Odtąd pisana jest nieustannie historia synergizmu działania Boga i człowieka, prowadzenia pierwotnego piękna ku spełnieniu się go u kresu, w pięknie doskonałym w które przyobleczone jest Królestwo”.

ona być dla nas zbawcza, natomiast fałszywe pojęcie w tej dziedzinie pociąga za sobą fatalne następstwa¹⁶⁴.

W myśli tej człowiek staje się punktem odniesienia dla zrozumienia świata materialnego, a nawet duchowego. Proporcje zachowane w człowieku stanowią obraz ładu kosmicznego, a on sam jest jakby małym światem (μικρὸς κόσμος)¹⁶⁵. Nie to jednak stanowi, zdaniem Nemezjusza, o istocie godności człowieczeństwa, lecz fakt, iż został on uczyniony na Boże podobieństwo oraz że sam Bóg przyjął ludzką postać¹⁶⁶. Jak podkreśla:

τοῦ τοσαύτης ἡξιωμένου παρὰ τοῦ θεοῦ προνοίας, δι' ὃ πάντα καὶ τὰ νῦν καὶ τὰ μέλλοντα, δι' ὃ καὶ θεὸς ἄνθρωπος γέγονε, τοῦ λήγοντος εἰς ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν διαφεύγοντος; οὐρανῶν βασιλεύει, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονὸς Χριστῷ συνδιάγει, θεοῦ τέκνον ἐστί, πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας προκάθεται, τίς δ' ἂν ἐξείπειν δύναιτο τὰ τούτου τοῦ ζώου πλεονεκτήματα; πελάγη διαβαίνει, οὐρανὸν ἐμβατεύει τῇ θεωρίᾳ, ἀστέρων κινήσεις καὶ διαστήματα καὶ μέτρα κατανοεῖ, γῆν καρπούται καὶ θάλασσαν, θηρίων καὶ κητῶν καταφρονεῖ, πάσαν ἐπιστήμην καὶ τέχνην καὶ μέθοδον κατορθοῖ, ὑπερόριον διὰ τῶν γραμμάτων οἷς βούλεται προσομιλεῖ, μηδὲν ὑπὸ τοῦ σώματος ἐμποδιζόμενον προφητεύει τὰ προσομιλεῖ, μηδὲν ὑπο τοῦ σώματος ἐμποδιζόμενον προφητεύει τὰ μέλλοντα, πάντων ἄρχει, πάντων κρατεῖ, πάντων ἀπολαύει, ἀγγέλοις καὶ θεῷ διαλέγεται, τῇ κτίσει κελεύει, δαίμοσιν ἐπιτάττει, τὴν τῶν ὄντων φύσιν ἐρευνᾷ, θεὸν περιεργάζεται, οἶκος καὶ ναὸς γίνεται θεοῦ καὶ ταῦτα πάντα τῶν ἀρετῶν ὠνεῖται καὶ τῆς εὐσεβείας¹⁶⁷.

¹⁶⁴ S. Swierżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 324-325.

¹⁶⁵ Nemesius, *De natura hominis* 1, 10; red. J.P. Migne, PG 40: τοῦ δῆγματος τῆς ἐχίδης. τίς οὖν ἀξίως θαυμάσειε τὴν ἐνγένειαν τούτου τοῦ ζώου τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις καὶ τὰ λογικὰ τοῖς ἀλόγοις συνάπτοντος, τοῦ φέροντος ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα. Δι' ἧ καὶ μικρὸς κόσμος εἴρεται.

¹⁶⁶ Por. J. Guerro van der Meijden, *Człowiek jako mały świat: Grzegorz z Nyssy, Filon z Aleksandrii, Nemezjusz z Emezy, Edyta Stein. Czy mikrokosmiczność uchyla godności człowieka?*, w: *Edyta Stein: fenomenologia getyńsko-monachijska: analizy*, Wrocław 2015, s. 14: „W człowieku, niczym w zwierciadle, odbijają się rzeczy świata zewnętrznego – powiada mianowicie biskup Emezy. Zwierciadło, jakim jest człowiek, ma jednak dydaktyczny charakter, poucza bowiem o tym, jak urządzony jest wszechświat. W zwierciadle ludzkiej natury pierwiastek rozumny podporządkowuje sobie bezrozumne pierwiastki gniewu i pożądania, to zaś stanowi wskazówkę, że także w świecie zewnętrznym istnieje podobny porządek. Człowiek jest zatem zwierciadłem-wskazówką, ponieważ wgląd w siebie samego odgrywa rolę pouczenia o strukturze i hierarchii rządzącej wszechświatem. Uwaga ta, z pozoru jedynie metaforyczna, zasadza się na uznaniu istotnego podobieństwa zachodzącego między człowiekiem a wszechświatem. Jedynie bowiem zakładając, że człowiek i wszechświat są do siebie podobni w znaczący sposób, wnioskować można [...] z natury człowieka o naturze wszechświata. Wydaje się zatem, że filozof ten uznał fakt podobieństwa małego świata do dużego [...] za oczywisty i niepodważalny”; por. R. Piętka, *Mikro- i makrokosmos w starożytności – od presokratyków do Ojców Kościoła*, w: *Makrokosmos versus mikrokosmos*, red. A. Magowska, Poznań 2009; por. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między aristotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 27; por. M. Kowalewska, *Człowiek jako mikrokosmos*, w: *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007, s. 165-173; A. Guriewicz, *Makrokosmos i mikrokosmos*, w: tenże, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 43-94.

¹⁶⁷ Nemesius, *De natura hominis* I 64-65.

Opis godności, piękna i umiejętności człowieka nie ma jednak na celu pochwały (ἐγκώμιον) jego samego. Chrześcijański autor, dostrzegając te przymioty, widzi przede wszystkim ich pochodzenie oraz Tego, na którego powinny wskazywać. Człowiek jako niebiański szczep (φυτὸν ἐσμεν οὐράνιον¹⁶⁸) ma przede wszystkim pamiętać o boskim celu stworzenia, zawierającym się w cnotliwym życiu i modlitwie: πάντων τῶν αἰωνίων καταπροδόντες τὴν ἀπόλαυσιν, ἀλλὰ διὰ τῶν καλῶν ἔργων καὶ τῆς ἀποχῆς τῶν φαύλων καὶ τοῦ ὀρθοῦ σκοποῦ, ὃ μάλιστα τό θεῖον συνεργεῖν εἴωθε, καὶ διὰ τῶν εὐχῶν τὴν εὐγένειαν διασώσωμεν¹⁶⁹. Tak ujęta godność człowieka stanie się filarem chrześcijańskiego humanizmu, pojmowanego jako postulat pozytywnej antropologii afirmującej nadprzyrodzone pochodzenie i naturę człowieka. Te dwa traktaty wywarły szczególny wpływ na chrześcijańską antropologię w pismach wielu autorów średniowiecznych i renesansowych. Jak zauważa Domański: „bardzo jednolita jest linia rozwoju i trwania chrześcijańskiej topiki pochwał człowieka od Grzegorza z Nyssy, Nemejusza z Emesy aż po Ficina i Pica”¹⁷⁰. W przypadku zaś autorów renesansowych chrześcijański model antropologiczny oraz pochwała ludzkiej godności zostały, mocniej jeszcze niż w epoce patrystycznej, związane ze ściśle platońską tradycją. Zdaniem Aliny Nowickiej-Jeżowej nurt platońskiego humanizmu był tak silnym pierwiastkiem ideowym, że można go uznać nawet za osobny wariant antropologiczny w historii myśli europejskiej:

Należy zauważyć, że humaniści epok dawnych stali wobec wyboru nie *in bivio*, lecz *in trivio*. Trzecią drogę wyznaczała tradycja platońska, która podtrzymywała rdzenne w idei humanistycznej przekonanie o transcendencji bytu ludzkiego, dzieliła z chrześcijaństwem wiarę w miłość jako zasadę wszechrzeczy i aspirowała do unii mistycznej. Zewnętrznie odróżniająca się od interpretacji laickiej, a «splewająca się» z nurtem chrześcijańskim, tradycja ta – mimo intensywności przez stulecia chrystianizacji – zachowała zasadniczą odrębność, szczególnie przez brak akceptacji dla dogmatu o grzechu wpisanym w naturę oraz wynikających stąd tez antropologicznych¹⁷¹.

Do odwrotnej, antyhumanistycznej tendencji należały poglądy autorów, którzy podkreślali przede wszystkim nędzę kondycji ludzkiej i pogardę świata, przeciwstawiając je roli Odkupienia i łaski Bożej. Przykładem tekstu świadomie i w pełni wykorzystującego tę topikę był choćby traktat *De miseria condicionis humanae sive de contemptu mundi*

¹⁶⁸ Nemesius, *De natura hominis* I 66.

¹⁶⁹ Nemesius, *De natura hominis* I 66.

¹⁷⁰ J. Domański, *Z dawnych rozważań...*, dz. cyt., s. 105.

¹⁷¹ A. Nowicka-Jeżowa, *Nurty humanistyczne...*, dz. cyt., s. 86.

napisany w 1195 roku przez Lotariusza, późniejszego Ojca Świętego Innocentego III¹⁷². Tematem dzieła był stan ludzkiego życia po grzechu pierworodnym – naznaczonego rozpaczą i grzechem, a wszelki duchowy wysiłek jawił się w nim jako bezwzględnie daremny, zarówno w sferze prywatnej, jak i społecznej¹⁷³. Pogląd ten (obecny zresztą w myśli wielu autorów chrześcijańskich na przestrzeni lat) za punkt wyjścia refleksji na temat człowieka przyjmuje perspektywę pesymizmu antropologicznego, przekreślającego niemal wartość ludzkiej natury, a dowartościowującego znaczenie Bożej łaski. Tendencja ta mogłaby więc zostać uznana za podstawowe kryterium określające, czym humanizm chrześcijański nie jest. Jednakże – jak zauważa Juliusz Domański – traktat Lotariusza mógł pełnić funkcję filozoficzno-retorycznego ćwiczenia, w którym autor, odwołując się do przykładów z Pisma Świętego oraz, co znamienne, do autorów antycznych, takich jak Horacy, Wergiliusz czy Seneka, usiłował dowieść określonej tezy o naturze ludzkiej¹⁷⁴. Za taką interpretacją może świadczyć to, że Lotariusz w liście dedykacyjnym do biskupa Prato pisze, że choć podjął się tematu nędzy człowieka, następnym tematem, jakim się zajmie będzie zagadnienie ludzkiej godności (*dignitatem humanae naturae*)¹⁷⁵. Zresztą wykorzystanie literackiego toposu *contemptus mundi* będzie obecne również wśród dzieł największych humanistów wczesnej nowożytności, między innymi w *Miseria condicionis humanae* Poggia Braccioliniego z 1455 roku czy w *Epistola de contemptu mundi* Erazma z Rotterdamu wydanej w 1521 roku¹⁷⁶. Nie znaczy to jednak, że pełne odrzucenie dychotomii – pochwały godności ludzkiej i pogardy świata – jako kryterium obecności bądź braku humanizmu w nauce chrześcijańskiej byłoby uzasadnione, nawet jeśli część świadectw ma charakter literackiego toposu, a nie ścisłej postawy życiowej.

Samo pojęcie człowieczeństwa, tak fundamentalne dla każdego projektu humanistycznego, było w obrębie nauki Kościoła ściśle rozważane na podłożu teologicznym i filozoficznym. Wyrazy takie jak *humanitas* czy ἀνθρωπότης posłużyły do określenia

¹⁷² Por. J. Domański, *Z dawnych rozważań...*, dz. cyt., s. 23-32.

¹⁷³ Por. tamże, s. 25: „Przedmiotem pierwszej księgi jest najpierw nędza (*miseria*) ciała ludzkiego, towarzysząca człowiekowi od samego początku jego powstania, a potem także nędza jego ducha oraz daremność (*vanitas*) jego duchowych wysiłków, zwłaszcza moralnych, przejawiająca się w tym, że nieszczęśliwi są tak samo źle, jak dobrzy, a wreszcie nędza jego kondycji społecznej i przyrodniczej, nędza więc wynikła z samego «środowiska» człowieka”.

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ Lotharius, *De miseria condicionis humanae sive de contemptu mundi*, prol., PL 217: *Domino patri charissimo P. dei gratia Portaensi episcopo Lotharius, indignus diaconus, gratiam in praesenti et gloriam in futuro. Modicum otii, quod inter multas angustias nuper ea, quam nosti, occasione captavi, non ex toto mihi praeteriit otiosum. Sed ad deprimendam superbiam, quae caput est omnium vitiorum, uilitatem humanae conditionis uterunque descripsi. Titulum autem praesentis opusculi uestro nomini dedicavi rogans et postulans ut si quid in eo uestra discretio dignum invenerit, divinae gratiae totum adscribat. Si yero paternitas uestra suggesserit dignitatem humanae naturae, Christo favente, describam, quatenus ita per hoc humilietur elatus, ut per illud humilis exaltetur.*

¹⁷⁶ Por. J. Domański, *Z dawnych rozważań...*, dz. cyt., s. 12.

ludzkiej natury Chrystusa w odróżnieniu od boskiej – *divinitas*. Stanowisko Kościoła, poprzez kilkunastowieczne spory o naturę Chrystusa, świadczące o tym, że jest On prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, spowodowało liczne rozważania prowadzące do określenia istoty tych dwóch cech. Pojęcia, które określały to co ludzkie na gruncie chrześcijańskiej nauki, w naturalny sposób niosły za sobą bogatą tradycję pogańskiej myśli, choć również znaczenia. Jak zauważa Wiesław Pawlak: „Podobnie jak w chrześcijańskiej literaturze greckiej termin *filantropia* zastępował niekiedy *agape*, tak w pismach zachodnich ojców Kościoła *humanitas* zaczęła się zbliżać semantycznie do specyficznie chrześcijańskich pojęć, takich jak miłość bliźniego (*dilectio, caritas*)”¹⁷⁷. Cechą najlepiej określającą ludzkość (*humanitas*) była więc miłość względem bliźnich, wyrażająca się w uczynkach miłosierdzia czy dawaniu jałmużny¹⁷⁸. W tym znaczeniu pojęcie to odnosiło się do ideału ludzkiej natury lub powinności, wyznaczanego przez fakt wcielenia się Boga. Z drugiej zaś strony u niektórych łacińskich Ojców Kościoła można spotkać się z pojęciem *humanitas* oznaczającym słabość człowieka w porównaniu do wielkości Boga, jak również cielesności jako takiej¹⁷⁹. U Hieronima z kolei w *Epistola LV ad Amandum* można znaleźć świadectwo wykorzystania pojęcia *humanitas* jako całego rodzaju ludzkiego, który powinien być poddany boskości: *Non ait: ut sit Pater omnia in omnibus; sed ut sit Deus: quod proprium nomen est Trinitatis, et tam ad Patrem, quam ad Filium et Spiritum Sanctum referri potest, ut humanitas subiciatur divinitati. Humanitatem hoc loco dicimus, non mansuetudinem et clementiam, quam Graeci φιλανθρωπίαν vocant, sed omne hominum genus*¹⁸⁰. Jak widać w przytoczonym fragmencie listu, Hieronim używa tego słowa ze świadomością jego klasycznego zastosowania i etymologii. Pojęcie *humanitas* oznaczające wszystkich ludzi można spotkać również choćby w pismach Tertuliana¹⁸¹, Minucjusza Feliksa¹⁸² czy Grzegorza Wielkiego¹⁸³. Przykłady te ukazują nie tyle chrześcijańskie rozumienie idei *humanitas*, ile sposób, w jaki używali tego

¹⁷⁷ W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia humanitas...*, dz. cyt., s. 183.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 185.

¹⁷⁹ Por. Tertulianus, *Ad Scapulum* IV; PL 1: *Non te terremus, qui nec timemus: sed velim, ut omnes saluos facere possimus, monendo μη θεομαχεῖν. Potes et officio jurisdictionis tuae fungi, et humanitatis meminisse, vel quia et vos sub gladio estis.*

¹⁸⁰ Hieronymus, *Epistola LV ad Amandum* IV; PL 22.

¹⁸¹ Por. Tertulianus, *De anima* 58, 3; red. J. H. Waszink, Leiden 2010: *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? Delibari putas iudicium an incipi? Praecipitari an praeministrari? Iam vero quam iniquissimum otium apud inferos, si et nocentibus adhuc illic bene est et innocentibus nondum! Quid amplius vis esse post, mortem confusa spe et incerta expectatione ludentem an vitae recensum iam et ordinationem iudicii inhorrentem?*

¹⁸² Por. Minucius Felix, *Octavius* 8, 2: *Sit licet ille Theodorus Cyrenaeus, vel qui prior Diagoras Melius, cui Atheon cognomen adposuit antiquitas, qui utique nullos deos adseverando timorem omnem, quo humanitas regitur, venerationemque penitus sustulerunt.*

¹⁸³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* 18, 54, 92; PL 76: *Scriptura quippe sacra omnes carnalium sectatores, humanitatis nomine notare solet.*

pojęcia ludzie na przestrzeni kilku wieków. Odnosi się ono do ludzkości jako takiej, bez rozróżnienia na wierzących i niewierzących, dlatego trudno mówić tu o jego szczególnym znaczeniu w tych przypadkach.

Podsumowanie

Po przedstawieniu badań nad historią idei humanizmu i humanizmu chrześcijańskiego w sposób skrótowy i z konieczności pobeżny pojawia się pytanie, czy możliwe jest sformułowanie ogólnych definicji tych pojęć. Jak zostało to podkreślone wielokrotnie w niniejszym rozdziale, idea ta, choć obejmuje wiele znaczeń, często istotnie oddalonych od siebie, to jednak może zostać ona sprowadzona do wspólnego mianownika, którym jest człowiek, jego godność i nadrzędna pozycja względem innych istot.

W najogólniejszym znaczeniu humanizm będzie więc oznaczał pogląd lub ideowe stanowisko, w którym najważniejszym celem wszelkiego działania jest dobro człowieka i jego integralny rozwój w obrębie społeczności i kultury. Ze względu na uznanie wartości i konieczności życia zbiorowego, a co za tym idzie także politycznego, humanizm jawi się jako projekt antropologiczny, kształtujący człowieka według wzorca życia uznawanego za najlepszą odpowiedź na potrzeby wynikające z jego dobrej i rozwojowej natury. Tak pojęty projekt ściśle definiujący cechy ludzkie i jej przeciwne ma tendencję do ciągłego rozszerzania i prowadzenia cywilizacyjnych misji wśród ludów znajdujących się poza jego systemem. Omawiane pojęcie *humanitas*, wśród wielu znaczeń mogło odnosić się również do poprawnej realizacji ludzkiego potencjału w obrębie kultury i wychowania. Widoczna jest w tym ujęciu analogia do pojęć takich jak *Latinitas* czy Ἑλληνισμός, służących określeniu poprawnego formułowania myśli i zachowania obyczajów w ramach standardu kultury łacińskiej i greckiej¹⁸⁴. Element ten zakłada ideową ekspansję humanistycznego modelu, pretendującego do bycia jedyną możliwą formą prawdziwie ludzkiego życia. Poprzez ciągle poszerzanie się i włączanie w zasób kultury nowych treści powstaje utrwalony kanon wzorców artystycznych, literackich czy zachowań odnoszących się do codziennego życia. Zostają one włączone do modelu wychowawczego, będącego jednym z głównych narzędzi formacji humanistycznych, a najważniejszym kryterium ich doboru jest uznanie niesionej przez nie pozytywnej wartości moralnej i estetycznej. Niekiedy powrót do dawnych, zapomnianych wzorców w ramach tej samej kultury będzie rozpatrywany jako silny przejaw humanizmu. Za humanistę będzie się uważało osobę dobrze obeznaną z tymże modelem, jak też twórczo go przekształcającą.

¹⁸⁴ Por. J. Clackson, *Latinitas, Ἑλληνισμός and Standard Languages*, „Studi e Saggi Linguistici” 53 (2)/2015, 309-330.

W refleksji filozoficznej myśl humanistyczna najczęściej skupiona jest na etyce, czy to w formie traktatów podejmujących zagadnienie natury cnót i wad, czy to w literaturze moralizatorskiej i parenetycznej, mającej na celu pobudzenie odbiorców do działania. Humanizm będzie więc pozostawał na stanowisku ustalania normatywnych zasad w obrębie wszystkich dziedzin ludzkiego życia oraz wcielania ich poprzez wychowanie, sztukę czy zmianę prawodawstwa. Myśl humanistyczna zakłada zatem uniwersalność swojego modelu, ze względu na to, że odpowiada on ludzkiej naturze, wspólnej dla każdego.

W przypadku zaś humanizmu chrześcijańskiego można mówić o częściowym przeniesieniu tej idei na grunt języka religijnego, w którym podstawowe założenia, takie jak: podkreślenie wartości ludzkiej godności, utrwalanie modelu wychowawczego, przetwarzanie klasycznych wzorów czy uniwersalność nauki, pokrywają się z przesłaniem Objawienia. W tym znaczeniu humanizmem chrześcijańskim można nazwać projekt kultury opartej na nauce Chrystusa, doceniający jednocześnie elementy przed- lub niechrześcijańskie mogące zostać z nią uzgodnione. Tak rozumiany humanizm chrześcijański – czy też *humanitas christiana* – może być zestawiony z pojęciem *christianitas* wykorzystywanym przez współczesnych historyków na określenie modelu cywilizacyjnego, politycznego, kulturalnego oraz wychowawczego późnej starożytności i średniowiecza, choć niekiedy pojęciem tym określa się porządek kultury zachodniej trwający nawet do drugiej połowy XX wieku¹⁸⁵. Sama tendencja do postrzegania chrześcijaństwa jako siły mającej zastąpić dawną kulturę i wychowanie, widoczna była już u wielu wczesnochrześcijańskich autorów¹⁸⁶. Chociaż tak pojęta *christianitas* nie jest w pełni tożsama z chrześcijaństwem jako takim, lecz jest jego doczesną reprezentacją w kulturze, odpowiadającą określonej wrażliwości historycznej i kulturowej, to stworzenie określonych ram dla funkcjonowania „ludzkości” chrześcijańskiej jest wymogiem stawianym przez samą Ewangelię i uniwersalistyczny duch Kościoła. Chrześcijaństwo, prezentując naukę o zepsutej przez grzech pierwotnej naturze ludzkiej, jednocześnie głosi możliwość przywrócenia jej do pierwotnej niewinności, a nawet podniesienia do nadprzyrodzonego wymiaru. Choć pod tym względem chrześcijańska wizja natury różni się od klasycznej wizji grecko-rzymskiego optymizmu antropologicznego, to na poziomie humanistycznego modelu uznającego zgodność swojego projektu z przyrodzonym

¹⁸⁵ Por. C. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego*, przeł. P. Napiwodzki, Warszawa 2023.

¹⁸⁶ Por. W. Jaeger, *humanizm i teologia...*, dz. cyt., s. 54: „W apokryficznych *Dziejach Filipa Apostoła* [...] Filip Apostoł przychodzi do Aten i przemawia do [...] filozofów greckich. Mówi im, że Chrystus przyszedł przynosząc światu nową kulturę (używa on słowa *paideia*), ażeby dopełnić i zastąpić starą kulturę, którą reprezentują słuchacze. Nieznany autor przypisywanego św. Justynowi dzieła *Oratio ad gentiles* mówi o doktrynie chrześcijańskiego jako o prawdziwej *paidei*, inny wyprowadza ją z samego pojęcia *humanitas* (ἀνθρωπινή φύσις)”.

stanem pozostaje bardzo zbliżona. Rolą systemowego projektu chrześcijańskiego świata jest zatem formacja człowieka w zgodzie z jego cielesną naturą i obietnicą przyszłego życia. Chrześcijaństwo pojęte jako jedyna prawdziwie ludzka i zarazem Boska odpowiedź na braki wynikające z natury, samo siebie pojmuje jako uniwersalistyczną i ostateczną wizję dla świata i kultury wszystkich wieków, samo siebie postrzega jako prawdziwą mądrość i filozofię oraz prawdziwą religię i kult.

W węższym znaczeniu humanizm chrześcijański można rozumieć jako jednostkową tendencję – cechę teologa, filozofa czy działacza kościelnego – polegającą na podkreślaniu przyrodzonej godności ludzkiej oraz znaczenia artystycznego i intelektualnego dziedzictwa pogańskiego świata. Bywa on też kojarzony ze swoistym antykwaryzmem, zarówno na poziomie idei, jak i materialnych świadectw przeszłości. Humanizm chrześcijański będzie więc dotyczył przede wszystkim ludzkiego wymiaru refleksji chrześcijańskiej i w szczególności sposób dowartościowywał znaczenie doczesności z perspektywy nauki Objawienia. Innym elementem typowym dla humanistycznej tendencji będzie również postulat oczyszczania wiary z zewnętrznego kultu, powstałego w ciągu tradycji, na rzecz czystego i duchowego kultu Bożego. Ten sposób myślenia jest wpisany w szerszy projekt powrotu do źródeł i pierwotnego wzorca wiary, można doszukać się w tym zjawisku częściowej analogii do świeckiego powrotu źródeł literackich i wzorów artystycznych dawnych epok.

Kolejnym znaczeniem pojęcia *humanitas* w ramach chrześcijańskiej refleksji będzie połączenie go z fundamentalnymi zasadami moralnymi, w szczególności z praktyką uczynków miłosierdzia albo jałmużną. W tym ujęciu najbardziej „ludzką” cechą będzie praktyka ewangelicznego przykazania miłości, a więc podobnie jak w przypadku klasycznego rozumienia humanizmu, postrzeganie właściwej ludzkiej natury zostaje utożsamione z postulowanym ideałem. W tym ujęciu chrześcijański humanizm oznacza także uznanie moralnych zasad płynących z nauki Kościoła i Objawienia za jedynie zgodne z ludzką naturą, a przez to ukazujące chrześcijaństwo jako prawdziwą mądrość i filozofię.

Wytyczone w powyższym rozdziale znaczenia humanizmu, a zwłaszcza humanizmu chrześcijańskiego, stanowią punkt wyjścia do właściwego tematu rozprawy – twórczości Laktancjusza, chrześcijańskiego filozofa i myśliciela przełomu III i IV wieku. Pozostałe rozdziały pracy zostaną poświęcone wybranym wątkom z jego twórczości, które – jak postara się ukazać niniejsza rozprawa – odsłaniają załączki chrześcijańskiego humanizmu: zarówno w znaczeniu szerszym, to jest w konstrukcji chrześcijańskiego *universum*, jak i węższym – w dowartościowaniu wzorów antycznych oraz w refleksji nad moralnym ideałem i standardem

ludzkiej natury. Wyjściową tezę pracy jest założenie, że Laktancjusz może być uznany za prekursora tych tendencji w literaturze łacińskiej. Wiele alegorii, symboli i artystycznych wzorów, ogólnie przyjętych w kulturze późniejszych wieków i utrwalonych w chrześcijańskim *imaginarium*, ma swoje źródło literackie w twórczości Laktancjusza, co postara się ukazać niniejsza praca. Nawet jeśli sam autor nie był ich bezpośrednim twórcą, to jego pisma mogą uchodzić za pierwsze świadectwo ich użycia w łacińskim piśmiennictwie chrześcijańskim.

Rozdział II – Laktancjusz

W tym rozdziale zostaną opisane najważniejsze informacje dotyczące życia, dzieła i postawy intelektualnej rzymskiego filozofa i retora Laktancjusza. Po omówieniu podstawowych informacji biograficznych ze źródeł i opracowań podjęta zostanie próba ukazania Laktancjusza w perspektywie wyznaczonej przez temat rozprawy. Założeniem niniejszego rozdziału jest wykazanie, że życie, twórczość i intelektualna postawa Laktancjusza świadczą o szczególnym, niespotykanym dotąd w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej, humanistycznym charakterze, a sama jego postać może uchodzić za pierwszego chrześcijańskiego humanistę świata Zachodu.

Vita

Lucius Caecilius Firmianus Lactantius¹⁸⁷ przyszedł na świat najprawdopodobniej w latach pięćdziesiątych lub sześćdziesiątych III wieku po Chr. w Północnej Afryce, ówczesnej prowincji *Africa Proconsularis*. Na podstawie skąpych informacji biograficznych zachowanych do naszych czasów nie jest możliwe wskazanie konkretnego miejsca jego urodzenia, choć pewną wskazówką może być nagrobna inskrypcja z czasów Dioklecjana znaleziona w mieście Cirta, informująca o zmarłym w wieku dwudziestu pięciu lat mężczyźnie imieniem L. Caecilius Firmianus, mogącym należeć do rodziny pisarza¹⁸⁸. Dzięki świadectwu Hieronima wiadomo jednak, że w młodości pobierał nauki w szkole prowadzonej przez sławnego mówcę i nauczyciela Arnobiusza Starszego, zwanego w źródłach również Arnobius Afer czy Arnobius Senior dla odróżnienia go od innego chrześcijańskiego pisarza żyjącego w V wieku¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Kwestia jednoznacznego ustalenia imienia Laktancjusza i jego pisowni pozostaje wciąż niepewna – por. J. Czuj, *Wstęp*, w: *Laktancjusz Pisma wybrane*, Poznań 1933, s. 8: „W niektórych rękopisach Caecilius, a raczej Caelius, z czego później powstało Caecilius. Firmianus pochodzi od Firmus, a nie od Firmum (dzisiejsze Fermo), jakby chcieli niektórzy”; A.P. Coleman, *Lactantius the theologian*, New York 2017, s. 8: „His nomen, however, is not mentioned in any of the ancient sources. Two options, Celius/Caelius or Caecilius/Caecilius, are provided by the manuscripts containing his works. The oldest and most authoritative contain the former, and only a very few manuscripts give the *praenomen* Lucius. The sole manuscript of *De mortibus persecutorum*, however, refers to the author as Lucius Caecilius – a factor in the delay of identifying Lactantius as its author”.

¹⁸⁸ Por. tamże: „Further, Monceaux has pointed out that an inscription from Cirta, the provincial capital of Numidia under Diocletian, mentions a L. Caecilius Firmianus who died at the age of 25 – «a family member of the apologist no doubt»”.

¹⁸⁹ Por. A. Kucz, *Umbra Veri*, Katowice 2012, s. 17-18; K. Homa, *Arnobiusz. Afrykański orator*, Kraków 2017, s. 113 (przypis 6).

Jak podaje Hieronim w LXXX rozdziale *De viris illustribus* poświęconym Laktancjuszowi: *Firmianus, qui et Lactantius, Arnobii discipulus*¹⁹⁰. Natomiast w LXXIX rozdziale zamieścił krótką notkę na temat samego nauczyciela: *Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime rhetoricam docuit, scripsitque adversum gentes, quae vulgo exstant, volumina*¹⁹¹. Arnobiusz za czasów Dioklecjana (284–305) prowadził szkołę retoryki w Sicca Veneria, mieście położonym około 170 km w głąb lądu od Kartaginy, głównego ośrodka kulturalnego i gospodarczego prowincji. Jednak, jak zauważa Krzysztof Homa, Sicca, będąc ważną kolonią rzymską, charakteryzowała się podobnym stylem życia jak inne kolonie. Posiadała teatr i amfiteatr, gdzie grano sztuki autorów rzymskich i greckich. Było to miasto, w którym mieszało się wiele kultur, narodowości i języków¹⁹². Miasto to w czasach prowadzonej przez Arnobiusza szkoły posiadało dość dobrze rozwiniętą strukturę kościelną, o czym świadczy założone w 256 roku biskupstwo, lecz sam nauczyciel Laktancjusza najpewniej dołączył do Kościoła wiele lat później¹⁹³. Informację tę przekazuje Hieronim w drugiej księdze dzieła *Chronicon*, wspominając, że: *Arnobius rhetor in Africa clarus habetur. Qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelletur neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnauerat, elucubravat adversus pristinam religionem luculentissimos libros et tandem velut quibusdam obsidibus foedus impetravit*¹⁹⁴. Z wypowiedzi Hieronima wynika, że Arnobiusz nawrócił się na religię chrześcijańską dopiero w późniejszym wieku, a przyczyną tego miał być objawiony mu sen. Lokalna wspólnota wierzących, znająca jednak jego dotychczasową działalność i poglądy, nie chciała dopuścić go do katechumenatu, na co próbował zasłużyć swoją późniejszą działalnością apologetyczną, której świadectwem pozostaje dziś dzieło *Adversus nationes*. Zawierało ono w siedmiu księgach przede wszystkim krytykę pogańskiego kultu oraz próbę obrony wiary chrześcijańskiej na podłożu tradycji filozofii greckiej. Te wydarzenia z dużą pewnością miały miejsce na długo po tym, jak Laktancjusz przestał być uczniem Arnobiusza, o czym świadczy brak odwołań do pism i

¹⁹⁰ Hieronymus, *De viris illustribus* LXXX; red. J.-P. Migne, PL 23, Paris 1845.

¹⁹¹ Hieronymus, *De viris illustribus* LXXIX.

¹⁹² Tamże, s. 99: „Na ulicach Sicca codziennie można było słyszeć ludzi posługujących się wieloma językami: berberyjskim (język lokalny), który różnił się od języka łacińskiego, zatem był to język barbarzyński [...]. Słychać było i Fenicjan, mówiących w swoim semickim języku. Fenicjanie przynieśli ze sobą język określany w Afryce mianem punickiego”.

¹⁹³ Por. K. Homa, *Arnobiusz...*, dz. cyt., s. 50: „Również w Sicca chrześcijanie pojawili się dość szybko. Ich liczba w Sicca w III wieku naszej ery musiała być znaczna, gdyż w roku 256 powstało tam biskupstwo”

¹⁹⁴ Hieronymus, *Chronicon* II 326; PL 497.

autorytetu dawnego nauczyciela w jego dziełach¹⁹⁵. Według świadectwa Hieronima pod względem stylu literackiego Laktancjusz znacznie przewyższył swojego mistrza Arnobiusza, którego to z kolei ocenił jako twórcę niezrozumiałego i nierównego: *Arnobius inaequalis et nimius est absque operis sui partitione confusus*¹⁹⁶.

Najprawdopodobniej Laktancjusz w młodości, gdy przebywał jeszcze w Afryce, nie był chrześcijaninem – podobnie jak jego nauczyciel. Wiadomo jednak, że wyróżniał się szczególnie spośród innych uczniów jako doskonały mówca i nauczyciel, choć sam zaprzeczał, jakoby w pełni posiadał tę sztukę i kiedykolwiek przemawiał publicznie: *equidem tametsi operam dederim, ut quantulamcumque dicendi adsequerer facultatem propter studium docendi, tamen eloquens numquam fui, quippe qui forum ne attigerim quidem*¹⁹⁷. Jego erudycja i pociąg do literatury klasycznej musiały się objawić już w tym okresie. Jak podkreśla Jerzy Wojtczak-Szyszkowski: „Oczytany w literaturze łacińskiej i greckiej nie był wszakże z zamiłowania tylko badaczem, ale człowiekiem, którego wiedza służyła działalności praktycznej”¹⁹⁸. W młodości próbował już swoich sił w sztuce literackiej, świadectwem tego okresu miało być zaginione dzieło *Symposium*, znane i czytane przez Hieronima: *Habemus eius Symposium, quod adolescentulus scripsit Africae*¹⁹⁹.

Dzięki swojemu talentowi i sławie Laktancjusz został zauważony przez otoczenie samego cesarza i zaproszony na dwór w Nikomedii, aby objąć stanowisko nauczyciela łacińskiej retoryki. Najpewniej stało się to po roku 293, kiedy doszło do podziału Imperium na część wschodnią i zachodnią. Zmiana ta była częścią szerszego planu reform kulturalnych Dioklecjana, który „nie chciał mieć zapewne jedynie epitetu surowego władcy, a sposobem na to było otaczanie się ludźmi nauki i kultury”²⁰⁰. Anthony P. Coleman wskazuje, że Laktancjusz musiał pojawić się w Nikomedii między rokiem 299 a 302, a więc w ostatnich latach rządów Dioklecjana²⁰¹. Hieronim ogranicza się do lakonicznej wzmianki: *Sub Diocletiano principe [...] Nicomediae rhetoricam docuit*²⁰². Radykalna zmiana otoczenia, w

¹⁹⁵ Szczególnie to widać we fragmencie piątej księgi *Divinae institutiones*, gdzie Laktancjusz wymienia wcześniejszych apologetów łacińskich, wśród których nie znajdujemy wzmianki o Arnobiuszu; por. A.P. Coleman, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 10; H. Koch, *Zu Arnobius und Lactantius*, „Philologus” 80/1925, s. 467-472.

¹⁹⁶ Hieronymus, *Epistula* 58 (*ad Paulinum*) 10; CSEL, 54, 539.

¹⁹⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* III 13, 12; red. E. Heck, A. Wlosok, München, Leipzig 2005.

¹⁹⁸ J. Wojtczak-Szyszkowski, *Wstęp*, w: Laktancjusz, *Podstawy nauki Bożej księgi I-III*, Warszawa 2023, s. 10.

¹⁹⁹ Hieronymus, *De viris illustribus* LXXX.

²⁰⁰ Tamże.

²⁰¹ A.P. Coleman, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 12: „Between 299 and 302 Lactantius was summoned by the emperor Dioclectian (r. 284-305) to teach latin rhetoric at Nicomedia in Bithynia”.

²⁰² Hieronymus, *De viris illustribus* LXXX.

jakim przyszło żyć Laktancjuszowi, była punktem zwrotnym jego biografii. Jak zauważył Wojtczak-Szyszkowski:

Przeprowadzka do Nikomedii wiązała się dla Laktancjusza z całkowitą zmianą trybu życia, niewątpliwie powodowała też konieczność przewozu jego biblioteki, bo księgi, jakie cytuje i jakie niewątpliwie czytał, a było ich zapewne więcej, nie były do zdobycia od razu w nowo powstałej stolicy imperium na Wschodzie, tym bardziej, że Nikomedia była miastem greckim, gdzie ten język dominował w relacjach między ludzkich, nie mówiąc już o tym, że do tamtej pory nie odgrywała ona tak znaczącej roli wśród miast imperium, czego dowodem jest i to, że Konstantyn Wielki po dojściu do władzy nie obrał Nikomedii za swoją stolicę, ale Bizancjum zwane odtąd Konstantynopolem. Obcy i niekoniecznie przyjazny grunt, na którym znalazł się Laktancjusz, zmuszał go też do nawiązania nowych kontaktów, dzięki którym zapewne poznał i chrześcijaństwo²⁰³.

Nie oznacza to jednak, iż Laktancjusz nie miał styczności z chrześcijanami i ich pismami już podczas swego pobytu w Afryce. Przeciwnie, świadczyć może o tych kontaktach choćby doskonale znana przez niego twórczość Minucjusza Feliksa, Tertuliana czy biskupa Cypriana z Kartaginy²⁰⁴, jak również świadomość specyfiki schizmatycznego ruchu nowacjan i innych sekt działających w Afryce w połowie III wieku²⁰⁵. Małgorzata Jesiotr dodaje jeszcze jeden aspekt wskazujący na prawdopodobieństwo tej tezy: „za afrykańskimi korzeniami jego wiary mogą przemawiać również istotne w jego twórczości wątki dualistyczne [...] wiążące się z hermetyzmem i gnostycyzmem, które przygotowały grunt pod szczególnie życzliwe przyjęcie manicheizmu w Afryce”²⁰⁶.

W relacji Hieronima o podróży do Azji Mniejszej znajduje się również wzmianka o towarzyszu Laktancjusza, gramatyku Flawiuszu, zaproszonym wraz z nim na dwór w Nikomedii: *cum Flavio grammatico, cuius De medicinalibus versu compositi extant libri*²⁰⁷. Tożsamość tej postaci pozostaje niejasna, choć Coleman identyfikuje ją z poetą Flaviusem,

²⁰³ J. Wojtczak-Szyszkowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 8-9.

²⁰⁴ Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 22-25: *ex iis qui mihi noti sunt Minucius Felix non ignobilis inter caesidicos loci fuit. huius liber, cui Octavio titulus est, declarat quam idoneus veritatis adsertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset. Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit. ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit. unus igitur praecipuus et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat et admodum multa conscripsit in suo genere miranda.*

²⁰⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 30, 10: *cum enim Phryges aut Novatiani aut Valentiniani aut Marcionitae aut Anthropiani seu quilibet alii nominantur, Christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso humana et is externa vocabula induerunt.*

²⁰⁶ M. Jesiotr, *Wstęp*, w: Laktancjusz, *O Bożym dziele stworzenia*, Warszawa 2019, s. 10-11.

²⁰⁷ Hieronymus, *De viris illustribus* LXXX.

wspomnianym przez Hieronima w *Adversus Iovinianum*²⁰⁸. Przypisane mu tam określenie *noster* może sugerować, że był on chrześcijaninem. Z całą pewnością w tamtym czasie Laktancjusz był już katechumenem, jeśli nawet nie przyjął jeszcze chrztu. Według Hieronima działalność nauczycielska Laktancjusza w Nikomedii nie cieszyła się dużą popularnością. Być może wynikało to z braku zapotrzebowania na naukę łacińskiej wymowy w greckojęzycznej Nikomedii. Hieronim stwierdza wręcz, że nadmiar wolnego czasu skłonił Laktancjusza do zajęcia się pisarstwem: *penuria discipulorum ob Graecam videlicet civitatem ad scribendum se contulit*²⁰⁹. Prawdopodobnie wówczas powstał poemat *Ὀδοιπορικόν*, napisany heksametrem i opisujący podróż morską z Afryki do Nikomedii, a także dzieło *Grammaticus*: *Ὀδοιπορικόν de Africa usque Nicomediam, hexametris scriptum versibus, et alium librum, qui inscribitur Grammaticus*²¹⁰. Nie dowodzi to jeszcze, iż Laktancjusz podczas pobytu w Nikomedii pozostawał całkowicie bez uczniów; niektórzy badacze uznają nawet wzmiankę Hieronima za sporną²¹¹. Według opinii Małgorzaty Jesiotr: „Znajomość łaciny, w której Dioklecjan widział jeden z trzech elementów spajających Imperium, była niezbędna, by piąć się po szczeblach kariery. Można więc przypuszczać, że znakomity retor (jakim bez wątpienia był Laktancjusz) miał spore grono uczniów, a wśród nich osoby, które osiągnęły później znaczącą pozycję”²¹². Sam Laktancjusz zaświadcza²¹³, że nauczał do początku 303 roku, kiedy to 23 lutego w święto Terminaliów wyszedł edykt, na mocy którego chrześcijanie zostali pozbawieni nie tylko stanowisk i zaszczytów, lecz także wszelkich praw: *Postridie prosopositum est edictum quo cavebatur, ut religionis illius homines carerent omni honore ac dignitate, tormentis subiecti essent, ex quocumque ordine aut gradu venirent, adversus eos omnis actio valeret, ipsi non de iniuria, non de adulterio, non de rebus ablatiis agere possent, libertatem denique ac vocem non haberent*²¹⁴. Był to pierwszy edykt prześladowczy od prawie pięćdziesięciu lat, gdyż poprzedni wydano jeszcze za panowania Waleriana²¹⁵.

Przez dwa pokolenia sytuacja chrześcijan wydawała się stosunkowo stabilna, a ich obecność była widoczna niemal we wszystkich sferach życia publicznego, także na dworze

²⁰⁸ Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 6; PL 23: *Legat qui vult Aristotelem et Theophrastum prosa, Marcellum Sidetem, et nostrum Flavium hexametris versibus disserentes.*

²⁰⁹ Hieronymus, *De viris illustribus* LXXX.

²¹⁰ Tamże.

²¹¹ A. P. Coleman, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 13: „Whether Jerome is correct in his assertion that Lactantius was forced to withdraw from his chair due to a paucity of students seems a moot point”.

²¹² M. Jesiotr, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 10.

²¹³ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 2: *Ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem.*

²¹⁴ Lactantius, *De mortibus persecutorum* XIII 1; red. J. Moreau, *Sources Chrétiennes* 39, Paris 1954.

²¹⁵ E.D. Digeser, *The making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, London 2000, s. 2: „Forty-five years – two generations – had passed since last general edicts of persecution against Christian”.

cesarskim, gdzie najprawdopodobniej dołączył do nich Laktancjusz. Oficjalne wprowadzenie prześladowczego prawa poprzedziły jednak inne przejawy niechęci wobec chrześcijan w otoczeniu Dioklecjana, czego przykładem były zajścia w Antiochii opisane w X rozdziale *De mortibus persecutorum*²¹⁶. Z przytoczonej relacji wynika, że Dioklecjan podczas swojego pobytu składał bóstwom ofiary z wołów, a kapłanom nakazywał wróżyć o pomyślności państwa z ich wnętrzości. Przebywający na dworze cesarskim chrześcijanie mieli uczynić na swoich czołach *imposuerunt frontibus suis inmortale signum*²¹⁷ – najpewniej był to znak krzyża, będący publicznym wyrazem ich przynależności do wiary, a może nawet sprzeciwu wobec pogańskiego kultu. Według świadectwa Laktancjusza haruspik Tagis, przewodzący rytuałowi i wykonujący polecenie władcy, wskazał na chrześcijan – mimo ich nieobecności w obrzędach – twierdząc, że to ich gest uniemożliwił przeprowadzenie wróżb. Na rozkaz Dioklecjana wszyscy obecni w pałacu musieli złożyć ofiarę; oporni zostali ukarani chłostą (*si detrectassent, verberibus animadverti*), a żołnierze odmawiający poddania się nakazowi wydalenia z armii (*etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia solverentur*²¹⁸). Stanowiło to tylko jeden z wielu przejawów wrogości wobec chrześcijan we wschodnich prowincjach, bezpośrednio poprzedzających wielkie prześladowania.

Można przypuszczać, że rosnącą niechęć podsycali elity przywiązane do dawnych wierzeń. Sam Laktancjusz w piątej księdze *Divinae institutiones* opisuje, jak na dworze w Nikomedii szerzono antychrześcijańską propagandę za sprawą dwóch cesarskich działaczy²¹⁹. Pierwszym z nich był niezidentyfikowany obrońca pogańskich wierzeń, którego Laktancjusz scharakteryzował jako fałszywego mędrca głoszącego pochwałę filozoficznego życia, cnót i umiaru, będącego w rzeczywistości człowiekiem rozpustnym i dwulicowym²²⁰. Afrykańczyk

²¹⁶ Lactantius, *De mortibus persecutorum* X: *Cum ageret in partibus Orientis, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes et in iecoribus earum ventura quaerebat. Tum quidem ministrorum scientes dominum cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis inmortale signum; quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt. Trepidabant aruspices nec solitas in extis notas videbant et, quasi non litassent, saepius immolabant. Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspicione seu visu ait idcirco non respondere sacra, quod rebus divinis profani homines interessent. Tunc ira furens sacrificare non eos tantum qui sacris ministrabant, sed universos qui erant in palatio iussit et in eos, si detrectassent, verberibus animadverti, datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia solverentur.*

²¹⁷ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* X.

²¹⁸ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* X.

²¹⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 2: *duo extiterunt ibidem, qui iacenti atque abiectae veritati nescio utrum superbius an importunius insultare.*

²²⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 3: *quorum alter antistitem se philosophiae profitebatur, verum ita vitiosus, ut continentiae magister non minus avaritia quam libidinibus arderet, in uictu tam sumptuosus, ut in schola virtutis adsertor, parsimoniae paupertatisque laudator, in palatio peius cenaret quam domi. tamen vitia sua capillis et pallio et, quod maximum est velamentum, divitiis praetegebat; quas ut auget, ad amicitias*

przywołuje wypowiedź tego autora, zawierającą próbę uzasadnienia słuszności pogańskich kultów. Najprawdopodobniej stanowiła ona fragment odczytu dzieła wymierzonego w chrześcijaństwo:

ante omnia philosophi officium esse erroribus hominum subvenire atque illos ad veram viam revocare id est ad cultus deorum, quorum numine ac maiestate mundus gubernetur, nec pati homines imperitos quorundam fraudibus inlici, ne simplicitas eorum praedae ac pabulo sit hominibus astutis. itaque se suscepisse hoc munus philosophia dignum, ut praeferret non videntibus lumen sapientiae, non modo ut susceptis deorum cultibus resanescant, sed etiam ut pertinaci obstinatione deposita corporis cruciamenta devitent neu saevas membrorum lacerationes frustra perpeti velint²²¹.

Przyjęcie wiary politeistycznej, będącej – zdaniem filozofa – prawdziwą mądrością, miało zarówno przywrócić zdrowie duchowe poprzez poznanie prawdy, jak i uchronić przed cielesnymi torturami. Wypowiedź ta była zapewne skierowana przede wszystkim do chrześcijan przebywających na cesarskim dworze. Niewykluczone, że groźba ta nawiązywała do wydarzeń związanych ze składaniem ofiar przez otoczenie Dioklecjana. Laktancjusz notuje jednak, iż chrześcijanie obecni podczas przemówienia nie dali się przekonać, a raczej wyśmiewali w duchu słowa oratora: *nam si qui nostrorum adfuerunt, quamvis temporis gratia coniuerent, animo tamen derisere, utpote cum viderent hominem profitentem se inluminaturum alios, cum ipse caecus esset, reducturum alios ab errore, cum ipse ignoraret ubi pedes suos poneret*²²². Kult bogów został tu ukazany jako ściśle związany z tradycją filozoficzną, co stanowiło charakterystyczny rys neoplatońskiego projektu religii cesarskiej promowanego przez Dioklecjana. Możliwe więc, że ów myśliciel należał właśnie do tego nurtu. Elizabeth DePalma Digeser²²³ wprost utożsamia go z Porfiriuszem z Tyru, lecz pogląd ten odrzucają inni badacze tacy jak Timothy Barnes²²⁴ czy Eberhard Heck i Antonie Wlosok – autorzy krytycznego wydania *Divinae institutiones*, stanowczo zaprzeczający tej hipotezie, zamieszczają adnotację do omawianego fragmentu: *ignotus, non Porphyrius*²²⁵.

iudicium miro ambitu penetrabat eosque sibi repente auctoritate falsi nominis obligabat, non modo ut eorum sententias venderet, verum etiam ut confines suos, quos sedibus agrisque pellebat, a suo repetendo hac potentia retardaret.

²²¹ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 5.

²²² Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 9.

²²³ Por. E.D. Digeser, *The making of a Christian Empire...*, dz. cyt., s. 94-107.

²²⁴ Por. T.D. Barnes, *Porphyry, Against the Christians: Date and Attribution of Fragments*, „The Journal of Theological Studies” 24/1973, s. 424-442.

²²⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 2: auct. 6.

Z kolei ustalenie tożsamości drugiej osoby wymienionej przez Laktancjusza nie sprawia większych problemów: był to wysoko postawiony urzędnik Bitynii – Sossianus Hierokles. Adam Tondera pisze o nim: „Należący do stanu ekwitów Hierokles został najpierw zarządcą prowincji, do której należała Palmyra, następnie sprawował urząd wikariatu jednej z diecezji cesarskich (prawdopodobnie Wschodu). Przed wszczęciem prześladowania został namiestnikiem Bitynii i należał do grona doradców Dioklecjana, a jeszcze później objął urząd prefekta Egiptu”²²⁶. W *De mortibus persecutorum* Laktancjusz wymienia go imiennie wśród prześladowców²²⁷, zaś w *Divinae institutiones* przedstawia jako bezpośredniego sprawcę prześladowań i autora dzieła, które nie tyle formułowało zarzuty przeciw chrześcijanom, ile było skierowane bezpośrednio do nich, poddając w wątpliwość samą naukę chrześcijańską oraz spójność faktów w obrębie Pisma Świętego:

alius eandem materiam mordacius scripsit, qui erat tunc unus e numero iudicum et qui auctor in primis faciendae persecutionis fuit. quo scelere non contentus etiam scriptis eos quos afflixerat insecutus est. composuit enim libellos duos, non contra Christianos, ne inimice insectari videretur, sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur. in quibus ita falsitatem scripturae sacrae arguere conatus est, tamquam sibi esset tota contraria²²⁸.

Dzieło, wspominane przez Laktancjusza, zatytułowane *Φιλαληθές*, zostało najprawdopodobniej odczytane na początku 303 roku, zaraz po ogłoszeniu edyktu prześladowczego. Choć nie zachowało się do naszych czasów, jego główne tematy da się częściowo odtworzyć zarówno z fragmentów piątej księgi *Divinae institutiones*, jak i z polemiki Euzebiusza z Cezarei z poglądami Sossianusa Hieroklesa zatytułowanej *Contra Hieroclem*. Mimo iż świadectwa te różnią się częściowo w kwestiach takich jak charakter dzieła czy podział ksiąg, to jednak w zasadniczym temacie pozostają zgodne²²⁹. Linia

²²⁶ A. Tondera, *Przyjaciół Prawdy Sossianusa Hieroklesa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46 (2)/2013, s. 304.

²²⁷ Lactantius, *De mortibus persecutorum* XVI: *deinde in Hieroclem ex vicario praesidem, qui auctor et consiliarius ad faciendam persecutionem fuit.*

²²⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 12-13.

²²⁹ Por. A. Tondera, *Przyjaciół Prawdy...*, dz. cyt., s. 306: „Pierwszy z tych wczesnochrześcijańskich pisarzy wyraźnie akcentuje, że Hierokles w swoim piśmie obłudnie kreował siebie nie na zawziętego wroga chrześcijaństwa, ale raczej na życzliwego doradcę i dlatego skierował je nie przeciwko («contra»), ale do («ad») chrześcijan. Pomimo takich deklaracji autora w jego dziele widoczna była jednak uszczypliwość w odniesieniu do wyznawców nowej religii. Porównując bowiem ton traktatu Hieroklesa z charakterem wypowiedzi owego nieznanego nam filozofa, Laktancjusz określa go jako bardziej kąśliwy («mordacius»). Ten sam chrześcijański pisarz przekazuje ponadto, że dzieło Hieroklesa składało się z dwóch ksiąg, zuchwale, jego zdaniem, określonych przez autora mianem [...], czyli «miłujących prawdę» lub «przyjaciół prawdy». Euzebiusz pisze natomiast tylko o jednej księdze Przyjaciół prawdy [...], pod którym to tytułem Hierokles uznał za słuszne

argumentacyjna Hieroklesa nawiązywała do antychrześcijańskiego tekstu Celsusa, powtarzającego obiegowe opinie o Jezusie, którego w tej tradycji przedstawiano jedynie jako wędrownego maga i oszusta. Opierała się na podważaniu wiarygodności przekazu świadectwa Ewangelii oraz autorytetu apostołów. Nowatorskim pomysłem miało być jednak zestawienie postaci Jezusa z Apoloniuszem z Tiany, niespotykane dotąd w literaturze pogańskiej²³⁰. Hierokles, bazując na *Vita Apollonii Tyanensis* Flawiusza Filostrata, starał się ukazać życie Apoloniusza jako donioślejszego cudotwórcę, który w przeciwieństwie do założyciela chrześcijaństwa nie rościł sobie praw do boskiego tytułu. Również zestawienie lat życia i działania Apoloniusza, miało wskazywać na jego podobieństwo do Jezusa. Jak podaje Euzebiusz: ἀλλ' ἐπὶ τῶν προγόνων ἡμῶν κατὰ τὴν Νέρωνος βασιλείαν Ἀπολλώνιος ἤκμασεν ὁ Τυανεύς, ὃς ἐκ παιδὸς κομιδῇ νέου καὶ ἀφ' οὗπερ ἐν Αἰγαῖς τῆς Κιλικίας ἱεράσατο τῶ φιλανθρώπῳ τούτῳ Ἀσκληπιῶ, πολλὰ καὶ θαυμαστὰ διεπράξατο, ὧν τὰ πλείω παρεῖς ὀλίγων ποιήσομαι μνήμην²³¹. Według świadectwa Laktancjusza, Hierokles dokonał zestawienia mającego na celu umniejszenie znaczenia Jezusa i jednocześnie wywyższenie Apoloniusza: *idem cum facta eius mirabilia destrueret nec tamen negaret, voluit ostendere Apollonium vel paria vel etiam maiora fecisse*²³². Cudotwórca z Tiany miał również zostać przyprowadzony przed cesarski sąd i skazany, lecz wyrok nie został wykonany, ponieważ Apoloniusz zdołał uciec. Miało to świadczyć o większej mocy i zdolnościach maga, który w przeciwieństwie do „pychy Chrystusa” (*insolentia Christi*) odznaczył się większą skromnością (*ille verecundior fuisse videatur*)²³³.

Podobnie jak podczas wcześniejszego wystąpienia filozofa, Laktancjusz zapewne był obecny wśród elity dworskiej²³⁴. Zarówno sama mowa, jak i jej autor jawili się mu jako

wydać swoje pismo przeciwko chrześcijanom [...]. Powyższe różnice pozwalają przypuszczać, że ci dwaj autorzy kościoła mieli do czynienia z różnymi wersjami lub redakcjami owego dzieła”.

²³⁰ Eusebius, *Contra Hieroclem* 1, 2, PG 22: μόνῳ παρὰ τοὺς πόποτε καθ' ἡμῶν γεγραφότας ἐξαίρετος νῦν τοῦτῳ [Ἱεροκλεῖ] γέγονεν ἡ τοῦδε [Ἀπολλωνίου] πρὸς τὸν ἡμέτερον σωτῆρα παραθεσίς τε καὶ σύγκρισις; por. M. Dzielska, *Apolloniusz z Tiany. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983; por. E. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, przeł. J. Partyka, Kraków 2004.

²³¹ Eusebius, *Contra Hieroclem* 2, 1.

²³² Lactantius, *Divinae institutiones* V 3, 7.

²³³ Lactantius, *Divinae institutiones* V 3, 9-10: *si magus Christus, quia mirabilia fecit, peritior utique 'Apollonius', qui ut describis 'cum Domitianus eum punire vellet, repente in iudicio non comparuit', quam ille qui et comprehensus est et cruci adfixus. at enim ex hoc ipso fortasse insolentiam Christi voluit arguere, quod deum se constituerit, ut ille verecundior fuisse videatur, qui cum maiora faceret, ut hic putat, tamen id sibi non adrogauerit.*

²³⁴ Por. A. Tondera, *Przyjaciel Prawdy...*, dz. cyt., s. 305: „Swój antychrześcijański traktat Hierokles napisał najprawdopodobniej w czasie sprawowania wikariatu, a odczytał go publicznie (poprzez tak zwane «recitatio») w Nikomedii, cesarskiej siedzibie Dioklecjana, zapewne zaraz na początku prześladowania w 303 roku. Miało to miejsce przed zgromadzoną elitą intelektualną, którą cesarz skupiał wokół siebie. W jej gronie znajdował się Laktancjusz, który był wówczas nauczycielem retoryki w Nikomedii. Hierokles i pewien równie wrogi

groźniejsi od poprzednika. Powodem tego mógł być bezpośredni udział Hieroklesa w prześladowaniach chrześcijan. Ważne jest, iż dzieło spisane w tonie przyjaznym i życzliwym (*composuit enim libellos duos, non contra Christianos, ne inimice insectari videretur; sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur*²³⁵) mogło oddziaływać na chrześcijańskie elity uczone znacznie skuteczniej niż pospolity paszkwil powielający obiegowe opinie pogan. Sam Laktancjusz zastanawia się nawet, czy autor tych słów nie porzucił wiary chrześcijańskiej, skoro wykazywał się znajomością Pisma Świętego, czy też księga ta trafiła w jego ręce jedynie przypadkiem: *qui religionis cui fuerat accensus et fidei cuius nomen induerat et sacramenti quod acceperat proditor factus est? nisi forte casu in manus eius divinae litterae inciderunt*²³⁶. To, co szczególnie mogło trafić do Laktancjusza, to zarzut skierowany wobec autorów świętych ksiąg chrześcijan, których Hierokles określił mianem siewców kłamstwa oraz prostaków i nieuków: *'Paulum Petrumque' laceravit 'ceterosque discipulos tamquam fallaciae seminatores', quos eosdem tamen 'rudes et indoctos fuisse' testatus est; nam 'quosdam eorum piscatorio artificio fecisse quaestum'*²³⁷.

Dla świeżo nawróconego Laktancjusza, nauczyciela retoryki i literata obracającego się wśród elit państwowych i intelektualnych, słowa te były zapewne poważnym wyzwaniem dla wytrwania w wierze. Jako chrześcijanin był przekonany o wyższości nauki płynącej ze świętych pism nad nauką filozofów i poetów pogańskich, jednak na poziomie stylu i kunsztu literackiego dostrzegał różnicę na niekorzyść tekstów ówczesnych mu chrześcijan oraz samego Pisma Świętego²³⁸. Wystąpienie Sossianusa Hieroklesa, starannie dopracowane stylistycznie i oparte na figurze Apoloniusza z Tiany, miało trafić w gusta elit kształconych w tradycji literackiej i filozoficznej. Dla środowisk konserwatywnych biblijna opowieść o zmartwychwstaniu i chrześcijańska nauka mogły się zaś wciąż jawić jako element obcy

chrześcijanom filozof, jak informuje nas właśnie Laktancjusz, wykorzystali dla publikacji swych pism sprzyjający moment, jakim było rozpoczęte dopiero co krwawe prześladowanie”.

²³⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 13.

²³⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 15.

²³⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 17; Eusebius, *Contra Hieroclem* 2, 2: κακεῖνο δὲ λογίσασθαι ἄξιον, ὅτι τὰ μὲν τοῦ Ἰησοῦ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ τινες τούτοις παραπλήσιοι κεκομπάκασιν, ἄνθρωποι ψευῆσαι καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες, τὰ δὲ Ἀπολλωνίου Μάξιμος ὁ Αἰγιεύς, καὶ Δάμις ὁ φιλόσοφος ὁ συνδιατρίψας αὐτῷ, καὶ Φιλόστρατος ὁ Ἀθηναῖος παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλεῖστον ἤκοντες τὸ δ' ἀληθὲς τιμῶντες, διὰ φιланθρωπίαν ἀνδρὸς γενναίου καὶ θεοῖς φίλου πράξεις μὴ βουλόμενοι λαθεῖν.

²³⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 23: *Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit; V 1, 15-17: nam haec in primis causa est cur apud sapientes et doctos et principes huius saeculi scriptura sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti. contemnuntur itaque ab his, qui nihil audire vel legere nisi expositum ac disertum volunt, nec quidquam haerere animis eorum potest nisi quod aures blandiore sono mulcet; illa vero quae sordida videntur, anilia inepta vulgaria existimantur. adeo nihil verum putant nisi quod auditu suave est, nihil credibile nisi quod potest incutere voluptatem; nemo rem veritate ponderat, sed ornatu.*

rodzimej kulturze, mimo że od dawna przenikały już niemal wszystkie ważniejsze ośrodki intelektualne świata rzymskiego, zwłaszcza Aleksandrię. Przełom III i IV wieku obarczony był też potężnym kryzysem dawnych pogańskich wierzeń i rozpadaniem się tradycyjnych form religii. Działania Dioklecjana i jego urzędników, takich jak Hierokles, mogą być tu postrzegane jako rodzaj religijno-politycznej reakcji na rozprzestrzenianie się nowej, atrakcyjnej propozycji, którą było dla wielu chrześcijaństwo²³⁹.

Najbardziej wiarygodne informacje o tym okresie życia Laktancjusza pochodzą z jego własnych dzieł. Początek prześladowań oznaczał dla niego utratę cesarskiej przychylności, a wraz z nią także posady nauczyciela retoryki, choć nie można wykluczyć, że sam z niej zrezygnował²⁴⁰. Rekonstrukcję sytuacji, w jakiej się znalazł, umożliwiają fragmenty *De opificio Dei* – najwcześniejszego zachowanego dzieła Laktancjusza, napisanego niedługo po rozpoczęciu prześladowań, a więc w latach 303–304. We wstępie do traktatu, skierowanego do dawnego ucznia Demetriana, pisał on w następujący sposób:

Quam minime sim quietus et in summis necessitatibus, ex hoc libello poteris existimare; quem ad te rudibus pene verbis, prout ingenii mediocritas tulit, Demetriane, perscripsi, ut quotidianum studium meum et nosses, et non deessem tibi, praeceptor etiamnunc, sed honestioris rei meliorisque doctrinae. Nam si te in litteris, nihil aliud quam linguam instruentibus, auditorem satis strenuum praebuisti: quanto magis in his veris, et ad vitam pertinentibus, docilior esse debebis? Apud quem nunc profiteor, nulla me necessitate vel rei, vel temporis impediri, quominus aliquid excudam, quo philosophi nostrae sectae, quam tuemur, instructiores doctioresque in posterum fiant; quamvis nunc male audiant, castigenturque vulgo, quod aliter quam sapientibus convenit vivant, et vitia sub obtentu nominis celent, quibus illos aut mederi oportuit, aut ea prorsus effugere, ut beatum atque incorruptum sapientiae nomen vita ipsa cum praeceptis congruente praestarent. Ego tamen, ut nos ipsos simul et caeteros instruam, nullum laborem recuso. Neque enim possum oblivisci mei, tum praesertim, cum maxime opus sit meminisse; sicut ne tu quidem tui, ut spero, et opto. Nam licet te publicae rei necessitas a veris et iustis operibus avertat: tamen fieri non potest, quin subinde in coelum aspicat²⁴¹.

²³⁹ Por. K. Tondera, *Przyjaciel Prawdy...*, dz. cyt., s. 309: „Nasuwa się, wobec tego przypuszczenie, że cesarski namiestnik Bitynii miał świadomość kryzysu tradycyjnej filozofii i religii grecko-rzymskiej, którą sam reprezentował, a zarazem rosnącego znaczenia chrześcijaństwa i jego założyciela. Jako przedstawiciel i obrońca świata pogańskiego, a jednocześnie wróg nowej religii pragnął zatem w celach propagandowych wyeksponować w swoim traktacie jakąś wyróżniającą się wśród pogan osobistość, aby przeciwstawić ją fascynacji postacią Jezusa Chrystusa oraz przekazom o jego niezwykłych czynach i nauczaniu”.

²⁴⁰ T.D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the later Roman Empire*, Wiley-Blackwell 2014, s. 176.

²⁴¹ Lactantius, *De opificio Dei* I; PL 7.

Z tekstu wynika, że autor wraz z utratą stanowiska popadł w niedostatek i nędzę (*summis necessitatibus*²⁴²), świadczy o tym również Hieronim: *adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indigerit*²⁴³. Okoliczności te musiały być dla Laktancjusza przełomowe: mimo radykalnej odmiany życia postanowił nadal czynnie zajmować się nauczaniem. Jego przedmiotem nie była już jednak literatura, lecz intelektualna formacja chrześcijańska, choć literackie konteksty pozostały trwale obecne w jego twórczości. Był to moment definitywnego przypieczętowania obranej przez Laktancjusza drogi życiowej. Fragment skierowany do ucznia Demetrianą, sprawującego wówczas urząd państwowy (*Nam licet te publicae rei necessitas a veris et iustis operibus avertat*²⁴⁴), pokazuje, że celem nauczania Laktancjusza było umacnianie w wierze elit chrześcijańskich, zmuszonych z powodu represji do ukrywania swego wyznania. Nie wiadomo jednak, ilu miał takich uczniów. Hieronim wymienia tylko Demetrianą, do którego Laktancjusz – oprócz *De opificio Dei* – miał pisać także listy: *Ad Demetrianum, auditorem suum, epistolarum libros duos et ad eundem De opificio Dei vel formationis hominis librum unum*. Bez wątpienia pielęgnował wieloletnie przyjaźnię z chrześcijanami poznanymi w czasie prześladowań, a być może jeszcze w Nikomedii. Najlepszym świadectwem tej przyjaźni okazały się liczne księgi listów, jakie do nich pisał: *Ad Asclepiadem libros duos, De persecutione librum unum, ad Probum epistolarum libros quattuor, ad Severum epistolarum libros duos*. Wiadomo również o bliskim Laktancjuszowi Donacie, imiennie wymienionym w dedykacji *De mortibus persecutorum*²⁴⁵ oraz *De ira Dei*²⁴⁶, a także Pentadiuszu, nazwanym przez niego *frater* i wskazywanym jako odbiorca streszczenia *Divinae institutiones*²⁴⁷. Jednak najbardziej wpływowym adresatem dzieł Laktancjusza był cesarz Konstantyn, któremu chrześcijański pisarz poświęcił księgi swojego *opus magnum* – *Divinae institutiones*. Konstantyna prawdopodobnie poznał osobiście jeszcze w czasach, gdy nauczał retoryki w Nikomedii, a niektórzy badacze przypuszczają, że przyszły cesarz mógł nawet należeć do grona jego uczniów²⁴⁸. Bez względu

²⁴² Lactantius, *De opificio Dei* I.

²⁴³ Por. Hieronymus, *Chronicon* ad a. Abr. 2333.

²⁴⁴ Lactantius, *De opificio Dei* I.

²⁴⁵ Lactantius, *De mortibus persecutorum* I: *Audivit dominus orationes tuas, Donate carissime, quas in conspectu eius per omnes horas <cotidie fundebas, ceterorumque> fratrum nostrorum, qui gloriosa confessione sempiternam sibi coronam pro fidei meritis quaesierunt.*

²⁴⁶ Lactantius, *De ira Dei* I: *Animadverti saepe, Donate, plurimos id existimare (quod etiam nonnulli philosophorum putauerunt), non irasci Deum.*

²⁴⁷ Lactantius, *Epitome, praefatio*; red. E. Heck, A. Wlosok, Berlin 1994: *Quamquam Divinarum Institutionum libri, quos iam pridem ad illustrandam veritatem religionemque conscripsimus, ita legentium mentes instruant, ita informant, ut nec prolixitas pariat fastidium nec oneret ubertas, tamen horum tibi epitomen fieri, Pentadi frater, desideras, credo, ut ad te aliquid scribam tuumque nomen in nostro qualicumque opere celebretur.*

²⁴⁸ A.P. Coleman, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 12: „Constantine (r. 306-337) himself was at court in Nicomedia prior 306 and may have been one of his students”.

na to, jaki był charakter ich znajomości, postać chrześcijańskiego nauczyciela musiała zwrócić szczególną uwagę Konstantyna, ponieważ powołał on kilka lat później Laktancjusza na wychowawcę swojego pierworodnego syna, Kryspusa w Galii: *Hic extrema senectute magister Caesaris Crispi, filii Constantini, in Galia fuit, qui postea a patre interfectus est*²⁴⁹.

Warto jednak spróbować uporządkować kalendarium życia Laktancjusza, gdyż okres od utraty posady nauczyciela w Nikomedii w 303 roku do objęcia opieki nad cesarskim synem mógł trwać nawet kilkanaście lat. Część badaczy przypuszcza, że w obliczu nasilających się prześladowań chrześcijan w Bitynii Laktancjusz opuścił to miejsce i schronił się w rodzinnej Afryce. Do samego wątku ucieczki przed oprawcami odwoływał się sam autor w czwartej księdze *Divinae institutiones*, co może być poszlaką w odnajdywaniu brakujących elementów biograficznych²⁵⁰. Timothy Barnes twierdzi, że Laktancjusz przebywał w Nikomedii co najmniej do 1 maja 305 roku, kiedy to Galeriusz przejął kontrolę nad Azją Mniejszą²⁵¹. W tym czasie mógł udać się do rodzinnej Afryki, gdzie kontynuował działalność pisarską i dydaktyczną. Słowa Coleman: „He [...] abandoned the East in 305/6 for a safer milieu. Where Lactantius ventured after leaving Nicomedia is debated. Consideration has been given to Italy, Gaul, Africa, and even elsewhere in Asia Minor. The most convincing argument to date holds that he fled home to Africa, but this is not uncontested”²⁵². Jeśli w tym okresie powrócił w rodzinne strony to, zdaniem Barnes, mógł tam przebywać nawet do 309 roku, kiedy to wojska Maksencjusza stłumiły powstanie Domitiusa Alexandra²⁵³. Włosok i Heck sądzą zaś, że pozostawał w Nikomedii przez całą dekadę w trakcie największych prześladowań (303-313) i nie odbył w tych latach żadnej podróży²⁵⁴. Wątek jego obecności w Afryce pomija również w swojej rekonstrukcji Elizabeth DePalma Digeser, twierdząc, że bezpośrednio z Bitynii przeniósł się do Galii²⁵⁵. Jeśli jednak uwzględni się uwagę Hieronima

²⁴⁹ Hieronymus, *De viris illustribus* LXXX.

²⁵⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 18, 2: *quod cum sciret futurum ac subinde diceret oportere se pati atque interfici pro salute multorum, secessit tamen cum discipulis suis, non ut vitaret quod necesse erat perpeti ac sustinere, sed ut ostenderet quod ita fieri oporteat omni persecutione, ne sua quis culpa incidisse videatur*.

²⁵¹ T.D. Barnes, *Constantine...*, dz. cyt., s. 176: „Lactantius nevertheless remained in Nicomedia until at least 1 May 305 when Galerius gained control of Asia Minor”.

²⁵² A. P. Coleman, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 17-18.

²⁵³ Por. tamże, s. 178: „Perhaps he returned to his native Africa in 305 or 306 and completed his Divine Institutes there but was compelled to flee to Gaul when generals of Maxentius suppressed the rebellion of Domitius Alexander in 309”.

²⁵⁴ E. Heck, *Constantin und Lactanz in Trier – Chronologisches*, „Historia” 58/2009, s. 122-123; A. Włosok, *L. Caecilius Firmianus Lactantius*, w: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike. Fünfter Band: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, red. R. Herzog, Munich 1989, s. 377.

²⁵⁵ E.D. Digeser, *The making of a Christian Empire...*, dz. cyt., s. 135: „Lactantius probably arrived at Constantine’s western court between 306 and 310. After 303 he could no longer have continued his association with the court in Nicomedia and apparently retired. But he seems to have stayed in Nicomedia until 305 or 306

o niedostatku, jakiego doświadczył Laktancjusz w tym okresie, to wszelkie dalekie podróże, jakie miałyby odbyć, wydają się mało prawdopodobne. Mimo rozważań podejmowanych przez badaczy, z uwagi na niedostatek źródeł rekonstrukcja życia Laktancjusza w latach 306–311 może mieć jedynie charakter domysłów.

Za pierwszy pewny punkt w tym okresie uznać można powołanie Laktancjusza na stanowisko nauczyciela Kryspusa. Hieronim w *Chronicon* odnotowuje: *Crispum Lactantius Latinis litteris erudit*²⁵⁶, natomiast w przytoczonym już powyżej świadectwie z *De viriis illustribus* podaje, że wydarzenie to miało miejsce, gdy Laktancjusz był już w bardzo podeszłym wieku. W ustaleniu czasu nauki Kryspusa pod okiem Laktancjusza pomocna okazuje się biografia samego cesarskiego syna. Był on pierworodnym synem Konstantyna i Minerwiny, pierwszej żony lub konkubiny przyszłego cesarza. Urodził się około 300 roku, niewykluczone, że miało to miejsce właśnie na dworze w Nikomedii, gdzie przebywał jego ojciec, a nauczał Laktancjusz. Po 307 roku, kiedy Konstantyn przejął władzę na zachodnich ziemiach Cesarstwa, a jego syn dorastał w galijskim Trewirze, do miasta tego miał przybyć Laktancjusz, aby zająć się jego kształceniem. Powszechnie przyjmuje się, że mógł zostać powołany na to stanowisko w latach 314–315 lub 317–320, ze względu na zapisek Hieronima o późnym etapie jego życia²⁵⁷. Jeśli Laktancjusz urodził się w latach pięćdziesiątych lub sześćdziesiątych III wieku, miał wtedy siedemdziesiąt lub sześćdziesiąt lat, co odpowiadałoby w pełni sugestii chrześcijańskiego kronikarza. Barnes proponuje datować naukę Kryspusa na lata 311–312, wskazując, że w XXX rozdziale *De mortibus persecutorum* Laktancjusz przytacza propagandową wiadomość o rzekomej próbie zamachu Maksymiana na Konstantyna²⁵⁸. Rozpowszechnianie tej pogłoski ustało po bitwie przy Moście Mulwijskim

[...] After that, Lactantius apparently left Bithynia, because he alludes to his experience there in the past tense. Ultimately, he went to the court at Trier, for Jerome notes that tutored Constantine's son Crispus".

²⁵⁶ Hieronymus, *Chronicon*, ad a. Abr. 2833 (317).

²⁵⁷ Por. T.D. Barnes, *Constantine...*, dz. cyt., s. 177: „The reconstruction of Lactantius' movements depends very much on the date at which Constantine appointed him tutor to his son Crispus in Gaul. Jerome, who alone reports this important fact, states that Lactantius taught Crispus 'in extreme old age' and the fact that in his much earlier Chronicle he attached the note that 'Lactantius instructed Crispus in Latin letters' to his entry for the proclamation of Crispus, Licinius and Constantinus as Caesars on 1 March 317 has conventionally been taken to imply that he was tutor to Crispus in 317–320 or thereabouts or at least that Constantine summoned him to teach his son c. 314/315. But a date after 313 only appears plausible if Crispus was born c. 305. In fact, however, Crispus was born no later than 300 and perhaps as early as c. 295 and he was already commanding armies in the field as early as 318 or 319, so that Lactantius should have instructed him in Latin literature and Latin rhetoric some years before 317. Now, while Jerome presumably had good evidence for his statement that Lactantius taught Crispus in Gaul, his statement that he did so as an extremely old man need rest on nothing more than a mere guess".

²⁵⁸ Por. T.D. Barnes, *Constantine...*, dz. cyt., s. 177: „But the vividness and detail of Lactantius' narrative of eastern events in 311–313, on which Heck bases his inference, need prove no more than that he had good informants in Nicomedia while he was writing On the Deaths of the Persecutors in 314/315. In my view, incidental remarks in the Divine Institutes indicate that Lactantius left Nicomedia in or shortly after May 305.

28 października 312 roku, co może świadczyć o obecności Laktancjusza w otoczeniu Konstantyna w tym okresie. Za tą datacją przemawia również to, że 1 marca 317 roku Kryspus wraz z Licyniuszem i Konstancjuszem zostali ogłoszeni cezarami, zaś w następnych latach wychowanek Laktancjusza odnosił liczne zwycięstwa nad Alemanami i Frankami, co sprawia, że mało prawdopodobne wydaje się, by w tym okresie pobierał nauki odpowiedniejsze dla młodszego wieku²⁵⁹.

Pod znakiem zapytania stoi również ostatni etap życia Laktancjusza, kiedy – wedle przypuszczeń – po 313 roku mógł powrócić do Nikomedii w celu ponownego objęcia utraconego dekadę wcześniej stanowiska. Mogłoby się to wiązać z podpisanym w Mediolanie przez Konsantyna i Licyniusza porozumieniem, na mocy którego chrześcijanie odzyskiwali odebrane prawa. Brak jednak wystarczających źródeł do uzasadnienia tak istotnego wydarzenia w biografii chrześcijańskiego retora²⁶⁰. Część badaczy utrzymuje, że dzieło *De mortibus persecutorum* pisane było w Bitynii w latach 313-315, a sam Laktancjusz mógł mieszkać tam aż do swojej śmierci²⁶¹. Niektórzy zaś odrzucają założenie o powrocie uczzonego na Wschód, twierdząc, że zmarł podczas pobytu w Trewirze²⁶². Bez względu na przyjęte miejsce, śmierć Laktancjusza nastąpiła raczej nie później niż w 325 roku²⁶³, choć Franciszek Drączkowski wskazuje na rok 330²⁶⁴, natomiast Jan Czuj jako datę graniczną proponuje nawet rok 340²⁶⁵. Za wcześniejszą datą śmierci przemawiać może brak zgodności poglądów teologicznych zawartych w *Divinae institutiones* z nicejskim wyznaniem wiary,

The next firm chronological pointer is Lactantius' account of Maximian's alleged attempt to assassinate Constantine while he slept, which repeats a propaganda story invented in 311, but only current as the official story of Maximian's death until the Battle of the Milvian Bridge on 28 October 312, after which Constantine's propaganda machine went into reverse and began to rehabilitate the memory of his father-in-law which had been abolished in 311. From this it follows that it was in 311 and 312 that Lactantius was teaching Crispus, and doubtless conversing frequently with his pupil's father".

²⁵⁹ Por. A.P. Coleman, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 22: „Further, it is much more likely that Lactantius was engaged by Constantine to tutor his eldest son Crispus between 310 and 313. The presumptive heir to the throne of Constantine was endowed with the title of Caesar in 317 and would no have require Lactantius' instruction after that point.

²⁶⁰ Por. T.D. Barnes, *Constantine...*, dz. cyt., s. 178: „Lactantius certainly did not accompany Constantine to Rome in 312. Moreover, under the terms of the agreement which Constantine and Licinius reached in Milan in February to extend to the Roman Empire east of Italy the full restoration of the rights and property of Christians of which they had been deprived in 303, but Constantine had restored in 306, Lactantius became entitled to resume possession of the municipal chair of rhetoric in Nicomedia which he had forfeited in 303. Since Lactantius was a poor, he surely availed himself of the opportunity to recover a secure income, returned to Nicomedia in 313 and remained there until the end of his life".

²⁶¹ Por. E. Heck, *Constantin und Lactanz...*, dz. cyt., s. 122-123; A. Wlosok, *L. Caecilius Firmianus Lactantius...*, dz. cyt., s. 377.

²⁶² Por. J. Czuj, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 10.

²⁶³ Por. A.P. Coleman, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 28; T. D. Barnes, *Constantine...*, dz. cyt., s. 178.

²⁶⁴ Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998, s. 150.

²⁶⁵ Por. J. Czuj, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 10: „Nie da się ściśle określić, kiedy udał się do Trewiru, jak tam długo przebywał; prawdopodobnie bawił tam do końca życia, a więc może od r. 307/8 do r. 340".

choć wiadomo, że autor nanosił w tym dziele poprawki jeszcze na początku drugiego dziesięciolecia IV wieku²⁶⁶. Zagadnienie to, podobnie jak inne kwestie dotyczące poszczególnych pism, zostanie rozwinięte w dalszej części rozdziału.

Opera

Pisma Laktancjusza można podzielić na dwa okresy według czasu ich powstania: przed i po nawróceniu pisarza. Teksty z tego pierwszego, z racji że nie zachowały się do naszych czasów, pozostają dla nas niedostępne, choć styl i liczne odwołania do literatury klasycznej obecne w utworach z drugiego okresu rzucają nieco światła na charakter jego twórczości, jakim mogły cechować się utracone dzieła. Do pierwszego okresu należą pisma, których tytuły przekazał Hieronim w omawianym powyżej fragmencie *De viriis illustribus*, choć można śmiało założyć, że Laktancjusz mógł napisać ich znacznie więcej, szczególnie w czasie młodości spędzonej w Afryce. W interpretacji Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego:

Jest rzeczą oczywistą, że świetna kariera Afrykańczyka nie opierała się wyłącznie na jego niekwestionowanych zdolnościach jako mówcy: publiczne wystąpienia tak w Afryce, jak, być może w Italii, a może nawet w samym Rzymie, skąd łatwiej mogła dotrzeć do cesarza wieść o jego talencie, wymagały nieprzeciętnego przygotowania do zawodu, a konkurencja była duża, gdyż liczba mówców w owym czasie była znaczna²⁶⁷.

Jako młody retor Laktancjusz musiał układać i spisywać wiele mów, i nawet jeśli nie występował z nimi publicznie, to szkolił w ten sposób swój warsztat literacki. Z pewnością jako uczeń, a następnie młody nauczyciel literatury i wymowy próbował swoich sił wielokrotnie w sztuce poetyckiej.

Pierwsze dzieło Laktancjusza, znane wyłącznie z przekazu Hieronima i opatrzone tytułem *Symposium*, nie zachowało się do naszych czasów. W osiemnastowiecznej erudycji podejmowano jednak próby identyfikacji tego zaginionego utworu z późnoantycznym zbiorem zagadek *Aenigmata*, przypisywanym Symfozjuszowi. Inicjatorem tej koncepcji był

²⁶⁶ Por. J. Wojtczak-Szyszkowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 8: „Pozostaje nam zatem, gdy chodzi o biogram Laktancjusza, wątle oparcie na pozostawionych przez niego utworach. Z tych zaś najobszerniejsze to *Divinae institutiones* – tytuł tłumaczony zazwyczaj jako *Podstawy nauki Bożej*, co, biorąc pod uwagę jego zawartość, wyraża jedynie chęci autora, a podczas lektury utworu czytelnik przekonuje się, że nie zastąpiły one braku podstawowych wiadomości zawartych w kształtującym się wówczas oficjalnym Wyznaniu Wiary i znajomości innych elementów doktryny Kościoła, bo trudno przypuścić, by dzieło w takim kształcie powstało po roku 325, gdy nicejskie Credo było już opublikowane”.

²⁶⁷ J. Wojtczak-Szyszkowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 8.

niemiecki uczyony Christophus Augustus Heumannus, który we wstępie do wydania z 1722 roku wyraził przekonanie, że oto udało się odzyskać zaginione dzieło Laktancjusza:

Offero tibi, lector, libellum in primis lepidum atque elegantem, quem Lactantio, viro iis, quae supersunt, ingenii monumentis elogium Christiani Ciceronis, merito, haud dubitanter vindico, praeunte quidem nemine, sed secutis iam viris quibusdam ingenio et doctrina praestantissimis, ac secuturis (ita equidem auguror) cordatis omnibus, qui, quae continuo afferam, argumenta aestimare incorrupto iudicio voluerint²⁶⁸.

Pogląd ten, mimo podejmowanych prób argumentacji na rzecz autorstwa pisarza z Afryki, został jednomyślnie odrzucony i nie zyskał uznania wśród uczonych kolejnych stuleci. Choć brak dziś zarówno tekstu Laktancjusza, jak i jakichkolwiek świadectw dotyczących jego treści, już sam tytuł dzieła wskazuje na filozoficzne zainteresowania autora. Wśród najbardziej oczywistych inspiracji, do których dzieło to mogło – choćby częściowo – nawiązywać, znajdują się klasyczne już wówczas utwory o tym samym tytule: Συμπόσιον autorstwa Platona i Ksenofonta, Συμποσιακά Plutarcha z Cheronei czy najbliższe czasom Laktancjusza Δειπνοσοφισταί Atenajosa z Naukratis, powstałe w pierwszych dekadach III wieku. Zwłaszcza ten ostatni utwór, odznaczający się wysokim stopniem retoryzacji oraz szerokim zakresem tematycznym, mógł stanowić dla wciąż bardzo młodego wówczas Laktancjusza istotny impuls twórczy²⁶⁹. Filozoficznych aspektów ucztowania można doszukać się u ulubionego autora łacińskiego omawianego pisarza, Cycerona. W jednym z listów do Paetusa pisał on o szczególnym i głębszym znaczeniu ucztowania:

sed me hercule, mi Paete, extra iocum moneo te, quod pertinere ad beate vivendum arbitror, ut cum viris bonis, iucundis, amantibus tui vivas. nihil est aptius vitae, nihil ad beate vivendum accommodatius. nec id ad voluptatem refero sed ad communitatem vitae atque victus remissionemque animorum, quae maxime sermone efficitur familiari, qui est in conviviis dulcissimus, ut sapientius nostri quam Graeci; illi συμπόσια aut σύνδειπνα, id est compotationes aut concenationes, nos 'convivia,' quod tum maxime simul vivitur. vides ut te philosophando revocare coner ad cenas. cura ut valeas; id foris cenitando facillime consequere²⁷⁰.

²⁶⁸ Lactantius, *Symposium: Sive Centum Epigrammata Tristicha Aenigmatica, praefatio*, red. C.-A. Heumannus, Hanoverae 1722.

²⁶⁹ Por. J. Paulas, How to Read Athenaeus' Deipnosophists, „The American Journal of Philology” 133 (3)/2012, s. 406: „The Deipnosophists are intellectual diverse places in the empire and represent various fields of study, such as medicine, music, literature, and philosophy. These intellectuals gather together to recite and talk about literary and scholarly representations of dinner parties”.

²⁷⁰ Cicero, *Epistulae ad familiares* IX 24, 3; red. L.C. Purser, Oxford 1961.

Cyceron zwraca w tym fragmencie uwagę, że istotą uczyty nie jest wcale oddawanie się rozkoszy czy „wspólne picie”, na co wskazuje etymologicznie grecki rzeczownik συμπόσιον, lecz wspólne „przebywanie ze sobą” (*convivere*). Choć zarówno treść, jak i struktura dzieła pozostają nieznane i rekonstruowane jedynie na podstawie przypuszczeń, z dużym prawdopodobieństwem można przyjąć, że jego autor odniósł się tam do wspomnianych utworów tradycji sympozjalnej.

Kolejnym utworem wspomnianym przez Hieronima był Ὀδοιπορικόν – autobiograficzny opis podróży Laktancjusza z rodzinnej Afryki do Nikomedii, napisany heksametrem. Na podstawie zachowanych źródeł literackich, do których autor chętnie się odwoływał, zasadne wydaje się przypuszczenie, że wzorował to dzieło na fragmentach pierwszych ksiąg *Eneidy* Wergiliusza, opisujących wędrówkę Eneasza. Przemawia za tym również zbieżność trasy, jaką musiał pokonać Laktancjusz, wypływając zapewne z jednego z portów prowincji *Africa Proconsularis* – być może nawet z samej Kartaginy – do Nikomedii w Azji Mniejszej, na terenie utożsamianym w starożytności z miejscem upadku Troi zburzonej przez Greków. Dokładniejszy opis lub charakterystyka tego zaginionego dzieła nie są dziś jednak możliwe z uwagi na całkowity brak informacji, mogących przybliżyć jego treść.

Kolejny utwór, wymieniony w cytowanym powyżej katalogu i noszący tytuł *Grammaticus*, mógł powstać jako rodzaj szkolnego podręcznika przeznaczonego dla uczniów Laktancjusza. Samo określenie *grammaticus* w historii literatury często przypisywano słynnym nauczycielom i autorom podręczników obejmujących tematycznie zagadnienia z teorii literatury czy wymowy. Przykładami takich twórców byli między innymi: Diomedes Grammaticus, żyjący w IV wieku – autor traktatu *De Oratore et Partibus Oratoris et Variorum Genere Metrorum*, czy tworzący w tym samym wieku grecki pisarz Ammonius Grammaticus, spod którego pióra wyszła rozprawa Περί ὁμοίων καὶ διαφορῶν λέξεων o wyrażeniach synonimicznych w języku greckim. W swoim dziele Laktancjusz mógł również, oprócz innych zagadnień retorycznych, podejmować kwestie związane ze znaczeniem wyrazów, na co wskazuje jego szczególna wrażliwość językoznawcza obecna w *Divinae institutiones*, na przykład we fragmencie objaśniającym semantykę greckich słów χριστός²⁷¹ czy λόγος²⁷².

²⁷¹ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 7, 7: *verum quoniam Graeci veteres χρίσθαι dicebant ungui, quod nunc ἀλείφειν, sicut indicat Homeri versus ille: τοὺς δ' ἐπεὶ οὖν δμῶαί λουσαν καὶ χρίσαν ἐλαίῳ, ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est unctum, qui Hebraeice Messias dicitur. unde in quibusdam Graecis scripturis, quae male de Hebraeicis interpretatae sunt, ἡλειμμένος scriptum invenitur, ἀπὸ τοῦ ἀλείφειν.*

Chronologicznie najwcześniejszym z zachowanych tekstów apologety jest jego pierwsze dzieło chrześcijańskie, napisane już po utracie stanowiska na cesarskim dworze. Tytuł tego tekstu już w katalogu Hieronima występuje w dwóch wariantach – *De opificio Dei* oraz *De formatione hominis*, choć we współczesnych wydaniach przyjmuje się zazwyczaj wyłącznie ten pierwszy. Datę jego powstania można wiązać z okresem rozpoczęcia prześladowań, a więc 303 lub 304 rok, o czym informuje nas autor w cytowany wcześniej wstępie²⁷³. Tekst adresowany do dorosłego już wówczas ucznia Demetrianą stanowi zapowiedź wielu tematów, którymi zajmie się w swoich przyszłych pismach, a będą nimi np. rządy Opatrzności Bożej w historii, celowość stworzenia, polemika z epikurejską kosmologią i etyką czy rozumienie chrześcijaństwa jako prawdziwej filozofii. W tekście spotykać można już na początku zapowiedź powstania wielkiego dzieła apologetycznego, mającego stanowić rodzaj podręcznika chrześcijańskiej filozofii: *Apud quem nunc profiteor, nulla me necessitate vel rei, vel temporis impediri, quominus aliquid excudam, quo philosophi nostrae sectae, quam tuemur, instructiores doctioresque in posterum fiant*²⁷⁴. Osią refleksji w *De opificio Dei* pozostaje zaś opis doskonałości stworzenia objawiającej się w integralnym zespoleniu użyteczności i piękna poszczególnych elementów świata widzialnego²⁷⁵.

W pierwszych rozdziałach Laktancjusz wyraża przekonanie o szczególnym układzie i proporcji członków ciał zwierząt i ludzi. Twierdzi nawet, że jeśli coś zostałoby z niego odjęte, stałyby się one niezdolne do właściwego funkcjonowania oraz odrażające²⁷⁶. Świat i istoty żywe są więc rozpatrywane jako rodzaj skończonego dzieła sztuki – *opificium*. Rzeczownik ten, jak i wywodzący się z tego samego źródłosłowu wyraz *opifex* stanowią główny punkt odniesienia w linii argumentacyjnej Laktancjusza²⁷⁷. Bóg jako architekt i stwórca jest potraktowany jako wielki artysta odpowiedzialny za każdy szczegół swojego dzieła sztuki,

²⁷² Lactantius, *Divinae institutiones* IV 9, 1-3: *Sed melius Graeci λόγον dicunt quam nos verbum sive sermonem; λόγος enim et sermonem significat et rationem, quia ille est et uox et sapientia dei. hunc sermonem divinum ne philosophi quidem ignorauerunt, siquidem Zenon rerum naturae dispositorem atque opificem universitatis λόγον praedicat, quem et 'fatum' et 'necessitatem rerum' et 'deum' et 'animum Iouis' nuncupat, ea scilicet consuetudine, qua solent Iovem pro deo accipere. sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati.*

²⁷³ Zob. przypis 238.

²⁷⁴ Lactantius, *De opificio dei* I 1.

²⁷⁵ Por. Lactantius, *De opificio Dei* III 4.

²⁷⁶ Por. Lactantius, *De opificio Dei* II 7-8: *Nam si in homine ferinos dentes, aut cornua, aut ungues, aut ungulas, aut caudam, aut varii coloris pilos addidisset; quis non sentiat quam turpe animal esset futurum, sicut muta, si nuda et inermia fingerentur? Quibus si detrahas, vel naturalem sui corporis vestem, vel ea quibus ex se armantur, nec speciosa poterunt esse, nec tuta; ut mirabiliter, si utilitatem cogites, instructa, si speciem, ornata videantur: adeo miro modo consentit utilitas cum decore.*

²⁷⁷ M. Jesiotr, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 15: „termin ten w literaturze łacińskiej jest bardzo rzadki, a w czasie, gdy pisał Laktancjusz, mógł się wydawać archiczny. Autor nie używa go w swoim dziele ani razu, posługując się jedynie pochodnym od niego rzeczownikiem *opifex*, którym określa Boga-Stwórcę. Jest kalka greckiego δημιουργός.

którego szczytem jest sam człowiek. Chociaż widoczny jest w wywodzie Laktancjusza pierwiastek dualistyczny²⁷⁸, a w jednym miejscu nawet za istotę człowieczeństwa uważa samą duszę²⁷⁹, to jednak najwięcej miejsca poświęca ludzkiemu ciału, do którego nie odnosi się z pogardą, jaką można spotkać u niektórych pisarzy chrześcijańskich tego okresu²⁸⁰. Człowiek jest tu przedstawiony jako istota wybrakowana pod względem naturalnych predyspozycji przypisanych zwierzętom. Nie posiada pazurów, piór, skrzydeł ani kłów niezbędnych do przetrwania i obrony, ale wyposażony został w rozum – źródło zdolności myślenia i posługiwania się mową²⁸¹. Widoczne są tu szczególnie nawiązania do myśli Platona i wielu klasycznych autorów, rozważających ten aspekt filozoficznej antropologii²⁸².

Dzieło od pierwszych rozdziałów prowadzone jest jako polemika wobec poglądów epikurejczyków, upatrujących w stworzeniu fatalistycznego przekonania o przypadkowym układzie atomów w świecie oraz o tragicznym losie człowieka pozostającego bezbronnym wobec wszechobecnej brutalności²⁸³. Tę linię argumentacji Laktancjusz zapożycza z drugiej

²⁷⁸ Dualizm w myśli Laktancjusza obejmuje nie tylko kwestię antropologiczną, lecz, na podstawie niektórych fragmentów widać, że obejmuje również wątki kosmologiczne (por. tamże, s. 21-22; B. Bakhouché, *Pour en finir avec les „additions dualistes” chez Lactance?* w: *Le „De opificio Dei”: Regards croisés sur l’anthropologie de Lactance*, red. B. Bakhouché, Saint-Étienne 2007, s. 105-129).

²⁷⁹ Por. Lactantius, *De opificio Dei* I 11.

²⁸⁰ Zob. A. Muszala, *Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej*, „Forum Teologiczne” 10/2009, s. 37-48; Zob. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2023, passim.

²⁸¹ Por. Lactantius, *De opificio Dei* II 3-6: *Singulis autem generibus, ad propulsandos impetus externos, sua propria munimenta constituit; ut aut naturalibus telis repugnent fortioribus, aut quae sunt imbecilliora, subtrahant se periculis pernecitate fugiendi, aut quae simul, et viribus, et celeritate indigent, astu se protegant, aut latibulis sepiant. Itaque alia eorum, vel plumis levibus in sublime suspensa sunt, vel suffulta unguis, vel instructa cornibus; quibusdam in ore arma sunt dentes, aut in pedibus adunci ungues; nullique munimentum ad tutelam sui deest. Si qua vero in praedam maioribus cedunt, ne tamen stirps eorum funditus interiret, aut in ea sunt relegata regione, ubi maiora esse non possunt; aut acceperunt uberem generandi foecunditatem, ut et bestiis, quae sanguine aluntur, victus suppeteret ex illis, et illatam tamen cladem, ad conservationem generis, multitudo ipsa superaret. Hominem autem, ratione concessa, et virtute sentiendi atque eloquendi data, eorum, quae caeteris animantibus attributa sunt, fecit expertem, quia sapientia reddere poterat, quae illi naturae conditio denegasset, statuit nudum, et inermem, quia et ingenio poterat armari, et ratione vestiri. Ea vero ipsa, quae mutis data, et homini denegata sunt, quam mirabiliter homini ad pulchritudinem faciant, exprimi non potest.*

²⁸² Zob. Plato, *Protagoras* 321a-b; red. J. Burnet, Oxford 1903: αὐτῷ αὐτὰ ἔσφζεν: καὶ τᾶλλα οὕτως ἐπανισῶν ἔνεμεν. ταῦτα δὲ ἐμχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μὴ τι γένος αἰστωθεῖν: ἐπειδὴ δὲ αὐτοῖς ἀλληλοφθοριῶν διαφυγᾶς ἐπὶ κερσε, πρὸς τὰς ἐκ Διὸς ὥρας εὐμάρειαν ἐμχανᾶτο ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξίν καὶ στερεοῖς δέρμασιν, ἱκανοῖς μὲν ἀμῦναι χειμῶνα, δυνατοῖς δὲ καὶ καύματα, καὶ εἰς εὐνὰς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχῃ τὰ αὐτὰ ταῦτα στρωμνὴ οἰκεῖα τε καὶ αὐτοφυῆς ἐκάστω: καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὀπλαῖς, τὰ δὲ θριξίν καὶ δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. τοῦντεῦθεν τροφὰς ἄλλοις ἄλλας ἐξεπὶ ὀρίζεν, τοῖς μὲν ἐκ γῆς βοτάνην, ἄλλοις δὲ δένδρων καρπούς, τοῖς δὲ ρίζας: ἔστι δ’ οἷς ἔδωκεν εἶναι τροφήν ζώων ἄλλων βορὰν: καὶ τοῖς μὲν ὀλιγογονίαν προσῆψε, τοῖς δ’ ἀναλίσκομένοις ὑπὸ τούτων πολυγονίαν, σωτηρίαν τῷ γένει πορίζων; zob. K. Morgan, *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000, passim.

²⁸³ Por. Lactantius, *De opificio Dei* III 1-2: *Queruntur, hominem nimis imbecillum et fragilem nasci, quam caetera animalia nascuntur; quae ut sunt edita ex utero, protinus in pedes suos erigi, et gestire discursibus, statimque aeri toleranda idonea esse, quod in lucem naturalibus indumentis munita processerint: hominem contra, nudum, et inermem tanquam ex naufragio in huius vitae miserias proiici et expelli; qui neque movere se loco, ubi effusus est, possit, nec alimentum lactis appetere, nec iniuriam temporis ferre; itaque naturam, non*

księgi *De natura deorum* Cyserona, w której przedstawiona została stoicka interpretacja roli Opatrzności w procesie kreowania świata, ukazana w opozycji do kosmologii epikurejskiej, zaś poglądy Epikura przytacza na podstawie *De rerum natura* Lukrecjusza²⁸⁴. Choć na przełomie III i IV wieku szkoła Epikura nie odgrywała już tak znaczącej roli jak kilka stuleci wcześniej, za życia Cyserona, to jednak jej idee – zwłaszcza atomizm i deterministyczne ujęcie stworzenia – zdają się być nadal reprezentatywne dla światopoglądu pogańskich elit tego okresu. Przykładem tego typu postawy ideowej jest postać Cecyliusza z dialogu *Octavius* Minucjusza Feliksa – tekstu z pewnością znanego Laktancjuszowi, do którego się odwoływał²⁸⁵. Przedstawione w nim poglądy młodego poganina prezentowane były tak, aby uchwycić typowy obraz świata wykształconej klasy Rzymian²⁸⁶. Elementy doktryny epikurejskiej, zarówno w *Octaviusie*, jak i w *De opificio Dei*, przedstawiane często w prześmiewczy sposób, ukazywane były nie tyle jako wizja niezgodna z chrześcijaństwem, co z racjonalnością jako taką.

Szczegółowy opis działania ludzkich organów, który Laktancjusz rozpoczyna w rozdziale VII, choć może wydać się nadmiernie drobiazgowy, nie powinien być jednak interpretowany jako przykład ściśle biologicznego wykładu. Tak potraktował go w swojej klasycznej monografii *Lactance: Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin* René Pichon, starając się systematycznie zaklasyfikować opis dokonany przez chrześcijańskiego autora²⁸⁷. Jak twierdzi na temat Laktancjusza Małgorzata Jesiotr: „Najprawdopodobniej, pisząc o ludzkim organizmie, czerpał wiedzę z powszechnie dostępnych podręczników medycznych, ale interesowało go nie tyle ujęcie *stricte* przyrodnicze, co raczej filozoficzne”²⁸⁸. Taki punkt widzenia wydaje się właściwym kluczem interpretacyjnym dla zrozumienia intencji stojących za powstaniem *De opificio Dei* – tekstu

matrem esse humani generis, sed novercam, quae cum mutis tam liberaliter se gesserit, hominem vero sic effuderit, ut inops, et infirmus, et omni auxilio indigens, nihil aliud possit, quam fragilitatis suae conditionem ploratu ac fletibus suis ominari: scilicet, Cui tantum in vita restet transire malorum.

²⁸⁴ Por. P.A. Roots, *The opificio Dei: The workmanship of God and Lactantius*, „Classical Quarterly” 37/1987, s. 473.

²⁸⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 22.

²⁸⁶ Por. Minucius Felix, *Octavius* V 6-7; red. G.H. Rendall, London 1931: *Sed quatenus indulgentes insano atque inepto labori ultra humilitatis nostrae terminos evagamur et in terram proiecti caelum ipsum et ipsa sidera audaci cupiditate transcendimus, vel hunc errorem saltem non vanis et formidulosis opinionibus implicemus. Sint principio omnium semina natura in se coeunte densata, quis hic auctor deus? Sint fortvitis concursionebus totius mundi membra coalita, digesta, formata, quis deus machinator? Sidera licet ignis accenderit et caelum licet sua materia suspenderit, licet terram fundaverit pondere et mare licet influxerit e liquore unde haec religio, unde formido, quae superstitio est?*

²⁸⁷ Por. R. Pichon, *Lactance: Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901, s. 271-272; por. M. Jesiotr, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 19: „Drobiazgowo wydzielenie z tekstu opisu poszczególnych części ciała i ich funkcji, a także rozważań na temat charakteru duszy i ducha oraz krytycznych uwag dotyczących Epikura nie przybliży czytelników do tego, by dostrzec zamysł autora”.

²⁸⁸ Tamże., s. 28-29.

mającego charakter filozoficznego protreptyku adresowanego do ucznia imieniem Demetrian, a fragment szczegółowego opisu ludzkiego ciała można odczytać jako rodzaj medytacji nad pięknem dzieła Opatrzności lub kunsztownym popisem retorycznym²⁸⁹. Na szczególną uwagę zasługują zawarty w tekście temat boskiego pochodzenia:

Cum igitur statuisset Deus ex omnibus animalibus solum hominem facere coelestem, caetera universa terrena, hunc ad coeli contemplationem rigidum erexit, bipedemque constitvit, scilicet ut eodem spectaret, unde illi origo est [...] Hominis itaque solius recta ratio, et sublimis status, et vultus Deo patri communis ac proximus, originem suam, fictoremque testatur²⁹⁰.

Zdaniem Afrykańczyka ludzie ze swojej natury zasługują na miano istot niebieskich, pokrewnych samemu Bogu. Piękno i proporcje obecne w częściach ciała stanowią powszechny wzór odzwierciedlający boski zamysł samego Stwórcy. Laktancjusz, podobnie jak Cyцерon²⁹¹, zwraca uwagę na gotowość zmysłów i części ciała do postrzegania piękna (oczy, uszy) oraz tworzenia go (ręce). Odtwarzanie piękna jest dla Laktancjusza przykładem działania rozumnego, a więc boskiego. Ten sposób rozumienia *ratio* autor czerpie z myśli Cyцерona lub od stoików, wedle których pokrewieństwo człowieka z Bóstwem polega na współuczestnictwie w boskim rozumie²⁹². Jego praktyczne zastosowanie w codziennym życiu człowieka przejawia się zarówno w umiejętności ochrony przed niebezpieczeństwem, jak i w potrzebie ozdabiania: *cum semel concessa ratio naturae munus possit implere: quae quidem tantum valet ad ornandum tuendumque hominem, ut nihil potuerit maius ac melius a Deo dari*²⁹³. Szczególnie interesujący jest ten drugi aspekt – wezwanie do ozdoby życia jawi się tu jako boski imperatyw wpisany w samą naturę człowieka. Odtwarzanie piękna może być tu rozumiane jako działanie naśladujące stwórczy akt Boga. Warto podkreślić, że podział na „tworzenie” i „stworzenie” obecny w późniejszej teologii odnosi się do specyfiki języka hebrajskiego i świadomości ludów semickich²⁹⁴. Na gruncie języka łacińskiego czy greckiego czasowniki określające akt stwórczy *create* i ποιᾶν nie zawierają wyszczególnienia na

²⁸⁹ Zob. M. Perrin, *Lactance. L'ouvrage du Dieu créateur*, Paris 1973, passim.

²⁹⁰ Lactantius, *De opificio Dei* VII 1.

²⁹¹ Por. Cicero, *De natura deorum* II 14. 37, red. O. Plasberg, Leipzig 1917: *Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplantum et imitandum*.

²⁹² Por. B. Łapicki, *Etyczna kultura...*, dz. cyt., s. 54: „Cyцерon nie tylko podkreśla równość bogów i człowieka wobec prawa, lecz idzie jeszcze dalej i wysuwa tezę o podobieństwie, a nawet pokrewieństwie człowieka i boga [...] Stąd słownictwo, które obdarza człowieka mianem «vir divinus», «vir sanctus». Nasuwa się pytanie, gdzie leży źródło względnej równości boga i człowieka i ich podobieństwa? Odpowiedź Cyцерona: zarówno boga i człowieka charakteryzuje ta sama cecha – rozum (ratio) jako czynnik twórczy i porządkujący”.

²⁹³ Lactantius, *De opificio Dei* III 14.

²⁹⁴ Por. G.J. Wenham, *Genesis 1 – 15*, Dallas 1987, s. 14.

tworzenie przez Boga i przez człowieka. Kontekst ten pozwala zrozumieć, że zdaniem Laktancjusza ludzkie działanie nie tylko imituje, lecz niejako przedłuża boską kreację w świecie. Taka interpretacja niezwykle dowartościowuje proces twórczy artysty czyniąc go boskim²⁹⁵. Można więc założyć, że zawarta w *De opificio Dei* intuicja dotycząca natury człowieka mogła dostarczyć wiele inspiracji do refleksji nad teologiczną interpretacją dzieła sztuki w ramach wczesnego i nowożytnego chrześcijaństwa²⁹⁶. Z pewnością jednak był to pierwszy głos podnoszący humanistyczne podejście do roli piękna ludzkiego ciała, boskiego posłannictwa artysty czy teologicznej wartości dzieła sztuki w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej²⁹⁷.

Kolejną publikacją Laktancjusza były *Divinae institutiones* – jego najważniejszy i najobszerniejszy tekst, nad którym prace rozpoczęły się najpewniej zaraz po ukończeniu *De opificio Dei*, czego zapowiedź pojawia się w zakończeniu tego utworu:

Haec ad te, Demetriane, interim paucis, et obscurius fortasse quam decvit, pro rerum ac temporis necessitate peroravi; quibus contentus esse debebis, plura, et meliora laturus, si nobis indulgentia coelitus venerit. Tunc ergo te ad verae philosophiae doctrinam, et planius, et verius cohortabor. Statui enim, quam multa potero, litteris tradere, quae ad vitae beatæ statum spectent; et quidem contra philosophos, quoniam sunt ad perturbandam veritatem perniciosi et graves²⁹⁸.

W zamyśle autora przedsięwzięcie to miało pełnić rolę dzieła apologetycznego i zarazem stanowić powszechny podręcznik chrześcijańskiej filozofii. Początek jego powstawania można datować na lata 303–304, a więc tuż po rozpoczęciu się trwających dekadę prześladowań. Tyle też najpewniej zajęło mu pisanie siedmiu ksiąg swojego *opus magnum*, choć przypuszcza się, że jeszcze w późniejszych latach dokonywał poprawek, czego owocem była druga autorska redakcja traktatu, w której znalazły się dedykacje dla cesarza Konstantyna oraz dodatki dualistyczne, odnoszące się do problematyki natury dobra i zła w

²⁹⁵ Pogląd na boskość procesu stwórczego była szczególnie chętnie podejmowana przez włoskich artystów i filozofów wieku XV i XVI. Zob. J. Białostocki: *Homo creator. Poglądy na boską moc artysty około 1500 r.*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska*, Warszawa 1991, s. 25-30.

²⁹⁶ M.K. Strzelecka, *Teologia sztuki sakralnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 6 (2)/1968, s. 55: „Człowiek, przetwarzając materię w twórczości artystycznej, dodaje jej doskonałość jakiej przedtem nie miała — czyni z niej byt intencjonalny. Pozostawia w niej coś z siebie a przez, to samo coś z Boga, którego jest obrazem. Humanizuje materię. A jeśli świadomym aktem odnosi ją do Boga, także ją sakralizuje czy konsekruje”.

²⁹⁷ J. Kurowicki, *Człowiek jako dzieło sztuki, Bóg jako artysta. Uwagi nad teologią sztuki Laktancjusza w traktacie De opificio Dei*, w: *Szkice o antyku*, vol. VIII: *Sztuka [w] antyku. Interpretacje i realizacje motywów antycznych na przestrzeni wieków*, Katowice 2023, s. 36.

²⁹⁸ Lactantius, *De opificio dei* I 1.

świecie²⁹⁹. Niekiedy badacze podważali ich autentyczność³⁰⁰. Zdaniem Pichona pochodziły jednak od samego Laktancjusza, lecz zostały usunięte w drugiej połowie IV wieku przez biskupa Lucyfera z Calaris, znanego z walki z arianami, co tłumaczy późniejsze dwa warianty tekstu³⁰¹. Według Hecka są one świadectwem niedokończonej drugiej redakcji, nad którą Laktancjusz miał pracować aż do swojej śmierci w połowie lat dwudziestych III wieku i ta interpretacja do dziś wydaje się najczęściej przyjmowana przez naukowców³⁰².

Sam tytuł traktatu nawiązywał do tradycji *institutiones*, czyli pouczeń i podręczników w zakresie prawa. Wśród najpopularniejszych ówczesnych utworów tego typu znajdowały się takie pozycje, jak *Institutiones sive Elementa* Ulpiana czy *Institutiones* Gajusza. Oczywiście w innych dziedzinach również spotyka się tytuły powstałe od czasownika *instituere*, czego przykładem jest szczególnie bliskie profesji retorycznej Laktancjusza *Institutio oratoria* Kwintyliana. O celowym nawiązaniu do rzymskiej tradycji pisze sam autor, dążąc do przedstawienia pełni duchowego prawa objawionego w chrześcijaństwie³⁰³. Prawo nie jest w tym przypadku potraktowane jedynie metaforycznie, lecz ukazuje mentalność rzymskiej elity, która w Prawie Bożym dostrzegała punkt odniesienia zarówno dla właściwego postępowania w życiu prywatnym, jak i dla kształtowania ustawodawstwa państwowego³⁰⁴. Drugi człon tytułu – przymiotnik *divinae* wskazuje na charakter i tematykę pracy, choć

²⁹⁹ Por. Ł. Halida, *Wprowadzenie*, w: Laktancjusz, *Boskie pouczenia księgi I-III*, Kraków 2022, s. 11: „Redakcję *Boskich pouczeń* można zatem datować mniej więcej na okres między rokiem 303 a 304, czyli po wybuchu prześladowań i po napisaniu *O Bożym dziele stworzenia*, do którego Laktancjusz nawiązuje w *Div. Inst.* 2, 10, 15 jako do dzieła niedawno ukończonego, a rokiem 311, czyli wydaniem edyktu tolerancyjnego Galeriusza, lub 313, czyli zawarciem umowy mediolańskiej. Dzieło przekazane zostało w manuskryptach w dwóch wersjach – pierwszej, krótszej i drugiej, poszerzonej o tak zwane dodatki dualistyczne traktujące o współistnieniu dobra i zła oraz o mające pochwalny charakter zwroty do cesarza Konstantyna. Spośród kilku proponowanych teorii na temat pochodzenia owych uzupełnień za najbardziej prawdopodobne rozstrzygnięcie tej kwestii uznano ostatecznie, że zarówno dodatki dualistyczne, jak i apostrofy do Konstantyna pochodzą od Laktancjusza i są efektem drugiej redakcji dzieła”.

³⁰⁰ Zob. S. Brandt, *Über die dualistischen Zusätze und Kaiseranreden bei Lactantius*, Wien 1889.

³⁰¹ Por. R. Pichon, *Lactance...*, dz. cyt., s. 28: „Comme Constantin, dans la dernière partie de sa vie, a incliné vers l’arianisme, plusieurs écrivains catholiques oublient le libérateur de l’Eglise pour ne voir que le protecteur des ariens; ils l’accusent, comme Lucifer de Cagliari, d’avoir distillé «le poison de l’hérésie» 1. Animés d’un pareil esprit, ils devaient forcément proscrire des Institutions les éloges adressés à Constantin aussi sévèrement, – et pour les mêmes raisons, – que les passages dualistes”.

³⁰² Zob. E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Heidelberg 1972.

³⁰³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 1, 12: *et si quidam prudentes et arbitri aequitatis institutiones civilis iuris compositas ediderunt, quibus civium dissidentium lites contentionesque sopirent, quanto melius nos et rectius divinas institutiones litteris persequemur, in quibus non de stillicidiis aut aquis arcendis aut de manu conserenda, sed de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de deo loquemur, ut superstitiones mortiferas erroresque turpissimos sapiamus?*

³⁰⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 1, 8-9: *professio multo melior utilior gloriosior putanda est quam illa oratoria, in qua diu versati non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam iuvenes erudiebamus, multoque nunc rectius de praeceptis caelestibus disseremus, quibus ad cultum verae maiestatis mentes hominum instituere possimus, nec tam de rebus humanis bene meretur qui scientiam bene dicendi adfert quam qui pie atque innocenter docet vivere.*

Łukasz Halida zwraca uwagę na jeszcze jeden aspekt, będący w ścisłym związku z jej strukturą:

Wybór takiej liczby ksiąg z pewnością nie jest przypadkowy. Siedem jako liczba święta i dziewicza, niebędąca wielokrotnością innej ani też nietworząca żadnej nowej w obrębie dekady, symbolizuje pełnię i doskonałość. Nadawszy swemu głównemu dziełu taką właśnie formę, Laktancjusz symbolicznie wskazał, że stanowi ono kompletny wykład prawdy objawionej – obala bowiem twierdzenia tej prawdy przeczące i wyjaśnia te, które są z nią zgodne. Zdaje się, że do liczby siedem jako związanej ze sferą boskości nawiązuje również sam tytuł utworu. W zamyśle apologety każda księga, poświęcona odrębnemu tematowi, to osobne pouczenie, oddzielna *institutio* – siedem ksiąg to zatem siedem pouczeń, które razem wzięte stanowią *Boskie pouczenia – Divinae institutiones*³⁰⁵.

Choć co do znaczenia i charakteru tytułu większość badaczy przyjmuje podobne stanowisko jak Halida, to nie ma zgody w kwestii interpretacji układu dzieła. Jedną z propozycji wysunął René Pichon, zdaniem którego pierwsze trzy księgi stanowią całość w pełni poświęconą polemice z pogańskimi wierzeniami i niechrześcijańską filozofią, na co wskazują ich tytuły (*De falsa sapientia, De origine erroris, De falsa religione*) oraz zawarta w nich treść. Czwarta księga nazwana *De vera sapientia et religione* miała zaś, wedle francuskiego badacza, stanowić osobny wykład dogmatyczny na temat prawdziwości wiary chrześcijańskiej. Trzy ostatnie księgi (*De iustitia, De vero cultu, De vita beata*) – podobnie jak pierwsze trzy – tworzyłyby całość dotyczącą praktycznego wykładu filozofii i życia zgodnego z zasadami nauki Chrystusa³⁰⁶. Zgodnie z tą interpretacją księga czwarta zajmuje miejsce centralne i uchodzi za najważniejszą część pracy Laktancjusza.

³⁰⁵ Ł. Halida, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 16-17.

³⁰⁶ Por. R. Pichon *Lactance...*, dz. cyt., s. 273: „Entre le *De opificio Dei* et le *De ira Dei* se placent les Institutions. Le plan général en est simple et clair: 7 livres (le nombre consacré): – 3 pour réfuter les adversaires, 1 pour exposer la théologie chrétienne, 3 pour en tirer les conséquences morales; – les 3 premiers polémiques, le 4^e dogmatique, les 3 derniers pratiques. Parmi les 3 premiers, 2 sont dirigés contre le paganisme, 1 contre la philosophie. Mais cette inégalité n'est qu'apparente, car la discussion des systèmes philosophiques n'est pas cantonnée dans le livre III, elle se glisse partout: au livre V dans la discussion sur la justice, au VI^e dans l'exposé des devoirs moraux, au VII^e dans la démonstration de la vie future. Même le II^e est déjà à moitié philosophique, au moins dans les chapitres sur le Verbe et sur la Création (8 et 9). Ainsi se rétablit l'équilibre entre les deux subdivisions de la première partie. – Les trois derniers livres ont aussi chacun leur objet propre: le V^e s'occupe des principes de la morale, des bases sur lesquelles on peut édifier la vraie justice, le VI^e indique les devoirs particuliers, et le VII^e leur assigne une sanction dans la vie future. Ce plan n'est pas seulement clair et commode, il découle de la réalité des choses, du mouvement naturel des idées; il est psychologique autant que didactique. Qu'on suppose un homme qui réfléchit sur ces grands problèmes: il examine d'abord la religion régnante (I et II), puis, à défaut d'elle, les doctrines des philosophes (III); déçu dans cette double tentative pour découvrir la vérité, le christianisme se présente à lui (IV), et une fois arrivé à ce point culminant, il n'a plus qu'à redescendre à la pratique, à se faire un juste idéal de vie vertueuse et chrétienne (V), à le réaliser dans tous ses détails (VI), et à attendre la récompense suprême (VII)”.

Zupełnie inny sposób odczytania zaproponowała pod koniec XX wieku Christiane Ingremeau, która, dostrzegając szereg powiązań między poszczególnymi księgami, próbowała wykazać, że wzajemnie się one uzupełniają. Zdaniem badaczki pierwsza księga miała odpowiadać tematycznie szóstej, trzecia czwartej, druga piątej, zaś siódma, nie pozostająca w bezpośredniej relacji do żadnej z wymienionych, byłaby punktem kulminacyjnym rozważań. Podobieństwo to, choć w pierwszej kolejności widoczne jest już w warstwie językowej tytułów ksiąg, to – zdaniem Ingremeau – odpowiada także ściśle rozważaniom wewnątrz tekstu. Według tej propozycji pierwsze trzy księgi omawiają fałszywe wizje na temat tego, czym jest religia, mądrość, kult czy sprawiedliwość, kolejne trzy stanowią chrześcijańską odpowiedź na te zarzuty, konstruując integralną wizję na ich temat. Ostatnia siódma księga, podejmująca zagadnienia eschatologiczne jest wykładem millenarystycznej apokalipsy chrześcijańskiej³⁰⁷. I tak konstrukcja *Divinae institutiones* miała przypominać, według francuskiej badaczki, plan architektoniczny, co nawiązuje do słów samego Laktancjusza z siódmej księgi, gdzie stosując metaforę zaczerpniętą z mowy *Pro Murena* Cicerona, przyrównuje swój traktat do gmachu: *Bene habet, iacta sunt fundamenta, ut ait eximius orator. verum nos non fundamenta solum iecimus quae firma et idonea essent operi perferendo, sed magnis robustisque molibus aedificium totum paene usque ad summa perduximus. restat id quod est multo facilius, vel tegere vel ornare, sine quo tamen priora opera et inutilia sunt et ingrata*³⁰⁸.

Niezależnie od przyjętej interpretacji układu dzieła, *Divinae institutiones* należy uznać za najważniejszy tekst w dorobku apologety, a jego omówienie, nawet pobieżne, wymaga

³⁰⁷ C. Ingremeau, *Les Institutions Divines de Lactance: une composition architecturale*, „Vita Latina” 132/1993, s. 34-35: „Or il nous semble qu’on peut déceler, entre les six premiers livres des Institutions divines, un réseau de correspondances qui éclairent d’un jour nouveau toute l’œuvre, septième livre inclus. En effet, si l’on ne s’arrête pas à la division traditionnelle – juste au demeurant – entre une première partie polémique, ou apologétique (les livres I à III) et une seconde partie constructive (les livres IV à VII), certains parallèles s’imposent, entre les titres mêmes – étant entendu que, de ces titres, on ne peut savoir avec certitude s’ils sont, ou non, dus à Lactance. Au livre I: *De falsa religione*, répond en effet le livre VI [...] De même, au livre III: *De falsa sapientia*, répond le livre IV [...] Ceci étant acquis, on est conduit à se demander s’il existe de même quelque correspondance entre les livres II et V. Les titres, ici, ne nous aident guère: quel rapport y aurait-il entre un *De origine erroris* et un *De iustitia*? Le livre II est consacré (à partir du chapitre à un développement sur les origines, puis à un exposé démonologique – seconde explication donnée par Lactance de l’apparition et des progrès du polythéisme, cette déchéance sacrilège de l’homme dont la vocation est de s’élever. Quant au livre V., il oppose à la fausse justice des hommes, la vraie justice, inséparable de la connaissance de Dieu. Or, ce que présente l’auteur à partir du chapitre de ce livre, c’est une fresque de l’histoire de la Justice parmi les hommes: de l’âge d’or des origines (aureum illud iustumque saeculum à l’apparition du polythéisme et de l’injustice, la venue du Christ restaurant dans le monde justice et culte de Dieu. [...] Livres I et VI, II et V, III et IV: nous nous trouvons donc, pour les six premiers livres, devant une structure concentrique, en amande, ou «circulaire». [...] Si telle est bien l’architecture de l’œuvre, le livre VII en constitue le sommet”.

³⁰⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 1, 1-2.

osobnego spojrzenia na każdą księgę, z uwagi na mnogość podejmowanych w nich tematów i źródeł, do których autor się odwoływał.

Pierwsza księga zatytułowana *De falsa religione* w znacznej mierze stanowi krytykę tradycyjnej religii rzymskiej i greckiej utrwalonej w literaturze przez poetów³⁰⁹ i sankcjonowanej przez dawnych władców³¹⁰. We wstępie Laktancjusz podaje cel przyświecający tej księdze, a jest nim – *ut et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem*³¹¹. Fałszywy obraz Bóstwa, świata i człowieka przekazywany przez poetów, filozofów i prawodawców musi zostać, zdaniem autora, korygowany przez właściwe pouczenie wszystkich warstw społecznych. Szczególną rolę spełnia w tym planie cesarz Konstantyn, do którego zwraca się Laktancjusz już w pierwszym rozdziale księgi³¹². Pierwszym i najważniejszym błędem, zakłamującym właściwy obraz rzeczywistości jest zdaniem autora błędne wyobrażenie samego Stwórcy. Zaprzeczanie istnieniu Boga było stanowiskiem nielicznych filozofów i mędrców, natomiast wiara w Niego stanowiła przekonanie powszechne³¹³. Laktancjusz stara się wykazać na gruncie filozoficznym zasadność stanowiska monoteistycznego³¹⁴ i choć przytacza również autorytet proroków biblijnych, to jednak szybko z niego rezygnuje, wracając do przykładów literatury klasycznej, a zwłaszcza poetów³¹⁵. Wśród nich najbliższy prawdzie na temat duchowego charakteru Bóstwa miał być Wergiliusz, który w *Eneidzie* i *Georgikach* złożył świadectwo³¹⁶ teologicznego wyobrażenia bliskiego chrześcijańskiej wizji Laktancjusza³¹⁷. Autor często chwali również stoików za ich naukę o Opatrzności, odwołując się zwłaszcza do pism Seneki

³⁰⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* I 5, 8: *Homerus nihil nobis dare potuit quod pertineat ad veritatem, qui humana potius quam divina conscripsit. potuit Hesiodus, qui deorum generationem unius libri opere complexus est. sed tamen nihil dedit non a deo conditore sumens exordium, sed a chaos, quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries, cum explanare ante debuerit chaos ipsum unde quando quomodo esse aut constare coepisset.*

³¹⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 20 1-42.

³¹¹ Lactantius, *Divinae institutiones* I 1, 7.

³¹² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 1, 13.

³¹³ Lactantius, *Divinae institutiones* I 2, 2: *sententiae auctor est Democritus, confirmator Epicurus. sed et antea Protagoras, qui deos in dubium vocavit, et postea Diagoras, qui exclusit, et alii nonnulli, qui non putaverunt deos esse, quid aliud effecerunt nisi ut nulla esse providentia putaretur? quos tamen ceteri philosophi ac maxime Stoici acerrime rettulerunt docentes nec fieri mundum sine divina ratione potuisse nec constare, nisi summa ratione regeretur.*

³¹⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 3, 1-24.

³¹⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* I 4, 1-8; I 5, 1-2: *Sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio videatur esse de his quibus omnino non creditur. veniamus ad auctores et eos ipsos ad veri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos. ex his unum deum probemur necesse est, non quod illi habuerint cognitam veritatem, sed quod veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam caecus, quin videat ingerentem se oculis divinam claritatem.*

³¹⁶ Por. Vergilius, *Aeneis* VI 724-727; Vergilius, *Georgica* II 325-327, red. J. B. Greenough, Boston 1900.

³¹⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* I 5, 11: *nostrorum primus Maro non longe auit a veritate, cuius de summo deo, quem mentem ac spiritum nominavit.*

Młodszeo oraz do Cyserona, sympatyzującego ze Stoą³¹⁸. Wśród licznych autorytetów wspierających monoteistyczną wizję Boga, chrześcijański autor przywołuje także dziesięć Sybilli, a ich rodowody rekonstruuje na podstawie dzieł takich pisarzy jak: Nikanor, Eurypides, Chryzyp, Newiusz, Apollodor z Erytrei, Eratostenes czy Herakleides z Pontu³¹⁹. Wieszcikom tym przypisuje autorstwo wyroczni znanych w starożytności chrześcijańskiej i żydowskiej, zebranych w kilkunastu księgach prezentujących monoteistyczną perspektywę wykraczającą poza ściśle konfesyjny charakter³²⁰. Podobnie wykorzystuje łącone z postacią Hermesa Trismegistosa fragmenty *Corpus Hermeticum* deklarujące wiarę w jednego Boga: ὁ δὲ θεός εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστιν γὰρ ὁ ὢν ἀνόνημος³²¹. Jednocześnie Laktancjusz stara się wykazać niekonsekwencję i absurdalność wierzeń pogańskich, nieraz stających się źródłem wewnątrznie sprzecznych opowieści o tych samych bohaterach. Niemoralność greckich i rzymskich bogów wskazuje na ich ludzki charakter, dlatego też chrześcijański autor chętnie sięga do teorii greckiego podróżnika i filozofa Euhemerosa, autora poczytnego dzieła o tytule *Ἱερὰ ἀναγραφή*, przełożonego w starożytności na łacinę przez Enniusza³²². W rozdziale XI Laktancjusz streszcza treść zaginionego tekstu, opowiadającego o bogach olimpijskich. Byli oni dawnymi władcami, zapamiętanymi przez poddanych za swoje zasługi, a z biegiem lat zbiorowa pamięć nadała im boski charakter. Przedstawia również stoicką interpretację alegoryczną, zgodnie z którą opowieści o bogach odnoszą się w istocie do zjawisk meteorologicznych i procesów przyrodniczych, lecz odrzuca ją jako pozbawioną sensu, pisząc: *si enim Saturnus Caeli est filius, quomodo potvit aut tempus e caelo gigni aut caelum a tempore abscidi aut postea tempus imperio spoliari a filio Iove? aut quomodo Iuppiter natus ex tempore est? aut quibus annis saturari possit aeternitas, cui nullus est finis?*³²³. Oprócz samych bóstw Laktancjusz piętnuje związane z nimi obrzędy pełne krwawych rytuałów³²⁴. Część przykładów przytoczonych przez autora w księdze pierwszej została zestawiona tak, aby chronologicznie odtworzyć wydarzenia związane z bogami i ich kultem. Afrykańczyk, bazując na dostępnych źródłach, starał się stworzyć spójny

³¹⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 5, 20-28

³¹⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 7, 8-12.

³²⁰ M. Miduch, *Sybilliańska droga do poznania Boga. IV księga sybillańska drogowskazem dla pogan*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26/2017, s. 180: „Sybilliańska wyrocznia, skierowana do pogan, napisana w duchu pouczenia i wskazania drogi, stanowi doskonały przykład otwartości judaizmu diaspory. Jest świadectwem zarówno wyjścia poza nacjonalistyczne schematy, jak i szczerego oddania idei jedyneo Boga Stwórcy. Sybilla pragnie wyprowadzić swoich zatopionych w pogańskich kultach słuchaczy na wyższy poziom oddawania czci Bogu. Ukazuje warunki moralne uczestnictwa w sferze religijnej, co dla starożytnych było pewnym *novum*. Nie rozwija jednak przesadnie wymagań stawianych tym, których zachęca do poznania Boga”.

³²¹ Lactantius, *Divinae institutiones* I 6, 6.

³²² Zob. M. Winiarczyk, *Euhemer z Messeny. Życie i dzieło*, Wrocław 2012.

³²³ Lactantius, *Divinae institutiones* I 12, 10.

³²⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 21, 1-49.

obraz historyczno-genealogiczny bohaterów mitycznych, odwołując się przy tym m.in. do czasu i okoliczności wojny trojańskiej³²⁵. Laktancjusz kończy księgę pierwszą przypomnieniem metodyki swojej pracy, w której etap wstępny stanowi rozpoznanie fałszu, a następny – poznanie prawdy: *primus autem sapientiae gradus est falsa intellegere, secundus vera cognoscere*³²⁶.

Druga księga, zatytułowana *De origine erroris*, koncentruje się na wykazaniu, że wierzenia politeistyczne mają – zdaniem autora – źródła demoniczne. Otwiera ją ponowna dedykacja dla cesarza Konstantyna oraz przypomnienie celu całego przedsięwzięcia: nie tylko uczczenia prawdziwego Boga, lecz także uświadomienia człowiekowi jego godności, ponieważ wskutek fałszywego kultu ludzie utracili swój pierwotny obraz i świadomość własnej tożsamości: *suscipiens utilius et maius officium revocandi homines a pravis itineribus et in gratiam secum ipsos reducendi, ne se, ut quidam philosophi faciunt, tantopere despiciant neve se infirmos et supervacuos et nihili et frustra omnino natos putent, quae opinio plerosque ad vitia compellit*³²⁷. Prawdziwy kult miał wymiar duchowy i oznaczał więź człowieka ze Stwórcą i Ojcem, a jego przyjęcie pełniło funkcję terapeutyczną dla duszy³²⁸. Laktancjusz twierdzi, że poganie nieznający prawdziwej wiary, zwracając się szczerze do swoich bóstw, kierują nieświadomie swoje modlitwy do chrześcijańskiego Boga³²⁹. Nie zmienia to jednak faktu, że według autora pogańskie praktyki pogrążają swoich wyznawców w strachu i oddalają ich od własnej natury oraz upodabniają ludzi do dziki zwierząt. Apologeta krytykuje kult obrazów i figur obecny w wierzeniach politeistycznych, przeciwstawiając go chrześcijańskiej postawie, wedle której to człowiek jest prawdziwą podobizną bóstwa³³⁰. Błędnym podejściem, oprócz czczenia figur, miało być także przypisywanie boskości ciałom niebieskim oraz stoickie utożsamienie natury z najwyższą

³²⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* I 23, 1-3: *Nunc quoniam uanarum superstitionum originemprehendimus, superest ut etiam tempora colligamus, per quae fuerint illi quorum memoria colitur. Theophilus in libro de temporibus ad Autolyicum scripto ait in historia sua Thallum dicere quod Belus, quem Babylonii et Assyrii colunt, antiquior Troiano bello fuisse inveniatur annis trecentis viginti duobus, Belum autem Saturni aequalem fuisse et utrumque uno tempore adolevis se. quod adeo verum est, ut ratione ipsa colligi possit. nam et Agamemnon, qui gessit Troicum bellum, Iouis abnepos fuit et Achilles Aiaxque pronepotes, et Vlixes eodem gradu proximus, Priamus quidem longa serie.*

³²⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* I 23, 8.

³²⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* II 1, 2.

³²⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* II 1, 4: *denique se ipsos magni aestimarent atque intellegerent plus esse in homine quam videtur; cuius vim condicionemque non aliter posse retineri, nisi cultum veri parentis sui deposita pravitae suscepissent.*

³²⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* II 1, 7: *nam et cum iurant et cum optant et cum gratias agunt, non Iovem aut deos multos, sed deum nominant. adeo veritas ipsa cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit.*

³³⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 2, 10.

istotą³³¹. Człowiek w przeciwieństwie do innych istot żywych nie jest częścią świata, lecz przekracza go z racji swojego boskiego pochodzenia: *neque mundus generat hominem neque homo mundi pars est. nam hominem a principio idem deus fecit qui et mundum, et non est pars mundi homo sicut corporis membrum*³³². Podejście to stanowi zaprzeczenie politeistycznej perspektywy: ludzkie cele i dążenia skupiają się tu przede wszystkim na osiągnięciu ziemskich dóbr, natomiast religia służy wywyższeniu wielu bogów i przyciąga ludzi zewnętrznym kultem oraz kosztownościami zdobiącymi świątynie³³³. W tym przedstawieniu widoczny jest właściwy temat drugiej księgi *Divinae institutiones*, którym wydaje się nakreślenie dychotomii pomiędzy niebiańską i duchową wiarą w prawdziwego Boga a ziemskim i cielesnym ceremoniałem pogańskim. Ten drugi nie stanowi jednak pierwotnej religii ludzkości, lecz powstał w wyniku grzechu i demonicznej ingerencji zewnętrznych sił³³⁴.

W wizji Laktancjusza (opisanej szerzej w ósmym rozdziale księgi³³⁵, a będącej dualistycznym dodatkiem pochodzącym z drugiej redakcji dzieła) jeszcze przed stworzeniem świata Bóg miał stworzyć dobro i zło jako przeciwstawne siły potrzebne do wzajemnego zdefiniowania siebie. Miały je reprezentować dwa duchy wyrażające te idee w stworzeniu, nie znaczy to jednak, że były one równe względem siebie. Zło reprezentowane przez szatana miało spełniać rolę służebną względem dobra, stawającego się widoczne dopiero w swoim kontraście³³⁶. Duch reprezentujący dobro został przez Boga uznany za swojego syna i miał odznaczać się większą mocą od swojego przeciwieństwa, ukazując wielkość i chwałę Stwórcy³³⁷. Oprócz nich powołani zostali aniołowie – część z nich, kierowana przez złego ducha, zesłała na ziemię i nawiązała kontakt z ludźmi. Mieli tam uczyć tego, co fałszywe oraz dopuszczać się gwałtów, w wyniku których rodziły się istoty o demonicznej naturze.

³³¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 5, 12-42.

³³² Lactantius, *Divinae institutiones* II 5, 31.

³³³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 6, 6: *veniunt igitur ad deos non tam religionis gratia, quae nulla potest esse in rebus male partis et corruptibilibus, quam ut aurum oculis hauriant, nitorem levigati marmoris aut eboris aspiciant, ut insignes lapillis et coloribus vestes vel distincta gemmis fulgentibus pocula insatiabili contemplatione contrectent. et quanto fuerint ornatiores templa et pulchriora simulacra tanto plus maiestatis habere creduntur. adeo religio eorum nihil est aliud quam quod cupiditas humana miratur.*

³³⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 13, 13: *errant igitur qui deorum cultus ab exordio rerum fuisse contendunt et priorem esse gentilitatem quam dei religionem, quam putant posterius inventam, quia fontem atque originem veritatis ignorant. nunc ad principium mundi revertamur.*

³³⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 8, 6a-6i.

³³⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 8, 6d: *nam ut opulentia bonum videatur, acerbitas egestatis facit et gratiam lucis commendat obscuritas tenebrarum, valetudinis et sanitatis voluptas ex morbo ac dolore cognoscitur. ita bonum sine malo in hac vita esse non potest, et utrumque licet contrarium sit, tamen ita cohaeret, ut alterum si tollas, utrumque sustuleris.*

³³⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 8, 6g.

Laktancjusz stara się powiązać swoje nauczanie z hermetyczną tradycją przypisywaną Hermesowi Trismegistosowi oraz podaniami mitologicznymi Hezjoda czy pismami Platona³³⁸. Owe istoty miały według chrześcijańskiego autora odpowiadać za wywołanie chorób i szaleństw, a jako lekarstwo na nie same podawać własny kult i ofiary, w rzeczywistości pogrążające ludzi w coraz większej deprawacji swojej natury³³⁹. Zdaniem Laktancjusza jedynym i właściwym remedium na choroby duszy i ciała jest, nazwany w przytaczanym przez niego hermetycznym źródle – εὐσέβεια³⁴⁰ – kult jedynego Boga. To on jest zgodny z właściwą ludzką naturą i odpowiada pierwotnemu zamysłowi Boga wobec ludzi. Księga druga kończy się wezwaniem do praktykowania tak pojętej duchowej religii, umożliwiającej pełne zrealizowanie swojego człowieczeństwa: *quod qui fecerit, hic plane sapiens, hic iustus, hic homo, hic denique caelo dignus iudicabitur, quem suus parens non humilem nec ad terram more quadrupedis abiectum, sed stantem potius ac rectum sicut eum fecit agnoverit*³⁴¹.

W księdze trzeciej zatytułowanej *De falsa sapientia* Laktancjusz przechodzi od krytyki pogańskiej religii do polemiki z klasyczną filozofią, którą uznaje za niezdolną do odkrycia pełni prawdy³⁴². Nie znaczy to jednak, że autor odrzuca tę dyscyplinę w całości jako bezpodstawną i w pełni pozbawioną słuszności, ale chrześcijaństwo pojmuje tu jako jej wypełnienie. Punktem wyjścia do rozważań Afrykańczyka jest przeświadczenie, że błąd filozofów polega na próbie dojścia do pełni prawdy na drodze rozmyślań i sporów; prawda ta, jeśli nie zostanie udzielona przez Boga, pozostanie przed ludźmi zakryta³⁴³. Laktancjusz poddaje krytyce samo miano filozofii, wskazując raczej na obszar poszukiwań i nie jest tożsama z jej celem – mądrością³⁴⁴. Tę można odnaleźć u filozofów wielu szkół, choć, jak twierdzi autor *Divinae institutiones*, oni sami nie byli tego w pełni świadomi³⁴⁵. Dostęp do niej ma jedynie ten, kto został oświecony niebiańską nauką objawioną w duszy, a nie

³³⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 14, 4-7.

³³⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 14, 14: *qui quoniam spiritus sunt tenues et incomprehensibiles, insinuant se corporibus hominum et occulte in visceribus operati valetudinem vitiant, morbos citant, somniis animos terrent, mentes furoribus quatiunt, ut homines his malis cogant ad eorum auxilia decurrere.*

³⁴⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 16, 6.

³⁴¹ Lactantius, *Divinae institutiones* II 18, 6.

³⁴² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 27, 1: *Quid ergo? nihilne illi simile praecipunt? immo permulta, et ad verum frequenter accedunt, sed nihil ponderis habent ilia praecepta, quia sunt humana et auctoritate maiore id est divina carent.*

³⁴³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 1, 1-6.

³⁴⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 2, 3-10.

³⁴⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 6, 1: *Nusquamne igitur sapientia est? immo vero inter ipsos fuit, sed nemo vidit. alii putaverunt posse sciri omnia; sapientes utique non fuerunt. alii nihil; ne hi quidem sapientes fuerunt – illi, quia plus homini dederunt, hi, quia minus; utrisque in utramque partem modus defuit. ubi ergo sapientia est?*

człowiek kierujący się myśleniem cielesnym i ziemskim – jak podkreśla Laktancjusz: *scientia in nobis ab animo est, qui oritur e caelo, ignoratio a corpore, quod ex terra*³⁴⁶. Wielu filozofów, a zwłaszcza akademicy, przez odrzucenie kryterium prawdy coraz bardziej oddalało się od pierwotnego założenia filozofii, zastępując je niejasnymi dyskusjami o naturze rzeczywistości³⁴⁷. Laktancjusz, zdradzając swoją niechęć do rozważań nad zagadnieniami fizycznymi, przyznaje najważniejsze miejsce filozofii moralnej, o której to pisze: *in qua totius philosophiae ratio continetur*³⁴⁸. Wyższość jej polegać ma na praktycznym wymiarze wcielania mądrości w życie, a nie jedynie na intelektualnej przyjemności płynącej z rozważania zagadnień teoretycznych³⁴⁹. Błąd filozofów w tej materii polega jednak na braku wspólnego stanowiska dotyczącego właściwego kryterium postępowania. Jak podaje Laktancjusz:

Epicurus summum bonum in voluptate animi esse censet, Aristippus in voluptate corporis; Callipho et Dinomachus honestatem cum voluptate iunxerunt. Diodorus in privatione doloris summum bonum posuit, Hieronymus in non dolendo, Peripatetici autem in bonis animi et corporis et fortunae. Herilli summum bonum est scientia, Zenonis, cum natura congruenter vivere, quorundam Stoicorum, virtutem sequi. Aristoteles in honestate ac vir tute summum bonum collocavit³⁵⁰.

Próba odnalezienia najwyższego dobra – *summum bonum* – staje się więc wymogiem do wyznaczenia zasad podążania do prawdziwej mądrości, której źródło może znajdować się jedynie u jej dawcy – Boga³⁵¹. Po próbie zbicia postulatów poszczególnych szkół filozoficznych³⁵², Laktancjusz wykazuje, że istota właściwej mądrości musi być ściśle powiązana z religią³⁵³, odrzuconą przez filozofów wraz z fałszywymi kultami bogów w celu wyzbycia się lęku³⁵⁴. Cnota, wskazywana przez stoików, choć stanowi według autora znaczącą wartość, pełni jedynie rolę służebną wobec właściwego celu i najwyższego dobra,

³⁴⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* III 6, 3.

³⁴⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 6, 5-20.

³⁴⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* III 6, 1.

³⁴⁹ Por. tamże Lactantius, *Divinae institutiones* III 6, 1.

³⁵⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* III 7, 7-8.

³⁵¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 8, 1: *Quid ergo superest nisi ut omissis litigatoribus furiosis ac pertinacibus veniamus ad iudicem, illum scilicet datorem simplicis et quietae sapientiae, quae non tantum formare nos et inducere in viam possit, verum etiam de controversiis istorum ferre sententiam?*

³⁵² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 8, 6-42.

³⁵³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 10, 1: *Summum igitur hominis bonum in sola religione est.*

³⁵⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 10, 9: *qui ergo philosophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam religionem et orbant hominem suo proprio ac singulari bono, quod est a recte vivendo atque ab omni humanitate diiunctum, quia deus ut cuncta viventia subiecit homini, se ipsum hominem sibi.*

jakim jest nieśmiertelność³⁵⁵. Prawdziwa nauka i prawdziwa religia to te, które wzbudzają nadzieję na osiągnięcie prawdy i rzeczywiście do niej prowadzą³⁵⁶. To kryterium może spełnić jedynie chrześcijaństwo jako jedyne wyznaczające właściwy kierunek w zdobywaniu mądrości: *nulla itaque ratio vel scientia vel lex bene vivendi nisi in hac unica et vera et caelesti sapientia constituta est, quae philosophis fuerat ignota*³⁵⁷. Chrześcijaństwo, chociaż ma spełniać tę samą funkcję co filozofia, zdaniem Laktancjusza, nie powinno przejmować jej miana, aby nie było potraktowane jako wytwór jedynie ludzki³⁵⁸.

Argumentem za fałszywością nauk antycznych szkół ma być również niemoralność filozofów, wśród których apologeta szczególnie krytykuje Epikura³⁵⁹. Nawet częściowo chwaleni przez Laktancjusza stoicy, przez wzgląd na swój stosunek do śmierci samobójczej, zostali uznani za niegodnych naśladowania i kompromitujących swoją naukę³⁶⁰. Również Platon przez postulat usunięcia instytucji małżeństwa i własności prywatnej nakłaniał ludzi do nieludzkiego życia bliższego dzikim zwierzętom³⁶¹. Kolejnym zarzutem wobec filozofów i ich nauczania pozostawał elitarny charakter szkół, skutkujący wykluczeniem wielu ludzi z uczestnictwa w poszukiwaniu mądrości – powszechnego nakazu wynikającego z rozumnej ludzkiej natury. Dlatego prawdziwa filozofia musi zbliżać do swojego celu także wszystkich ludzi, bez względu na jakiekolwiek zewnętrzne okoliczności, pochodzenie lub stan³⁶². Na końcu trzeciej księgi Laktancjusz zapowiada rozpoczęcie pozytywnego wykładu na temat prawdziwej religii i mądrości, dotąd niewymienionej wprost z nazwy. Mogło mieć to na celu uniknięcie uprzedzeń do nauki Chrystusa wśród pogan, jak również nadanie chrześcijaństwu bardziej powszechnego charakteru – jako jedynej uniwersalnej prawdy³⁶³.

³⁵⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 12, 1-35.

³⁵⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 12, 36: *summum igitur bonum quod beatos facit non potest esse nisi in ea religione atque doctrina, cui spes immortalitatis adiuncta est.*

³⁵⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* III 15, 4.

³⁵⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 16, 10: *nos ab hac calumnia immunes ac liberi sumus qui philosophiam tollimus, quia humanae cogitationis inventio est, sophiam defendimus, quia divina traditio est, eamque ab omnibus suscipi oportere testamur, iiii cum philosophiam tolleretur nec melius aliquid adferret, sapientiam tollere putabatur eoque facilius de sententia pulsus est, quia constat hominem non ad stultitiam, sed ad sapientiam nasci.*

³⁵⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 17, 2-43.

³⁶⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 18, 5-12.

³⁶¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 21, 1-11.

³⁶² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 25, 3-6: *at illi virtutem humano generi datam sic amplexantur, ut soli omnium publico bono frui velle videantur, tam invidi quam si velint deligare oculos aut effodere ceteris, ne solem videant. nam quid est aliud hominibus negare sapientiam quam mentibus eorum verum ac divinum lumen auferre? quodsi natura hominis sapientiae capax est, oportuit et opifices et rusticos et mulieres et omnes denique qui humanam formam gerunt doceri, ut sapiant, populumque ex omni lingua et condicione et sexu et aetate conflari.*

³⁶³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 30, 9-10: *Dissolutis religionibus universis et omnibus quaecumque in earum defensionem dici vel solebant vel poterant refutatis, deinde convictis philosophiae disciplinis, ad veram*

Księga czwarta *De vera sapientia et religione* została pomyślana jako tematyczna odpowiedź na pierwsze trzy księgi. Podobnie jak one, rozpoczyna się dedykacyjnym wstępem do cesarza Konstantyna, wskazującym na upadek pierwotnej religijności i mądrości, przekształconych z czasem w mnogość fałszywych kultów oraz spekulacji filozoficznych³⁶⁴. Jej autor pisze bowiem: *sic humanam vitam prioribus saeculis in clarissima luce versatam caligo ac tenebrae comprehenderunt, et quod huic pravitati congruens erat, postquam sublata sapientia est, tunc demum sibi homines sapientium nomen vindicare coeperunt*³⁶⁵. Jednakże zarówno pogańskie religie pozbawione były zasad mądrości, jak też filozoficzne rozważania w znacznej mierze odrywały się od charakteru religijnego, co miało doprowadzić do trwałego rozłamu między tymi nierozzerwalnymi, zdaniem Laktancjusza, sferami³⁶⁶. Wyjątek wśród pogan stanowili pitagorejczycy i Platon, którzy zwrócili się w stronę egipskich i perskich rytuałów³⁶⁷. Jedynym ludem, utrzymującym łączność między tymi sferami, byli w dawnych wiekach Żydzi, ich zaś wierzeń, zdaniem Laktancjusza, filozofowie nie mogli poznać³⁶⁸. Prawdziwa bowiem wiara i mądrość muszą zawierać się w sobie nawzajem i stanowić całość: *idcirco et in sapientia religio et in religione sapientia est. ergo non potest segregari, quia sapere nihil aliud est nisi deum verum iustis ac piis cultibus honorare*³⁶⁹. Wartość prawdziwego kultu i mądrości oznacza uczczenie we właściwy sposób Boga, który jest Ojcem³⁷⁰. Terminem tym poganie określają wielu swoich bogów, co wedle apologety wyklucza zasadność jej użycia³⁷¹. Przez fałszywe poznanie bóstwa poganie zostali pozbawieni właściwego kultu, ponieważ znajomość najwyższej istoty poprzedza i wyznacza sposób jego

nobis religionem sapientiamque veniendum est, quoniam est ut docebo utrumque coniunctum, ut eam vel argumentis vel exemplis vel idoneis testibus adseramus et stultitiam, quam nobis isti deorum cultores obiectare non desinunt, ut nullam penes nos, sic totam penes ipsos esse doceamus. et quamquam prioribus libris, cum falsas arguerem religiones, et hoc, cum falsam sapientiam tollerem, ubi veritas sit ostenderim, planius tamen quae religio et quae sapientia vera sit liber proximus indicabit.

³⁶⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 1, 1-5.

³⁶⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 1, 6.

³⁶⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 3, 4-7: *quoniam igitur ut dixi philosophia et religio deorum diiuncta sunt longeque discreta, siquidem alii sunt professores sapientiae, per quos utique ad deos non aditur, alii religionis antistites, per quos sapere non discitur, apparet nec illam esse veram sapientiam nec hanc religionem. idcirco nec philosophia potuit veritatem comprehendere nec religio deorum rationem sui, qua caret, reddere. ubi autem sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque esse verum necesse est, quia et in colendo sapere debemus, id est scire quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere id est re et actu quod scierimus implere. ubi ergo sapientia cum religione coniungitur? ibi scilicet ubi deus colitur unus, ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur, denique idem sunt doctores sapientiae qui et dei sacerdotes.*

³⁶⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 2, 4.

³⁶⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 2, 4-6.

³⁶⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 3, 10.

³⁷⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 3, 11: *multorum autem deorum cultum non esse secundum naturam etiam hoc argumento colligi et comprehendere potest: omnem deum qui ab homine colitur necesse est inter sollemnes ritus et precesiones patrem nuncupari, non tantum honoris gratia, verum etiam rationis, quod et antiquior est homine et quod vitam salutem victum praestat ut pater.*

³⁷¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 3, 12-18.

czczenia: *sapientia praecedit, religio sequitur, quia prius est deum scire, consequens colere*³⁷². Po raz pierwszy w czwartej księdze Laktancjusz wprost podaje źródła bliskie chrześcijańskiej wierze, zaczynając od starotestamentalnych proroków, których lata życia przybliża na podstawie wydarzeń znanym poganom, takich jak wojna trojańska, rządy perskiego władcy Cyrusa, czy rzymskiego króla Tarkwiniusza Pysznego³⁷³. Tłumaczy pierwotne biblijne znaczenie miana „Chrystus”³⁷⁴, przez wielu fałszywie przyjmowane za imię własne Jezusa, nierzadko podając je w zmienionej formie: *sed exponenda huius nominis ratio est propter ignorantium errorem, qui eum immutata littera Chrestum solent dicere*³⁷⁵. Afrykańczyk cytuje szereg prorocत्व starotestamentalnych pochodzących między innymi z Księgi Jeremiasza³⁷⁶, Księgi Izajasza³⁷⁷, Psalmów Dawida³⁷⁸, Księgi Królewskiej³⁷⁹, Księgi Ezdrasza³⁸⁰, Księgi Malachiasza³⁸¹, Księgi Daniela³⁸², Księgi Mądrości³⁸³, Księgi Micheasza³⁸⁴, Księgi Powtórzonego Prawa³⁸⁵, Księgi Zachariasza³⁸⁶. Znaczna część tych cytatów w tekście pochodzi z testimoniów Cypriana, dlatego też Laktancjusz cytuje tekst Pisma Świętego wyłącznie po łacinie³⁸⁷. Z Nowego Testamentu wykorzystuje między innymi prolog Ewangelii św. Jana, gdy wspomina o filozoficznym użyciu greckiego rzeczownika λόγος w kontekście duchowego rodzenia się Drugiej Osoby Boskiej³⁸⁸.

W ogólnym ujęciu czwarta księga, w odróżnieniu od poprzednich, po raz pierwszy zapoznaje czytelnika ze ściśle chrześcijańskimi źródłami i otwarcie mówi o sprawach wiary. Najwięcej przykładów pozabiblijnych podaje autor z greckich prorocत्व sybillińskich wskazujących na mesjański wymiar tych tekstów. Księga czwarta, choć wydaje się najbardziej konfesyjna z całych *Divinae institutiones*, to jednak trudno w niej znaleźć

³⁷² Lactantius, *Divinae institutiones* IV 4, 3.

³⁷³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 5, 5-9.

³⁷⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 7, 4-7: *Iesus quippe inter homines nominator, nam Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni; sic enim Iudaei reges suos appellabant [...] ob hanc rationem nos eum Christum nuncupamus, id est unctum, qui Hebraeice Messias dicitur.*

³⁷⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 7, 5.

³⁷⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 8, 1.

³⁷⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 11, 10-12.

³⁷⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 8, 14.

³⁷⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 11, 6.

³⁸⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 11, 5.

³⁸¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 11, 8.

³⁸² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 12, 12.

³⁸³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 16, 7.

³⁸⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 17, 3.

³⁸⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 17, 6.

³⁸⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 18, 29.

³⁸⁷ Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska: okres cesarstwa: autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 89.

³⁸⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 8, 16; 9, 1-4.

informacje na temat chrześcijańskich obrzędów, sakramentów czy ogólnej nauki katechetycznej. Jak podkreśla Jerzy Wojtczak-Szyszkowski:

Księga czwarta miała być zasadniczą częścią wykładu prawd wiary religii chrześcijańskiej i czytelnik [...] mógł od autora tego oczekiwać. Tu jednak Laktancjusz nie stanął na wysokości trudnego bądź co bądź zadania. Dziwi nas to tym bardziej, że czas, w którym pracował nad *Divinae institutiones*, był czasem bardzo już rozwiniętej doktryny chrześcijańskiej, co więcej w ogniu dyskusji spowodowanej wystąpieniami w tym czasie Ariusza – można się było spodziewać zajęcia stanowiska w tej kwestii przez Laktancjusza [...] były problemy związane z władzą papieską i władzą biskupów, z ważnością chrztu, z życiem kapłańskim, funkcjami diakonów, było podnoszone zagadnienie istoty Kościoła, pojawiały się inne herezje – tego wszystkiego i wielu innych, ważnych kwestii, nie ma w księdze czwartej dzieła Laktancjusza nawet śladu³⁸⁹.

Niepodjęcie tych kwestii w sposób dogłębny nie oznacza jednak, że autor nie był ich świadomy. Pod koniec księgi wspomina on o zerwaniu więzi heretyckich wspólnot z Kościołem Powszechnym³⁹⁰, w którym jako jedynym sprawowane są praktyki dające się utożsamiać z sakramentami: *sed tamen quia singuii quique coetus haereticorum se potissimum Christianos et suam esse catholicam ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat*³⁹¹. Księga ta kończy się deklaracją zamiaru napisania osobnego traktatu wymierzonego bezpośrednio w heretyków³⁹², co może wskazywać na dość konkretne stanowisko Laktancjusza – autora, który sam będąc świadkiem ówczesnej sytuacji w Kościele, unikał rozważania tych spraw w piśmie skierowanym przede wszystkim do pogan.

W piątej księdze, zatytułowanej *De iustitia*, apologeta stara się wyrazić istotę, istotnego dla swojego wyobrażenia o prawdziwej religii i mądrości, pojęcia sprawiedliwości. We wstępie dedykowanym Konstantynowi Laktancjusz podkreśla znaczenie wykorzystania w apologii sztuki retorycznej i poezji, które – jeśli nie służą prawdzie – mogą same w sobie

³⁸⁹ J. Wojtczak-Szyszkowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 12-13.

³⁹⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 30, 10-11: *cum enim Phryges aut Novatiani aut Valentiniani aut Marcionitae aut Anthropiani seu quilibet alii nominantur, Christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso humana et is externa vocabula induerunt. sola igitur catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet, hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum dei. quo si quis non intraverit vel a quo si quis exierit, a spe vitae ac salutis alienus est.*

³⁹¹ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 30, 13.

³⁹² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 30, 14: *postea plenius et uberius contra omnes mendaciorum sectas proprio separatoque opere pugnabimus.*

prowadzić do zguby³⁹³. W tym kontekście wskazuje również na potrzebę uzupełnienia chrześcijańskiej literatury apologetycznej, dotychczas zawsze niedoskonałej pod względem treści lub stylu³⁹⁴. Następnie przybliży biograficzny kontekst powstania *Divinae institutiones*, związany z rozpoczęciem prześladowań w Nikomedii³⁹⁵.

Główny wywód dotyczący sprawiedliwości, autor rozpoczyna od przywołania mitycznego obrazu złotego wieku, znanego z klasycznej literatury łacińskiej i greckiej, w szczególności zaś z utworów poetyckich epoki augustowskiej³⁹⁶. Afrykańczyk posługuje się tą figurą, aby wyjaśnić chrześcijańskie rozumienie raju, w którym panowała doskonała sprawiedliwość będąca dla niego najważniejszą z cnót: *iustitia [...], quae aut ipsa est summa virtus aut fons est ipsa virtutis*³⁹⁷. Według Laktancjusza wraz ze skutkiem grzechu upadł pierwotny porządek, oparty na wierze w jedyne Boga oraz na sprawiedliwości i wzajemnej pomocy ludzi, wyrażonej w cnotach takich jak: *humanitas, aequitas i mistericordia*. W jego miejsce pojawiła się wielość kultów demonicznych, a społeczeństwem zaczęły rządzić niesprawiedliwość i tyrania³⁹⁸. Szczególne widoczne w argumentacji autora jest zestawienie cnoty sprawiedliwości – *iustitia* z pobożnością – *pietas*, które wzajemnie warunkują swoje istnienie i nie mogą być od siebie odłączone. Stąd też Laktancjusz uważa, że gwarantem społecznego i politycznego porządku jest właściwie pojęty kult Boga³⁹⁹. Objawione

³⁹³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 11: *ob eamque causam volui sapientiam cum religione coniungere, ne quid studiosis inanis illa doctrina possit officere, ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiae, sed etiam prosit quam plurimum, si is qui eas didicerit, sit in virtutibus instructor, in veritate sapientior.*

³⁹⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 21-25: *eo fit, ut sapientia et veritas idoneis praeconibus indigeat. et si qui forte litteratorum se ad eam contulerunt, defensionem eius non suffecerunt. ex iis qui mihi noti sunt Minucius Felix non ignobilis inter causidicos loci fuit. huius liber, cui Octavio titulus est, declarat quam idoneus veritatis adsertor esse potuisset, si se totum ad id studium contulisset. Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit. ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit. unus igitur praecipuus et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat et admodum multa conscripsit in suo genere miranda.*

³⁹⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 2, 1-17; 3, 1-26.

³⁹⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 2-4: *a Saturni temporibus, quae illi vocant aurea, repetunt exempla iustitiae narrantque in quo statu fuerit humana vita, dum illa in terra moraretur. quod quidem non pro poetica fictione, sed pro vero habendum est. Saturno enim regnante, nondum deorum cultibus institutis nec adhuc illa gente ad divinitatis opinionem consecrata, deus utique colebatur.*

³⁹⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 1.

³⁹⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 6, 4-6: *et quoniam nullum in iis uestigium iustitiae fuit, cuius officia sunt humanitas aequitas misericordia, iam superba et tumida inaequalitate gaudebant altioresque se ceteris hominibus satellitum comitatu et ferro et insigni ueste faciebant. hinc honores sibi et purpuras et fasces invenerunt, ut securium gladiatorumque terrore subnixi quasi iure dominorum percussis ac pauentibus imperarent. in hac condicione humanam vitam rex ille constituit, qui debellato ac fugato parente non regnum, sed impiam tyrannidem viet hominibus armatis occupavit et aureum illud iustumque saeculum sustulit coegitque homines malos et impios fieri vel ex hoc ipso, quod eos avertit a deo ad se adorandum; quod terror insolentissimae potestatis expresserat.*

³⁹⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* V 8, 6-7: *quodsi solus deus coleretur, non essent dissensiones et bella, cum scirent homines unius se dei filios esse ideoque divinae necessitudinis sacro et inviolabili vinculo copulatos,*

w chrześcijaństwie Prawo Boże, przywracające pierwotne zasady panujące między ludźmi, znosi konieczność obowiązywania praw państwowych, powstałych w celu powstrzymania ludzkiej niegodziwości i zaprowadzenia karności w społeczeństwie⁴⁰⁰. Posłuszeństwo, wobec tego Prawa, zakorzenionego w nauce Bożej, prowadzi do zmiany postrzegania innych – od tej pory należy traktować ich jako równych sobie. Tak rozumiana sprawiedliwość jest wynikiem jej nieodłącznej części, jaką jest *aequitas*: *iustitia quamvis omnes simul virtutes amplectatur, tamen duae sunt omnium principales quae ab ea divelli separarique non possunt, pietas et aequitas*⁴⁰¹.

Laktancjusz, wykorzystując pojęcia z zakresu rzymskiego prawa i filozofii, stara się wykazać, że nie były one używane we właściwym sensie, stąd też odmawia mitycznemu Eneaszowi łączonej z nim często pobożności (*pietas*) ze względu na jego furię w trakcie bitwy oraz brak litości nad pokonanym Turnusem⁴⁰². W szerszym sensie Grecy i Rzymianie, zdaniem Afrykańczyka, nie byli zdolni do właściwej realizacji cnót, które głosili, ani do utrzymania sprawiedliwych form społecznego życia⁴⁰³. Odmienne rozumienie sprawiedliwości u pogan i chrześcijan powoduje, że postrzegają oni wzajemnie swoje nauki jako sprzeczne z rozumem⁴⁰⁴. Laktancjusz przywołuje w tym kontekście przewrotne nauki Karneadesa o sprawiedliwości, sprowadzające to, co zazwyczaj uchodzi za mądrość i przejaw cnoty, do naiwności i głupstwa w obliczu zagrożenia życia⁴⁰⁵. Sprawiedliwość jego zdaniem nie ma wynikać z naturalnego i Boskiego prawa, lecz ze społecznej umowy służącej jedynie

nullae fierent insidiae, cum scirent cuiusmodi poenas deus animarum interfectoribus praepararet, qui clandestina scelera et ipsas etiam cogitationes peruidet, non essent fraudes et rapinae, si deo praecipiente didicissent et suo et paruo esse contenti, ut fragilibus et caducis solida et aeterna praeferrent, non essent adulteria et stupra et mulierum prostitutiones, si esset omnibus notum damnari a deo quidquid appetitur ultra generandi cupiditatem, nec feminam necessitas cogeret pudorem suum profanare, ut uictum sibi obscenissimum quaerat, cum et mares libidinem continerent et habentium pia et religiosa collatio non habentibus subveniret.

⁴⁰⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 8, 9: *ad regendos homines non opus esset tam multis et tam variis legibus, cum ad perfectam innocentiam dei lex una sufficeret, neque carceribus neque gladiis praesidium neque terrore poenarum, cum praeceptorum caelestium salubritas humanis pectoribus infusa ultro ad iustitiae opera homines erudiret.*

⁴⁰¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 14, 9.

⁴⁰² Lactantius, *Divinae institutiones* V 10, 8-9: *quid quod 'bonus Aeneas haud aspernanda precantis' trucidavit? adiuratus enim per eundem patrem et 'spes surgentis Iuli', nequaquam pepercit 'furiis accensus et ira'. quisquamne igitur hunc putet aliquid in se virtutis habuisse, qui et furore tamquam stipula exarserit et manium patris per quem rogabatur oblitus iram frenare non quiverit? nullo igitur modo pius, qui non tantum non repugnantes, sed etiam precantes interemit.*

⁴⁰³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 14, 19: *quare neque Romani neque Graeci iustitiam tenere potuerunt, quia dispares multis gradibus homines habuerunt, a pauperibus ad divites, ab humilibus ad potentes, a privatis denique usque ad regum sublimissimas potestates. ubi enim non sunt universi pares, aequitas non est, et excludit inaequalitas ipsa iustitiam, cuius vis omnis in eo est, ut pares faciat eos qui ad huius vitae condicionem pari sorte venerunt.*

⁴⁰⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 12, 1-13.

⁴⁰⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 17, 9-34.

korzyści pojedynczych ludzi⁴⁰⁶. Stąd też rolą mędrca było umiejętne posługiwanie się swoimi zdolnościami w celu zabezpieczenia zdrowia lub osiągnięcia majątku, nie natomiast uzgodnienia swojego życia z moralnymi ideałami⁴⁰⁷. Przewrotna etyka Karneadesa posłużyła Laktancjuszowi do wykazania różnicy między prawdziwą sprawiedliwością a jej pozorem, będącym domeną pogan. Sprawiedliwość, o której pisze apologeta, choć ma swoje konsekwencje polityczne, odnosi się przede wszystkim do wymiaru duchowego, nie zaś do sfery czysto legalistycznej czy uwzględniającej w pierwszej kolejności korzyść. Człowiek zachowujący właściwie pojętą sprawiedliwość zasługuje na miano mędrca: *iustus autem ab omni se peccato abstinet, quod aliter facere non potest quam si habeat recti prauique notitiam. rectum autem discernere a prauo quis potest nisi sapiens?*⁴⁰⁸. Przebiegłość postulowana przez pogańskich filozofów nie tylko nie jest, zdaniem autora, cechą mędrca, lecz także przywodzi na myśl zachowania zwierząt, podczas gdy świadome czynienie dobra bez względu na korzyść właściwe jest jedynie ludziom⁴⁰⁹. W ogóle ukazanie kontrastu pomiędzy bezrozumnym, niesprawiedliwym i zwierzęcym charakterem pogaństwa a rozumnym, sprawiedliwym i ludzkim chrześcijaństwem wydaje się być główną myślą piątej księgi. Cechy te szczególnie uwidoczniły się podczas prześladowań, kiedy to skrajne postawy szaleństwa⁴¹⁰ i heroizmu⁴¹¹ ujawniły swoją istotę same o sobie świadcząc. Księga kończy się przedstawieniem ideału sprawiedliwości, uosabianym przez znoszenie prześladowania razem z niesprawiedliwością⁴¹² oraz wyczekiwanie za to ostatecznej nagrody od Boga⁴¹³.

⁴⁰⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 16, 3: *eius disputationis summa haec fuit: iura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus, et apud eosdem pro temporibus saepe mutata, ius autem naturale esse nullum; omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri; proinde aut nullam esse iustitiam aut, si sit aliqua, summam esse stultitiam, quoniam sibi noceret alienis commodis consulens.*

⁴⁰⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 16, 9-12: *nempe iustitia est hominem non occidere, alienum prorsus non attingere. quid ergo iustus faciet, si forte naufragium fecerit et aliquis imbecillior viribus tabulam ceperit? nonne illum tabula deturbabit, ut ipse conscendat eaque nixus euadat, maxime cum sit nullus medio mari testis? si sapiens est, faciet; ipsi enim pereundum est, nisi fecerit; si autem mori maluerit quam manus inferre alteri, iam iustus ille, sed stultus est, qui vitae suae non item si acie suorum fusa hostes insequi coeperint et iustus ille nactus fuerit aliquem saucium equo insidentem, eum parcat, ut ipse occidatur, an deiciet ex equo, ut ipse hostem possit effugere? quod si fecerit, sapiens, sed idem malus, si non fecerit, iustus, sed idem stultus sit necesse est.*

⁴⁰⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* V 17, 26.

⁴⁰⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 17, 33-34: *calliditas autem et astutia in mutis quoque animalibus sunt, vel cum insidiantur aliis et dolo capiunt, ut deuorent, vel cum insidias aliorum vario genere deludunt, sapientia vero in hominem solum cadit. sapientia est enim intellegentia vel ad bonum rectumque faciendum vel ad abstinentiam dictorum factorumque improborum.*

⁴¹⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 7: *in hisne mala mens est, qui contra ius humanitatis, contra fas omne lacerantur, an potius in his, qui ea faciunt in corporibus innocentium, quae nec saeuissimi latrones nec iratissimi hostes nec immanissimi barbari aliquando fecerunt?*

⁴¹¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 20-23.

⁴¹² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 22, 3: *quodsi negari non potest, quin summa sit virtus, necesse est iustum et sapientem virum in potestate esse hominis iniusti, ut capiat patientiam. patientia est enim malorum quae aut inferuntur aut accidunt cum aequanimitate perlatio.; V 22, 10: cum ergo iniuriam nulli faciat nec aliena cupiat nec sua quoque si viauferantur defendat, cum sciat etiam inlatam iniuriam moderate ferre, quia*

W szóstej księdze *De vero cultu* Laktancjusz rozwija refleksję nad istotą prawdziwej religijności – nieopartej na zewnętrznych obrzędach, lecz zakorzenionej w duchowej i etycznej postawie człowieka. Od samego początku księgi autor wyraża myśl, wedle której kwestia właściwego kultu stanowi najważniejszy punkt jego dzieła, ponieważ sama istota człowieczeństwa ma zawierać się nie tyle w rozważaniach czy kontemplacji nad rzeczywistością boską, ile w kontakcie z nią⁴¹⁴. Laktancjusz powraca do dychotomii obecnej już we wcześniejszych księgach – przeciwstawia fałszywy zewnętrzny kult duchowej religii i podkreśla wyjątkowość chrześcijaństwa jako jedynej bezkrwawej religii, zakorzenionej w moralności. Jednakże fundamenty etyki chrześcijańskiej nie pozostają w sprzeczności z mądrością pogańskich filozofów, dlatego Laktancjusz postuluje wykorzystanie ich dorobku jako swoistej propedeutyki wiary⁴¹⁵. Zwracając się do cesarza Konstantyna, autor przytacza chrześcijańską naukę o dwóch drogach życia: dobrej, prowadzącej do zbawienia, i złej, wiodącej do potępienia⁴¹⁶, by następnie zestawić je z motywem rozdroża w kształcie litery Y oznaczającego wybór pomiędzy cnotą a rozkoszą⁴¹⁷. Zdaniem Laktancjusza, jej prawe ramię symbolizuje wschód słońca jako symbol narodzenia do życia wiecznego, lewe zaś – zachód

virtute praeditus est, necesse est iustum hominem subiectum esse iniusto et contumeliis adfici ab insipiente sapientem, ut et ille peccet, quia iniustus est, et hic in se virtutem habeat, quia iustus est.

⁴¹³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 23, 5: *nos tantummodo laboremus, ut ab hominibus nihil aliud in nobis nisi sola iustitia puniatur; demus operam totis viribus, ut mereamur a deo simul et ultionem passionis et praemium.*

⁴¹⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 1, 2: *venio nunc ad id quod est summum operis huius et maximum, ut doceam quo ritu quoque sacrificio deum coli oporteat. id enim est hominis officium in eoque solo summa rerum et omnis beatæ vitæ ratio consistit, quandoquidem propterea ficti et inspirati ab eo sumus, non ut caelum videremus et solem, quod Anaxagoras putavit, sed ut artificem solis et caeli deum pura et integra mente coleremus.*

⁴¹⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 2, 16-18: *quodsi hoc illi faciunt quibus non est veritas cognita, quanto magis nos facere debemus qui a deo eruditi et inluminati possumus vera praecipere! nec tamen sic docebimus, ut quasi prima virtutis elementa tradamus, quod est infinitum, sed tamquam docendum suscepimus eum qui apud illos iam perfectus esse videatur. manentibus enim praeceptis eorum, quae solent ad probitatem recte dare, ignota illis superstruamus ad perficiendam consummandamque iustitiam, quam non tenent. ea vero quae possunt cum illis esse communia praetermittam, ne quid ab iis videar mutuari, quorum errores coarguere atque aperire decreverim.*

⁴¹⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 3, 1-3: *Duae sunt viae, Constantine imperator, per quas humanam vitam progredi necesse est, una quae in caelum ferat, altera quae ad inferos deprimat. quas et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt. et quidem philosophi alteram virtutum esse voluerunt, alteram vitiorum, eamque quae sit adsignata virtutibus, primo aditu esse arduam et confragosam; in qua si quis difficultate superata in summum eius euaserit, habere eum de cetero planum iter, lucidum amoenumque campum, et omnes laborum suorum capere fructus uberes atque iucundos; quos autem primi aditus difficultas deterruerit, eos in illam vitiorum viam labi atque deflectere, quae primo ingressu sit quasi amoena multoque tritior, deinde cum in ea paulo ulterius processerint, amoenitatis illius speciem repente subdici, exoriri autem viam praecipitem, nunc saxis asperam nunc obductam sentibus nunc gurgitibus intericisam vel torrentibus rapidam, ut laborare haerere labi cadere sit necesse.*

⁴¹⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 3, 6: *omnis ergo haec de duabus viis disputatio ad frugalitatem ac luxuriam spectat. dicunt enim humanae vitae cursum Y litterae similem, quod unus quisque hominum cum primae adolescentiae limen attigerit et in eum locum venerit, 'partis ubi se via findit in ambas', haereat nutabundus ac 15 nesciat, in quam se partem potius inclinet.*

będący obrazem śmierci⁴¹⁸. W wyobrażeniu filozofów i poetów pogańskich konsekwencje wyboru drogi odnosiły się jedynie do ziemskiego życia, natomiast w przypadku nauki chrześcijan są one wieczne⁴¹⁹.

Afrykańczyk, pisząc o cierpieniach wynikających z wybrania drogi świętości i cnoty, przyrównuje życie chrześcijanina do służby wojskowej⁴²⁰ oraz przeprowadza szczegółowy wykład na temat cnoty – *virtus* – oparty na kilkunasto-heksametrowym fragmencie utworu Lucyliusza⁴²¹. Istotą cnoty jest, według Laktancjusza, jej praktyczne urzeczywistnianie, a nie czysto teoretyczne rozważania: *verum scientia non potest esse virtus, quia non est intus in nobis, sed ad nos extrinsecus venit. quod autem transire ab altero ad alterum potest, virtus non est, quia virtus sua cuique est. scientia igitur alieni beneficii est, quia posita est in audiendo, virtus tota nostra est, quia posita est in voluntate faciendi boni*⁴²². Księga szósta zawiera również próbę częściowego usprawiedliwienia myśli pogańskiej – choć nie stanowi ona pełni prawdy, to nieraz w sposób prorocki przepowiadała ją pod natchnieniem ducha Bożego⁴²³.

Poza poznaniem Boga i prawdy, wyrazem prawdziwego kultu jest również właściwe zachowanie człowieka wobec innych ludzi, określone przez Laktancjusza mianem *humanitas*. Pojęcia tego autor używał w różnych kontekstach, jednak tutaj oznacza ono wzajemną pomoc, którą ludzie powinni sobie świadczyć⁴²⁴. Znaczenie tej cnoty ma dla Laktancjusza wymiar nie tylko społeczny, lecz także religijny, stanowiąc o istocie ludzkiej natury. Jej naruszenie, przejawiające się w wyrządzeniu krzywdy drugiemu człowiekowi, traktowane jest jako czyn świętokradczy: *summum igitur inter se hominum vinculum est humanitas; quod qui diruperit, nefarius et parricida existimandus est*⁴²⁵. Każda pomoc drugiemu człowiekowi jest więc

⁴¹⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 3, 18: *sed altera illa melior conversa est ad solis ortum, altera illa deterior ad occasum, quoniam qui veritatem ac iustitiam sequitur, is accepto immortalitatis praemio perenni luce potietur, qui autem ab illo malo duce inlectus praetulerit vitia virtutibus, mendacium veritati, necesse est ad occasum et tenebras deferatur.*

⁴¹⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 3, 10.

⁴²⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 4, 19: *voluit enim deus, qui hominem ad hanc militiam genvit, expeditos in acie stare et intentis acriter animis ad unius hostis insidias vel apertos impetus vigilare, qui nos, sicut periti et exercitati duces solent, variis artibus captat pro cuiusque natura et moribus saeuens.*

⁴²¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 5-7.

⁴²² Lactantius, *Divinae institutiones* VI 5, 6.

⁴²³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 8, 10: *quis sacramentum dei sciens tam significanter enarrare legem dei posset quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expressit? ego vero eos qui vera imprudentes loquuntur sic habendos puto, tamquam divinent spiritu aliquo instincti.*

⁴²⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 10, 3: *deus enim quia ceteris animalibus sapientiam non dedit, naturalibus ea munimentis ab incursu et periculo tutiora generavit, hominem vero quia nudum fragilemque formavit, ut eum sapientia potius instrueret, dedit ei praeter cetera hunc pietatis adfectum, ut homo hominem tueatur diligat foveat contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium.*

⁴²⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 10, 4.

powinnością wynikającą z natury ludzkiej, nie należy więc oczekiwać za nią innej nagrody niż tej od Boga⁴²⁶.

W dalszej części rozważań Laktancjusz koncentruje się na interpretacji roli afektów w szkołach filozoficznych, a zwłaszcza u stoików i perypatetyków, wykazując ich błędne nauczanie w tej materii⁴²⁷. Autor szerzej omawia również kwestię zmysłów oraz cielesnych przyjemności przez nie odbieranych⁴²⁸. Pod koniec książki apologeta wraca do właściwego tematu, którym jest prawdziwy kult Boga, upatrywany przede wszystkim w duchowej i etycznej postawie człowieka⁴²⁹. Podobnie jak w przypadku czwartej książki, autor nie porusza szczegółów dotyczących sakramentalnych obrzędów chrześcijańskich⁴³⁰, a nawet ostatnie zdania sugerują, że kult ten nie musi być sprawowany w żadnym konkretnym miejscu, ponieważ najistotniejsze dokonuje się we wnętrzu człowieka: *nec tantum hoc in templo putet sibi esse faciendum, sed et domi et in ipso etiam cubili suo. secum denique habeat deum semper in corde suo consecratum, quoniam ipse est dei templum*⁴³¹.

Ostatnia, siódma księga, zatytułowana *De beata vita*, poświęcona jest omówieniu najwyższego dobra, którym według Laktancjusza jest nieśmiertelność⁴³² przedstawiona w perspektywie nadchodzących wydarzeń mesjańskich. Rozpoczyna się ona od krótkiego streszczenia zagadnień poruszonych we wcześniejszych częściach *Divinae institutiones*, prowadzących do kwestii ostatecznych, zwieńczających dzieło⁴³³. Choć w wielu miejscach

⁴²⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 12, 2: *huius enim operis et officii merces a deo est expectanda solo. nam si ab homine expectes, iam non humanitas erit illa, sed beneficii faeneratio, nec potest videri bene meruisse qui quod facit non alteri, sed sibi praestat. et tamen res eodem redit, ut quod alteri quisque praestiterit nihil ab eo commodi sperans, vere sibi praestet, quia mercedem capiet a deo.*

⁴²⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 14-18.

⁴²⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 20-22.

⁴²⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 25, 7: *donum est integritas animi, sacrificium laus et hymnus; si enim deus non uidetur, ergo his rebus coli debet quae non uidentur. nulla igitur alia religio vera est nisi quae virtute ac iustitia constat.*

⁴³⁰ Por. J. Wojtczak-Szyszkowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 18: „Kolejnym, poważnym brakiem tej książki jest właśnie brak jakichkolwiek wzmianek nauki o łasce, a co za tym idzie nie ma żadnych informacji dotyczących źródeł, z których wierni mogą czerpać łaskę jako niezbędny środek prowadzący do zbawienia. Właściwie nie ma nawet informacji o chrzcie, przez który poganin staje się członkiem Kościoła Chrystusowego. Daremnie też poszukujemy w tym (jak i w innych) utworze Laktancjusza wiadomości o sakramentach, jeśli nawet nie wszystko jeszcze na ten temat było ściśle określone w nauce Kościoła. Przede wszystkim nie ma tam żadnej wiadomości, jak wspomnieliśmy o Mszy Świętej i ani słowa o Eucharystii, którą przecież bez wątpienia Laktancjusz przyjmował”.

⁴³¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 25, 15.

⁴³² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 8, 1: *num est igitur summum bonum immortalitas, ad quam capiendam et formati a principio et nati sumus. ad hanc tendimus, hanc spectat humana natura, ad hanc nos prouehit virtus. quod bonum quia deprehendimus, superest ut etiam de ipsa immortalitate dicamus.*

⁴³³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 1, 3: *nam quid prodest aut falsis religionibus liberari aut intellegere veram? quid aut vanitatem falsae sapientiae pervidere aut quae sit vera cognoscere? quid, inquam, prodest caelestem illam iustitiam defendere? quid cum magnis difficultatibus cultum dei tenere, quae est summa virtus, nisi eam divinum praemium beatitudinis perpetuae subsequatur?*

Laktancjusz powtarza poruszane wcześniej tematy i tezy (między innymi: cel powstania świata i człowieka⁴³⁴, znaczenie błędu filozofów, którzy nie poznali prawdy o Bogu⁴³⁵, przewagę dóbr duchowych nad cielesnymi⁴³⁶ czy istotę człowieczeństwa zawierającą się w dążeniu do cnót i unikaniu występków⁴³⁷), to jednak właściwym i nowym tematem księgi są rozważania nawiązujące do judeo-chrześcijańskiej apokalipsy.

Autor rozpoczyna swój historiozoficzny wywód od przytoczenia biblijnej nauki o stworzeniu świata w sześć dni i szabacie wieńczącym to dzieło, mającym odpowiadać sześciu wiekom ludzkości, zakończonym siódmym okresem zamykającym historię stworzenia⁴³⁸. Zanim jednak, zdaniem Laktancjusza, miało się to wypełnić, świat musiał doznać licznych cierpień i zniszczeń⁴³⁹. Figurą prześladowcy w każdym wieku miało być wielkie rządzące światem imperium uciskające ludzi, uosabiane w historii przez: Egipcjan, Persów, Greków, Asyryjczyków czy – w czasach autora – Rzymian⁴⁴⁰. Ostatnie, jak zaznacza Afrykańczyk, ma nadejść ze Wschodu i odebrać Rzymianom władzę: *cuius vastitatis et confusionis haec erit causa, quod Romanum nomen, quo nunc regitur orbis – horret animus dicere, sed dicam, quia futurum est – tolletur e terra et imperium in Asiam revertetur ac rursus oriens dominabitur atque occidens serviet*⁴⁴¹. Władza ta ma reprezentować całą potęgę światowych mocarstw i ostatecznie wystąpić przeciwko sprawiedliwości i porządkowi zarówno ludzkiemu, jak i Boskiemu⁴⁴². Laktancjusz opisuje w tym miejscu zarówno

⁴³⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 4-5.

⁴³⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 2-3.

⁴³⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 1, 4-5.

⁴³⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 9-10.

⁴³⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 14, 7-9: *Mundum deus et hoc rerum naturae admirabile opus, sicut arcanis sacrae scripturae continetur, sex dierum spatio consummavit diemque septimum, quo ab operibus suis requieverat, sanxit. hic est autem dies sabbati, qui lingua Hebraeorum a numero nomen accepit, unde septenarius numerus legitimus ac plenus est. nam et dies septem sunt quibus per vicem revolutis orbes conficiuntur annorum et septem stellae quae non occidunt et septem sidera quae vocantur errantia, quorum dispaes cursus et inaequabiles motus rerum ac temporum varietates efficere creduntur. ergo quoniam sex diebus cuncta dei opera perfecta sunt, per saecula sex id est annorum sex milia manere in hoc statu mundum necesse est. dies enim magnus dei mille annorum circulo terminator.*

⁴³⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 7: *propinquant igitur huius saeculi termino humanarum rerum statum commutari necesse est et in deterius nequitia inualescente prolabi, ut iam nostra haec tempora, quibus iniquitas et malitia usque ad summum gradum crevit, in illius tamen insanabilis mali comparatione felicia et prope aurea possint iudicari.*

⁴⁴⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 13: *nam et Aegyptios et Persas et Graecos et Assyrios proditum est regimen habuisse terrarum, quibus omnibus destructis ad Romanos quoque rerum summa pervenit.*

⁴⁴¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 11.

⁴⁴² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 16, 2-3: *hi exercitibus in immensum auctis et agrorum cultibus destitutis, quod est principium eversionis et cladis, disperdent omnia et comminuent et uorabunt. tum repente adversus eos hostis potentissimus ab extremis finibus plagae septentrionalis orietur, qui tribus ex eo numero deletis, qui tunc Asiam obtinebunt, adsumetur in societatem a ceteris ac princeps omnium constituetur. hic insustentabili dominatione vexabit orbem, divina et humana miscebit, infanda dictu et execrabilia molietur, nova consilia in pectore suo volutabit, ut proprium sibi constituat imperium, leges commutet et suas sanciat,*

spustoszenia wojenne, jak i klęski żywiołowe towarzyszące tym rządóm, które pochłonęły życie nawet dwóch trzecich wyznawców Kościoła⁴⁴³. Pozostali zaś będą zwodzeni przez fałszywego proroka – twórcy nowego kultu oraz prześladowcy opierających mu się chrześcijan⁴⁴⁴. Opisywany ucisk ma zostać zakończony ponownym przyjściem Chrystusa wraz z armią aniołów, wyzwoleniem reszty uciśnionych wiernych oraz wypowiedzeniem ostatecznej wojny wojskom panującego Antychrysta⁴⁴⁵. Po ich zwycięstwie, według Laktancjusza nawiązującego do tradycji millenarystycznej, ma nastąpić pierwszy sąd nad duszami⁴⁴⁶, zmartwychwstanie ciał⁴⁴⁷ oraz tysiącletnie panowanie Chrystusa na ziemi, które będzie przypominało złoty wiek. W opisie tym autor łączy tradycję judeo-chrześcijańskich apokaliptyk z klasycznymi wyobrażeniami poetów pogańskich na temat pierwszego wieku ludzkości. Odmienieni mają być nie tylko ludzie, lecz także cała przyroda, która znów poddana sprawiedliwym rządóm zacznie obficie rodzić owoce i usługiwać człowiekowi⁴⁴⁸. Po ostatnim tysiącleciu Laktancjusz, podobnie jak wielu wczesnochrześcijańskich millenarystów, opisuje ponowne podjęcie walki zła przeciwko Królestwu Chrystusa i jego świętych. W apokaliptycznej wizji autora sprawiedliwi zostają oblężeni we własnym mieście, dopóki gniew Boży nie unicestwi wojsk przeciwników i nie rozpocznie się sąd ostateczny nad duszami⁴⁴⁹. Księga kończy się pochwałą Cesarza Konstantyna⁴⁵⁰ oraz wezwaniem wiernych do wytrwałości w chrześcijańskiej wierze: *intendamus ergo iustitiae, quae nos inseparabilis comes ad deum sola perducet, et 'dum spiritus hos regit artus', infatigabilem militiam deo militemus, stationes vigiliisque celebremus, congregiamur cum hoste quem novimus fortiter, ut victores ac devicto adversario triumphantes praemium virtutis quod ipse promisit a domino consequamur*⁴⁵¹.

contaminabit diripiet spoliabit occidet; denique immutato nomine atque imperii sede translata confusio ac perturbatio humani generis consequetur.

⁴⁴³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 16, 5-14.

⁴⁴⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 17, 4-6.

⁴⁴⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 19, 4-6: *hic est enim liberator et iudex et ultor et rex et deus, quem nos Christum vocamus, qui priusquam descendat, hoc signum dabit. cadet repente gladius e caelo, ut sciant iusti ducem sanctae militiae descensurum, et descendet comitantibus angelis in medium terrae et antecedit eum flamma inextinguibilis et virtus angelorum tradet in manus iustorum multitudinem illam, quae montem circumsedebit, et concidetur ab hora tertia usque in vespertinum et fluet sanguis more torrentis, deletisque omnibus copiis impius solus effugiet et peribit ab eo virtus sua. hic est autem qui appellatur Antichristus, sed se ipse Christum mentietur et contra verum dimicabit et uictus effugiet et bellum saepe renovabit et saepe vincetur, donec quarto proelio confectis omnibus impiis debellatus et captus tandem scelerum suorum luat poenas.*

⁴⁴⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 20-21.

⁴⁴⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 23, 1-5.

⁴⁴⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 1-15.

⁴⁴⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 26, 1-10.

⁴⁵⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 26, 11-17.

⁴⁵¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 27, 16.

Divinae institutiones były z pewnością najważniejszym dziełem w dorobku Laktancjusza. Oprócz objętości i podjętych w nim rozważań, świadczy o tym ich skrócone opracowanie, przygotowane dla bliżej nieznanego dziś swojego przyjaciela lub ucznia, Pentadiusza. Miało to miejsce najpewniej w kilka lat po napisaniu owego *opus magnum*, a więc bliżej roku 315⁴⁵². Już od starożytności tekst ten był przepisywany w niepełnych wersjach, którym brakowało początkowych rozdziałów, a czasem również zakończenia. Opis tego dzieła w katalogu podanym przez Hieronima sugeruje, że on wówczas także nie dysponował całością: *ἐπιτομὴν ejusdem operis in libro uno acephalo*⁴⁵³. Ostateczną, pełną edycję opartą na rękopisie turyńskim przygotował dopiero w XVIII wieku niemiecki badacz Christoph Mathaeus Pfaff, wykorzystując paryską publikację z 1712 roku. Na jej podstawie Ioannes Davius ogłosił w Cambridge w 1718 roku kolejną wersję, wzbogaconą o filologiczne przypisy⁴⁵⁴.

Pomimo nazwy *Epitome* sugerującej, iż jest to streszczenie dzieła, Laktancjusz, zachowując główną myśl i intencje *Divinae institutiones*, podejmuje się „raczej nowego opracowania poprzedniego tematu”⁴⁵⁵. We wstępie autor zaznacza, że streszczenie siedmiu ksiąg w jednej wymagało rezygnacji z licznych cytatów i źródeł obecnych w oryginale, a także ograniczenia charakterystycznej dla niego retorycznej rozwlekłości⁴⁵⁶. W pierwszych rozdziałach Laktancjusz powtarza zawartą w pierwszej księdze argumentację na rzecz monoteizmu⁴⁵⁷, następnie opisuje przykłady niemoralności pogańskich bóstw⁴⁵⁸ oraz związane z nimi religijne obrzędy⁴⁵⁹ i ich demoniczne pochodzenie⁴⁶⁰. Autor ponownie kieruje również swoje zarzuty przeciwko filozofom i ich metodzie poszukiwań najwyższego dobra⁴⁶¹, wbrew swoim zapowiedziom zachowuje dużą część cytatów ze starotestamentalnych proroków w części poświęconej postaci Chrystusa⁴⁶². Również wywody

⁴⁵² Por. J. Czuj, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 22: „Między napisaniem *Institutiones* a *Epitome* upłynął szereg lat. Jeżeli pierwsze wyszło około r. 310, to drugie nie ukazało się przed 315”.

⁴⁵³ Hieronymus, *De viris Illustribus* LXXX.

⁴⁵⁴ Por. J. Czuj, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 22.

⁴⁵⁶ Por. Lactantius, *Epitome*, praefatio 3: *Fit enim totum et minus plenum, cum tanta rerum multitudo in angustum coartanda sit, et brevitatem ipsa minus clarum, maxime cum et argumenta plurima et exempla, in quibus lumen est probationum, necesse sit praeteriri, quoniam tanta eorum copia est, ut vel sola librum conficere possint. Quibus sublatis quid poterit verum, quid apertum videri? Sed enitar quantum res sinit et diffusa substringere et prolixa brevare, sic tamen, ut neque res ad copiam neque claritas ad intelligentiam deesse videatur in hoc opere, quo in lucem veritas protrahenda est.*

⁴⁵⁷ Por. Lactantius, *Epitome* I-VI.

⁴⁵⁸ Por. Lactantius, *Epitome* VII-XXII.

⁴⁵⁹ Por. Lactantius, *Epitome* XXIII-XXVI.

⁴⁶⁰ Por. Lactantius, *Epitome* XXVIII.

⁴⁶¹ Por. Lactantius, *Epitome* XXX-XL.

⁴⁶² Por. Lactantius, *Epitome* XLII-XLIX.

na temat sprawiedliwości⁴⁶³, prawdziwego kultu⁴⁶⁴ i wydarzeń apokaliptycznych⁴⁶⁵ zostają zachowane w porządku znanym z *Divinae institutiones*. Tekst miejscami precyzuje bądź zmienia argumentację występującą w laktancjuszowym *Opus magnum*, o czym zaświadcza we wstępie do osiemnastowiecznego wydania Davisius: *At libellus hicce plurima suppeditat, quorum in opere majore nullum prorsus est vestigium*⁴⁶⁶. Przykładem tego są choćby fragmenty odnoszące się do źródeł i znaczenia zła w świecie⁴⁶⁷ oraz te nawiązujące do filozofii Platona⁴⁶⁸. Oprócz tego Laktancjusz przełożył na łacinę wszystkie oryginalne greckie cytaty z *Divinae institutiones* ujęte nawet w szczątkowej formie, tak aby ujednolicić całość wywodu. Mimo licznych uproszczeń utwór został przez autora stylistycznie dopracowany⁴⁶⁹.

Kolejne dzieło Laktancjusza, odbiegające nieco zarówno od typowych dla apologety tematów, jak i struktury, skoncentrowane było przede wszystkim na bieżących wydarzeniach historycznych związanych z prześladowaniami chrześcijan w latach 303-313. Tytuł przyjęty dziś przez wydawców jako *De mortibus persecutorum* pochodzi z najstarszego zachowanego rękopisu z XI wieku, występującego pod nazwą *Lucii Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum*, zaś w katalogu Hieronima znajduje się jedynie wzmiankę o jednej księdze poświęconej prześladowaniom: *de persecutione librum unum*⁴⁷⁰. Praca ta pisana najprawdopodobniej w latach 314-316 została jednoznacznie przypisana Laktancjuszowi dopiero w XVII wieku, choć ożywiona debata na ten temat trwała nawet do drugiej połowy XIX wieku⁴⁷¹. Jeden z głównych zarzutów wobec autorstwa Laktancjusza miał dotyczyć stylu i charakteru twórcy. Jak referuje w swoim wstępie Jan Czuj, powołując się na Samvela

⁴⁶³ Por. Lactantius, *Epitome* LV-LVI.

⁴⁶⁴ Por. Lactantius, *Epitome* LVIII- LXVI.

⁴⁶⁵ Por. Lactantius, *Epitome* LXXI-LXXIII.

⁴⁶⁶ J. Davisius, *Praefatio*, w: *Lactantii Firmiani Epitome Divinarum Institutionum ad Pentadium fratrem*, Cantabrigiae 1718.

⁴⁶⁷ Por. Lactantius, *Epitome* XXIX 11: *Vides ergo, id quod saepe dixi, bonum et malum ita sibi esse conexas, ut alterum constare non possit. Summa igitur prudentia Deus materiam virtutis in malis posuit; quae idcirco fecit, ut nobis constitueret agonem, in quo victores immortalitatis praemio coronaret.*

⁴⁶⁸ Por. Lactantius, *Epitome* XXXVIII: *Huius auditor Plato, quem deum philosophorum Tullius nominat, qui solus omnium sic philosophatus est, ut ad veritatem propius accederet; tamen qui Deum ignoravit, in multis ita lapsus est, ut nemo deterius erraverit, inprimis quod in libris civilibus omnia omnibus voluit esse communia.*

De patrimoniis tolerabile est, licet sit iniustum; nec enim aut obesse cuiquam debet, si sua culpa minus. Sed, ut dixi, potest aliquo modo ferri. Etiamne conjuges, etiamne libri, communes erunt? Non erit sanguinis ulla distinctio, nec genus certum, nec familiae, nec cognationes, nec affinitates, sed sicut in gregibus pecudum, confusa/consusa et indiscreta omnia; nulla erit in viris continentia, nulla in foeminis pudicitia. Quis esse in utrisque amor coniugalitatis potest, in quibus non est certus aut proprius affectus? Quis erit in patrem pius, ignorans unde sit natus? Quis filium diliget, quem putabit alinum? Quin etiam foeminis curiam reservavit, militiam, et magistratus, et imperia permisit. Quanta erit infelicitas urbis illius, in qua virorum officia mulieres occupabunt? Sed haec alias latius.

⁴⁶⁹ Por. J. Wojtczak, *Verba sentiendi, dicendi i opinandi* w „*Epitome Divinarum Institutionum*” Laktancjusza, „*Roczniki Humanistyczne*” 3/1996, s. 179-183.

⁴⁷⁰ Por. J. Czuj, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁷¹ Por. tamże, s. 17.

Brandta: „*De mortibus persecutorum* – mimo pozorów pokrewieństwa z innymi dziełami Laktancjusza – nie da się pogodzić z szlachetną humanitarnością i chrześcijańską miłością bliźniego naszego autora”⁴⁷², po czym dodaje: „język pisma tego podobnym jest do sposobu wyrażania się Laktancjusza; jeżeli styl traktatu jest nieco odmiennym, jeżeli w nim obok zaokrąglonych periodów występują zdania krótkie, urwane, to to się tłumaczy warunkami pamfletu historyczno-politycznego, ustrojem namiętnym, który traktat natchnął”⁴⁷³. Argumentem przemawiającym na korzyść autorstwa Laktancjusza wydaje się również fakt, że dzieło jest adresowane do Donata, a przecież imię to znajduje się we wstępie do innego z dzieł Afrykańczyka – *De ira Dei*. Z jego tekstu wynika, że był on jednym z chrześcijan torturowanych podczas prześladowań⁴⁷⁴.

Celem utworu jest ukazanie rządów Opatrzności Bożej w historii i jest to pierwszy tekst podejmujący na tak szeroką skalę tematykę historiozoficzną w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej. Autor już na samym początku wyraża nadzieję nadejścia nowych czasów, będących tryumfem sprawiedliwości, dzięki której zostaną wynagrodzone krzywdy poniesione przez wyznawców Chrystusa w czasie rządów poprzednich cesarzy prześladowców⁴⁷⁵. To ich upadek i śmierć Laktancjusz postrzega jako przejaw działania gniewu oraz miłosierdzia Bożego w świecie i historii. Streszczając opowieść o męce i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz o działalności misyjnej apostołów, autor pokazuje, że od samego początku władcy odpowiedzialni za śmierć niewinnych chrześcijan ponosili za to karę, czego przykładami byli: Neron⁴⁷⁶, Domicjan⁴⁷⁷, Decjusz⁴⁷⁸, Walerian⁴⁷⁹ i Aurelian⁴⁸⁰.

⁴⁷² Tamże.

⁴⁷³ Tamże, s. 18.

⁴⁷⁴ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XVI 8-11: *Nihil adversus te verbera, nihil ungulae, nihil ignis, nihil ferrum, nihil varia tormentorum genera valuerunt: adimere tibi fidem ac devotionem nulla vis potuit. Hoc est esse discipulum dei, hoc est militem Christi, quem nullus hostis expugnet, nullus lupus de castris caelestibus rapiat, nullus laqueus iudicat, nullus dolor vincat, nullus cruciatus affligat. Denique post illas novem gloriosissimas pugnas, quibus a te diabolus victus est, non est ausus ulterius congregi tecum, quem tot proeliis expertus est non posse superari. Et cum tibi parata esset victrix corona, desiit amplius provocare, ne iam sumeres; quam licet non acceperis in praesenti, tamen integra tibi pro virtutibus tuis et meritis in regno domini reservatur.*

⁴⁷⁵ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* I 2-6: *Ecce, deletis omnibus adversariis, restituta per orbem tranquillitate, profligata nuper ecclesia rursum exurgit et maiore gloria templum dei, quod ab impiis fuerat eversum, misericordia domini fabricatur. Excitavit enim deus principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt <et> humano generi providerunt, ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo mentes omnium pax iucunda et serena laetificet. Nunc post atrae tempestatis violentos turbines placidus aer et optata lux refulsit. Nunc placatus servorum suorum <precibus> deus iacentes et afflictos caelesti auxilio sublevavit, nunc maerentium lacrimas extincta impiorum conspiratione deterisit. Qui insultaverant deo, iacent, qui templum sanctum everterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificaverunt, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt. Sero id quidem, sed graviter ac digne.*

⁴⁷⁶ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* II 5-8.

⁴⁷⁷ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* III 1-5.

⁴⁷⁸ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* IV 1-3.

Opis zachowań tych władców oraz przypisane im epitety przypominają znane z *Divinae institutiones* cechy pogańskiego kultu odznaczającego się, zdaniem Laktancjusza, mnogością niesprawiedliwości, zbrodni i szaleństwa. Widać to szczególnie w części poświęconej charakterystyce rządów Dioklecjana, opartych na wyzysku, konfiskacie majątków czy złym zarządzaniu administracyjnym i ekonomicznym⁴⁸¹. Oprócz samego Dioklecjana Laktancjusz bardzo negatywnie ocenia jego rodzinę i politycznych współpracowników, wyłączając ze swojej krytyki jedynie Konstancjusza, ojca późniejszego cesarza Konstantyna: *Constantium praetereo, quoniam dissimilis ceterorum fuit dignusque qui solus orbem teneret*⁴⁸². Przykładem odmiennego zachowania Konstancjusza miał być jego stosunek do prześladowań, gdyż mimo iż stosował się on do rozkazów, np. burząc świątynie, to nie odbierał życia wiernym: *Nam Constantius, ne dissentire a maiorum praeceptis videretur, conventicula, id est parietes, qui restitui poterant, dirui passus est, verum autem dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit*⁴⁸³. Chęć ukazania w dobrym świetle ojca Konstantyna można łączyć z faktem bliskich kontaktów Laktancjusza z tym władcą w okresie powstawania dzieła oraz pragnieniem zbudowania dobrego wizerunku władcy sprzyjającego chrześcijanom.

⁴⁷⁹ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* V 1-6.

⁴⁸⁰ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* VI 1-3.

⁴⁸¹ Por. Lactantius, *De motibus persecutorum* VII 1-12: *Diocletianus, qui scelerum inventor et malorum machinator fuit, cum disperderet omnia, ne a deo quidem manus potuit abstinere. Hic orbem terrae simul et avaritia et timidine subvertit. Tres enim participes regni sui fecit in quattuor partes orbe diviso et multiplicatis exercitibus, cum singuli eorum longe maiorem numerum militum habere contenderent, quam priores principes habuerant, cum soli rem publicam gererent. Adeo maior esse coeperat numerus accipientium quam dantium, ut enormitate indictionum consumptis viribus colonorum desererentur agri et culturae verterentur in silvam. Et ut omnia terrore complerentur, provinciae quoque in frusta concisae; multi praesides et plura officia singulis regionibus ac paene iam civitatibus incubare, item rationales multi et magistri et vicarii praefectorum, quibus omnibus civiles actus admodum rari, sed condemnationes tantum et proscriptiones frequentes, exactiones rerum innumerabilium non dicam crebrae, sed perpetuae, et in exactionibus iniuriae non ferendae. Haec quoque <quomodo> tolerari <non> possunt quae ad exhibendos milites spectant? Idem insatiabili avaritia thesauros numquam minui volebat, sed semper extraordinarias opes ac largitiones congregabat, ut ea quae recondebat integra atque inviolata servaret. Idem cum variis iniquitatibus immensam faceret caritatem, legem pretiis rerum venalium statuere conatus est; tunc ob exigua et vilia multus sanguis effusus, nec venale quicquam metu apparebat et caritas multo deterius exarsit, donec lex necessitate ipsa post multorum exitium solveretur. Huc accedebat infinita quaedam cupiditas aedificandi, non minor provinciarum exactio in exhibendis operariis et artificibus et plaustis, omnia quaecumque sint fabricandis operibus necessaria. Hic basilicae, hic circus, hic moneta, hic armorum fabrica, hic uxori domus, hic filiae. Repente magna pars civitatis exciditur. Migrabant omnes cum coniugibus ac liberis quasi urbe ab hostibus capta. Et cum perfecta haec fuerant cum interitu provinciarum, "non recte facta sunt", aiebat, "alio modo fiant." Rursus dirui ac mutari necesse erat iterum fortasse casura. Ita semper dementabat Nicomediam studens urbi Romae coaequare. Iam illud praetereo, quam multi perierint possessionum aut opum gratia. Hoc enim usitatum et fere licitum consuetudine malorum. Sed in hoc illud fuit praecipuum, quod ubicumque cultiorem agrum viderat aut ornatius aedificium, iam parata domino calumnia et poena capitalis, quasi non posset rapere aliena sine sanguine.*

⁴⁸² Lactantius, *De mortibus persecutorum* VIII, 7.

⁴⁸³ Lactantius, *De mortibus persecutorum* XV 7.

W *De mortibus persecutorum* Laktancjusz przedstawił również historię złożenia ofiary przez urzędników cesarskich i odmowy wzięcia w niej udziału przez chrześcijan⁴⁸⁴, jak również opis rozpoczęcia się prześladowań⁴⁸⁵ tudzież wydania edyktu prześladowczego⁴⁸⁶. Apologeta w wielu fragmentach skupia się na tytułowych śmierciach prześladowców chrześcijan. W przypadku Dioklecjana opisuje jego chorobę i szaleństwo poprzedzające przymusową abdykację cesarza⁴⁸⁷. Autor zaznacza także, że śmierci byłego władcy towarzyszyło ogólne przygnębienie⁴⁸⁸. Opisuje również ostatnie chwile życia pozostałych wspomnianych cesarzy. Sewer zostaje skazany na otwarcie sobie żył⁴⁸⁹, Maksymian wybiera śmierć przez powieszenie⁴⁹⁰, zaś w przypadku Galeriusza Laktancjusz szczegółowo opisuje chorobę i cierpienia, jakich doznał w ostatnim roku życia, polegające na rozkładzie i gniciu ciała, w którym lęgło się robactwo⁴⁹¹. W relacji autora umierający cesarz miał wydać 29 kwietnia 311 roku w Nikomedii edykt łagodzący prześladowania chrześcijan⁴⁹², w wyniku czego część wiernych została wyposzczona z więzień, wśród nich był między innymi Donat – adresat tekstu⁴⁹³. Maksencjusz, próbując uciec z walącego się mostu, ginie w Tybrze⁴⁹⁴, a Maksymin Daja, próbując popełnić samobójstwo przez przyjęcie trucizny, zamiast na natychmiastową śmierć, skazał się na wielogodzinne cierpienie i szaleństwo⁴⁹⁵. Każda z

⁴⁸⁴ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* X.

⁴⁸⁵ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XI-XII.

⁴⁸⁶ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XIII-XIV.

⁴⁸⁷ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XVII 8-9: *Quae suspicio tantum valvit, ut nemo crederet eum vivere, nisi Kalendis Martiis prodisset, vix agnoscendus, quippe qui anno fere toto aegritudine tabuisset. Et ille Idibus Decembribus morte sopitus animam receperat, nec tamen totam. Demens enim factus est, ita ut certis horis insaniret, certis resipisceret.*

⁴⁸⁸ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLII 2: *Suspiria et gemitus, crebrae lacrimae, iugis volutatio corporis, nunc in lecto, nunc humi. 3 Ita viginti annorum felicissimus imperator ad humilem vitam deiectus a deo et proculcatus iniuriis atque in odium vitae deductus postremo fame atque angore confectus est.*

⁴⁸⁹ Lactantius, *De mortibus persecutorum* XXVI 11: *Quo facto nihil aliud impetravit nisi bonam mortem. Nam venis eius incisus leniter mori coactus est.*

⁴⁹⁰ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XXX 5.

⁴⁹¹ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XXXIII 1-11.

⁴⁹² Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XXXIV 1-5.

⁴⁹³ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XXXV 2: *Tunc apertis carceribus, Donate carissime, cum ceteris confessoribus e custodia liberatus es, cum tibi carcer sex annis pro domicilio fuerit*

⁴⁹⁴ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLIV 9: *Maxentianus proterretur, ipse in fugam versus properat ad pontem, qui interruptus erat, ac multitudine fugientium pressus in Tiberim deturbatur.*

⁴⁹⁵ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLIX 2-7: *Ibi cum iam terra marique premeretur nec ullum speraret refugium; angore animi ac metu confugit ad mortem quasi ad remedium malorum, quae deus in caput eius ingressus. Sed prius cibo se infersit ac vino ingurgitavit, ut solent ii qui hoc ultimo se facere arbitrantur, et sic hausit venenum. Cuius vis referto stomacho repersussa valere non potuit in praesens, sed in languorem malum versum est pestilentiae similem, ut diutius protracto spiritu cruciamenta sentiret. Iam saevire in eum coeperat virus. Cuius vi cum praecordia eius furerent, insistentabili dolore usque ad rabiem mentis elatus est, adeo ut per dies quattuor insania percitus haustam manibus terram velut esuriens devoraret. Deinde post multos gravesque cruciatus cum caput suum parietibus infligeret, exilierunt oculi eius de caveis; tunc demum, amisso visu, deum videre coepit candidatis ministris de se iudicantem. Exclamabat ergo sicut ii qui torquentur solent, et non se, sed alios fecisse dicebat. Deinde quasi tormentis adactus fatebatur Christum subinde deprecans et implorans, ut*

opisanych przez Laktancjusza śmierci była postrzegana jako kara za popełnione zbrodnie przeciwko wyznawcom chrześcijaństwa i samemu Bogu. Jak wynika z relacji autora, oprócz chorób cielesnych, prześladowcy cierpieli w wymiarze duchowym czy popadali w rozpacz. Niekiedy również wyznawali swoją winę, prosząc Boga o przebaczenie. Tak właśnie było w przypadku Galeriusza i Maksymina Dai.

W opozycji do postawy wymienionych władców, Laktancjusz opisuje Konstantyna jako męża opatrnościowego walczącego po stronie Boskiej sprawiedliwości. Już na poziomie literackiej konstrukcji postaci przyszłego cesarza widać, że złączone w nim cechy szlachetności, urody i wojskowej dyscypliny odpowiadają klasycznym wzorcom grecko-rzymskich herosów: *Constantinus, sanctissimus adulescens et illo fastigio dignissimus, qui insigni et decoro habitu corporis et industria militari et probis moribus et comitate singulari a militibus amaretur, a privatis et optaretur, eratque tunc praesens iam pridem a Diocletiano factus tribunus ordinis primi*⁴⁹⁶. Ukazane kolejno w tekście epizody z życia młodego Konstantyna, przedstawiające jego drogę do władzy jako walkę Boga przeciwko prześladowcom, znajdują kulminacyjny punkt w wydarzeniach z 24 listopada 312 roku – Bitwie pod Mostem Mulwiskim. Wówczas to przyszły imperator miał otrzymać we śnie nakaz uczynienia na tarczach swoich żołnierzy chrystogramu⁴⁹⁷, a dzięki ingerencji Opatrzności wojsko Maksencjusza zostało pokonane, zaś Konstantyn witany przez lud i senat rzymski został uznany za zwycięzcę, za co przyznano mu tytuł pierwszego wśród augustów⁴⁹⁸. Podobną rolę obrońcy Boskiego ładu w tekście Laktancjusza pełnił sprzymierzony z Konstantynem Licyniusz, który otrzymawszy polecenie odmawiania wraz z wojskiem przed bitwą modlitwy przekazanej przez anioła, rozgromił wojska Maksymina⁴⁹⁹. Wraz z nim to Konstantyn sformułował 13 czerwca 313 roku w Mediolanie dokument nakazujący zaprzestania prześladowań chrześcijan, proklamujący tolerancję religijną w Cesarstwie oraz postulujący zwrot zagrabionych Kościołowi majątków⁵⁰⁰. Traktat Laktancjusza jest jedynym antycznym źródłem, zachowującym cały tekst tzw. Edyktu Mediolańskiego, jak również stanowi obok *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei, najważniejsze chrześcijańskie świadectwo historyczne okresu tetrarchii oraz ideologii

suimet misereretur. Sic inter gemitus quos tamquam cremaretur edebat, nocentem spiritum detestabili genere mortis efflavit.

⁴⁹⁶ Lactantius, *De mortibus persecutorum* XVIII 10.

⁴⁹⁷ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLIV 5: *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat.*

⁴⁹⁸ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLIV 7-12.

⁴⁹⁹ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLVI 1-12.

⁵⁰⁰ Por. Lactantius, *De mortibus persecutorum* XLVIII 2-12.

Konstantyna. Jest to również najczęściej wykorzystywane i cytowane przez historyków dzieło Laktancjusza, choć spotkało się ono z krytyką ze strony dziewiętnastowiecznych badaczy ze względu na obecną w nim stronniczość⁵⁰¹.

Kolejną zachowaną publikacją Laktancjusza był traktat *De ira Dei*. Mógł on powstawać równolegle do *De mortibus persecutorum* lub zaraz po jego napisaniu, czyli w latach 316-317, jak twierdzi Anthony P. Coleman⁵⁰². W prologu do *De ira Dei* Afrykańczyk ponownie dedykuje swój tekst Donatowi, i choć brak pewności czy jest to sama osoba, co w przypadku poprzedniego utworu, to wiadomo, że autor planował powstanie dzieła co najmniej kilka lat wcześniej, na co wskazuje zapowiedź z drugiej księgi *Divinae institutiones*:

unde quidam putant ne irasci quidem deum omnino, quod adfectibus, qui sunt perturbationes animi, subiectus non sit, quia fragile est omne animal quod adficitur et commovetur. quae persuasio veritatem ac religionem funditus tollit. sed seponatur interim nobis hic locus de ira <dei> disserendi, quod et uberius est materia et opere proprio latius exsequenda⁵⁰³.

Głównym tematem utworu jest tytułowa kwestia gniewu Boga i jego znaczenia w świecie i historii. Już w *De mortibus persecutorum* Laktancjusz wielokrotnie zwracał uwagę na powiązanie go z wypełnieniem sprawiedliwości poprzez zesłanie kar dla prześladowców, lecz tym razem starał się rozważyć to zagadnienie w perspektywie filozofii i teologii. Punktem odniesienia stał się tu sprzeciw wobec epikurejskiej i stoickiej wizji bóstwa, którego natura nie może z konieczności podlegać uczuciu gniewu. Laktancjusz, świadomy atrakcyjności filozoficznego konceptu Boga pozbawionego cech przypisywanych niegodziwym ludziom, przestrzega adresata, aby nie uległ wizji sprzecznej z przekazem nauki chrześcijańskiej⁵⁰⁴. Wskazuje na różne stopnie poznania Stwórcy, przy czym pierwszy oznacza zrozumienie

⁵⁰¹ Por. J. Vogt, *Upadek Rzymu*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993, s. 100: „Laktancjusz w swoim dziele *O śmierci prześladowców*, które przedstawia zdarzenia aż do roku wydania, to znaczy 318, z pewną dozą fanatyzmu próbuje dowieść, że wszyscy prześladowcy chrześcijan marnie skończyli, gdy tymczasem Konstantyn i Licyniusz, który wywyższyli wiarę chrześcijańską, doznali błogosławieństwa Bożego”; por. J. Burckhardt, *Czasy Konstantyna Wielkiego*, Warszawa 2022, s. 197-232.

⁵⁰² Por. A.P. Coleman, dz. cyt., s. 25-26: „It was written after persecution had ended, and intimates at the unrest which ensued following the conflict between Constantine and Licinius in 316[...] Therefore, 316/7 can be asserted as an approximate date of composition”.

⁵⁰³ Lactantius, *Divinae institutiones* II 17, 4-5.

⁵⁰⁴ Por. Lactantius, *De ira Dei* I 2. ed; S. Brandt, Vindobona 1893: *Animadverti saepe, Donate, plurimos id existimare (quod etiam nonnulli philosophorum putaverunt), non irasci Deum; quoniam vel benefica sit tantummodo natura divina, nec cuiquam nocere, praestantissimae atque optimae congruat potestati; vel certe nil curet omnino, ut neque ex beneficentia eius quidquam boni perveniat ad nos, neque ex maleficientia quidquam mali. Quorum error, quia maximus est, et ad evertendum vitae humanae statum spectat, coarguendus est a nobis, ne et ipse fallaris, impulsus auctoritate hominum, qui se putant esse sapientes.*

i odrzucenie pogańskich kultów i praktyk, drugi wiarę w jednego Boga i Jego opatrność nad światem, trzeci zaś poznanie Chrystusa, określanego przez autora mianem *minister* i *nuntius*, dzięki któremu możliwa jest pełnia poznania właściwego kultu⁵⁰⁵. Apologeta, kierując swój wywód przeciwko szkołom filozoficznym, skupia się w szczególności na drugim stopniu odnoszącym się do wiary w jednego Boga i Jego ingerencji w świat.

Główny zarzut skierowany wobec epikurejczyków dotyczy niemożności czynienia dobra ani zła przez bóstwo, które w systemie tej szkoły pozostaje oddalone poza światem lub nie ma go wcale⁵⁰⁶. W przypadku szkoły stoików, przyznających najwyższej istocie wyłącznie możliwość czynienia dobra, Laktancjusz zwraca uwagę, że tak pojęty Bóg nie może wymierzyć sprawiedliwości polegającej na karze i nagrodzie dla ludzi według ich uczynków⁵⁰⁷. W argumentacji autora widoczna jest silnie dualistyczna perspektywa: *Ita qui bonos diligit, et malos odit, et qui malos non odit, nec bonos diligit: quia et diligere bonos, ex odio malorum venit; et malos odisse, ex bonorum charitate descendit. Nemo est qui amet vitam sine odio mortis, nec appetat lucem, nisi qui tenebras fugit. Adeo natura ista connexa sunt, ut alterum sine altero fieri nequeat*⁵⁰⁸. Gniew Boga, zdaniem Laktancjusza, jest naturalną konsekwencją jego łaskawości i sprawiedliwości polegającej na wynagradzaniu Jego czcicielom i karaniu przeciwników⁵⁰⁹. Rozpoznanie zaś woli Boga i religijność są, wedle niego, jedynymi cechami prawdziwie odróżniającymi ludzi od innych stworzeń, gdyż nawet takie cechy jak: mowa, śmiech czy przewidywanie przyszłości można odnaleźć wśród zwierząt⁵¹⁰.

W dalszej części wywodu Laktancjusz, przybliżając poglądy dawnych filozofów na temat natury bóstwa i jego opatrności, podobnie jak w *Divinae institutiones* stara się wykazać ich niezgodność względem wiary w jednego Boga wynikającej z chrześcijańskiego

⁵⁰⁵ Por. Lactantius, *De ira Dei* II 1-2.

⁵⁰⁶ Por. Lactantius, *De ira Dei* IV 1-15.

⁵⁰⁷ Por. Lactantius, *De ira Dei* V 8-9: *Speciose ista, populariterque dicuntur, et multos illiciunt ad credendum: sed qui haec sentiunt, ad veritatem quidem propius accedunt; sed in parte labuntur, naturam rei parum considerantes. Nam si Deus non irascitur impiis et iniustis, nec pios utique iustosque diligit. Ergo constantior est error illorum, qui et iram simul, et gratiam tollunt. In rebus enim diversis, aut in utramque partem moveri necesse est, aut in neutram.*

⁵⁰⁸ Lactantius, *De ira Dei* V 10-11.

⁵⁰⁹ Por. Lactantius, *De ira Dei* VI 1-2: *Hae sunt de Deo philosophorum sententiae. Aliud praeterea nihil quisquam dixit. Quod si haec, quae dicta sunt, falsa esse deprehendimus, unum illud extremum superest, in quo solo possit veritas inveniri, quod a philosophis nec susceptum est unquam, nec aliquando defensum; consequens esse, ut irascatur Deus, quoniam gratia commovetur. Haec tuenda nobis et asserenda sententia est. In eo enim summa omnis, et cardo religionis pietatisque versatur. Nam neque honos ullus deberi potest Deo, si nihil praestat colenti, nec ullus metus, si non irascitur non colenti.*

⁵¹⁰ Por. Lactantius, *De ira Dei* VII 6-15.

Objawienia⁵¹¹. Powracając jednak do głównego tematu pracy, stwierdza, że odrzucenie prawdziwej religii i jej nauczania na temat gniewu i kary Bożej prowadzi do upadku życia moralnego i w konsekwencji, upadku całej społeczności. Strach przed Bogiem ma dla niego wymiar wychowawczy i spajający oraz jest jedynym gwarantem zachowania sprawiedliwości wśród ludzi: *Timor igitur Dei solus est, qui custodit hominum inter se societatem, per quem vita ipsa sustinetur, munitur, gubernatur. Is autem timor auferetur, si fuerit homini persuasum, quod irae sit expers Deus; quem moveri et indignari, cum iniusta fiunt, non modo communis utilitas, sed etiam ratio ipsa nobis et veritas persuadet*⁵¹². Laktancjusz, powtarzając swoje poglądy z *De opificio Dei* czy *Divinae institutiones* na temat stworzenia świata i człowieka⁵¹³, a także na temat istoty zła w świecie⁵¹⁴, opisuje w kolejnej części znaczenie sprawiedliwego gniewu, który staje się dla człowieka właściwym środkiem do unikania występków, a dla Boga do karcenia zła⁵¹⁵. Człowiek naśladowujący swojego Stwórcę realizuje również ten przymiot Opatrzności, jednak o ile Boski gniew jest odroczone w czasie lub odnosi się do wieczności, tyle ten ludzki realizuje się w czasie i powinien, zdaniem apologety trwać krótko i być „śmiertelny”: *ira enim mortalium debet esse mortali*⁵¹⁶. Filozoficzną krytykę gniewu, w szczególności przytoczone przez autora poglądy Seneki, Posejdoniosa czy Cyncerona odnoszące się do pojęcia gniewu pojętego jako żądzy zemsty i szkodenia innym, Laktancjusz zalicza do gniewu niesprawiedliwego, będącego występkiem⁵¹⁷. Również miłosierdzie Boga, w myśli autora, może zaistnieć jedynie jako przebaczenie kar wymierzonych przez Boski gniew, ponieważ w przeciwnym razie jego istota traciłaby swój sens: *si potest ignoscere, potest igitur et irasci*⁵¹⁸.

⁵¹¹ Por. Lactantius, *De ira Dei* VII-X.

⁵¹² Lactantius, *De ira Dei* XII 5.

⁵¹³ Por. Lactantius, *De ira Dei* XIV 1-6.

⁵¹⁴ Por. Lactantius, *De ira Dei* XV 1-12.

⁵¹⁵ Lactantius, *De ira Dei* XVII 17-19: *Necesse est enim bono ac iusto displicere, quae prava sunt; et cui malum displicet, moveri, cum id fieri videt. Ergo surgimus ad vindictam; non quia laesi sumus, sed ut disciplina servetur, mores corrigantur, licentia comprimatur. Haec est ira iusta, quae sicut in homine necessaria est ad pravitatis correctionem, sic utique in Deo, a quo ad hominem perveykanit exemplum. Nam sicuti nos potestati nostrae subiectos coercere debemus, ita etiam peccata universorum Deus coercere debet. Quod ut faciat, irascatur necesse est; quia naturale est bono ad alterius peccatum moveri et incitari.*

⁵¹⁶ Lactantius, *De ira Dei* XXI 5.

⁵¹⁷ Lactantius, *De ira Dei* XVII 13, 20: *Sed Stoici non viderunt esse discrimen recti et pravi; esse iram iustam et iniustam: et quia medelam rei non inveniebant, voluerunt eam penitus excidere. Peripatetici vero non excidendam, sed temperandam esse dixerunt: quibus in sexto libro Institutionum satis respondimus. Nescisse autem philosophos, quae ratio esset irae, apparet ex definitionibus eorum, quas Seneca enumeravit in libris, quos de Ira composuit. «Ira est, inquit, cupiditas ulciscendae iniuriae. Alii, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius, a quo te inique putes laesum. » Quidam ita definierunt: « Ira est incitatio animi ad nocendum ei qui, aut nocuit, aut nocere voluit. » [...] Nam definitio Ciceronis « Ira est libido ulciscendi, » non multum a superioribus distat. Ira autem, quam possumus vel furorem, vel iracundiam nominare, haec ne in homine quidem debet esse, quia tota vitiosa est.*

⁵¹⁸ Lactantius, *De ira Dei* XX 1.

W końcowej części pracy apologeta cytuje fragmenty greckich wyroczni sybillińskich dotyczące gniewu Boga nad światem i Jego sądu⁵¹⁹. Oprócz erudycyjnego charakteru mogło mieć to również na celu, podobnie jak w przypadku *Divinae institutiones*, odwołanie się autorytetu uznawanego w niechrześcijańskich kręgach filozoficznych, nie zaś do Pisma Świętego zarezerwowanego dla współwyznawców Laktancjusza. Oprócz tego w tekście tym występują liczne nawiązanie do klasycznej literatury rzymskiej, w szczególności do Wergiliusza i Owidiusza. Z perspektywy teologicznej dzieło to, choć niedopracowane pod względem dogmatycznym i nie odwołujące się do ówczesnych sporów i literatury, pozostaje jedynym traktatem obierającym temat Bożego gniewu w łacińskiej literaturze chrześcijańskiej późnego antyku, dlatego też ma dla badaczy unikatowy walor i charakter⁵²⁰.

Z obfitej korespondencji, którą prowadził Laktancjusz w późniejszym okresie swojego życia, zachowały się do naszych czasów jedynie drobne fragmenty. Z katalogu Hieronima wynika, że były to dwie księgi listów do Demetrianą, adresata *De opificio Dei*, dwie do Asklepiadesa, dwie do Sewera i cztery do Probusa. Szczególnie fragmenty z tego ostatniego zbioru, przechowane w tekstach świętego ze Strydonu, zostaną szerzej omówione w ostatnim rozdziale niniejszej rozprawy.

Oprócz wymienionych wyżej dzieł Laktancjusza, znanych bądź w całości, bądź jedynie z tytułu, fragmentów czy komentarzy innych pisarzy, do naszych czasów dotrwały również utwory poetyckie, tradycyjnie jemu przypisywane. Pierwszym i najdłuższym z nich jest spisany dystychem elegijnym poemat *De ave phoenice*. Nie pojawia się on w katalogu Hieronima, choć wspomniane tam zostało inne dzieło ułożone heksametrem, co pozwala stwierdzić, że Afrykańczyk z całą pewnością trudnił się również poezją. Najwcześniejsze źródło przypisujące Laktancjuszowi autorstwo poematu o Feniksie pochodzi od Grzegorza z Tours. Wzmianka na ten temat pojawia się w dziele *De cursu stellarum*⁵²¹. Z opisu

⁵¹⁹ Por. Lactantius, *De ira Dei* XXII-XXIII.

⁵²⁰ Por. A.P. Coleman, *Lactantius the theologian...*, dz. cyt., s. 26; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, s. 70: „The only monograph on that subject left by the ancients”.

⁵²¹ Por. Gregorius Turoniensis, *De cursu stellarum* 23; red. F. Haase, Vratislavia 1853: [...] *Tertium est quod de phoenice Lactantius refert: magna est, ait, corpore et decora plumis unguibusque et oculis, quae alterius avis non est iuncta consortio nec vineta coniugio; nam et nescire homines manifestum est, cuius sit generis, masculus an femina sive neutrum. Haec postquam mille transierit annos, petit locum omnibus locis mundanis celsitudine praeminentem, in quo habetur lucus viridi coma ueruo hibernoque perdurans, in cuius medium fons est magnus et ubertate profluus et lenitate praeclarus; huius in litore arbor nobilis reliquas luci arbores prosperitate praecellens; in huius arboris vertice haec avis de diversis pigmentorum generibus constrvit sibi „seu nidum sive sepulchrum”, insedensque in medio eius ore odoramenta adtrahit seque ex his tegit; tunc diversis modulis incipit cantos effundere suaves ac de nido exiliens aquarum se undis immergit; quod cum ter quaterque repetierit, ascendit iterum super nidum adtrahitque denuo super se odoramenta, quae detulit; emicante autem sole primum ei iubar infert ignem adprehensumque nidum tota integre concrematur; tunc pulvis exustus ad se collegitur et in*

średniowiecznego teologa jasno wynika, że mowa jest o tekście *De ave phoenice*, na co wskazuje cytat odnoszący się do gniazda, w którym mityczny ptak odbywa rytuał swojej śmierci i zmartwychwstania – *seu nidum sive sepulcrum*. Również anonimowe dzieło z VII wieku zatytułowane *De dubiis nominibus* przypisuje autorstwo poematu afrykańskiemu pisarzowi, omawiając ośmiokrotnie pisownię poszczególnych wyrazów w nim występujących⁵²². Choć powszechnie przyjmuje się, że autorem poematu z dużą pewnością może być Laktancjusz, to wśród badaczy nie ma zgody co do momentu powstania utworu. Kwestią sporną pozostaje to, czy stało się to przed, czy już po nawróceniu pisarza⁵²³. W samym tekście brak jednoznacznych odniesień do chrześcijaństwa, jednakże sam literacki topos cyklicznej śmierci i ponownych narodzin feniksa w swojej długiej recepcji pogańskiej został przejęty przez wczesnych autorów chrześcijańskich jako alegoria zmartwychwstania Chrystusa. Temat ten zostanie szerzej omówiony w kolejnym rozdziale pracy, w części poświęconej kategoriom *imitatio* i *emulatio*, które Laktancjusz łączył z tradycją klasyczną i chrześcijańską.

unam massam quasi [in oui specie conglobatur ; ac exinde iterum surgens resumta vita nutritur, nec cuiquam homini, dum implumis est, pascere cura est: tantum celesti rore nutrita ad pristinam speciem revocatur et ipsius figurae eisdem plumis eodemque colore reparata progreditur, ut prius fuerat ante mortem. Quod miraculum resurrectionem humanam ualde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere sit iterum de ipsis favillis tuba canente resuscitandus.

⁵²² Por. Tatuinus, *De dubiis nominibus* 137, 165, 197, 200, 209, 258, 318, 470 CCSL CXXXIIIa, Turnholtum 1968.

⁵²³ Por. *Minor Latin Poets; with Introductions and English Translations*, red. J. Wight Duff, A.M. Duff, Cambridge 1934, s. 644-646: „Prima facie, then, there seems little to startle one in the ascription to Lactantius: but, in fact, the authorship of the Phoenix has long been under discussion. It is easy to discover in the poem both pagan and Christian constituents. Baehrens indeed argues that the pagan element is enough to invalidate the traditional ascription (supported by certain MSS. of the poem) to so unquestionably Christian an author. To meet this objection Brandt has argued that the Phoenix was composed by Lactantius before his conversion; and Pichon, who minimises the Christian colour, is so sure that the pagan touches would have been unacceptable to a Christian, that he holds the only possible alternatives to be the composition of the poem either by Lactantius at a pre-Christian stage or by a different author who was pagan. Yet such „contamination” of conflicting strains does not seem to be an insuperable barrier to the prevailing belief: indeed, it is rather to be expected in the age and circumstances of Lactantius. Baehrens, who, like Ribbeck, rejects the Lactantian authorship, is not convinced by Dechent's study of similarities in phraseology between our poem and the unquestioned works of Lactantius. As regards the testimony by Gregory of Tours b in the sixth century to a poem on the phoenix which he summarises and ascribes to Lactantius, Baehrens eventually concluded that Gregory had not before him the same poem as we have, but a lost one by Lactantius. On Jerome's authority we know that Lactantius wrote a *ᾠδοποιρικόν* from Africa to Nicomedia, presumably when he went on Diocletian's invitation to teach rhetoric in that city; and it is Baehrens' suggestion that into this narrative of his own journey eastwards he might have appropriately worked an account of the fabled Oriental bird, using our extant poem (according to Baehrens, by a pagan) but adding Christian colour. The hypothesis next assumes that after the supposed disappearance of Lactantius' poem monkish copyists made an incorrect ascription of the surviving poem to the „Christian Cicero”, being misled by the outward resemblances in it to Christian ideas and by the knowledge that a Phoenix had actually been composed by Lactantius. It will be noted that the monks, if this guess be true, did not find the paganism of the poem so much of a stumbling-block as Baehrens and Pichon have done. But the majority of critics, including Ebert, Manitius, Riese, Birt and Dechent, have been satisfied with a less elaborate theory and have accepted our poem as Lactantius' authentic work”.

Utwór *De ave phoenice* rozpoczyna się od opisu mitycznej krainy znajdującej się na Dalekim Wschodzie, powyżej znanego ludziom świata. W miejscu tym panuje wieczna wiosna, a także doskonała równość terenu bez dolin i gór⁵²⁴. Opisano tam dziewiczy gaj, nietknięty przez żadną mitologiczną katastrofę – nie dosięgnął go ani pożar po upadku powozu Faetona, ani potop, przetrwany jedynie przez Deukaliona i Pyrrhę.⁵²⁵ W kraju tym nie ma żadnych chorób, ubóstwa, śmierci, zbrodni ani innych nieszczęść, a przyrodę cechuje stałość i niezmiennność⁵²⁶. Z centralnej części gaju wytryskuje źródło wody, dwanaście razy w miesiącu nawadniając okolicę. Nieopodal niego rośnie wysokie drzewo, a na jego szczycie zasiada ptak Feniks. Każdego ranka o świcie czerpie on dwanaście razy wodę ze źródła i wita wschodzące słońce pięknym śpiewem, trzykrotnie uderzając skrzydłami⁵²⁷. Ptasie trele wyznaczają również inne godziny w tej krainie, a sam feniks określony zostaje nawet mianem czcigodnego kapłana (*veneranda sacerdos*) wtajemniczonego w kult Feba⁵²⁸. Według Laktancjusza tytułowy ptak po przebyciu tysiąca lat, przybywa do Syrii, gdzie dopełniają się jego dni na szczycie palmy, wybieranej jako miejsce do odbycia rytuału swojej śmierci i ponownych narodzin⁵²⁹. Najpierw ptak zbiera olejki i wonności, by się nimi namaścić, a następnie dokonać samospalenia⁵³⁰. Z masy popiołu wyłania się mały biały robak przybierający po zastygnięciu kształt jaja, z którego ponownie odradza się feniks⁵³¹. Ptak nie może jednak spożywać pokarmów pochodzących z tego świata, lecz żywi się boskim nektarem i ambrozją, płynącym do niego z nieba aż do momentu, gdy osiąga siły wystarczające do opuszczenia gniazda⁵³². Gdy to następuje, ptak formuje dziobem bryłę z pozostałości stosu wonności, popiołu i resztek swojego ciała, zanoszą ją w szponach do świątyni w egipskim Heliopolis i składa ją w ofierze na ołtarzu⁵³³. Po dokonaniu obrzędów odzyskuje w pełni swoją piękną postać, a także niezwykle barwy.⁵³⁴ Powracający na Wschód, do swojego domu, ptak jest podziwiany przez ludzi, którzy wypatrują go z zachwytem. W trakcie lotu towarzyszy mu chór ptaków, aż wzniesie się w eter. Utwór kończy się pochwałą jego postaci oraz wyrazem podziwu dla boskiej samowystarczalności i nieśmiertelności, objawiającej się w wiecznym cyklu odradzania:

⁵²⁴ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 1-8; red. M.C. Fitzpatric, Philadelphia 1933.

⁵²⁵ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 9-14.

⁵²⁶ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 15- 24.

⁵²⁷ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 25-54.

⁵²⁸ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 55-58.

⁵²⁹ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 59-78.

⁵³⁰ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 79-98.

⁵³¹ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 99- 108.

⁵³² Por. Lactantius, *De ave phoenice* 109-114.

⁵³³ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 115-122.

⁵³⁴ Por. Lactantius, *De ave phoenice* 123-149.

Ipsa sibi proles suus est pater et suus heres

nutrix ipsa sui semper alumna sibi

ipsa quidem sed non eadem quia et ipsa nec ipsa est

*aeternam vitam mortis adepta bono*⁵³⁵.

Inny poemat przypisywany niekiedy Laktancjuszowi, noszący tytuł *De passione Domini*, w odróżnieniu od *De ave phoenice* porusza tematykę ściśle chrześcijańską. W osiemnastowiecznym wydaniu utwór poprzedzony był adnotacją: *Incerti auctoris carmen de Passione Domini Lactantio aliquando adscriptum*⁵³⁶. Utwór pojawia się jeszcze w edycji krytycznej Samvela Brandta z 1893 roku, jednak w najnowszych opracowaniach nie da się znaleźć już żadnych odniesień do jego przypisania Laktancjuszowi. Niekiedy można spotkać się z opinią, że tekst ten powstał w epoce renesansu. Poemat został napisany heksametrem daktylicznym i w wielu fragmentach zdradza inspirację *Eneidą* Wergiliusza, co mogło przyczynić się do jego powiązania z literackim autorytetem Laktancjusza⁵³⁷. Ma formę pieśni wielkanocnej, choć nie stanowi jedynie wiernego opisu męki krzyżowej. W utworze Chrystus zwraca się do wchodzącego do świątyni wiernego, zachęcając go, by spojrzał na krucyfiks i wspomniał trud, jaki sam poniósł podczas ziemskiej wędrówki⁵³⁸. Oprócz przytoczonych w aluzyjny sposób wydarzeń z Nowego Testamentu⁵³⁹, podmiot liryczny zwraca się do wiernego, aby za jego przykładem przyjął cierpienia oraz odsunął się od spraw światowych⁵⁴⁰, wyczekując zbawienia i odpoczynku w nadchodzącym królestwie⁵⁴¹.

Kolejnym poematem łączonym niekiedy z nazwiskiem Laktancjusza, była chrześcijańska pieśń *De pascha*. We wspomnianym wyżej osiemnastowiecznym wydaniu redaktorzy przypisują jednak jej autorstwo Wenancjuszowi Fortunatowi: *Lactantii, seu potius Venanti Honorii Fortunati ad felicem episcopum De pascha*. Również w serii *Patrologia Latina* przytoczony utwór przypisuje się temu autorowi. Okoliczność ta wydaje się wystarczającym powodem, by zrezygnować z nawet pobieżnej analizy utworu w niniejszej pracy. Na uwagę zasługuje jednak to, że w tradycji wielu wieków nazwisko Laktancjusza

⁵³⁵ Lactantius, *De ave phoenice* 167-170.

⁵³⁶ L. Coelii sive Cæcilli Lactantii Firmiani, *Opera Omnia quae exstant*, vol. II, Biponti 1786, s. 445.

⁵³⁷ Lactantius, *De passione Domini*; red. S. Brandt, G. Laubmann, Vindobona 1893, s. 148-151.

⁵³⁸ Por. Lactantius, *De passione Domini* 1-12.

⁵³⁹ Por. Lactantius, *De passione Domini* 13-39.

⁵⁴⁰ Por. Lactantius, *De passione Domini* 40-68.

⁵⁴¹ Por. Lactantius, *De passione Domini* 69-80.

odznaczało się szczególnym poważaniem i wiązano je z literacką dokładnością i wybornym stylem.

Zachowane teksty, co do których autorstwo Laktancjusza nie budzi wątpliwości, często odbiegają od tematyki kościelnej czy teologicznej, koncentrując się głównie na rozważaniach filozoficznych i świeckich. Jednocześnie sam autor w *Divinae institutiones* wyraża gotowość podjęcia zagadnień bliższych charakterowi innych ortodoksyjnych pism apologetycznych IV wieku. Jednym z nich miało być dzieło napisane przeciwko heretyckim wyznaniom chrześcijańskim, o czym zaświadcza w czwartej księdze *Divinae institutiones*: *postea plenius et uberius contra omnes mendaciorum sectas proprio separatoque opere pugnabimus*⁵⁴², a także w *De ira Dei*: *refutabimus postea diligentius, cum respondere ad omnes sectas coeperimus, quae veritatem, dum disputant, perdiderunt*⁵⁴³. Kolejnym tematem, który chciał poruszyć w osobnym dziele, było zagadnienie stosunku chrześcijaństwa do wiary żydowskiej, co wyznał w ostatniej księdze *Divinae institutiones*: *sed erit nobis contra Iudaeos separata materia, in qua illos erroris et sceleris revincemus*⁵⁴⁴. Teksty te, jeśli kiedykolwiek w ogóle powstały, nie zostały uwzględnione w żadnych antycznych katalogach czy świadectwach, niemniej sam plan ich napisania rzuca nieco światła na charakter zainteresowań Laktancjusza u schyłku jego życia.

Podsumowanie

Na podstawie omówionych w tym rozdziale podstawowych faktów dotyczących życia i dorobku Laktancjusza, można uznać go za jedną z ważniejszych postaci w przełomowym okresie formowania się łacińskiej kultury chrześcijańskiej tej epoki. Nie znaczy to jednak, że był jedynym autorem zapowiadającym nowy okres w dziejach doczesnej reprezentacji chrześcijaństwa, ale, że jako człowiek blisko związany z najważniejszą postacią redefiniującą pozycję Kościoła – cesarzem Konstantynem, walczył przyczynił się do nakreślenia projektu *christianitas* na zrębach klasycznego świata. Najważniejszym dla niniejszej rozprawy będzie jednak w pierwszej kolejności podjęcie tematu laktancjuszowego rozumienia *humanitas* – kategorii, która wedle metodologicznego podziału zaproponowanego w pierwszym rozdziale obejmuje przede wszystkim wymiar etyczny i estetyczny. W dalszej kolejności zostanie ona uzupełniona o implikację polityczną, a także przeanalizowana zostanie wizja państwa obecna w pismach Afrykańczyka. Rozdział drugi, koncentrujący się na sylwetce Laktancjusza jako

⁵⁴² Lactantius, *Divinae institutiones* IV 30, 14.

⁵⁴³ Lactantius, *De ira Dei* II 6.

⁵⁴⁴ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 1, 26.

autora i intelektualisty przełomu epok, pozwolił dostrzec, że jego twórczość stanowi ogniwo łączące tradycję klasyczną z rodzącym się myśleniem chrześcijańskim – zarówno na poziomie języka, jak i idei – co czyni analizę *humanitas* w jego ujęciu szczególnie istotną dla zrozumienia przemian kulturowych i duchowych późnej starożytności.

Rozdział III – De Lactantii humanitate

W rozdziale tym omówione zostanie pojęcie *humanitas* w pismach Laktancjusza oraz wyłaniający się z niego obraz humanizmu w wymiarze etycznym i estetycznym, a więc, wedle przyjętej w pierwszym rozdziale pracy terminologii, w węższym jego znaczeniu. Podjęta zostanie próba całościowego zrekonstruowania koncepcji „prawdziwego człowieczeństwa”, na którą apologeta powołuje się w wielu swoich dziełach, objaśniając zwłaszcza zagadnienia dotyczące moralności, religii, polityki czy literatury. Zaproponowana przez autora perspektywa nie stanowi jedynie adaptacji klasycznej myśli humanistycznej Greków i Rzymian, lecz w twórczy sposób wciela ją do refleksji chrześcijańskiej, umacniając jej pozycję w kanonie zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa na wiele wieków. Podobieństwo to zaś można rozpatrywać jako jeden z dowodów na inspirację twórczością afrykańskiego myśliciela obecną w myśli nowożytnej, która będzie tematem ostatniego rozdziału pracy. Jednak, aby dobrze zrozumieć to źródło, mające wpływ na kształt chrześcijańskiego humanizmu późniejszych epok, należy dokładnie przyjrzeć się znaczeniom pojęć używanych przez autora oraz wynikającej z nich problematyki.

Humanitas

Wyrazy takie jak *humanitas* czy *humanum* występują w pismach Laktancjusza dość często, jednak nie zawsze odpowiada im takie samo znaczenie. W zależności od kontekstu afrykański autor nadaje im mniej lub bardziej zbliżone rozumienie. Próbując zawęzić pole semantyczne słów wywodzących się od łacińskiego rdzenia *homo*, badacz twórczości Laktancjusza spotyka się nieraz ze znaczeniami sobie sprzecznymi lub przynajmniej znacznie od siebie oddalonymi. Z jednej strony ludzkie sprawy, umiejętności, wiedza oraz samo poznanie – *humana* – odnoszą się do tego, co pozostaje w opozycji do boskiej mądrości i poznania; same z siebie, bez ich ingerencji, nie są zdolne uchwycić prawdy o świecie, transcendencji ani o własnej naturze⁵⁴⁵. Zatem to, co przynależy człowiekowi, opisywane jest jako przeciwieństwo tego, co pochodzi od Boga, a ci, którzy są pozbawieni świadomości tej różnicy, skazani są na błąd i fałszywe mniemanie, określane jako *humanas voces* odmiennie

⁵⁴⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* I 1, 6: *quod quia fieri non potuit ut homini per se ipsum ratio divina notesceret, non est passus hominem deus lumen sapientiae requirentem diutius errare ac sine ullo laboris effectu uagari per tenebras inextricabiles. aperuit oculos eius aliquando et notionem veritatis munus suum fecit, ut et humanam sapientiam nullam esse monstraret et erranti ac uago viam consequendae immortalitatis ostenderet.*

niż prorockie *divinas voces*⁵⁴⁶. W takim ujęciu *natura humana* czy szerokorozumiane *humanum* należałoby rozumieć przede wszystkim negatywnie jako synonim ułomności czy fałszu. Z kolei pojęcie *divinum* odnosi się do zbioru pozytywnych cech, które wyznaczają najwyższy ideał zarówno w sferze moralnej, jak i epistemologicznej. Naturalna wiedza filozofów, pozbawionych objawienia, była jedynie zdaniem się na ludzki rozum – ten zaś, według Laktancjusza w *De ira Dei*, jest wręcz tożsamy z niewiedzą: *humanitatis est ignoratio, divinitatis scientia. Unde nobis aliquo lumine opus est ad depellendas tenebras, quibus offusa est hominis cogitatio, quoniam in carne mortali agentes, nostris sensibus divinare non possumus*⁵⁴⁷. Operowanie tymi skrajnościami widać także w linii argumentacyjnej uderzających w pogańskich bogów. Jeśli Jowisz nie posiada zdolności przewidywania przyszłości, nie może być uznany za prawdziwe bóstwo, ponieważ jego atrybutem powinna być wszechwiedza: *si autem divinus non sit, ne deus quidem sit, unde ipsa divinitas nominatur, ut ab homine humanitas*⁵⁴⁸. Skoro to, co boskie, bierze swą nazwę od Boga, a to, co ludzkie – od człowieka, Afrykańczyk jednoznacznie daje do zrozumienia, że mitologiczne opowieści, z racji swego zakłamania rzeczywistości, należą do tego drugiego porządku – ludzkiego.

Z drugiej strony można zauważyć, że nawet w przypadku bóstw pogańskich ich dobroczynna postawa wobec ludzi odnosi się właśnie do najszlachetniejszej strony ludzkiej natury czy jej niemal boskiego ideału. Według euhemerystycznej interpretacji mitologii, przytaczanej przez Laktancjusza, bogowie – będący wielkimi władcami dawnych wieków – właśnie dzięki owej dobroczynności zostali zapamiętani jako ci, dzięki którym ludzie mogli wieść prawdziwie ludzkie życie: *erant ad humanitatem compositi*⁵⁴⁹. Szlachetne działania władców, będące wyrazem najwyższego standardu człowieczeństwa, otwierały ich poddanym możliwość prowadzenia dobrego i spełnionego życia. Laktancjusz zauważa jednak, że postawa ta mogła być również narzędziem służącym zdobyciu ich przychylności dla własnych

⁵⁴⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* I 4, 2: *at enim veritatis expertes non putant his esse credendum; illas enim non divinas, sed humanas fuisse voces aiunt.*

⁵⁴⁷ Lactantius, *De ira Dei* I 4-5.

⁵⁴⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* I 11, 10.

⁵⁴⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* I 15, 1-2: *Quibus ex rebus cum constet illos homines fuisse, non est obscurum qua ratione dii coeperint nominari. si enim nulli reges ante Saturnum vel Vranum fuerunt propter hominum raritatem, qui agrestem vitam sine ullo rectore uiuebant, non est dubium, quin illis temporibus homines regem ipsum totamque gentem mactare summis laudibus ac novis honoribus coeperint, ut etiam deos appellarent sive ob miraculum virtutis – hoc vere putabant rudes adhuc et simplices – sive, ut fieri solet, in adulationem praesentis potentiae sive ob beneficia quibus erant ad humanitatem compositi.*

celów⁵⁵⁰. Bez względu na intencję, w tym ujęciu *humanitas* nabiera znaczenia odpowiedzialności oraz wzajemnej zależności między mieszkańcami czy współobywatelami. Uzupełnia wszelkie braki, których człowiek doświadcza w porównaniu do sprawności czy atrybutów dzikich zwierząt, czyniąc wzajemną pomoc i troskę między ludźmi nakazem wynikającym z samej natury⁵⁵¹. Stąd też jałmużna i pomoc biednym, stanowią przypomnienie boskiego nakazu wpisanego w porządek stworzenia od samego początku, na co szczególnie zwraca uwagę Laktancjusz: *fac illam beneficium, fac humanitatem, largire pauperibus*⁵⁵².

Autor rozszerza pozytywne rozumienie tej cechy o łagodność, ogładę czy kulturę umysłową. We fragmencie *Divinae institutiones* opisującym krwawe ofiary z ludzi, Laktancjusz zarzuca Rzymianom, że pretendując do roli społeczeństwa znanego ze swojej „ludzkości”, oddają się barbarzyńskim zwyczajom: *nostri vero qui semper mansuetudinis et humanitatis sibi gloriam vindicaverunt, nonne sacrilegis his sacris immaniores reperiuntur? ii enim potius scelerati sunt habendi, qui cum sint liberalium disciplinarum studiis expoliti, ab humanitate desciscunt, quam qui rudes et imperiti ad mala facinora bonorum ignoracione labuntur*⁵⁵³. W tym wypadku *humanitas* wskazuje również na wyższy model cywilizacyjny, będący zaprzeczeniem dzikości czy nieokrzesania. Jak widać dotyczy to jednocześnie wymiaru moralnego, jak i umysłowego. W innym fragmencie Laktancjusz utożsamia ją wprost ze sprawiedliwością, czyli najważniejszą z cnót społecznych, której poświęcił jedną z ksiąg swojego *opus magnum*: *expedita est igitur hominis ratio, si sapiat; cuius propria est humanitas. ipsa humanitas quid est nisi iustitia?*⁵⁵⁴. W szczególny sposób sprawiedliwość, w pojęciu Laktancjusza, będąca *summa virtus aut fons est ipsa virtutis*⁵⁵⁵, łączy w sobie powinności względem Bóstwa i ludzi, przy czym pierwsza określana jest mianem *religio*, druga zaś *humanitas*⁵⁵⁶. W myśli apologety są one ze sobą na tyle związane, że zniesienie jednej powoduje utratę drugiej. Dlatego Boska cześć i religia stają się warunkiem właściwie rozumianej *humanitas*: *religioni ergo serviendum est, quam qui non suscipit, ipse se prosternit*

⁵⁵⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* V 6, 2: *ut enim servitio ceteros subiugarent, in primis necessaria vitae subducere et colligere coeperunt eaque firmiter conclusa servare, ut beneficia caelestia facerent sua, non propter humanitatem, quae nulla in eis erat, sed ut omnia cupiditatis et avaritiae instrumenta corraderent.*

⁵⁵¹ Lactantius, *Divinae institutiones* III 23, 9: *cum enim natura hominis imbecillior sit quam ceterorum animalium, quae vel ad perferendam vim temporum vel ad incursiones a suis corporibus arcendas naturalibus munimentis providentia caelestis armavit, homini autem quia nihil istorum datum est, accepit pro istis omnibus miserationis adfectum qui plane vocatur humanitas, is qua nosmet ipsos invicem tueremur.*

⁵⁵² Lactantius, *Divinae institutiones* III 23, 6.

⁵⁵³ Lactantius, *Divinae institutiones* I 21, 4-5.

⁵⁵⁴ Lactantius, *Divinae institutiones* III 9, 19.

⁵⁵⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 1.

⁵⁵⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 10, 2: *sed tamen primum iustitiae officium est coniungi cum deo, secundum, cum homine. Sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia vel humanitas nominatur. quae virtus propria est iustorum et cultorum dei, quod ea sola vitae communis continet rationem.*

*in terram et vitam pecudum secutus humanitate se abdicat*⁵⁵⁷. W tym właśnie autor dzieła upatruje jednej z głównych przyczyn fałszywości nauki filozofów, którzy występowali nie tylko przeciwko wierzeniom mitologicznym, lecz także przeciwko religii jako takiej, będącej ich zdaniem źródłem lęku⁵⁵⁸. O ile Laktancjusz zgadza się z krytyką treści pogańskiego kultu, o tyle niekiedy zdaje się bronić istnienia samej struktury religijnej czy form modlitwy, będących odpowiedzią na potrzebę porzuconej pierwotnie więzi ze Stwórcą⁵⁵⁹.

Kolejnym aspektem współtworzącym rozległy obraz omawianego pojęcia człowieczeństwa jest wspomniane przez Laktancjusza *ius humanitatis*, rozumiane jako przyrodzone prawo i godność każdego człowieka, zaś w anachroniczny sposób można rozumieć też jako prawo do nietykalności osobistej. Takie rozumienie tego pojęcia widoczne jest w kontekście ówczesnych prześladowań i tortur, na które skazywano chrześcijan:

num igitur hoc sermone aut aliqua ratione reddita facere nituntur? minime, sed viatque tormentis. o mira et caeca dementia! in his putatur mala mens esse qui fidem servare conantur, in carnificibus autem bona! in hisne mala mens est, qui contra ius humanitatis, contra fas omne lacerantur, an potius in his, qui ea faciunt in corporibus innocentium, quae nec saevissimi latrones nec iratissimi hostes nec immanissimi barbari aliquando fecerunt?⁵⁶⁰

Prześladowcy, nie stosując się do standardów poszanowania ludzkiego ciała, sami okazali się wykraczać przeciwko swojemu człowieczeństwu, zbliżając się do barbarzyńców i przestępców, a nawet bluźnierców i dzikich zwierząt: *ergo pro beluis immanibus sunt habendi qui homini nocent, qui contra ius humanitatis et fas omne spoliant cruciant occidunt exterminant*⁵⁶¹.

W innym fragmencie Laktancjusz opisuje *ius humanitatis* jako nadrzędne prawo człowieka sprawiedliwego, który nie tylko nie wyrządza innym krzywdy, nie pożąda i nie zazdrości dóbr należących do innych ludzi, lecz żyje w przeświadczeniu o ogólnoludzkim

⁵⁵⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* III 10, 15.

⁵⁵⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* III 9, 10: *qui ergo philosophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam reis ligionem et orbant hominem suo proprio ac singulari bono, quod est a recte vivendo atque ab omni humanitate diiunctum, quia deus ut cuncta viventia subiecit homini, se ipsum hominem sibi.*

⁵⁵⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* II 1, 6-7: *cum vero ipsos deorum cultores saepe videamus deum summum et confiteri et praedicare, quam sibi veniam sperare possint impietatis suae qui non agnoscunt cultum eius, quem prorsus ignorari ab homine fas non est? nam et cum iurant et cum optant et cum gratias agunt, non Iovem aut deos multos, sed deum nominant. adeo veritas ipsa cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit.*

⁵⁶⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 6-7.

⁵⁶¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 10, 8.

braterstwie, mającym swe źródło w Bogu⁵⁶². Przejawiać się może ono również w życzliwości czy w uczciwym traktowaniu w sporze filozoficznym bądź religijnym. Laktancjusz wymaga takiej postawy od swoich pogańskich adwersarzy, kierując do nich słowa *Divinae institutiones: si quis attigerit ex istis inepte religiosus, ut sunt nimia superstitione impatientes, insectetur etiam maledictis et vix lecto fortasse principio adfligat proiciat exsecretur seque inexpiabili scelere contaminari atque adstringi putet, si haec aut legat patienter aut audiat. ab hoc tamen si fieri potest humanitatis iure postulamus, ut non prius damnet quam universa cognoverit*⁵⁶³.

Najważniejszy fragment odnoszący się do znaczenia *humanitas* w myśli afrykańskiego autora znajduje się w szóstej księdze, gdzie cały jedenasty rozdział poświęcony jest wykładowi tej cnoty. Ze względu na jego szczególną wagę, warto przytoczyć go w całości:

Conservanda est igitur humanitas, si homines recte dici velimus. id autem ipsum, conservare humanitatem, quid aliud est quam diligere hominem, quia homo sit et idem quod nos sumus? discordia igitur ac dissensio non est secundum hominis rationem verumque illud est Ciceronis, quod ait ‘hominem naturae oboedientem homini nocere non posse’. ergo si nocere homini contra naturam est, prodesse igitur homini secundum naturam sit necesse est. quod qui non facit, hominis se appellatione despoliat, quia humanitatis officium est necessitati hominis ac periculo subvenire. quaero igitur ab his qui flecti et misereri non putant esse sapientis, si homo ab aliqua bestia comprehensus auxilium sibi armati hominis impleret, utrumne succurrendum putent an minime. non sunt tam impudentes, ut negent fieri oportere quod flagitat, quod exposcit humanitas. item, si aliquis circumveniatur igni, ruina opprimatur, mergatur mari, flumine rapiatur, num putent hominis esse non auxiliari⁵⁶⁴.

Na wstępie Laktancjusz podkreśla, że *humanitas* – czyli poczucie solidarności z poszkodowanymi i gotowość niesienia im pomocy – stanowi nakaz wpisany w samą naturę i powinien być zachowany między ludźmi niezależnie od sytuacji, w jakiej znalazł się potrzebujący.

⁵⁶² Lactantius, *Divinae institutiones* V 22, 6-8: *iustus vero ac sapiens quia ‘illa omnia humana’, ut est a Laelio dictum, ‘sua bona divina iudicat’, nec alienum quidquam concupiscit, ne quem contra ius humanitatis laedat omnino, nec ullam potentiam honoremue desiderat, ne cui faciat iniuriam – scit enim cunctos ab eodem deo et eadem condicione generatos iure fraternitatis esse coniunctos –, sed et suo contentus et paruo, quia fragilitatis suae memor, non amplius quaerit quam unde vitam sustentet, et ex eo ipso quod habuerit impertit etiam non habenti, quia pius est; pietas autem summa virtus est.*

⁵⁶³ Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 1-2.

⁵⁶⁴ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 11, 1-5.

non sint ipsi homines, si putent – nemo enim potest eiusmodi periculis non esse subiectus –, immo vero et hominis et fortis viri esse dicent servare peritulum. si ergo in eiusmodi casibus, quia periculum vitae homini adferunt, succurrere humanitatis esse concedunt, quid causae est cur, si homo esuriat sitiatur algeat, succurrendum esse non putent? quae cum sint paria natura cum illis casibus fortis viri et unam eandemque humanitatem desiderent, tamen illa discernunt, quia non re ipsa vera, sed utilitate praesenti omnia metiuntur. illos enim quos periculo subripiunt sperant sibi gratiam relaturos, egentes autem quia non sperant, perire arbitrantur quidquid eiusmodi hominibus impertiant⁵⁶⁵.

Autor nie postrzega tego zachowania jako wyrazu heroicznej etyki, lecz jako elementarnego obowiązku zakorzenionego w naturze człowieka. Niespełnienie tego nakazu traktowane jest jako istotne uchybienie, podważające przynależność jednostki do wspólnoty ludzkiej. Również oczekiwanie wdzięczności, a więc jakiejś formy zysku za okazaną pomoc Laktancjusz traktuje jako wykroczenie przeciw boskiemu i naturalnemu imperatywowi.

hinc est illa Plauti detestanda sententia: ‘male meretur qui mendico dat quod edat; nam et illud quod dat perit et illi producit vitam ad miseriam.’ at enim poeta fortasse pro persona locutus est. quid? Marcus Tullius in suis officialibus libris nonne hoc idem suadet, non esse omnino largiendum? sic enim dixit: ‘largitioque quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit. ita benignitate nignitas tollitur; qua quo in plures usus sis, eo minus in multos uti possis.’ et idem paulo post: ‘quid autem est stultius quam quod libenter facias, curare ut id diutius facere non possis?’ videlicet professor sapientiae refrenat homines ab humanitate monetque, ut rem familiarem diligenter custodiant malintque arcam quam iustitiam conservare. quod cum intellexeret inhumanum esse ac nefarium, mox alio capite quasi actus paenitentia sic ait: ‘nonnumquam tamen est largiendum nec hoc benignitatis genus omnino repudiandum et saepe idoneis hominibus egentibus de re familiari impertiendum.’ quid est ‘idoneis’? nempe iis qui restituere ac referre gratiam possint⁵⁶⁶.

Apologeta, odwołując się do zawartych w literaturze klasycznej – w tym przypadku w tekstach Plauta i Cyserona – wskazań etyki pogańskiej, wytyka jej niewystarczalność czy wręcz hipokryzję. Chrześcijański autor obnaża kryterium pomocy, którym dla rzymskich twórców była wzajemna korzyść z okazanego dobrodziejstwa. W tym fragmencie szczególnie wyraźnie widać, jak Laktancjusz – atakując klasyczne autorytety – stara się obnażyć słabość pogańskich wzorców, posługując się ich własnymi kategoriami.

⁵⁶⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 11, 5-7.

⁵⁶⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 11, 8-12.

si nunc Cicero viveret, exclamarem profecto: hic, hic, Marce Tulli, aberrasti a vera iustitia eamque uno verbo sustulisti, cum pietatis et humanitatis officia utilitate metitus es. non enim 'idoneis hominibus' largiendum est, sed quantum potest non idoneis. id enim iuste, id pie, id humane fit, quod sine spe recipiendi feceris, haec est 'vera illa et germana iustitia, cuius solidam et expressam effigiem nullam tenere uos' dicis. ipse pluribus locis clamas 'mercennariam' non esse virtutem faterisque in libris Legum tuarum liberalitatem gratvitam esse his verbis: 'nec est dubium, quin is qui liberalis benignusque dicitur, officium, non fructum sequatur.' cur ergo 'idoneis' potius largiris, nisi ut postea mercedem recipias? Te igitur auctore ac praeceptore iustitiae quisquis 'idoneus' non erit, nuditate siti fame conficietur nec homines copiosi et usque ad delicias abundantes subvenient ultimae necessitati. si virtus mercedem non exigit, si 'propter se', ut dicitis, 'expetenda est', ergo iustitiam matrem principemque virtutum suo pretio, non tuo commodo aestima, ei potissimum tribue a quo nihil speres. quid personas eligis? quid membra inspicias? pro homine tibi habendus est quisquis ideo precatur, quia te hominem putet. abice 'umbras illas imaginesque iustitiae' atque ipsam veram et 'expressam tene'⁵⁶⁷.

Autor przedstawia tutaj nie tylko chrześcijański punkt widzenia, który – w jego ocenie – stanowi konsekwentne dopełnienie klasycznych ideałów, lecz także, w silnie zretoryzowanej wypowiedzi, zwraca się bezpośrednio do osoby Cyserona, zarzucając mu słabość oraz brak konsekwencji.

largire caecis debilibus claudis destitutis; quibus nisi largiare moriendum est. inutiles sunt hominibus, sed utiles deo, qui eos retinet in vita, qui spiritu donat, qui luce dignatur. fove quantum in te est et animas hominum ne extinguantur humanitate sustenta. qui succurrere perituro potest, si non succurrit, occidit. verum isti quia neque naturam rei tenent neque praemium in eo quod sit sciunt, dum perdere timent, perdunt et in id quod maxime cavent incidunt, ut quidquid largiuntur aut pereat omnino aut ad tempus brevissimum prosit. nam qui exiguum stipem miseris negant, qui conservare humanitatem sine damno suo nolunt, patrimonium sua effundunt, ut aut peritura et fragilia sibi comparent aut certe maximis suis damnis nihil consequantur⁵⁶⁸.

Zdaniem Laktancjusza znaczenie pomocy świadczonej ludziom słabym i nie mogącym się odwdziżyć, możliwe jest do zrozumienia dopiero po przyjęciu wartości ich godności wpływającej od samego Boga. Brak tej perspektywy sprawia, że poganie nie są zdolni całkowicie wypełnić powinności ludzkiej wynikającej z natury, a więc nie mogą w pełni zrealizować swojego człowieczeństwa:

⁵⁶⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 11, 12-18.

⁵⁶⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 18-21.

quid enim dicendum est de iis qui populari levitate ducti vel magnis urbibus suffecturas opes exhibendis muneribus impendunt, nisi eos dementes atque furiosos, qui praestent id populo quod et ipsi perdant et nemo eorum quibus praestatur accipiat? itaque ut est omnis voluptas caduca et brevis, oculorum maxime et aurium, aut obliviscuntur homines et alterius damna pro ingratis habent aut etiam offenduntur, si non est libidini vulgi satisfactum, ut iam homines stultissimi malum sibi malo comparaverint, aut si adeo placuerunt nihil amplius quam inanem fauorem paucorumque dierum fabulas adsequuntur; sic cottidie leuissimorum hominum patrimonia in res superuacuas prodiguntur⁵⁶⁹.

Tego rodzaju zaniedbanie niesie również konsekwencje społeczne – autor przekonuje, że brak realizacji nakazu *humanitas* prowadzi do postępującego upadku obyczajów oraz wzrostu zła w społeczeństwie. Widać w tym wywodzie, jak bardzo aspekt etycznego rozumienia humanizmu u Laktancjusza połączony jest ze wzorcami kulturowymi, za pomocą których utrwała się przeciwny ludzkiej naturze model życia:

num ergo illi sapientius, qui utiliora et diuturniora civibus suis exhibent munera, hi scilicet qui publicis operibus exstructis memoriam nomini suo quaerunt? ne isti quidem recte; bona sua in terra sepeliunt, quia nec memoria quidquam mortuis confert nec opera eorum sempiterna sunt, siquidem aut uno tremore terrae dissipantur et corruunt aut fortuito consumuntur incendio aut hostili aliquo impetu diruuntur aut certe vetustate ipsa dissoluta labuntur. ‘nihil est enim’, ut ait orator, ‘opere et manu factum, quod non conficiat et consumat vetustas. at haec iustitia et lenitas florescet cottidie magis.’ illi ergo melius, qui tribulibus suis aut clientibus largiuntur – aliquid enim praestant hominibus et prosunt –, sed non est illa vera et iusta largitio. beneficentia enim nulla est ubicumque necessitas non est. perit ergo quidquid gratiae causa tribvitur non indigentibus aut cum faenore reddit, et beneficentia non erit. quod etsi gratum est iis quibus datur, iustum tamen non est, quia si non fiat, nihil mali sequitur. unum igitur certum et verum liberalitatis officium est egentes atque inutiles alere⁵⁷⁰.

Zachowanie pamięci poprzez liczne fundacje i budowle stanowiło dla pogan, chcących odznaczyć się szczególną hojnością, odpowiednią formę utrwalenia i pochwały cnoty *humanitas*. Zdaniem chrześcijańskiego autora nie była to jednak najwłaściwsza forma jej realizacji, a znacznie bardziej przyczynia się do tego zwykła jałmużna czy pomoc osobom zmarginalizowanym przez społeczeństwo.

⁵⁶⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 22-23.

⁵⁷⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 23-28.

To, co jednak najważniejsze w całym przytoczonym powyżej rozdziale, to utożsamianie ideału ludzkiej moralności i doskonałości z ludzką naturą. Owa propozycja *humanitas christiana*, a więc pełni człowieczeństwa i kultury realizowanej w chrześcijaństwie, wydaje się nieraz wykraczać poza refleksje obecne w czasach Laktancjusza. Momentami odnosi się wrażenie, że koncepcja ta znacznie silniej koresponduje z ideałami nowożytnego humanizmu niż z refleksją charakterystyczną dla epoki Laktancjusza. Trafnie ujął to Jerzy Wojtczak-Szyszkowski: „Trzeba mieć uznanie dla Laktancjusza, że odwołuje się on do pojęcia ogólnoludzkiego, jakim jest *humanitas*, o którym wyraża się w sposób bliski dzisiejszym refleksjom na ten temat [...] Warto zwrócić uwagę, że Laktancjusz wiąże pojęcie *humanitas* z pojęciem natury i w ten sposób zbliża się wyraźnie do humanistów okresu odrodzenia i wieku osiemnastego”⁵⁷¹.

Omówione powyżej pojęcie *humanitas* pozwala lepiej zrozumieć znaczenie chrześcijaństwa, które dla Laktancjusza stanowi przede wszystkim *vera sapientia* i *vera religio* – bez jego przyjęcia niemożliwe jest osiągnięcie pełni ludzkiej natury. Dla Afrykańczyka wiara i nauka chrześcijańska nie ograniczają się jedynie do obietnicy życia wiecznego (choć to, według autora, wyznacza kres ludzkiej wędrówki i jego *summum bonum*), lecz są jedyną drogą do odzyskania utraconej jedności: z Bogiem, innymi ludźmi, samym sobą, przyrodą oraz dziedzictwem przeszłości. Nauka chrześcijańska i jej boskie pouczenia dotyczące życia – *divinae institutiones* – mają na celu zwrócenie ludzkości na pierwotną ścieżkę stworzenia.

Vera sapientia

Formułując cele swojego *opus magnum*, Laktancjusz przedstawia się przede wszystkim jako nauczyciel, który – porzuciwszy studium retoryki – podejmuje się wykładu niebiańskich praw i przepisów – *praecepta caelestia*⁵⁷². Zaproponowana przez niego nauka ma na celu pogodzenie wymiaru religijnego z filozoficznym, co wyraża w słowach: *succurrendum esse his erroribus credidi, ut et docti ad veram sapientiam dirigantur et indocti ad veram religionem*. W tym ujęciu chrześcijaństwo jawi się jako zwieńczenie zarówno filozoficznych dążeń do mądrości, jak i religijnych praktyk zmierzających do odnowienia

⁵⁷¹ J. Wojtczak-Szyszkowski, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 17.

⁵⁷² Lactantius, *Divinae institutiones* I, 1, 8: *Quae professio multo melior utilior gloriosior putanda est quam illa oratoria, in qua diu versati non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam ivuenes erudiebamus, multoque nunc rectius de praeceptis caelestibus disseremus, quibus ad cultum verae maiestatis mentes hominum instituere possimus, nec tam de rebus humanis bene meretur qui scientiam bene dicendi adfert quam qui pie atque innocenter docet vivere.*

relacji z Bóstwem poprzez właściwy kult. O ile pierwsza grupa (*docti*) wydaje się w zamyśle Laktancjusza stanowić faktycznych odbiorców dzieła⁵⁷³, to jednak autor wskazuje wciąż na znaczenie przekazu poetów i literatury religijnej, kojarzonej niekiedy z mniej elitarnym gronem odbiorców, w przygotowaniu do przyjęcia ewangelii⁵⁷⁴.

Samo uznanie znaczenia dialogu z filozofią było dla chrześcijan od co najmniej II wieku kwestią najwyższej wagi⁵⁷⁵, choć z części świadectw Nowego Testamentu, zwłaszcza zaś z Dziejów Apostolskich⁵⁷⁶ czy Listów świętego Pawła⁵⁷⁷, wynika, że pierwsze takie próby były podejmowane niemal od początku i stanowiły przedłużenie adaptacji myśli greckiej, dokonywanej przez środowisko żydowskiej diaspory w Aleksandrii⁵⁷⁸. Najwcześniejszym myślicielem w pełni identyfikującym się z tradycją filozoficzną był urodzony około 100 roku greckojęzyczny Justyn, który po swoim nawróceniu założył w Rzymie szkołę na wzór platońskiej Akademii⁵⁷⁹. Głosił chrześcijańskie doktryny, widząc w filozofii najlepsze możliwe wprowadzenie do ich zrozumienia i akceptacji. Uważał, że bez znajomości filozofii wiele spraw obecnych w wierze nie jest możliwych do zrozumienia. Przykładem takich poglądów może być między innymi w jego tekst *Dialogus cum Tryphone*:

Ἄνευ δὲ φιλοσοφίας καὶ ὀρθοῦ λόγου οὐκ ἂν τῷ παρεΐη φρόνησις. Διὸ χρὴ πάντα ἄνθρωπον φιλοσοφεῖν καὶ τοῦτο μέγιστον καὶ τιμιώτατον ἔργον ἡγεῖσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ δεύτερα καὶ τρίτα, καὶ φιλοσοφίας μὲν ἀπηρτημένα μέτρια καὶ ἀποδοχῆς ἄξια,

⁵⁷³ Por. A.P. Coleman, *Lactantius the Theologian...* dz. cyt., s.33-34: „In the Institutiones, Lactantius makes clear that the members of his intended audience are educated pagans, or docti, whom he hopes to draw away from false wisdom and religion. The Institutiones begin with Lactantius praising the classical philosophers who, forsaking

all worldly pleasures, pursued the lofty goal of attaining wisdom”.

⁵⁷⁴ Por. L.J. Swift, *Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 96/1965, s. 447: „Lactantius' approach is designed to disprove the reality of the pagan gods. But given the expressed purpose of appealing to the educated non-Christian, and his exonerating of the pagan poets, it seems that he is concerned with the poetic form of myth as well as its content.

⁵⁷⁵ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 289: „W swych początkach chrześcijaństwo w postaci, w jakiej przedstawia siebie w słowach Chrystusa, ogłasza bliskość końca świata i nadejście Królestwa Bożego. Jest to przesłanie całkowicie obce mentalności greckiej i greckiemu sposobowi widzenia filozofii. Wpisuje się w całokształt myśli judaistycznej, bez wątpienia ją podważając, ale też zachowując pewne jej fundamentalne pojęcia. Z pozoru nie mogło wskazywać na to, że sto lat po śmierci Chrystusa niektórzy chrześcijanie będą przedstawiać chrześcijaństwo nie tylko jako pewną filozofię, czyli zjawisko kultury greckiej, ale wręcz jako filozofię w ogóle, filozofię wieczną”.

⁵⁷⁶ Por. Dz 17,22-27; por. D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2021, s. 31-51.

⁵⁷⁷ Por. M.T. Sharp, *Divination and Philosophy in the Letters of Paul*, Edinburgh 2023.

⁵⁷⁸ Por. J. Domański, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć” V, 1992, s. 9; por. A. Harnack. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York 1962.

⁵⁷⁹ Por. M.J. Edwards, *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, „The Journal of Theological Studies”, 42/1991, s. 17-34.

στερηθέντα δὲ ταύτης καὶ μὴ παρεπομένης τοῖς μεταχειριζομένοις αὐτὰ φορτικὰ καὶ βάνανσα⁵⁸⁰.

Prezentowane przez Justyna podejście do filozofii pochodzi jeszcze sprzed nawrócenia myśliciela, jednak „wydaje się, że po nawróceniu opinia ta nie traci swej mocy”⁵⁸¹. Widoczne jest to choćby w tym, że wraz z przyjęciem chrztu nie zrywa łączności z własną tradycją, a wręcz dostrzega w niej zasiane uprzednio „ziarno Słowa” (λόγος σπέρματικός), pomagające zrozumieć naturalnym rozumem część prawdy o Bogu i świecie⁵⁸². Podążając za niemal boskim wskazaniem naturalnego rozumu, filozofowie pogańscy stali się bezwiednie chrześcijanami, podobnie jak sprawiedliwi mężowie Starego Testamentu: καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα⁵⁸³. Justyn jako chrześcijanin zdaje się realizować najważniejszy egzystencjalny postulat klasycznej filozofii, jakim jest zgodność życia z wyznawaną nauką⁵⁸⁴, Za słowami Dariusza Karłowicza:

W istocie trudno wątpić, że doświadczenia filozoficzne nie tylko poprzedzały, ale i warunkowały jego nawrócenie. Dlatego, nawet jeśli Justyn grzeszy brakiem ostrości w widzeniu różnic między popularną filozofią swych czasów a chrześcijaństwem, to sam stanowi żywy dowód na potwierdzenie tezy, że grecka filozofia może być pojmowana zarówno jako *praeparatio evangelica*, jak i duchowe wsparcie w pogłębianiu chrześcijańskiej wiary. W procesie przeciwko filozofii greckiej duchowa historia Justyna czyni go najlepszym świadkiem obrony z jeszcze jednej przyczyny. Justyn umiera jako męczennik – dowodząc doskonałości swej konwersji zarówno w kategoriach filozofii Greków, jak i Chrystusowej Ewangelii⁵⁸⁵.

Drugą postacią, mającą ogromny wpływ na zbliżenie się ideału filozoficznego do chrześcijańskiego sposobu życia, był Klemens Aleksandryjski. Widział on w filozofii rodzaj podpory dla własnej wiary i, podobnie jak Justyn, wykorzystywał ją w programie swojego

⁵⁸⁰ Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 3, 3; red. G. Archambault, Paris 1909.

⁵⁸¹ D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2020, s. 102.

⁵⁸² Por. J. Naumowicz, *Pierwsi apologety greccy*, Kraków 2004, s. 187: „istotą tej koncepcji jest przekonanie, że od początku istnienia wszechświata ziarna prawdy zostały rozsiane przez boski Logos wśród wszystkich ludzi i w ten sposób wszyscy w różnym stopniu odkrywają prawdę i w różnym stopniu mają udział w boskim Logosie”.

⁵⁸³ Justinus Martyr, *Apologia* I, LXVI 3; red. E.J. Goodspeed, Göttingen 1915.

⁵⁸⁴ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, dz. cyt., s. 317-318.

⁵⁸⁵ Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, dz. cyt., s. 99-100.

nauczania jako wprowadzenie do wykładu wiary. Klemens uznaje, że chrześcijanin, jeśli jest prawdziwym filozofem lub gnostykiem, potrafi odróżnić cenne treści zawarte w myśli pogańskiej i podporządkować je celom właściwej filozofii – to znaczy chrześcijaństwa⁵⁸⁶.

W pismach Laktancjusza brak bezpośrednich odniesień do wspomnianych chrześcijańskich filozofów. Choć nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć, czy znał ich pisma i nauki, wiele zbliżonych koncepcji zaczerpnął najprawdopodobniej od łacińskich autorów, takich jak Minucjusz Felix, Tertulian czy Cyprian z Kartaginy, do których lektury odwołuje się w piątej księdze *Divinae Institutiones*⁵⁸⁷. U pierwszego z nich odnaleźć można niemal identyczną myśl z tą, wyrażoną przez Justyna. W stylizowanym na pisma Cyncerona⁵⁸⁸ dialogu *Octavius* pisał on: *ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos*⁵⁸⁹. Całość tekstu sugeruje, że fundamentem apologii przedstawionej przez Oktawiusza, głównego uczestnika dialogu, nie jest bezpośrednie objawienie chrześcijańskie, lecz raczej argumentacja oparta na teologii naturalnej i założeniach filozoficznych. Chrześcijaństwo jawi się tu jako odsłonięcie prawdy, do której wcześniej zbliżali się mędrcy, oraz jako autentyczna, doskonała forma filozofii: *animadvertis, philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint*⁵⁹⁰.

W przeciwieństwie do pełnego sprzeczności politeizmu i materialistycznego atomizmu cechujących myśl Cecyliusza⁵⁹¹, głównego adwersarza tekstu prezentującego typowe poglądy ówczesnych elit pogańskich, chrześcijaństwo było przedstawione jako prosta i racjonalna

⁵⁸⁶ Por. Clemens Alexandrinus, *Stromateis* I, IX 98; red. J.C. Hinrichs, Leipzig 1905: ὁ δὲ πρὸς τὸν βίον ἀναφέρων ἕκαστα τὸν ὀρθὸν ἐκ τε τῶν Ἑλληνικῶν καὶ τῶν βαρβαρικῶν ὑποδείγματα κομίζων πολὺπαιρος οὗτος τῆς ἀληθείας ἰχνευτὴς καὶ τῷ ὄντι πολὺμητις, δίκην τῆς βασάνου λίθου (ἢ δ' ἐστὶ Λυδῇ διακρίνειν πεπιστευμένη τὸ νόθον ἀπὸ τοῦ ἰθαγενοῦς χρυσοῦ) καὶ ἱκανὸς ὢν χωρίζειν, ὁ πολὺίδρις ἡμῶν καὶ γνωστικός, σοφιστικὴν μὲν φιλοσοφίας, κομμωτικὴν δὲ γυμναστικῆς καὶ ὁσποικικὴν ἱατρικῆς καὶ ῥητορικὴν διαλεκτικῆς καὶ μετὰ τὰς ἄλλας [καὶ] τὰς κατὰ τὴν βάρβαρον φιλοσοφίαν αἱρέσεις αὐτῆς τῆς ἀληθείας. πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον περὶ νοητῶν φιλοσοφοῦντα διαλαβεῖν τὸν ἐπιποθοῦντα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἐπήβολον γενέσθαι.

⁵⁸⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 22-25.

⁵⁸⁸ Por. B. Burliga, *Polemika i retoryka w dialogu Minucjusza Feliksa "Oktawiusz"*, „Studia Elbląskie” 10/2009, s. 409: „Religia chrześcijańska przedstawiona jest tutaj jako system filozoficzny, w wielu punktach styczny zresztą z tradycyjnymi szkołami filozoficznymi. W filozoficzny klimat wprowadza struktura traktatu. Autor zaczyna od Prologu, ulubionej przez antycznych literatów formy rozpoczynania dzieł prozatorskich — odpowiednika inwokacji w dziełach poetyckich. Bezpośredniej inspiracji dostarczył mu, jak się wydaje, Cynceron z jego dialogiem O naturze bogów (*De natura deorum*) — będący wielką dyskusją pomiędzy epikurejczykiem, stoikiem i przedstawicielem akademii. Uważa się, że postać tego ostatniego, sceptyka Kotty37, była literackim pierwowzorem Minucjuszowego Cecyliusza Natalisa. Traktat Cyncerona był zapewne także inspiracją dla Minucjusza w układzie dzieła”.

⁵⁸⁹ Minucius Felix, *Octavius* XX 1; red. H. Rendall, London, 1931.

⁵⁹⁰ Minucius Felix, *Octavius*, XXXIV 5.

⁵⁹¹ Por. Minucius Felix, *Octavius* V 1-13.

filozofia życia. Chociaż Oktawiusz krytykuje ślepe posłuszeństwo wobec rzymskiej tradycji, to staje na stanowisku, jakoby chrześcijanie byli spadkobiercami cnót przodków. Jako przykład podaje niezłomność chrześcijańskich kobiet i dzieci, przyrównując ich postawę do męstwa legendarnych wodzów⁵⁹². Jego zdaniem to chrześcijanie, realizując etyczne postulaty i ideały pogańskich mędrców, stają się ich bezpośrednimi następcami.

O chrześcijaństwie jako o prawdziwej filozofii pisał, w nieco bardziej skomplikowany sposób, sceptyczny wobec greckiego dziedzictwa Tertulian. Poglądy autora często interpretowane są jako wyraz postawy antyfilozoficznej, na co wskazują m.in. przywoływane fragmenty jego dzieł, zwłaszcza rozdział XLVI *Apologeticum*, gdzie pod koniec Tertulian formułuje jednoznaczną konstatację: *Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, amicus et inimicus erroris, veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator eius et custos?*⁵⁹³; czy z dzieła *De praescriptione haereticorum*, z którego pochodzi słynne zdanie: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?*⁵⁹⁴. Zdanie to dla wielu myślicieli późniejszych epok stanowiło asumpt do budowania postawy chrześcijańskiego antyracjonalizmu i braku zgody między religijnym a filozoficznym pojęciem bóstwa, któremu miał od starożytności patronować właśnie Tertulian⁵⁹⁵. Jego niechęć do filozofii należy jednak ściśle rozumieć jako sprzeciw wobec konkretnych nauk czy raczej praktyk życiowych znanych filozofów, nie zaś krytyce samego rozumu czy poszukiwania i umiławania mądrości. Jego antyfilozoficzność nie może być zatem utożsamiona z antyracjonalizmem⁵⁹⁶. Cytując Karłowicza:

W umyśle Tertuliana spór między Objawieniem a naturą nie istnieje. Jeśli Tertulian proklamuje spór, to jest to konflikt między naturą a historyczną filozofią. I właśnie filozofii, która fałszuje obraz natury, Tertulian wydaje wojnę zarówno w imieniu rozumu,

⁵⁹² Minucius Felix, *Octavius* XXXVII 3-7: *Vos ipsi calamitosos viros fertis ad caelum, ut Mucium Scaevolam, qui cum errasset in regem, perisset in hostibus, nisi dexteram perdidisset. Et quot ex nostris, non dextram solum, sed totum corpus uri, cremari sine ullis eiulatibus pertulerunt, cum dimitti praesertim haberent in sua potestate! Viros cum Mucio vel cum Aquilio aut Regulo comparo? Pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt. Nec intellegitis, o miseri, neminem esse qui aut sine ratione velit poenam subire aut tormenta sine deo possit sustinere.*

⁵⁹³ Tertulianus, *Apologeticum* XLVI 18; red. T.R. Glover, London 1931.

⁵⁹⁴ Tertulianus, *De praescriptione haereticorum* 7,9; red. P. De Labriolle, Paris 1907.

⁵⁹⁵ Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 346-347.

⁵⁹⁶ Por. D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, dz. cyt., s. 43: „filozofia, Grecja, przyjaźń błędu, Ateny i Akademia nie muszą być – i nie są – synonimem naturalnego rozumu, lecz historycznymi przykładami jego skorumpowanych owoców. Antyfilozoficzność i antyracjonalizm to nie to samo. Tertulian z właściwą sobie stanowczością mówi nie to, że rozum nie może poznać nawet cienia prawdy, lecz że dotychczasowa filozofia nie reprezentuje niczego prócz fałszu”.

natury, jak i Objawienia. Nieskażona natura jest w swojej istocie chrześcijańska, a to znaczy, że odkrywany w niej ład nie jest sprzeczny z Objawieniem⁵⁹⁷.

Lektura pism Tertuliana pokazuje, że autor doskonale znał grecką i rzymską tradycję literacką i filozoficzną⁵⁹⁸, a jego postawa sprzeciwu może być odebrana znacznie bardziej jako głos pochodzący z wnętrza tej tradycji, nie zaś spoza niej⁵⁹⁹. Widoczne staje się to już w warstwie leksykalnej, np. chrześcijaństwo określa mianem *secta*, będącym odpowiednikiem greckiego rzeczownika *αἵρεσις* odnoszącego się w literaturze klasycznej najczęściej do szkół filozoficznych, podążających za naukami swojego założyciela czy mistrza⁶⁰⁰. W refleksji nad znaczeniem terminu *christianus* autor zestawia nadanie tej nazwy wyznawcom Chrystusa z tradycją filozoficzną, w której uczniowie określali się mianem pochodzącym od imienia założyciela szkoły⁶⁰¹. O rzymskim filozofie moralnym Senecie Tertulian pisał, że był on *saepe noster*⁶⁰² – co należy rozumieć, iż jego myśl miejscami antycypowała myśl chrześcijańską⁶⁰³. Co więcej, w *Apologetyku* autor dzieła niejako zasłania się postawą Seneki wobec pogańskich wierzeń i praktyk, podkreślając, że jego (tj. Seneki) krytyka była jeszcze ostrzejsza niż własna: *O impiae voces, o sacrilega convicia! Infrendite, inspumate! Idem estis, qui Senecam aliquem pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem probetis*⁶⁰⁴. Świadomie bądź nie, Tertulian przejął również wiele elementów stoickiej doktryny do formującej się

⁵⁹⁷ Tamże, s. 43-44.

⁵⁹⁸ Zob. R.D.S. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford 1971, passim.

⁵⁹⁹ Por. J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, s. 337-357.

⁶⁰⁰ Por. K. Vanhoutte, *A heretical tale about heresy or when words do matter*, „HTS Theologiese Studies/Theological Studies”, 75 (3)/2019, s. 6: „Now, another term with which these haireisis were familiarly known in the time that is of our interest is, and this is a point of fundamental importance, φιλοσοφία, philosophy. The most common haireisis in the Graeco-Roman world in the time of the birth of Christianity were the philosophical schools. These philosophical schools, however, no longer had the characteristics of the great purely Greek philosophical ‘schools’, like the Academy, the Lyceum or the Stoa, but the ‘fluidity’ (a fluidity that also regarded the membership of these haireisis, as Justin Martyr’s or even St. Augustine’s tales of passing through various philosophical schools attests) that this non-locality gave them, allowed them also to be more visible throughout the totality of the Roman empire. This greater visibility was also reached through their sharing of a recognised means of their dress: the *tribōn* or *pallium* – even the so-called philosophy-hater that Tertullian was supposed to be, took great pride in his wearing a *pallium*”.

⁶⁰¹ Por. Tertulianus, *Apologeticum* III 6: *At enim secta oditur in nomine utique sui auctoris. Quid novi, si aliqua disciplina de magistro cognomentum sectatoribus suis inducit? Nonne philosophi de auctoribus suis nuncupantur Platonici, Epicurei, Pythagorici?*

⁶⁰² Por. Tertulianus, *De anima* 20, 3: *Sicut et Seneca saepe noster: insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina, magisterque ex occulto deus producit ingenia, ex seminibus scilicet insitis et occultis per infantiam, quae sunt et intellectus.*

⁶⁰³ Por. P. Nehring, *Autorytet Seneki w argumentacji wczesnochrześcijańskiej*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 22 (2)/2012, s. 52: „Owa «chrystianizacja» Seneki ma tu swoje głębokie uzasadnienie w argumentacyjnej strategii obecnej w *De anima*. Dyskusja zawarta w tym dziele dotyczyła mianowicie wewnętrznego chrześcijańskiego sporu, a zatem adresatami byli tu sami chrześcijanie, a nie poganie jak w *Apologetyku*. Aby nie narazić się na zarzut, że w kwestii teologicznej, jaką bez wątpienia była natura duszy, rozważa wyłącznie poglądy różnych pogańskich szkół filozoficznych, jedno odrzucając, a inne przyjmując, przedstawił Senekę nie tylko jako stoika, ale też myśliciela jak najbliższego chrześcijaństwu”.

⁶⁰⁴ Tertulianus, *Apologeticus* XII 26.

nauki chrześcijańskiej, co stanowiło nie tyle jego osobisty wkład, ile charakter niemal całej zachodniej myśli chrześcijańskiej pierwszych wieków⁶⁰⁵.

Dwie postawy prezentowane przez pierwszych łacińskich apologetów chrześcijaństwa, choć nie pozostające w radykalnie przeciwstawnej pozycji względem siebie, to jednak zarysowują dwie główne postawy w odniesieniu do dziedzictwa myśli, literatury i sztuki klasycznego antyku. O ile Minucjusz Feliks będzie prezentował bardziej adaptacyjny nurt, stawiający na dialog z antykiem poprzez wykazywanie licznych podobieństw, to linia wywodząca się od Tertuliana będzie ukazywać wyjątkowość i odmienność chrześcijaństwa na tle pogańskiej myśli⁶⁰⁶. W obu zaś przypadkach nauka Chrystusa przekazana Kościołowi stanowi ostateczny punkt poznania mądrości na temat Boga, świata i człowieka⁶⁰⁷.

W pismach Laktancjusza można doszukać się obydwu postaw, a może nawet jest to już próba ich recepcji i syntezy. W *Divinae institutiones* znajdują się zarówno elementy afirmacji moralnej filozofii Cyserona⁶⁰⁸ i Seneki⁶⁰⁹ będącej przygotowaniem, a nawet podstawą dla przesłania ewangelicznego, jak również krytyka fałszywości życia i postaw filozofów czy nawet zaprzeczenie wartości całej ich nauki, która, zdaniem apologety sprzeciwiła się swojemu podstawowemu powołaniu, jakim było poszukiwanie mądrości. Już na samym poziomie językowym Laktancjusz zwraca uwagę na niemożność utożsamiania

⁶⁰⁵ Por. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zamość 1921, s. 5-6: „Chrześcijaństwo, o ile uległo wpływowi filozofji, nosi na wschodzie charakter neoplatoniczny, na zachodzie – stoicki. Na wschodzie umysły teologów zaprzętało zagadnienie samego Bóstwa i jego objawień wobec świata; na zachodzie – zagadnienie stosunku doświadczenia człowieka; zagadnienie tego, jakimi drogami człowiek osiągnąć może zbawienie i szczęśliwość wieczną”.

⁶⁰⁶ Por. J. Sajdak, *Wstęp*, w: Tertulian, *Apologetyk*, Poznań 1947, s. LXVII-LXXVII.

⁶⁰⁷ Por. Z. Xu, *Lactantius and Eusebius: Christianity and Philosophy in the Early Fourth Century*, „Open Journal of Philosophy” 13 (4)/2023, s. 646-647: „The Integration Model argues that there is no clear-cut distinction between Christianity and philosophy and that Christianity was only part of the philosophy, i.e., Christian philosophy. Disjunction Model proposes that philosophy greatly influences Christianity albeit the fact that it is subsidiary to Christianity. Conflict Model, suggests an irreconcilable relation between Christianity and philosophy, and between faith and reason. Such debate over the relation between Christianity and philosophy has been extended to the studies in Late Antiquity and become an important lens through which we approach many Christian works”.

⁶⁰⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 2, 15-16: [...] *sed Ciceronis est putanda, qui scripsit, credo ut libros quos de officiis erat scripturus commendaret, in quibus ipsis 'nihil esse' testatur 'in omni philosophia melius et fructuosius quam praecepta vitae dare'. quodsi hoc illi faciunt quibus non est veritas cognita, quanto magis nos facere debemus qui a deo eruditi et inluminati possumus vera praecipere quodsi hoc illi faciunt quibus non est veritas cognita, quanto magis nos facere debemus qui a deo eruditi et inluminati possumus vera praecipere! nec tamen sic docebimus, ut quasi prima virtutis elementa tradamus, quod est infinitum, sed tamquam docendum suscepimus eum qui apud illos iam perfectus esse videatur. manentibus enim praeceptis eorum, quae solent ad probitatem recte dare, ignota illis superstruemus ad perficiendam consummandamque iustitiam, quam non tenent. ea vero quae possunt cum illis esse communia praetermittam, ne quid ab iis videar mutuari, quorum errores coarguere atque aperire decreverim.*

⁶⁰⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 22, 11: *si quis autem volet scire plenius, cur malos et iniustos deus potentes beatos divites fieri sinat, pios contra humiles miseros inopes esse patiat, sumat eum Senecae librum, cui titulus est 'quare bonis viris multa mala accidunt, cum sit providentia'. in quo ille multa non plane imperitia saeculari, sed sapienter ac paene divinitus elocutus est.*

filozofii z przedmiotem, na zdobycie którego jest nakierowana: *Philosophia est, ut nomen indicat ipsique definiunt, Studium sapientiae. unde igitur probem phiiosophiam non esse sapientiam quam ex ipsius nominis significatione? qui enim sapientiae studet, utique nondum sapit, sed ut sapere possit studet*⁶¹⁰.

W swojej krytyce Laktancjusz idzie jeszcze dalej, pisząc, że filozofia i jej adepci nigdy nie będą zdolni zbliżyć się do swojego celu ze względu na obrany przez siebie błędny sposób dojścia do niej⁶¹¹. Afrykańczyk, wyróżniając podstawy historycznej filozofii, stwierdza, że ta jedynie opiera na pojęciu wiedzy i mniemania. Jego zdaniem pierwsze z nich, jeśli nie zostanie odpowiednio natchniona przez Boga, nie może stać się udziałem człowieka⁶¹². Oparcie poszukiwań mądrości jedynie na mniemaniu i dociekaniu prawdy za pomocą dialektyki i dyskusji nigdy się nie powiedzie⁶¹³. W przekonaniu Laktancjusza zasadnym argumentem przeciwko szkołom filozoficznym jest również wielość ich poglądów, które z zasady wzajemnie się wykluczają⁶¹⁴. Boska nauka, w odróżnieniu od nich, ma jedno i pewne źródło oraz pomaga rozwiązać kwestie postawione przez filozofów:

Quid ergo superest nisi ut omissis litigatoribus furiosis ac pertinacibus veniamus ad iudicem, ilium scilicet datorem simplicis et quietae sapientiae, quae non tantum formare nos et inducere in viam possit, verum etiam de controversiis istorum ferre sententiam? haec nos docet quod sit hominis verum ac summum bonum. de quo priusquam dicere incipio, illae omnes sententiae refellendae sunt, ut appareat neminem illorum fuisse sapientem⁶¹⁵

Chrześcijaństwo jest więc dla afrykańskiego apologety wypełnieniem pierwotnego założenia filozofii, którym było poszukiwanie mądrości (*sapientia*), jednak nie przynależy ono jedynie do mędrców, lecz wszystkich ludzi z racji ich natury⁶¹⁶. Laktancjusz wyraża nawet myśl,

⁶¹⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* III 2, 3.

⁶¹¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 2, 7-10.

⁶¹² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 3, 1-3: *Duabus rebus uidetur philosophia constare, scientia et opinione, nec ulla re alia. scientia venire ab ingenio non potest nec cogitatione comprehendere, quia in se ipso habere propriam scientiam non hominis, sed dei est. mortalis autem natura non capit scientiam nisi quae veniat extrinsecus. idcirco enim oculos et aures et ceteros sensus patefecit in corpore divina sollertia, ut per eos aditus scientia permanet ad mentem.*

⁶¹³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 3, 8-16.

⁶¹⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 4, 3-4: *in multas sectas phiiosophia divisa est et omnes varia sentiunt. in qua ponimus veritatem? in omnibus certe non potest, designemus quamlibet; is nempe in ceteris omnibus sapientia non erit. transeamus ad singulas; eodem modo quidquid uni dabimus, ceteris auferemus. una quaeque enim secta omnes alias evertit, ut se suaque confirmet, nec ulli alteri sapere concedit, ne se desipere fateatur. sed sicut alias tollit, sic ipsa quoque ab aliis omnibus tollitur.*

⁶¹⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* III 8, 1.

⁶¹⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 16, 10-11: *nos ab hac caecumnia immunes ac liberi sumus qui philosophiam toliimus, quia humanae cogitationis inuentio est, sophiam defendimus, quia divis na traditio est, eamque ab omnibus suscipi oportere testamur, ille cum philosophiam tolleret nec melius aliquid adferret,*

że skoro natura ludzka otwarta jest na poznanie mądrości, to konsekwencją tego jest szerokie rozciągnięcie nauki również na kobiety i wszystkie stany społeczne: *quodsi natura hominis sapientiae capax est, oportuit et opifices et rusticos et mulieres et omnes denique qui humanam formam gerunt doceri, ut sapiant, populumque ex omni lingua et condicione et sexu et aetate conflari*⁶¹⁷. Postawa taka, choć znajdowała jednostkowe przypadki wśród niektórych szkół filozoficznych, to jednak w znacznej mierze pozostawała im obca⁶¹⁸. W tym ujęciu chrześcijaństwo staje się filozofią w najszerszym tego słowa znaczeniu czy wręcz filozofią *par excellence*, uniwersalną drogą do zdobycia pełni człowieczeństwa poprzez uczczenie odwiecznej mądrości⁶¹⁹.

Pod koniec trzeciej księgi *Divinae institutiones* Laktancjusz, obwołując Boską naukę prawdziwą filozofią, wskazuje jednocześnie na istotny element błędu filozofów, którym było wypaczenie lub całkowite odrzucenie religii: *quanta itaque voce possum, testificor prociamo denuntio: hic, hic est iiiiud, quod philosophi omnes in tota io sua vita quaesierunt nec umquam tamen investigare comprehendere tenere valuerunt, quia religionem aut prauam retinuerunt aut totam penitus sustulerunt*⁶²⁰. Należy więc przyjrzeć się religijnemu aspektowi Boskiej nauki, omawianej przez Laktancjusza.

Vera religio

Relacja Kościoła pierwszych wieków z religiami świata antycznego wydaje się bardziej zagmatwana niż ta, którą chrześcijaństwo nawiązało z myślą filozoficzną. Pierwszą przeszkodą, napotykaną przez wyznawców Chrystusa, był brak ustalonych ram dogmatycznych zobowiązujących wiernych do ustalonego kanonu przekonań, wynikający z uczestnictwa w sprawowanym kulcie grecko-rzymskich bogów. Samego zjawiska religijności i charakteru kultów pogańskich nie można sprowadzić do jednej zasady działania ze względu na ich różnorodność oraz odmienność. Ponadto wydzielenie tego, co przynależy do sfery religijnej, a co poza nią wykracza, w odniesieniu do sfery polityki, filozofii czy sztuki

sapientiam tollere putabatur eoque facilius de sententia pulsus est, quia constat hominem non ad stultitiam, sed ad sapientiam nasci.

⁶¹⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* III 25, 5.

⁶¹⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 25, 13-18; zob. S. Protasi, *Teaching Ancient Women Philosophers: A Case Study*, „Feminist Philosophy Quarterly” 6 (3)/2020, s. 1-26.

⁶¹⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 26, 1: *Quod ergo illi poscente natura faciendum esse senserunt, sed tamen neque ipsi facere potuerunt neque a philosophis fieri posse viderunt, sola haec efficit doctrina caelestis, quia sola sapientia est.*

⁶²⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* III 30, 4.

powoduje niemałe trudności⁶²¹. Antyczne chrześcijaństwo było więc skazane na niekończący się dialog i bolesną konfrontację na każdym kroku codziennego życia. Świadcstwo tego znajduje się już choćby w Dziejach Apostolskich, gdzie poruszana jest kwestia zakazu spożywania mięsa, poświęconego uprzednio na ofiarę bogom oraz zabitego niezgodnie z żydowskim zwyczajem⁶²². Zdaniem Marii Jaczynowskiej: „w wyniku tych zakazów chrześcijanin nie mógł bez obaw uczestniczyć w posiłku w domu przedstawiciela innej religii, co stanowiło istotną barierę obyczajowo-towarzyską”⁶²³. Często radykalne odcięcie się od rytualnych praktyk było postrzegane przez ówczesne władze jako akt wrogości wobec państwa, co skutkowało prawnymi prześladowaniami. Przykładami takich incydentów mogą być choćby przytoczone w poprzednim rozdziale wydarzenia zawarte w *Divinae institutiones* i *De mortibus persecutorum* Laktancjusza⁶²⁴.

Aby uniknąć nadmiernego poszerzenia zakresu analizy o całość zagadnienia religii antycznej i jej relacji z chrześcijaństwem, warto ograniczyć się do aspektów poruszanych przez Laktancjusza i autorów stanowiących dla niego źródło inspiracji. Cała pierwsza księga *Divinae institutiones*, zatytułowana *De falsa religione*, poświęcona została krytyce konkretnych mitów i praktyk religijnych, charakterystycznych zarówno dla przeszłości, jak i czasów współczesnych autorowi. Sam schemat krytyki doprowadzającej nieraz *ad absurdum* wydarzenia mitologiczne czy związany z nimi kult, apologeta zaczerpnął z dzieł Tertuliana, Minucjusza Feliksa oraz Cypriana. Liczne podobieństwa świadczą nie tylko o lekturze i inspiracji wymienionymi autorami, lecz także o ogólnym charakterze stosunku do pogańskich źródeł, przybierający w pismach Laktancjusza najbardziej rozległą i dojrzałą formę. Nie brak również rozważań na temat fenomenu religijności jako takiej, gdy chrześcijański apologeta, polemizując z cycerońską definicją pojęcia *religio*, proponuje swoje własne rozumienie tego zagadnienia. Laktancjusz przytacza na ten przykład fragment z *De natura deorum*:

Ita non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patvit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, i sunt dicti

⁶²¹ Zob. R.L. Fox, *Pagans and Christians*, New York 2006; zob. C.P. Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge 2014; G. Dizerga, *Pagans and Christians: The Personal Spiritual Experience*. J.J. O'Donnell, *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*, New York 2015.

⁶²² Por. Dz 15,20 w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Wydanie V, Poznań 2025.

⁶²³ M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 225.

⁶²⁴ Zob. strony 52-53.

religiosi ex relegendo, tamquam elegantes ex eligendo, tamquam ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes⁶²⁵.

Główny punkt niezgody Laktancjusza względem propozycji Cyserona nie leży jednak w samym rozróżnieniu na *superstitio* i *religio*, które mogło być bardzo cenne dla chrześcijańskiej apologetyki, lecz na uznaniu, że istota religijności polega na powtarzalności rytuału (*relegere*), nie zaś na chęci nawiązania ponownej więzi (*religare*) z Bogiem. Jak sam proponuje:

Quae cum ita se habeant ut ostendimus, apparet nullam aliam spem vitae homini esse propositam, nisi abiectis vanitatibus et errore miserabili deum cognoscat et deo serviat, nisi huic temporali renuntiet vitae ac se rudimentis iustitiae ad cultum verae religionis instituat. hac enim condicione gignimur, ut generanti nos deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit non ut Cicero interpretatus est a relegendo⁶²⁶.

Wartości tej definicji nie należy upatrywać jedynie w pragnieniu retorycznego opisu i rywalizacji z pogańskim mistrzem słowa, lecz wynika ona ściśle z chrześcijańskiego światopoglądu Afrykańczyka. Element Boskiej nauki mówiący o pierwotnym stanie i odłączeniu od Boga niejako determinuje w tym miejscu refleksję antropologiczną. Stąd też powszechne przeświadczenie o istnieniu Opatrzności, której myśliciele pogańscy nadawali różne imiona i próbowali ująć za pomocą różnych koncepcji. Wynika to, zdaniem Laktancjusza, z naturalnej potrzeby religijności⁶²⁷.

Przyglądając się sposobowi rozumienia religii w innych pismach Cyserona, na przykład w *De inventione* – tekście z pewnością znanym Laktancjuszowi, można ujrzyć dokładniej sposób pojmowania tego zjawiska, obejmującego nie tylko kwestię społecznej stabilizacji, ale również elementy potrzeby osobistej duchowości. Z jednej strony *religio* jest rozumiana jako lęk przed bogami, pomagający zachować jedność w państwie: *religionem eam, quae in metu et caerimonia deorum sit, appellant*⁶²⁸, z drugiej zaś daje możliwość uczczenia podziwianej przez ludzi boskości: *religio est, quae superioris cuiusdam naturae,*

⁶²⁵ Cicero, *De natura deorum* II 71.

⁶²⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 28, 1-3.

⁶²⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 5, 21: *horum omnium sententia quamvis sit incerta, eodem tamen spectat, ut providentiam unam esse consentiant. sive enim natura sive aether sive ratio sive mens sive fatalis necessitas sive divina lex sive quid aliud dixeris, idem est quod a nobis dicitur deus. nec obstat appellationum diversitas, cum ipsa significatione ad unum omnia revoluantur.*

⁶²⁸ Cicero, *De inventione* II 61; red. E. Stroebel, Lipsiae 1915.

*quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert*⁶²⁹. Szczególnie ten drugi aspekt dotyczący poznania filozoficznego mógł mieć wpływ na chrześcijańską interpretację Laktancjusza. Jak komentuje Anna Chlewicka: „tylko poprzez refleksję filozoficzną [...] człowiek zdobywa wiedzę o tym, jakie jest znaczenie natury dla poszanowania sprawiedliwości oraz dla zachowania związków międzyludzkich. Ponadto [...] badanie natury wszechrzeczy budzi w ludziach uczucie miłości i wdzięczności wobec bogów”⁶³⁰. Akt duchowego uczczenia boskiego majestatu poprzez poznanie praw natury byłby więc postrzegany jako akt ściśle religijny, którego następstwem jest właściwe poznanie rzeczywistości i wewnętrzny ład życia. Wciąż jednak rozumienie proponowane przez Laktancjusza przekracza myśl Arpinaty, a nawet wybiega znacznie poza jakiegokolwiek ówczesne rozumienie religii, na co zwraca uwagę Toni Alimi:

However, Lactantius was especially eager to marry Cicero's account of *religio* to a Christian origin story about an initial bond between humans and God that *religio* seeks to restore. When combined, these two elements amounted to a theory of *religio*. According to Lactantius's theory, *religio* is universal. Every society has its own *religio*. These *religiones* are either true or false. The true *religio* worships the true God. False *religiones* worship false gods. The only true *religio* is Christianity. It is the original *religio* and the only *religio* that worships the true God. All other *religiones* are false imitations. These features of Lactantian *religio* are, of course, the features that several scholars have claimed are distinctives of modern religion. Yet we find them articulated in a detailed and sophisticated way by Lactantius in the early fourth century. It is impossible to understand how Lactantius was adapting and adopting ideas he had encountered in Cicero, on Lactantius's own terms, unless we attribute to him these commitments that are often called modern. Scholars who insist on a strict divide between ancient *religio* and modern religion have as their goal the understanding of historical texts in their own contexts. The example of Lactantius shows how this strict divide can undermine this goal⁶³¹.

To, co stanowi pewne *novum* u Laktancjusza, to zdaniem badacza fenomenologiczne ujęcie zjawiska *religio*, odnoszącego się do wszystkich ludzi, wszystkich czasów i ściśle związany z ich naturą. Znaczenie *religio* wraz z poznaniem prawdziwej mądrości – *sapientia* stanowią dla Laktancjusza dwa filary Boskiej nauki, łączącej w sobie projekt pojednania sfery kultu ze sferą rozumu: *idcirco et in sapientia religio et in religione sapientia est. ergo non potest*

⁶²⁹ Cicero, *De inventione* II 161.

⁶³⁰ A. Chlewicka, *Teologia polityczna Cycerona*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 25 (1)/2015, s. 46.

⁶³¹ T. Alimi, *Lactantius's "Modern" Conception of Religio*, „Journal of Religious History” 47 (3)/2023, s. 384.

*segregari, quia sapere nihil aliud est nisi deum verum iustis ac piis cultibus honorare*⁶³². Co ciekawe, Laktancjusz nigdzie dokładnie nie opisuje ani pełnego charakteru tej religii, zwłaszcza w ujęciu obrzędów z nią związanych, ani pełnej wykładni owej filozofii. Zgodnie z obserwacją Jana Legowicza:

Laktancjusz nie podaje metody postępowania, stara się jedynie systematycznie wyłożyć chrześcijańskie założenia i postulaty doktrynalne. Wypracowuje więc swego rodzaju katalog zagadnień dotyczących Boga i Chrystusa jako «Logosu» i Syna bożego, problemów dotyczących człowieka i jego moralności oraz pytań w odniesieniu do miejsca człowieka w świecie i stosunku świata do człowieka⁶³³.

Dzieła apologety mają raczej charakter protreptyków, a nie pełnej religijnej katechezy. Nie zmienia to faktu, że częściowo wyłania się z nich sposób rozumienia wyjątkowości chrześcijańskiej *religio*, jaką chciał ukazać ten autor. Istotą chrześcijańskiej praktyki życia jest, według Laktancjusza, oddanie czci Bogu, ponieważ jest to ostateczny cel, dla którego człowiek został stworzony⁶³⁴. Poznanie Boga poprzez odkrywanie jego mądrości warunkuje właściwy duchowy kult⁶³⁵. Nieznajomość objawienia zmusza wyznawców religii pogańskich do ciągłego poszerzania obrzędowości i zewnętrznych rytuałów: *homines autem neglecta iustitia cum sint omnibus flagitiis aut sceleribus inquinati, religiosos sese putant, si templa et aras hostiarum sanguine cruentaverint, si focos odorati ac veteris vini profusione madefecerint*⁶³⁶. Praktyka ta odrywa ludzi od ich pierwotnej natury i dokonuje wewnętrznej degradacji⁶³⁷, a nawet upodabnia ich do dzikich zwierząt⁶³⁸. Można więc stwierdzić, że tak

⁶³² Lactantius, *Divinae institutiones* IV 3, 10.

⁶³³ J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej...*, dz. cyt., s. 573.

⁶³⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 1, 2: *id enim est hominis officium in eoque solo summa rerum et omnis beatæ vitæ ratio consistit, quandoquidem propterea ficti et inspirati ab eo sumus, non ut caelum videremus et solem, quod Anaxagoras putavit, sed ut artificem solis et Caeli deum pura et integra mente coleremus.*

⁶³⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 1, 10: *qui bona neglegunt animi, corporis appetunt, in tenebris ac morte versantur, quæ sunt terræ atque corporis, quia vita et lumen a caelo est. cuius quoniam. expertes sunt corpori serviendo, longe absunt ab intellectu rerum divinarum. eadem miseros ubique caecitas premit. sicut enim qui sit uerus deus, ita etiam qui sit uerus cultus ignorant.*

⁶³⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 1, 5.

⁶³⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 10, 15-18: *nec est difficile docere, cur deorum cultores boni et iusti esse non possint. quomodo enim sanguine abstinebunt qui colunt cruentos deos Martem atque Bellonam? quomodo aut parentibus parcent qui expulsorem patris sui Iovem aut natis ex se infantibus qui Saturnum? quomodo pudicitiam tuebuntur qui colunt deam nudam et adulteram et quasi apud deos prosti¹⁶ tutam? quomodo se rapinis et fraudibus abstinebunt qui Mercurii furta noverunt docentis non fraudis esse decipere, sed astutiae? quomodo libidines coercebunt qui Iovem Herculem Liberum Apollinem ceterosque venerantur, quorum adulteria et stupra in mares et feminas non tantum doctis nota sunt, sed exprimuntur etiam in theatris atque cantantur, ut sint omnibus notiora? possuntne inter hæc iusti esse homines, qui etiamsi natura sint boni, ab ipsis tamen diis erudiantur ad iniustitiam? ad placandum enim deum quem colas iis rebus opus est, quibus illum gaudere ac delectari scias. sic fit, ut vitam colentium deus pro qualitate numinis sui formet, quoniam religiosissimus est cultus imitari.*

jak fałszywa mądrość i religia oddalają człowieka od jego człowieczeństwa, tak te prawdziwe dokonują ponownej integracji w jego wnętrzu. Zresztą Laktancjusz sam pisze o tym na początku drugiej księgi, w którym wyjaśnia cele prezentowanej nauki:

convictis inanibus et hominum impia vanitate detecta singularis dei adserere maiestatem, suscipiens utilius et maius officium revocandi homines a pravis itineribus et in gratiam secum ipsos educendi, ne se, ut quidam philosophi faciunt, tantopere despiciant neve se infirmos et superuacuos et nihili et frustra omnino natos putent, quae opinio plerosque ad vitia compellit. nam dum existimant nulli deo esse nos curae aut post mortem nihil futuros, totos se libidinibus addicunt et, dum licere sibi putant, hauriendis voluptatibus sitienter incumbunt, per quas imprudentes in laqueos mortis incurrant. ignorant enim quae sit hominis ratio; quam si tenere vellent, in primis dominum suum agnoscerent, virtutem iustitiamque sequerentur, terrenis figmentis animas suas non substernerent, mortiferas libidinum suavitates non appeterent, denique se ipsos magni aestimarent atque intellegerent plus esse in homine quam uidetur; cuius uim condicionemque non aliter posse retineri, nisi cultum veri parentis sui deposita pravitate susceperint⁶³⁹.

Przyswojenie Boskiej nauki ma dla Laktancjusza przede wszystkim znaczenie egzystencjalne, jest nim zrozumienie swojej godności i wartości, a także uzdrowienie ze wszystkiego, co odgradza człowieka od jego niemal niebiańskiej natury. To właśnie poprzez zasady chrześcijańskiej mądrości i duchową praktykę religijną człowiek zyskuje możliwość świadomego spełnienia swojego człowieczego powołania.

De aethetica Lactantii

Omówiony powyżej aspekt humanizmu odnosi się niemal w zupełności do wymiaru etycznego i egzystencjalnego, wyznacza standard rozumienia cech prawdziwie ludzkich i wskazuje na jego źródło, którym jest objawiona religia. Nie jest to jednak jedyny obszar myśli humanistycznej rozwijany przez Laktancjusza. Choć autor ten nie sformułował wprost spójnej teorii estetycznej, to jednak na podstawie rozproszonych fragmentów jego dzieł można zrekonstruować preferowany stosunek do dziedzictwa klasycznego oraz do samej sztuki. Ujęcie to da się odczytać jako rodzaj wytycznych dla kształtującej się kultury chrześcijańskiej początku IV wieku – epoki przełomu konstantyńskiego.

⁶³⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 11, 3: *aspernantur utique corpora beluarum, quibus sunt ipsi saeviores, sibi que adeo placent, quod homines nati sint, quorum nihil nisi linamenta et summam figuram gerunt.*

⁶³⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* II 1, 2.

Spośród wielu mitów i obrazów klasycznego *imaginarium* pogańskiej kultury, które chrześcijańska wrażliwość z łatwością mogła przeszczepić na swój grunt, Afrykańczyk w szczególny sposób wykorzystuje temat złotego wieku. Nie jest on dla niego jedynie alegorią retorycznie wzbogacającą wypowiedź na tematu dziejów świata, ale klamrą kompozycyjną spinającą wizję pierwszego i ostatniego wieku ludzkości, mającą kluczowe znaczenie dla jego historiozofii. Pierwszy raz wątek ten pojawia się w piątej księdze *Divinae institutiones*, gdy Laktancjusz kreśli wizję początków ludzkości na ziemi. Co istotne autor jako chrześcijanin nie odwołuje się do obrazu z Księgi Rodzaju, lecz do poetyckiego wyobrażenia *aurea aetas*⁶⁴⁰:

quod poetae dictum sic accipi oportet, non ut existimemus nihil omnino tum fuisse privati, sed more poetico figuratum, ut intellegamus tam liberales fuisse homines, ut natas sibi fruges non includerent nec soli absconditis incubarent, sed pauperes ad communionem proprii laboris admitterent. 'flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant.' nec mirum, cum promptvaria iustorum benigne paterent omnibus nec avaritia intercipiens beneficia divina famem sitimque vulgo faceret, sed omnes aequaliter abundarent, cum habentes non habentibus large copioseque donarent⁶⁴¹.

Zgoda, wzajemna pomoc i hojność według tego wyobrażenia cechują pierwotną wspólnotę ludzi sprzed grzechu. Oprócz bezpośredniego wskazania na poetów, Laktancjusz zawarł w swojej wypowiedzi cytaty z *Metamorphoses* Owidiusza opisujący bujność natury, która dostarczała ludziom złotego wieku pożywienie bez udziału ich wysiłku i pracy⁶⁴². Zdaniem afrykańskiego autora był to poetycki obraz (*more poetico figuratum*) jedności człowieka i stworzenia oraz międzyludzkiej zgody: *Quod quidem non pro poetica fictione, sed pro vero*

⁶⁴⁰ Nie znaczy to jednak, że Laktancjusz rezygnuje z biblijnej nauki o pierwszych rodzicach, co widać w VI księdze, gdzie polemizując ze stoicką i epikurejską antropogenezą przytacza chrześcijańskie stanowiska jako jego zdaniem prawdziwe (por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 10, 1-27).

⁶⁴¹ Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 7.

⁶⁴² P. Ovidius Naso, *Metamorphoses* 101-112; red. W.S. Anderson, Leipzig 1977:

*ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis
saucia vomeribus per se dabat omnia tellus,
contentique cibus nullo cogente creatis
arbutos fetus montanaeque fraga legebant
cornaque et in duris haerentia mora rubetis
et quae deciderant patula Iovis arbore glandes.
ver erat aeternum, placidique tepentibus auris
mulcebant zephyri natos sine semine flores;
mox etiam fruges tellus inarata ferebat,
nec renovatus ager gravidis canebat aristis;
flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant,
flavaeque de viridi stillabant ilice mella.*

*habendum est*⁶⁴³. Na podstawie tego fragmentu widać także, że Laktancjusz rozdziela poetycki sposób ukazania prawdy od poetyckiej fikcji, co rzuca nieco światła na jego sposób rozumienia funkcji literatury w przekazie nauki chrześcijańskiej. Bezpośrednio zresztą do liryki pogańskich poetów wraca w monumentalnej wizji apokaliptycznej z końca siódmej księgi swojego *opus magnum*, po raz kolejny wykorzystując w opisie przyrody topos obfitej i samorodnej ziemi:

tunc auferentur a mundo tenebrae illae quibus obfundetur atque occaecabitur caelum, et luna claritudine solis accipiet nec minuetur ulterius, sol autem septies tanto quam nunc est clarior fiet. terra vero aperiet fecunditatem suam et uberrimas fruges sua sponte generabit, rupes montium melle sudabunt, per rivos vina decurrent et flumina lacte inundabunt: mundus denique ipse gaudebit et omnis rerum natura laetabitur erepta et liberata dominio mali et impietatis et sceleris et erroris⁶⁴⁴.

Choć najstarszym źródłem tego typu wyobrażeń jest Ἔργα καὶ ἡμέραι Hezjoda, zawierające pierwszy opis złotego wieku w literaturze antycznej⁶⁴⁵, to u Laktancjusza wyraźniej pobrzmiewają echa poetyckich wizji rzymskich autorów epoki augustowskiej – zwłaszcza Owidiusza i Wergiliusza⁶⁴⁶. Widoczne staje się to nie tylko na poziomie samego języka, lecz również przejęcia późniejszego wariantu i recepcji mitu. Zarówno w tekście Owidiusza, jak i u Laktancjusza ludzie żyjący w czasach złotego wieku nie wykonują żadnych prac, natomiast w pierwotnym greckim wariacie Hezjoda – pomimo plonów dostarczanych przez ziemię – oddają się różnym zajęciom gospodarczym.

O tym, że wizja eschatologicznego królestwa z końcowych kart *Divinae institutiones* ma przypominać szczęśliwe czasy panowania Saturna, autor pisze nawet wprost: *Denique tum fiet illa quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt*⁶⁴⁷. Nie oznacza to jednak braku obecności biblijnych inspiracji, co widać w płynnym przejściu z klasycznej pogańskiej do judeo-chrześcijańskiej topiki: *Non bestiae per hoc tempus sanguine alentur, non aves praeda, sed quieta et placida erunt omnia. leones et vituli ad*

⁶⁴³ Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 3.

⁶⁴⁴ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 7.

⁶⁴⁵ Hesiodus, *Opera et dies* 116-120; red. F. Solmsen, R. Merkelbach, M.L. West, Oxford 1970:

...ἔσθλα δὲ πάντα

τοῖσιν ἔην: καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον: οἱ δ' ἐθέλημοι
ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἔσθλοισιν πολέεσσιν.
ἄφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν.

⁶⁴⁶ Por. O. Nicholson, *Broadening the Roman Mind: Foreign Prophets in the Apologetic of Lactantius*, „*Studia Patristica*” 36/2001, s. 364-374.

⁶⁴⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 9.

*praesepe simul stabunt, lupus ouem non rapiet, canis non venabitur, accipitres et aquilae non nocebunt, infans cum serpentibus ludet*⁶⁴⁸. We przytoczonym fragmencie, przedstawiającym wizję pokoju panującego w królestwie mesjańskim, w której świat przyrody pozbawiony jest walki, przemocy i dominacji, a całe stworzenie jest oddane w służbę człowiekowi, Laktancjusz powołuje się na jedenasty rozdział Księgi Proroka Izajasza⁶⁴⁹. Taki sposób łączenia dwóch tradycji literackich, biblijnej i klasycznej znajdowało naturalnie swoje zastosowanie dużo wcześniej, niż w IV wieku, między innymi w tekstach i tradycji wyroczni sybillińskich⁶⁵⁰.

Laktancjusz, oprócz licznych nawiązań, kryptocytatów i subtelnych aluzji literackich, explicite odwołuje się do jednego utworu⁶⁵¹: *IV eklogi* Wergiliusza, cenionej w tradycji chrześcijańskiej za domniemany mesjański wydźwięk.⁶⁵² Za najpopularniejsze źródło takiej interpretacji najczęściej uchodziły w późniejszych wiekach dzieła Augustyna: *De civitate Dei*⁶⁵³, *Epistolae ad Romanos inchoata expositio*⁶⁵⁴, *Epistola 137*⁶⁵⁵ oraz *Epistola 258*⁶⁵⁶. Jednak to Laktancjusz był pierwszym autorem, który zastosował wprost chrześcijańską interpretację utworu Wergiliusza⁶⁵⁷.

⁶⁴⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 8.

⁶⁴⁹ Por. Iz 11, 6-9.

⁶⁵⁰ Por. H. W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London 1988; A. Jankowski, *W sprawie rzekomego mesjanizmu IV eklogii Wergiliusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15/1962, s. 370: „Do takich pism propagandowych należy m. in. tzw. 14 ksiąg pseudo-sybillińskich, dochowanych do naszych czasów. Spośród nich księga trzecia, powstała około 140 r. przed Chr., daje wyraz nadziejom mesjańskim, które ożywiły się szczególnie po sukcesach Machabeuszów”.

⁶⁵¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 11.

⁶⁵² Por. S. Benko, *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)/Rise and Decline of the Roman World*, Berlin-Boston, 2016, s. 646-705; Por. W. Clausen, *Virgil's messianic Eclogue*, w: *Poetry and Prophecy. the beginnings of a literary tradition*, red. J.L. Kugel, New York 1950, s. 65-74.

⁶⁵³ Por. Augustinus, *De civitate Dei* X 27; red. B. Dombart, A. Kalb, CCSL 47, Turnhout, 1955: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; unde hoc a Cumaea Sibylla dictum esse incunctanter apparet*.

⁶⁵⁴ Por. Augustinus, *Epistulae ad Romanos inchoata exposition* I, 3; red. J. Divjak, "CSEL 84, Vindobonae, 1971: *Cumaeum autem carmen sybillinum esse nemo dubitaverit*.

⁶⁵⁵ Por. Augustinus, *Epistulae* 137, 12; red. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae, 1904: *Nunc ergo, quod Maro ait et omnes videmus, amomum Assyrium vulgo nascitur. Quod autem ad adiutorium gratiae pertinet, quae in Christo est, ipse est omnino, «quo duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, inrita perpetua solvent formidine terras»*.

⁶⁵⁶ Por. Augustinus, *Epistulae* 258, 5; red. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae, 1911: *Quod ex Cumaeo, id est, ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Virgilius; quoniam fortassis etiam illa vates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat, quod necesse habuit confiteri*.

⁶⁵⁷ E. Bourne, *The Messianic Prophecy in Vergil's Fourth Eclogue*, „The Classical Journal” 11 (7)/2016, 390-392: „The first person to be impressed with the prophetic character of the poem, so far as we know, was Constantine the Great [...] Lactantius, of the same age as Constantine, also believed that the eclogue referred to Christ; but he applied the prophecy to the coming of Christ at the millennium. In his *Divinae institutiones* vii, chap. 24, he quotes first 11. 38-41, and then continuously 11. 28-30, 42-45, and 21-22, as if they came in this order. These words he says the poet spoke in accordance with the prophecies of the Cumaean Sibyl. The exact date of the composition of Lactantius' *Divinae institutiones* is a matter of dispute; it may even be that he expressed a belief in the prophetic character of the eclogue before Constantine did”.

Wykorzystanie konkretnego toposu literackiego miało swoje zastosowanie w konstrukcji wizji politycznej Laktancjusza, co będzie przedmiotem następnego rozdziału rozprawy. W tym miejscu najważniejsze okazuje się dostrzeżenie znaczenia prawdy poetyckiej – jak wspomniano wcześniej, nie należy jej utożsamiać z fikcją ani kłamstwem. Dobrym przykładem takiego stosunku do obrazowania najwyższych prawd za pomocą literackiego kostiumu, może być wczesny poemat Laktancjusza *De ave Phoenice* będący zarazem polemiką z wielowiekową tradycją pogańską, jak i pierwszą poważną recepcją dopiero rodzącej się literatury chrześcijańskiej. Z najważniejszych autorów klasycznych greckich i rzymskich, powołujących się na historię o cudownym ptaku przylatującym ze wschodu, należy wspomnieć przede wszystkim: Herodota⁶⁵⁸, Laeviusa⁶⁵⁹, Owidiusza⁶⁶⁰,

⁶⁵⁸ Por. Herodotus, *Historiae* 2, 73; red. H.R. Dietsch, H. Kallenberg, Lipsiae 1980: ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὄρνις ἱρός, τῷ οὐνομα φοῖνιξ. ἐγὼ μὲν μιν οὐκ εἶδον εἰ μὴ ὅσον γραφῇ: καὶ γὰρ δὴ καὶ σπάνιος ἐπιφοιτᾷ σφι, δι' ἐτέων, ὥς Ἥλιοπολῖται λέγουσι, πεντακοσίων: φοιτᾷν δὲ τότε φασὶ ἐπεὰν οἱ ἀποθάνῃ ὁ πατήρ. ἔστι δέ, εἰ τῇ γραφῇ παρόμοιος, τοσόσδε καὶ τοιόσδε: τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν τὰ δὲ ἐρυθρὰ ἐς τὰ μάλιστα: αἰετῶ περιήγησιν ὁμοιότατος καὶ τὸ μέγαθος. τοῦτον δὲ λέγουσι μηχανᾶσθαι τάδε, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες: ἐξ Ἀραβίης ὁρμώμενον ἐς τὸ ἱρὸν τοῦ Ἥλιου κομίζειν τὸν πατέρα ἐν σμύρνῃ ἐμπλάσσοντα καὶ θάπτειν ἐν τοῦ Ἥλιου τῷ ἱρῷ, κομίζειν δὲ οὕτω: πρῶτον τῆς σμύρνης ῥὸν πλάσσειν ὅσον τε δυνατός ἐστι φέρειν, μετὰ δὲ πειρᾶσθαι αὐτὸ φορέοντα, ἐπεὰν δὲ ἀποπειρηθῇ, οὕτω δὴ κοιλήσαντα τὸ ῥὸν τὸν πατέρα ἐς αὐτὸ ἐντιθέναι, σμύρνῃ δὲ ἄλλῃ ἐμπλάσσειν τοῦτο κατ' ὃ τι τοῦ ῥοῦ ἐκκοιλήνας ἐνέθηκε τὸν πατέρα: ἐσκεμμένου δὲ τοῦ πατρὸς γίνεσθαι τὸν βάρος: ἐμπλάσαντα δὲ κομίζειν μιν ἐπ' Αἰγύπτου ἐς τοῦ Ἥλιου τὸ ἱρὸν. ταῦτα μὲν τοῦτον τὸν ὄρνιν λέγουσι ποιεῖν.

⁶⁵⁹ Por. Laevius, *Pterygion phoenicis*, fr. 22; red. C. Barwick, Lipsiae 1925: *sunt item saturnii quinum denum et senum denum pedum, in quibus similiter novum genus pedum est et ipsum ametron, de quibus nihil praecipitur, eoquenomine artis quidem <non> est. et solent esse summi pterygiorum senum denum, sequentes quinum denum, quales sunt in pterygio Phoenicis Laevii novissimae odes erotopaegnion.*

<o> Venus, amoris altrix,
genetrix cupiditatis,
mihi quae diem serenum
hilarula praepandere cresti,
opseculae tuae ac ministrae;
tum:

etsi neutiquam quid foret expavida gravis dura fera
asperaque famultas, potui dominio accipere superbo.

⁶⁶⁰ Por. Ovidius, *Amores* II 6, 54; red. R. Ehwald, Lipsiae 1907: *Et vivax, uica semper avis*; Ovidius, *Metamorphoses* 15, 391-407:

Haec tamen ex aliis generis primordia ducunt,
una est, quae reparet seque ipsa reseminet, ales:
Assyrii phoenice vocant; non fruge neque herbis,
sed turis lacrimis et suco vivit amomi.
haec ubi quinque suae conplevit saecula vitae,
ilicet in ramis tremulaeque cacumine palmae
unguibus et puro nidum sibi constrvit ore,
quo simul ac casias et nardi lenis aristas
quassaque cum fulva substravit cinnama murra,
se super inponit finitque in odoribus aevum.
inde ferunt, totidem qui vivere debeat annos,
corpore de patrio parvum phoenice renasci;
cum dedit huic aetas vires, onerique ferendo est,
ponderibus nidi ramos levat arboris altae
fertque pius cunasque suas patriumque sepulcrum

Senekę⁶⁶¹, Lukana⁶⁶², Pliniusza Starszego⁶⁶³, Stacjusza⁶⁶⁴, Martialisa⁶⁶⁵, Pomponiusza Melę⁶⁶⁶, Tacyta⁶⁶⁷, Lukiana⁶⁶⁸, Diogenesa Laertiosa⁶⁶⁹ czy Filostrata⁶⁷⁰. W ich świadectwach

perque leves auras Hyperionis urbe potitus

ante fores sacras Hyperionis aede reponit.

⁶⁶¹ Por. Seneca, *Epistulae ad Lucilium* 42, 1; red. L.D. Reynolds, Oxonii 1965: *Iam tibi iste persuasit virum se bonum esse? Atqui vir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi. Scis quem nunc virum bonum dicam? hunc secundae notae; nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur. Nec est mirum ex intervallo magna generari: mediocria et in turbam nascentia saepe fortuna producit, eximia vero ipsa raritate commendat.*

⁶⁶² Por. Lucanus, *Pharsalia* IV 677-680; red. D.R. Shackleton Bailey, Stuttgartiae 1988:

non Arabum volucer serpens innataque rubris

aequoribus custos pretiosae uipera conchae

aut viventis adhuc Libyci membrana cerastae

aut cinis Eoa positi phoenicis in ara.

⁶⁶³ Por. C. Plinius Secundus, *Naturalis historia* 7, 153; red. C. Mayhoff, Lipsiae 1909: *De spatio atque longiquitate vitae hominum non locorum modo situs, verum et tempora ac sua cuique sors nascendi incertum fecere. Hesiodus, qui primus aliqua de hoc prodidit, fabulose, ut reor, multa hominum aevo praeferens, cornici novem nostras attribuit aetates, quadruplum eius cervis, id triplicatum corvis, et reliqua fabulosius in phoenice ac Nymphis.; ibidem 10, 3-5: Aethiopes atque Indi discolores maxime et inenarrabiles ferunt aves et ante omnes nobilem Arabiae Phoenicem, haud scio an fabulose, unum in toto orbe nec visum magno opere. aquilae narratur magnitudine, auri fulgore circa colla, cetero purpureus, caeruleam roseis caudam pinnis distinguuntibus, cristis fauces caputque plumeo apice honestante. primus atque diligentissime togatorum de eo prodidit Manilius, senator ille maximis nobilis doctrinis doctore nullo: neminem extitisse qui viderit vescentem, sacrum in Arabia Soli esse, vivere annis DXL, senescentem casiae turisque surculis construere nidum, replere odoribus et superemori. ex ossibus deinde et medullis eius nasci primo ceu vermiculum, inde fieri pullum, principioque iusta funera priori reddere et totum deferre nidum prope Panchaiam in Solis urbem et in ara ibi deponere. cum huius alitis vita magni conversionem anni fieri prodit idem Manilius iterumque significationes tempestatum et siderum easdem reverti, hoc autem circa meridiem incipere quo die signum arietis sol intraverit, et fuisse eius conversionis annum prodente se P. Licinio Cn. Cornelio cos. CCXV. Cornelius Valerianus Phoenicem devolvavisse in Aegyptum tradit Q. Plautio Sex. Papinio cos. allatus est et in urbem Claudii principis censura anno urbis DCCC et in comitio propositus, quod actis testatum est, sed quem falsum esse nemo dubitaret.; Ibidem 11, 121: Nunc per singulas corporum partes iam dicta membratim tractetur historia. Caput habent cuncta quae sanguinem. In capite paucis animalium nec nisi volucris apices, diversi quidem generis, phoenici plumarum serie e medio eo exeunte alia, pavonibus crinitis arbusculis, stymphalidi cirro, phasianae corniculis, praeterea parvae avi, quae, ab illo galerita appellata quondam, postea Gallico vocabulo etiam legioni nomen dederat alaude.; ibidem 12, 124: Proxima Iudaeae Syria supra Phoenicem styracem gignit circa Gabala et Marathunta et Casium Seleucia montem. Arbor et eodem nomine, cotoneo malo similis, lacrimae ex austero iucundi odoris; intus similitudo harundinis, suco praegnans. In hanc circa canis ortus advolant pinnati vermiculi erodentes, ob. Id scobe sordescit.; ibidem 13, 42: Hortus ille numquam nisi dominantis in aula fuit. At in meridiano orbe praecipuam optinent nobilitatem syagri proximamque margarides. Hae breves, candidae, rotundae, acinis quam balanis similiores, quare et nomen a margaritis accepere. Una earum arbor in Chora esse traditur, una et syagrorym, mirumque de ea accepisse, intermori ac renasci ex se ipsa, eratque, cum proderem, fertilis.; ibidem 29, 29: Ordinem autem confessis, hoc est lanis ovisque, ob. Id ut rebus praecipuis honos in primis perhibeatur. Quaedam etiam sic alienis locis, tamen obiter, dici necesse erit. Nec deerat materia pompae, si quicquam aliud intueri liberet quam fidem operis, quippe inter prima proditis etiam ex cinere phoenicis nidoque medicinis, ceu vero id certum esset atque non fabulosum. Invidere est vitam remedia post millensium annum reditura monstrare; ibidem 29, 56: fit et in Syria alio modo, avium adipe curato ut dicemus, additis erysisceptro, xylobalsamo, phoenice, item tuso calamo singulorum pondere quod sit adipis, in vino bis aut ter sub serve facto.*

⁶⁶⁴ Por. Statius, *Silvae* II 4, 33-37; red. A. Marastoni, Leipzig 1970:

[...] *at non inglorius umbris*

mittitur: Assyrio cineres adolentur amomo

et tennes Arabum respirant gramine plumae

Sicaniisque crocis; senio nec fessus inert

scandet odoratos phoenix felicior ignes;

Statius, *Silvae* II 6, 85-90:

[...] *sed nec servilis adempto*

ignis: odoriferos exhaustit flamma Sabaeos

*et Cilicum messes Phariaeque exempta volucris
cinnama et Assyrio manantes gramine sucos,
et domini fletus: hos tantum hausere favillae,
hos bibit usque rogos [...];*
Stattius, *Silvae* III 2, 114:

Quae sibi praesternat vivax altaria Phoenix.

⁶⁶⁵ Por. Martialis, *Epigrammata* V 7, 1-4; red. W. Heraeus, I. Borovskij, Leipzig 1982:

*Qualiter Assyrios renovant incendia nidos,
una decem quotiens saecula vixit avis,
italiter exuta est veterem nova Roma senctam
et sumpsit voltus praesidis ipsa sui.*

Martialis, *Epigrammata* V 37, 12-13:

*Cui comparatus indecens errat pavo,
Inamabilis sciurus et frequens phoenix.*

⁶⁶⁶ Por. P. Mela, *Chorographia* III 8, 10; red. C.H. Tzschuckii, A. Weichert, Lipsiae 1816: *De volucribus praecipue referenda Phoenix, semper unica; non enim coitu concipitur partuve generatur, sed ubi quingentorum annorum aevo perpetua duravit, super exaggeratam variis odoribus struem sibi ipsa incubat solviturque; dein putrescentium membrorum tabe concrevens ipsa se concipit atque ex se rursus renascitur. Cum adolevit, ossa pristini corporis inclusa murra Aegyptum exportat et in urbe quam Solis adpellant flagrantibus arae bustis inferens memorando funere consecrat. Ipsum promunturium quo id mare cluditur Aceraunis saltibus invium est.*

⁶⁶⁷ Tacitus, *Annales* VI, 28; red. C. D. Fisher, Oxonii 1906: *Paulo Fabio L. Vitellio consulibus post longum saeculorum ambitum avis phoenix in Aegyptum venit praebuitque materiem doctissimis indigenarum et Graecorum multa super eo miraculo disserendi. de quibus congruunt et plura ambigua, sed cognitu non absurda promere libet. sacrum Soli id animal et ore ac distinctu pinnarum a ceteris avibus diversum consentiunt qui formam eius effinxere: de numero annorum varia traduntur. maxime vulgatum quingentorum spatium: sunt qui adseverent mille quadringentos sexaginta unum interici, prioresque alites Sesoside primum, post Amaside dominantibus, dein Ptolemaeo, qui ex Macedonibus tertius regnavit, in civitatem cui Heliopolis nomen advolavisse, multo ceterarum volucrum comitatu novam faciem mirantium. sed antiquitas quidem obscura: inter Ptolemaeum ac Tiberium minus ducenti quinquaginta anni fuerunt. unde non nulli falsum hunc phoenicem neque Arabum e terris credidere, nihilque usurpavisse ex his quae vetus memoria firmavit. confecto quippe annorum numero, ubi mors propinquet, suis in terris struere nidum eique vim genitalem adfundere ex qua fetum oriri; et primam adulto curam sepeliendi patris, neque id temere sed sublato murrae pondere temptatoque per longum iter, ubi par oneri, par meatui sit, subire patrium corpus inque Solis aram perferre atque adolere. haec incerta et fabulosis aucta: ceterum aspicere aliquando in Aegypto eam volucrem non ambigitur.*

⁶⁶⁸ Por. Lucianus, *De morte peregrini* 27; red. M.D. Macleod, Oxonii 1980: ἤκουον δὲ ὡς οὐδὲ Πρωτεύς ἐτι καλεῖσθαι ἀξιοῖ, ἀλλὰ Φοῖνικα μετωνόμασεν ἑαυτόν, ὅτι καὶ φοῖνιξ, τὸ Ἰνδικὸν ὄρνεον, ἐπιβαίνειν πυρᾶς λέγεται πορρωτάτῳ γήρῳ προβεβηκώς. ἀλλὰ καὶ λογοποιεῖ καὶ χρησμούς τινας διέξεισιν παλαιούς δὴ, ὡς χρεῶν εἶη ἡ δαίμονα νυκτοφύλακα γενέσθαι αὐτόν, καὶ δῆλός ἐστι βωμῶν ἢ δὴ ἐπιθυμῶν καὶ χρυσοῦς ἀναστήσεσθαι ἐλπίζων; Lucianus, *Hermotimus* 53; red. M.D. Macleod, Oxonii 1987: καὶ τί σοι ἀποκριναιμήν ἂν ἐτι, ὃς οὔτε αὐτόν τινα κρίνειν οἷόν τε εἶναι φῆς, ἣν μὴ φοῖνικος ἔτη βίωσι πάντας ἐν κύκλῳ περιῶν καὶ πειρώμενος, οὔτε τοῖς προπεπειραμένοις πιστεῦειν ἀξιοῖς οὔτε τοῖς πολλοῖς ἐπαινοῦσι καὶ μαρτυροῦσι; Lucianus, *Navigium* 44; red. M.D. Macleod, Oxonii 1987: καὶ ταῦτα πάντα ἔχειν μὴ ὀλιγοχρόνιον ὄντα μηδὲ κατὰ μέτρον ζῶντα τῆς ἀνθρωπίνης βιοτῆς, ἀλλ' ἔτη χίλια νέον ἐκ νέου γιγνόμενον διαβίωναι ἀμφὶ τὰ ἑπτακαίδεκα ἔτη αἰὲ ἀποδύομενον τὸ γῆρας ὥσπερ οἱ ὄφεις: οὐδὲν γὰρ δεήσει με ταῦτα ἔχοντα: πάντα γὰρ ἐμὰ ἦν ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ἐς ὅσον ἀνοίγειν τε τὰς θύρας ἐδυνάμην καὶ κοιμίζω τὸς φύλακας καὶ ἀθέατος εἶναι εἰσιών. εἰ δέ τι ἐν Ἰνδοῖς ἢ Ὑπερβορείοις θέαμα παράδοξον ἢ κτῆμα τίμιον ἢ ὅσα ἐμφαγεῖν ἢ πιεῖν ἠδέα, οὐ μεταστειλόμενος, ἀλλ' αὐτὸς ἐπιπετόμενος ἀπέλανον ἀπάντων ἐς κόρον: καὶ ἐπεὶ γρὺς ὑπόπτερον θηρίον ἢ φοῖνιξ ὄρνεον ἐν Ἰνδοῖς ἀθέατον τοῖς ἄλλοις, ἐγὼ δὲ καὶ τοῦτο ἐώρων ἂν, καὶ τὰς πηγὰς δὲ τὰς Νείλου μόνος ἂν ἠπιστάμην καὶ ὅσον τῆς γῆς ἀοίκητον, καὶ εἴ τινες ἀντίποδες ἡμῖν οἰκοῦσι τὸ νότιον τῆς γῆς ἡμίτομον ἔχοντες.

⁶⁶⁹ Por. Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 9, 79; red. C.G. Conobet, Paris 1862: [Εἷς] πρῶτος ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζώων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν. συνάγεται δὲ δι' αὐτοῦ τὸ μὴ τὰς αὐτὰς ἀπὸ τῶν αὐτῶν προσπίπτειν φαντασίας καὶ τὸ διότι τῇ τοιαύτῃ μάχῃ ἀκολουθεῖ τὸ ἐπέχειν: τῶν γὰρ ζώων τὰ μὲν χωρὶς μίξεως γίνεσθαι, ὡς τὰ πυρίβια καὶ ὁ Ἀράβιος φοῖνιξ καὶ εὐλαί: τὰ δ' ἐξ ἐπιπλοκῆς, ὡς ἀνθρωποὶ καὶ τὰ ἄλλα.

⁶⁷⁰ Por. Philostratus, *Vita Apolloni* 3, 49; red. F.C. Conbeare, London 1912: καὶ τὸν φοῖνικα δὲ τὸν ὄρνιν τὸν διὰ πεντακοσίων ἐτῶν ἐς Αἴγυπτον ἤκοντα πέτεσθαι μὲν ἐν τῇ Ἰνδικῇ τὸν χρόνον τοῦτον, εἶναι δὲ ἕνα ἐκδιδόμενον τῶν ἀκτίνων καὶ χρυσοῦ λάμποντα, μέγεθος ἀετοῦ καὶ εἶδος, ἐς καλίαν τε ἰζάνειν τὴν ἐκ τοῦ ἀρώματος ποιουμένην αὐτῷ πρὸς ταῖς τοῦ Νείλου πηγαῖς. ἃ δὲ Αἰγύπτιοι περὶ αὐτοῦ ᾄδουσιν, ὡς ἐς Αἴγυπτον φέρεται, καὶ

widoczna jest stopniowa zmiana szczegółów opowieści, będąca jednym z wielu przykładów dokonującej się w starożytności pracy nad mitem, a więc twórczego przekształcenia i adaptacji treści do panujących realiów⁶⁷¹. Opowieść o feniksie, zachowana w greckorzymskiej literaturze, wywodzi się ze znacznie starszych tradycji, których ślady odnaleźć można w sztuce i piśmiennictwie starożytnego Egiptu i Bliskiego Wschodu. Za jej pierwowzór uchodzi ptak Benu – istota ściśle powiązana z kultem słonecznym boga Re w Heliopolis. Jak wyjaśnia Jolanta Sawicka:

Teksty, gdzie *benu* jest jedną z postaci boga Słońca, znajdują się w *Księdze Umarłych*. *Benu* odgrywał znaczącą rolę w kreowaniu tradycji Heliopolis od najdawniejszych czasów. W *Tekstach Piramid* jest wcieleniem przyjętym przez Atum, starożytnego boga Heliopolis, wcześniej utożsamionego ze słonecznym bogiem Re [...] Benu był zatem jedną z postaci, w jakiej objawił się Atum-Re, i przede wszystkim uważano go za źródło życia, emanujące z boga Słońca [...] *Benu* jako symbol życia łączony był z jeszcze jednym ważnym wydarzeniem – corocznym wylewem Nilu⁶⁷².

Benu był więc utożsamiany z boską siłą manifestującą się cyklicznie w powracających zjawiskach przyrody, a czas jego przylotu liczony i wyczekiwany przez egipskich kapłanów miał znamiona kosmicznej epoki wynoszącej najczęściej 500 lat. Takie postrzeganie feniksa i związany z nim kult z pewnością miały wpływ na umocnienie wymiaru duchowego jego przylotu, który z czasem powiązany został z nadzieją na przemianę i uzdrowienie świata. Tę pogańską intuicję dobrze znali i posługiwali się nią chrześcijanie już od I wieku, co potwierdza *I list do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, relacjonujący dokładnie jeden z klasycznych wariantów opowieści o przylocie ptaka, jego śmierci spowodowanej samospaleniem, odrodzeniem i złożeniem ofiary z własnych szczątków na ołtarzu w Heliopolis:

Ἰδωμεν τὸ παράδοξον σημεῖον τὸ γινόμενον ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς τόποις, τουτέστιν τοῖς περὶ τὴν Ἀραβίαν. ὄρνεον γάρ ἐστιν, ὃ προσονομάζεται φοῖνιξ: τοῦτο μονογενὲς ὑπάρχον ζῆ ἔτη πεντακόσια, γενόμενόν τε ἤδη πρὸς ἀπόλυσιν τοῦ ἀποθανεῖν αὐτό, σηκὸν ἑαυτῷ ποιεῖ ἐκ λιβάνου καὶ σμύρνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀρωμάτων, εἰς ὃν πληρωθέντος τοῦ χρόνου εἰσέρχεται καὶ τελευτᾷ. σηπομένης δὲ τῆς σαρκὸς σκώληξ τις γεννᾶται, ὃς ἐκ τῆς ἱκμάδος τοῦ τετελευτηκότος ζώου ἀνατρεφόμενος πτεροφυεῖ: εἴτα γενναῖος γενόμενος αἶρει τὸν σηκὸν ἐκεῖνον, ὅπου τὰ ὀστέα τοῦ προγεγονότος ἐστίν, καὶ ταῦτα βαστάζων διανύει ἀπὸ

⁶⁷⁰ Ἴνδοι ζυμμαρτυροῦσι προσέδοντες τῷ λόγῳ τὸ τὸν φοῖνικα τὸν ἐν τῇ καλιᾷ τηκόμενον προπεμπτηρίους ὕμνους αὐτῷ ᾄδειν. τοῦτ' δὲ καὶ τοὺς κύκλους φασι δρᾶν οἱ σοφώτερον αὐτῶν ἀκούοντες.

⁶⁷¹ Zob. H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, przeł. M. Herer, Z. Zwoliński, K. Najdek, Warszawa 2009.

⁶⁷² J. Sawicka, *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu u Laktancjusza*, Warszawa 2000, s. 11.

τῆς Ἀραβικῆς χώρας ἕως τῆς Αἰγύπτου εἰς τὴν λεγομένην Ἡλιούπολιν, καὶ ἡμέρας, βλεπόντων πάντων, ἐπιπτάς ἐπὶ τὸν τοῦ ἡλίου βωμὸν τίθησιν αὐτὰ καὶ οὕτως εἰς τοῦπίσω ἀφορμᾷ. οἱ οὖν ἱερεῖς ἐπισκέπτονται τὰς ἀναγραφὰς τῶν χρόνων καὶ εὐρίσκουσιν αὐτὸν πεντακοσιοστοῦ ἔτους πεπληρωμένου ἐληλυθέναι⁶⁷³.

Użyty przez autora rzeczownik σημειῖον na określenie tego wydarzenia odsłania pierwsze świadectwo ukazania mitycznej postaci feniksa jako znaku czy prefiguracji postaci Chrystusa i Jego ofiary. Tertulian z kolei pisze o odrodzeniu feniksa w kontekście zmartwychwstania ciała i powołuje się na biblijne korzenie tej metafory: *Deus etiam in scripturis suis, Et florebit enim inquit velut phoenix, id est de morte, de funere, uti credas de ignibus quoque substantiam corporis exigi posse*⁶⁷⁴. Fragment przytoczony przez Tertuliana najprawdopodobniej odnosi się do Psalmu 91 (δίκαιος ὡς φοῖνιξ ἀνθήσει, ὥσει ἢ κέδρος ἢ ἐν τῷ Λιβάνῳ πληθυνθήσεται⁶⁷⁵) lub do Księgi Hioba (εἶπα δέ ἡ ἡλικία μου γηράσει ὥσπερ στέλεχος φοίνικος, πολὺν χρόνον βιώσω⁶⁷⁶) choć występujący w nich wyraz φοῖνιξ może znaczyć zarówno feniksa, jak i daktylową palmę, na której wił on swoje gniazdo. Niewykluczone, że Tertulian świadomy tej dwuznaczności wykorzystał ją jako zabieg gry słownej⁶⁷⁷, choć bez względu na intencje chrześcijańskiego autora, nietrudno zauważyć, że zarówno w kulturze klasycznej, jak i biblijnej, słowo to odnosiło się do zbliżonej do siebie metafory obfitości i długowieczności, co znacznie ułatwiło jego trwałą kodyfikację w chrześcijańskiej symbolice. Wzmiankę o feniksie odnaleźć można także u Orygenes, chociaż nie w takim kontekście, jak u wyżej wymienionych autorów. W swoim dziele *Contra Celsum* wspomina o owym stworzeniu, którego cudowność, jeśli tylko jest prawdziwa, powinna być powodem do chwalenia stwórcy, nie zaś samego stworzenia. Autor nie odnosi się jednak do głębszych porównań, np. w wymiarze śmierci czy ofiary⁶⁷⁸.

⁶⁷³ Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios* 1, 25; PG 1.

⁶⁷⁴ Tertulianus, *De resurrectione mortuorum* 13; CC 2, Turnholt 1954.

⁶⁷⁵ Ps 91,13; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, Editio altera*; red A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006.

⁶⁷⁶ Job 29:18 (LXX).

⁶⁷⁷ Por. F. Gasti, *L'immagine della Fenice fra „scienza” e simbologia antica*, „Eruditio Antiqua” 10/2018, s. 17: „La circostanza, fra il linguistico e il teologico, è molto interessante e rivela il gusto grammaticale di Tertulliano. La citazione del primo colon di ps. 91, 13 iustus ut palma florebit, sicut cedrus Libani succrescet gioca sull'omografia fra i due termini indicanti in greco sia la palma da datteri – simbolo di fecondità non solo nella tradizione cristiana – sia appunto la fenice, una specie di calembour per dimostrare ulteriormente il valore allegorico dell'uccello in riferimento alla risurrezione, vista come una fioritura, cioè una nuova e migliore vita originatasi dalla morte”.

⁶⁷⁸ Por. Origenes, *Contra Celsum* IV, 98; red. H. Chadwick, Cambridge 1953: καὶ φέρον ἀποθανόντα τὸν πατέρα καὶ ταφέντα ἐν σφαίρα σμύρνης, καὶ ἐπιτιθέν ὅπου τὸ τοῦ ἡλίου τέμενος. καὶ τοῦτο δὲ ἱστόρηται μὲν, δύναται δὲ, ἕανπερ ἢ ἀληθές, καὶ αὐτὸ φυσικὸν τυγχάνειν· ἐπιδαψιλευσαμένης τῆς θείας προνοίας καὶ ἐν ταῖς διαφοραῖς τῶν ζώων παραστῆσαι τοῖς ἀνθρώποις τὸ ποικίλον τῆς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ κατασκευῆς φθάνον καὶ ἐπὶ τὰ ὄρνεα· καὶ ζῶόν τι μονογενὲς ὑπέστησεν, ἵνα καὶ τοῦτο ποιήσῃ θαυμασθῆναι οὐ τὸ ζῶον, ἀλλὰ τὸν πεποιηκότα αὐτό.

Laktancjuszowy poemat *De ave phoenice* był pierwszym tekstem antycznym w pełni poświęconym feniksowi, przez co należy rozpatrywać go nie tyle w kategorii późnej chrześcijańskiej recepcji, lecz jako najbardziej dojrzały owoc długoletniej tradycji klasycznej. Zresztą tekst nie zdradza w żadnym miejscu wprost swojego chrześcijańskiego rodowodu, przez co badacze najczęściej proponują, żeby datę jego powstania umiejscowić w młodości, jeszcze przed nawróceniem pisarza. Inni wprost pomijali jego znaczenie ze względu na pogański charakter poematu. Przykładowo, Jacob Henry Brooke Mountain, anglikański pastor z początku XIX wieku, w swoim opracowaniu dzieł Laktancjusza odnotowuje: „The verses entitled, «Phoenix» could not have been composed by Lactantius, after his conversion to Christianity, since the respectful mention in them of the idolatrous superstitions of Mythology, is wholly irreconcilable with his severe opinions on that subject”⁶⁷⁹. Licznie występujące w poemacie odwołania do Feba i antycznej religijności, rzeczywiście wydają się nie pasować do języka chrześcijańskiej apologetyki przełomu III i IV wieku, a z pewnością pozostają w konflikcie ze stosunkiem Laktancjusza do postaci greckich i rzymskich bogów, wyrażonym na kartach *Divinae institutiones*⁶⁸⁰. Fakt ten nie musi jednak wykluczać autorstwa, co do którego panuje szeroka zgoda wśród badaczy, lecz odnosi się raczej do rozumienia funkcji poezji, jaką Laktancjusz przedstawia w swoim *opus magnum*.

Język poezji za czasów Laktancjusza jest wciąż nierozzerwalnie związany z symboliką mitologiczną, a pierwsze próby niezależnej chrześcijańskiej epiki i liryki na długo jeszcze pozostaną w pełni zależne od pogańskich pierwowzorów. Subtelne odniesienia do nowej religii w *De ave phoenice* widoczne w szczególnym opisie wschodzącego słońca, będącego dla wspólnot chrześcijańskich bezpośrednim symbolem Chrystusa⁶⁸¹ oraz w mesjańskim

⁶⁷⁹ J.H.B. Mountain, *A summary of the Writings of Lactantius*, London 1839, s. 151-152.

⁶⁸⁰ Por. J. Sawicka, *Feniks...*, dz. cyt., s. 71: „Z kolei dla chrześcijańskiego odczytania utworu nie bez znaczenia jest wątek, który przewija się przez cały poemat: wzajemnego powiązania Feniksa i Słońca. Laktancjusz nazywa Feniksa kapłanem i sługą Feba[...]. Opierając się na tych stwierdzeniach, wielu badaczy zajmujących się kwestią autorstwa poematu, zwracało uwagę, że wiersze owe gloryfikują nie tylko cudownego ptaka, lecz także przede wszystkim Feba, którego kapłanem jest Feniks. Powołując się na fragmenty tekstu *Divinae institutiones*, w ich ocenie zaświadczały o wrogim stosunku Laktancjusza wobec antycznych bogów i pogańskiej religii, stwierdzali, że idea wykorzystania imienia pogańskiego bóstwa dla alegorycznego oznaczenia mniej lub bardziej chrześcijańskiego wyobrażenia pozostaje sprzeczna z poglądami autora *Podstaw nauki Bożej*”.

⁶⁸¹ Por. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1981, s. 275: „Rzeczywiście, już w II wieku niektórzy pisarze chrześcijańscy, jak na przykład Justyn, czerpiąc z mesjanistycznej terminologii Biblii, nadawali Chrystusowi imię Słońca. Określenia *Sol salutis* albo *Sol justitiae* stają się potem częste w chrześcijańskim słownictwie. Prace archeologiczne podjęte niedawno w Watykanie dodały do tekstów literackich świadectwo sztuk plastycznych. Wydobyto na światło dzienne mozaikę, pochodzącą prawdopodobnie z końca III wieku, gdzie Chrystusa przedstawiono w postaci Heliosa powożącego kwadrygę[...]. Ta mozaika i pokrewne jej zabytki pisemne świadczą o zbieżności pomiędzy słownictwem biblijnym stkwadrygą [do Mesjasza a jednym z najsilniejszych prądów dewocji i myśli pogańskiej tej epoki. Mamy podstawy, aby sądzić, że ten drugi czynnik oddziałał z równą siłą jak pierwszy. Był niewątpliwie decydujący w ukształtowaniu tej symboliki Chrystusa-Słońca. Był nim także w ustaleniu daty Bożego

charakterze przylotu feniksa, który po okresie tysiąca lat przybywa na ziemię, aby ją odnowić, wskazując na podobieństwo do wczesnochrześcijańskiego millenaryzmu. Bez względu na to, czy autor pisał ten tekst jako poganin, katechumen albo osoba już ochrzczona, chrześcijańska intuicja wydaje się przemawiać przez cały tekst, co było jasno odczytywane przez autorów późniejszych wieków, widzących w utworze wyraźnie elementy późniejszej konfesji Laktancjusza. Jak pisze Jacques Fontaine:

Lecz jakie znaczenie ma tu ten orientalny mit o śmierci i zmartwychwstaniu interpretowany po chrześcijańsku [...]? Czy mamy do czynienia z filigranowym poematem chrześcijańskim, obliczonym na zainteresowanie dworu cesarskiego, a odwołującym się do wizerunku Feniksa, aktualnego w owym czasie choćby dzięki obecności na niektórych emisjach monet konstantyńskich? Takie niezdecydowanie doktrynalne w każdym razie harmonizuje z intencjami nowej apologetyki, jakiej chciał Laktancjusz⁶⁸².

Zresztą widać wyraźnie, że w pierwszych latach po nawróceniu Laktancjusz unikał bezpośredniego pisania o swojej wierze – niezależnie od tego, czy wynikało to z prześladowań, czy z cech jego charakteru. Jednocześnie chętnie sięgał po literackie wzorce zaczerpnięte od klasycznych mistrzów. Takim kryptochrześcijańskim dziełem wydaje się być choćby pierwszy zachowany tekst – *De opificio Dei*, który poza kilkoma fragmentami sugerującymi przynależność autora do wyznawców wiary Chrystusowej, sprawia wrażenie traktatu pisanego z niemal wyłącznie pozycji filozoficznego monoteizmu.

Pogląd Laktancjusza na rolę i funkcję poezji w jego twórczości może wydawać się jednak niejednorodny lub nawet niekonsekwentny, a autor czasem zdaje się pozostawać na granicy swoich własnych deklaracji. Dzięki źródłom biograficznym wiadomo, że był on nie tylko twórcą poezji, ale także jej teoretykiem i nauczycielem również wówczas, gdy był w podeszłym wieku. We wszystkich zachowanych tekstach dzieł filozoficznych Afrykańczyka widoczne są częste cytaty z utworów Wergiliusza i innych poetów rzymskich. Osobliwy przykład stanowi tu wykorzystanie utworu *De rerum natura* Lukrecjusza. Dzieło to z jednej strony służy mu jako najważniejsze źródło do rozumienia nauki Epikura, którą jako

Narodzenia. W związku z kultem Mitry święto przesilenia zimowego nabierało w pogańskim kalendarzu coraz większego znaczenia. Dnia 25 grudnia, wraz z powrotem dłuższych dni, obchodzono *Dies natalis Solis invicti*. Kościół z całą świadomością postanowił w tym czasie obchodzić narodziny Zbawiciela, tego *Solis salutis*, które weszło, aby świat odkupić. Przedmiot czci się zmienił, ale data święta pozostała ta sama. Działanie pogańskich ram kultu słonecznego jest tak silne, że Kościół po schryścianizowaniu zimowego przesilenia łączy w tej samej symbolice również letnie przesilenie, poświęcone narodzinom Jana Chrzciciela, który zwiastował Mesjasza”.

⁶⁸² J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, przeł. J. Słomka, Tarnów 1997, s. 67.

chrześcijanin zdecydowanie odrzuca, z drugiej zaś niekiedy wyrwany z kontekstu cytat wykorzystuje jako potwierdzenie własnych racji⁶⁸³. Wyraźnie widać to w jednym z fragmentów *Divinae institutiones*, gdzie słowa z poematu Lukrecjusza mają potwierdzać tezę o Bożym wcieleniu. W ten sposób paradoksalne stwierdzenie epikurejskiego poety o istocie ludzkiej, której należy się miano Boga, chrześcijański autor przekształca na użytek swojej wiary⁶⁸⁴. Podobnie Laktancjusz powołuje się na autorytet epikurejskiego poety, konstruując swoją definicję religii: *diximus nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi deus religaverit et pietate constrinxerit, quia servire nos ei ut domino et obsequi ut patri necesse est. Melius ergo id nomen Lucretius interpretatus est, qui ait 'religionum se nodos soluere'*⁶⁸⁵. Przykłady te pokazują, w jaki sposób apologeta podchodzi do zagadnienia poezji, którą można wykorzystać jako tworzywo dla zupełnie nowej treści, jest to więc podejście bliskie pochwały recepcji i wykorzystania dziedzictwa antyku.

Z drugiej strony w trzeciej księdze *Divinae institutiones* autor, charakteryzując Boską naukę i jej nauczyciela, zdaje się twierdzić, że piękno nie ma w przekazie prawdy większego znaczenia, a nauka dialektyki i sztuki wymowy nie będą jej potrzebne:

superest pars illa philosophiae tertia quam vocant λογικήν, in qua tota dialectica et omnis loquendi ratio continetur. hanc divina eruditio non desiderat, quia non in lingua, sed in corde sapientia est nec interest, quali utare sermone. res enim, non verba quaeruntur. et nos non de grammatico aut oratore, quorum scientia est quomodo loqui deceat, sed de sapiente disserimus, cuius doctrina est quomodo vivere oporteat⁶⁸⁶.

Pogląd ten bliżej wyjaśnia krytyka poezji, znajdująca się w końcowych rozdziałach szóstej księgi *Divinae institutiones*, poświęconym zmysłom i afektom. Wedle tej części tekstu Laktancjusza, na nieufność zasługuje już nie tylko sama treść sztuki poetyckiej, ale również doświadczenie przyjemności związanej z odbiorem kunsztownych form literackich:

⁶⁸³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 10, 7: *itaque non errat Lucretius, cum dicit: 'denique caelesti sumus omnes semine oriundi, omnibus ille idem pater est.'*

⁶⁸⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 14, 1-4: *Rectius itaque Lucretius, cum eum laudat qui sapientiam primus invenit, sed hoc inepte, quod ab homine inuentam putavit; quasi vero illam alieubi iacentem homo ille quem laudabat invenit tamquam 'tibias ad fontem', ut poetae aiunt. quodsi repertorem sapientiae ut deum laudavit – ita enim dicit: 'nemo ut opinor, erit mortali corpore cretus. nam si, ut ipsa petit maiestas cognita rerum, dicendum est, deus ille fuit, deus, inelyte Memmi' –, tamen non erat sic laudandus deus, quod sapientiam invenerit, sed quod hominem fecerit qui posset capere sapientiam; minvit is enim laudem qui partem laudat ex toto. sed ille ut hominem laudavit, qui tamen ob id ipsum deberet pro deo haberi, quod sapere invenerit. nam sic ait: 'nonne decebit hunc hominem numero divum dignari esse?'*

⁶⁸⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 12-13.

⁶⁸⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* III 13, 4-5.

Aurium voluptas ex vocum et cantuum suavitate percipitur; quae scilicet tam vitiosa est, quam oblectatio illa, de qua diximus, oculorum. Quis enim non luxuriosum ac nequam putet eum, qui scenicas artes domi habeat? Atqui nihil refert, utrumne luxuriam solus domi, an cum populo exerceas in theatro [...] Restat unum, quod est nobis expugnandum; ne capiamur iis, quae ad sensum intimum penetrant. Nam illa omnia, quae verbis carent, id est aeris et nervorum suaves soni, possunt facile contemni, quia non adhaerent, nec scribi possunt⁶⁸⁷.

Główny zarzut, stawiany w tym fragmencie, dotyczy w zasadzie siły uroku i piękna słów, które mają moc kierowania swoimi odbiorcami, ich umysłami i wyobraźnią. I choć groźny może wydawać się już Laktancjuszowi brak znajomości prawdy pogańskiego poety, zwodzającego swoich odbiorców, to problem dostrzega nawet w nawyku szukania kwiecistych słów, co może być przeszkodą w lekturze Pisma Świętego i pogłębianiu wiary:

Carmen autem compositum, et oratio cum suavitate decipiens, capit mentes, et quo voluerit impellit. Inde homines litterati cum ad Dei religionem accesserint, si non fuerint ab aliquo perito doctore fundati, minus credunt. Assueti enim dulcibus et politis sive orationibus, sive carminibus, divinarum litterarum simplicem communemque sermonem pro sordido aspernantur. Id enim quaerunt, quod sensum demulceat. Persuadet autem quidquid suave est, et animo penitus, dum delectat, insidit. Num igitur Deus et mentis, et vocis, et linguae artifex diserte loqui non potest? Imo vero summa providentia carere fuco voluit ea quae divina sunt, ut omnes intelligerent quae ipse omnibus loquebatur⁶⁸⁸.

Istota przytoczonych wyżej słów nie zawiera się jednak w wezwaniu do odrzucenia literatury, lecz do konieczności odbycia starannej formacji pod przewodnictwem doświadczonego nauczyciela – *ab aliquo perito doctore fundati*. Literacka przyjemność, podporządkowana Boskiej nauce, nie służy jedynie usprawiedliwieniu poezji, lecz prowadzi do jej sakralizacji i uczynienia integralnym elementem formacji duchowej i moralnej człowieka:

Ergo qui veritati studet, qui non vult se ipse decipere, abiiciat inimicas ac noxias voluptates, quae animam sibi vinciant, ut corpus cibi dulces: praeferantur vera falsis, aeterna brevibus, utilia iucundis. Nihil aspectu gratum sit, nisi quod pie, quod iuste fieri videas; nihil auditu suave, nisi quod alit animam, melioremque te reddit. Maximeque hic sensus non est ad vitium detorquendus, qui nobis ideo datus est, ut doctrinam Dei percipere possemus. Itaque si voluptas est, audire cantus et carmina, Dei laudes canere et audire iucundum sit. Haec est voluptas vera, quae comes et socia virtutis est. Haec est non

⁶⁸⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 21, 1-3.

⁶⁸⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 21, 4-6.

caduca et brevis ut illae quas appetunt, qui corpori, ut pecudes, serviunt; sed perpetua, et sine ulla intermissione delectans⁶⁸⁹.

Uczynienie sztuki służebną wobec najwyższego celu i dobra otwiera drogę do przeżycia prawdziwej rozkoszy – *voluptas vera*. Argument za taką postawą odnaleźć można wprost w piątej księdze, gdzie autor chwali sztukę wymowy jako nie tyle nieszkodliwą dla wiary, ile pożyteczną, pod warunkiem znajomości prawdy i moralnego ładu jej odbiorcy:

ob eamque causam volui sapientiam cum religione coniungere, ne quid studiosis inanis illa doctrina possit officere, ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiae, sed etiam prosit quam plurimum, si is qui eas didicerit, sit in virtutibus instructor, in veritate sapientior. Praeterea etiamsi nulli alii, nobis certe proderit: delectabit se conscientia, gaudebitque mens in veritatis se luce versari, quod est animae pabulum incredibili quadam iucunditate perfusum⁶⁹⁰.

W tej perspektywie zawarte jest jednocześnie silne wyzwanie, stawiane przez Laktancjusza literatom swoich czasów, a jest nim intelektualny podbój na polu kultury. Pokolenie twórców piszących u progu reform Konstantyna, w duchu nowej apologetyki, Jacques Fontaine nazywa wprost „Pokoleniem Laktancjusza”⁶⁹¹. Do najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu należy zaliczyć choćby hiszpańskiego poetę Juwenkusa, który ułożył pierwszą łacińską harmonię ewangeliczną na wzór *Eneidy*⁶⁹². Cechą dominującą tego podejścia do sztuki było założenie o konieczności powstania wielkiej chrześcijańskiej kultury, zdolnej nie tyle do naśladowania (*imitatio*) klasycznego antyku, ale do twórczej rywalizacji z nim (*aemulatio*).

De Lactantio Ciceronis aemulo eiusque stilo

Największą inspiracją i niekwestionowanym autorytetem literackim Laktancjusza był Cyceon. Łacina wybitnego retora i filozofa żyjącego w I wieku przed Chr., choć utrwalaona

⁶⁸⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 21, 7-10.

⁶⁹⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* V, 1, 11-12.

⁶⁹¹ J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska...*, dz. cyt., s. 55.

⁶⁹² Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska...*, dz. cyt., s. 189-190: „Juwenkus pokazuje, że Ewangelię można przedstawić w formie, do której już od najwcześniejszych lat szkolnych przywykli obywatele rzymscy, to jest w formie epepei. O tym, że będzie to epepeja chrześcijańska, mówi poeta już w ekspozycji utworu, zapowiada, że nie będzie opisywał spraw przemijającego świata, ani wielbił nietrwałej sławy śmiertelnych bohaterów, jak to czynili Homer i Wergiliusz. Tematem pieśni Juwenkusa jest bowiem żywot Chrystusa darzącego prawdziwym życiem (*vita perennis, perpetua vita* – Evang. I 1-2, 3-4, 19-20). Ze względu na temat epepei zwraca się Juwenkus o pomoc i natchnienie nie do muz, ale do Ducha św. (Evang. I 25-27). Wielbicie Eneidy otrzymują epepeję, która zachęca, przekonuje do wiary chrześcijańskiej. Utwór jest więc protreptykiem. Epepeja *Evangeliorum libri IV* pełni też rolę katechezy, poucza i informuje o życiu, cudach i męce Chrystusa, przedstawia *vitalia gesta Christi*. Można też w poemacie dostrzec rysy polemiczne, Juwenkus udawadnia, że wielkie czyny uwielbianego przez Rzymian Eneasza tracą wartość w zestawieniu z działalnością Chrystusa, którego poeta nazywa *auctor vitae*”.

w szkolnym kanonie, zdaje się znacznie odbiegać zarówno od codziennego języka III i IV wieku po Chr., jak i od tendencji literackich w literaturze pogańskiej. Szerząca się w prowincjach dyglosja, popularność greki w wyższych sferach łacińskiej części imperium, prowadziła w II i III wieku do stopniowej wulgaryzacji czy nawet degradacji języka Rzymian. Wśród niektórych intelektualistów i literatów panowała moda na archaizm, a więc stylizację na najdawniejszych autorów, dziś niemal w pełni utraconych. W pewnym sensie nurt ten duchowo współbrzmiał z konserwatyzmem elit zagubionych w obliczu intensywnego napływu orientalnych kultur do stolicy. Równocześnie jednak można go odczytywać jako wyraz zerwania ze skostniałą tradycją i próbę odnalezienia nowego języka dla pokoleniowych doświadczeń. Wśród autorów takich jak Fronton⁶⁹³, Tacyt⁶⁹⁴, Geliusz⁶⁹⁵ czy Apulejusz⁶⁹⁶ dominowała właśnie tendencja do takiej archaizacji, choć style ich niekiedy znacznie różniły się od siebie.

W przypadku wczesnych pisarzy chrześcijańskich, takich jak Minucjusz Felix czy Cyprian z Kartaginy, łatwo zauważyć, że są oni zasadniczo wierni szkolnemu klasycyzmowi. Sam Laktancjusz, przywołując tych autorów, zwraca szczególną uwagę na piękno i klarowność języka tego drugiego:

Unus igitur praecipuus, et clarus extitit Cyprianus, quoniam et magnam sibi gloriam ex artis oratoriae professione quaesierat, et admodum multa conscripsit in suo genere miranda. Erat enim ingenio facili, copioso, suavi, et (quae sermonis maxima est virtus) aperto, ut discernere nequeas, utrumne ornatio in eloquendo, an felicio in explicando, an potentior in persuadendo fuerit⁶⁹⁷.

Cyprian przed swoim nawróceniem był znany w Kartaginie jako utalentowany mówca i znawca klasycznej literatury. Chociaż z tego okresu nie zachowały się żadne świadectwa

⁶⁹³ Por. W.C. Summers, *The Silver Age of Latin Literature; from Tiberius to Trajan*, London 1920, s. 214: „Archaizing school of Fronto, which thought even Tacitus too sparing in his use of old Latin, found Seneca's style positively mean and bald”.

⁶⁹⁴ Por. Tamże, s. 189: „At this point it seems impossible to refrain from saying a word about the language of Tacitus. The perusal of a single page will reveal the fact that he likes words which, save in so far as they have already been revived by those inveterate archaizers Varro, Sallust, and the elder Pliny, seem to have fallen into disuse since the early period of Latin literature; that he avoids symmetry and parallelism of construction; and that he is exceedingly brief. [...] The archaizing of Tacitus is, of course, partly the fruit of his jealousy for the dignity of history. That the use of old-fashioned words 'that would not occur to any ordinary person' (as Quintilian puts it) enhanced the solemnity and impressiveness of one's diction was a common-place of rhetorical instruction. It was, of course, an instrument that called for extreme nicety of touch”.

⁶⁹⁵ Por. S.M. Beall, *Civilis Eruditio: Style and Content in the „Attic Nights” of Aulus Gellius*, Berkeley 1988, passim.

⁶⁹⁶ W.S. Smith, *The Narrative Voice in Apuleius' Metamorphoses*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 103/1972, s. 513-534.

⁶⁹⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 24-25.

literackie, to we wczesnym dziele *Ad Donatum* Cyprian rozpoczyna tekst bogato stylizowanym wstępem, który ukazuje, że przyjęcie chrztu wiązało się dla niego z powściągliwością w zakresie literackiej elegancji:

Bene admones, Donate carissime: nam et promississe me memini, et reddendi tempestivum prorsus hoc tempus est, quo indulgente vindemia solutus animus in quietem sollemnes ac statas anni fatigantis indutias sortiatur. locus etiam cum die convenit, et mulcendis sensibus ac fovendis ad lenes auras blandientis autumnus hortorum facies amoena consentit: hic iocundum sermonibus diem ducere et studentibus fabulis in divina praecepta conscientiam pectoris erudire. ac ne loqui nostrum arbiter profanus impediatur aut clamor intemperans familiae strepentis obtundat, petamus hanc sedem: dant secessum vicina secreta, ubi dum erratici palmitum lapsus nexibus pendulis per harundines baiulas repunt, viteam porticum frondea tecta fecerunt. bene hic studia in aures damus, et dum in arbores et in vites videmus, oblectante prospectu oculos amoenamus, animam simul et auditus instrvit et pascit obtutus: quamquam tibi sola nunc gratia, sola cura sermonis est, contemptis voluptariae visionis inlecebris in me oculos tuos fixus es, qua ore, qua mente totus auditor es et hoc amore quo diligis⁶⁹⁸.

Wydaje się jednak, że pochwała Laktancjusza, skierowana pod adresem Cypriana, nie dotyczyła pism dziś nieznanych, pełnych retorycznych ozdób, lecz właśnie tej późniejszej twórczości, pełnej prostoty i przejrzystości. Pod tym względem to dialog *Octavius* Minucjusza Felixa wydaje się znacznie bardziej dopracowany i wzbogacony. Widać to już w rozległym wstępie stylizowanym na platońskich i cycerońskich dialogach, gdzie przybliżona zostaje scena rodzajowa i kontekst rozmowy przyjaciół zasiadających na wybrzeżu morskim wypoczynkowego miasta Ostia, aby stoczyć oratorski pojedynek, któremu sekundować miał sam autor dzieła⁶⁹⁹. Zawarta we wstępie pochwała przyjaźni niemal wprost wskazuje na

⁶⁹⁸ Cyprianus, *Ad Donatum* I; red. W. Hartel, Vindobona 1868.

⁶⁹⁹ Por. Minucius Felix, *Octavius* I-IV: *Cogitanti mihi et cum animo meo Octavi boni et fidelissimi contubernalis memoriam recensenti tanta dulcedo et adfectio hominis inhaesit, ut ipse quodammodo mihi videretur in praeterita redire, non ea quae iam transacta et decursa sunt, recordatione revocare: ita eius contemplatio quantum subtracta est oculis, tantum pectori meo ac paene intimis sensibus implicata est. Nec inmerito discedens vir eximius et sanctus inmensum sui desiderium nobis reliquit, utpote cum et ipse tanto nostri semper amore flagraverit, ut et in ludicris et seriis pari mecum voluntate concineret eadem velle vel nolle: crederes unam mentem in duobus fuisse divisam. Sic solus in amoribus conscius, ipse socius in erroribus: et cum discussa caligine de tenebrarum profundo in lucem sapientiae et veritatis emergerem, non respicit comitem, sed quod est gloriosius, praecurrit. Itaque cum per universam convictus nostri et familiaritatis aetatem mea cogitatio volveretur, in illo praecipue sermone eius mentis meae resedit intentio, quo Q. Caecilium superstitiosis vanitatibus etiamnunc inhaerentem disputatione gravissima ad veram religionem reformavit. Nam negotii et visendi mei gratia Romam contenderat, relicta domo, coniuge, liberis, et – quod est in liberis amabilius – adhuc annis innocentibus et adhuc dimidiata verba temptantibus, loqvellam ipso offensantis linguae fragmine dulciorem. Quo in adventu eius non possum exprimere sermonibus, quanto quamque impatienti gaudio exultaverim, cum auget maxime laetitiam meam amicissimi hominis inopinata praesentia. Igitur post unum et*

inspiracje Arpinatą i jego filozoficzną twórczością. Co się zaś tyczy stylu, tekst Minucjusza również nie pozostaje daleki od klasycznego wzorca. Choć trudno jest streścić ogólne zagadnienie stylu cycerońskiego, nawet w osobnym artykule czy rozdziale książki poświęconej temu zagadnieniu⁷⁰⁰, to warto przytoczyć tu syntetyczny opis podany przez Floyda L. Morelanda i Ritę M. Fleischer, ujmujący strukturę i budowę zdań łacińskiego mistrza:

The hallmark of Ciceronian Latin is the use of hypotaxis to subordinate in a careful and logical manner a number of related ideas to a single, main point. Cicero cultivated and perfected the periodic sentence, a structure that usually begins with the subject and, after a string of subordinate ideas and statements, ends with the main verb. The Ciceronian period is frequently long, but its clauses and phrases are so carefully and logically balanced that its construction prevents the reader from becoming lost⁷⁰¹.

To, co okazuje się najistotniejsze, to staranna budowa zdania pomagająca czytelnikowi lub słuchaczowi bez trudu podążać za wywozem, nawet w przypadku długich, nieraz zawiłych zdań. Charakterystyczny dla prozy Arpinaty układ podmiotu i czasownika, przedzielonego szeregiem zdań okresowych, tworzy odpowiednio domkniętą strukturę. Fundamentalnymi cechami były natomiast: *elegantia*, *concinntitas* oraz *numerus*. Pierwsza z nich dotyczy przede wszystkim odpowiedniego doboru słów i wyrażen dostosowanych do wybranego tematu

alterum diem, cum iam et aviditatem desiderii frequens adsiduitatis usus implesset et quae per absentiam mutuam de nobis nesciebamus, relatione alterna comperissemus, placuit Ostiam petere, amoenissimam civitatem, quod esset corpori meo siccandis umoribus de marinis lavacris blanda et adposita curatio: sane et ad vindemiam feriae iudicariam curam relaxaverant. Nam id temporis post aestivam diem in temperiem semet autumnitas dirigebat. Itaque cum diluculo ad mare inambulando litori pergeremus, ut et aura adspirans leniter membra vegetaret et cum eximia voluptate molli vestigio cedens harena subsideret, Caecilius simulacro Serapidis denotato, ut vulgus superstitiosus solet, manum ori admovens osculo, labiis pressit. Tunc Octavius ait: „Non boni viri est, Marce frater, hominem domi forisque lateri tuo inhaerentem sic in hac inperitiae vulgaris caecitate deserere, ut tam luculento die in lapides eum patiaris impingere, effigiatos sane et unctos et coronatos, cum scias huius erroris non minorem ad te quam ad ipsum infamiam redundare.” Cum hoc sermone eius medium spatium civitatis emensi iam liberum litus tenebamus. Ibi harenas extimas, velut sterneret ambulacro, perfundens lenis unda tendebat: et, ut semper mare etiam positus flatibus inquietum est, etsi non canis spumosisque fluctibus exibat ad terram, tamen crispis tortuosisque ibidem erroribus delectati perquam sumus, cum in ipso aequoris limine plantas tingeremus, quod vicissim nunc adpulsum nostris pedibus adluderet fluctus, nunc relabens ac vestigia retrahens in sese resorberet. Sensim itaque tranquilleque progressi oram curvi molliter litoris iter fabulis fallentibus legebamur. Haec fabulae erant Octavi disserentis de navigatione narratio. Sed ubi eundi spatium satis iustum cum sermone consumpsimus, eandem emensi viam rursus versis vestigiis terebamus, et cum ad id loci ventum est, ubi subductae naviculae substratis roboribus a terrena labe suspensae quiescebant, pveros videmus certatim gestientes testarum in mare iaculationibus ludere. Is lusus est testam teretem iaculatione fluctuum levigatam legere de litore, eam testam plano situ digitis comprehensam inclinem ipsum atque humilem quantum potest super undas inrotare, ut illud iaculum vel dorsum maris raderet enataret, dum leni impetu labitur, vel summis fluctibus tonsis emicaret emergeret, dum adsiduo saltu sublevatur. Is se in pueris victorem ferebat, cuius testa et procurreret longius et frequentius exsiliret.

⁷⁰⁰ Por. J.G.F. Powell, *Cicero's style*, w: *The Cambridge Companion to Cicero*, red. C. Steel, Cambridge 2013, s. 41-72.

⁷⁰¹ F.L. Moreland, R.M. Fleischer, *An Introduction to Latin Literature and Style*, California 1977, s. 87.

i okoliczności dzieła. *Concinnitas*, oznaczająca równowagę czy balans, wskazuje na konieczność zachowania równoległości w konstrukcji zdań, zwłaszcza w długości i brzmieniu fraz oraz klauzul (*clausulae*), z których jego ulubioną była: *esse videatur*. Ciceron, wzorując się na greckich mistrzach, chętnie dzielił zdania na κῶλα, nazwane po łacinie *membra*. Najczęściej spotykane w jego twórczości były złożenia z trzech i czterech części, czyli tricolony i tetracolony. Odpowiednia kompozycja układu elementów w zdaniu tworzyła zamierzony efekt rytmiczny tekstu nazwany *numerus*⁷⁰².

Patrząc na styl pism Laktancjusza, można zauważyć, że był on w dużej mierze zależny od tego wzorca i pozostawał mu wierny we wszystkich swoich pismach. Ioannes Georgius Walchus, wydawca zbioru *Opera omnia* pism Laktancjusza opublikowanego w 1735 roku w Lipsku, posiłkując się opinią Augusta Krebsiusa z rozprawy *De stilo Lactantii*, wydanej trzydzieści lat wcześniej⁷⁰³, chwali chrześcijańskiego autora za przejrzystość, elegancję, powściągliwość w stosowaniu środków retorycznych oraz odpowiednią proporcję:

Lactantii stilus humilis est, medius; studet puritati vocum; est perspicuus, suavis atque elegans; Ciceronis scribenti modum aemulatur, et in vocum compositione tantam suavitatem observat, ut oratoris ingenium sapere videatur. Tenuis seu humilis character eius est, quia parcius utitur tropis et figuris; sermone vulgari, qui purus perspicuus et evidens est, et fugit omne, quod magnificae compositionis. Qui character pertinet ad disputationes, in quibus summa operis Lactantiani posita est; quandoquidem adversus falsae sapientiae sectatores disputat, ac religionem paganorum, qui variis et ineptis superstitionibus serviebant, destrvit plane. Quod dicendi genus porro nec tam copiosum; nec vero concisum est; nihil habet superflui, nihilque deficit, periodi non tam longiores sunt, nec commata et cola verborum copiam complectuntur⁷⁰⁴.

⁷⁰² Por. tamże: „In his works on the theory and practice of oratory. Cicero speaks of three main features that should concern the orator: *elegantia* («elegance»), *concinnitas* («balance») and *numerus* («rhythm»). Elegance requires a choice of words and expressions appropriate to the theme and a general aura of decorum that permeates the whole. Balance is achieved by a series of parallel constructions, as well as clauses and phrases of roughly similar length and sound. Cicero recognized the validity of the Greek principle of breaking down utterances into κῶλα [cola], «limbs» or, as Cicero translates this into Latin, *membra*. The colonic structure lends harmony and balance to a periodic sentence. Arrangement into cola, in particular in groups of three (tricolon structure) and four, became a very important element in the theories of prose style prevalent in Cicero's day. While considering other poeticisms inappropriate to oratorical prose, Cicero recognized and exploited the effects of rhythm. Many of his periodic sentences, when read aloud, give evidence of Cicero's concern for creating a smooth, rhythmical flow. He often chose to end his periods with distinctive rhythmical sequences that were called *clausulae* («closings»). Cicero's favorite *clausula* is represented in the sequence *esse videatur*”.

⁷⁰³ Zob. A. Krebsius, *De stilo Lactantii*, Halae 1706.

⁷⁰⁴ Por. I.G. Walchus, *De Lactantio eiusdem stilo*, w: *Lucii Coelii sive Caecilii Lactanti Opera Omnia*, Lipsiae 1735, s. 58.

Przykład takiej zwięzłości widzi Walchus między innymi we fragmencie z *De ira Dei*, gdzie Laktancjusz, powtarzając trzykrotnie poszczególne elementy, buduje zwięzły period⁷⁰⁵: *Sive igitur gratiam Deo, sive iram, sive utrumque detraxeris, religionem tolli necesse est, sine qua vita hominum stultitia, scelere, immanitate completur*⁷⁰⁶. Z tego samego dzieła podaje przykład konstrukcji złożonej ze wzajemnie powiązanych segmentów, tworzących ciągłą wypowiedź⁷⁰⁷: *Sed discrimen illud est, quod cum virtus habeat amaritudinem, et sit dulcis illecebra voluptatis, vincuntur plurimi, et abstrahuntur ad suavitatem. Ii vero, qui se corpori rebusque terrenis addixerunt, premuntur in terram, nec assequi possunt divini muneris gratiam, quia se vitiorum labibus inquinaverunt*⁷⁰⁸. Afrykańczyk, podobnie jak Cyceon, zawiera okresy w trzech lub czterech kolonach, widoczna jest u niego dbałość o użycie klasycznych słów, choć niekiedy występują barbaryzmy bądź wyrazy charakterystyczne już dla łaciny kościelnej⁷⁰⁹. Walchus przedstawia listę 130 słów, nieobecnych w złotej łacinie lub nietypowych dla niej gramatycznych połączeń, którymi posługuje się Laktancjusz, choć część z nich, mogła pochodzić od późniejszych skrybów, nie zaś od autora⁷¹⁰. Nowożytny wydawca twierdzi, że naśladownictwo klasycznej prozy, tak widoczne u Laktancjusza, nie opiera się jednak na kopiowaniu całych fraz czy klauzul od klasycznych autorów, lecz na niemal nieuchwytnym dla reguł podobieństwie: *Qua suavitate oritur omnis numerus oratorius; qui observandus quidem est, more veteris Latii; sed certis regulis determinari nequitum potest nec audiendi sunt, qui existimant, sese Ciceronis, Livii aliusque numeros adfectos esse, quando vnum vel duo nomina extremo periodi ponunt scrupulose: iudicamus, potuisset, esse videatur, esse voluerunt; aut mei, tui, nunquam*⁷¹¹. Jego śladów można szukać w charakterystycznym układzie syntaktycznym, w którym przymiotniki, niekiedy również przedzielone wyrazami, występują przed rzeczownikami, zaimki dzierżawcze po

⁷⁰⁵ Por. tamże: *Quibus periodis loquitur modo incisum, cum singulis fere distinguitur.*

⁷⁰⁶ Lactantius, *De ira Dei* XIX 3.

⁷⁰⁷ Por. I.G. Walchus, *De Lactantio eiusdem stilo...*, dz. cyt., s. 58-59: *Modo membratim, quando non quidem singulis vocibus, sed singulis membris invicem colligates sermonem continuat.*

⁷⁰⁸ Por. Tamże, 59; Lactantius, *De ira Dei* XIX.

⁷⁰⁹ Por. tamże, s. 59: *Modo periodice, quum usurpat periodos, quae duobus colis sunt inclusae, tria, etiam quatuor habent membra. Exemplum addicerem, si disserationis modus illud permetteret. Puritate stilus Lactantii etiam commentabilis est, quoniam maxime nitore et claritati sermonis studuit, cum quod ad simplices voces, tum earum iuncturas adinet. It quidem fateor, quod interdum in verbum non satis latinum aut posterioris aevi Lactantii potest condonari. Suam sibi fecit latinitatem poeticam atque exlesiasticam et usus est vocibus novae significationis aut usus rarioris. Poetis licitum est dicendi genus, quod sermonem non ligatum ingratum saepe atque iniucundum efficit. Et ecclesia invexit quoque vocabula, quae ante christianorum tempora in veteri Latio inaudita; saltem alia notione usitata fuerunt. Quae impure in Lactantii monumentis tum a nobis, tum, ab allis observata fuerunt, exhibendo, non secundum librorum, sed litterarum ordinem.*

⁷¹⁰ Por. tamże, s. 60-62.

⁷¹¹ Tamże, s. 63.

rzeczownikach, a do stopnia wyższego dodany jest odpowiedni przypadek jak i wiele innych cech bliskich prozie cycerońskiej⁷¹².

Temat zależności Laktancjusza od prozy Cyserona ze strony formalnej rozwija Jerzy Wojtczak-Szyszkowski w pracy *De Lactantio Ciceronis aemulo et sectatore*. Powołując się na przyjęty przez Tadeusza Zielińskiego schemat pięciu klauzul w prozie Arpinaty (*V-schema*, *L-schema*, *M-schema*, *P-schema* oraz *S-schema*⁷¹³), wykazuje on drobniawo podobieństwa i zależności od cycerońskiego wzorca⁷¹⁴. Podobnie Antonie Włosok i Eberhard Heck, skupiając się na trzech rodzajach najczystszych klauzul (*tres clausulae principales et purae*) u Laktancjusza, wymieniają te, które zbudowane są w następujący sposób: *creticus* i *trochaeus* (np. *vehementē oderunt*), *dicreticus* (np. *patiēter aut audiat*) czy *creticus* i *ditrochaeus* (np. *fābulas contulisset*)⁷¹⁵. Ponadto w swojej pracy Jerzy Wojtczak-Szyszkowski, porównując długości periodów u Cyserona i Laktancjusza, zestawiał je z tymi, które tworzyli pisarze rzymscy okresu srebrnej łaciny: Tacyt, Seneka i Salustiusz, by podkreślić ich odmiennność. Jak argumentuje: *patefactum est vel eas apud hos scriptores plures periodos fuisse, quae plura atque apud nostros verba continerent, vel easdem periodos multo saepius obviam se dare*⁷¹⁶. Z jego badań wynika również, że Laktancjusz chętnie wykorzystywał słowa i konstrukcje rzadko spotykane u innych autorów niż Cyseron, a wylicza takich przykładów aż 55 w swojej pracy⁷¹⁷.

Temat podobieństwa między autorami w aspekcie rekcji czasowników, funkcji przypadków i innych zagadnień gramatycznych został szczegółowo opisany w rozprawie *Quo iure Lactantius appelletur Cicero Christianus*, opublikowanej w 1896 roku przez Henricusa Limberga w Münster. W podsumowaniu swojej pracy, odpowiadając na zadane w tytule pytanie, z dużą powściągliwością pisze:

Qua re cognita solvamus quaestionem quo iure appelletur Lactantius Cicero christianus.

Duplici autem ratione responderi posse puto. Si scriptorem christianum, ut nomine

⁷¹² Por. tamże, s. 63-64: *Cui, sermonis suavitati elegantia coniunda est, quam non minus in Lactantii caractere deprehendimus quandoquidem; eleganti transpositione, adiectione, abscissione ac permutatione utitur; sic ponit aliquid inter adiectivum et substantivum; adiectiva praeposit substantivis; pronomina possessiva postponit; comparativus certos auferendi casus addit; per est, quid est, quod, sunt, qui &c. orationem eleganter amplificat; gradum supremum permutat varia ratione et quae cetera sunt. Praecipue imitatus est Ciceronem: cuius iuncturam, compositionem, voces, dictiones, et quae decorem stili iuvant, curatius exprimere, studio nixus fuit.*

⁷¹³ Por. T. Zieliński, *Das Austeb en des Clauselgesetzes*, „Philologus”, 10/1907, s. 431-464.

⁷¹⁴ Por. J. Wojtczak, *De Lactantio Ciceronis aemulo et sectatore*, Warszawa 1969, s. 67.

⁷¹⁵ Por. E. Heck, A. Włosok, *Praefationis supplementum*, w: L. Caelius Firmianus Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem* Fasc. 3. Libri V et V, s. LXXXI.

⁷¹⁶ J. Wojtczak, *De Lactantio Ciceronis aemulo et sectatore*, Warszawa 1969, s. 67.

⁷¹⁷ Por. tamże, s. 58-66.

Ciceronis christiani dignus sit, e vestigiis eius unquam excedere vetas, Lactantium iure illo nomine appellari quin negem facere non possum. Sin autem illo nomine lenius usus significare vis, Lactantium genere dicendi omnibus aequalibus antecellere aequae ac Ciceronem suis, non repugno quominus Ciceronem christianum eum appelles. Nam vel ex una syntaxis parte, in quam inquisivimus, intellegitur Lactantium licentiae aequalium et ita temperasse ut terminos a Cicerone constitutos non nimis transgressus sit, et tantum indulsisse quantum Cicero ipse, si aetate Lactantii floruisset, obsecutus esset⁷¹⁸.

Jak widać, to nie niewolnicze naśladownictwo stylu, tak typowe dla późniejszych cyceronianistów, ale ogólna, nieuchwytna wręcz dla reguł maniera, decyduje o przypisaniu Laktancjuszowi w tradycji najbardziej zaszczytnego miana *Cicero Christianus*. Co więcej, zdaniem osiemnastowiecznego filologa Johanna Ludolfa Bünemanna, Laktancjusza miało cechować nie tylko dorównanie Cyceronowi, ale wręcz jego przewyższenie. W swoich pismach badacz ten pisał: *Quis apud nos non videat esse Ciceronem, sed christianum hoc est aliquem qui eum ad lineam unguemque expresserit? quis enim non advertit Lactantium Firmianum aequare ipsum et forte praececellisse in eloquendo?*⁷¹⁹

Na podstawie powyższych analiz można stwierdzić, że Laktancjusz chętnie sięga po składnię *accusativus cum infinitivo*, czego przykładem jest na przykład streszczenie *Divinae institutiones*, w którym można naliczyć aż 210 takich konstrukcji na zaledwie 85 stronach tekstu⁷²⁰. Celowość tego zabiegu widoczna jest w staranności, z jaką autor dobiera *verbum regens*, starając się unikać jego częstego powtarzania – nawet wtedy, gdy dane słowo wydawało się najtrafniejsze w konkretnej frazie⁷²¹. Trzymanie się zasad gramatycznych klasycznej łaciny w tak konsekwentny sposób przez pisarza z przełomu III i IV wieku, należy uznać za jasną deklarację preferencji literackich, zwłaszcza że odbiega ona zarówno od typowych cech stylu twórców pogańskich z tego okresu, jak i pisarzy kościelnych⁷²². Według

⁷¹⁸ H. Limberg, *Quo iure Lactantius appelletur Cicero Christianus*, Monasterii Guestfalorum 1896, s. 40.

⁷¹⁹ Cyt za: tamże, s. 2.

⁷²⁰ J. Wojtczak, *Verba sentiendi, dicendi, opinandi w Epitome Divinaerum institutionum Laktancjusza*, „Roczniki Humanistyczne” 44 (3)/1996, s. 182: „Ogólna ilość składni *accusativus cum infinitivo* w tym utworze zamyka się liczbą 210, co mając na względzie wymienioną liczbę stron 85 - stanowi duże nasycenie tekstu tego rodzaju konstrukcją, tym bardziej że niekiedy treść ujęta w *accusativus cum infinitivo* obejmuje szereg wierszy tak, że znaczna część strony, a czasem i cała objęta jest tą składnią”.

⁷²¹ Por. tamże: „Laktancjusz nie preferuje ponad konieczność żadnego *verbum regens*, nawet spośród tak popularnych czasowników jak *existimare*, *scire*, *affirmare* czy *censere*, które w trakcie dowodzenia i wnioskowania aż same cisną się pod pióro. Trudno przypuścić, by taka właśnie struktura występowania tych czasowników i ich układ był przypadkowy i nie wynikał z określonych założeń stylistycznych”.

⁷²² Por. tamże: „Laktancjusz pisze w okresie, gdy język łaciński zaczyna już odchodzić od reguł gramatyki klasycznej, dostaje się pod wpływ języków ludów ościennych, które coraz szerszym strumieniem wdzierają się w granice imperium, oddziałując własnymi językami na łacinę, mimo to nasz autor, poza wspomnianymi wyjątkami, stara się konsekwentnie trzymać zasad gramatycznych stosowanych przez Cezara i Cycerona i to jest doskonale ilustrowane właśnie konstrukcją *accusativus cum infinitivo*, która – jak wiadomo – w szczególny

słów Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego: *Quae immo magis laudanda est, quod iis temporibus vixit Lactantius, quibus pauci studiis dediti ad operam eis promovendis navandam adhortati sunt*⁷²³.

Niekiedy styl Laktancjusza jednak znacznie różni się od siebie w poszczególnych pismach, jak w przypadku *De mortibus persecutorum*, którego autorstwo pozostawało niepewne, między innymi przez tę odmienność. Nie można jednak zaprzeczyć, że decydujące znaczenie miało tu osobiste zaangażowanie autora w sprawę, znacznie odbiegającą od typowej dla niego problematyki filozoficznej i teologicznej, ponieważ dotyczyła niemal aktualnych wydarzeń politycznych. Jak słusznie zauważa Michael von Albrecht, także Ciceron potrafił zmieniać styl w zależności od podejmowanego tematu lub sytuacji życiowej, w jakiej się znajdował:

The development of Cicero's style is subject both to external influences and to personal preferences. To begin with external influences, the Style of Cicero's Letters becomes more negligent during his exile, whereas after his daughter's death solemnity gains ground. In his philosophical writings the death of Tullia causes a shift from dialogue to soliloquy (Cicero addresses a consolatio to himself). Especially in the Fifties Cicero cultivated several literary genres simultaneously. The result was a fruitful interaction among poems, orations, and philosophical writings on the level of style⁷²⁴.

Cum Cicerone loqui

Temat zależności Laktancjusza od Cicerona sięga jednak jeszcze jednego wymiaru, znacznie bardziej osobistego niż naśladownictwo stylu czy postawy literackiej: afrykański autor zwraca się bezpośrednio do swojego mistrza, a nawet polemizuje z nim, tocząc swoistą retoryczną batalię. Zabieg ten na wiele stuleci poprzedza typowe dla wczesnej nowożytności ćwiczenia literackie i intelektualne, którym oddawali się zarówno uczniowie, jak i doświadczeni pisarze. Mowa o praktyce, nazywaną za śląskimi humanistami z XVI wieku *cum Cicerone loqui*⁷²⁵. Szerzej wyjaśniając, dotyczy ona szeroko występującej tendencji

sposób podlegała zmianom w tekstach pisarzy tego okresu i okresów późniejszych. Przemawia to tym bardziej na korzyść Laktancjusza i utwierdza nas w przekonaniu o jego staraniach o utrzymanie czystości zasad językowych okresu klasycznego”.

⁷²³ J. Wojtczak, *De Lactantio...*, dz. cyt., s. 67.

⁷²⁴ M. Albrecht, *Cicero's style*, Leiden 2003, s. 120.

⁷²⁵ Por. B. Gaj, *Ciceron – nauczyciel śląskiej młodzieży: dydaktyzm w retoryce, czyli o wykorzystaniu retoryki ciceronijskiej na przykładzie śląskich gimnazjów humanistycznych od XVI do XVIII w.*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latine” 19/2009, s. 372: „Uczący się w Brzegu polscy szlachcice Stefan i Andrzej Dembińscy, Johannes Eytelius z Transylwanii, Johannes Lemonon z Galii oraz kilku innych uczniów przyznających się do narodowości niemieckiej bądź śląskiej, wplatają między wersy swych utworów wyrażenie

humanistów do nieustannego odnoszenia swojej twórczości do stylu lub tematów podjętych w pismach Cyserona. Wielość sposobów podejścia do prozy pogańskiego mistrza wywołała konflikt wśród uczonych, opowiadających się za mniejszą lub większą wiernością wobec wzorca⁷²⁶. Za dzieło podsumowujące ową wojnę literatów uważa się niekiedy wydany w 1528 roku dialog *Ciceronianus* autorstwa Erazma z Rotterdamu, w którym to autor opowiada się za umiarkowanym naśladownictwem klasycznego mistrza⁷²⁷.

W pismach Laktancjusza, prócz wielu miejsc, gdzie autor cytuje lub nawiązuje do Cyserona bez wspomnienia go imiennie, można dostrzec także te, zawierające bezpośrednie zwroty do niego i komentujące wybrany fragment jego pism. Już w pierwszym zachowanym tekście apologety *De opificio Dei*, widoczne są odniesienia do Arpinaty, stanowiące klamrę kompozycyjną dzieła. W pierwszym rozdziale autor uzasadnia, że temat, którego zamierza się podjąć, został jedynie wspomniany przez Marka Tulliusza, lecz ten mu w pełni nie podołał⁷²⁸. Laktancjusz kończy dzieło, wyrażając przekonanie, że jego pismo, nawet jeśli nie było tak piękne i dopracowane jak dzieła Cyserona, to jednak, w przeciwieństwie do rzymskiego retora, przemawia za nim sama objawiona prawda⁷²⁹. Apologeta, odwołując się do toposu

cum Cicerone loqui. Wspomniane uobecnienie milczącego rozmówcy, tak charakterystyczne dla renesansu, pozostaje nadal albo znów aktualne”.

⁷²⁶ Por. B. Gaj, *Tradycje retoryczne na dawnym Śląsku (XVI–XVIII wiek)*, Katowice-Opole 2007, s. 124–126: „Europejski kryzys literacki, szesnastowieczny konflikt między ortodoksyjnymi cyseronczykami a ich przeciwnikami, którego uwieńczeniem był satyryczny dialog Erazma z Rotterdamu *Ciceronianus* (1528 r.), objawił się także i w Polsce: Jan Dantyszek parafrazuje fragment z *Ciceronianusa*, w którym Erazm przedstawia wyższość moralną i estetyczną treści chrześcijańskich nad złudnymi urokami pogańskich mitów. Inne wyraźne echa związanej z dialogiem Erazma polemiki, które pojawiły się w Polsce, to: *Cicero relegatus et Cicero revocatus* Hortensjusza Landiego (1534 r.), także fragment przedmowy Knapskiego w *Tesaurusie* (1621 r.), a przede wszystkim – Walentego Fabriciusa *Disquisitio de formis styli variis*, wygłoszona i wydana w Toruniu w 1619 roku. Przed Fabriciusem i Knapskim powstał jednak *Anticiceronianus* Jerzego Logusa, Ślązaka, pisemko znane tylko z tytułu i o niewiadomej dacie wydania (reedycja toruńska pochodzi z roku 1583). Fakt ten na pewno nie jest przypadkowy i świadczy o stopniu świadomości literackiej na terenie Śląska, kształtowanym przez szkołę humanistyczno-retoryczną”.

⁷²⁷ Por. B. Otwinowska, *Cyseronianizm*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 2002, s. 141–147.

⁷²⁸ Por. Lactantius, *De opificio Dei* I 11–14: *Tentabo tamen, quoniam corporis et animi facta mentio est, utriusque rationem, quantum pusillitas intelligentiae meae pervidet, explicare. Quod officium hac de causa maxime suscipiendum puto, quod M. Tullius, vir ingenii singularis, in quarto de Republica libro, cum id facere tentasset, nihil prorsus effecit; nam materiam late patentem angustis finibus terminavit, leviter summa quaeque decerpens. Ac ne ulla esset excusatio, cur eum locum non fuerit executus, ipse testatus est, nec voluntatem sibi defuisse, nec curam. In libro enim de Legibus primo, cum hoc idem summam stringeret, sic ait: Hunc locum satis (ut mihi videtur) in iis libris, quos legistis, expressit Scipio. Postea tamen in libro de Natura deorum secundo, hoc idem latius exequi conatus est. Sed quoniam ne ibi quidem satis expressit, aggrediar hoc munus et sumam mihi audacter explicandum, quod homo disertissimus pene omisit intactum.*

⁷²⁹ Por. Lactantius, *De opificio Dei* XX 5–9: *Nam si Marcus Tullius, eloquentiae ipsius unicum exemplar, ab indoctis et ineloquentibus, qui tamen pro vero nitebantur, saepe superatus est, cur desperem veritatem ipsam contra fallacem captiosamque facundiam sua propria vi et claritate valituram? Illi quidem sese patronos veritatis profiteri solent: sed quis potest eam rem defendere, quam non didicit, aut illustrare apud alios, quod ipse non novit? Magnum videor polliceri: sed coelesti opus est munere, ut nobis facultas ac tempus ad proposita persequenda tribuatur. Quod si vita est optanda sapienti, profecto nullam aliam ob causam vivere optaverim,*

skromności, przekonuje czytelnika o swoim zwycięstwie nad niekwestionowanym autorytetem łacińskiej literatury. Jednak jednoznaczna ocena stosunku Laktancjusza do Cyserona nie jest wcale taka łatwa. Z jednej strony chwali go jako najwybitniejszego retora, filozofa⁷³⁰ i niemal proroka⁷³¹, z drugiej zaś potrafi nazywać go głupcem⁷³² czy wytykać mu błędy. Wielokrotnie Afrykańczyk powołuje się na niego, podając etymologię danego słowa bądź jego warianty⁷³³, nierzadko też polemizuje z nimi, wykazując ich niespójność na gruncie filozofii i teologii, jak w przypadku definicji imienia Jowisz⁷³⁴ czy pojęcia religii⁷³⁵. W krytyce tej widoczny jest element agonistyczny, który ujawnia, że Laktancjusz pragnie w swoim dialogu z Cyseronem, nie tyle mu dorównać, co znacznie go przewyższyć.

Ciągła rozmowa z Tuliuszem tak przewija się wciąż na kartach pism Laktancjusza, że można domyślać się jego szczególnej roli w życiu chrześcijańskiego myśliciela. Cyseron zarówno pod względem stylu, jak i treści był dla niego największym z autorytetów pogańskich, możliwe nawet, że apologeta postrzegał go jako figurę mędrca, tak jak mieli to w zwyczaju greccy filozofowie, gdy oddawali się duchowemu ćwiczeniu kontemplowania postaci Sokratesa jako najwyższego autorytetu moralnego⁷³⁶. Nawet jeśli Laktancjusz postrzegał w taki sposób rzymskiego filozofa, to z pewnością miało to miejsce we wcześniejszych latach jego życia, jeszcze przed nawróceniem. W tekście *Divinae institutiones* i innych mniejszych utworach występuje on już jako człowiek pewny nowej nauki, a postać

quam ut aliquid efficiam quod vita dignum sit, et quod utilitatem legentibus, etsi non ad eloquentiam, quia tenuis in nobis facundiae rivus est ad vivendum tamen afferat: quod est maxime necessarium. Quo perfecto, satis me vixisse arbitror, et officium hominis implese, si labor meus aliquos homines ab erroribus liberatos ad iter coeleste direxerit.

⁷³⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 15, 16: *Marcus Tullius, qui non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus fuit, siquidem solus extitit Platonis imitator, in eo libro quo se ipse de morte filiae consolatus est, non dubitavit dicere deos qui publice colerentur homines fuisse. quod ipsius testimonium eo debet gravissimum iudicari.*

⁷³¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 11, 15: *quod Cicero quamvis expers caelestium litterarum uidit tamen, qui libro de legibus primo hoc idem tradidit quod prophetae.*

⁷³² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 10, 14: *stultus autem Marcus Tullius, qui Gaio Verri adulteria obiecit – eadem enim Iuppiter quem colebat admisit –, qui Publio Clodio sororis incestum – at illi Optimo Maximo eadem fuit ‘et soror et coniunx’.*

⁷³³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 9, 12: *nam sicut sol, qui oritur in diem, licet sit unus, unde ‘solem esse appellatum Cicero vult videri, quod obscuratis sideribus solus appareat’, tamen quia verum ac perfectae plenitudinis lumen est et calore potentissimo et fulgore clarissimo inlustrat omnia, ita in deo, licet sit unus, et maiestas et virtus et claritudo perfecta est; ibidem V, 14, 15: altera est iustitiae pars aequitas. aequitatem dico non utique bene iudicandi, quod et ipsum laudabile est in homine iusto, sed se cum ceteris coaequandi, quam Cicero ‘aequabilitatem’ vocat.*

⁷³⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 11, 40: *Iuppiter ‘quasi ‘iuvens pater’ dicitur. quod nomen in deum minime congruit, quia iuare hominis est opis aliquid conferentis in eum, qui sit alienus, et exigui beneficii. nemo sic deum precatur, ut se adiuvet, sed ut servet, ut vitam salutemque tribuat, quod multo plus ac maius est quam iuare. et quoniam de patre loquimur, nullus pater dicitur filios iuare, cum eos generat aut educat.*

⁷³⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV, 28, 3: *hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est a reiegendero.*

⁷³⁶ Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, dz. cyt., s. 280-283.

Tuliusza spełnia funkcję dawnego mistrza, z którym Laktancjusz pragnie się zmierzyć i przekonać go do swojej racji. Oprócz osobistej rozprawy z własną przeszłością, zabieg ten zawiera również próbę zakwestionowania całej tradycji literacko-filozoficznej z Ciceronem jako jej symbolicznym patronem w łacińskiej kulturze; celem tego aktu staje się ogłoszenie chrześcijaństwa jako nowego fundamentu dla świata intelektualnego i artystycznego. W tym sensie *cum Cicerone loqui* może oznaczać dialog z tym co najlepsze w ludzkim pojęciu, będzie przedstawieniem nowego i doskonałego wzoru dla kultury, zawartego w Boskiej nauce.

Na zakończenie tych rozważań warto przywołać najważniejszą z owych apostrof do Cicerona, dotyczącą natury samej nauki mądrości, a ściśle jest ona komentarzem do słynnego hymnu do filozofii z dzieła *Tusculanae disputationes*, zaczynającego się od słów: *O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum*⁷³⁷. Laktancjusz, polemizując z rzekomo boskim charakterem tej nauki, wykazuje jej niemoc na przykładzie słabości samego Cicerona. Zastosowanie *argumentum ad personam* ma nie tyle na celu zaatakowanie osoby rzymskiego filozofa, ile, jak zostało to wyżej opisane, figury najwyższego autorytetu świata pogańskiego:

nos ergo, Marce Tulli, parricidae sumus et insuendi te iudice in culleum, qui philosophiam negamus 'parentem' esse 'vitae', an tu, qui adversus deum tarn impie ingratus es, non hunc cuius effigiem veneraris in Capitolio sedentem, sed illum qui mundum fecit hominemque generavit, qui sapientiam quoque ipsam inter cetera caelestia sua beneficia largitus est? 'magistram' tu 'virtutis' aut 'parentem vitae' vocas? ad quam si quis accesserit, multo sit incertior necesse est quam prius fuerit. cuius enim virtutis? quae ipsa ubi sita sit, adhuc philosophi non expediunt. cuius vitae? Cum ipsi doctores ante fuerint senectute ac morte confecti quam constituerint, quomodo vivi deceat. cuius 'veritatis indagatricem' profiteri potes, qui saepe testaris, 'cum tanta multitudo fuerit philosophorum, sapientem tamen extitisse adhuc neminem'? quid ergo te 'magistra' illa 'vitae' docuit? an ut potentissimum consulem maledictis incesseres eumque hostem patriae uenenatis orationibus faceres? sed omittamus ilia, quae possunt excusari fortunae nomine, studuisti nempe philosophiae et quidem sic, ut nullus umquam diligentius, quippe qui omnes cognoveris disciplinas, sicut ipse gloriari soles, eamque ipsam Latinis litteris inlustraveris imitatoremq; te Platonis ostenderis. cedo igitur quid didiceris aut in qua secta veritatem deprehenderis. in Academia scilicet, quam secutus es, quam probasti. at haec nihil docet nisi ut scias te nihil scire, tui ergo te libri arguunt, quam nihil a

⁷³⁷ Cicero, *Tusculanae Disputationes* V, 2.

philosophia disci possit ad vitam; haec tua verba sunt: ‘mihi autem non modo ad sapientiam caeci videmur, sed ad ea ipsa, quae aliqua ex parte cerni videantur, hebetes et obtusi.’ si ergo philosophia vitae magistra est, cur tibi ipse caecus et hebes et obtusus videbare, quem oportuit illa docente et sentire et sapere et in clarissima luce versari? at quam confisus fueris philosophiae veritate, docent ad filium composita praecepta, quibus mones ‘philosophiae quidem praecepta noscenda, vivendum autem esse civiliter’. quid tam repugnans dici potest? Si noscenda sunt praecepta philosophiae, ideo utique noscenda sunt, ut recte sapienterque vivamus, vel si civiliter vivendum est, non est igitur philosophia sapientia, siquidem melius est civiliter quam philosophe vivere. nam si sapientia est quae dicitur philosophia, stulte profecto vivet qui non secundum philosophiam vivet. si autem non stulte vivit qui civiliter vivit, sequitur ut stulte vivat qui philosophe vivit. tuo itaque iudicio philosophia stultitiae inanitatisque damnata est. idem in Consolatione, id est in opere non iocuiari, hanc de philosophia sententiam tuiisti: ‘sed nescio qui nos teneat error ac miserabilis ignoration ueri.’ ubi est ergo ‘philosophiae magisterium’ aut quid te docuit ilia ‘vitae parens’, si verum miserabiliter ignoras? quodsi haec erroris ignorationisque confessio paene invito tibi ab intimo pectore expressa est, cur non tibi verum fateris aliquando, philosophiam, quam tu nihil docentem in caelum laudibus extulisti, ‘magistram virtutis’ esse non posse?⁷³⁸

Jak widać na podstawie przytoczonych przykładów, praktyka *cum Cicerone loqui* będzie oznaczała ożywiony dialog literacki z Arpinatą, obejmujący zarówno pochwałę, jak i naganę, nade wszystko zaś pisanie w poczuciu żywej obecności adresata. To, co jest najważniejsze dla niniejszej rozprawy, to zwrócenie uwagi na to, że Laktancjusz, stosując taki zabieg jako pierwszy w chrześcijańskim piśmiennictwie łacińskiego Zachodu, odwołuje się do kreacji *Res publica litterarum*, antycypując wczesnonowożytną topikę. To natomiast wiąże się z silnym poczuciem konceptu klasycznego autora, idealnego stylu czy kanonu pism, a więc cech, które wedle opisaney w pierwszym rozdziale teorii renesansu Christophe’a Rico, stanowiły wyznacznik humanistycznego modelu kulturowego we wszystkich przełomach europejskiej historii.

Podsumowanie

Rozdział ten koncentruje się na pojęciu *humanitas* w twórczości Laktancjusza, rozpoczynając od analizy wymiaru semantycznego, obejmującej charakter wyrazów pochodnych od *homo* występujących w jego pismach. W dalszej kolejności starano się przyporządkować je określonej specyfice, na którą chrześcijański pisarz szczególnie zdaje się

⁷³⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* III 15, 9-18.

zwracać uwagę. Zaobserwowano, że Laktancjusz najczęściej stosuje pojęcie *humanitas* w odniesieniu do idealnego typu ludzkiej moralności, zgodnego z postulowanym przez niego chrześcijańskim programem Boskiej nauki. Stwierdzono, że w tym ujęciu ma ono przede wszystkim charakter etyczny i egzystencjalny. Temat został pogłębiony o charakterystykę pojęć *vera sapientia* oraz *vera religio* – terminy mające składać się, według Laktancjusza, na pełny obraz chrześcijańskiej wiary i kultu. Podkreślono zarówno chrześcijańskie, jak i pogańskie inspiracje obecne w jego myśli, wskazując na głębokie zakorzenienie w tych tradycjach przy równoczesnym wprowadzeniu autorskich elementów interpretacyjnych, charakterystycznych dla sposobu recepcji zaproponowanego przez Afrykańczyka. Szczególnie pomocne okazały się przy tym współczesne opracowania z zakresu filozofii religii, których dokonał Toni Alimi, wykazując, że pojęcie *religio* użyte przez Laktancjusza znacznie wyprzedza klasyczne rozumienie i antycypuje nowożytne podejście do tego zagadnienia.

W dalszej części rozdziału, stosownie do fragmentów pism samego Laktancjusza, poddano refleksji znacznie literatury i wykształcenia humanistycznego w modelu proponowanym przez apologetę. Starano się przybliżyć i po części zrekonstruować teorię estetyczną preferowaną przez niego. W tym celu przeanalizowano rolę poezji antycznej licznie cytowanej przez afrykańskiego autora w pismach, a także znaczenie alegorycznej postaci feniksa, interpretowanej w duchu chrześcijańskim, w przypisanym mu utworze – *De ave phoenice*. Zestawiono je z bardzo krytycznym stanowiskiem wobec klasycznej twórczości i odbioru poezji jako takiej, zamieszczonej przez Laktancjusza w kilku miejscach *Divinae institutiones*. Po przeanalizowaniu wybranych fragmentów stwierdzono jednak, że istota zarzutu odnosi się do ściśle określonego kontekstu związanego ze sztuką, a jej rozwiązaniem jest uwydatnienie roli nauczyciela Boskiej nauki, dzięki któremu jej adepci mają zostać przeprowadzeni przez świat piękna sztuki nie tylko bez szwanku, lecz także znacznie wzbogaceni. Na potwierdzenie tej tezy została przytoczona pochwała studiów literackich i sztuki wymowy, wygłoszona na początku piątej księgi dzieła.

W kolejnych partiach rozdziału skupiono się na analizie stylu chrześcijańskiego autora, wykazując za innymi badaczami jego silną, choć nie niewolniczą zależność od Cyserona i jego stylu, zwłaszcza w wymiarze konstrukcji zdań i poszczególnych słów, nie wspominając o samych tematach bogato zaczerpniętych z pism pogańskiego mistrza. Następnie opisano zjawisko literackich zwrotów do Cyserona, występujących licznie w *Divinae institutiones*, doszukano się podobieństwa do praktyki, obecnej u

wczesnonowożytnych humanistów, polegającej na prowadzeniu dialogu z Arpinatą – *cum Cicerone loqui* – na kartach swoich pism. Podjęto próbę interpretacji tego zjawiska u Laktancjusza, które – jak stwierdzono – nie polegało na idealizowaniu swojego mistrza, lecz niekiedy na zacieklej rywalizacji z nim lub nawet na ataku skierowanym przeciw niemu. Uznano, że ten zabieg literacki może być przejawem osobistego rozliczenia się z intelektualną przeszłością autora lub szerzej pokazuje on, jak ideały świata klasycznego, mimo swojego piękna i mocy ustępują pod naporem prawdy objawienia chrześcijańskiego, zwiastującego nadejście nowej, prawdziwie ludzkiej kultury.

Uznano, że doktryna estetyczna Laktancjusza jest zatem ściśle powiązana z etyką i religią, a więc cnotą i prawdziwym kultem. Z tego względu oba zagadnienia ujęto wspólnie w jednym rozdziale, zamiast rozdzielać je na odrębne części. Dzięki temu możliwe stało się jednocześnie omówienie dwóch wymiarów humanizmu wskazanych w rozdziale pierwszym. Trzeci wymiar, odnoszący się do społecznego znaczenia *humanitas* jako wspólnoty, kultury i cywilizacji, stanowi temat kolejnego rozdziału. Celem będzie ukazanie, w jakim stopniu Laktancjusz w swoich pismach przedstawiał wizję nowego, chrześcijańskiego świata odpowiadającego ówczesnym prądom intelektualnym i politycznym oraz na ile jego indywidualne koncepcje przeniknęły do szeroko zakrojonego projektu *christianitas*, który przez wiele stuleci kształtował cywilizację Zachodu.

Rozdział IV *Humanitas christiana* – *Christianitas*

Dotychczas omówiono zagadnienie chrześcijańskiego humanizmu myśli Laktancjusza w jego dwóch podstawowych wymiarach: etycznym i estetycznym. Kolejnym krokiem będzie przybliżenie znaczenia pojęcia *humanitas christiana* rozumianego jako ludzkość i społeczeństwo, a więc w ujęciu pozornie oddalonym tematycznie od tych już przeanalizowanych. W rzeczywistości jednak, co postara się wykazać niniejsza część pracy, są one nie tylko ze sobą związane, lecz w bezpośredni sposób przenikają się na wielu płaszczyznach, tak że niemożliwe byłoby pełne zrozumienie tego obszaru myśli Laktancjusza bez wcześniejszego wprowadzenia. Na równi z pozostałymi dwoma znaczeniami *humanitas*, również to trzecie wymaga rozpatrzenia jako typ idealistyczny, tym razem odnoszący się nie do jednostki, jej etycznej doskonałości czy wykształcenia, lecz do całej wspólnoty ludzkiej. W tym znaczeniu ostatni wymiar humanizmu chrześcijańskiego, odczytywanego wprost z pism Afrykańczyka, będzie postulatem doskonałego społeczeństwa i państwa, którego rdzeniem będzie Boska nauka – chrześcijaństwo.

Twórczość literacką Laktancjusza i jej wpływ na ówczesne elity skupione wokół cesarza Konstantyna, należy rozpatrywać jako jego czynny wkład w życie polityczne. Bez wątplenia dzieła tego pisarza, choć nie zajmują się w pierwszym rzędzie sprawami państwowej administracji, to z pozycji filozoficznej i teologicznej starają się wyznaczyć ścieżkę dla ducha nowego prawa w Imperium. Jak słusznie zauważa Charles Norris Cochrane: „Laktancjusz zasługuje na miano Cyserona chrześcijańskiego w sensie znacznie głębszym niż sugeruje czysto słowne znaczenie tych wyrazów. Cel jego *Divinae Institutiones* był dokładnie taki sam, jaki miał na oku Cyzero dla swego pokolenia; dzieło Laktancjusza miało stanowić *De officiis* dla Nowej Republiki”⁷³⁹. Można wręcz powiedzieć, że apologeta ma ambicje poprowadzić duchową rewolucję wśród intelektualistów swojego czasu, a ślady jego myśli, co postara się wykazać ten rozdział, znalazły bezpośrednie odzwierciedlenie w ustawodawstwie rodzącego się z wolna chrześcijańskiego państwa.

Res gestae humani generis

Historia ludzkości wyrażona na kartach pism Laktancjusza podlega ściśle określonym prawom, dzięki którym zmierza do swojego celu. Do pewnego stopnia poglądy jego wydają się być syntezą ówczesnej grecko-rzymskiej kosmologii, mitologii czy antropologii z biblijną

⁷³⁹ C.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960, s. 194.

historią o pochodzeniu człowieka. Świat zostaje stworzony przez Boga nie tyle ze względu na rodzaj ludzki, jak twierdzą stoicy, lecz ze względu na jednostkowego człowieka: *id quod Stoici aiunt, hominum causa mundum esse fabricatum; quamquam in hoc ipso non mediocriter peccent, quod non hominis causa dicunt, sed hominum; unius enim singularis appellatio totum comprehendit humanum genus. sed hoc ideo, quia ignorant unum hominem a deo esse formatum putantque homines in omnibus terris et agris tamquam fungos esse generatos*⁷⁴⁰. Choć pozornie niewielka, różnica ta okazuje się dla Laktancjusza znacząca, ponieważ w rozważaniach o pojawieniu się człowieka na ziemi wyraźnie podkreśla on, że Adam został stworzony bezpośrednio przez Boga. W przytoczonym fragmencie dostrzegalne są już początki tezy podkreślającej przyrodzoną godność człowieka oraz jego bezwzględną wartość – uznaną za zasadniczy powód całego stworzenia. To zaś przywodzi na myśl tezy bliskie personalizmowi chrześcijańskiemu, a także pojęciu jednostkowej podmiotowości, pojawiające się w myśli chrześcijańskiej wiele wieków później⁷⁴¹.

Zrozumienie biegu losów ludzkości jest, wedle myśli Laktancjusza, uwarunkowane pojęciem stanu pierwotnej sprawiedliwości i występującego po nim zerwania. Co ciekawe, do opisu tego stanu Laktancjusz posłużył się obrazem mitycznego złotego wieku. Widać to szczególnie w piątej księdze, gdy pisze:

atque ut doceant quid sit iuste vivere – solent enim praecepta per ambages dare –, a Saturni temporibus, quae illi vocant aurea, repetunt exempla iustitiae narrantque in quo statu fuerit humana vita, dum illa in terra moraretur. quod quidem non pro poetica fictione, sed pro vero habendum est. Saturno enim regnante, nondum deorum cultibus institutis nec adhuc illa gente ad divinitatis opinionem consecrata, deus utique colebatur⁷⁴².

W królestwie Saturna rządzi przede wszystkim sprawiedliwość będąca gwarantem dobrobytu, jest to zarazem poetycka wizja organizacji wspólnoty politycznej. Ten sposób myślenia o idealnym społeczeństwie obecny był już u wcześniejszych filozofów. Na ten przykład nawiązanie do idei złotego wieku widać w drugiej księdze *Państwa* Platona, w której stanowi ona wzór ludzkiej wspólnoty politycznej:

⁷⁴⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 4, 2-3.

⁷⁴¹ Por. S. Rudman, *Concepts of Person and Christian Ethics*, Cambridge 1997, s. 3; zob. E. Ozorowski, *Personalizm chrześcijański*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4/2005, s. 7-17; C. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2010.

⁷⁴² Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 2-3.

πρῶτον οὖν σκεψώμεθα τίνα τρόπον διαιτήσονται οἱ οὕτω παρεσκευασμένοι. ἄλλο τι ἢ σῖτόν τε ποιοῦντες καὶ οἶνον καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα; καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας, θέρους μὲν τὰ πολλὰ γυμνοὶ τε καὶ ἀνυπόδητοι ἐργάσονται, τοῦ δὲ χειμῶνος ἡμφιεσμένοι τε καὶ ὑποδεδεμένοι ἱκανῶς: θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάζαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρὰ, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχῆσονται αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδιά, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις, οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιοῦμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβούμενοι πενίαν ἢ πόλεμον⁷⁴³.

Widoczny w tym fragmencie obraz wsi i urodzaju łączy się ze szlachetnym umiarem, sprawiedliwym życiem i doczesnym spełnieniem. Podobna wizja pierwotnego wieku szczęśliwości pojawiała się także w myśli starej Stoi, gdzie odczytywano ją jako alegorię doskonałego życia w zgodzie z rozumem, właściwego pierwszym ludziom⁷⁴⁴.

Perspektywa Laktancjusza uzupełniona jest także o przekaz dotyczący pierwotnego monoteistycznego kultu, mającego utrzymywać się za panowania Saturna. To właśnie ta wiara, niezmacona jeszcze błędem, miała stanowić gwarancję sprawiedliwości między ludźmi. Autor, charakteryzując tę wspólnotę, pisze, że nie było między nimi wojen ani sporów o ziemię czy własność⁷⁴⁵. Do załamania tak funkcjonującego społeczeństwa miało dojść w momencie buntu Jowisza, który wypędził swojego ojca, aby przejąć władzę. Akt ten, w interpretacji Afrykańczyka, doprowadził do degeneracji porządku religijnego, a w konsekwencji społecznego i politycznego: *cum iam populus vel novi regis metu vel sua sponte depravatus deum colere desisset regemque pro deo habere coepisset, cum ipse propemodum parricida exemplo ceteris esset ad violandam pietatem*⁷⁴⁶. Tyran, uciskając strachem i deprawując złym przykładem, zajmuje miejsce Boga, uzurpując sobie Jego prawodawcze

⁷⁴³ Plato, *Politeia* 372a-c; red. J. Burnet, Oxford 1903.

⁷⁴⁴ K.J. Reckford, *Some Appearances of the Golden Age*, „The Classical Journal” 54/1958, s. 80: „The Old Stoa held a number of views to which the myth of the Golden Age was excellently adopted, provided that one accepted the allegorical explanations of myths as presenting philosophical truths in popular form. For one thing, they believed that man was morally perfect in origin, since he was most closely united then with the world spirit, or, more poetically, early man saw the gods”.

⁷⁴⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 3-6: *Saturno enim regnante, nondum deorum cultibus institutis nec adhuc illa gente ad divinitatis opinionem consecrata, deus utique colebatur. et ideo non erant neque dissensiones neque inimicitiae neque bella, 'nondum uesanos rabies nudaverat enses', ut Germanicus Caesar in Arateo loquitur carmine, 'nec consanguineis fuerat discordia nota', immo ne alienigenis quidem, sed neque ulli omnino gladii qui nudarentur fuerunt. quis enim praesente ac uigente iustitia aut de tutela sui, cum nemo insidiaretur, aut de perniciie alterius cogitaret, cum nemo quidquam concupisceret? 'malebant tenui contenti vivere cultu', ut Cicero in suo narrat, quod est proprium nostrae religionis. 'ne signare quidem aut partiri limite campum fas erat; in medium quaerebant', quippe cum deus communem omnibus terram dedisset, ut commune degerent vitam, non ut rabida et furens avaritia sibi omnia vindicaret, nec ulli deesset quod omnibus nasceretur.*

⁷⁴⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 9.

kompetencje. Doprowadziło to do zasiania w ludziach nienawiści i niezgody, a w konsekwencji do ich moralnej degradacji i upodobnienia do istot nierozumnych: *id est odium et invidiam et dolum hominibus iniecit, ut tam essent quam serpentes venenati, tam rapaces quam lupi. Quod quidem vere faciunt ii, qui iustos ac fideles deo persequuntur dantque iudiciis saevienti adversus innoxios potestatem. Fortasse aliquid eiusmodi Iuppiter fecerit ad expugnandam tollendamque iustitiam et idcirco efferasse serpentes ac lupos acuisse tradatur*⁷⁴⁷. W opowieści tej na pierwszy plan wybija się znacząca rola króla, którego władza ma decydujący wpływ na utrzymanie naturalnego porządku i religii. Potwierdzenie takiego przeświadczenia znajduje się także w drugim rozdziale *Epitome*, gdzie Laktancjusz wprost pisze, o koniecznym następstwie monoteizmu, jakim jest monarchia obecna w planie całego stworzenia:

Nec potest aliter rerum summa consistere, nisi ad unum cuncta referantur, nisi unus teneat gubernaculum, nisi unus frena moderetur regatque universa membra tamquam mens una. Si multi sint in examine apum reges, peribunt aut dissipabuntur, ‘dum regibus incessit magno discordia motu’; si plures in armento duces, tandiu proeliabuntur, donec unus obtineat; si multi in exercitu imperatores, nec pareri poterit a milite, cum diversa iubeantur, nec ab iis ipsis unitas obtineri, cum sibi quisque pro moribus consulat. Sic in hac mundi re publica nisi unus fuisset moderator, qui et conditor, aut soluta fuisset omnis haec moles aut ne condi quidem omnino potuisset. Praeterea in multis non potest esse totum, cum singuli sua officia, suas obtineant potestates. Nullus igitur eorum poterit omnipotens nuncupari, quod est verum cognomentum dei, quoniam id solum poterit, quod in ipso est, quod autem in aliis, nec audebit attingere⁷⁴⁸.

Władza jednego, będąca prostą implikacją metafizycznego porządku, od początku pojawienia się człowieka na ziemi wpisuje się w plan naturalnej polityczności. Król ustanowiony przez Opatrzność pełni więc pośrednio boską funkcję na ziemi, o ile sam zostaje Bogu i Jego prawu poddany. W relacji Laktancjusza na temat panowania Saturna, który uosabia ten plan, widać, że władca taki pozostaje niemal niewidoczny, a jego zadaniem jest sprawowanie straży nad sprawiedliwością, a nie jej redefiniowanie. Jowisz będący mitologiczną figurą odstępstwa od tego stanu, natychmiast doprowadza do społecznej nierówności i uległości wszystkich wobec swojej woli⁷⁴⁹. Zaprzecza sprawiedliwości, na którą składa się *humanitas, aequitas*

⁷⁴⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* V 5, 10-12.

⁷⁴⁸ Lactantius, *Epitome* II.

⁷⁴⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 6, 2-4: *ut enim servitio ceteros subiugarent, in primis necessaria vitae subducere et colligere coeperunt eaque firmiter conclusa servare, ut beneficia caelestia facerent sua, non*

i *misericordia*, i pogrąża wszystkich ludzi w stanie odbiegającej od ich natury. Za jego panowania zostają przyznane zaszczyty i godności wywyższające ludzi z jego otoczenia, a także powołana zostaje zbrojna straż, sprawująca przemocą kontrolę nad poddanymi⁷⁵⁰. Tak zorganizowana wspólnota nie zasługuje już na miano królestwa, lecz „bezbożnej tyranii”, jak podkreśla Laktancjusz: *in hac condicione humanam vitam rex ille constitvit, qui debellato ac fugato parente non regnum, sed impiam tyrannidem viet hominibus armatis occupavit et aureum illud iustumque saeculum sustulit coegitque homines malos et impios fieri vel ex hoc ipso, quod eos avertit a deo ad se adorandum; quod terror insolentissimae potestatis expresserat*⁷⁵¹. To, co widać wyraźnie w tekście apologety, to przeświadczenie o ogromnej sile i teologicznym znaczeniu osoby króla, będącego zwierciadłem Bóstwa na ziemi. Tyran zaś, uzurpując sobie boskie prerogatywy, będzie jedynie karykaturą Stwórcy i wiecznego Prawodawcy.

Cała historiozoficzna opowieść Laktancjusza o losach rodzaju ludzkiego znajduje swoje wyjaśnienie w chrześcijańskim objawieniu. Różne koncepcje filozofów i historyków na temat początku człowieka i świata, choć byłyby wewnętrznie spójne i intelektualnie zadowalające odbiorców, nie mogą znaleźć potwierdzenia, które może dać jedynie Stwórca rodzaju ludzkiego. Przykładem tego mogą być rozważania Afrykańczyka na temat stoickiej i epikurejskiej kosmogogenezy i antropogenezy. Wiek świata, jak i sposób jego powstania, odśłania zdaniem chrześcijańskiego autora dopiero tradycja biblijna, nie zaś spekulacje filozofów⁷⁵². Przy okazji Laktancjusz przywołuje myśl bliską żydowskiej filozofii aleksandryjskiej dotyczącej wieków świata, odpowiadającym dniom tygodnia i szczególnej roli siódmego dnia:

hic est autem dies sabbati, qui lingua Hebraeorum a numero nomen accepit, unde septenarius numerus legitimus ac plenus est. nam et dies septem sunt quibus per vicem revolutis orbes conficiuntur annorum et septem stellae quae non occident et septem sidera

propter humanitatem, quae nulla in eis erat, sed ut omnia cupiditatis et avaritiae instrumenta corraderent. leges etiam sibi iustitiae nomine iniquissimas iniustissimasque sanxerunt, quibus rapinas. et avaritiam suam contra vim multitudinis tuerentur. tantum igitur auctoritate, quantum viribus aut opibus aut malitia praeualebant. et quoniam nullum in iis uestigium iustitiae fuit, cuius officia sunt humanitas aequitas misericordia, iam superba et tumida inaequalitate gaudebant altioresque se ceteris hominibus satellitum comitatu et ferro et insigni ueste faciebant.

⁷⁵⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 6, 5: *hinc honores sibi et purpuras et fasces invenerunt, ut securium gladiatorumque terrore subnixa quasi iure dominorum percussis ac pauentibus imperarent.*

⁷⁵¹ Lactantius, *Divinae institutiones* V 6, 6.

⁷⁵² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 14, 6: *sciant igitur philosophi, qui ab exordio mundi saeculorum milia enumerant, nondum sextum millesimum annum esse conclusum. quo numero expleto consummationem fieri necesse est et humanarum rerum statum in melius reformari. cuius rei argumentum prius enarrandum est, ut ratio eluceat. Mundum deus et hoc rerum naturae admirabile opus, sicut arcanis sacrae scripturae continetur, sex dierum spatio consummavit diemque septimum, quo ab operibus suis requieverat, sanxit.*

quae vocantur errantia, quorum dispares cursus et inaequabiles motus rerum ac temporum varietates efficere creduntur. ergo quoniam sex diebus cuncta dei opera perfecta sunt, per saecula sex id est annorum sex milia manere in hoc statu mundum necesse est. dies enim magnus dei mille annorum circulo terminatur, sicut indicat propheta, qui dicit: ‘ante oculos tuos, domine, mille anni tamquam dies unus’. et sicut deus sex illos dies in tantis rebus fabricandis laboravit, ita et religio eius et veritas in his sex milibus annorum labore necesse est, militia praevalente atque dominante. et rursus quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille iustitia sitque tranquillitas et requies a laboribus quos mundus iam diu perfert⁷⁵³.

Ostatni wiek ludzkości ma stać się szczególnym czasem, w którym ustanie przemoc i zło, a zapanuje sprawiedliwość (*iustitia*), pokój (*tranquillitas*) i odpoczynek od trudów (*requies a laboribus*). Obraz ten w wyraźny sposób powiązany jest ze stanem pierwotnym, opisanym powyżej i, podobnie jak w tamtym przypadku, Laktancjusz znów stosuje mitologiczny kostium, tak cenny dla wykształconego pogańskiego odbiorcy. Po opisie licznych prześladowań dotyczących wiernych oraz niemal całkowitym spustoszeniu przyrody, następuje cudowna interwencja Boga: prześladowający królowie zostają pokonani, pogański kult zniesiony, a ziemia ponownie podporządkowana Stwórcy: *cum vero deletis religionibus impiis et scelere compresso subiecta erit deo terra*⁷⁵⁴. To właśnie w tym miejscu Laktancjusz cytuje dłuższy ustęp z IV eklogii Wergiliusza, zmieniając jednak nieznacznie kolejność wersów⁷⁵⁵. Całe stworzenie na powrót wraca co swojej natury, zarówno człowiek, jak i przyroda, czego obrazem staje się niezwykła płodność ziemi, która zrzuciwszy jarzmo zła sprowadzonego przez człowieka, doznaje pełnego odnowienia:

⁷⁵³ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 14, 9-11.

⁷⁵⁴ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 11.

⁷⁵⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutions* VII 24, 11:

‘cedet et ipse mari uestor nec nautica pinus
mutabit merces, omnis feret omnia tellus.
non rastros patietur humus, non uinea falcem;
robustus quoque iam tauris iuga soluet arator’.

[...]

‘molli paulatim flavescet campus arista
incultisque rubens pendebit sentibus uua
et durae quercus sudabunt roscida mella.
nec varios discet mentiri lana colores,
ipse sed in pratis aries iam suave rubenti
murice, iam croceo mutabit vellera luto,
sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos.
ipsae lacte domum referent distenta capellae
ubera nec magnos metuent armenta leones’.

tunc auferentur a mundo tenebrae illae quibus obfundetur atque occaecabitur caelum, et luna claritudinem solis accipiet nec minuetur ulterius, sol autem septies tanto quam nunc est clarior fiet. terra vero aperiet fecunditatem suam et uberrimas fruges sua sponte generabit, rupes montium melle sudabunt, per rivos vina decurrent et flumina lacte inundabunt: mundus Denique ipse gaudebit et omnis rerum natura laetabitur erepta et liberata dominio mali et impietatis et sceleris et erroris⁷⁵⁶.

Sam autor nie ucieka od literackich pierwowzorów tego opisu i pisze nawet wprost, że epoka mesjańska przypominać będzie królowanie Saturna: *Denique tum fient illa quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt*⁷⁵⁷. W innym fragmencie z tego samego rozdziału widać już płynne przejście od pogańskiej wizji złotego wieku do tradycji judeo-chrześcijańskiej apokaliptyki: *Non bestiae per hoc tempus sanguine alentur, non aves praeda, sed quieta et placida erunt omnia. leones et vituli ad praesepe simul stabunt, lupus ouem non rapiet, canis non venabitur, accipitres et aquilae non nocebunt, infans cum serpentibus ludet*⁷⁵⁸. Laktancjusz wyraźnie nawiązuje w tym miejscu do jedenastego rozdziału Księgi Proroka Izajasza⁷⁵⁹, dostrzegając jej podobieństwo do słów z IV eklogii. Warto jednak zauważyć, że mimo podobieństw, kontekst utworu Wergiliusza wyraża nieco odmienną nadzieję niż ta obecna w prorocztwie biblijnym.

W rzymskiej tradycji utożsamianej z wyroczniami sybillińskimi, wierzano, że świat miał wrócić do swojego stanu pierwotnego po dziesięciu wiekach. Wydarzeniem, od którego liczono czas, miała być wojna trojańska, datowana za Eratostenesem na lata 1194/3–1184/3 przed Chr.⁷⁶⁰. Tysiąc lat przypadało więc na początku drugiego wieku, lecz w wyniku reinterpretacji rachuby czasu związanej z datą pierwszego *ludi saeculares* oraz braku jasności w definicji *saeculum*, mogącego trwać 100 lub 110 lat⁷⁶¹, przesunięto tę datę na ponad sto lat

⁷⁵⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 7.

⁷⁵⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 9.

⁷⁵⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 24, 8.

⁷⁵⁹ Por. Iz 11, 6-9 (LXX): καὶ συμβοσκηθήσεται λύκος μετ' ἄρνός, καὶ πάρδαλις συναναπαύσεται ἐρίφω, καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς· καὶ βοῦς καὶ ἄρκος ἅμα βοσκηθήσονται, καὶ ἅμα τὰ παιδία αὐτῶν ἔσονται, καὶ λέων καὶ βοῦς ἅμα φάγονται ἄχρυα. καὶ παιδίον νήπιον ἐπὶ τρώγλῃν ἀσπίδων καὶ ἐπὶ κοίτην ἐκγόνων ἀσπίδων τὴν χεῖρα ἐπιβαλεῖ. καὶ οὐ μὴ κακοποιήσουσιν, οὐδὲ μὴ δύνωνται ἀπολέσαι οὐδέν· ἐπὶ τὸ ὅρος τὸ ἅγιόν μου, ὅτι ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν Κύριον ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσας.

⁷⁶⁰ Por. A. Jankowski, *W sprawie rzekomego mesjanizmu czwartej eklogi Wergiliusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” (15/1962, s. 367).

⁷⁶¹ Por. S. Satterfield, *The Prodigies of 17 B.C.E. and the Ludi Saeculares*, „TAPA” Vol. 146/2016, s. 327: „A saeculum was defined as the limits of human lifespan, so that no one who had witnessed one celebration of *Ludi Saeculares* should live to see another. But ancient sources disagreed not only on its length, whether 100 or 110 years, but also on when exactly to begin counting, whether at the birth of Rome in 753 B.C.E. or some later date”.

do przodu⁷⁶². Szczyt nadziei na odmianę świata przypadł więc na I wiek przed Chr., a ten sposób myślenia stał się jedną z głównych sił napędowych propagandy Oktawiana Augusta⁷⁶³. Chociaż Wergiliusz nie wyraża nadziei w typie mesjańskim, do jakiej przyzwyczajony jest współczesny interpretator myśli chrześcijańskiej, to jednak millenarystyczny nurt, do którego należeli wciąż jeszcze wyznawcy Chrystusa z pokolenia Laktancjusza, był znacznie zbliżony do wyobrażenia pogańskiego poety. Oczywiście nastanie złotego wieku nie wiąże się dla niego z odkupieniem ludzkości z grzechów, lecz bardziej ze stabilizacją życia politycznego i ekonomicznego⁷⁶⁴. Jest to nadzieja powrotu do stanu pierwotnego, a nie przemiana życia ludzkiego, polegająca na przekroczeniu dotychczasowego stanu i podniesieniu go do wymiaru boskości. Oczywiście mowa jest o przemianie moralnej, lecz wydaje się ona jedynie skutkiem odmiany warunków życia na świecie, a nie osobistego nawrócenia. Choć pogański typ mesjanizmu różni się od wersji judeo-chrześcijańskiej⁷⁶⁵, to jednak interpretacja odnosząca utwór Wergiliusza do narodzin Chrystusa mogła wydawać się dość intuicyjna wśród chrześcijan obeznanych z kanonem klasycznej literatury, wciąż jednak pozostając w relacji analogicznej niż dosłownej.

Przedstawiony w mitologicznej szacie obraz upadku ludzkości odsłania zdaniem Laktancjusza obecny stan, w którym znaleźli się ludzie wszystkich czasów następujących po wydarzeniu odstępstwa od pierwotnej sprawiedliwości. Natomiast próby opisu utraconej szczęśliwości, podjęte przez poetów, próby pojęcia zapomnianej mądrości przez filozofów, próby przebłagania Bóstwa przez kapłanów czy próby ustanowienia prawa przez władców, będą jedynie niemożliwym do spełnienia dążeniem wszystkich wieków. Pęknięta jedność

⁷⁶² Por. M.A. Kubiacyk, *The Idea of the Golden Age and Ludi Saeculares in Ancient Rome*, „Studia Europaea Gnesnensia” 13/2016, s. 393-401.

⁷⁶³ Por. D. Barker, *The Golden Age is Proclaimed? The Carmen Saeculare and the renaissance of the golden race*, „The Classical Quarterly” 46/1992, s. 434-446.

⁷⁶⁴ Por. P.A. Johnston, *Vergil's Conception of Saturnus*, „California Studies in Classical Antiquity” 10/1977, s. 58: „Vergil's conception of Saturnus thus unfolds, so that the Hesiodic ruler of heaven in the Eclogues becomes, in the Georgics and the Aeneid, a former king who once lived the life of a farmer, and who brought about a golden age in Italy. This golden age, however, is based not on leisure, but on agriculture. Vergil's Saturnus is the embodiment of a reconciliation of two contradictory conceptions of a golden age, the one a period of idle luxury, the other a period of agricultural toil and its rewards”.

⁷⁶⁵ Por. Ap 20, 1-6 (LXX): Καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἄλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ. καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη, καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἐκλείσεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη: μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον. Καὶ εἶδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν: καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ: ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ [τὰ] χίλια ἔτη.

ludzkości staje się tego najlepszym obrazem. W tych okolicznościach niemożliwa jest do zrealizowania *humanitas vera*, oznaczająca w tym ujęciu prawdziwą ludzkość, a więc ogół wszystkich osób związanych węzłem przyrodzonej łączności pod względem natury i boskiego powołania. Najgłębsze i zarazem najszersze rozumienie pojęcia *humanitas* odnajduje u Laktancjusza swoje zastosowanie w nadziei na przywrócenie utraconej rajskiej sprawiedliwości. Pośrednikiem tej odnowy nie będzie sama wiara chrześcijańska, lecz jej konkretna realizacja w dziedzinie polityki i prawodawstwa – dzieło wysłanego przez Boga pośrednika, pełniącego funkcję nowego Saturna.: *Sed deus ut parens indulgentissimus adpropinquante ultimo tempore nuntium misit qui vetus illud saeculum fugatamque iustitiam reduceret, ne humanum genus maximis et perpetuis agigaretur erroribus. rediit ergo species illius aurei temporis et reddita quidem terrae, sed paucis adsignata iustitia est, quae nihil aliud est quam dei unici pia et religiosa cultura*⁷⁶⁶. Obraz epoki mesjańskiej zawartej w siódmej księdze *Divinae institutiones*, może być więc częściowo traktowany jako alegoria sytuacji politycznej, w której znalazło się Imperium Rzymskie i Kościół po 313 roku. Takie właśnie interpretacje można spotkać u niektórych badaczy. Stąd też istotne wydaje się rozpatrzenie roli Laktancjusza w kreacji teologicznej propagandy wizerunku Konstantyna i jego roli w odnowie sprawiedliwości w świecie.

De Constantino Lactantioque

Konstantyn, jeszcze zanim objął władzę nad zachodnią częścią Cesarstwa, stał się dla Laktancjusza szczególną postacią. Nie znane są kulisy ich znajomości oraz stopień zażyłości, jaki łączył ich w okresie pobytu apologety w Nikomedii, lecz z dużym prawdopodobieństwem przyszły Cesarz podziwiał jego intelekt i zdolności, co wpłynęło na decyzję o ustanowieniu go nauczycielem dla swego syna Kryspusa ponad dekadę później na dworze w galijskim w Trewirze. Nie jest też wykluczone, że wierność Laktancjusza wobec wiary w trakcie prześladowań, jak i jego koncepcja integralnej Boskiej nauki, stały się silnym świadectwem pociągającym Konstantyna w stronę chrześcijaństwa. W nakreśleniu postawy i charakteru Cesarza w *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei widoczne są również ślady ideałów, wytyczonych przez Afrykańczyka w *Divinae institutiones*. Konstantyn jako filozof oddaje się ciągłym rozważaniom Boskiej nauki: *Καὶ μὴν τὴν αὐτὸς αὐτοῦ διάνοιαν τοῖς ἐνθέοις συναύξων λόγοις*⁷⁶⁷, a układając mowy apologetyczne, miał zachowywać ten sam porządek, co Laktancjusz w swoim dziele: od krytyki politeizmu, przez wykazanie istnienia

⁷⁶⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* V 7, 1-2.

⁷⁶⁷ Eusebius, *Vita Constantini* IV 28, 1; red. F. Winkelmann, Berlin 1975.

Opatrzności, kończąc na pozytywnym wykładzie wiary i wezwania o charakterze moralizatorskim:

ὑποδιαίρων δὲ τὰς ὑποθέσεις, τοτὲ μὲν τῆς πολυθέου πλάνης ἐλέγχους κατεβάλλετο, παριστὰς ἀπάτην εἶναι καὶ ἀθεότητος πρόβολον τὴν τῶν ἔθνων δεισιδαιμονίαν, τοτὲ δὲ τὴν μόναρχον γνωρίζειν παρεδίδου θεότητα, διῆει δ' ἐφεξῆς τὸν περὶ προνοίας τῶν τε καθόλου καὶ τῶν περὶ μέρους λόγον. μεταβὰς δ' ἐντεῦθεν τὴν περὶ τοῦ θείου δικαιοτηρίου διδασκαλίαν ἐκίνει. ἔνθα δὴ μάλιστα τῶν ἀκροατῶν πληκτικώτατα καθήπτετο, διελέγχων τοὺς ἄρπαγας καὶ πλεονέκτας τοὺς τ' ἀπληστίᾳ φιλοχρημοσύνης σφᾶς αὐτοὺς ἐκδεδωκότας⁷⁶⁸.

Relację tych dwóch postaci i dzieje ich wzajemnego wpływu można starać się odtworzyć dziś przede wszystkim dzięki świadectwom pisanim, w szczególności dziełom Laktancjusza, a także zapisowi mów Cesarza oraz dekretem i szerzej rozumianemu duchowi jego prawodawstwa. Pierwszym z nich – najbardziej oczywistym – jest dedykacja dołączona do drugiej redakcji *Divinae institutiones*, sporządzona najprawdopodobniej krótko przed śmiercią autora. Drugim – historyczno-polityczny panegiryk *De mortibus persecutorum*, w którym postać Konstantyna jako obrońcy chrześcijaństwa, została ukazana w sposób wyraźnie określony, stając się nie tylko cennym źródłem dla pozytywnej recepcji cesarza w literaturze Zachodu, lecz także dla badań nad historią tetrarchii⁷⁶⁹. Nie brakuje również głosów wśród badaczy, że dzieło to uległo niemal całkowitemu zapomnieniu w schyłkowym okresie epoki starożytnej⁷⁷⁰. To, co jednak najważniejsze dla niniejszej pracy, to kształtujący się w tym dialogu, pomiędzy chrześcijańskim filozofem a pretendującym do chrześcijaństwa władcą, obraz zjednoczonej ludzkości – *humanitas*, mającej dzięki przywróconej sprawiedliwości, powrócić do zagubionej przed wiekami jedności. Mowa o ideologicznym projekcie całościowego obrazu świata obejmującego wizję państwa, religii czy interpretacji mitów i opowieści świata pogańskiego odczytanych w kontekście przygotowania ewangelicznego – *praeparatio evangelica*. Jednowładztwo Boga nad światem zostaje wprost zaimplementowane do postulatu jednowładztwa ziemskiego, politycznego czy prawnego. Słowa kluczowe tego postulatu to jedność (*unitas*) i powszechność (*universitas*), opisujące najlepiej projekt nowej ludzkości.

⁷⁶⁸ Eusebius, *Vita Constantini* IV 29, 3.

⁷⁶⁹ Por. A. Polichetti, *Le „historiae” di Orosio e la „storiografia ecclesiastica” occidentale (311–417 d.C.)*, Napoli 2000, s. 154.

⁷⁷⁰ Por. J. Moreau, *Lactance: De la mort des persécuteurs*, Paris 1954, s. 72.

Już pierwsza dedykacja czy raczej apostrofa do Konstantyna, znajdująca się w połowie otwierającego rozdziału pierwszej księgi *Divinae institutiones*, odsłania intencje i nadzieje związane z rolą Cesarza w historiozoficznym planie Opatrzności, przyświecającym pracy Laktancjusza:

Quod opus nunc nominis tui auspicio inchoamus, Constantine imperator maxime, qui primus Romanorum principum repudiat erroribus maiestatem dei singularis ac veri et cognovisti et honorasti. nam cum dies ille felicissimus orbi terrarum inluxisset, quo te deus summus ad beatum imperii columen evexit, salutarem universis et optabilem principatum praeclaro initio auspicatus es, cum eversam sublatamque iustitiam reducens taeterrimum aliorum facinus expiasti. pro quo facto dabit tibi deus felicitatem virtutem diuturnitatem, ut eadem iustitia, qua iuvenis exorsus es, gubernaculum rei publicae etiam senex teneas tuisque liberis ut ipse a patre accepisti tutelam Romani nominis tradas. nam malis, qui adhuc adversus iustos in aliis terrarum partibus saeviunt, quanto serius tanto vehementius idem omnipotens mercedem sceleris exsoluet, quia ut est erga pios indulgentissimus pater, sic adversus impios severissimus iudex. cuius religionem cultumque divinum cupiens defendere quem potius appellem, quem adloquar nisi eum, per quem rebus humanis iustitia et sapientia restituta est?⁷⁷¹

Autor, powierzając swoje dzieło Cesarzowi, podkreśla, że to właśnie on-władca jako pierwszy jest odpowiedzialny za odrzucenie fałszywego kultu bogów, a jego poznanie prawdy i jej uczczenie ma zbawienny skutek dla całego rodzaju ludzkiego. Słowa apologety mogą jawić się jako oczywista retoryczna przesada, choć kontekst zakończenia prześladowań dręczących przez dekadę chrześcijan, pozwala spojrzeć na te słowa jako wyraz szczerych odczuć pisarza. Z analizowanego fragmentu wyłania się obraz Konstantyna jako postaci niemal mesjańskiej, odpowiedzialnej za przywrócenie sprawiedliwości. Warto podkreślić, że pojęcie to w myśli Laktancjusza spełnia szczególną rolę, gdyż *iustitia* w jego teologicznym i filozoficznym programie jest nadrzędną kategorią, jak wyraził to Hans Blumenberg: „Specyfika osobnego regionu «prawd fideistycznych» jest Laktancjuszowi zupełnie obca; jego głównym pojęciem postawy chrześcijańskiej nie jest *fides* [wiara], lecz *iustitia* [sprawiedliwość]”⁷⁷². Stąd należy wnioskować, że funkcja, sprawowana w jego przeświadczeniu przez Konstantyna, mieści się w najdonioślejszym ze wszystkich zadaniu w planie Opatrzności.

⁷⁷¹ Lactantius, *Divinae institutiones* I 1, 13-16.

⁷⁷² H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017, s. 66

Dedykacja dołączona do drugiej księgi⁷⁷³ ogranicza się jedynie do krótkiej apostrofy *Constantine imperator* włączonej w tekst bez większej zmiany w redakcji tekstu. Całości nadaje to jednak wrażenie dialogu autora ze swoim opiekunem i intelektualnym powiernikiem. Pierwszy rozdział stanowi ogólny zarys myśli Laktancjusza na temat ludzkiej kondycji oraz zapowiedź tematu reszty księgi. Autor podkreśla, że cesarz odgrywa rolę idealnego odbiorcy słów i katechumena Boskiej nauki. Podobna sytuacja ma miejsce w księgach trzeciej⁷⁷⁴, czwartej⁷⁷⁵, piątej⁷⁷⁶ i szóstej⁷⁷⁷, choć w tej ostatniej Afrykańczyk wymienia imię władcy dopiero w trzecim rozdziale księgi, gdy prowadzi wykład chrześcijańskiej nauki o dwóch drogach ludzkiego życia.

Najdłuższy zwrot do Konstantyna można znaleźć w siódmej księdze, pod koniec dzieła, gdy autor opisze już tragiczne wydarzenia prześladowań, epokę mesjańską i Sąd Ostateczny:

Sed omnia iam, sanctissime imperator, figmenta sopita sunt, ex quo te deus summus ad restituendum iustitiae domicilium et ad tutelam generis humani excitavit. quo gubernante Romanae rei publicae statum iam cultores dei pro sceleratis ac nefariis non habemur, iam emergente atque inlustrata veritate non arguimur ut iniusti qui opera iustitiae facere conamur. nemo iam nobis dei nomen exprobrat, nemo inreligiosus ulterius appellatur, qui soli omnium religiosi sumus, quoniam contemptis imaginibus mortuorum vivum colimus et verum deum. te providentia summae divinitatis ad fastigium principale provexit, qui posses vera pietate aliorum male consulta rescindere, peccata corrigere, salutem hominum paterna clementia providere, ipsos denique malos a re publica submovere, quos summa potestate deiectiones in manus tuas idem deus tradidit, ut esset omnibus clarum quae sit vera maiestas. illi enim, qui ut impias religiones defenderent, caelestis (ac) singularis dei cultum tollere voluerunt, profligati iacent, tu autem, qui nomen eius defendis et diligis, virtute ac felicitate praepollens immortalibus tuis gloriis beatissime frueris. illi poenas sceleris sui et pendunt et pependunt, te dextera dei potens ab omnibus periculis protegit, tibi quietum tranquillumque moderamen cum summa omnium gratulatione largitur. nec immerito rerum dominus ac rector te potissimum delegit, per quem sanctam religionem suam restauraret, quoniam unus ex omnibus extitisti qui praecipua virtutis et sanctitatis exempla praeberes, quibus antiquorum principum gloriam, quos tamen fama inter bonos numerat, non modo aequares, sed etiam, quod est maximum, praeterires. illi quidem

⁷⁷³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II, 1, 2.

⁷⁷⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 1, 1.

⁷⁷⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* IV 1, 1.

⁷⁷⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 1.

⁷⁷⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 3, 1.

natura fortasse tantum similes iustis fuerunt. qui enim moderatorem universitatis deum ignorat, similitudinem iustitiae adsequi potest, ipsam vero non potest. tu vero et morum ingenita sanctitate et veritatis et dei agnitione in omni actu iustitiae opera consummas. erat igitur congruens, ut in formando generis humani statu te auctore ac ministro divinitas uteretur. cui nos cottidianis precibus supplicamus, ut te in primis, quem rerum custodem voluit esse, custodiat, deinde inspiret tibi voluntatem, qua semper in amore divini nominis perseveres, quod est omnibus salutare et tibi ad felicitatem, ceteris ad quietem⁷⁷⁸.

Obraz wyłaniający się z tego tekstu przywołuje tryumfalne zwycięstwo sprawiedliwości i prawdziwej religii pod rządami Konstantyna, które miało rzekomo dokonać się już w momencie, gdy autor pisze te słowa, a więc we wczesnych latach dwudziestych IV wieku. Fragment ten naturalnie jest paralełą do słów z pierwszej księgi opiewającej rządy Cesarza, co stanowi spójną klamrę kompozycyjną całego dzieła, choć pozostaje w trudnej do uzgodnienia zależności względem treści z siódmej księgi, czemu warto poświęcić trochę uwagi.

Począwszy od piętnastego rozdziału siódmej księgi *Divinae institutiones* Laktancjusza, bazując na tekście Starego Testamentu, zwiastuje nadejście plag, które, jak dotknęły w czasach Mojżesza Egipt, tak teraz mają opanować całą ziemię⁷⁷⁹. Wraz z kataklizmami naturalnymi ziemię nawiedzi zupełny upadek moralny⁷⁸⁰, prowadzący do załamania się porządku państwowego: *confundetur omne ius et leges interibunt. nihil quisquam tunc habebit nisi aut quaesitum aut defensum manu, audacia et vis omnia possidebunt. non fides in hominibus, non pax, non humanitas, non pudor, non veritas erit atque ita neque securitas neque regimen neque requies a malis ulla*⁷⁸¹. Jako pierwszy ma upaść Egipt jako odpowiedzialny za największą liczbę przesądów i bałwochwalczych

⁷⁷⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 26, 11-17.

⁷⁷⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 5: *sed quoniam tunc una plebs dei et apud unam gentem fuit, Aegyptus sola percussa est, nunc autem quia populus dei ex omnibus linguis congregatus apud omnes gentes commoratur et ab his dominantibus premitur, necesse est universas nationes id est orbem totum caelestibus plagis verberari, ut iustus et cultor dei populus liberetur. et sicut tum signa facta sunt quibus futura clades Aegyptiis ostenderetur.*

⁷⁸⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 7-8: *propinquante igitur huius saeculi termino humanarum rerum statum commutari necesse est et in deterius nequitia inualescente prolabi, ut iam nostra haec tempora, quibus iniquitas et malitia usque ad summum gradum crevit, in illius tamen insanabilis mali comparatione felicitas et prope aurea possint iudicari. ita enim iustitia rarescet, ita impietas et avaritia et cupiditas et libido crebrescet, ut si qui forte tum fuerint boni, praedae sint sceleratis ac divexentur undique ab iniustis, soli autem mali opulenti sint, boni vero in omnibus contumeliis atque in egestate iacentur.*

⁷⁸¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 8.

kultów⁷⁸², aczkolwiek za największą tragedię uznaje Laktancjusz odebranie Rzymowi władzy nad światem i przekazanie jej wschodniemu tyranowi: *cuius vastitatis et confusionis haec erit causa, quod Romanum nomen, quo nunc regitur orbis – horret animus dicere, sed dicam, quia futurum est – tolletur e terra et imperium in Asiam revertetur ac rursus oriens dominabitur atque occidens serviet*⁷⁸³. Owo imperium, które wedle świadectwa apologety znajdowało się w rękach kolejnych cesarzy, uosabia porządek i gwarancję pokoju w świecie, choć jak wszystko w ludzkim porządku, konstatuje Laktancjusz, musi przeminąć⁷⁸⁴.

W następnym fragmencie autor wpisuje rzymskie państwo nawet w poczet wielkich hegemonii z przeszłości, sprawujących tyrańską władzę nad światem, choć niejednoznacznie napomina o jego wielkości i wspaniałości: *sic et alia prius regna cum diutius flourissent, nihilominus tamen occiderunt. nam et Aegyptios et Persas et Graecos et Assyrios proditum est regimen habuisse terrarum, quibus omnibus destructis ad Romanos quoque rerum summa pervenit. qui quanto ceteris omnibus regnis magnitudine antistant, tanto maiore decident lapsu, quia plus habent ponderis ad ruinam quae sunt ceteris altiora*⁷⁸⁵. Na potwierdzenie przepowiedni o upadku Rzymu Laktancjusz przytacza jeszcze świadectwo Sybill⁷⁸⁶ oraz Hystaspesa⁷⁸⁷, co wpisuje się w konstrukcję całego dzieła.

W dalszej części tekstu Afrykańczyk pisze o tym, że nowe imperium znacznie się powiększy, lecz władza w nim w wyniku nieustannych wojen zostanie podzielona między dziesięciu królów, którzy doprowadzą do zupełnego zniszczenia i zapaści gospodarczej⁷⁸⁸. Trzech z nich zostanie pokonanych przez władcę przybyłego z dalekiej północy, ten zaś

⁷⁸² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 10: *omnis enim terra tumultuabitur, frement ubique bella, omnes gentes in armis erunt et se invicem oppugnabunt; civitates inter se finitimae proeliabuntur, et prima omnium Aegyptus stultarum superstitionum luet poenas et sanguine velut flumine operietur.*

⁷⁸³ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 11.

⁷⁸⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 12: *nec mirum cuiquam debet videri, si regnum tanta mole fundatum ac tamdiu per tot et tales viros auctum, tantis denique opibus confirmatum aliquando tamen corruet. nihil est enim humanis viribus laboratum quod non humanis aequae viribus destrui possit, quoniam mortalia sunt opera mortalium.*

⁷⁸⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 13.

⁷⁸⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 18: *Sibyllae tamen aperte ‘interituram esse Romam’ loquuntur ‘et quidem iudicio dei, quod nomen eius habuerit inuisum et inimica iustitiae alumnum veritatis populum trucidarit’.*

⁷⁸⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 15, 19: *Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus, a quo amnis nomen accepit qui nunc Hydaspes dicitur, admirabile somnium sub interpretatione uaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit: ‘sublatuiri ex orbe imperium nomenque Romanum’ multo ante praefatus est quam illa Troiana gens conderetur.*

⁷⁸⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 16, 1-2: *in primis multiplicabitur regnum et summa rerum potestas per plurimos dissipata et concisa minuetur. tum discordiae civiles in perpetuum serentur nec ulla requies bellis exitiabilibus erit, donec reges decem pariter existant, qui orbem terrae non ad regendum, sed ad consumendum partiantur. hi exercitibus in immensum auctis et agrorum cultibus destitutis, quod est principium eversionis et cladis, disperdent omnia et comminuent et uorabunt.*

zajmie ich miejsce i przejmie dowództwo nad pozostałymi⁷⁸⁹. Będzie panował jako tyran, mieszający sprawy boskie i ludzkie, i powoła własne państwo, w którym samodzielnie ustanowi porządek prawny. Odzwierciedleniem tej niesprawiedliwości będzie całkowite załamanie się cyklu kosmicznego, pory roku zmieszają się ze sobą, miesiące dni skrócą się tak, że czas nie będzie uchwytne dla człowieka, a gwiazdy spadając, niemal zupełnie znikną z nieba⁷⁹⁰. Wedle narracji Laktancjusza okres ten przetrwa jedynie jedna dziesiąta ludzkości, a wśród ocalałych będzie tylko jedna trzecia wierzących⁷⁹¹. W kolejnym etapie apokaliptycznych dziejów ma zostać zesłany od Boga prorok głoszący ludziom pociechę, a także czyniący cuda, dzięki czemu uda się ponownie nawrócić ogrom ludzkości⁷⁹². Przeciw niemu powstanie król z Syrii, który zamorduje proroka i rozkaże pozostawić jego ciało nieopogrzebane, lecz po trzech dniach zmartwychwstanie on i zostanie wzięty do nieba na oczach wielu ludzi⁷⁹³. Król tymczasem sam obwoła się Bogiem i niewyjaśnioną mocą będzie czynił liczne cuda, zmuszając ludzi do oddawania mu czci⁷⁹⁴. Wielu uczonych i mędrców mu ulegnie i przyjmie jego świętokradczą religię, pozostali zaś z grona sprawiedliwych, jak określa ich Laktancjusz, w wyniku wielkich prześladowań zbiegną na pustkowia, modląc się w oczekiwaniu na ostateczny ratunek od Boga⁷⁹⁵. W tym miejscu autor pisze o cudownej

⁷⁸⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 16, 3: *tum repente adversus eos hostis potentissimus ab extremis finibus plagae septentrionalis orietur, qui tribus ex eo numero deletis, qui tunc Asiam obtinebunt, adsumetur in societatem a ceteris ac princeps omnium constituetur.*

⁷⁹⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 16, 9-10: *nec tamen haec usitato modo fient, sed existent subito ignota et inuisa oculis astra. sol in perpetuum fuscabitur, ut vix inter noctem diemque discernat, luna iam non tribus deficiet horis, sed perpetuo sanguine offusa meatus extraordinarios peraget, ut non sit homini promptum aut siderum cursus aut rationem temporum agnoscere; fiet enim vel aestas in hieme vel hiems in aestate. tunc annus breviabitur et mensis minuetur et dies in angustum coartabitur, stellae vero creberrimae cadent, ut caelum omne caecum sine ullis luminibus appareat.*

⁷⁹¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 16, 14: *ita enim conficietur humanum genus, ut vix decima pars hominum relinquatur, et unde mille processerant, vix prodient centum. de cultoribus etiam dei duae partes interibunt et tertia quae fuerit probata remanebit.*

⁷⁹² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 17, 1-2: *imminente iam temporum conclusione propheta magnus mittetur a deo, qui convertat homines ad dei agnitionem, et accipiet potestatem mirabilia faciendi. ubicumque homines non audierint eum, claudet caelum et abstinebit imbres, aquam convertet in sanguinem et cruciabit illos siti ac fame, et quicumque conabitur eum laedere, procedet ignis de ore eius atque comburet illum. his prodigiis ac virtutibus convertet multos ad dei cultum.*

⁷⁹³ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 17, 2-4: *peractisque operibus ipsius alter rex orietur e Syria malo spiritu genitus eversor ac perditor generis humani, qui reliquias illius prioris mali cum ipso simul debeat. hic pugnabit adversus prophetam dei et vincet et interficiet eum et insepultum iacere patietur, sed post diem tertium reuiuascet atque inspectantibus et mirantibus cunctis rapietur in caelum.*

⁷⁹⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 17, 4: *rex vero ille taeterrimus erit quidem et ipse, sed mendaciorum propheta, et se ipsum constituet ac vocabit deum, se coli iubebit ut dei filium. et dabitur ei potestas, ut faciat signa et prodigia, quibus visis inretiat homines, ut adorent eum.*

⁷⁹⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 17, 5-11: *quibus miraculis etiam sapientium plurimi adli-centur ab eo. tunc eruere templum dei conabitur et iustum populum persequetur et erit pressura et contritio qualis numquam fuit a principio mundi. quicumque crediderint atque accesserint ei, signabuntur ab eo tamquam pecudes, qui autem recusauerint notam eius, aut in montes fugient aut comprehensi exquisitis cruciatibus necabuntur. idem iustos homines obvoluet libris prophetarum atque ita cremabit. et dabitur ei desolare orbem terrae mensibus quadraginta duobus. id erit tempus, quo iustitia proicietur et innocentia odio erit, quo mali*

pomocy „wielkiego króla” zesłanego z nieba, który wyniszczy wroga i obali jego władzę: *et exaudiet eos deus et mittet regem magnum de caelo, qui eos eripiat ac liberet omnesque impios ferro ignique disperdat*⁷⁹⁶. Apologeta wspomina również o jego zwycięskiej walce z poprzednim królem – Antychrystem, mającym ulec dopiero po czwartej bitwie⁷⁹⁷. Sprawiedliwi, początkowo kryjący się na pustkowiu, zostaną obdarzeni mocą aniołów i staną w szeregach Chrystusa, aby wraz z Nim zniszczyć wroga. Pokonani władcy ziemscy ze swoim wodzem ukorzą się i zostaną ukarani przez nowego króla na ziemi⁷⁹⁸. Tożsamość tej postaci z początku może wydawać się jasno sprecyzowana, Laktancjusz bowiem wzmiankuje, że jest to *filius Dei* zesłany *a Patre*, co przywodzi na myśl oczywistą chrześcijańską interpretację⁷⁹⁹. Jednak dla pogańskiego odbiorcy pojęcie to może nieść za sobą jeszcze inne skojarzenie, a mianowicie odnosić się od cesarza, następcy Augusta⁸⁰⁰. Choć dwa rozdziały później dopowiada: *hic est enim liberator et iudex et ultor et rex et deus, quem nos Christum vocamus, qui priusquam descendat, hoc signum dabit*⁸⁰¹, to wciąż określenia te pozostają w polu semantycznym bliskim cesarskiej godności. Podobieństwo to pokazuje w dość jasny sposób, w jaki Laktancjusz projektuje obraz Boga jako absolutnego władcy, którego panowanie nie tyle rozciąga się w sposób duchowy na ziemi poprzez jego Opatrzność, lecz także ta władza będzie sprawowana w sposób dosłowny i namacalny. Z drugiej strony widać dość znaczącą analogię pomiędzy wyzwoleniem sprawiedliwych przez Króla-Chrystusa a opisem tryumfu chrześcijaństwa pod przewodnictwem Konstantyna. We wstępie *De mortibus persecutorum* można odczytać:

bonos hostiliter praedabuntur. non lex aut ordo aut militiae disciplina servabitur, non canos quisquam reverebitur, non officium pietatis agnoscat, non sexus aut infantiae miserebitur; confundentur omnia et miscebuntur contra fas, contra iura naturae. ita quasi uno communique latrocinio terra universa vastabitur. cum haec facta erunt, tum iusti et sectatores veritatis segregabunt se a malis et fugient in solitudines. quo audito impius inflammatus ira veniet cum exercitu magno et admotis omnibus copiis circumdabit montem in quo iusti morabuntur, ut eos comprehendat. illi vero ubi se clausos undique atque obsessos viderint, exclamabunt ad deum voce magna et auxilium caeleste implorabunt.

⁷⁹⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 17, 11.

⁷⁹⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 19, 6: *hic est autem qui appellatur Antichristus, sed se ipse Christum mentietur et contra verum dimicabit et uictus effugiet et bellum saepe renovabit et saepe vincetur, donec quarto proelio confectis omnibus impiis debellatus et captus tandem scelerum suorum luat poenas.*

⁷⁹⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 19, 7-9: *sed et ceteri principes ac tyranni, qui contriuerunt orbem, simul cum eo vincti adducentur ad regem, et increpabit eos et coarguet et exprobrabit his facinora ipsorum et damnabit eos ac meritis cruciatibus tradet. sic extincta malitia et impietate compressa requiescet orbis, qui per tot saecula subiectus errori ac sceleri nefandam pertulit servitutem.*

⁷⁹⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VII 18, 3: *sed et illud non sine daemonum fraude subtractum, missui a patre tunc filium dei, qui deletis omnibus malis pios liberet.*

⁸⁰⁰ Por. H.F. Burton, *The Worship of the Roman Emperors*, „Biblical World” 40 (2)/1912, s. 82: „When Octavian by the defeat of his rivals brought the whole Roman world under his sway, he too was universally hailed as a god. There was doubtless the same mingling of flattery and sincerity in the homage paid to him as in that accorded to Julius Caesar, and his attitude toward it was much the same as that which had been taken by Caesar. As the grand-nephew and adoptive son of Julius he used the title Divi Filius in documents and on coins”.

⁸⁰¹ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 19, 4.

Ecce, deletis omnibus adversariis, restituta per orbem tranquillitate, profligata nuper ecclesia rursus exurgit et maiore gloria templum dei, quod ab impiis fuerat eversum, misericordia domini fabricatur. Excitavit enim deus principes qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt et humano generi providerunt, ut iam quasi discusso tristissimi temporis nubilo mentes omnium pax iucunda et serena laetificet. Nunc post atrae tempestatis violentos turbines placidus aer et optata lux refulsit. Nunc placatus servorum suorum precibus deus iacentes et afflictos caelesti auxilio sublevavit, nunc maerentium lacrimas extincta impiorum conspiratione deterisit. Qui insultaverant deo, iacent, qui templum sanctum everterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificaverunt, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt⁸⁰².

W obydwu fragmentach narracja skupia się na przedstawieniu nagłego przełomu, następującego po zwyciężeniu niesprawiedliwych rządów. Zasadnicza różnica ogranicza się jedynie do tego, że w tekście *Divinae institutiones* mowa jest o jednym tyranie i jednym wyzwolicielu, natomiast w *De mortibus persecutorum* Laktancjusz pisze o „dowódcach, którzy znieśli niegodziwe i krwawe rządy tyranów”. Konstrukcja wizji apokaliptycznej oraz bieżącej rzeczywistości politycznej tworzy spójną całość, lecz w porządku historycznym pozostaje wewnętrznie sprzeczna. Ogłoszenie złotego wieku Kościoła i ludzkości, którego świadkiem jest sam autor, wyklucza nadchodzący regres moralny i polityczny. Co prawda, tekst stara się podkreślać, że wydarzenia te dotkną świat dopiero w perspektywie około dwustu lat: *quando tamen compleatur haec summa, docent ii, qui de temporibus scripserunt, colligentes ex litteris sanctis et ex variis historiis, quantus sit numerus annorum ab exordio mundi. qui licet variant et aliquantum numeri eorum summa dissentiant, omnis tamen expectatio non amplius quam ducentorum uidetur annorum*⁸⁰³. To przekonanie stawia jednak cały optymizm Laktancjusza, związany z trwałością reform Konstantyna i jego propagandowym projektem chrześcijańskiego państwa, pod znakiem zapytania.

Jednym z możliwych rozwiązań tego ideologicznego impasu może być propozycja odczytania wydarzeń z siódmej księgi *Divinae institutiones* jako swoistej alegorii wydarzeń politycznych, którą proponuje Elizabeth DePalma Digeser. Zdaniem amerykańskiej badaczki cały opis wydarzeń z drugiej połowy księgi, wykorzystując apokaliptyczną narrację, staje się opowieścią o wydarzeniach z początku IV wieku. Jako przykład swojej hipotezy Digeser podaje nieobecny w nowotestamentalnej Apokalipsie epizod z królem pochodzącym z Syrii,

⁸⁰² Lactantius, *De mortibus persecutorum* I 2-5.

⁸⁰³ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 25, 5.

będący rzekomo opowieścią o Galeriuszu, na co mogłyby wskazywać niektóre elementy jego biografii⁸⁰⁴. Zdaniem badaczki takie wykorzystanie apokaliptycznej szaty literackiej nie byłoby nawet niczym niespotykanym, na co wskazuje panująca podówczas teoria wśród niechrześcijańskich interpretatorów Pisma Świętego, że prorocтва zawarte w Księdze Daniela w rzeczywistości były komentarzem spisany przez anonimowego autora w czasach Antiocha IV⁸⁰⁵. Taki pogląd miał powielać na przykład tekst Porfiriusza *Adversus Christianos*, stanowczo zaś sprzeciwił się takiej interpretacji dopiero Hieronim, piszący w ponad sto lat po Laktancjuszu⁸⁰⁶. Digeser sugeruje, że Laktancjusz mógł celowo zasugerować taką interpretację swojego dzieła, co tłumaczy w ten sposób: „it is not unlikely that Lactantius here has slyly engaged in some *ex eventu* «prophecy» of his own, aware that his auditors would know to be alert for contemporary references, as soon as he launched into his apocalyptic narrative. In this sense, the controversial character of his ideas shows through as pieces of a puzzle under the veil of eschatological rhetoric”⁸⁰⁷. Najbardziej kontrowersyjna może wydawać się jednak próba odczytania tożsamości króla zesłanego z nieba, który w propozycji amerykańskiej badaczki zostaje zrównany z Konstantynem. W świetle takiej lektury cały tekst zaczyna jawić się nie tylko jako zacięta krytyka „jowiszowego” systemu tetrarchii⁸⁰⁸, ale jako bardzo śmiały manifest chrześcijańskiego imperializmu:

⁸⁰⁴ Por. E. D. Digeser, *Persecution and the Art of Writing between the Lines: De vita beata, Lactantius, and the Great Persecution*, „Revue belge de Philologie et d'Histoire” 92/2014, s. 175-176: „Nevertheless, the deviations from the Revelation in Lactantius’ account, namely, the rise of the king from Syria, his destruction of his predecessor, his claim to be the son of a god, and his wonder working, all suggest that this time Lactantius is using the New Testament to cloak his description of Galerius. In *De mortibus persecutorum*, Lactantius sees Galerius as having urged Diocletian to wage the persecution, first by sending for an oracle of Apollo (the speaking statue) and then by setting fire to the palace and blaming it on the Christians (Mort., 10-11, 14-15). As Diocletian’s adopted son, Galerius is born of „the destroyer of the human race” (referring to the passage from Daniel, above) and as the Jovian Caesar he is a king „out of Syria,” for he triumphed militarily out of Antioch (Lact., Mort., 9). Moreover, since the edicts of persecution that Galerius had advocated required the burning of Scripture (Lact., Mort., 12), Lactantius can, in fact, claim that the second king killed the prophet of God. Finally, the cult of the tetrarchy accounts for the claims that as Jovius, he was worshipped as the son of a god.

⁸⁰⁵ Por. tamże, s. 176: „Using an ostensibly apocalyptic and prophetic narrative to comment on contemporary events would not have been at all foreign to Lactantius’ auditors. Indeed, Porphyry’s *Against the Christians*, circulating just before the persecution, illustrated how the Book of Daniel – another ostensibly apocalyptic and prophetic narrative – was a veiled Jewish commentary on the reign of Antiochus IV”.

⁸⁰⁶ Por. Hieronymus, *Commentaria in Daniele* 617-618a; PL 25: *Contra prophetam Daniele* duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cujus inscriptus est nomine, esse compositum: sed a quodam qui temporibus Antiochi qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Daniele ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. Denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere: si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum.

⁸⁰⁷ E. D. Digeser, *Persecution and the Art of Writing between the Lines: De vita beata, Lactantius, and the Great Persecution*, „Revue belge de Philologie et d'Histoire” 92/2014s. 176

⁸⁰⁸ C. Ocker, *Unius Arbitrio Mundum Regi Necesse Est: Lactantius’ Concern for the Preservation of Roman Society*, „Vigiliae Christianae” 40 (4)/1986, s. 356: „In short, a just society is impossible apart from Christian monotheism. Two remote historical periods make the connection between religion and justice clear: the paradisiacal Golden Age at the beginning of history and the millennial Golden Age at the end of history. The

No one would be surprised that a Christian, writing in the first decade of the fourth century would see the two chief tetrarchs as demonic beasts. Lactantius, however, is doing more than using clever intertextualities to condemn the tetrarchy. Indeed, he is also using his text to call for revolution, seeing the end of the Empire as the world has known it and identifying Constantine as the heavenly king, indeed the incarnation of Christ, who will usher in a new age⁸⁰⁹.

Chociaż taka propozycja może budzić sprzeciw, to warto przyznać, że pewna analogia do bieżących wydarzeń może nasuwać się sama. Widać to choćby w apokaliptycznej liczbie czterdziestu dwóch miesięcy, w trakcie których rozgrywać się ma wielkie prześladowanie⁸¹⁰. Biorąc pod uwagę datę rozpoczęcia systemowego ucisku chrześcijan z 23 lutego 303 roku za Dioklecjana oraz powstanie Konstantyna na zachodzie 25 lipca 306 roku, można dostrzec, iż te dwa wydarzenia oddziela czterdzieści jeden pełnych miesięcy. Wciąż jednak nie rok 306 uznano za kres prześladowań, które zakończą się dopiero kilka lat później⁸¹¹. Samo przekonanie o boskim wybraniu Cesarza do spełnienia szczególnej roli, widoczne jest bardzo jasno w omawianym tekście oraz w innych dokumentach pisanych z epoki. W jednym z panegiryków skierowanych do Konstantyna znajdują się słowa: *te enim tantus ille et imperator in terris et in caelo deus in primo aetatis suae flore generavit*⁸¹². Tego typu przekonania nie sugerują jednak wprost chrześcijańskiego rozumienia, a nawet odwołują się raczej do dawnej rzymskiej teologii cesarstwa. Jak referuje Hugo Rahner: „Konstantyn czuł

Golden Age of the poets, according to Lactantius, was literally a time of absolute justice, in which people recognized the rule of one God. Those were days of social tranquility; there was not even a need for courts of law. Saturn was the king. Jupiter, his son, was responsible for the ensuing ruination. He illegitimately assumed his father's rule. Jupiter set an example of impiety to the people, who readily followed and began worshipping the king as god. In this manner, Roman religion was born and a just society was abandoned. Justice was lost when the throne was illicitly taken and when monotheism was discontinued. Such problems, Lactantius no doubt believed, extended into the present among Jupiter's sons in the Tetrarchy”.

⁸⁰⁹ E.D. Digeser, *Persecution and the Art of Writing*..., dz. cyt., s. 176-177.

⁸¹⁰ Por. Ap 13,2-5: καὶ τὸ θηρίον ὃ εἶδον ἦν ὅμοιον παρδάλει, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου, καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. καὶ ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὅπισω τοῦ θηρίου, καὶ προσεκύνησαν τῷ δράκοντι ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες, Τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ, καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ; Καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσεράκοντα [καὶ] δύο.

⁸¹¹ Por. E.D. Digeser, *Persecution and the Art of Writing*..., dz. cyt., s. 177: „As shocking as this may seem to us, Lactantius’ auditors at Trier would be well primed to recognize Constantine as the heavenly king, indeed the embodiment of Christ. Two clues in the text signal that Lactantius is pointing to Constantine in this way. First, although the forty-two month-rule of the evil king comes from Revelation 13:5, in the context of Lactantius’ preceding commentary on the tetrarchs Diocletian and Galerius, this reference points to the precise time that had elapsed between the onset of the general persecution (23 Feb 303), for which Lactantius consistently blamed Galerius (Lact., *Mort.*, 11-16), and the rise in the west of Constantine (25 July 306), who is thus cast here as the «great king from heaven» come «to rescue and to free» the persecuted and «to destroy all the impious with fire and sword»” (Inst., VII, 17, 11).

⁸¹² *Panegiricus Constantino Augusto VII*, 4, 23; red. A. Baehrens, Lipsiae 1874.

się zupełnie jak dawny *Pontifex Maximus* i jak cesarz ustanowiony wolą Bożą, a by był widzialnym organem ziemskim Bóstwa; jego monarchia jest doczesnym obrazem jedyne­go, najwyższego Boga uniwersalnego”⁸¹³. Konstantyn jako *Vicarius Christi*⁸¹⁴ rzeczywiście pełni niejako rolę Chrystusa na ziemi, zwłaszcza jako wyzwoliciel, sędzia, mściciel czy król (*hic est enim liberator et iudex et ultor et rex*⁸¹⁵), jednak przekonanie o jego bóstwie (*et deus*⁸¹⁶) nie jest do pogodzenia z wywo­dem Laktancjusza, surowo potępiającego wszelkie formy idolatrii czy statolatrii. Choć trudno w pełni zaakceptować interpretację zaproponowaną przez Digeser, to wciąż dostrzeżenie analogii między Konstantynem a Chrystusem z wizji apokaliptycznej w narracji literackiej IV wieku wydaje się zasadne. Wielu chrześcijańskich pisarzy III i IV wieku chętnie posługuje się w odniesieniu do Chrystusa tytułami zarezerwowanymi w łacinie i grece dla cesarzy⁸¹⁷. Bardzo wyraźnie eksponuje to również Euzebiusz w *Vita Constantini* w bliźniaczo podobnym opisie pokoju, który zapanował po dojściu cesarza do władzy:

Καὶ δὴ τῶν δυσσεβῶν ἀνδρῶν ἐκποδῶν ἡρμένων καθαραὶ λοιπὸν ἦσαν ἡλίου αὐγαὶ τυραννικῆς δυναστείας, συνήπτετό τε πᾶσα ὅση τις ὑπὸ Ῥωμαίους ἐτύγγανε μοῖρα, τῶν κατὰ τὴν ἐφ’ ἑθνῶν ἐνουμένων θατέρῳ μέρει, μᾶ τε τῇ τοῦ παντὸς ἀρχῇ ὥσπερ τινὶ κεφαλῇ τὸ πᾶν κατεκοσμεῖτο σῶμα μοναρχικῆς ἐξουσίας διὰ πάντων ἡκούσης, λαμπραὶ τε φωτὸς εὐσεβείας μαρμαρυγαὶ τοῖς πρὶν καθημένοις ἐν σκότῳ καὶ σκιᾷ θανάτου φαιδρὰς παρείχον ἡμέρας. οὐδ’ ἦν τις ἔτι προτέρων μνήμη κακῶν, ἀπανταχοῦ πάντων τὸν νικητὴν ἀνυμνούντων μόνον τε τὸν τούτου σωτῆρα θεὸν ὁμολογούντων γνωρίζειν. ὁ δ’ ἀρετῇ θεοσεβείας πάσῃ ἐμπρέπων νικητὴς βασιλεὺς (ταύτην γὰρ αὐτὸς αὐτῷ τὴν ἐπ’ ὅνυμον κυριωτάτην ἐπηγορίαν εὗρατο τῆς ἐκ θεοῦ δεδομένης αὐτῷ κατὰ πάντων ἐχθρῶν τε καὶ πολέμιων νίκης εἵνεκα) τὴν ἐφ’ ἑθνῶν ἀπελάμβανε, καὶ μίαν συνημμένην κατὰ τὸ παλαιὸν τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν ὑφ’ ἑαυτὸν ἐποιεῖτο, μοναρχίας μὲν ἐξάρχων θεοῦ κηρύγματος τοῖς πᾶσι, μοναρχίᾳ δὲ καὶ αὐτὸς τοῦ Ῥωμαίων κράτους τὸν σύμπαντα πεδαιουχῶν βίον. ἀφήρητό τε πᾶν δέος τῶν πρὶν πιεζόντων τοὺς πάντας κακῶν, λαμπρὰς δ’ ἐπετέλουν ἑορτὰς οἱ κατὰ πάσας ἐπαρχίας καὶ πόλεις δῆμοι, μειδιῶσιν τε προσώποις ὄμμασιν τε φαιδροῖς οἱ πρὶν κατηφεῖς ἀλλήλοις ἐνέβλεπον, χοροὶ δ’ αὐτοῖς καὶ ὕμνοι τὸν παμβασιλέα θεὸν πρότιστα πάντων ᾄοντα δὴ τοῦτον ἐδίδασκον†, κάπειτα τὸν καλλίνικον παῖδάς τ’ αὐτοῦ κοσμιωτάτους καὶ θεοφιλεῖς καίσαρας φωναῖς ἀσχέτοις

⁸¹³ H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 55-56.

⁸¹⁴ Por. A. von Harnack, *Vicarius Dei und Vicarius Christi*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Historisch-philosophische Klasse” 19/927, s. 436.

⁸¹⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 19, 4.

⁸¹⁶ Tamże.

⁸¹⁷ Por. E. Peterson, *Chrystus jako imperator*, przeł. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 4/2012, s. 18.

ἐγέραιρον, κακῶν τ' ἀμνηστία παλαιῶν ἦν καὶ δυσσεβείας ἀπάσης λήθη, παρόντων δ' ἀγαθῶν ἀπόλαυσις καὶ προσέτι μελλόντων προσδοκία⁸¹⁸.

Konstantyn, obwołując sam siebie „zwycięskim królem” (νικητῆς βασιλεύς), rozpoczyna sprawiedliwe rządy, a podstawą ich ma być kult jedyne Boga, obok którego cesarz ma zająć również pośrednie miejsce. Taka koncepcja władzy, choć po części wykazuje podobieństwo do dawnych wschodnich despotii, to jednak wydaje się stanowić unikalny wkład chrześcijaństwa w teologię polityczną Rzymu, domykający obraz władcy kształtowany co najmniej od czasów Oktawiana Augusta⁸¹⁹. Nowość tej wizji dotyczy w szczególności koncepcji władcy namaszczonego, występującego jako pośrednik między Bogiem a ludem; cesarz jawi się jako ziemski obraz Najwyższego, a powierzona mu z góry władza zostaje rozdzielona pomiędzy poddanych i urzędników: αὐτῷ μὲν γὰρ τὸν ἐπὶ πάντων θεὸν τῶν ἐπὶ γῆς τὴν βασιλείαν παρασχεῖν, αὐτὸν δὲ μιμήσει τοῦ κρείττονος τῆς ἀρχῆς τὰς κατὰ μέρος αὐτοῖς ἐπιτρέψαι διοικήσεις, πάντα γε μὴν τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ κατὰ καιρὸν τὰς εὐθύνας τῶν πραττομένων ὑφέξειν. ταῦτα συνεχῶς διεμαρτύρετο, ταῦθ' ὑπεμίμνησκε, τούτων διδάσκαλος ἦν⁸²⁰. W tego rodzaju ujęciu zaciera się granica pomiędzy osobą władcy a osobą Chrystusa, co w wymiarze konfesyjnym i katechetycznym mogło prowadzić do poważnych trudności⁸²¹. Szczególnie istotny wydaje się również fakt, że brak jednolitej sprecyzowanej doktryny chrystologicznej i trynitarniej w Kościele przed 325 rokiem, jak i panujący po nim kryzys arianowski, nie pomagały w wytworzeniu ortodoksyjnego stanowiska na linii religii i władzy⁸²². Tego rodzaju podział, odnoszony do omawianej epoki, z konieczności musi zostać uznany za

⁸¹⁸ Eusebius, *Vita Constantini* II 19.

⁸¹⁹ Por. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, przeł. J. Duraj, „Res Publica Nowa”, nr 20/2012, s. 54: „Mamy zatem do czynienia z nierozzerwalnym związkiem trzech pojęć: Imperium Rzymskie, pokój, monoteizm. Dochodzi do tego wszakże czwarty element: monarchia cesarza rzymskiego. Jedyne ziemski monarcha - dla Euzebiusza jest nim tylko i wyłącznie Konstantyn I Wielki - koresponduje z jedyną monarchią bożą w niebie. Przy całym wpływie antycznej filozofii i retoryki na Euzebiusza nie należy zapominać o tym, że całościowa koncepcja powiązania wspomnianych czterech elementów - imperium, pokoju, monoteizmu oraz monarchii - to konstrukcja stworzona przez chrześcijan”.

⁸²⁰ Eusebius, *Vita Constantini*, IV, 29.

⁸²¹ Por. H. Drake, *The emperor as a 'Man of God': The impact of Constantine the great's: Conversion on roman ideas of kingship*, „Historia” 35 (1)/2016, s. 1-17; A. Momigliano, *How Roman Emperors became Gods*, „American Scholar” 55 (2)/1986, s. 181-193.

⁸²² Por. O. Kashchuk, *The attitude of the pro-Arian bishops towards the emperor in the period of reception of the Nicene Christology (325-381)*, „Vox Patrum” 34 (61)/2014, s. 137: „The Nicene Council did not put an end to the Arian polemic. After the Council there came a long period of the struggle for reception of the Nicene Christology. Half a century after Nicaea was a period necessary for the whole reception of a new rational language in theology. In this period the episcopacy of the Eastern Church was divided into different groups. As a result, such a division caused the groups' fight with each other. Soon, the controversy became a subject of interest for the Emperor since it was perceived as a threat for the imperial unity. For this reason, the custom of the Emperor to intervene in the ecclesiastical affairs, which arose as a result of legalization of the Christianity, began to increase even in the area of doctrine. Such situation evoked a reaction of bishops and became an opportunity for defining the role of the Emperor in the Church. There are two main standpoints in this regard in the fourth century: one of the pro-Arian bishops and the other of the anti-Arian bishops”.

anachroniczny, ponieważ całkowite rozdzielenie sfery duchowej i świeckiej jako postulat, niefunkcjonujący wcale na gruncie starożytnym⁸²³, ukształtuje się dopiero wiele stuleci później⁸²⁴. Ze względu na złożoność teologicznego statusu władzy cesarskiej na Wschodzie i konflikt pomiędzy władzą duchowną a świecką na Zachodzie, zagadnienie to zostaje pominięte w niniejszym opracowaniu, aby nie oddalać się od tematu zależności między myślą Laktancjusza a programem politycznym Konstantyna.

Pomimo badawczej atrakcyjności zawartej w interpretacji „boskiego króla” z siódmej księgi *Divinae institutiones*, konieczne wydaje się uwzględnienie argumentów przemawiających za innym rozumieniem stanowiska Laktancjusza. Przykładem bardziej zachowawczego odczytania tego fragmentu pozostaje stanowisko Christophera Ockera, według którego autor wyraźnie oddziela państwo ziemskie od zapowiadzanego królestwa mesjańskiego:

We may now understand Lactantius' claims for the social significance of Christianity. The Christian religion, he argued, is the only means of justice in the time between the *aetates aureae*. Christians possess justice because they submit themselves to the one true Ruler of the world. In effect, Lactantius taught that God was the only actual ruler; Christians were the only people who acknowledged his sovereignty. Consequently, the Christians could experience a semblance (species) of the „golden time” (*aureum tempus*). And furthermore, contemporary society could find justice only by means of adherence to the Christian religion. Nevertheless, a Christian empire would not be the Golden Age which will come by divine fiat. It would be a society functioning according to the apparatus of the Roman *imperium*⁸²⁵.

W takim ujęciu tego zagadnienia, pochwałę pokoju Konstantyna i jego państwa można rozumieć jako przejaw retorycznej przesady i epideiktycznej topiki przynależnej do tego typu laudacji. Aczkolwiek optymizm związany z nadejściem władzy przychylniej prześladowanym dotychczas chrześcijanom można odczytać jako wyraz nadziei na stworzenie sprawiedliwego państwa bez interwencji samego Boga w historię. Z całą pewnością interpretacja taka nie odrzuca politycznej refleksji, a nawet może stanowić przyczynek do wczesnochrześcijańskich

⁸²³ Zob. R.W. Lovin, *Authority, Legitimacy and Sovereignty: Religion and Politics in the Roman Empire before Constantine*, „Studies in Christian Ethics” 29 (2)/2016, s. 190-203; P. Kragelund, *Dreams, Religion and Politics in Republican Rome*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 50 (1)/1974, s. 53-95; E. Rawson, *Religion and Politics in the Late Second Century B. C. at Rome*, „Phoenix” 28 (2)/1974, s.193-212; R.M. Grant, *Religion and Politics at the Council at Nicaea*, „The Journal of Religion” 55(1)/1975, s. 1-12;

⁸²⁴ Zob. M. Cladis, *Religion, Secularism, and Democratic Culture*, „The Good Society” 19 (2)/2010, s.22-29; R. Bizzocchi, *Church, Religion, and State in the Early Modern Period*, „The Journal of Modern History” 63/1995, s. 152-165.

⁸²⁵ C. Ocker, *Unius Arbitrio Mundum Regi Necesse Est...* dz. cyt., s. 357.

rozważań nad projektem tymczasowego państwa opartego na chrześcijańskich fundamentach, którego praworządność może mieć decydujący wpływ na odsunięcie wydarzeń eschatologicznych. Takie rozumienie potwierdza fragment z przedostatniego rozdziału siódmej księgi, gdzie Laktancjusz podejmuje ten temat bezpośrednio: *illa, illa est civitas quae adhuc sustentat omnia, precandusque nobis et adorandus est deus caeli, si tamen statuta eius et placita differri possunt, ne citius quam putamus tyrannus ille abominabilis veniat, qui tantum facinus moliatur ac lumen illud effodiat, cuius interitu mundus ipse lapsurus est*⁸²⁶. Owa *civitas*, stanowi oczywiście państwo rzymskie, odgrywające w tym miejscu o rolę, określaną przez św. Paweł mianem κατεχών, a więc siły powstrzymującej nadejście Antychrysta i wypełnienie się historii⁸²⁷. Może więc znaczenie Rzymu za Konstantyna, wcale nie zostaje umniejszone w sytuacji, gdy nie zostaje on wprost utożsamiony z mesjańskim królestwem Apokalipsy, a jego ścisłe dostosowanie do wymogów Boskiej nauki ma decydujący wpływ na bieg wydarzeń. Szczególnie istotna wydaje się funkcja zmiany ustawodawstwa, która popchnie ludzkość do zupełnej odnowy. Tak jak w mitologizowanej opowieści z piątej księgi *Divinae institutiones* rozłam wśród ludzkości został dokonany przez niesprawiedliwość Jowisza, tak przykład sprawiedliwości idący od dobrego króla może scalić utraconą jedność – *unitas humanitatis*⁸²⁸.

Ius et lex Dei

Zagadnienia związane z teorią polityczną i państwową pojawiają się u Laktancjusza jedynie fragmentarycznie, jednak na podstawie pozostawionych wskazówek oraz domniemanego wpływu na elity możliwe jest odtworzenie ich podstawowych założeń. U jej podstaw będzie zawsze stał projekt fuzji *Romanitas* w jej klasycznym cesarskim kształcie z *christianitas* pojętą jako *Dei lex*⁸²⁹. W literaturze przedmiotu niejednokrotnie pomijano wkład afrykańskiego autora w rozwój myśli politycznej, marginalizując jego znaczenie z powodu niedoskonałości w innych obszarach jego twórczości⁸³⁰. Część współczesnych analiz nie tylko stara się przywrócić Laktancjuszowi należne miejsce wśród pisarzy chrześcijańskich łacińskiego kręgu kulturowego, lecz także sugeruje, że jego wpływ na powstanie chrześcijańskiego imperium nie ograniczał się jedynie do sfery idei. Tezę taką proponowała

⁸²⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* VII 25, 8.

⁸²⁷ Por. C.E. Powell, The Identity of the 'Restrainer' in 2 Thessalonians 2:6-7, „Bibliotheca Sacra” 154 (616)/1997, s. 320-332.

⁸²⁸ Takie pojęcie nie pada wprost u Laktancjusza, ale ma sens w kontekście wywodu.

⁸²⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 5, 21.

⁸³⁰ Zob. É. Gilson, *Metamorfozy Państwa Bożego*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 2020; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa, 1987, s. 49.

na początku XXI wieku wspomniana już badaczka Elizabeth DePalma Digeser⁸³¹, natomiast w polskich badaniach wysunął ją Bartosz Zalewski⁸³². Warto rozważyć, jaką funkcję pełni państwo w myśli Laktancjusza, na czym polega jego polityczny ideał i w jakim stopniu mógł on mieć realny wpływ na realizację tego projektu, a także w jaki sposób zagadnienie to łączy się z ideą *humanitas*, osiągając w tym wymiarze swój punkt kulminacyjny.

Realia życia i twórczości Laktancjusza, tak bardzo zmienne w swoich następstwach, pozwalają domyślić się, jak skomplikowaną drogę musiał przejść człowiek, który po pełnym sukcesów życiu, w bardzo dojrzałym życiu stracił wszystko i popadł w skrajną nędzę, aby na starość uzyskać pozycję i uznanie, jakich nie miał dotąd wcześniej. Autor przebył tę drogę nie tylko w sensie geograficznym, ponieważ, jak wynika z dostępnych informacji biograficznych, żył kolejno w Afryce Północnej, Azji Mniejszej i Galii, lecz także w sensie duchowym – od bogatego poganina przez ubogiego chrześcijanina aż po nauczyciela i doradcę na cesarskim dworze. Oczywiście brak danych nie pozwala na dokładniejsze zagłębienie się w tę historię, lecz na podstawie szczątkowych informacji można odsłonić prawie niedostrzegalną działalność podeszłego w latach apologety na polu politycznym, w szczególności zaś prawnym.

Wśród badaczy historii prawa rzymskiego, co najmniej od czasów nowożytnych, czego przykładem był Iacobus Gothofredus, istniało przekonanie, że część dokumentów sygnowanych imieniem Konstantyna nie po prostu redakcji nie pochodziła od wyznaczonych na tę funkcję kancelistów piastujących urząd nazwany *questor sacri palatii*, lecz od członków hierarchii kościelnej⁸³³. Tezę tę stara się podtrzymać współczesny badacz Edoardo Volterra na podstawie analizy stylistycznej dokumentów⁸³⁴, jak komentuje to Bartosz Zalewski: „Do tezy tej należy odnieść się z aprobatą, z tym jednak zastrzeżeniem, że są podstawy do tego, by przypuszczać, iż autorem niektórych konstytucji sygnowanych imieniem Konstantyna był również Laktancjusz, niebędący członkiem hierarchii duchowej”⁸³⁵.

Zanim omówione zostaną konkretne dokumenty, warto przyjrzeć się refleksji samego Laktancjusza na temat prawa stanowionego oraz inspiracji z nim związanych. Znaczna liczba

⁸³¹ Zob. E.D. Digeser, *The Making of a Christian Empire...*, dz. cyt.

⁸³² Zob. B. Zalewski, *Humanitas w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego. Religia – Polityka – Prawo*, Lublin 2021.

⁸³³ Por. tamże, s. 28.

⁸³⁴ Zob. E. Volterra, *Intorno ad alcune costituzioni di Constantino*, „Accademia Nazionale dei Lincei” 13/1958, s. 61-89.

⁸³⁵ B. Zalewski, *Humanitas...*, dz. cyt., s. 28.

zapożyczeń z terminologii prawniczej w pismach autora sugeruje silne przesiąknięcie jego myśli tą właśnie dziedziną: zwroty takie jak *infirmetas sexus*⁸³⁶ w odniesieniu do kobiet, zwrotu *pro viri portionem*⁸³⁷ w kontekście udziału władców i zarządców prowincji w boskiej władzy czy określenie *vi et hominibus armatis*⁸³⁸ w opisie uzurpacji Jowisza – odnoszące się do formuły *interdictum de vi armata* – dowodzą jego znajomości jursprudencji⁸³⁹. Również w samym wywodzie, podobnie jak Tertulian⁸⁴⁰, nawiązał do procedury dochodzenia sądowego. Jej fundamentalną zasadą miało być prawo do obrony: *Nam si sacrilegis et proditoribus et veneficis potestas defendendi sui datur, nec praedemnari quemquam incognita causa licet*⁸⁴¹. Podobnie postępuje w opisie Boga rozumianego jako *dominus* [...] *qui regit, qui habet vitae ac necis veram et perpetuam potestatem* – widoczne w tym fragmencie podobieństwo do opisu kompetencji, które w rodzinie ma *paterfamilias* – *qui in domo dominium habet*⁸⁴². Porównanie to jednak ujawnia szereg problemów i złożoność związaną z użyciem terminów stosowanych przez jurystów do nowego sensu duchowego ukazywanego przez apologetę, choć wydaje się to zasadne w projekcie podejmowanym przez Laktancjusza⁸⁴³.

⁸³⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 13, 3; V 13, 14.

⁸³⁷ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 7, 2.

⁸³⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 6, 6.

⁸³⁹ Por. A. Dębiński, *Problematyka prawna w Divinae institutiones Laktancjusza*, „Roczniki Nauk Prawnych” 7/1997, s. 142-143.

⁸⁴⁰ Por. Tertullianus, *Apologeticum* I 1-3: I: *Si non licet vobis, Romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice civitatis praesidentibus ad iudicandum palam dispicere et coram examinare, quid sit liquido in causa Christianorum, si ad hanc solam speciem auctoritas vestra de iustitiae diligentia in publico aut timet aut erubescit inquirere, si denique, quod proxime accidit, domesticis iudiciis nimis operata infestatio sectae huius obstruit defensionem: liceat veritati vel occulta via tacitarum litterarum ad aures vestras pervenire. Nihil de causa sua deprecatur, quia nec de condicione miratur. Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere. Unum gestit interdum, ne ignorata damnetur. Quid hic deperit legibus in suo regno dominantibus, si audiatur? An hoc magis gloriabitur potestas earum, quo etiam auditam damnabunt veritatem? Ceterum inauditam si damnent, praeter invidiam iniquitatis etiam suspicionem merebuntur alicuius conscientiae, nolentes audire, quod auditum damnare non possint.*

⁸⁴¹ Lactantius, *Divinae institutiones* V 1, 2.

⁸⁴² D. 50, 16, 195, 2; *Corpus Iuris Civilis*, t. 1: *Digesta*, rec. Th. Mommsen, retract. P. Krüger, Berolini 1870.

⁸⁴³ C.P. Pinel, *The Survival of the Classical Idea of Justice in Lactantius' Work*, „*Studia Patristica*” 80 (6)/2017, s. 177: „The use of an analogy between God and the *paterfamilias* is not something new but the way Lactantius uses the term is astonishing. It is very surprising to find that when Lactantius says God is a *paterfamilias*, he sometimes has in mind the old conception that belongs to the archaic period of Roman law while at other times he has in mind the new one that belongs to the post-classical period. Sometimes he even combines both. Why does he apply the title of *paterfamilias* to God in this way? Is he not afraid of his audience judging this use of the term as anachronistic? This use can neither be due to chance nor to lack of knowledge but is rather due to theological will. He does it because it is useful and appropriate for him when explaining his thoughts about God to pagan Romans. The idea of the father who has power over the life of his children, the father who rules, who commands and must be obeyed as soon as he gives an order, is very important to sustain his idea of justice”.

Pomimo inspiracji zaczerpniętych z prawa rzymskiego, zwłaszcza z pism Ulpiana⁸⁴⁴, oraz z filozofii, szczególnie Cyserona⁸⁴⁵, chrześcijański myśliciel jednoznacznie odrzuca *utilitas* jako fundament porozumienia w sprawach publicznych i prywatnych⁸⁴⁶. Zauważalne jest to wyraźnie w omówionym w poprzednim rozdziale fragmencie dotyczącym etycznego wymiaru *humanitas*, gdzie autor zwracał się do Cyserona słowami: *quae cum sint paria natura cum illis casibus fortvitis et unam eandemque humanitatem desiderant, tamen illa discernunt, quia non re ipsa vera, sed utilitate praesenti omnia metiuntur*⁸⁴⁷, a także: *hic, hic, Marce Tulli, aberrasti a vera iustitia eamque uno verbo sustulisti, cum pietatis et humanitatis officia utilitate metitus es*⁸⁴⁸. Zarzut Laktancjusza kierowany jest w tym miejscu jednak znacznie głębiej niż tylko wobec słów rzymskiego filozofa, a dotyczy samej istoty rzymskiego prawa w dziedzinie prywatnej, co widać we wstępie *Institutiones* Justyniana wykorzystującym tekst Ulpiana: *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem pertinet*⁸⁴⁹. Zrównanie *utilitas* z egoizmem może obecnie wydawać się przesadne, zwłaszcza że prawo prywatne służy ochronie interesów jednostki, jednak u Laktancjusza zrównanie to dotyczy archaicznych form roszczeń i subtelności interpretacyjnych prowadzących do wypaczenia pojęcia sprawiedliwości⁸⁵⁰, co podkreśla Bartosz Zalewski:

Znający dzieło Ulpiana apologeta postrzegał prawo stanowione (pozytywne) poprzez kryterium korzyści, uważając je za emanację egoistycznych interesów poszczególnych ludów, nie zaś za normy urzeczywistniające uniwersalne nakazy sprawiedliwości. Pozwala to postawić tezę, iż w poglądach Laktancjusza działania ludzkie – zarówno

⁸⁴⁴ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 11, 19.

⁸⁴⁵ Por. Cicero, *De officiis* 1, 88.

⁸⁴⁶ B. Zalewski, *Humanitas...* dz. cyt, s. 81-82: „Negatywne nastawienie Laktancjusza do *utilitas* wynikać też może z niechęci do prawa świeckiego w ogóle. Antoni Debiński wskazał, że jakkolwiek Laktancjusz niewątpliwie znał dzieła rzymskich jurystów, to odnosił się do przedstawicieli rzymskich elit prawnych i ich twórczości z dużą niechęcią. Jak wspomnianie, formalnym wzorem dla Laktancjusza były m.in. *Institutiones* Ulpiana, który na wstępie odnosił się do pojęcia *utilitas*, stanowiącego kryterium podziału prawa na publiczne i prywatne. Znający dzieło Ulpiana apologeta postrzegał prawo stanowione (pozytywne) poprzez kryterium korzyści, uważając za emanację egoistycznych interesów poszczególnych ludów, nie zaś za normy urzeczywistniające uniwersalne nakazy sprawiedliwości. Pozwala to postawić tezę, iż w poglądach Laktancjusza działania ludzkie – zarówno indywidualne, jak i podejmowane wspólnotowo – mogą być uznane za dobre i słuszne jedynie wówczas, gdy wynikają z czci Boga oraz pobudek altruistycznych”.

⁸⁴⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 11, 6.

⁸⁴⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 11, 12.

⁸⁴⁹ Iustinianus, *Institutiones* I, 1; *Corpus Iuris Civilis*, t. 1: *Institutiones*, rec. P. Krüger, Berolini 1872.

⁸⁵⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* I, 1, 12: *Et si quidem prudentes et arbitri aequitatis institutiones iuris civilis conpositas ediderunt, [...] in quibus non de stillicidiis aut aquis arcendis aut de manu conserenda, sed de spe, de vita, de salute, de immortalitate, de Deo loquimur.*

indywidualne, jak i podejmowane wspólnotowo – mogą być uznane dobre i słuszne jedynie wówczas, gdy wynikają z czci Boga oraz pobudek altruistycznych⁸⁵¹.

W tekście *Divinae institutiones* dostrzega się nawet niechęć do postaci rzymskiego jurysty, apologeta bowiem uznaje go za winnego zebrania wszystkich reskryptów cesarskich, na podstawie których wymierzone zostały oskarżenia przeciwko chrześcijanom: *Domitius de officio proconsulis libro septimo, recripta principum nefaria collegit, ut doceret quibus poenis adfici oporteret eos qui se cultores dei confiteremur*⁸⁵². Postrzegał go więc jako uczestnika bezbożnej i niesprawiedliwej polityki, choć, co ciekawe, możliwe, że inspiracje twórczością Ulpiana mają również pozytywną stronę i to właśnie od niego najprawdopodobniej Laktancjusz zapożycza termin *ius fraternitatis*⁸⁵³, pierwotnie odnoszący się do prawa spółki zakazującego krzywdzenia partnerów, zwłaszcza poprzez działania prowadzące do ich niewypłacalności: *Verum est quod Sabino videtur, etiamsi non universorum bonorum socii sunt, sed unius rei, attamen in id quod facere possunt quodve dolo malo fecerint quo minus possint, condemnari oportere. Hoc enim summam rationem habet, cum societas ius quodammodo fraternitatis in se habeat*⁸⁵⁴. Pomimo pewnych nieścisłości związanych z zachowanym tekstem Ulpiana, który przetrwał dzięki kompilatorom Justyniana, oraz brakiem dalszego wywodu, można się domyślać, że prawo to stawalo po stronie słabszej ze stron, aby uniknąć jej bankructwa i wystawienia jej majątku na licytację⁸⁵⁵. Cel i przedmiot tego prawa dotyczył wzajemnego zobowiązania między stronami. Chociaż ściśle pojęcia prawne przenikały niekiedy do potocznej łaciny, tracąc swój legalistyczny kontekst, to jednak używane przez Laktancjusza pojęcie co do zasady pozostaje w związku z prawną interpretacją⁸⁵⁶. Dla Afrykańczyka jednak pojęcie to zostaje znacznie rozszerzone, tak że

⁸⁵¹ B. Zalewski, *Humanitas*..., dz. cyt., s. 81-82.

⁸⁵² Lactantius, *Divinae institutiones* V 11, 19.

⁸⁵³ Lactantius, *Divinae institutiones* V 22, 7-8.

⁸⁵⁴ D. 17,2,63.

⁸⁵⁵ Por. C.P. Pinel, *The Ulpianian Libri ad edictum on the Shelf of Legal Books in Lactantius' Library? The Evidence of Ius fraternitatis*, „*Studia Patristica*” 127 (24)/2019, s. 205: „We know that it was a special type of *taxatio* that invited the judge to fix his judgement inside the limits of the true possibilities of fulfilment the condemned debtor had. By doing so, the debtor would be able to pay his condemnation and he would avoid the execution of the judgement through a procedure of insolvency that would imply the seizure and auctioning of his property (*bonorum venditio*). As in this case, he would incur a situation of *infamia*, which means that he would suffer from civil, political and legal limitations what would constitute a social stigma”.

⁸⁵⁶ Por. tamże, s. 206: „After this approach to the meaning of *ius fraternitatis* in its occurrence in the Ulpianian text, it is necessary to wonder whether this legal meaning meets somehow the Lactantian use of the term. A positive answer is mandatory to sustain the affirmation that Lactantius probably red Ulpian. It has to be said that the meaning of *ius fraternitatis* is, in this sense, fully coherent with the sense of the Lactantian text, which explains that a fair and wise man is the one who does not cause any harm to another. The dimension of not asking for more than what it is possible to give which is the meaning of *ius fraternitatis* according to Ulpian's text, is somehow present in the Lactantian work as well. When Lactantius explains the need for performing pious acts, namely because of *humanitas*, and faces the reluctance of somebody who will be afraid of losing all his

obejmuje wszelkie interakcje między ludźmi, a do tego wymiennie stosuje termin *ius fraternitatis* z pojęciem *ius humanitatis*:

Iustus vero ac sapiens quia illa omnia humana, ut est a Laelio dictum, sua bona divina iudicat, nec alienum quicquam concupiscit, ne quem contra ius humanitatis laedat omnino, nec ullam potentiam honoremve desiderat, ne cui faciat iniuriam – scit enim cunctos ab eodem deo et eadem condicione generatos iure fraternitatis esse coniunctos –, sed et suo contentus et paruo, quia fragilitatis suae memor, non amplius quaerit quam unde vitam sustentet, et ex eo ipso quod habuerit inperit etiam non habenti, quia pius est; pietas autem summa virtus est⁸⁵⁷.

Niewykluczone też, że oprócz samego Ulpiana Laktancjusz inspirował się użyciem tego pojęcia w tekście *De cultu feminarum* Tertuliana, gdzie autor pisał: *Ancillae Dei vivi, conservae et sorores meae, quo iure deputor vobiscum, postremissimus omnium quidem, eo iure conservitii et fraternitatis audeo ad vos verba ista facere, non utique affectationi sed affectioni procurans in causa vestrae salutis*⁸⁵⁸. W tym miejscu jednak traci ono ścisłą konotację prawną i jak widać odnosi się wyłącznie do bliskich osób wyznających tę samą chrześcijańską religię⁸⁵⁹, u Laktancjusza zaś oznacza przyrodzone prawo całej ludzkości.

Omawiany szkic teologii prawa u apologety można streścić w dwóch pojęciach: *pietas* i *aequitas*, na nich to opiera się cała sprawiedliwość w wykładni *Divinae institutiones*⁸⁶⁰.

property, he states (*Inst.* VI 12, 3824): ‘If you alone are not enough to do great works, do your best to practice justice (...)’. Therefore, the limit of what is possible is also accepted by Lactantius as a minor evil, which is also shown in his advice to the rich man of perhaps not spending more, but spending the same amount he used to, but in a better way: charities rather than amusements (*Inst.* VI 12, 3925)”.

⁸⁵⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* V 22, 7-8.

⁸⁵⁸ Tertulianus, *De cultu feminarum* II 1, 1; red. A. Kroymann, (CCL 1), Turnhout 1954.

⁸⁵⁹ Por. C.P. Pinel, *The Ulpianian...*, dz. cyt., s. 202-203: „Tertullian uses the expression to refer to a fraternal relationship with the women he is talking to, with which he also shares the condition of being a slave (*conservitii*). Despite having, obviously, a legal meaning (as ‘having the right to say something to you’), it is very improbable that the sense in which he employs *ius fraternitatis* is a technical one. It could be equated instead to a sort of familiarity or confidence between relatives, which allows them to be honest and blunt in talking to each other. It is, according to Tertullian, the same kind of frankness existing among co-slaves. But there is not such a thing as a right of co-slavery in Roman Law, because relationships between slaves, such as in the case of *contubernium*, the stable union between slaves, always remain non recognised by law because they belong to an infra-legal level. Therefore, we can state that in this case, the expression is not used in a technical sense, as it is known as *ius fraternitatis* in Roman Law. Instead it is a good example of how legal language can appear in a different field by the particular use of an author, still keeping some legal connotations but undressed of its most precise and technical content. Moreover, Tertullian’s legal education determines an abundance and a taste for legal terms in his works,²⁰ which are often used for theological purposes. Nevertheless (or, better said, namely because of this), it is necessary to be cautious in assessing the expression, since not always does the use of a legal term include a purely technical legal meaning”.

⁸⁶⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 14, 9: *Iustitia quamvis omnes simul virtutes amplectatur, tamen duae sunt omnium principales quae ab ea divelli separarique non possunt, pietas et aequitas. Nam fides Temperantia probitas innocentia integritas et cetera eiusmodi vel natura vel institutis parentum possunt esse in iis hominibus qui iustitiam nesciunt, sicuti semper fuerunt: nam Romani veteres, qui iustitia gloriari solebant, iis utique virtutibus gloriabantur quae, ut dixi, proficisci a iustitia possunt et ab ipso fonte secerni.*

Obydwa odnoszą się do kategorii powinności (*officium*) pierwsze względem Boga, drugie wobec ludzi. Chociaż są one ściśle ze sobą powiązane, to dla niniejszego wywodu najistotniejsze będzie przyjrzenie się rozumieniu *aequitas*, która dotyczyła horyzontalnego, a więc społecznego i doczesnego wymiaru rzeczywistości. Pojęcie to oznaczało w tradycji rzymskiej to co słuszne i było nieraz przeciwstawiane surowej literze prawa⁸⁶¹, a przynajmniej miało takie znaczenie w czasach Laktancjusza, co potwierdza użycie tego terminu w jednym z dokumentów Konstantyna z 314 roku: *Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatis, quam stricti iuris rationem*⁸⁶². Nie sposób ograniczyć pojęcia *aequitas* wyłącznie do równości wobec prawa; jego znaczenie poszerza się, obejmując także łagodzenie formalizmu procesowego i uwzględnianie okoliczności indywidualnych, o czym świadczą maksymy: *In omnibus quidem, maxime tamen in iure, aequitas spectanda est*⁸⁶³ czy późniejsza formuła *Aequitas praefertur rigori*⁸⁶⁴. Ciekawa jest w tym kontekście uwaga Seneki z tragedii *Medea*: *Qui statvit aliquid parte inaudita altera, aequum licet statuerit, haud aequus fuit*⁸⁶⁵. W pismach Laktancjusza *aequitas* oznacza nie tylko wspólną odpowiedzialność, ale i podmiotowość rodzaju ludzkiego wobec prawa przyrodzonego, nakazującego odejście od porządku zewnętrznego na rzecz duchowego. Przyrodzona równość i godność nie mogą, zdaniem Laktancjusza, stanowić podstawy do rewolucyjnych zmian w wymiarze społecznym. Gani on projekt Platona, mający na celu zbudowanie sprawiedliwego państwa w oparciu o odgórne zmiany społeczne, zwłaszcza te, które godzą w utrwalone społecznie instytucje: *qui ergo vult homines adaequare, non matrimonia, non opes subtrahere debet, sed adrogantiam superbiam tumorem, ut illi potentes et elati pares esse se etiam mendicissimis sciant. detracta enim divitibus insolentia et iniquitate nihil intererit, utrumne alii divites, alii pauperes sint, cum animi pares fuerint, quod efficere nulla res alia praeter*

⁸⁶¹ Por. M. Kuryłowicz, *Wokół pojęcia aequitas w prawie rzymskim*, „Studia Iuridica Lublinensia” 15/2011, s. 18: „Stosunek do prawa był zmienny. Niekiedy uważano, że *aequitas* znajduje wsparcie w stanowionym prawie – tak np. u Cyserona prawo (*ius civile*) określone jest jako słuszność prawnie ustanowiona (*aequitas constituta* – *Topica* 9). Uznawano również *aequitas* za wyraz prawa natury obok prawa stanowionego albo też wykazywano rozdziewiek między nimi, zwłaszcza wobec formalistycznego i sztywnego *ius civile*. Potwierdza się tutaj wskazana na wstępie wieloznaczność w rozumieniu *aequitas* i trudność czy niemożliwość ustalenia jednolitego pojęcia, bo takiej jednoznacznej treści *aequitas* w źródłach prawa rzymskiego nie miała. W literaturze wyróżnia się zasadniczo trzy główne znaczenia *aequitas*. W pierwszym jest to wskazana już równowaga, równe wyważanie racji w sporach, a także równe traktowanie wszystkich osób względem prawa i przyznanie każdemu *suum cuique* (Ulpianus D. 1. 1. 10 pr.-1), aczkolwiek z zachowaniem milcząco ówczesnych różnic klasowych i stanowych. Ale też stoi *aequitas* przed prawem, ponieważ przede wszystkim oczekiwana jest słuszność, która prawo ma realizować, co różnie się udaje. Stąd stwierdzenia o prawie słusznym (*ius aequum*) oraz niesłusznym (*ius iniquum*)”.

⁸⁶² C. 3,1,8; *Corpus Iuris Civilis*, t. 1: *Digesta*, rec. T. Mommsen, retract. P. Krüger, Berolini 1870

⁸⁶³ Cyt. Za M. Kuryłowicz, *Aequitas i iustitia w rzymskiej praktyce prawnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 56 (1)/2019, s. 174.

⁸⁶⁴ D. 15,1,32; *Corpus Iuris Civilis*, t. 1: *Digesta*, rec. Th. Mommsen, retract. P. Krüger, Berolini 1870.

⁸⁶⁵ Seneca, *Medea* 199-200; red. R. Peiper. G. Richter. Leipzig, 1921.

*religionem dei potest*⁸⁶⁶. Dla niektórych badaczy stanowisko to prowadzi do konstatacji, że Laktancjusz odślania się jako konserwatysta, dla którego porządek społeczny można zmienić jedynie poprzez osobistą odmianę moralną, nie zaś przez polityczny przewrót⁸⁶⁷. Wniosek ten pozostaje zasadny, o ile nie wyklucza możliwości regulacji prawnej wspierającej przemiany duchowe. Chrześcijański autor w większym stopniu niż jego łacińscy poprzednicy dowartościowuje sferę bieżącej polityki i jej wzajemną zależność od religii. Wkład chrześcijaństwa w tej kwestii nie ogranicza się już do modlitwy za cesarza i dedykowania mu apologii, ale na uznaniu, że religia jako jedyna gwarancja sprawiedliwości musi stać się fundamentem państwa, żeby nie popadło ono w niesprawiedliwość i tyranję. Zdaniem Laktancjusza racjonalne założenia rzymskiego prawa nie mogły być zrealizowane w towarzystwie pogańskiego kultu, w którym brakuje stałości, nakazów moralnych i ostatecznego celu ukierunkowanego na najwyższe dobro⁸⁶⁸. Chrześcijaństwo posiadające integralną ofertę obejmującą całość życia człowieka jako jedyne pretenduje do stania się brakującym elementem mogącym uzdrowić organizm cesarstwa.

W wizji Laktancjusza imperium nie może stać się jednak chrześcijańską hegemonią, w której prześladowcy i prześladowani zamieniają się miejscami. Kreśląc ideał polityki religijnej Afrykańczyka, można zaobserwować, że odznacza się ona w zaskakującym stopniu ideą tolerancji wobec innych wyznań, nawet tym, wprost uznawanych przez niego za nieprawdziwe. Przekonać do religijnego stanowiska można jedynie na polu filozoficznej debaty, nie przemocy: *non est opus vi et iniuria, quia religio cogi non potest, verbis potius quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas destringant aciem ingeniorum suorum. si ratio eorum vera est, adseratur. parati sumus audire, si doceant. tacentibus certe nihil credimus, sicut ne saevientibus quidem cedimus*⁸⁶⁹. Warto podkreślić, że słowa te pisał Laktancjusz jeszcze w trakcie prześladowań, a cały fragment dotyczy w dużej mierze postawy

⁸⁶⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* III 22, 3-4.

⁸⁶⁷ Por. C.P. Pinel, *The Survival of the Classical Idea of Justice...*, dz. cyt., s. 179: „A certain model of society also emerges from this new conception of *Aequitas*. In a sense Lactantius is conservative, as he states that Christian equality does not imply a subversion of institutions or a suppression of external differences between people. Change generated by Christian *iustitia* will originate in the depths of the human heart and will eventually transform the social environment”.

⁸⁶⁸ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 27-29: *isti autem cum ad sacrificandum veniunt, nihil intimum, nihil proprium diis suis offerunt, non integritatem mentis, non reverentiam, non timorem. peractis itaque sacrificiis inanibus omnem religionem in templo et cum templo sicut invenerant relinquunt nihilque secum ex ea neque adferunt neque referunt. inde est quod eiusmodi religiones neque bonos facere possunt neque firmas atque immutabiles esse. traducuntur itaque ab his homines facile, quia nihil ibi ad vitam, nihil ad sapientiam, nihil ad fidem discitur. quae est enim superstitio illorum deorum? quae vis? quae disciplina? quae origo? quae ratio? quod fundamentum? quae substantia? quae tendit aut quid pollicetur, ut ab homine possit fideliter servari fortiterque defendi? in qua nihil aliud uideo quam ritum ad solos digitos pertinentem.*

⁸⁶⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 11.

chrześcijańskiej w obliczu procesu i śmierci męczeńskiej. Jest on ilustracją dychotomii skrajnych sposobów postępowania oprawców i ofiar. Można jednak odczytać go w szerszym kontekście – jako ogólną charakterystykę wzoru chrześcijańskiego dialogu ze swoimi przeciwnikami, którą Laktancjusz pragnie zaimplementować do swojego ideału państwa, nawet w sytuacji, gdy to chrześcijaństwo byłoby uprzywilejowane. W ten sposób objaśnia ten problem choćby Digeser:

He is plainly asserting that the state should adopt a policy of religious toleration. He does not here go so far as to say that if the government were Christian, it too should abstain from the use of force, but the intimate connections between his argument and what he understands to be the fundamental principles of Christianity, plus the entire argument of books 5 and 6 that the only just state would be one that rested upon principles of Christian justice, imply that he believed it⁸⁷⁰.

Radykalne odrzucenie siły w postulatach polityki religijnej stanowią więc swego rodzaju aksjomat chrześcijańskiej *civitas* oraz ukazują ją w kontraście do agendy prześladowców, którzy pomimo rzymskiej tradycji religijnej tolerancji i w sposób zupełnie niezgodny z racjonalnością dążyli do wyniszczenia chrześcijan bez uzasadnionego zarzutu prawnego. Zdaniem apologety zbrojna obrona religii jest niemożliwa, gdyż podważa jej same fundamenty: *nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis, iam non defendetur illa, sed polluetur atque violabitur. nihil est enim tam voluntarium quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata, iam nulla est*⁸⁷¹. Zestawiając te dwie postawy czy szerzej, modele, zauważyć można stwierdzenie Laktancjusza, iż państwo prześladowców i ich mentalność podobna jest do zwierzęcej, zaś postulat chrześcijańskiej perspektywy może być dopiero nazwany prawdziwie ludzkim⁸⁷².

W tym miejscu warto przyjrzeć się, jaki mógł być bezpośredni wpływ chrześcijańskiej nauki Laktancjusza na prawodawstwo Konstantyna oraz na kształt jego polityki religijnej i społecznej. W wielu zmianach, zachodzących za czasów tego cesarza, widać szczególne przywiązanie do idei *humanitas* w znaczeniu etycznym, o którym najczęściej pisał afrykański autor. Ujawnia się to w pierwszej kolejności w ograniczaniu ustaw regulujących kompetencje ojca względem własnych dzieci – *patria potestas*, zwłaszcza w zakresie *ius vitae et necis, ius expondendi* czy *ius vendendi*, a więc starych rzymskich praw uprawniających ojca rodziny do

⁸⁷⁰ E.D. Digeser, *The making of a Christian Empire...*, dz. cyt., s. 110.

⁸⁷¹ Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 23.

⁸⁷² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 10, 2-3; V 14, 19-20; V 15, 2-4.

uśmiercenia, porzucenia oraz sprzedaży własnego dziecka⁸⁷³. Przykładem może być konstytucja Konstantyna z roku 315 zaadresowana do pełniącego funkcję wikariusza Italii Ablawiusza, mająca na celu ograniczenie tych zjawisk, a w razie ubóstwa rodziny nakazująca dostarczenie rodzinom koniecznej pomocy udzielonej z publicznych środków:

Aeris tabulis vel cerussatis aut linteis mappis scripta per omnes civitates Italiae proponatur lex, quae parentum manus a parricidio arceat votumque vertat in melius. Officiumque tuum haec cura perstringat, ut, si quis parens adferat subolem, quam pro paupertate educare non possit, nec in alimentis nec in veste impertenda tardetur; cum education nascentis infantiae moras ferre non possit. Ad quam rem fiscum nostrum et rem privatum indiscrete iussimus praebere obsequie⁸⁷⁴.

Jak trafnie zauważa Bartosz Zalewski, użyty w tekście zwrot *parricidium* w tym samym kontekście wykorzystał Laktancjusz w szóstej księdze *Divinae institutiones*, gdy pisał: *at enim parricidae facultatum angustias conqueruntur nec se pluribus liberis educandis sufficere posse praetendunt, quasi vero aut facultates in potestate sint possidentium aut non cottidie deus et ex divitibus pauperes et ex pauperibus divites faciat*⁸⁷⁵. Zbieżność tych dwóch fragmentów może być uznana za wystarczający dowód inspiracji myślą Laktancjusza, choć warto zauważyć, że nauka chrześcijan kładła szczególny nacisk na ochronę niemowląt⁸⁷⁶, w czym wyróżniała się od powszechnej praktyki i postulatów pogan⁸⁷⁷. Niewykluczone też jest, że obydwa teksty nawiązują do głośnej podówczas debaty na temat porzucania dzieci z powodu niedostatku i biedy, co szczególnie nasiliło się po przejściu wyniszczającego konfliktu przez Półwysep Apeniński na początku IV wieku⁸⁷⁸. Podobny akt prawny został wystosowany przez Konstantyna już pod koniec jego rządów w roku 331. Regulował ów akt uprawnienia wobec dzieci opiekunów, którzy je przyjęli i wychowali⁸⁷⁹. Być może stanowił

⁸⁷³ Por. B. Zalewski, *Humanitas...*, dz. cyt., s. 127-128; 148-150.

⁸⁷⁴ C.Th. 11, 27, 1; *Codex Theodosianus*, red. T. Mommsen, P.M. Meyer, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, t. 1, Berolini 1905

⁸⁷⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 20, 24.

⁸⁷⁶ Zob. O. Nawrot, *Wczesne chrześcijaństwo a kwestia uciśnięcia płodu*, „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 3 (59)/2006, s. 153-168.

⁸⁷⁷ Por. M. Jońca, *Parricidium w prawie rzymskim*, Lublin 2008, s. 218: „Praktyka porzucania noworodków była powszechna wśród niemal wszystkich starożytnych społeczeństw. Wyjątkiem nie był także Rzym, w którym w ten sposób notorycznie pozbywano się niechcianych dzieci. Uprawnienie ojca rodziny do pozostawienia na pastwę losu nowo narodzonego dziecka określa się w nauce jako *ius exponendi*. Do najczęstszych motywów porzucania potomstwa należy zaliczyć: ubóstwo rodziców, słabość lub ułomność dziecka lub jego pozamałżeńskie pochodzenie”.

⁸⁷⁸ Por. T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius...*, s. 30-31.

⁸⁷⁹ Por. C. Th. 5, 9, 1: *quicumque pverum vel pvellam poiectam de domo, patris vel domini voluntate scientiaque, collegerit ac suis alimentis ad robur provexerit, eundem retineat sub eodem statu, quem apud se collectum voluerit agitare, hoc est sive filium sive servum eum esse maluerit: omni repetitionis inquietudine penitus summovenda eorum, qui servos aut liberos scientes propria voluntate domo recens natos abiecerint*.

on kontynuację wcześniejszych przepisów lub świadectwo rozwijającej się polityki socjalnej inspirowanej przez Laktancjusza, nawet po jego śmierci. Relacja Euzebiusza z Cezarei pozwala przypuszczać, że w latach trzydziestych istniał nadal specjalny fundusz alimentacyjny⁸⁸⁰.

Bezpośredniego wpływu Laktancjusza na prawodawstwo można doszukiwać się także w konstytucji z 316 roku, którą wydał Konstantyn wraz z Licyniuszem, adresując ją do Eumeliusza, ówczesnego wikariusza diecezji afrykańskiej. Dotyczyła ona zakazu piętnowania twarzy, zwyczaju karnego dotyczącego w znacznej mierze drobnych przestępców czy niewolników⁸⁸¹, w tym przypadku odnosiła się do skazańców przeznaczonych do igrzysk oraz kopalni. Znamiona miały być wykonywane od tej pory jedynie na dłoniach lub łydkach: *si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in eius facie scribatur; dum et manibus ei in suris possit poena damnationis una scriptione comprehendi, quo facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurate, minime maculetur*⁸⁸². Decyzję tę tekst argumentuje boskim podobieństwem, które odbija się na ludzkiej twarzy, to zaś nasuwa bliskie skojarzenie z fragmentem pochodzącym z siódmego rozdziału *De opificio Dei* Laktancjusza:

Cum igitur statuisset Deus ex omnibus animalibus solum hominem facere coelestem, caetera universa terrena, hunc ad coeli contemplationem rigidum erexit, bipedemque constituit, scilicet ut eodem spectaret, unde illi origo est; illa vero depressit ad terram, ut quia nulla his immortalitatis expectatio est, toto corpore in humum proiecta ventri pabuloque servirent. Hominis itaque solius recta ratio, et sublimis status, et vultus Deo patri communis ac proximus, originem suam, fictoremque testatur. Eius prope divina mens, quia non tantum animantium, quae sunt in terra, sed etiam sui corporis est sortita dominatum, in summo capite collocata, tanquam in arce sublimis speculatur omnia, et

⁸⁸⁰ Por. Eusebius, *Vita Constantini* I, 43: Παντοίας τε χρημάτων διαδόσεις τοῖς ἐνδεέσι ποιούμενος, τούτων δ' ἐκτὸς καὶ τοῖς ἐξωθεν αὐτῷ προσιοῦσι φιλόανθρωπον καὶ εὐεργετικὸν παρέχων ἑαυτόν, τοῖς μὲν ἐπ' ἀγορᾶς μεταιτοῦσιν οἰκτροῖς τισι καὶ ἀπερριμμένοις οὐ χρημάτων μόνον οὐδέ γε τῆς ἀναγκαίας τροφῆς ἀλλὰ καὶ σκέπης εὐσχήμονος τοῦ σώματος προὐνόει, τοῖς δ' εὖ μὲν τὰ πρῶτα γεγονόσι βίου δὲ μεταβολῇ δυστυχήσασι δαψιλεστέρας παρεῖχε τὰς χορηγίας, βασιλικῷ γέ τοι φρονήματι μεγαλοπρεπεῖς τὰς εὐποίας τοῖς οὕτως ἔχουσι παρέχων· τοῖς μὲν γὰρ ἀγρῶν κτήσεις ἐδωρεῖτο, τοὺς δὲ διαφόροις ἀξιώμασιν ἐτίμα. καὶ τῶν μὲν ὀρφανίαν δυστυχισάντων ἐν πατρὸς ἐπεμέλετο χώρα, γυναικῶν δὲ χηρῶν τὸ ἀπερίστατον ἀνακτώμενος δι' οἰκειᾶς ἐτημέλει κηδεμονίας, ὥστ' ἤδη καὶ γάμοις ζευγνύναι γνωρίμοις αὐτῷ καὶ πλουσίοις ἀνδράσι κόρας ἐρημίᾳ γονέων ὀρφανισθείσας· καὶ ταῦτ' ἐπραττε προσδιδούς ταῖς γαμουμέναις ὅσα ἐχρῆν τοῖς λαμβάνουσι πρὸς γάμου κοινωνίαν εἰσφέρειν. ὥσπερ δ' ἀνίσχων ὑπὲρ γῆς ἥλιος ἀφθόνως τοῖς πᾶσι τῶν τοῦ φωτὸς μεταδίδωσι μαρμαρυγῶν, κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ Κωνσταντίνος ἅμα ἡλίῳ ἀνίσχοντι τῶν βασιλικῶν οἴκων προφανόμενος, ὡσανεὶ συνανατέλλων τῷ κατ' οὐρανὸν φωστῆρι, τοῖς εἰς πρόσωπον αὐτῷ παριοῦσιν ἅπασι φωτὸς αὐγὰς τῆς οἰκειᾶς ἐξέλαμπε καλοκαγαθίας. οὐκ ἦν τ' ἄλλως αὐτῷ πλησίον γενέσθαι μὴ οὐχὶ ἀγαθοῦ τινος ἀπολαύσαντα, οὐδ' ἦν ποτ' ἐκπεσεῖν ἐλπίδος χρηστῆς τοῖς τῆς παρ' αὐτοῦ τυχεῖν ἐπικουρίας προσδοκίῃσιν.

⁸⁸¹ Por. B. Zalewski, *Humanitas...*, dz. cyt., s. 332-333.

⁸⁸² C. Th. 9, 40, 2.

contuetur. Hanc eius aulam, non obductam porrectamque formavit, ut in mutis animalibus, sed orbi et globo similem; quod omnis rotunditas perfectae rationis est, ac figurae. Eo igitur mens et ignis ille divinus tanquam coelo tegitur: cuius cum summum fastigium naturali veste texisset, priorem partem, quae dicitur facies, necessariis membrorum ministeriis et instruxit pariter et ornavit⁸⁸³.

Współcześnie Bartosz Zalewski, analizując dokumenty prawne z czasów Konstantyna, potwierdza tę intuicję w kontekście zakazu piętnowania twarzy, pisze bowiem:

Stwierdzić jednak należy, że poddana analizie konstytucja inspirowana była przede wszystkim przez ideę *humanitas* chrześcijańskiej reprezentowanej przez Laktancjusza. Apologeta był też najpewniej jej autorem. [...] Stanowi też rzadki przykład autentycznego altruizmu i złagodzenia surowej represji karnej w okresie, gdy ogólnie dostrzegalne tendencje historyczne były zupełnie odmienne, zmierzając do coraz to większej brutalizacji sankcji karnych⁸⁸⁴.

Zawarta w tekście Afrykańczyka pochwała ludzkiego ciała i postaci, w szczególności zaś głowy i twarzy, zawiera zarówno zbliżoną terminologię, jak i ogólną myśl użytą przez autorów obydwu tekstów, choć sam opis godności ludzkiego ciała można znaleźć także we wcześniejszej literaturze chrześcijańskiej, czego przykładem było dzieło Tertuliana *De resurrectione carnis*⁸⁸⁵. Na inspirację Laktancjuszem czy nawet jego autorstwo wskazał już Jacobus Gothofredus w XVII wieku w swoim monumentalnym dziele na temat Kodeksu Teodozjańskiego⁸⁸⁶. Szwajcarski uczoney oprócz tego tekstu prawnego sugeruje również udział Laktancjusza w powstaniu dokumentu z 322 roku, nazwanego w teodozjańskiej tradycji *De alimentis quae inopes parentes de publico petere debent*⁸⁸⁷, będącego konstytucją

⁸⁸³ Lactantius, *De opificio Dei*, VIII.

⁸⁸⁴ B. Zalewski, *Humanitas...*, dz. cyt., s. 336.

⁸⁸⁵ Por. Tertulianus, *De resurrectione carnis* LXIII 1-2; red. E. Kroymann, Vindobonae 1906: *Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicunque apud deum per fidelissimum sequestrem dei et hominum Iesum Christum, qui et homini deum et hominem deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem, qui utrumque iam in semetipso foederavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit. Nam et si animam quis contenderit sponsam, vel dotis nomine sequetur animam caro.* Zob. M. Wysocki, *Godność ciała ludzkiego w dziele Tertuliana „O zmartwychwstaniu ciała” - wybrane fragmenty*, „Forum Teologiczne”, 10 (2009), s. 215.

⁸⁸⁶ Por. J. Gothofredus, *Codex Theodosianus* t. III, Lipsiae, 1738, s. 320: *Imo si ariolari licet, mihi omnino vero simile sit, Lactantium, qui hoc ipso tempore magistrum Crispi in Galliis agebat, huiusce legis fuatorem auctoremque extitisse, cum videam Lactantium, de fronte hominis Cruce signari solita, tam magnifice scribentem, itemque quod antea notabam, figuram Deo aliquam adscribentem, quod hac ipsa lege Constantinus sequitur. Quod quidem tanto verisimilius cui fiet, si Lactantium hoc ipso anno Domini 315. Scripsisse Institutionum suarum libros noverit: quod nos alibi probamus. Item, fi, quod mihi omnino probatur, noverit legem i. inf. De alimentis qua inopes par. partier hoc ipso Anno, ad eiusdem Lactantii suggestionem, latam.*

⁸⁸⁷ C. Th. 11, 27, 2: *Provinciales egestate victus atque alimoniae inopia laborantes liberos suos vendere vel obpignorare cognovimus. Quisquis igitur huiusmodi repperietur, qui nulla rei familiaris substantia fultus est quique liberos suos aegre ac difficile sustentet, per fiscum nostrum, antequam fiat calamitati obnoxius,*

wydaną w Rzymie i adresowaną do wikariusza Afryki Menandra. Mimo że treść dokumentu przypomina konstytucję z 315 roku skierowaną do mieszkańców Italii, to jednak, według Bartosza Zalewskiego, nie ma wystarczających podstaw literackich, by przypisać jego autorstwo chrześcijańskiemu pisarzowi. Badacz uzasadnia to następująco:

Teza ta jest jednak dyskusyjna. Brak jest bowiem fragmentów *Divinae institutiones* lub innych dzieł Laktancjusza, które wykazywałyby bezpośrednie podobieństwo w sferze retorycznej. Wydaje się raczej, że wpływ jego mógł być pośredni, a cesarz, wydając przedmiotową konstytucję, chciał wykorzystać znane mu już i sprawdzone rozwiązanie, które wdrożone zostało w Italii. Obydwie konstytucje motywowane były przez *humanitas* w znaczeniu, jakie nadał idei tej Laktancjusz, nawołując do wspierania osób dotkniętych przez różne klęski, w tym również głodujących⁸⁸⁸.

Niekiedy badacze podkreślali tę rewolucyjność zmian w obszarze polityki społecznej inspirowanej chrześcijańską *humanitas*, przypisując ją ogólnie bliskiemu środowisku Konstantyna⁸⁸⁹. Zbyt rzadko jednak wskazuje się na osobę Laktancjusza jako na główną inspirację cesarskiej polityki, choć nie brakuje w literaturze sformułowania wprost takiej tezy⁸⁹⁰. Uznanie apologety za autora tych zmian czy choćby ich duchową inspirację znacznie podniosłoby jego rolę w dziejach chrześcijańskiej myśli i polityki. Naturalnie w wielu innych tekstach, które wyszły z kancelarii Konstantyna można doszukać się tej pożądanej dla niniejszej pracy inspiracji Laktancjuszem, przykładem tego mogłaby być choćby konstytucja uwzględniająca pomoc wdowom i sierotom⁸⁹¹ czy wydana *ad populum* konstytucja⁸⁹²

adiuvetur, ita ut proconsules praesidesque et rationales per universam africanam habeant potestatem et universis, quos adverterint in egestate miserabili constitutos, stipem necessariam largiantur atque ex horreis substantiam protinus tribuant competentem. Abhorret enim nostris moribus, ut quemquam fame confici vel ad indignum facinus prorumpere concedamus.

⁸⁸⁸ B. Zalewski, *Humanitas...*, dz. cyt., s. 191.

⁸⁸⁹ Zob. B. Biondi, *Il diritto romano cristiano. Vol. II: La giustizia le persone*, Milano 1952-1954, s. 178-179.

⁸⁹⁰ Zob. F. Amarelli, *Vetustas-innovatio. Un' antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli 1978, s. 123.

⁸⁹¹ Por. C.Th. 9, 21, 4, 1: *Viduas autem ac pupillos speciali dignos indulgentia credimus, ut viduae nec in proximo constitutae domo sua vel possessione careant, si nulla apud ipsas tam gravis conscientiae noxa resideat, pupilli vero etiam si conscii fuerint, nullum sustineant detrimentum, quia aetas eorum, si tamen fuerint impuberes, quid videat ignorat. Tutores tamen eorum si in proximo sint, quoniam ignorare eos, quid in re pupilli geritur, non oportet, haec poena expectabit, ut ex rebus eorum, si idonei fuerint, tantum fisco inferatur, quantum pupillo fuerat auferendum. Quibus ita emendatis in omnibus capitulis lex pridem lata servabitur; Lactantius, *Divinae institutiones* VI, 12, 23-24: *deus enim, cuius perpetua clementia est, idcirco viduas pupillosque defendi ac foveri iubet, ne quis respectu ac miseratione pignorum suorum retardetur, quominus mortem pro iustitia fideque suscipiat, sed incunctanter ac fortiter subeat, cum sciat se caros suos deo relinquere nec iis umquam praesidium defuturum. aegros quoque, quibus defuerit qui adsistat, curandos fovendosque suscipere summae humanitatis et magnae operationis est.**

⁸⁹² Por. C.Th.8, 16,1: *Qui iure veteri caelibes habebantur, imminentibus legum terroribus liberentur adque ita vivant, ac si numero maritum matrimonii foedere fulcirentur, sitque omnibus aequa condicio capessendi quod quisque mereatur. Nec vero quisquam orbis habeatur: proposita huic nomini damna non noceant. Quam rem et circa feminas aestimamus earumque cervicibus imposita iuris imperia velut quaedam iuga solvimus promiscue*

uchylającą obowiązek małżeństwa wynikający z *Lex Iulia et Papia* pochodzącej jeszcze z czasów cesarza Augusta. Choć nie sposób uznać Afrykańczyka za autora tego dokumentu, jak mogło to mieć miejsce w przypadku innych tekstów, wskazane fragmenty pozostają świadectwem wpływu jego myśli na cesarza oraz jego otoczenie. Kluczem do uporządkowania tej zależności staje się pojęcie *humanitas* – obecne w wielu źródłach epoki zarówno w formie bezpośredniej, jak i poprzez synonimy lub duchowe odpowiedniki. Przyjmując, że Laktancjusz był odpowiedzialny za pierwszą tak szeroko zakreśloną recepcję tej idei w chrześcijańskim świecie oraz uwzględniając fakt bezpośredniej obecności tego chrześcijańskiego myśliciela na dworze cesarskim, można dojść do wniosku o jego zdumiewającym wpływie na formowanie się politycznego *christianitas*, a więc ujęcia chrześcijańskiego ideału życia i nauki w ramy systemowe i prawne.

Interesującym zagadnieniem inspirowanym nauką Laktancjusza na temat *humanitas* w kontekście polityki religijnej mógł być list Konstantyna z 321 roku w sprawie schizmy donatystów, w którym cesarz wycofywał się z podjętych w 317 roku represji względem odstępców od Kościoła⁸⁹³. Polegały one między innymi na konfiskacie dóbr czy wygnaniu przywódców sekty, od tej pory jednak miały być zaniechane wszelkie tego typu działania, które i tak, jak sam pisze, wykonywane były jako *humanitatis et moderationis officia*⁸⁹⁴. Zwierzchność cesarska nad sporem czysto religijnym w tym przypadku powołuje się na

omnibus. Verum huius beneficii maritis et uxoribus inter se usurpation non patebit, quorum fallaces plerumque blanditiae vix etiam opposito iuris rigore cohibentur, sed maneat inter istas personas legum prisca auctoritas; Lactantius, Divinae institutiones VI 23, 19-22: huic divinae legi summa deuotione parendum est. sint omnes qui se discipulos dei profitebuntur ita morati et instituti, ut imperare sibi possint. nam qui voluptatibus indulgent, qui libidini obsequuntur, hi animam suam corpori mancipant ad mortemque condemnant, quia se corpori addixerunt, in quod habet mors potestatem. unus quisque igitur quantum potest formet se ad verecundiam, pudorem colat, castitatem conscientia et mente tueatur, nec tantum legibus publicis pareat, sed sit supra omnes leges qui legem dei sequitur.

⁸⁹³ Por. Optatus, *Contra Don.* App. 9; PL 11: *Constantinus Augustus universis episcopis per Africam et plebi ecclesiae catholicae. Quod fides debuit, quantum prudentia ualuit, prout puritas potuit, temptasse me per omnia humanitatis et moderationis officia optime scitis, ut iuxta magisteria legis nostrae pax illa sanctissimae fraternitatis, cuius gratiam deus summus famulorum suorum pectoribus inmiscuit, stabilita per omnem concordiam tenetur. sed quia uim illam sceleris infusi paucorum licet sensibus peruicaciter inhaerentem intentionis nostrae ratio non potuit edomare favente adhuc sibi huic nequitiae patrocinio, ut extorqueri sibi omnino non sinerent, in quo se deliquisse gauderent, spectandum nobis est, dum totum hoc per paucos sedit, in populum omnipotentis dei misericordia mitigetur. inde enim remedium sperare debemus, cum omnia bona uota et facta referuntur. verum dum caelestis medicina procedat, hactenus sunt consilia nostra moderanda, ut patientiam percolamus et, quicquid insolentia illorum pro consuetudine intemperantiae suae temptant aut faciunt, id totum tranquillitatis virtute toleremus. nihil ex reciproco reponatur iniuriae; vindictam enim, quam deo servare debemus, insipientis est manibus usurpare, maxime cum debeat fides nostra confidere, quicquid ab huiusmodi hominum furore patietur, martyrii gratia apud deum esse valiturum. quid est enim aliud in hoc saeculo in nomine dei vincere quam inconditos hominum impetus quietae legis populum lacessentes constanti pectore sustinere? quod si observaverit uestra sinceritas, cito uidebitis per gratiam summae divinitatis, ut languescantibus eorum institutis vel moribus, qui se miserrimae contentionis vexillarios praebent, sciant omnes non debere se paucorum persuasionem pereuntis sempiterno leto dare, quo possint paenitentiae gratia semper vitae aeternae correctis erroribus suis integrari. valete uoto communi per saecula iubente deo, fratres carissimi!*

⁸⁹⁴ Constantinus Augustus, *Epistula ad episcopos Africae* 39; red. P.R. Coleman-Norton, London 1966.

rozwiązania zgodne z chrześcijaństwem, jak rozumiał je Laktancjusz, nie zaś z surowością typową dla pogańskich władców. Konstantyn motywuje swoje działanie pragnieniem zachowania jedności: *ut iuxta magisteria legis nostrae pax illa sanctissimae fraternitatis, cuius gratiam deus summus famulorum suorum pectoribus inmiscvit, stabilita per omnem concordiam tenetur*⁸⁹⁵. W tekście dostrzegalna jest nawet niechęć cesarza wobec donatystów – ich stanowisko porównuje do szaleństwa, podkreślając przy tym, że za sprzeniewierzenie się biskupiej zwierzchności zostaną ukarani przez Boga, a nie jego samego. Takie podejście nie tylko nawiązuje do wspomnianego wyżej fragmentu *Divinae institutiones* motywującego religijną tolerancję, ale również jedną z tez *De ira Dei*, ostatniego traktatu Laktancjusza pisanego najpewniej właśnie w tych samych latach, wedle której ludzki gniew pozostaje niedoskonały względem Boskiego: *Itaque ne fierent ea, quae faciunt per iram et humiles, et mediocres, et magni reges, temperari debvit furor eius, et comprimi, ne mentis impos aliquod inexpiabile facinus admitteret. Deus autem non ad praesens irascitur, quia aeternus est perfectaeque virtutis; et nunquam nisi merito irascitur*⁸⁹⁶. Nie znaczyło to jednak całkowitej rezygnacji z gniewu czy wykonywania sprawiedliwości przez ludzi, co w konsekwencji doprowadziłoby do postulatu społecznej anarchii⁸⁹⁷. Na podstawie przedstawionych fragmentów oraz obecnych w nich intuicji chrześcijańskiego autora można podjąć próbę rekonstrukcji wizji państwa, które Laktancjusz pragnął współtworzyć nie tylko w teorii, lecz także poprzez realne działania – o czym świadczą mogą ślady jego aktywności u schyłku życia.

Państwo idealne w myśl poglądów Laktancjusza ma w pierwszej kolejności spełnić cel, wykraczający poza ramy doczesnej i bieżącej troski o sprawy publiczne, choć na nie odpowiada. Podobnie jak w teoriach hellenistycznych i neoplatońskich, w których państwo stanowi odbicie kosmicznego porządku, a monarcha źródło żywego prawa, także u Laktancjusza pojawia się analogiczne ujęcie przeniesione na grunt chrześcijański – jako jedno z pierwszych, jeśli nie pierwsze w tradycji łacińskiej⁸⁹⁸. Utożsamiając prawo naturalne z

⁸⁹⁵ Constantinus Augustus, *Epistula ad episcopos Africae* 39.

⁸⁹⁶ Lactantius, *De ira Dei* XXI 3.

⁸⁹⁷ Por. Lactantius, *De ira Dei* XXI 3-7: *Nam si omnino prohiberet irasci, ipse quodammodo reprehensor opificii sui fuisset, qui a principio iram iecori hominis indidisset: siquidem creditur, causam huius commotionis in humore fellis contineri. Non igitur in totum prohibet irasci, quia is affectus necessario datus est: sed prohibet in ira permanere. Ira enim mortalium debet esse mortalis; nam si maneat, confirmantur inimicitiae ad perniciem sempiternam. Deinde rursus cum irasci quidem, sed tamen non peccare praecepit, non utique evellit iram radicitus, sed temperavit: ut in omni castigatione modum ac iustitiam teneremus. Qui ergo irasci nos iubet, ipse utique irascitur: qui placari celeres praecipit, est utique ipse placabilis; ea enim praecepit, quae sunt iusta, et rebus utilia communibus.*

⁸⁹⁸ Por. E.D. Digeser, *The making of a Christian Empire...*, dz. cyt., s. 56-57: „Although Hellenistic political theory had long put forward the idea that the just state was a reflection of the cosmos and that the monarch could

boskim, uznał wymagania objawienia za wypełnienie ogólnoludzkiego pragnienia powrotu do pierwotnego stanu natury i sprawiedliwości, wyrażonego w micie o złotym wieku. Szczególną rolę miał w tych działaniach odgrywać ustanowiony monarcha pilnujący boskiego prawa i porządku. Jak zwraca uwagę Digeser, teologia polityczna Laktancjusza w znacznej mierze polega na chrystianizacji ideału pryncypatu i radykalnym sprzeciwieniu się modelowi tetrarchii naśladującej porządek politeistyczny:

In this regard, his proposal to return to the Augustan principate dovetails with his belief that Christian law was natural law, for with both ideas Lactantius was framing the constitution of an ideal state. Motivated by Diocletian's efforts to continue the work of the Severan jurists and to unite the empire under a pronounced polytheistic theology of rule, Lactantius acted as Cicero had in an earlier constitutional crisis: he proposed an ideal Roman state. Thoroughly condemning Diocletian's tetrarchic theology, he endorsed instead a government under a sole emperor who would rule as animate law yet renounce deification. Moreover, although Lactantius criticized the sort of religious basis that third-century legal theory had relied upon and that had enabled emperors to enforce conformity to traditional religion, he largely agreed with the fundamental principles that Ulpian, especially, had spelled out. In particular, Lactantius echoed the notion that a citizen's duties were primarily to worship God and to obey the law. In modifying contemporary political thinking, he created a constitution for a provisional golden age, a system under which Christians-and other monotheists-could live as full citizens and under which polytheists would have nothing to fear⁸⁹⁹.

Projekt ten, odrzucający jednak zarówno deifikację cesarską, jak i teokratyczną hegemonię chrześcijaństwa, miałby być spełnieniem się saturnijskiego ideału sprawiedliwego państwa ponownie zrzeszającego pękniętą ludzkość. Dlatego w pierwszej kolejności polityka religijna tego państwa musi być oparta na religijnej tolerancji wynikającej z charakteru chrześcijaństwa, które zdaniem Laktancjusza odrzuca możliwość interwencji w sprawę sumienia: *defendenda enim religio est non occidendo sed moriendo, non saevitia sed patientia, non scelere sed fide*⁹⁰⁰. Jak wcześniej wspomniano, pogląd ten, oparty na założeniu pełnej zgodności objawienia chrześcijańskiego z prawem naturalnym oraz naturą ludzką, miał przekonać pogan za sprawą samej wewnętrznej racjonalności i spójności. Taka wizja – o

somehow be the source of living law, Lactantius was among the first Christians to develop these notions within Christian cosmology”.

⁸⁹⁹ Tamże, s. 59.

⁹⁰⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* V 19, 22.

charakterze wyraźnie idealistycznym – pozostaje ściśle związana z podstawami antropologii przedstawianej przez apologetę, o czym wspomina Chochrane:

Sądzi on, iż jest rzeczą niegodną inteligencji ludzkiej przypuszczać, że rozległą siatkę stosunków ludzkich mógłby stworzyć jedynie nacisk potrzeby fizycznej; z drugiej strony, pojęcie umowy jest bezprzedmiotowe, ponieważ zakłada, iż elementy, z których składa się społeczeństwo, były pierwotnie rozdzielone. Tymczasem w rzeczywistości wszyscy ludzie są dziećmi Boga, i taka jest jedyna zrozumiała podstawa dla wniosku, że wszyscy oni są braćmi. Od przyjęcia tej prawdy zależy możliwość zrealizowania prawdziwie współpracującego państwa, społeczeństwa wzajemnej pomocy (*congregatio hominum humanitatis causa*)⁹⁰¹.

Za skutecznością takiego państwa miała przemawiać jego zgodność z boskim i przyrodzonym prawem, nie zaś z logiką zysku i korzyści, na której było oparte dawne państwo rzymskie. Ciągłe nabywanie dóbr powodowało pragnienie poszerzania terytorium poprzez podbój⁹⁰² oraz rozwarstwienie się wewnętrzne społeczeństwa w wyniku nadmiernego posiadania majątku i władzy, co utrzymywało tylko niesprawiedliwy porządek typowy dla „następców Jowisza”⁹⁰³. Tak jak zostało to wspomniane w niniejszym rozdziale, Laktancjusz był przeciwnikiem nagłych, rewolucyjnych zmian, dlatego nie należy posądzać go o nadmierną naiwność i wiarę w nagłe przekształcenie pogańskiego jeszcze Rzymu w Królestwo Saturna czy tym bardziej Królestwo Chrystusa. Zmiany te powinny następować stopniowo, aby począwszy od zmiany aparatu władzy i prawodawstwa instytucje życia społecznego powróciły do swojego pierwotnego wzorca. Rzymska kultura filozoficzna, prawna i państwowa nie są jednak traktowane przeciwstawnie do celu, jaki stawia chrześcijański autor, ale to, co jest w nich najlepsze, stanie się podstawą tej zmiany. Kryterium uzasadniającym wybór tych elementów będzie dobro samego człowieka:

⁹⁰¹ C.N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960, s. 195.

⁹⁰² Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 6, 19-20: *quae sunt enim 'patriae commoda' nisi alterius civitatis aut gentis incommoda, id est fines propagare aliis violenter ereptos, augere imperium, uestigia facere maiora? quae omnia non utique virtutes, sed virtutum sunt eversiones. in primis enim tollitur humanae societatis coniunctio, tollitur innocentia, tollitur alieni abstinencia, tollitur denique ipsa iustitia, quae discidium generis humani ferre non potest et, ubicumque arma fulserint, hinc eam fugari et exterminari necesse est.*

⁹⁰³ Por. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 196: „Przed wszystkim potępia on państwo oparte na władzy czy na klasach, zbudowane na *inaequalitas*, ponieważ nie potrafiło dać ludzkości „wyzwolenia”, które jej obiecuje. Widzi on genezę ustroju politycznego w hipertrofii instynktu nabywczego, który, jak twierdzi, przekształca naturalną zbiorowość społeczeństwa pierwotnego, czyli saturnijskiego, w indywidualizm gospodarczy, typowy dla panowania Jowisza. Ten indywidualizm gospodarczy wywołuje konflikt wewnątrz społeczeństwa „politycznego”, ponieważ Jowisz jest tyranem i tacy są również jego następcy. Po drugie, potępia on proces współzawodniczącego imperializmu, który wynika z ambicji państw opartych na władzy, pragnących osiągnąć swe cele kosztem sąsiadów”.

W każdym jednak razie w nowym ustroju *Romanitas* znajdzie uzasadnienie jedynie w tym wypadku, gdy będzie spełniała wyższe wymogi *humanitas*. W miarę zaś jak zasady *humanitas* będą stopniowo zdobywały uznanie, można się spodziewać, że państwo będzie wymierało, przekształcając się w społeczeństwo bezklasowe i pozbawione przymusu, kierowane jedynie prawem miłości⁹⁰⁴.

Jak można zauważyć, owa *humanitas*, mogąca znaleźć swoje pełne uzasadnienie dopiero w *christianitas*, jest projektem totalnej przemiany świata i całej ludzkości. Takie rozumienie znaczenia tego pojęcia wykracza poza wcześniejsze, ograniczające się zarówno do wykształcenia w literaturze i sztuce, jak i do implikacji chrześcijańskiej moralności do życia publicznego i państwowego. *Humanitas christiana*, termin, który najpełniej odda tę intuicję Laktancjusza, będzie oznaczał ideał zjednoczonej ludzkości wedle zasad najpełniej uzgodnionych z naturą człowieka i Bożym objawieniem. Taka społeczność nie będzie już potrzebowała drobiazgowego prawa regulującego wielość aspektów codzienności, ale będzie jej wystarczało jedynie Boskie prawo: *denique ad regendos homines non opus esset tam multis et tam variis legibus, cum ad perfectam innocentiam dei lex una sufficeret, neque carceribus neque gladiis praesidium neque terrore poenarum, cum praeceptorum caelestium salubritas humanis pectoribus infusa ultro ad iustitiae opera homines erudiret*⁹⁰⁵. Będzie ona zarazem wypełnieniem szlachetnych pragnień zawartych w pismach poetów i filozofów pogańskich, jak i spełnieniem chrześcijańskiej obietnicy eschatologicznej. Rolą *civitas christiana* rodzącej się za panowania Konstantyna ma być zbliżenie się do tej obietnicy, niewykluczone jest również, że Laktancjusz postrzega chrześcijańskie państwo rzymskie jako siłę mogącą powstrzymać nadejście apokaliptycznych wojen i upadku rodzaju ludzkiego. Wedle takiej interpretacji katechoniczna *civitas* będzie niemal równoznaczna z boskim porządkiem na ziemi, a jej trwanie zapewnia ład w wymiarze kosmicznym i dziejowym, zwłaszcza że, jak zauważa Laktancjusz, sama sprawiedliwość, która została już zesłana przez Boga, nie jest jeszcze jednoznaczna z powrotem pierwotnego stanu ludzkości w wymiarze społecznym, ponieważ wciąż na świecie istnieje zło. Choć ono paradoksalnie umożliwia ludzkości wzrastanie w wytrwałości i religii: *haec nimirum causa efficit, ut quamvis sit hominibus missa iustitia, tamen aureum saeculum non esse dicatur, quia malum non sustulit, ut retineret diversitatem, quae sacramentum divinae religionis continet sola*⁹⁰⁶. Zło i

⁹⁰⁴Por. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, dz. cyt., s. 198.

⁹⁰⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* V 8, 9.

⁹⁰⁶ Lactantius, *Divinae institutiones* V, 7, 10.

niesprawiedliwość mogą być potraktowane jako rodzaj narzędzia doskonalenia przez Opatrzność ludzkości, której naczelnym reprezentantem jest chrześcijańska *civitas*.

Podsumowanie

Chociaż trudno jest zagłębić się w szczegóły dotyczące idealnego państwa w myśli Afrykańczyka, to z całą pewnością należy stwierdzić, że sprawy te zajmowały go w szczególny sposób w ostatnim okresie życia. Refleksje na temat relacji Kościoła i państwa dużo śmielsze niż te, zaobserwowane w pismach pierwszych apologetów, wyraźnie rozróżniających te dwie rzeczywistości, lecz nie zawsze odnoszących je do siebie wrogo, u Laktancjusza wchodzi na zupełnie nowy poziom i przybierają kształt formacji cywilizacyjnej, której pozostałości widoczne są jeszcze w naszych czasach. Doniosłość myśli apologety nie polega na dojrzałej refleksji, jaką można wyczytać choćby z pism Ambrozego⁹⁰⁷ czy Augustyna⁹⁰⁸, lecz na tym, że nawet nie należąc jeszcze do pierwszego pokolenia chrześcijan urodzonych w państwie schryścianizowanym na poziomie centralnym, przynależy on do awangardy rodzącej się *christianitas* w wymiarze teoretycznym i praktycznym. Implikacja klasycznej idei *humanitas* jest kluczem do zrozumienia charakteru tych zmian, a jak starała się wykazać dotychczas cała rozprawa, Laktancjusz rozwinął ją we wszystkich trzech kierunkach ustalonych w pierwszym rozdziale pracy: estetycznym, etycznym i politycznym. Dla potwierdzenia tezy o wybitnie humanistycznym charakterze twórczości Laktancjusza, w ostatnim rozdziale przedstawione zostaną najważniejsze świadectwa na temat afrykańskiego autora i jego pism u autorów późniejszych, a zwłaszcza wczesnonowożytnych, reprezentujących humanizm *par excellence*.

⁹⁰⁷ Zob. G.E. Demacopoulos, *Constantine, Ambrose, and the Morality of War: How Ambrose of Milan Challenged the Imperial Discourse on War and Violence*, w: *Orthodox Christian Perspectives on War*, red. P.T. Hamalis, V.A. Karras, 2017, s. 159-194; Martin R.P. McGuire, *A New Study on the Political Role of St. Ambrose*, „The Catholic Historical Review” 22 (3)/1936, s. 304-318.

⁹⁰⁸ Zob. P.J. Burnell, *The Status of Politics in St. Augustine's „City of God”*, „History of Political Thought” 13 (1)/1992, s. 13-29; S.V. Puntambekar, *St. Augustine and His Predecessors (Founders of Medieval Political Thought)*, „The Indian Journal of Political Science” 5 (2)/1943, s. 107-138; Q.P. Taylor, *The Augustinian Political Thought: A Revisionist View*, „Augustiniana” 48 (3/4)/1998, s. 287-303; R. Avramenko, *The Wound and Salve of Time: Augustine's Politics of Human Happiness*, „The Review of Metaphysics” 60 (4)/2007, s. 779-811.

Rozdział V – Auctoritas Lactantii

W poprzednich trzech rozdziałach skupiono się przede wszystkim na tekstach Laktancjusza, ich interpretacji oraz na komentarzu współczesnych badaczy do poszczególnych aspektów jego nauki. Wykazano zasadność analizy jego twórczości z perspektywy pojęcia *humanitas* i pokazano jej potrójne znaczenie obecne w pismach afrykańskiego autora. Niniejszy rozdział będzie próbą potwierdzenia dotychczas przedstawionej i uargumentowanej tezy o szczególnie „humanistycznym” charakterze chrześcijańskiego pisarza. Za pomocą świadectw filozofów, teologów, poetów i innych twórców z późnej starożytności, średniowiecza, a przede wszystkim wczesnej nowożytności, będzie można wykazać, że teza przyjęta na stronach całej dotychczasowej pracy znajduje swoje pełne uzasadnienie na przestrzeni minionych wieków. Zwrot do twórczości Laktancjusza był niemal nieodzownym elementem powtarzających się kulturowych renesansów europejskich, sam Afrykańczyk był natomiast ich widoczną ikoną.

Starożytność

Odbiór pism Laktancjusza w pierwszych stu latach od jego śmierci pozostaje znany między innymi opinii Hieronima czy Augustyna. Na szczególną uwagę w pierwszej kolejności zasługuje pierwszy z nich, ponieważ jego stosunek do omawianego autora był dość niejednoznaczny. Z jednej strony chwalił jego wymowę i retoryczną zręczność, porównując ją do cycerońskiej, z drugiej wyrażał smutek, że zbyt wiele miejsca Laktancjusz poświęcił krytyce nauki pogańskiej kosztem obrony doktryny chrześcijańskiej: *Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit*⁹⁰⁹. Słowa te mogą być zinterpretowane jako zasadnicza krytyka *opus magnum* starszego o stulecie autora, którego głównym założeniem był właśnie pełny wykład chrześcijańskiej wiary. Z pewnością jednak łaciński tłumacz Pisma Świętego w wielu miejscach inspirował się tekstami Laktancjusza, nawet w pozytywnym wykładzie wiary, jak choćby w *Commentarii ad Ecclesiasten*, gdzie powołuje się na rozważania apologety z szóstej księgi *Divinae institutiones*⁹¹⁰ na temat dwóch dróg życia: *Firmianus quoque noster in*

⁹⁰⁹ Hieronymus, *Epistula LVIII ad Paulinum* 58, 10; red. J.P. Migne, PL 26.

⁹¹⁰ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 3, 6: *omnis ergo haec de duabus viis disputatio ad frugalitatem ac luxuriam spectat. dicunt enim humanae vitae cursum Y litterae similem, quod unus quisque hominum cum primae adolescentiae limen attigerit et in eum locum venerit, 'partis ubi se uia findit in ambas', haereat nutabundus ac nesciat, in quam se partem potius inclinet.*

*praeclaro Institutionum suarum opere Y litterae meminit, et de dextris ac sinistris, hoc est, de virtutibus et vitiis plenissime disputavit*⁹¹¹. Podobną inspirację można znaleźć również w *Commentarii ad epistulam ad Ephesios*, gdzie, analizując znaczenie Bożego gniewu w psalmach, wyraża pełne uznanie dla nauki Laktancjusza w tej sprawie: *Firmianus noster librum de Ira Dei docto pariter et eloquenti sermone conscripsit, quem qui legerit, puto ei ad irae intellectum satis abunde posse sufficere*⁹¹². W *Commentarium in Ezechielem* zaś zestawia jego poglądy eschatologiczne z Tertulianem i Wiktorynem z Patawii (lub Poetovium): *Quod et multi nostrorum, Et praecipue Tertulliani liber, qui inscribitur, de Spe fidelium, et Lactantii Institutionum volumen septimum pollicetur, et Victorini a Petavionensis episcopi crebrae expositiones, et nuper Severus noster in dialogo cui Gallo nomen imposuit*⁹¹³. U Hieronima znajdują się dokładniejsze wzmianki na temat poglądów Laktancjusza w kwestiach teologicznych, mogące wpłynąć na niejednoznaczny odbiór jego twórczości. W *Commentaria in epistolam ad Galatas* natrafić można na informację świadczącą o niejasnej nauce dotyczącej natury Ducha Świętego, którą miał wyrazić afrykański autor w jednym ze swoich niezachowanych współcześnie listów do swojego ucznia Demetrianą: *multi per inperitiam Scripturarum, quod et Firmianus in octavo ad Demetrianum epistularum libro facit, adserunt spiritum sanctum saepe patrem, saepe filium nominari*⁹¹⁴. Uwagę tę rozwija również w liście LXXXIV adresowanym do papieża Damazego:

Lactantius in libris suis, et maxime in epistulis ad Demetrianum, Spiritus sancti omnino negat substantiam, et errore Iudaico dicit eum vel ad Patrem referri, vel Filium, et sanctificationem utriusque personae sub eius nomine demonstrari. Quis mihi interdicere potest, ne legam Institutionum eius libros, quibus contra gentes scripsit fortissime, quia superior sententia detestanda est?⁹¹⁵

W tekście widoczna jest nieścisłość teologiczna, rozmiijająca się z ortodoksyjnym wyznaniem nicejskim, ogłoszonym już najpewniej po śmierci Laktancjusza. Nie przeszkadza ona jednak Hieronimowi w uznaniu wartości *Divinae institutiones*, jak i w domyśle innych apologetycznych dzieł afrykańskiego autora. W odmienny sposób ocenił Laktancjusza adresat listu, papież Damazy, wprost wyrażający niechęć do jego twórczości z powodu obecnych w nim długich rozważań na tematy niezwiązane ściśle z wyznaniem chrześcijańskim:

⁹¹¹ Hieronymus, *Commentarii in Ecclesiasten* X 21, 37-39; PL 23.

⁹¹² Hieronymus, *Commentarii ad epistulam ad Ephesios* IV; PL 26.

⁹¹³ Hieronymus, *Commentarium in Ezechielem* XXXVI 422; PL 25.

⁹¹⁴ Hieronymus, *Commentaria in epistolam ad Galatas* II c. IV (VII 450 D); PL 26.

⁹¹⁵ Hieronymus, *Epistola* LXXXIV 7 (I 524 E); PL 22.

Accingere igitur, et mihi quae subiecta sunt dissere, servans utrobique moderamen, ut nec proposita solutionem desiderent, nec epistola brevitatem. Fateor quippe tibi, eos quos mihi iampridem Lactantii dederas libros, ideo non libenter lego, quia et plurimae epistolae ejus usque ad mille spatia versuum tenduntur, et raro de nostro dogmate disputant: quo fit, ut et legenti fastidium generet longitudo: et si qua brevia sunt, scholasticis magis sint apta, quam nobis, de metris et regionum situ et philosophis disputantia⁹¹⁶.

Namiastkę tego, do czego odnosił się papież Damazy, odnaleźć można obecnie we wstępie do drugiej księgi *Commentaria in epistolam ad Galatas* Hieronima, który przytacza wypowiedź Laktancjusza na temat ludów zamieszkujących małą azjatycką Galację: *Galli antiquitus a candore corporis Galatae nuncupabantur; et Sibylla sic eos appellat. Quod significare voluit poeta, cum ait: Tum lactea colla auro innectuntur. Cum posset dicere, candida. Hinc utique Galatia provincia, in quam Galli aliquando venientes, cum Graecis se miscuerunt. Unde primum ea regio Gallograecia, post Galatia nominata est*⁹¹⁷. Znamienny wydaje się fakt, że nawet w krótkim fragmencie przytoczonym przez Hieronima, podobnie jak w całej zachowanej twórczości Laktancjusza, można odnaleźć odwołanie do tekstu wyroczni sybillińskich oraz do *Eneidy* Wergiliusza. Widać wyraźnie, że święty ze Strydonu, tak rozmiłowany w literaturze klasycznej, mimo swojej wewnętrznej walki z przywiązaniem do klasycznej formy, odnajduje w Laktancjuszu pewien model zgody pomiędzy głębią wiary a pięknem literatury, polegający na prymacie tego pierwszego i starannym oczyszczeniu drugiego z elementów pogańskiego kultu. Wyraża to w XXI liście do Damazego, gdzie powołując się na obraz branki z Księgi Powtórzonego Prawa, opisuje, jaki jest właściwy stosunek do klasycznego dziedzictwa:

Huius sapientiae typus, et in Deuteronomio sub mulieris captivae figura describitur: de qua divina vox praecipit, ut si Israelites eam habere voluerit uxorem, calvitium ei faciat, ungues praeseceat, et pilos auferat: et cum munda fuerit effecta, tunc transeat in victoris amplexus. Haec si secundum litteram intelligimus, nonne ridicula sunt? Itaque et nos facere solemus, quando Philosophos legimus, quando in manus nostras libri veniunt sapientiae saecularis, si quid in eis utile reperimus, ad nostrum dogma convertimus: si quid vero superfluum, de idolis, de amore, de cura saecularium rerum, haec radimus, his calvitium inducimus, haec in unguium morem ferro acutissimo desecamus. [...] Nonne tibi videtur sub aliis verbis dicere, ne legas Philosophos, Oratores, Poetas; nec in eorum

⁹¹⁶ Damasus, Epistola XXXV(v013.12); PL 13.

⁹¹⁷ Hieronymus, *Commentaria in epistolam ad Galatas* I, II 425, PL 26.

lectione requiescas? Nec nobis blandiamur, si in eis, quae sunt scripta, non credimus, cum aliorum conscientia vulneretur, et putemur probare, quae dum legimus, non reprobamus. Alioqui quale erit, ut existimemus Apostolum ejus, qui vescebatur in idolio, conscientiam comprobasse, et eum dixisse perfectum, quem sciret de idolothytis manducare? Absit, ut de ore Christiano sonet, „Jupiter omnipotens; et me Hercule, et me Castor”, et caetera magis portenta, quam numina. At nunc etiam Sacerdotes Dei, omissis Evangeliiis et Prophetis, videmus Comoedias legere, amatoria Bucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium: et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis. Cavendum igitur, si captivam velimus habere uxorem, ne in idolio recumbamus; aut si certe fuerimus ejus amore decepti, mundemus eam, et omni sordium errore purgemus, ne scandalum patiat frater, pro quo Christus mortuus est, cum in ore Christiani carmina in idolorum laudem composita audierit per sonare⁹¹⁸.

David Rutheford widzi w tym fragmencie oczywiste nawiązanie do słów Laktancjusza z początku piątej księgi *Divinae institutiones*⁹¹⁹ na temat korzyści płynącej ze studiów literackich wpisanych w służbę prawdzie i religii⁹²⁰. Niejednoznaczność względem pism Laktancjusza, znajdująca się w niektórych tekstach Hieronima, będzie dotyczyła wyłącznie nieprawowiernej nauki apologety w kwestiach teologicznych, o co nie mógł go też jednoznacznie oskarżać ze względu na czasy, w których żył. Jednak pod koniec IV wieku, gdy Hieronim prowadzi swoją działalność, ortodoksyjność wiary na Zachodzie miała już o wiele większe znaczenie, zwłaszcza że głównym oponentem w polemice intelektualistów chrześcijańskich byli w mniejszym stopniu wykształceni obrońcy tradycyjnych kultów grecko-rzymskich niż inni chrześcijanie należący do różnych sekt czy schizmatyckich ugrupowań kościelnych. W miejsce apologetycznego wysiłku, którego celem była obrona statusu chrześcijaństwa, pojawiła się troska o prawowierność doktryny. W rezultacie narracja Laktancjusza mogła zostać odebrana jako mniej aktualna przez kolejne pokolenie – na co

⁹¹⁸ Hieronymus, *Epistula XXI* 13, col. 76x; PL 22.

⁹¹⁹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V, 1, 9-12: *quid igitur? operamne perdemus? minime. nam si lucrari hos a morte, ad quam concitatissime tendunt, non potuerimus, si ab illo itinere devio ad vitam lucemque revocare, quoniam ipsi saluti suae repugnant, nostros tamen confirmabimus, quorum non est stabilis ac solidis radicibus fundata et fixa sententia. nutant enim plurimi ac maxime qui litterarum aliquid attigerunt. nam et in hoc philosophi et oratores et poetae perniciosi sunt, quod incautos animos facile inretire possunt suavitatem sermonis et carminum dulci modulatione currentium. mella sunt haec uenena tegentia. ob eamque causam volui sapientiam cum religione coniungere, ne quid studiosis inanis illa doctrina possit officere, ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiae, sed etiam prosit quam plurimum, si is qui eas didicerit, sit in virtutibus instructor, in veritate sapientior. Praeterea etiamsi nulli alii, nobis certe proderit: delectabit se conscientia, gaudebitque mens in veritatis se luce versari, quod est animae pabulum incredibili quadam iucunditate perfusum.*

⁹²⁰ Por. D. Rutheford, *Lactantius Philosophus? Reading, Misreading, and Exploiting Lactantius from Antiquity to the Early Renaissance*, w: *Essays in Renaissance Thought and Letters*, red. A. Frazier, P. Nold, Tempe 2015, s. 459-460.

wskazuje przykład Hieronima, a szczególnie papieża Damazego, postrzegającego autora jedynie jako literata⁹²¹. Metoda obrony chrześcijaństwa *ad extra*, którą zajmował się Afrykańczyk, stawiając na pierwszym miejscu autorytet poetów i filozofów kosztem proroków i świętych pism w religijnej dyspucie z poganami, nie mogła być uznana już za najlepszą metodę obrony chrześcijaństwa. Stąd też uwaga Laktancjusza z piątej księgi *Divinae institutiones* skierowana pod adresem Cypriana z Kartaginy, którą wspomina Hieronim w liście LXX, mogła być znacznie surowiej wówczas oceniana (i na niekorzyść apologety) niż w czasach, gdy pisał te słowa: *Cyprianus vir eloquentia pollens et martyrio, Firmiano narrante, mordetur, cur adversus Demetrianum scribens, testimoniis usus sit Prophetarum, et Apostolorum, quae ille ficta et commentitio esse dicebat, et non potius Philosophorum et Poetarum, quorum auctoritati, ut ethnicus, contraire non poterat*⁹²². Jednak łaciński tłumacz Pisma Świętego oraz całe pokolenia zachodniochrześcijańskich myślicieli, wychowanych na lekturze filozoficznych pism Cyserona, oddaje Laktancjuszowi niemal najwyższy hołd, stwierdzając, że jego twórczość jest niejako streszczeniem całego dorobku Arpinaty: *quos si legere volueris, Dialogorum Ciceronis in eis ἐπιτομήν reperiēs*⁹²³.

O Laktancjuszu wspomina kilka razy autor zachowanej we fragmentach kroniki z końca IV wieku, przypisywanej w niektórych źródłach hiszpańskiemu przyjacielowi Hieronima, Nummiusowi Aemilianusowi Dexterowi, nazywanemu niekiedy w źródłach Flavius Lucius Dexter. Według niego Laktancjusz urodził się w Hiszpanii, był nauczycielem Kryspusa, a także zmarł jako ubogi człowiek w 317 roku w Nikomedii: *L. Cecilius Lactantius Firmianus Hispanus, Crispi Caesaris Constantini filii magister, pauper et abiectus Nicomediae moritur*⁹²⁴. Relacja ta pokazuje częściową znajomość biografii Laktancjusza, który wedle wcześniejszych źródeł urodził się w Afryce, a co do miejsca jego śmierci Nikomedia pozostaje jedną z możliwości, aczkolwiek mniej prawdopodobną niż galijski Trewir. Jedynie wzmianka dotycząca nauczania syna Konstantyna Wielkiego nie budzi większych wątpliwości. W innym fragmencie autor kroniki wspomina męczennika Donatusa, zabitego w Kartaginie w 360 roku za panowania cesarza Juliana, i wiąże go z adresatem pisma *De ira Dei: Carthagine Spartaria, durante impiissima Juliani persecutione, Donatus*

⁹²¹ Tamże, s. 459: „In the eighty plus years that separated the *Institutes* from Jerome's comment, Christians had refined their dogmas and pagan opposition had attenuated. In consequence, Jerome's «deftly annihilated» phrase strongly endorsed the first three books of the *Institutes*, the attack on false religion and false wisdom. Jerome was decidedly less pleased with the last four books on «our teaching»”.

⁹²² Hieronimus, *Epistula* LXX, 3; PL 22.

⁹²³ Hieronymus, *Epistula* LXX, 5.

⁹²⁴ Flavius Lucius Dexter, *Chronicon* col. 1068, 317; PL 31.

*martyr Hispanus (ad quem scripsit Lactantius librum de Ira Dei) sub iudice Verano*⁹²⁵. Podobnie jak we wcześniejszym wpisie Laktancjusz, teraz Donatus zostaje określony mianem *Hispanus*, choć brak potwierdzenia prawdziwości tej informacji w przypadku pierwszego z nich, nie musi być ona jednoznacznie fałszywa w przypadku drugiego, to jednak obniża jej prawdopodobność, zwłaszcza że brak jakichkolwiek świadectw obecności Laktancjusza w Hiszpanii. To, co jednak może wzbudzić ewentualne podejrzenie, to czas śmierci Donatusa. Jeśli jest to ta sama osoba, której Laktancjusz dedykuje *De ira Dei*, a także *De mortibus persecutorum*, to najprawdopodobniej jest to osoba blisko związana z afrykańskim autorem w trakcie trwania prześladowań w pierwszej dekadzie IV wieku oraz z dużą pewnością można sądzić, że w tym okresie nie mógł być już dzieckiem, skoro Laktancjusz kierował do niego pismo pełne tak dosadnych opisów śmierci oraz wykładu historiozofii. Zakładając, że Donatus był dawnym uczniem Laktancjusza, a więc musiał mieć co najmniej dwadzieścia kilka lub trzydzieści lat w czasie, gdy Afrykańczyk darował mu swoje dzieła, w roku 360 miałby ponad osiemdziesiąt lat. Wciąż oczywiście jest to historycznie możliwe, lecz ze względu na niewiarygodność wcześniejszych wypowiedzi autora, może wzbudzać słuszne podejrzenie co do prawdziwości tej wzmianki. Ostatni fragment przywołujący Laktancjusza dotyczy postaci Aquiliusa Severusa, hiszpańskiego pisarza pochodzącego z senatorskiego rodu, do którego również należał inny Severus będący adresatem listów od Afrykańskiego autora: *Aquilius Severus, domo Toletanus, ex genere alterius Aquilii Severi, ad quem Lactantius nuncupavit volumen epistolarum, hoc tempore magno in pretio habetur*⁹²⁶. Informacje te znajdują potwierdzenie w *De viris illustribus* Hieronima, piszącego o nim w podobny sposób: *Aquilius Severus, in Hispania, de genere illius Severi, ad quem Lactantii duo epistolarum scribuntur libri, composuit volumen, quasi ὁδοιπορικὸν totius suae vitae statum continens tam prosa quam versibus, quod vocavit Καταστροφὴν, sive Πεῖραν, et sub Valentiniano principe obiit*⁹²⁷. Szczególnie ta ostatnia wzmianka może być cenna przy próbie odtworzenia obrazu pośmiertnej pamięci o Laktancjuszu, pozostającemu w bliskiej relacji z rodziną przynależącą do kulturalnej elity rzymskiej.

Nie brakuje również licznych spekulacji nad śladami lektury pism Laktancjusza u wielu innych autorów chrześcijańskich IV wieku, m.in. Hilarego z Poitiers czy Grzegorza z Elwiry. W przypadku drugiego z nich, amerykański badacz Andrew Cain sugeruje nawiązania do laktancjuszowego *Divinae institutiones* oraz *De ira Dei* w jego homilii na temat Pieśni nad

⁹²⁵ Flavius Lucius Dexter, *Chronicon* col. 1111, 360.

⁹²⁶ Flavius Lucius Dexter, *Chronicon* col. 1121, 370.

⁹²⁷ Hieronimus, *De viris illustribus* CXI; PL 23.

pieśniami zatytułowanej *Epithalamium sive Explanatio in Canticis Canticorum*, będącej najstarszym zachowanym wykładem na temat tej księgi⁹²⁸. O ile pierwszy fragment mający świadczyć o tym podobieństwie dotyczy właściwie jednej konstrukcji określającej u Grzegorza z Elwiry ludzi nieobeznanych z chrześcijańskimi pismami: *expertes caelestium litterarum* do określenia, które w drugiej księdze *Divinae institutiones* Laktancjusz kieruje pod adresem Cycerona, będącego *expers caelestium litterarum*, wydaje się dość mało przekonujący⁹²⁹, to drugi bezspornie wydaje się potwierdzać swoje źródło:

o grave peccatum et paene inexorabilis venia, ut eos quos Deus a se generatos et exaltatos dixerat, ab ipsis spretum esse testetur! generaverat utique eos per legem et exaltaverat per gratiam, quod his ultro omnium gentium potestas concessa erat; et ideo hunc non spernere, sed sequi et audire debverant; in eo est enim materia rerum et ratio virtutum et fons omnium bonorum. quid enim Deo aut potentia maius est aut ratione perfectius aut claritate luculentius? qui quoniam eos ad sapientiam et iustitiam procreaverat, non fuerat fas relicto Deo sensus ac vitae datore vanis fragilibusque simulacris atque idolis famulari neque gulae ac libidini servientes ab innocentia et pietate discedere; istae enim vitiosae et mortiferae voluptates quae opulentia rerum animum hominis inlaqueare consueverant, aeterna morte damnatae sunt⁹³⁰.

Aby zobaczyć skalę podobieństwa warto zestawić go z fragmentem z *De ira Dei*, na który zwrócił uwagę Andrew Cain:

...huius [sc. Dei] familia sumus, et si minus obsequens quam decebat minusque officiosa quam domini et parentis immortalia merita poscebant, tamen plurimum proficit ad veniam consequendam si cultum eius notionemque teneamus... Deus nobis sequendus est, Deus adorandus, Deus diligendus, quoniam in eo est materia rerum et ratio virtutum et fons bonorum. quid enim Deo aut potential maius est aut ratione perfectius aut claritate luculentius? qui quoniam nos ad sapientiam genvit, ad iustitiam procreavit, non est fas hominem relicto Deo, sensus ac vitae datore, terrenis fragilibusque famulari aut quaerendis temporalibus bonis inhaerentem ab innocentia et pietate desciscere. non faciunt beatum vitiosae ac mortiferae voluptates, non opulentia libidinum inritatrix, non

⁹²⁸ Por. A. Cain, *Gregory of Elvira, Lactantius, and the Reception of the De ira Dei*, „Vigiliae Christianae”, 64 (2)/2010, s. 109-114.

⁹²⁹ Tamże, s. 111.

⁹³⁰ Tamże s. 112-13. Podkreślenia w tekście pochodzą z artykułu Andrew Caina i ułatwiają śledzenie podobieństw między tekstami.

inanis ambitio, non caduci honores, quibus inlaqueatus animus humanus et corpori
mancipatus aeterna morte damnatur⁹³¹.

Zachowanie tego samego sensu oraz całych sekwencji słów w zdaniu jednoznacznie świadczy o wykorzystaniu przez Grzegorza z Elwiry pisma Laktancjusza, najpewniej cytowanego z pamięci. Jednak z racji tego, że śledzenie tego rodzaju śladów i świadectw wprowadza nadmierną drobiazgowość, wykraczającą poza ramy tematu niniejszego rozdziału, należy przywrócić się w pierwszej kolejności tym miejscom, gdzie wprost i świadomie wskazuje się na Laktancjusza wewnątrz tekstu.

Kilka informacji o Laktancjuszu notuje się także u innego pisarza chrześcijańskiego z tego okresu, Rufinusa z Akwilei. W drugiej księdze swego pisma *Apologia in Sanctum Hieronimum*, we fragmencie podejmującym kwestię odrzucania autorytetu Kościoła, apostołów i chrześcijańskich myślicieli ostatnich czterystu lat, wymienia wśród kilku pisarzy Laktancjusza: *Quid ergo mirum est, si me minimum et nullius numeri hominem laceret, si Ambrosium secet, si Hilarium, si Lactantium, si Didymum reprobent?*⁹³²; podobnie czyni w innym tekście *Apologia ad Anastasium*, gdy wymienia poglądy na temat istoty duszy, przypisując Tertulianowi i Laktancjuszowi stanowisko jakoby dusza powstawała wraz z ciałem, a nie istniała od zawsze, jak twierdzili greccy autorzy, w tym Orygenes, którego pisma Rufinus tłumaczył na łacinę:

Legi quosdam dicentes, quod pariter cum corpore per humani seminis traducem etiam anima diffundatur : et hoc quibus poterant assertionibus confirmabant. Quod puto inter Latinos Tertullianum sensisse, vel Lactantium, fortassis et alios nonnullos. Alii asserunt, quod formati in utero corporibus, Deus quotidie faciat animas et infundat: alii quod factas iam olim, idest, tunc cum omnia Deus creavit ex nihilo, nunc eas iudicio suo dispenset in corpore. Hoc sentit et Origenes, et nonnulli alii Graecorum⁹³³.

Szczególnie ten drugi fragment wydaje się cenny z perspektywy badań nad recepcją myśli Laktancjusza, ponieważ pokazuje, że jego stanowisko było przedstawiane jako autorytet także w kwestiach teologicznych, nie tylko literackich.

Również w twórczości świętego Augustyna można znaleźć kilka fragmentów świadczących o lekturze pism Laktancjusza. Potwierdzenie tego zdania znajduje się w drugiej księdze *De doctrina Christiana*, gdzie, nawiązując do biblijnego wydarzenia wyniesienia

⁹³¹ Tamże.

⁹³² Rufinus Aquilensis, *Apologia* II 390, 35; PL 21.

⁹³³ Rufinus Aquilensis, *Apologia pro Anastasium* IV; PL 21.

przez żydów klejnotów oraz mądrości z Egiptu, wymienia apologetę wśród innych łacińskich autorów:

Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus et doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? Quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam? Quanto innumerabiles Graeci? Quod prior ipse fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum⁹³⁴.

Podobnie jak w przypadku Hieronima można domyślać się, że Augustyn zwrócił szczególną uwagę na warstwę stylu, wykorzystywanego przez tych pisarzy. Powyższy fragment utrwalił w swoim zbiorze *Excerpta ex operibus s. Augustini* Eugyppius, autor bardzo poczytnego w średniowieczu wyciągu z pism Augustyna⁹³⁵. Bezpośrednio do słów Laktancjusza odniósł się Augustyn w 23 rozdziale osiemnastej księgi *De civitate Dei*:

Insertit etiam Lactantius operi suo quaedam de Christo vaticinia Sibyllae, quamvis non exprimat cuius. Sed quae ipse singillatim posuit, ego arbitratus sum coniuncta esse ponenda, tamquam unum sit prolixum, quae ille plura commemoravit et breviora. "In manus <iniquas>, inquit, infidelium postea veniet; dabunt autem Deo alapas manibus incestis et inpurato ore expuent uenenatos sputus; dabit vero ad verbera simpliciter sanctum dorsum. Et colaphos accipiens tacebit, ne quis agnoscat, quod verbum vel unde venit, ut inferis loquatur et corona spinea coronetur. Ad cibum autem fel et ad sitim acetum dederunt; inhospitalitatis hanc monstrabunt mensam. Ipsa enim insipiens tuum Deum non intellexisti, ludentem mortalium mentibus, sed <et> spinis coronasti et horridum fel miscuisti. Templi vero velum scindetur; et medio die nox erit tenebrosa nimis in tribus horis. Et morte morietur tribus diebus somno suscepto; et tunc ab inferis regressus ad lucem veniet primus resurrectionis principio revocatis ostenso." Ista Lactantius carptim per intervalla disputationis suae, sicut ea poscere videbantur, quae probare intenderat, adhibuit testimonia Sibyllina, quae nos nihil interponentes, sed in unam seriem conexa ponentes solis capitibus, si tamen scriptores deinceps ea servare non neglegant, distinguenda curavimus⁹³⁶.h

⁹³⁴ Augustinus, *De doctrina christiana* II 40, 61; PL 34.

⁹³⁵ Por. Eugyppius, *Thesaurus ex S. Augustini Operibus*, CCLX 51; PL 62: *Nonne aspicimus quanto auro, et argento, et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus, doctor suavissimu? et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? Quanto Victorinus, Optatius, Hilarius? ut de vivis taceam, quanto innumerabiles Graeci! Quod prior ipse fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est, quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum.*

⁹³⁶ Augustinus, *De civitate Dei* XVIII 23; PL 41.

Cytat, przytoczony przez biskupa z Hippony, jak sam podkreślił, pochodzi z różnych drobnych fragmentów wyroczni sybillińskich, referowanych przez Laktancjusza, które można odnaleźć w 18 rozdziale czwartej księgi *Divinae institutiones* w języku greckim⁹³⁷. Znowu więc widać, jak imię Laktancjusza było łączone z tekstem wyroczni pośredniczącym między światem klasycznym a judeo-chrześcijańskim. Wedle traktatu *De natura et gratia* Augustyna pisma Laktancjusza, Hilarego, Ambrożego i Hieronima posłużyły Pelagiuszowi do sformułowania swojego stanowiska na temat natury grzechu i naturalnych zdolności do walki z nim⁹³⁸. Augustyn przywołuje w pierwszej kolejności Laktancjusza, którego słowa miał sparafrazować na swoją korzyść Pelagiusz, choć pominął jego nazwisko w swoim wywodzie:

Respondet ad catholicorum scriptorum testimonia quae Pelagius pro se protulerat: Lactantii, Hilarii, Ambrosii et Hieronymi. Ac per hoc et ea testimonia, quae non quidem de Scripturis canonicis, sed de quibusdam catholicorum tractatorum opusculis posuit, voleas occurrere iis qui eum solum dicerent ista defendere, ita sunt media, ut neque contra nostram sententiam sint, neque contra ipsius. In quibus etiam non nihil de libris meis interponere voluit, me quoque aliquem deputans, qui cum illis commemorari dignus viderer. Unde ingratus esse non debeo, et familiariori affectu nolim ut erret, qui hunc mihi detulit honorem. Prima enim quae posuit, quia nomen ejus qui ea dixit, non ibi legi, sive quia ille non scripsit, sive quia codex quem misistis, id aliqua forte mendositate non habuit, pertractare quid opus est? Maxime quoniam me, in hujusmodi quorumlibet hominum scriptis liberum (quia solis canonicis debeo sine ulla recusatione consensui), nihil movet quod de illius scriptis, cujus nomen non ibi inveni, ille posuit: Oportuit magistrum doctoremque virtutis homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vincere posse peccatum. Quomodo enim dictum sit, auctor hujus sententiae viderit qualiter possit exponere: dum tamen nos minime dubitemus, peccatum Christum in se non habuisse quod vinceret, qui natus est in similitudine carnis peccati, non in carne peccati⁹³⁹.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że autor ma na myśli fragment czwartej księgi *Divinae institutiones*, w którym Laktancjusz pisze niemal dokładnie te same słowa: *oportet magistrum doctoremque virtutis homini simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vinci ab eo posse peccatum*⁹⁴⁰. W podanym cytacie Augustyna da się zaobserwować także inną cenną informację na temat postrzegania Laktancjusza, określonego mianem

⁹³⁷ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 18, 15-20.

⁹³⁸ Por. B.R. Rees, *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge 1988, s. 45-48; J. Wetzel, *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge 1992, s. 112-115.

⁹³⁹ Augustinus, *De natura et gratia* LXI; PL 44.

⁹⁴⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 24, 12.

catholicus scriptor, aczkolwiek zaznacza również z przezornością, że nie jest zobowiązany bronić pism wspomnianych autorów, tak jak pism kanonicznych. W czasie szerzących się wielu nurtów heterodoksji Laktancjusz jest więc postrzegany jako twórca przynależący do tradycji ortodoksyjnego Kościoła, choć nie musi to być równoznaczne z prawdziwością wszystkich głoszonych przez niego tez, o czym była mowa we wcześniejszym rozdziale.

Innych wpływów myśli Laktancjusza na biskupa z Hippony można doszukiwać się w ogólnym charakterze traktatu *De vera religione*, nie tylko noszący ten sam tytuł co IV księga *Divinae institutiones*, lecz także powtarzający obecną w całym dziele Laktancjusza tezę o jedności *vera religio* i *vera sapientia*, których zgoda jest możliwa tylko w chrześcijaństwie⁹⁴¹. Rutherford twierdzi także, że podana przez Laktancjusza w *Epitome* definicja filozofii: *philosophia est amor vel studium sapientiae* została przejęta w zbliżonej formie w *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum* Augustyna: *siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae*, a także w *In Isagogen* Boecjusza: *est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae*⁹⁴². Nie znaczy to jednak, że Laktancjusz jest twórcą tej definicji, ponieważ odnosi się ona do klasycznej etymologii greckiego wyrazu φιλοσοφία, lecz na tyle zbliżone sformułowanie może wskazywać na echa lektury Afrykańczyka, mające swój udział w skodyfikowaniu tej łacińskiej definicji w późniejszych wiekach, na co wskazuje Rutherford: „This sentence, with Augustine’s slight variation, became a commonplace throughout the Middle Ages and well into the modern period”⁹⁴³.

Cenne świadectwo znajomości pism Laktancjusza zachowało się u Rufina z Antiochii, teoretyka łacińskiej poezji, pochodzące z V wieku w dziele *Commentarium in metra Terentiana*, gdzie zamieszone zostały uwagi na temat metrum w komediach Terencjusza. W jednym z fragmentów niezachowanego listu do Probusa można przeczytać:

nam quod de metris comoediarum requisisti, et ego scio plurimos existimare Terentianas
vel maxime fabulas metrum non habere comoediae Graecae, id est Menandri Philemonos

⁹⁴¹ Augustinus, *De vera religione* V 8; PL 34: *Sed quoquo modo se habeat philosophorum iactantia, illud cuivis intellegere facile est, religionem ab eis non esse quaerendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono, diversas contrariasque sententias in scholis suis, eadem teste multitudine, personabant. Quod si hoc unum tantum vitium christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse, neminem negare oporteret. Haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae, testes sunt non admitti ad communicanda Sacramenta eos qui de Patre Deo, et Sapientia eius, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec Sacramenta nobiscum communicant; por. D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt, s. 461.*

⁹⁴² Cyt. za: D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt, s. 462.

⁹⁴³ Tamże.

Diphili et ceterorum, quae trimetris versibus constat. nostri enim veteris comoediae scriptores in modulandis fabulis sequi maluerunt, Eupolin Cratinum Aristophanem. prologos igitur et primarum scaenarum actiones trimetris comprehenderunt, deinde longissimos id est tetrametros subdiderunt, qui appellantur quadrati. in consequentibus deinceps variauerunt: modo enim trimetros, modo addito quadrante vel semisse posuerunt, id est vel semipede adiecto vel integro pede iambo vel sesquipede. haec per medios actus varie, rursus in exitu fabularum quadratos, quales diximus in secunda scaena. sed idem quadrati cum sedecim syllabis constare debeant, tamen plerumque fiunt viginti aut amplius syllabarum. hinc putantur metro carere nec lege ulla contineri⁹⁴⁴.

W ściśle teoretycznych rozważaniach na temat struktury metrycznej widać, że zainteresowania Laktancjusza w tej materii mogły znajdować odzwierciedlenie w jego pismach również w późniejszych latach życia. Również fakt, że autor zawarł tę informację w swoim liście jako odpowiedź na pytanie Probusa, rzuca nieco cienia na typ odbiorców jego twórczości i otoczenia, w którym przebywał, będąc już chrześcijaninem. Z pewnością jednak Laktancjusz mógł być postrzegany jako autorytet w kwestiach teoretycznoliterackich, o czym świadczy wzmianka późnoantycznego autora Victorinusa z dzieła *De metris et de hexametro*. Poświadcza on, że afrykański autor pisał teksty dotyczące pentametrów i tetrametrów: *Nostra quoque memoria Lactantius de metris pentameter inquit et tetrameter*⁹⁴⁵. W kontekście autorytetu dotyczącego literatury Laktancjusza wspomina również anonimowy autor komentujący kwestie pisowni jednego słowa występującego w VII księdze *Eneidy* i jego obecności w dostępnych mu egzemplarzach: *dicit etiam Firmianus comraentator non 'convexa', sed 'convecta' legendum, ut sit ipsa convecta: quod difficile in exemplaribus invenitur*⁹⁴⁶. Mimo braku dostępu do tekstów, do których nawiązywali autorzy wspomnianych cytatów, można uznać, że autorytet Laktancjusza jako teoretyka literatury cieszył się uznaniem w tekstach pochodzących ze schyłku starożytności i początku średniowiecza w świecie łacińskim.

Niekiedy widać również przeciwstawienie literackiej umiejętności teologicznej wiedzy, co zasugerował Gennadius z Marsylii w traktacie *De ecclesiasticis dogmatibus*, gdzie wskazuje, że Laktancjusz powielał błędne wizje na temat czasów mesjańskich, odnosząc apokaliptyczne przepowiednie do ziemskiej rzeczywistości: *In divinis promissionibus nihil*

⁹⁴⁴ Rufinus, *Commentarium in metra Terentiana* VI 564, 7-565, 2, w: *Grammatici Latini* vol. 6; red. H. Keil, Leipzig 1874.

⁹⁴⁵ Victorinus, *De metris et de hexametro*, GL. VI 200, 11; w: *Grammatici Latini* vol. 6; red. H. Keil, Leipzig 1874.

⁹⁴⁶ Codex Floriacensis plenioris „Servii” ad Verg. Aen. VII 543 (II p. 166, 4, red. Thilo).

*terrenum vel transitorium exspectemus, sicut Melitani sperant. Non nuptiarum copulam sicut Cerinthus et Marcion delirant. Non quod ad cibum vel ad potum pertinet, sicut Papia autore, Irenaeus, et Tertullianus, et Lactantius acquiescunt*⁹⁴⁷. Zbliżoną ocenę odnaleźć można również w dziele *De scriptoribus ecclesiasticis*, gdzie Gennadius wspomina poetę Commodiana, wskazując, że jego niepełna znajomość teologii mogła wynikać między innymi z wpływu Laktancjusza:

Commodianus, dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque Christianus, et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermone, quasi versu, librum adversum Paganos. Et quia parum nostrarum attigerat litterarum, magis illorum destruere potuit dogmata quam nostra firmare. Unde et de divinis repromissionibus adversum illos vili satis et crasso, ut ita dixerim, sensu disseruit, illis stuporem et nobis desperationem incutiens, Tertullianum, et Lactantium et Papiam auctores secutus. Moralem sane doctrinam et maxime voluntariae pauperiatis amorem optime prosecutus, studentibus inculcavit⁹⁴⁸.

Podobieństwo między Commodianem a afrykańskim autorem dostrzegalne jest także w opinii Gennadiusa, zarzucającego chrześcijańskiemu poecie większą skuteczność w podważaniu twierdzeń pogańskich niż w budowaniu własnych argumentów na rzecz wiary. Opinia ta sformułowana pierwotnie przez Hieronima, była kolejno przekazywana i powielana przez teologów i pisarzy. Szczególnie uwydatnia ją w drugiej połowie V wieku Sydoniusz Apolinary w liście do Klaudiana Mamerta, charakteryzując w nim poszczególnych myślicieli i pisarzy, w tym Laktancjusza:

Siquidem dum se adversus eum quem contra loquitur, exsertat, morum ac studiorum lingua utrique symbolam jure sibi vindicat. Sentit ut Pythagoras, dividit ut Socrates, explicat ut Plato, implicat ut Aristoteles, ut Aeschines blanditur, ut Demosthenes irascitur, [verrat/vernat?] ut Hortensius, ut Cethegus, incitat ut Curio, moratur ut Fabius, simulat ut Crassus, dissimulat ut Cæsar, suadet ut Cato, dissuadet ut Appius, persuadet ut Tullius. Jam si ad sacrosanctos Patres pro comparatione veniatur, instrvit ut Hieronymus, destrvit ut Lactantius, astrvit ut Augustinus, attollitur ut Hilarius, submittitur ut Joannes, ut Basilius corripit, ut Gregorius consolatur, ut Orosius afflvit, ut Rufinus stringitur, ut Eusebius narrat, ut Eucherius sollicitat, ut Paulinus provocat, ut Ambrosius perseverat⁹⁴⁹.

⁹⁴⁷ Gennadius Massilensis, *De ecclesiasticis dogmatibus* XXV, 1005; PL 58.

⁹⁴⁸ Gennadius Massiliensis, *De scriptoribus ecclesiasticis* XV 1060; PL 58.

⁹⁴⁹ Sidonius, *Epistula* III; PL 53.

Zestawienie Laktancjusza z czasownikiem *destruere* jasno pokazuje, jak mocno stanowisko to wpisało się w zbiorową pamięć następnych pokoleń. Najpewniej podobnie były czytane również jego dzieła, będące jednocześnie krytyką pogańskiej teologii, ale również – jak się to później okaże – cennym źródłem do jej poznania.

Drugim wielkim tematem łączonym z Laktancjuszem były wyrocznie sybillińskie, jak zostało to już wielokrotnie przytoczone, autorzy chętnie powoływali się na jego autorytet w formułowaniu też na temat zawartych prefiguracji w *theologia prisca* wskazujących na prawdziwość chrześcijaństwa. O ile takie ukontekstowanie Afrykańczyka w świecie łacińskiego Zachodu nie wydaje się niczym dziwnym, to szczególnie zastanawia jego obecność w wschodniej części Imperium. Przykład sugerujący taką znajomość Laktancjusza znajduje się w anonimowym wstępie do późnoantycznego wydania wyroczni sybillińskich napisanym w języku greckim:

Φιρμιανός τοίνον, οὐκ ἀθαύμαστος: φιλόσοφος καὶ ἱερεὺς τοῦ προλεχθέντος Καπιτωλίου γενόμενος, πρὸς τὸ αἰώνιον ἡμῶν φῶς τὸν Χριστὸν βλέψας ἐν ἰδίῳις πονήμασι: τὰ εἰρημένα ταῖς Σιβύλλαις περὶ τῆς ἀρρήτου δόξης παρέθηκε καὶ τὴν ἀλογία τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης δυνατῶς ἀπήλεγε, καὶ ἡ μὲν αὐτοῦ ἔντονος ἐξήγησις τῇ Αὐσονίᾳ γλώττῃ, οἱ δὲ Σιβυλλιακοὶ στίχοι Ἑλλάδι φωνῇ ἐξηνέχθησαν, ἵνα δὲ τοῦτο μὴ ἄπιστον φαίνεται, μαρτυρίαν τοῦ προμνημονευθέντος ἀνδρὸς παρέξομαι ἔχουσιν τόνδε τὸν τρόπον· ἐπεὶ οὖν τὰ παρ' ἡμῖν εὐρισκόμενα Σιβυλλιακὰ οὐ μόνον ὡς εὐπόριστα τοῖς νοσοῦσι τῶν Ἑλλήνων εὐκαταφρόνητά ἐστι – τὰ γὰρ σπάνια τίμια δοκεῖ –, ἀλλὰ καὶ ὡς πάντων τῶν στίχων μὴ σφζόντων τὴν ἀκρίβειαν τοῦ μέτρου ἀργοτέραν ἔχει τὴν πίστιν· αἰτία δὲ αὕτη τῶν ταχυγράφων οὐ σομφθασάντων τῇ ρύμῃ τοῦ λόγου ἢ ἀπαιδευτῶν γενομένων, οὐ τῆς προφητίδος· ἅμα γὰρ τῇ ἐπιπνοίᾳ ἐπέπαυτο ἢ τῶν λεχθέντων μνήμη. πρὸς ᾧ καὶ ὁ Πλάτων βλέψας ἔφη, ὅτι κατορθώσουσι πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα μὴδ εἰδότες ὧν λέγουσιν, ἡμεῖς οὖν ἐκ τῶν κομισθέντων ἐν Ῥώμῃ ὑπὸ τῶν πρέσβων ὅσα δονατὸν παραθήσομαι· ἐξηγήσατο τοίνυν περὶ τοῦ ἀνάρχου θεοῦ τάδε· εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης ἀγέννητος. ἀλλὰ θεός μόνος εἷς πανυπέρτατος, ὃς πεποίηκεν οὐρανὸν ἡέλιόν τε καὶ ἀστέρας ἠδὲ σελήνην καρποφόρον γαῖάν τε καὶ ὕδατος οἷδατα πόντου. ὃς μόνος ἐστὶ θεὸς κτιστὴς ἀκράτητος ὑπάρχων, αὐτὸς δ' ἐστήριξε τύπον μορφῆς μερόπων τε – αὐτὸς ἔμιξε φύσιν πάντων, γενέτης βιότοιο. ὅπερ εἶρηκεν ἢ καθὼ συνερχόμενοι εἰς σάρκα μίαν προσγίνονται ἢ καθὼ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἐναντίων ὄντων ἀλλήλοις καὶ τὸν ὑπουράνιον κόσμον καὶ τὸν ἀνθρωπὸν ἐδημιούργησεν⁹⁵⁰.

⁹⁵⁰ Anonymus, *In oracula Sybillina praefatio*, *Oracula Sibyllina* 6, 64-7, 90; red. A. Rzach, Vindobonae 1891.

To jedyne świadectwo dotyczące jego nauki i pism w tym języku, choć Laktancjusz spędził znaczną część życia w Azji Mniejszej, gdzie greka była językiem dominującym, rzuca nieco światła na możliwość oddziaływania jego myśli również na tę część inteligencji antycznego świata. Z pewnością sam Laktancjusz znał grekę, przynajmniej na tyle, aby móc w tym języku czytać i cytować fragmenty proroctw Sybilli oraz kilku innych klasycznych twórców, zaś autor greckiego wstępu mógł znać łacinę, ponieważ tłumaczy bliżej nieokreślony fragment z twórczości Afrykańczyka dotyczący wyroczni sybillińskich. Chociaż pojawiły się także wśród badaczy uwagi, że opis ten został w sposób niedbały przypisany Laktancjuszowi zamiast Justynowi, o czym pisał J. Naumannus: *nihil eitismodi apud Lactantium, uidetur anonymu neglegenter hoc loco posuisse, quia alibi afferre in animo habuerit; fons enim huius partis est Iustinus*⁹⁵¹. Z fragmentu wynika, że przed nawróceniem Firmianus był nie tylko filozofem, lecz także kapłanem Jowisza Kapitońskiego – ἱερεὺς του [...] Καπιτωλίου. Może to sugerować zarówno zaszczyty otrzymane na szczeblu państwowym w mniej udokumentowanym okresie jego życia, jak i związki z religijną myślą neoplatońską, gdzie filozofia współistniała z funkcją kapłańską, a wyrocznie zyskiwały szczególne znaczenie w ramach nurtu teozoficznego⁹⁵². Znamienny jest fakt, że w przytoczonym przez greckiego autora fragmencie znajduje się krytyka niedbałości metrum, jakim zostały zapisane greckie wyrocznie. Chociaż miała to być, zdaniem afrykańskiego autora, wina kopistów, nie zaś samej prorokini, to jednak widoczna jest w przytoczonym fragmencie charakterystyczna dla Laktancjusza perspektywa krytyczno-literacka, nawet w odniesieniu do tekstów, jak sam twierdził, natchnionych.

Średniowiecze

W VI wieku nazwisko Laktancjusza pojawia się w pierwszej księdze *Institutiones* Kasjodora, gdy ten cytuje wyżej wspomniany fragment z *De doctrina christiana* Augustyna i uzupełnia go o kilku następnych łacińskich autorów⁹⁵³. Kontekst, w którym Kasjodor

⁹⁵¹ Cyt za przypis dolny *L. Caeli Firmiani Lactanti librorum perditorum fragmenta*, s. 158-160 w: Lactantius, *Opera Omnia*, red. S. Brandt, G. Laubmann, Vindobona 1893.

⁹⁵² Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV *Systemy epoki Cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 615-650; Zob. P. Hadot, *Czym jest filozofia...*, dz. cyt., passim; D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt., s. 463: „Lactantius was possibly the first to have developed such arguments in order to persuade pagan literati. Tellingly, the word ‘theosophy’ originated in the Neoplatonic tradition in which it had signified the combination of human philosophical wisdom with divinely revealed religious wisdom, this last meaning oracular utterances and texts”.

⁹⁵³ Cassiodorus, *Institutiones* I 28, 4; CCSL 64: *Multi iterum patres nostri talibus litteris eruditi et in lege domini permanentes ad veram sapientiam pervenerunt, sicut beatus Augustinus in libro de doctrina christiana meminit, dicens: „Nonne aspicimus quanto auro et argento et ueste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus, et doctor*

powołuje się na autorytet tych twórców, wiąże się z uzasadnieniem twierdzenia, że literatura pogańska może być czytana jako przygotowania do pełniejszego rozumienia Pisma Świętego jest potrzebna w intelektualnej formacji:

Verumtamen nec illud patres sanctissimi decreverunt, ut saecularium litterarum studia respuantur, quia non exinde minimum ad sacras scripturas intellegendas sensus noster instruitur. Si tamen, divina gratia suffragante, notitia ipsarum rerum sobrie ac rationabiliter inquiratur, non ut in ipsis habeamus spem prouectus nostri, sed per ipsa transeuntes desideremus nobis a patre luminum proficuum salutaremque sapientiam debere concedi. Quanti enim philosophi haec solummodo lectitantes ad fontem sapientiae non venerunt, et vero lumine privati ignorantiae caecitate demersi sunt! Quoniam, sicut a quodam dictum est, numquam potest plenissime investigari, quod non per viam suam quaeritur [...] Quos nos imitantes cautissime quidem sed incunctanter utrasque doctrinas, si possumus, legere festinemus. Quis enim audeat habere dubium, ubi virorum talium multiplex praecedit exemplum? Scientes plane, sicut saepe iam dictum est, rectam veramque sapientiam dominum posse concedere, sicut ait liber Sapientiae, Sapientia a domino deo est et cum ipso fuit semper et permanet in aeternum⁹⁵⁴.

Wielki projekt Kasjodora, rozpoczęty w 555 roku w klasztorze Vivarium – ośrodku łączącym funkcje klasztoru i miasta – obejmował nie tylko przepisywanie Pisma Świętego i dzieł Ojców Kościoła, ale również utrwalanie najważniejszych tekstów pogańskich. Dzieło to stanowiło jedno z najważniejszych dla przekazu klasycznych wzorców dla kultury świata średniowiecznego, zwłaszcza że wielu fundatorów mniszego życia, takich jak Jan Kasjan czy Grzegorz Wielki, odnosiło się z większą rezerwą do formacji *artes liberales*⁹⁵⁵.

suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius, quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? Nos addimus Ambrosium ipsumque Augustinum atque Hieronymum multosque alios „innumerabiles Graecos”.

⁹⁵⁴ Cassiodorus, *Institutiones* I 28, 3-4.

⁹⁵⁵ Por. L.W. Jones, *The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture*, „Speculum” 20 (4)/1945, s. 434: „The second phase of his activities ultimately proved much more important to the world than his political labors. The great merit of his monastic work lay in his determination to utilize the vast leisure of the convent for the preservation of divine and human learning and for its transmission to posterity. Cassiodorus must not of course be considered the first man to have introduced into monasteries either the copying of manuscripts or the study of the Scriptures. The rule of St Pacomius (who died in 346) had already prescribed knowledge of reading and writing and the study of lessons to this end thrice daily,¹ and in his foundations there had also existed a body of monastic copyists. The younger monks alone were copyists in the monastery of St Martin's at Tours. St Jerome in his cell at Bethlehem had not only shown what great results a single recluse could obtain from patient literary toil, but he had taught grammar to the monks resident there.⁴ In Gaul, moreover, there had been famous schools like those at Lérins, and in the rules laid down ca 550 by Ferreolus reading and copying were considered suitable for monks who were too weak for harder work. At the same time Cassian and Gregory the Great had rejected the liberal arts as being unnecessary for the study of the Scriptures. It remained for Cassiodorus to make of the monastery a theological school and a scriptorium for the multiplication of copies of the Scriptures, of the Fathers of the Church and the commentators, and of the great secular writers of antiquity.⁸ His work was more systematic than that of his predecessors and it had more important results. He showed deep insight into the needs

Z tego okresu pochodzi też wspomnienie o Laktancjuszu, zawarte w drugim liście Nicetiusa do cesarza Justyniana. Píše on o obecności uczonego w Galli: *Cum Lactantius, ut dicit, prebyter loca sancta per Gallias propter Domini misericordiam visitaret, ante nos apparuit*⁹⁵⁶. Wzmianka ta mogłaby być cenna z perspektywy badań nad biografią Laktancjusza, ponieważ deklaruje jego przynależność do duchowieństwa. Istotne przy tym jest, że autor, będąc biskupem Trewiru, w którym prawdopodobnie apologeta zmarł nieco ponad dwieście lat wcześniej, mógł mieć dostęp do obecnie nieistniejących źródeł. Jednak ze względu na brak rozwinięcia tej wypowiedzi, jak i ogólny charakter listu będącego napomnieniem cesarza, nie jest możliwe stwierdzenie, czy chodzi o tę samą postać.

W VI wieku daje się zauważyć wyraźny spadek zainteresowania twórczością Laktancjusza wśród teologów i intelektualistów. Wpływ na to mógł mieć, oprócz ogólnie pogłębiającego się kryzysu społecznego i kulturowego będącego następstwem destabilizacji świata zachodniego po upadku zachodniego cesarstwa, dokument nazwany w tradycji *Decretum Gelasiani*. Był to tekst przypisywany w historii przynajmniej trzem papieżom: Damazemu, Gelazjuszowi lub Hormisdasowi, a więc głowom Kościoła żyjącym na przestrzeni niemal dwustu lat, między IV a VI wiekiem. Dziś z dużym prawdopodobieństwem datuje się go na górną granicę tej skali, a na miejsce jego powstania wskazuje się Italię lub południową Galię⁹⁵⁷. Tekst ten, niezwykle cenny z perspektywy historii Kościoła, zawierał skrótowy wykaz dogmatycznych twierdzeń uchwalonych na powszechnych soborach, kanon ksiąg Starego i Nowego Testamentu oraz, co najważniejsze dla niniejszego wywodu, wykaz pism określonych mianem *apocrypha*. W ich skład wchodzi nie tylko apokryficzne księgi Pisma Świętego, lecz także pisma autorów wczesnochrześcijańskich, w których rozpoznano nieprawowierną naukę. W katalogu tym zabrakło jednoznacznych wyjaśnień czy argumentacji dotyczącej powodów wcielenia do apokryfów dzieł określonych twórców. Jednym z nich był również Laktancjusz, jak podaje dekret: *opuscula Lactantii sive Firmiani*⁹⁵⁸, znalazł się tam m.in. razem z Tertulianem, Euzebiuszem z Cezarei, Arnobiuszem, Tykoniuszem, Commodianem czy Cyprianem z Kartaginy. Można przypuszczać, że każdy z

of his time. The quality of theological study had seriously declined; the best works of classical literature were no longer being copied; and every movement of the Ostrogothic armies or of the still more savage imperial hordes against a city or even a villa resulted in the destruction of priceless codices"; zob. M. Vukovic, *The Library of Vivarium: Cassiodorus and the Classics*, Budapest 2007.

⁹⁵⁶ Nicetius, *Epistula* II, 2; PL 68.

⁹⁵⁷ Zob. E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig 1912; por. F.C. Burkitt, *Review of The Decretum Gelasianum*, „Journal of Theological Studies” 14/1913, s. 469-471.

⁹⁵⁸ *Decretum Gelasianum*, CCSL 139.

wczesnochrześcijańskich autorów wpisanych do pierwszego średniowiecznego indeksu *librorum prohibitorum* trafił tam z nieco innego powodu – szczegółowa analiza tych przyczyn jednak wykracza poza ramy niniejszego opracowania. Istotny jest fakt, czy dzieła Laktancjusza, określone zdrobnieniem *opuscula*⁹⁵⁹, wraz z wieloma innymi miały zostać skazane na zapomnienie właśnie za jego pośrednictwem, do czego wzywał tekst dekretu w końcowych słowach: [...] *cum consortibus suis nec non et omnes heresei hereseorumque disciplui sive scismatici docuerent vel conscripserunt, quorum nomina minime retinuimus, non solum repudiata verum ab omni Romana catholica et apostolica ecclesia eliminata atque cum suis auctoribus sequacibus sub anathematis insolubili vinculo in aeternum confitemur esse damnata*⁹⁶⁰. Jak zwraca uwagę Rutherford trudno jednak określić, czego dokładnie mógł dotyczyć zakaz nałożony na czytanie wspomnianych tekstów oraz co w kontekście tego dokumentu może oznaczać słowo apokryf: „But its use of *legere* is unclear: it may mean «all reading», even private or just the «official reading» in the churches. Nor does the *Decretum* make clear whether «apocryphus» means absolutely «heretical and condemned» or simply «extracanonical»”⁹⁶¹. Z pewnością twórczość Laktancjusza nie pełniła funkcji liturgicznej, dlatego zarzuty kierowane wobec jego pism najprawdopodobniej dotyczyły kwestii doktrynalnych – Hieronim wspominał o nieortodoksyjnych wątkach teologicznych, elementach dualistycznych sugerujących niekanoniczną teodyceę, a także o millenaryzmie, sprzecznym z wizją Augustyna, którą ostatecznie przyjął Kościół⁹⁶². Da się zauważyć, że dekret ten nie czyni rozróżnienia pomiędzy traktatami teologicznymi, pseudoepigrafami a dziełami ściśle literackimi, do których się zaliczał na przykład wergiliński centon ułożony przez chrześcijankę Probę⁹⁶³. Nie łatwo dziś również dociec, jaki był zasięg i ranga owego dokumentu i na ile przyczynił się on do okrycia zapomnieniem wymienionych w nim autorów, lecz z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że mógł mieć wpływ na dobór ksiąg w klasztorach bibliotekach⁹⁶⁴.

⁹⁵⁹ Por. D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt., s. 466: „Does *opuscula* (little works) refer to his collections of letters? to *The Wrath of God*? to *The Workmanship of God*? to the *Symposium*? to *The Deaths of the Persecutors*? Would that we knew. On the supposition that the *Institutes* would not be considered an *opusculum*, this prohibition must not have encompassed them”.

⁹⁶⁰ *Decretum Gelasianum* XX.

⁹⁶¹ D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt., s. 466

⁹⁶² Por. R. Markus, *Augustine and Millenarianism*, w: *The Making of Orthodoxy: Essays in Honovr of Henry Chadwick*, red. R. Williams, Cambridge 1989, s. 220-236.

⁹⁶³ *Decretum Gelasianum: Centonem de Christo virgilianis compaginatum versibus*.

⁹⁶⁴ Por. D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt., s. 466: „In time the *Decretum* became an important checklist for medieval librarians looking to augment their collections. It circulated everywhere in one version or another. Its condemnation appears not to have resulted in the rejection of those authors who were otherwise appealing.”

Nie znaczy to jednak, że zaprzestano całkowicie kopiowania czy czytania tych dzieł. Za przykład może posłużyć encyklopedyczna twórczość Izydora z Sewilli – w księgach V–VIII *Etymologiae* autor ten obficie czerpie z *Divinae institutiones*, traktując to dzieło jako jedno ze źródeł doksograficznych⁹⁶⁵. Co ciekawe, Laktancjusz nie jest w nich wymieniony z imienia: mogło to wynikać nie tyle z chęci przestrzegania wytycznych dekretu Pseudo-Gelazjusza, co z charakterystycznego dla Izydora sposobu cytowania⁹⁶⁶. Zresztą w innym jego dziele *De differentiis rerum* przywołuje Laktancjusza kilkakrotnie. Pierwszy raz, gdy pisze o pochodzeniu pojęcia *homo*: *Rationem autem humani corporis singulorumque membrorum differentiam Lactantius, sive plerique auctorum, ita definiunt, dicentes: Homo dictus est ab humo. Hic ex diversis subsistit substantiis, ex mortali et immortalis. Corpus autem ejus ex ossibus et carnibus constat, dividiturque in quatuor elementa*⁹⁶⁷. Następnie wymienia afrykańskiego autora, gdy w tym samym rozdziale pisze o harmonii ludzkiego ciała: *Reliqua ossa corporis, velut columnae quaedam, quibus caro suslenitur, inserta sunt, et nervorum vinculis colligata, ut aplissimo motu flectantur. Haec Lactantius caeterique de ratione corporis scripserunt*⁹⁶⁸. Kolejny wart przytoczenia fragment dotyczy etymologicznych rozważań na temat słów *vir* i *mulier*: *Vir itaque nuncupatus, ut ait Lactantius, quia major in eo vis sit quam in feminis, et hinc virtus nomen accipit. Item mulier a mollitie dicta, immolata et detracta littera, quasi mollier*⁹⁶⁹. Pierwszy zacytowany fragment odnosi się do traktatu *De ira Dei*⁹⁷⁰, w pozostałych Izydor powołał się na fragmenty *De opificio Dei*, poruszające tematykę układu ciała człowieka, drugi zaś jest niemal dokładnym cytatem, choć święty z Sewilli pomija informację, że definicja ta pochodziła pierwotnie od Warrona, o czym wspomina Laktancjusz⁹⁷¹. Inne miejsce, w którym Izydor przywołuje imiennie Laktancjusza pochodzi z drugiej księgi *De ecclesiasticis officiis*, gdy mowa jest o zależności między małżonkami:

⁹⁶⁵ Por. Isidorus, *Etymologiae* V 1, 1; V 4, 1; V 14; V 19; V 24, 1; VI 8, 6-7; VI 17, 12; VI 19, 30; VI 19, 52-53; VII 1, 18; VII 1, 24; VII 1, 33; VII 2, 2; VII 2, 7; VII 2, 12; VII 2, 26-27; VIII 2, 2; VIII 6, 14; VIII 6, 16; VIII 7, 10; VIII 8, 4; VIII 8, 6; VIII 9, 3; VIII 9, 9; VIII 11, 2-95, PL 81-82.

⁹⁶⁶ Por. S.A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, O. Berghof, *Introduction*, w: *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge 2006, s.13: „Because Isidore derives his information mainly at second or third hand, his actual naming and even quoting of earlier scholars is no reliable guide to his immediate sources. Let the crucial figure of Varro, at the head of the encyclopedic tradition in which the *Etymologies* stands, serve as an example. Isidore names him as his authority for various facts twenty-eight times, and appears to quote him eighteen times”.

⁹⁶⁷ Isidorus, *De differentiis rerum*, II 17, 47; PL 83.

⁹⁶⁸ Isidorus, *De differentiis rerum* II 17, 72.

⁹⁶⁹ Isidorus, *De differentiis rerum* II 21, 82.

⁹⁷⁰ Lactantius, *De ira Dei* X 43: *Si enim corpus hominis ex humo fictum est, unde homo nomen accipit.*

⁹⁷¹ Lactantius, *De opificio Dei* XII: *Vir itaque nominatus est, quod maior in eo vis est, quam in foemina; et hinc virtus nomen accipit. Item mulier (ut Varro interpretatur) a mollitie, immolata et detracta littera, velut mollier.*

Cumque habet quis uxorem (ut ait Lactantius), neque servam, neque liberam habere poterit, ut matrimonii fidem servet. Neque enim, ut juris publici ratio est, sola mulier adultera est quae, virum habens, ab altero polluitur, et maritus, si alteram habeat, a crimine adulterii alienus habeatur, dum divina lex duos ita in unum matrimonii corpus coniunxerit, ut adulter si quisquis compagem corporis in diversa distraxerit⁹⁷².

Pochodzący z szóstej księgi *Divinae institutiones*⁹⁷³ cytat ukazuje zestawienie chrześcijańskiej nauki o małżeństwie z obowiązującym prawem stanowionym, sankcjonującym nierówność wobec małżonków w kwestii cudzołóstwa. Widać również, że w wielu miejscach Izydor chętnie korzysta z interpretacji Laktancjusza w przypadku, gdy ten referuje inne źródło bądź wchodzi z nim w polemikę⁹⁷⁴. Jako przykład może w tym miejscu posłużyć definicja religii, którą święty z Sewilli oparł na propozycji Afrykańczyka, choć widoczne są w tle również silne echa cycerońskiego pierwowzoru oraz późniejszą propozycję Augustyna. Jak podaje autor *Etymologii: Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi. Quod verbum compositum est a relegendo, id est eligendo, ut ita Latinum videatur religio sicut eligio*⁹⁷⁵.

Na Laktancjusza powołują się najważniejsi autorzy VIII wieku związani z reformą kulturalną Karola Wielkiego, choć u Alkuina apologeta pojawia się tylko wtedy, gdy wymienia go wśród znaczących chrześcijańskich i pogańskich poetów w utworze *Poema de pontificibus et sanctis ecclesiae Euboricensis*:

Quid quoque Sedulius, vel quid canit ipse Juvenus,

Alcuinus et Clemens, Prosper, Paulinus, Arator,

Quid Fortunatus, vel quid Lactantius edunt.

Quod Maro Virgilius, Statius, Lucanus et Auctor⁹⁷⁶.

Na podstawie księgozbiorów uczonego wiadomo jednak, że znał pisma Afrykańczyka: *Divinae institutiones*, *De opificio Dei* oraz *De ave Phoenice*⁹⁷⁷. Dowodem na to, że korzystał

⁹⁷² Isidorus, *De ecclesiasticis officiis* II 12; PL 83.

⁹⁷³ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 23, 23-25: *sed etiam praescripto lectuli terminat, ut cum quis habeat uxorem, neque servam neque liberam habere insuper velit, sed matrimonio fidem servet. non enim, sicut iuris publici ratio est, sola mulier adultera est quae habet alium, maritus autem etiamsi plures habeat, a crimine adulterii solutus est, sed divina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum, pari iure coniungit, ut adulter habeatur quisquis compagem corporis in diversa distraxerit.*

⁹⁷⁴ Por. D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt., s. 467: „Isidore in some instances preferred the language and phrasing found in Lactantius even when he was aware of sources that would carry more weight, say Augustine or Cicero”.

⁹⁷⁵ Isidorus, *Etymologiae* VIII 2, 2

⁹⁷⁶ Alcuinus, *Poema de pontificibus et sanctis ecclesiae Euboricensis* 399; PL 101.

z tekstów Laktancjusza w trakcie wykładów jest fakt, że uczeń Alkuina Hraban Maur wielokrotnie wspomina afrykańskiego pisarza w swoich tekstach, choć również on w niektórych przypadkach jest zależny od Augustyna i innych Ojców Kościoła, na przykład, gdy przywołuje jego stanowisko w *De institutione clericorum*, parafrazuje znany przywołany wyżej cytat z *De doctrina christiana*⁹⁷⁷, podobnie w *De universo*, gdzie oprócz fragmentu z *De civitate Dei*⁹⁷⁹ parafrazę słów Gennadiusa z Marsylii na temat heterodoksyjnego millenaryzmu u Afrykańczyka⁹⁸⁰. Jednak nie brakuje też świadectw bezpośredniej lektury czy nawet dłuższych cytatów zaczerpniętych bezpośrednio od Laktancjusza. Czyni tak choćby w *Commentaria in librum Sapientiae*, gdzie przywołuje dwa dłuższe fragmenty z pierwszej księgi *Divinae institutiones* na temat pogańskich bogów⁹⁸¹.

⁹⁷⁷ Por. J.D.A. Ogilvy, *Books Known to the English 597–1066*, Cambridge 1967, s. 191.

⁹⁷⁸ Por. Rabanus Maurus, *De clericorum institutione* III 26; PL 107: *Nam quid aliud fecerunt boni multi fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinati exierunt de Aegypto Cyprianus et doctor suavissimus, et martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius? quanto innumerabiles grammatici? Quod prior ipse fidelissimus Dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum.*

⁹⁷⁹ Por. Rabanus Maurus, *De universo* XV 5; PL 111: *Inserit etiam Lactantius operi suo quaedam de Christo vaticinia Sibyllae, quamvis non exprimat, cujus. Sed quae ipse singillatim posuit, ego arbitratus sum conjuncta esse ponenda, tanquam unum sit prolixum, quae ille plura commemoravit et brevia: « In manus, inquit, infidelium postea veniet. Dabunt autem alapas Deo manibus incestis, et impuro ore espuent venenata sputa. Dabit vero ad verbera simpliciter sanctum dorsum: et colaphos accipiens tacebit, ne quis agnoscat, quod Verbum est, vel unde venit ut inferis loquatur, et corona spinea coronetur. Ad cibum autem fel, et ad sitim acetum dederunt. Inlospitalitatis hanc ministrabant Domino mensam. Ipsa insipiens tuum non intellexisti Deum ludentem mortalium, sed spinis coronasti, et horridum fel miscuisti. Templi vero velum scindetur: et medio die nox erit tenebrosa nimis in tribus horis. Et morte morietur, tribus diebus somno suscepto; tunc ab infernis regressus ad lucem veniet primus, resurrectionis principio revocatis ostenso. Ista Lactantius carptim per intervalla dispositionis suae, sicut ea poscere videbantur, quae probare intenderat, adhibuit testimonia Sibyllina: quae nihil interponentes, sed in unam seriem connexa ponentes, solis capitibus, ut scriptores deinceps ea servare non negligent, distinguenda curavimus.*

⁹⁸⁰ Por. Rabanus Maurus, *De universo* IV 10: *In divinis repromissionibus nihil terrenum vel transitorium expectemus, sicut Meliciani spirant: non nuptiarum copulam, sicut Cerinthus et Marcion delirant: non quod ad cibum vel potum pertinet, sicut Papia auctore Terrenus et Tertullianus et Lactantius acquiescunt: neque per mille annos post resurrectionem regnum Christi in terra futurum, et sanctos cum illo in deliciis regnatos speremus, sicut Nepos docuit qui primam justorum, et secundam impiorum resurrectionem confinxit: et inter has duas mortuorum resurrectiones gentes ignorantes Deum in angulis terrarum in carne reservandas: quae post mille annos regni in terra justorum instigante diabolo movendae sunt ad pugnam contra justos regnantes et Domino pro justis pugnante, imbre igneo compescendas: atque ita mortuas cum exteris in impietate mortuis ad terrena supplicia in corruptibili carne resuscitandas.*

⁹⁸¹ Por. Rabanus Maurus, *Commentaria in librum Sapientiae* III 3; PL 109: *Firmianus autem Lactantius in libro primo quem scripsit de falsa religione deorum, huic loco similia profert dicens: Non est obscurum qua ratione homines dii coeperint nominari, propter hominum enim pravitatem qui agrestem vitam sine ullo rectore vivebant. Non est dubium quin illis temporibus hominem regem, ipsum totamque gentem jactare summis laudibus coeperint, ut etiam deos appellarent, sive ob miraculum virtutis hoc vere putabant; rules ad huc et simplices, sive, ut fieri solet, in adulationem praesentis potentiae, sive ob beneficia quibus ad humanitatem compositi; deinde ipsi reges cum chari fuissent his quoque vitam composuerant; magnum suum desiderium mortui reliquerunt. Itaque homines eorum simulacra fixerunt, ut haberent aliquod ex imaginum contemplatione solatium, progressique longius per amorem, memoriam defunctorum colere coeperunt, ut et gratiam referre bene meritis viderentur, et successores eorum allicerent ad bene imperandi cupiditatem. Quod Cicero de natura deorum docet dicens: Suscepit autem vitam hominum consuetudine communis, ut beneficiis excellentes, viros in colum fama ac voluntate tollerent. Hinc Hercules, hinc Castor, hinc Pollux, hinc Aesculapius, hinc Liber. Et alio*

W tym samym okresie do pism Laktancjusza nawiązuje Jonas Aureliensis, późniejszy biskup Orleanu, który pod koniec VIII wieku przebywał na dworze Karola Wielkiego. W dziele *De institutione laicali* powołuje się na Laktancjusza w kwestii rozumienia małżeństwa⁹⁸², choć najprawdopodobniej cytat ten zaczerpnął z *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli, przytaczanego w niniejszej pracy już wcześniej. Nie znaczy to jednak, że biskup Jonas nie miał dostępu do oryginalnego tekstu, na co wskazuje choćby fragment z trzeciej księgi jego *De institutione laicali*⁹⁸³, gdzie przytacza dość długi fragment *De opificio Dei*, zaś w *De cultu imaginum* znalazły się ustępy z drugiej księgi *Divinae institutiones*:

Firmianus Lactantius in *De falsa religione*: Duplici ratione, inquit, peccatur ab insipientibus. Primum, quod elementa, id est, Dei opera, Deo praeferunt; deinde quod elementorum figuras humana specie comprehensas colunt. Item ipse: Nihil aliud adoremus, nihil colamus, nisi solius artificis parentisque nostri unicum nomen. Item: Supra ergo, non infra est Deus, nec in ima, sed in summa potius religione quaerendus est. Et infra: Nihil colendum est quod oculis mortalibus cernitur. Poterant siquidem de cultu et adoratione, quae soli Deo debetur, uberiora sanctorum Patrum dicta sufficienter proferri, nisi ob prolixitatem vitandam praetermitterentur⁹⁸⁴.

*loco: Atque in plerisque civitatibus intelligi potest acuendae virtutis gratia: aut quod libentius rei publicae causa periculum adirent, optimi cujusque virorum fortium menioriam, in honorem deorum immortalium consecratam. Hac scilicet ratione Romani Caesares suos consecraverunt, et Mauri suos reges; sic paulatim religionis esse coeperunt, dum illi primi qui eos noverant eo ritu suos liberos atque nepotes, deinde omnes posteros imbuerunt, et hi tamen summi reges ob celebritatem nominis in provinciis omnibus colebantur: Privatum vero singuli populi gentis aut urbis suae conditores seu viri fortitudine insignes erant, seu feminae castitate mirabiles, summa veneratione coluerunt, ut Aegyptii Isidem, Poni Uraniam, Romani Quirinum, Samos Junonem, Liberum Naxos, Mauri Jubam, Latini Faunum, eodem utique modo Paphos Venerem, Apollinem Delos, Macedones Scabrium, Athenienses Minervam, Vulcanum Lemnos, sic per populos ac regiones varia sacra suscepta sunt, dum homines grati esse in suos principes cupiunt. Et cur alios honores vita carentibus deferant, invenire non possum: propterea pietas eorum qui successerant plurimum contulit ad errorem, qui ut divina stirpe nati viderentur, divinos honores a parentibus detulerunt, deferrique jusserunt: ideo dicit, incommunicabile nomen lapidibus et lignis impositam: quia vivi et omnipotentis Dei, qui solus est, incomprehensibile nomen in simulacris perfide compositis materiae insensibili et fragili ascripserunt, et simul cum falsa religione omnibus vitiis se impudenter perdiderunt; Lactantius, *Divinae institutiones* I 15, 2-11.*

⁹⁸² Por. Jona Aureliensis, *De institutione laicali* II 4; PL 143: *Scribit autem et Lactantius: Cum quis habet uxorem, neque servam neque liberam habere poterit, ut matrimonio fidem servet. Neque enim, ut viris publicatio est, sola mulier adultera est, quae virum habens ab altero polluitur: dum divina lex ita duos in unius matrimonii corpore conjunxerit, ut adulter sit quisquis compagem corporis in diversa detraxerit: Iniquum est enim ut vir id exigit ab uxore, quod praestare non possit.*

⁹⁸³ Por. Jona Aureliensis, *De institutione laicali* III 15: *De qua re ita Lactantius in libro de Opificio Dei scribit: Non ergo, inquit, patiamur figuram et figmentum Dei feris ac volucribus in praedam jacere, sed reddamus id terrae unde ortum est. Et quamvis in homine ignoto necessariorum munus implevimus; in quorum locum, quia desunt, succedat humanitas, et ubicunque homo desiderabitur, ibi exigi officium nostrum putabimus. In quo autem magis justitiae ratio consistit, quam in eo, ut quod praestamus nostris per affectum, praestemus alienis per humanitatem, quae est certior multo justiorque; cum jam non homini praestamus qui nihil sentit, A sed Deo soli, cui charissimum sacrificium est, opus justum.*

⁹⁸⁴ Jona Aureliensis, *De cultu imaginum* I, col. 340-355; PL 106.

Szczególnie ten fragment wydaje się ciekawy jako przypadek wykorzystania myśli Laktancjusza w sporze dotyczącym ikonoklazmu, w który był zaangażowany w latach dwudziestych IX wieku biskup Jonas⁹⁸⁵. Jako jeden z najważniejszych autorów końcowych dokumentów przychylił się ostatecznie do pośredniego stanowiska pomiędzy bizantyjskim sprzeciwem wobec kultu obrazów, a jego nadmierną, wręcz bałwochwalczą wersją, wypracowując paradygmat ikonologiczny dla chrześcijańskiej kultury Zachodu⁹⁸⁶.

Wzmianki o Laktancjuszu pojawiają się także w kronice spisanej w kręgu cesarza Karola Wielkiego przez frankijskiego uczonego Freculphusa, wychowanka szkoły pałacowej w Aachen⁹⁸⁷. Zaobserwować można je również w dziele *Chronicon sive Breviarium chronicorum de sex mundi aetatibus de Adamo usque ad annum 869* Adona z Vienne⁹⁸⁸, a w dwieście lat później także u irlandzkiego mnicha określanego mianem Marianus Scotus, który w trzeciej księdze swojej kroniki wskazywał, że Laktancjusz nauczał Kryspusa w 311 roku⁹⁸⁹. Jednak teksty te pozostają w pełni zależne od informacji zawartych u Hieronima i kontynuatorów jego dzieła, dlatego przytaczanie czy omawianie tych fragmentów wydaje się nie wносить nic nowego do rozważań nad recepcją twórczości Laktancjusza. Podobna sytuacja występuje w średniowiecznych wypisach i katalogach dokumentów opartych na treści *Decretum Gelasiani* – to tam *opuscula Lactantii* pojawiają się wśród pozycji uznanych za apokryficzne.

⁹⁸⁵ Por. T.F.X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia, 2009, s. 13-14.

⁹⁸⁶ Por. tamże, s. 264-278.

⁹⁸⁷ Por. Fresculphus Lexoviensis, *Chronicon* III 7; PL 106: *Minutius Felix Romae insignis causidicus scripsit dialogum Christianis et Ethnicis, qui Octavius inscribitur. Sed alius sub nomine ejus fertur de Fato, vel contra mathematicos: qui cum sit et ipse deserti hominis, non mihi videtur cum superioris libri stylo convenire. Meminit hujus Minutii et Lactantius in libris suis; III, 15: Firmianus qui et Laclantius, Arnobii discipulus, cujus sub Diocletiano principe acciti cum Flabuo grammatico de medicinalibus versus compositi exstant. Nicomediae rhetoricam docuit; ac penuria discipulorum inde in Græciam, videlicet ad scribendum, se contulit. Habemus ejus comatum Symposium, quod adolescentulus scholis scripsit, de Aphrica usque ad Nicomediam hexametris scriptum versibus. Et alium librum qui inscribitur Grammaticus, et pulcherrimus de Ira, et Institutionum Divinarum adversus gentes libri vn; Aequalitatum et epitomum ejusdem operis liber I; et Asclepiadem I; de Persecutione lib. I; ad Probum epistolarum lib. Iv; ad Severum epistolarum lib. II; ad Demetrium auditorem suum epistolarum lib. II; ad eundem de Opificio Dei vel formatione hominis lib. I. Hic in extrema senectute magister Cæsar. Crispi filii Constantini in Gallia fuit: qui postea a patre (ut fertur) interfectus est; IV, 15: Acylius Severus Hispanus de genere itlius Severi ad quem Lactantii duo epistolarum libri scribuntur, composuit volumen quasi hodoporicum, totius vite sue statum continens, tam prosa quam versibus, quod vocavit Cinctapoiam sive petram, et sub Valentiniano principe obiit.*

⁹⁸⁸ Por. Adonis Vienensis, *Chronicon*, 306, 92; PL 123: *Firmianus, qui et Lactantius Arnobii discipulus, Nicomediae rhetoricam docuit, ac penuria discipulorum, ob Græcam scilicet civitatem, ascribendum se contulit. Hic in extrema senectute magister Cæsaris Crispi filii Constantini in Gallia fuit, qui postea a patre interfectus est.*

⁹⁸⁹ Por. Marianus Scottus, *Chronicon* III 333, 12: [CCCXI]; PL 147: *Constantinus et Constantius quorum Crispum filium Lactantius Latinis litteris erudit, vir omnium suo tempore eloquentissimus.*

Zasadnicza trudność w transmisji tekstów wynikała jednak przede wszystkim z braku ich dostępności. Na początku IX wieku było już zaledwie kilka kopii, spośród których tylko sześć zawierało pełny tekst *Divinae institutiones*, cztery *De Opificio Dei*, trzy niepełny tekst *Epitome*, dwie *De ira Dei* i tylko jedna *De mortibus persecutorum*. Reformy karolińskie przyniosły wyraźną zmianę – już w IX wieku liczba rękopisów niemal się podwoiła. Choć wiele z nich zaginęło lub uległo zniszczeniu w kolejnym stuleciu, to od XI wieku obserwujemy ich znaczący przyrost, kulminujący w wieku XII. Prace te w większości były dokonywane na północy Francji, w Niderlandach czy dolinie Renu⁹⁹⁰.

W XII wieku, w kontekście wyroczni sybillińskich o męce Chrystusa, Laktancjusza przywołuje Piotr Abelard w siódmym liście do Heloizy, zatytułowanym we współczesnych wydaniach *De Dignitate Ordinis Sanctimonialium*:

Quorum quidem versuum primae litterae in Graeco coniunctae id sonant: Iesus Christus Filius Dei Salvator. Infert etiam Lactantius... quaedam de Christo vaticinia Sibyllae...: In manus, inquit, infidelium postea veniet; dabunt... Deo alapas manibus incestis et impurato ore expuent uenenatos sputos; dabit vero ad verbera suppliciter sanctum dorsum. Et colaphos accipiens tacebit, ne quis agnoscat quod verbum vel unde venit, ut inferis loquatur, et spinea corona coronetur. Ad cibum autem fel et ad sitim acetum dederunt; <inhospitalitatis> hanc monstrabunt mensam. Ipsa enim insipiens gens tuum Deum non intellexisti, ludentem mortalium mentibus, sed spinis coronasti, fel miscuisti. Templi velum scindetur et in medio die nox erit... tribus horis; et morietur tribus diebus somno suscepto, et tunc ab inferis regressus ad lucem veniet primus resurrectionis principio ostensus. Hoc profecto Sibyllae vaticinium, ni fallor, maximus ille poetarum nostrorum

⁹⁹⁰ Por. D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt., s. 470-471: „Using as our evidence the existing manuscripts of Lactantius and their stemmata, we can be certain of the survival at the opening of the ninth century of only a few manuscripts of his works. Six of these manuscripts included the Institutes, four included The Workmanship of God, three included a substantial fragment of the Epitome, and two included The Wrath of God. Single complete copies of The Deaths of the Persecutors and Epitome survived but these ceased to circulate until the late seventeenth and early eighteenth centuries respectively. It appears that all copies of Lactantius's Letters had now perished. In the course of the ninth century, the Institutes were copied seven times, The Workmanship twice, The Wrath of God once, the fragment of the Epitome once, and On the Deaths once. But the disruptive events of the tenth century stalled production and almost certainly destroyed a number of manuscripts. Even though in the eleventh century two more copies of the Institutes were made, three also fall from sight during this same period. Similar fates befell Lactantius's other works. But in the twelfth century the tempo of manuscript production resumed, and by the end of the century the addition of six copies of the Institutes brought the total number of manuscripts containing this work to fourteen. We cannot say that all of these were actively read, some surely for reasons of paleographic difficulty. During the twelfth century, copies of book 3, „False Wisdom,” and book 6, „True Worship,” as well as two florilegia of varying lengths were also made. These last are the earliest surviving florilegia of his work. It is possible that the testimonia of Jerome and Augustine were also introduced as prefatory material to Lactantius's works in this century, but our earliest surviving examples date to the fourteenth century. The preponderance of both ninth- and twelfth-century manuscripts were produced in northern France, the Low Countries, and the Rhine Valley”.

Virgilius audierat atque attenderat, cum in quarta Ecloga futurum in proximo sub Augusto Caesare, tempore consulatus Pollionis, mirabilem cuiusdam pueri de caelo ad terras mittendi, qui etiam peccata mundi tolleret et quasi saeculum novum in mundo mirabiliter ordinaret, praecineret ortum; admonitus, ut ipse ait, Cumaci carminis vaticinio, hoc est, Sibyllae quae Cumaea dicitur⁹⁹¹.

Widać w tym tekście nie tylko wielowiekową tradycję wiązania Laktancjusza z wyroczniami sybillińskimi, lecz także zwrócenie uwagi na fakt, że jako pierwszy wskazał on na IV *Eklogę* jako tekst proroczy i mesjański, co w późniejszych wiekach częściej łączone było z autorytetem Augustyna. Zresztą nie wydaje się to wcale dziwne, jako że to właśnie święty z Hippony cieszył się ogromnym uznaniem średniowiecznych teologów i filozofów, a nie można też zaprzeczyć, że to właśnie częściowo za jego pośrednictwem przywoływano postawę Laktancjusza jako obrońcy klasycznego stylu. Ciekawa w tym miejscu może wydać się uwaga uczyniona przez Berengara z Poitiers, obrońcę Piotra Abelerada, który w końcowym fragmencie swojego tekstu *Apologeticus pro Petro Abelardo* skierowanym do Bernarda z Clairvaux wspominał obydwu starożytnych uczonych: *Augustinus erroribus suis inimicus eos libro Retractationum purgandos committit. Lactantius, de quo ipse Augustinus asseverat quod multo auro suffarcinatus exierit de Aegypto, cum ore fulmineo contra gentes Christum deffendat, quaedam absona de dogmatibus Ecclesiae postea somniat*⁹⁹². Choć słowa te nawiązują do słynnego w tradycji cytatu Augustyna, to jednak użyte w kontekście obrony Abelarda, odważnie nawiązującego do tradycji myśli pogańskiej, stanowią rodzaj odwołania się do uznanych autorytetów, mających świadczyć za słusznością stanowiska Abelarda⁹⁹³.

Z czasem, zwłaszcza w nurcie scholastycznym, wzmianki o Laktancjuszu w pełni dotyczą aspektu jego błędnego pojmowania teologii. Interpretacja ta była powszechna do tego stopnia, że najwybitniejszy spośród uczonych szkolnej filozofii schyłku średniowiecza, Tomasz z Akwinu, we wszystkich miejscach, w których wspomina apologetę, łączy go z heterodoksyjnym millenaryzmem. Píše o nim w następujący sposób: *Compendium Theologiae: Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum cogitata, dicta et facta, bona vel mala: unde Lactantius deceptus fuit ut poneret diem iudicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis iudicium modo*

⁹⁹¹ Petrus Abelardus, *Epistula* VII; PL 178.

⁹⁹² Berengarius Pictaviensis, *Apologeticus pro Petro Abelardo* col. 466-468; PL 178.

⁹⁹³ Zob. D.E. Luscombe, *Berengar, Defender of Peter Abelard*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 33/1966, s. 319-337.

*praedicto complendum plures dies requirentur*⁹⁹⁴; w dziele *Super Evangelium S. Matthaei*: *Unde deceptus fuit Lactantius qui ponit resurrectionem fieri ante iudicium per mille annos. Istud ergo erit mentale iudicium, quia per virtutem divinam reducentur ad memoriam ea, quae fecit unusquisque*⁹⁹⁵; w komentarzu do psalmów: *Unde illud iudicium in brevi fiet, nec durabit per mille annos, ut Lactantius dixit*⁹⁹⁶; jak również w komentarzu do Listu do Hebrajczyków: *Et ideo dicit iudicii aeterni, non quod illud iudicium duret per mille annos, sicut voluit Lactantius, sed totum erit in momento*⁹⁹⁷. Przykłady te w dość wymowny sposób pokazują odmienność podejścia „humanistycznego” i „scholastycznego” do źródeł obecnego w literaturze europejskiej wieków średnich. Dla tych pierwszych Laktancjusz jest przede wszystkim przykładem wybitnego chrześcijańskiego literata i znawcy antycznej kultury i nawet jeśli niektóre tezy zawarte w jego pismach odbiegały od wykładu ortodoksyjnego stanowiska Kościoła, to jednak myśliciele ci doceniali jego metodę przeniesienia klasycznego dorobku, trafnie porównaną przez Augustyna do wyniesienia złota z Egiptu przez żydów. Dla filozofów scholastycznych uznających w pierwszej kolejności poprawność wyводу i zgodność z doktryną, Laktancjusz mógł uchodzić za miernego uczonego prezentującego fałszywe twierdzenia na temat świata i religii. Stąd też nie wydaje się dziwna konsekwentna nieobecność wpływu i autorytetu pism Laktancjusza u najważniejszych autorów związanych z filozofią uprawianą na średniowiecznym uniwersytecie.

Nie znaczy to jednak, że w okresie tym został on całkowicie zapomniany, a przykładem tego był trzynastowieczny franciszkański uczony Gilbert z Tournai, działający przy dworze króla Ludwika IX, organizatora VI i VII krucjaty oraz późniejszego świętego Kościoła Katolickiego. Jemu to Gilbert dedykował swoje dzieło *Eruditio regum et principum*, ceniony wówczas traktat wychowawczy i zwierciadło władcy⁹⁹⁸. Dla niniejszej pracy jednak najważniejsza jest jego praca powstała w latach 1259-1262, znana jako *Erudimentum doctrinae*, będąca przykładem encyklopedycznej tradycji i recepcji *Etymologiae* Izydora z Sewilli⁹⁹⁹. W tekście tym już na samym początku autor parafrazuje słowa Laktancjusza z trzeciej księgi *Divinae institutiones* na temat fałszywego rozumienia filozofii¹⁰⁰⁰, samego zaś

⁹⁹⁴ Thomas Aquinas, *Compendium Theologiae* I 244; EL 42.

⁹⁹⁵ Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Matthaei* XIX 2; EL 16.

⁹⁹⁶ Thomas Aquinas, *In psalmos Davidis expositio*, II, 10; EL 14.

⁹⁹⁷ Thomas Aquinas, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura* VI, 1; EL 30.

⁹⁹⁸ Zob. A. de Poorter, *Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai*, O.F.M., Louvain 1914.

⁹⁹⁹ Por. S. Gieben, *Four Chapters on Philosophical Errors from the Rudimentum Doctrinae of Gilbert of Tournai O. Min. (died 1284)*, „Vivarium” 1/1963, s. 141.

¹⁰⁰⁰ Cyt. za tamże, s. 148: *Nunc autem breviter philosophorum aliquos specificemus errores circa iii scientias speciales, et primo in physicis. Omnis enim doctrina physica quam plurimum est erronea, quantum est*

autora wymienia nieco dalej, gdy pisze o fałszywości stanowiska Arystotelesa: *Et Lactantius ait in primo libro De falsa religione: Aristoteles quamvis secum ipse dissideat, ac repugnantia sibi et dicat et sentiat, in summum tamen unam mentem Mundo praeesse testatur. Hoc Lactantius. In summum forte dicit quod Dei providentiam esse ponit in caelis*. Analizujący ten tekst badacz Servus Gieben wskazuje, że wiele innych fragmentów pisma Gilberta z Tourai zawiera bezpośrednio nawiązania do *Divinae institutiones* w kontekście odwołań do słów przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi czy do wyroczni sybillińskich¹⁰⁰¹. W obydwu przypadkach średniowieczny autor wykorzystał pismo apologety jako podstawowe źródło tych słów. Gieben zauważa również silną inspirację Afrykańczykiem w rozważaniach Gilberta z Tourai nad *summum bonum*. Jego zdaniem: „It is also significant that Gilbert esteems the chapters of Lactantius on the «summum bonum» worth reproducing after more than nine centuries”. Wywód Gilberta, w którym wymienione zostały kolejno stanowiska antycznych szkół filozoficznych dotyczące tego zagadnienia, pozostaje zgodny ze układem obecnym u Laktancjusza w trzeciej księdze jego *opus magnum*¹⁰⁰². Podobnie sama konkluzja pozostaje

achephala. Nam2 etsi sine membris quibusdam vivatur, tamen sine capite non est vita. Eorum igitur qui Deum non noverunt, qui est caput omnis virtutis atque doctrinae, sapientia et virtus fuit sine capite. Quem qui non agnoscit, licet videat, caecus est; licet audiat, surdus est; licet loquatur, mutus est. Cum vero conditor Deus ab eo noscetur, tunc videbit, tunc audiet, tunc loquetur: tunc enim habere caput incipit, in quo sunt omnes sensus collocati, hoc est: lingua, aures et oculi. Ille enim videt, qui veritatem in qua Deus est, vel Deum in quo veritas est, oculis cordis aspexerit; audit qui divinas voces et praecepta vitalia pectori suo affigit; hic loquitur qui caelestia disserens maiestatem Dei singulariter profitetur, a quo quanto remotiores fuerunt philosophi, tanto viciniore fuerunt vitiis et errori.

¹⁰⁰¹ Cyt. za tamże, s. 151: *Nunc de hoc satis. Revertamus ad propositum. Hermes ait quod 'una custodia hominum est pietas; pium enim hominem nec daemon malus nec fatum tenet'. Unde alio loco ostendens quid sit eusebia, ait his verbis: Deus liberat pium ab omni malo; quod est enim unum et solum in hominibus bonum, est pietas. Et Asclepius, auditor eius, eandem sententiam latius explicavit in illo sermone perfecto quem scripsit ad regem. Uterque enim daemones affirmat esse inimicos et vexatores hominum; quod ideo Trismegistus angelos malignos vocat, quia non ignoravit eos, ex caelestibus depravatos, terrenos esse coepisse. Eorum, inquit, inventa sunt astrologia et aruspicina et auguratio et ipsa quae dicuntur oracula et nigromantia et ars magica, et quicquid praeterea malorum exercent homines vel palam vel occulte. Quae omnia per se falsa sunt, ut Sibylla Erithrea testatur: Quia errores omnia haec sunt quae stulti homines scrutantur corde. De indiciis tamen astrologorum et quomodo fiunt, requirendum est infra in tractatu astrologiae in quarta huius operis parte.*

¹⁰⁰² Cyt. za tamże, s. 155: *Epicurus summum bonum in voluptate animi esse dicit; Aristippus in voluptate corporis. Dinomachus in summo bono honestatem cum voluptate coniungit. Diodorus in privatione doloris illud ponit, et alii aliter, ut patebit. In tanta igitur rerum diversitate quem sequi debeamus? scire est difficile, Omissis igitur litigatoribus furiosis et pertinacibus, ad verum iudicem et datorem sapientiae veniamus, per quem dirigi possumus in viam rectam, et de controversiis istorum possumus ferre sententiam. Refellamus igitur opiniones eorundem, ut pateat neminem illorum fuisse sapientem. Cum ergo de officio hominis agitur, summum bonum summi animalis in eo necesse est poni, quod cum ceteris animalibus commune esse non possit. Sed sicut feris dentes, armentis cornua, volucribus pennae sunt propria, sic hominis aliquid proprium esse debet, ne rationem suae conditionis amittat. Quod autem vivendi aut generandi causa est omnibus datum, naturale est homini bonum, sed non summum, nisi generi proprium fuerit unicuique. Sapiens ergo non fuit, qui summum bonum in animi voluptate posuit, quia et securitas et gaudium et similia possunt omnibus esse communia. Secunda est opinio Aristippi, qui summum bonum ponens corporis voluptatem non reputat hominem nisi ventri et Veneri servirentem, ut non differat inter eum et pecudem, si tantum auferas ab eo sermonem. Quem si dederis animali, nihil aliud summum bonum esse ponet, nisi quod competit corporis voluptati. Quam ut obtineant, nec laborem, nec vulnera, nec mortem animalia ipsa recusant. Non igitur discenda est ab istis sapientia, quos a bestiis differre facit sola lingua, non rationis sententia. Tertia est opinio quae ponit summum bonum in privatione doloris esse,*

w duchu wczesnochrześcijańskiego autora: *Hoc est ergo verae sapientiae summum bonum, cuius hoc dicimus esse proprium: prius, ut solius hominis sit et non alterius animalis; secundo, ut solius animae sit bonum, non corporis; tertio, ut non nossit alicui provenire sine scientia et virtute*¹⁰⁰³. Przykład ten wydaje się ciekawy zwłaszcza dlatego, że nie jest on tylko kolejnym przejawem średniowiecznej recepcji czy właściwie kalki opinii na temat Laktancjusza zaczerpniętej z pism Augustyna czy Hieronima, lecz przykładem samodzielnej lektury afrykańskiego pisarza oraz wyciągnięciem z niej sposobu postrzegania wiary chrześcijańskiej jako *pia philosophia* stojącego u podstaw renesansowego humanizmu. Jak zauważa David Rutherford, niemal połowa tekstu Gilberta z Tournai jest mniej lub bardziej dosłownym cytatem z pism Laktancjusza, jednak franciszkański autor, stosując wprost argumentację autora *Divinae institutiones*, wykracza poza jego wnioski lub nawet im się sprzeciwia, dowartościowując rolę filozofii jako takiej¹⁰⁰⁴.

Renesans

*Sed hoc ridiculum, in eo summum bonum ponere quod medicus potest dare. Dolendum est etiam, ut sit iocundius postea non dolere. Immo, miserrimus est qui numquam doluit, quia bono caret eius quem nos felicissimum putabamus, quia malo carvit. Ab hac sententia non longe fuit ille philosophus Hieronymus, qui omnino nihil dolere summum bonum est confessus. Sed quis potest sibi hoc bonum praestare, quod nobis ut eveniat nihil aliud possumus quam optare. Summum autem bonum nullum facit beatum, nisi semper in eius fuerit potestate. Quarta est opinio quae ponit summum bonum esse in voluptate cum honestate. Sed qui voluptati deditus est, honestate careat necesse est. Corporis etiam bona, ut incolumitas, valitudo et huiusmodi, ita necessario data sunt et necessaria brutis sicut homini, et forte amplius, quia brutis non est medicina quam habet natura humana. Quinta est opinio Peripateticorum, qui in bonis animae, corporis et fortunae;*¹⁰⁰² S. Gieben, Four Chapters on Philosophical..., dz. cyt., s. 145-146: „The section where Gilbert shows how and why the philosophers erred in their natural tendency to knowledge, is for the most part abstracted from the third book of Lactantius *Divinae Institutiones*. Not in the sense that Gilbert is following slavishly Lactantius' explanation on false wisdom, but that he fits large excerpts of Lactantius in his own conceived order. So, when Gilbert is proving that the philosophers erred in fact and argues from the idle name of philosophy, from the continuous fight among them, from their lack of certainty, from the shameful effects of their teaching, he epitomizes respectively chapter 2, 4-5, 3 and 15 of *Divinae Institutiones* III. Examining the causes of the errors of the philosophers he relies upon chapter 28, 18, 22-23 of the same book. On the errors of Epicure Gilbert used especially chapter 17 and for his conclusion chapter 26. As to Gilbert's specific treatment of the errors in physics, mathematics, metaphysics and ethics, only two explicit quotations of Lactantius occur, but we found some notable implicit ones, and the whole of the discussion of the errors in ethics has been resumed from chapter 1 of the same third book of Lactantius *Divinae Institutiones*”.

¹⁰⁰³ Cyt. za tamże, s. 156.

¹⁰⁰⁴ Por. D. Rutherford, s. 474-475: „Further comment is required about the sections of Gilbert's work in which some form of quotation of Lactantius constitutes fifty percent of Gilbert's text for approximately four full folios and eighty to ninety percent for two full folios. In some instances these quotations are verbatim, with variations from the *textus receptus* consistent with the probable readings in his own manuscript. In other instances it is paraphrase and summary. Sometimes the text is modified in a variety of ways, including heavy and repeated ellipsis augmented by the insertion of necessary phrasing to maintain coherent grammar and thought. Other times it substitutes synonyms for the original words. Often it combines these techniques with a steady intervention in the syntax. Here one can find the text somewhat jarring actually quite amusing. If you ever wondered what Lactantius would have sounded like had he been a medieval scholastic, Gilbert is your man! As extruded through the scholastic mind, Lactantius systematically breaks his points down into *prima*, *secunda*, *tertia*, and *quarta opinio*. He then proceeds to analyze them in a Latin resonant, I'm sure, of beautiful medieval French. Enchanting. Curiously, the single greatest distortion of Lactantius's thought encountered is that, as with Isidore, Gilbert's Lactantius esteemed philosophy in a way that Lactantius himself had worked to undermine”.

Silny wzrost zainteresowania pismami Laktancjusza odnotowuje się w połowie XIV wieku. Jest on w jakimś stopniu powiązany zarówno z rozwojem studiów nad literaturą rzymską, jak i tendencją epoki, w której ważną rolę odegrał wczesnohumanistyczny ruch uczonych i kancelistów dworskich rozpowszechniający klasyczne wzorce literackie. Choć w wielu przypadkach kierunek ten był umotywowany względami praktycznymi, co dotyczyło w znacznej części pisarzy zawodowo zajmujących się nauczaniem sztuki epistolograficznej, to jednak dość szybko zaczęto traktować to rzemiosło jako wartość samą w sobie, a nawet modny sposób prowadzenia literackiego *otium*. Nie znaczy to jednak, że praktyka ta, jak i samo zamiłowanie do literatury, były obce wiekom średnim, choć skala ich i rozpowszechnienie wśród warstw społecznych, wyłączonych wcześniej z tego przywileju, jest widocznie większa niż przedtem¹⁰⁰⁵.

Postacią symbolizującą niejako nowy sposób uprawiania filozofii oraz zamiłowanie do literatury, był w tym okresie Francesco Petrarca, którego stosunek do twórczości Laktancjusza zawiera wszystkie najważniejsze punkty dotychczasowej tradycji oraz elementy nowego podejścia. Przykład takiej postawy odnajduje się choćby w jego dziele *De otio religioso*, gdzie wielokrotnie powołuje się na wczesnochrześcijańskiego autora. Petrarca, chwalać Laktancjusza, przywołuje również opinię Hieronima, mówiącą, że apologeta z większą łatwością atakował pogańskich bogów, niż bronił chrześcijańskiej wiary¹⁰⁰⁶; nie brakuje również odniesień do prorocत्व mesjańskich u Sybilli¹⁰⁰⁷ czy drobnych cytatów wyjętych z jego dzieł¹⁰⁰⁸. To, co jednak wydaje się oddawać bezpośredni stosunek Petrarki do Laktancjusza, unaocznia się w następujących słowach: *Igitur Lactantius, et ipse magnus vir ac noster, in eodem libro quo gentilium erroribus exarmatis fidem nostram quantum quivit*

¹⁰⁰⁵ Por. P.O Kristeller, *Humanizm...*, dz. cyt., s. 39-64.

¹⁰⁰⁶ Por. Petrarca, *De otio religioso*, s. 22; red. G. Rotondi, Vaticano 1958: *Apud nostros vero ne dubium est quidem, atque in primis Lactantium Firmianum, qui omnem deorum scenam turpesque latebras scelerum aperiens totam rei seriem, qui fuerint, quid egerint, qui mores, que vita, quis exitus, que sepulcra, operosissima disputatione complectitur in eo libro, quo institutiones vere fidei tractare adortus, utinam tam nostra affirmare potuisset, ut Ieronimi verbo utar, quam facile aliena destruxit.*

¹⁰⁰⁷ Por. Petrarca, *De otio religioso*, s. 27-28: *Michi ad presens que ad ipsius Cristi personam attinent attigisse suffecerit, que omnia eo ordine quo predicta erant impleta conspiciamus; preter ultimum scilicet iudicium quod de re certi, de tempore dubii, expectamus. Et hec quidem vaticinia quia non adeo vulgata videbantur curiosius inserui, que Erithree proculdubio Sibille sunt, ut que ex illius libro ad contextum elicui. Multa sunt alia que an Erithree an Cumee Sibille fuerint nescitur scriptorum discordia, que tamen talia sunt, ut eorum auctrix inter cives civitatis Dei numeranda videatur. Sane que sequuntur ut Sibille fuisse convenit, sic cuius incertum est, cum Sibillas decem Varro numeret, studiosissimus atque doctissimus latinorum; que et Lactantio sparsim posita Institutionum eius libro primo.*

¹⁰⁰⁸ Por. Petrarca, *De otio religioso*, s. 32-33: *Nosses autem, Lucane, rei causam, equidem non querelis sed gratulationibus uterere, quod veterator ille spiritus qui se divinationis deum cunctisque, ut sic dixerim, diviniorum atque, ut Lactantii verbo utar, «quasi deorum Africanum» esse falsa persuasionem vulgaverat, Cristi confusus adventu obmutuisset et veritatis ante oculos mentiri timuisset ac fallere.*

*armavit, omnemque hanc deorum scenam mira et laudabili curiositate detexit, inque hoc idem opus Augustino atque aliis sequacibus viam fecit, cum multa de prima deorum inventione disseruisset*¹⁰⁰⁹. Afrykańczyk oprócz bardzo przychylnych epitetów jest chwalony jako wzór uczonego, który wyznaczył drogę badań nad kulturą i mitologią antycznego świata Augustynowi i jego naśladowcom. Co interesujące, w przeciwieństwie do autora *Vulgaty*, Petrarka upatruje w tej metodzie również sposobu umocnienia wiary. Jeszcze wyraźniej ukazuje to fragment, w jakim Laktancjusz zostaje zaliczony do grona wielkich świętych chrześcijańskich – tych, których pomoc umożliwia lepsze zrozumienie nauki Pisma Świętego: *Accessit sacer et submissa fronte nominandus Ambrosius, accessere Ieronimus Gregoriusque, novissimus oris aurei Iohannes et exundans lacteo torrente Lactantius: ita hoc pulcerrimo comitatu Scripturarum Sacrarum fines quos ante despexeram venerabundus ingredior et invenio cuncta se aliter habere quam credideram*¹⁰¹⁰.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę, że Laktancjusz stanowi dla Petrarki pomost pomiędzy tradycją klasyczną a chrześcijańską. W najwcześniejszym żywocie włoskiego poety, spisany przez Leonardo Bruniego w 1436 roku, można dowiedzieć się, że młody Petrarka w czasach swoich studiów oddawał się zamyśleniu do literatury klasycznej. Bruni, wymieniając ulubionych autorów Petrarki z tego okresu, wspomina tylko o jednym myślicielu chrześcijańskim: „W ukryciu poświęcał się więc studiowaniu Marka Tulliusza, Wergiliusza, Seneki, Laktancjusza oraz innych filozofów, poetów i historyków”¹⁰¹¹. Dostrzega się również, jak włoski humanista śledzi obecny w *Divinae institutiones* wewnętrzny dialog z Ciceronem, w którym apologeta ganił Arpinatę za brak konsekwencji w sprawie kultu bogów, zwłaszcza w kontekście podejścia do jego zmarłej przedwcześnie córki Tulii i jej wizerunku¹⁰¹². Nie

¹⁰⁰⁹ Petrarca, *De otio religioso*, s. 84.

¹⁰¹⁰ Petrarca, *De otio religioso*, s. 104.

¹⁰¹¹ L. Bruni, *Żywot Petrarki*, przeł. W. Olszaniec, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 49/2005, s. 220; Leonardo Bruni, *Opere letterarie e politiche*; red. P. Viti, Torino 1996, s. 531-560.

¹⁰¹² Petrarca, *De otio religioso*, s. 86: *Sane quod ait «affectui» aut «regibus» eo pertinet, quod ubi Cicero excellentium virorum, Lactantius vero regum defunctorum reverentiam erroris deposuerat fundamentum, hic et pietatem et affectum patrium addit: utrunque possibile enim, utrunque similitudinem veri habet. Superedificasse etiam vel poetas, ut ille, vel illustres artifices, ut hic ait, pictores scilicet aut, quod idolo convenientius est, sculptores tam proprie dictum est ut ad errorum cumulum nichil fingi possit efficacius, cum in altero oculorum, in altero sint aurium blandimenta, quibus precipue sensibus veritas et falsitas in animam subit. Ceterum Lactantius his que proxime audistis explicitis iterum versus ad Ciceronem: «Marcus Tullius» inquit «qui non tantum perfectus orator, sed etiam philosophus fuit, siquidem solus extitit Platonis imitator, in eo libro quo se ipse de morte filie consolatus est non dubitavit dicere deos qui colerentur homines fuisse. Quod ipsius testimonium eo debet gravissimum iudicari, quod et augurale sacerdotium habuit et eosdem se colere venerarique testatur. Itaque intra paucos versiculos duas res nobis dedit, nam dum imaginem filie eodem modo se consecraturum profitetur quo illi a veteribus sunt consecrati, et illos mortuos esse docuit et originem vane superstitionis ostendit. "Cum vero" inquit "et mares et feminas complures ex hominibus in deorum numero esse*

można wykluczyć, że laktancjuszowe *cum Cicerone loqui* wpisało się w konwencję literacką listu pełnego rozczarowania, jaki Petrarca skierował do Cyserona po odnalezieniu jego korespondencji z Attykiem – tej, z której wyłaniał się obraz moralnie niespójny z dotychczasowym ideałem Arpinaty¹⁰¹³. Zresztą wzmianka o nich pojawia się w kolejnym fragmencie *De otio religioso* przywołującym Laktancjusza:

Sane hunc ipsum Ciceronis articulum Lactantius anxie discutiens, «Fortasse» inquit «dicat aliquis pre nimio luctu delirasse Ciceronem. Atqui omnis illa oratio et doctrina et exemplis et ipso loquendi genere perfecta, non egri, sed constantis animi ac iudicii fuit et hec ipsa sententia nullum prefert indicium doloris; neque enim puto illum tam varie, tam copiose, tam ornate scribere potuisse, nisi luctum eius et ratio ipsa et consolatio amicorum et longitudo temporis mitigasset». Enimvero hec Lactantii coniectura quam vera sit, non tam ex hoc loco, quam ex ipsius Ciceronis ad Athicum epystolis diligens lector intelliget¹⁰¹⁴.

Petrarca, podobnie jak Laktancjusz, odrzuca twierdzenie jakoby Cyseron pisał swoje listy w przypływie rozpaczy, lecz wyłania się z nich trzeźwy osąd samego autora. Z perspektywy niniejszych badań nie jest jednak najważniejsze zrozumienie sytuacji psychologicznej Arpinaty, lecz fakt, że opinia Laktancjusza, jak i wykorzystana przez niego konwencja w agonicznym dialogu ze zmarłym kilka wieków wcześniej autorem przyczyniła się do zbudowania krytycznego stanowiska wobec niewątpliwego autorytetu, jakim był dla łacińskich autorów Cyseron. Ponadto u Petrarca można zaobserwować, że tego typu zwrot do słynnych obywateli *Rei publicae litterarum* był dość częsty. Jako przykład może posłużyć choćby czternasty rozdział pierwszej księgi *Rerum memorandum*, gdzie, chwając w drugiej osobie Warrona, wspomaga się, co znamienne, słowami Laktancjusza:

Non indignaberis, Marce Varro, preponi tibi duos tam grandes viros, quos sibi prepositos nec universus olim orbis erubuit. Neque enim nescius eram inter studia Latinorum primum tibi locum eximiamque laudem deberi; memineram id tibi et ab externis tributum et a nostris, tantumque preconiorum certatim a multis in unum hominem congestum ut ipse, si aurem applicueris, erubescas, tametsi vera et meritis tuis etiam nunc inferiora predicentur. [...] Sunt qui ne in hoc ne Grecis quidem deferant: ut vir fide pius

videamus et eorum in urbibus atque agris augustissima delubra veneremur, assentiamur eorum sapientie quorum ingeniis et inventis omnem vitam legibus et institutis excultam institutamque habemus.

¹⁰¹³ Zob. R. Marnoto, *Cicero's corpus and Petrarca's ankle. The theory of imitatio and its practices*, „Humanitas” 76/2020, s. 83-94; zob. M. Eisner, *In the Labyrinth of the Library: Petrarch's Cicero, Dante's Virgil, and the Historiography of the Renaissance*, „Renaissance Quarterly” 67 (3)/2014, s. 755-790.

¹⁰¹⁴ Petrarca, *De otio religioso*, s. 87.

eloquioque sacer Lactantius Formianus, qui in Institutionum suarum libris neminem te «doctiorem nec apud Grecos vixisse» confirmat¹⁰¹⁵.

U włoskiego autora nie brakuje także nawiązania do filozofii sztuki twórczej i swoistej roli poetyckiego *officium*, o którym starożytny autor wspomina między innymi w pierwszej księdze *Divinae institutiones*¹⁰¹⁶. Chociaż fragment, cytowany przez Petrarę w *Collatio laureationis*, w tekście oryginalnym miał na celu w pierwszej kolejności wykazywać, że słowa poetów na temat historii bogów nie mogą być wzięte dosłownie ze względu na poetycką licencję, to czternastowieczny autor widzi w nich przede wszystkim pochwałę twórczego aktu i jego natury¹⁰¹⁷. Nie znaczy to, że takie odczytanie jest błędne czy niezgodne z intencją Laktancjusza, lecz, że widoczne jest, w jaki sposób autor faworyzuje konkretny aspekt jego słów. Interpretację tę powtórzy w swoim polemicznym dziele *Invective contra medicum*, gdzie w dość agresywnych słowach napisze w ten sposób:

Sed ad fictiones, quas carpebas, redeo. Audi ergo quid Lactantius, vir et poetarum et philosophorum notitia et ciceroniana facundia et quod cuncta transcendit catholica religione clarissimus, primo suarum Institutionum libro ait: «Nesciunt qui sit poetice licentie modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poete in eo sit, ut que vera sunt in alia specie obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat; totum autem quod referas fingere, idest ineptum esse et mendacem potiusquam poetam». Stupes, belua: nunquam, puto, istud audieras¹⁰¹⁸.

Warto zwrócić uwagę, że Petrarka stara się szczególnie uwydatnić twierdzenie, że Laktancjusz nie tylko był sławnym autorytetem filozoficznym i poetyckim, lecz także i przede wszystkim religijnym i katolickim. Adresat dzieła, co wynika z treści utworu, w sposób jednoznacznie napastliwy występował przeciwko poezji antycznej jako szkodliwej dla wiary chrześcijańskiej.

W bardzo podobnym kontekście obrony poezji cytuje Laktancjusza ówczesny Petrarce Coluccio Salutati. W trzynastej księdze *De laboribus Herculis* odnosi się on do tego samego

¹⁰¹⁵ Petrarca, *Rerum memorandum libri I* 14, 1-2; red. A. Bufano, Torino 1975.

¹⁰¹⁶ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* I 11, 24.

¹⁰¹⁷ Por. Petrarca, *Collatio laureationis* IX 4; red. A. Bufano, Torino 1975: *Scire decet preclarissimi viri, poete officium atque professionem... quam multi, immo fere omnes, opinantur; nam, ut eleganter ait Lactantius, Institutionum libro primo: «Nesciunt qui sit poetice licentie modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poete in eo sit ut ea, que vere gesta sunt, in alia specie, obliquis figurationibus, cum decore aliquo conversa traducat. Totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potius quam poetam».* *Hec Lactantius.*

¹⁰¹⁸ Petrarca, *Invective contra medicum* I; red. A. Bufano, Torino 1975.

fragmentu *Divinae institutiones* na potwierdzenie swojego wyводу dotyczącego potrzeby dokładności metrum w poezji:

Nec hec solum mea sunt, sed ex philosophi dictis clarissime colliguntur. Et illustris vir Lactantius Firmianus libro primo Divinarum Institutionum contra gentes inquit: Officium poete in eo est, ut ea, que vere gesta sunt, in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat. Hec ille. Que quidem vides cum his, que diximus, convenire. Certum igitur et indubitatum esse debet proprium poetarum esse, quoad verba pertinet, ipsa passim et vagantia non assumere, sed alligare metris et in alia significata transferre, et si, qua gesta fuerint vel quasi gesta narraverint, ad significandum aliud ordinare¹⁰¹⁹.

Jak można zauważyć, dla włoskich myślicieli XIV stulecia obrona sztuki poetyckiej staje się niejako elementem apologetycznej pracy na rzecz samej wiary chrześcijańskiej. A co najistotniejsze dla niniejszej pracy, można dostrzec, że taka postawa, znamieną dla formacji chrześcijańskiego humanizmu, znalazła swój autorytet w pismach Ojców Kościoła, na czele których stoi Laktancjusz¹⁰²⁰.

Silna inspiracja twórczością Afrykańczyka widoczna jest również u Giovanniego Boccaccia – w ostatnich latach życia porzucił on częściowo literaturę pisaną w *volgare*, kierując uwagę ku formom łacińskim. Dostrzega się u niego silne wpływy lektury dzieł Laktancjusza, zwłaszcza w warstwie doksograficznej. Najlepiej widać to na przykładzie dzieła *De genealogibus deorum gentilium*, gdzie wymienia chrześcijańskiego autora imiennie niemal sto pięćdziesiąt razy¹⁰²¹, a we wstępie pisze o nim: *Lactantius insignis homo doctusque*. Ogólnym celem pracy Boccaccia było zarysowanie całości grecko-rzymskiej mitologii, gdzie *Divinae institutiones* posłużyły mu nie tylko jako źródło poznania historii bogów, ale także, jak dostrzegają badacze, czerpie on na polu metodologicznym i

¹⁰¹⁹ Collutio Salutati, *De laboribus Herculis* XIII 9; red. B. L. Ullman, Zurich 1951.

¹⁰²⁰ Por. Petrarca, *Invective contra medicum* III: *Illud primum qvero, cum lingua illa temeraria et pigra et viscosa et farmacis delibuta multa ructaveris in poetas, quasi vere fidei adversos vitandosque fidelibus et ab Ecclesia relegatos: quid de Ambrosio, Augustino et Ieronimo, quid de Cypriano, Victorinoque martire, quid de Lactantio ceterisque catholicis scriptoribus sentias; apud quos nullum pene mansurum opus sine poetarum calce constrvitur, cum contra fere nullus hereticorum poeticum aliquid opusculis suis inserverit, seu ignorantia, seu quod ibi suis erroribus consonum nichil esset.*

¹⁰²¹ Por. Boccacius, *De genealogibus deorum gentilium* I 7; II 19, 20, 22, 25, 30, 32, 35, 41, 46, 47, 53, 55; III 1, 2, 3, 4, 22; IV 1, 7, 22, 31, 44, 52, 54, 61, 68; V 6, 7, 10, 12, 19, 25, 26, 30, 31, 32, 35, 41, 42; VII 19, 23, 25, 55, 58, 63; VIII 1, 2, 4, 6, 8, 11, 12; IX 6, 11, 19, 21, 23, 25, 29, 33, 35; X 3, 24, 27, 28, 29, 32, 55, 59; XI 1, 7, 8, 21, 22, 23, 27; XII 1, 2, 4, 5, 9, 10, 25, 26, 27, 28, 35, 41, 64, 65, 74; XIII 1, 3, 4, 5, 15, 17, 26, 36, 52, 56, 58, 68, 69; red. V. Romano, Bari 1951.

interpretacyjnym z przyjętej przez apologetę i innych Ojców Kościoła perspektywy euhemerystycznej¹⁰²².

Podobny podziw dla pism Laktancjusza jak i jego ogólnej postawy teologicznej wyraża żyjący na przełomie XIV i XV wieku włoski historyk i grezysta Leonardo Bruni, znany też z łacińskiego przydomka Aretinus, od miejscowości Arezzo, z której pochodził. W swoim dziele *De studiis et litteris* wyraża charakterystyczny dla włoskiego *quattrocento* postulat uzgodnienia wiedzy teologicznej z głęboką znajomością literatury, postawy, zdaniem autora, obcej kształceniu religijnemu:

Eruditionem autem intelligo non vulgarem istam perturbatam, qualis utuntur hi qui nunc theologiam profitentur, sed legitimam illam et ingenuam, quae litterarum peritiam cum rerum scientia coniungit, qualis in Lactantio Firmiano, qualis in Aurelio Augustino, qualis in Hieronymo fuit, summisque profecto theologis ac perfectis in litteratura viris. Nunc vero qui scientiam profitentur pudendum est, qui parum persciant litterarum¹⁰²³.

Jak widać, spośród trzech autorów patronujących tej postawie w pierwszej kolejności Bruni wymienia Laktancjusza, choć oczywiście to nie to ostatecznie decyduje o ważności autorytetu, ponieważ w innym miejscu, mówiącym o docenieniu poezji, Afrykańczyk został wymieniony jako drugi¹⁰²⁴, zaś w katalogu uwzględniającym również myślicieli pogańskich na końcu¹⁰²⁵. W innym miejscu Bruni wyraźnie deklaruje, że spośród chrześcijańskich pisarzy to właśnie Laktancjusz najlepiej ucieleśnia ideał humanisty – łączy elokwencję z uczonością w sposób najbardziej doskonały:

Lactantius Firmianus vir omnium cristianorum proculdubio eloquentissimus, cuius facundia et dicendi fugura ingenium illud de quo loquor preclare instituere ac alere potest. Probo autem huius maxime eos libros quos adversus falsam religionem conscripsit. Item quos de ira dei et de opificio hominis. quos lege queso si litteras amas. [...] Sive secularibus delectetur Tullium accipiet quem virum deus immortalis. quanta facundia.

¹⁰²² Por. P. Cherchi, *The Inventors of Things in Boccaccio's De genealogia deorum gentilium*, w: *Petrarch and Boccaccio: The Unity of Knowledge in the Pre-Modern World*, red. I. Candido, 2018, s. 244-269.

¹⁰²³ Leonardus Aretinus, *De studiis et litteris* 2; red. C.W. Kallendorf, Cambridge 2002.

¹⁰²⁴ Por. Leonardus Aretinus, *De studiis et litteris* 20: *Hieronimum Lactantium Boetium. in quibus quanta cognitorum poetarum fuerit scripta eorum disputataque ostendunt. Mea quidem sententia mancus quodammodo in litteris est qui poetas non didicit. Nam de vita moribusque percommode multa sapienterque ab illis dicta et nature generationisque principia et cause.*

¹⁰²⁵ Por. Leonardus Aretinus, *De studiis et litteris* 29: *Haec duo simul coniuncta veteres illos quorum memoriam veneramur ad celebritatem nominis gloriamque provexere Platone Democritum. Aristotelem. Theophrastum Uarronem Ciceronem Senecam Augustinum Hieronimum Lactantium. in quibus omnibus discerni vix potest maior ne scientia rerum an peritia fuerit litterarum Ut autem extremum concludam ingenium quod summa omnia mihi de se repromittat his duobus fructum esse oportere affirmo.*

quanta copia. quam perfectum in litteris. quam in omni laudis genere singularem
prestiterit admirari nemo sufficiet. proximus huic erit decus ac delitie litterarum
nostrarum¹⁰²⁶.

W tym fragmencie znamienne jest zestawienie apologety z Ciceronem, autorytetem świeckiej literatury humanistycznej. Można powiedzieć, że Bruni, wyraźnie podkreślając ten wymiar, sugeruje, że Laktancjusza należy postrzegać jako patrona najszlachetniejszej wersji humanizmu, a więc tej opartej na chrześcijaństwie.

Również poza kręgami humanistycznymi XIV stulecia można doszukać się zainteresowania pismami Laktancjusza, czego przykładem jest paryski teolog uniwersytecki Jean Gerson, który był pod wielkim wrażeniem jego znajomości literatury pogańskiej i wymieniał go wśród najważniejszych autorów chrześcijańskich¹⁰²⁷. Zauważalne jest również, jak autorytatywnie oceniane są jego poglądy w odniesieniu do stoicyzmu i arystotelizmu – nurtów filozoficznych, spośród których to właśnie arystotelizm dominował w środowisku uniwersytetu paryskiego. Jednak wydaje się, że jego szacunek czy nawet zachwyt wobec Laktancjusza świadczy o indywidualnej preferencji literackiej odzwierciedlającej w dużym stopniu epokę, w której żył autor, nie zaś o szczególnej wartości pism Afrykańczyka dla dyskursu scholastycznego. Jednak symptomatyczne wydaje się to, że wraz z rozwojem zainteresowania pięknem klasycznej literatury wzrosła jednocześnie pozycja dzieł Laktancjusza¹⁰²⁸.

Na przełomie XIV i XV wieku popularność wczesnochrześcijańskiego autora zwiększała się coraz bardziej, co najmniej z kilku powodów. Najważniejszym czynnikiem mającym wpływ na to zjawisko była antykwaryczna tendencja wśród humanistów nie ograniczających się do zgłębiania kanonu antycznej literatury, lecz także poszukujących manuskryptów w bibliotekach klasztornych na terenie zachodniej Europy. Najbardziej znanym spośród tych odkrywców literackich był papieski sekretarz Gianfrancesco Poggio Bracciolini. Warto jednak pamiętać także o innych humanistach tego okresu, takich jak

¹⁰²⁶ Leonardus Aretinus, *De studiis et litteris* 7-8.

¹⁰²⁷ D. Rutherford, *Lactantius...*, dz. cyt., s. 476; G. Ouy, *Discovering Gerson the Humanist: Fifty Years of Serendipity*, w: *A Companion to Jean Gerson*, red. B. P. McGuire, Leiden 2006, s. 79–132; B. P. McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, State College 2005.

¹⁰²⁸ Gerson, *L'oeuvre oratoire*, t. V, red. P. Glorieux, Paris 1963, s. 438: *Bene habet, ait Lactantius ex verbis Tullii; jacta sunt fundamenta collocati loci oratorii; pro superaedificatione perfecta commendationis inchoatae quam mos exigit, postulat justitia, quae suum virtutibus dat honorem*; 251, s. 592: *Et quamvis non alienum a proposito esset Lactantii verba ponere V Institutionum, de limite bino salutis et interitus commodius reticere judicans, hoc moneo ut verum ducem et unicum habeas Deum, quemadmodum de populo Israelitico in promissionis terram proficiscente legitur quod Dominus dux ejus solus fuit*.

Niccolò Niccoli czy wspomniany już Coluccio Salutati – nauczyciel Poggia, odpowiedzialny za jego inspirację i zachętę do tego rodzaju poszukiwań. Nie brakowało też humanistycznych wypraw do Bizancjum, gdzie w celu odnalezienia nieznanych arcydzieł greckiej literatury udawali się myśliciele tacy jak Gvarino da Verona czy Francesco Filelfo, który w połowie lat czterdziestych wdał się w spór na temat znaczenia pism Laktancjusza, stając po jego stronie, o czym niżej będzie jeszcze mowa¹⁰²⁹. Pierwsze interesujące nas znalezisko miało miejsce w 1414 roku podczas trwającego Soboru w Konstancji, gdy Poggio wraz z Bartolomeo di Montepulciano i szlachcicem Cincio de Rustici odnaleźli w bibliotece opactwa Sankt Gallen oprócz dzieł Witruwiusza i Prysciana zagadkowe dzieło *De utroque homine* autorstwa Laktancjusza¹⁰³⁰. Tekst o takim tytule nigdy wcześniej nie był włączany do bibliografii apologety, dlatego też trudno uznać, że było to jakieś od dawna zaginione pismo chrześcijańskiego autora. W szczególności, że nigdy potem tekst o takim tytule nie był rozpowszechniany. Najprawdopodobniej był to błędnie nadany przez kopistę tytuł innego traktatu, możliwe, że chodziło o *De opificio Dei* lub o *De ira Dei*. Za pierwszym z nich przemawia tematyka dotycząca człowieka oraz podobieństwo do alternatywnego tytułu *De formatione hominis* przekazanego w tradycji już w starożytności. Nie można nie zgodzić się także, że wspomniany rękopis zawierał po prostu obydwie teksty. Zresztą następne odkrycia Braccioliniego w cysterskim klasztorze w Langres z lat 1417-1418, prócz szeregu innych dzieł, zawierały właśnie te dwa teksty Laktancjusza¹⁰³¹. Zainteresowanie włoskich humanistów tymi tekstami potwierdza list kameduły Ambrożego Travesariiego do Niccola Niccoliego – adresat, chwalać owe dzieła, nawiązuje w nim do wcześniejszej wymiany zdań z rozmówcą na temat tych i innych utworów: *Quod item Asconium Pedianum et Cornelii Celsi fragmenta, et Lactantii de ira Dei, et opificio hominis libros scripseris, pari laude*

¹⁰²⁹ Zob. B. S. Ugo, *Poggio Bracciolini and Coluccio Salutati: The Epitaph and the 1405–1406 Letters*, w: *Poggio Bracciolini and the Re(dis)covery of Antiquity: Textual and Material Traditions*, red. Roberta Ricci, Firenze 2020.

¹⁰³⁰ Por. J.W. Ross, *Tacitus and Bracciolini. The Annals Forged in the XVth Century*. London 1878, 56 : „When Bracciolini accompanied the Papal Court in the capacity of Secretary to the Council of Constance in 1414, he, one day, went with two friends, Cincio, the Roman gentleman and scholar of fortune, of the family de Rustici, and the eminent schoolman and finished writer Bartolommeo de Montepulciano to the monastery of St. Gall about twenty miles distant from Constance for the purpose of finding new manuscripts; his companions found Lactantius, «De Utrouque Homine», Vitruvius on Architecture and the Grammar of Priscian, while he himself found, in addition to the Commentaries of Asconius Pedianus on eight of Cicero's Orations,— the three first books, and half of the fourth of the Argonauticon of Valerius Flaccus. On this discovery being communicated to Francesco Barbaro, the latter in his reply spoke of other discoveries of Bracciolini's, of some of which we have no account as to where they were found, nor when, except before 1414: Tertullian, Lucretius, Silius Italicus, Ammianus Marcellinus, Manilius (his unfinished poem on "Astronomy," clearly a forgery), Lucius Septimius Caper, Eutychius and Probus.”

¹⁰³¹ Por. M. Wojtkowska-Maksymik, *Przedmowa*, w: G. Poggio Bracciolini, *Opowieści ucieszne (Liber facetiarum)*, przeł. I. Grześczak, przedmowa, Warszawa 2017, s. 19.

*prosequemur*¹⁰³². W innym zaś liście, w którym Travesari ponagla Niccoliego, aby ten szybciej przepisał przesłane dzieła Laktancjusza, znajduje się informacja, iż dysponują oni rękopisem *Epitome: Volumen illum Lactantii pervetustum mitto ad te, orans atque obsecrans ut libellos illos de ira dei et opificio hominis et Epitomen, quanta licet celeritate, transcribas, ac praeterea tuum ad hoc exemplar volumen emendes. Satis enim vereor, ne Thomas noster substomachetur tantae negligentiae nostrae*¹⁰³³. Nie znaczy to oczywiście, że dzieła te nie były w ogóle znane, choć wykazana wyżej liczba manuskryptów pochodzących z różnych okresów średniowiecza jasno pokazuje, jak trudno były dostępne dla szerokiego grona odbiorców. Sama postać Travesariego jest zresztą istotna w historii recepcji Laktancjusza w XV wieku¹⁰³⁴. To on był odpowiedzialny za oczyszczenie tekstu *Divinae institutiones* i pierwsze próby ustalenia fragmentów greckich w dziele, choć za ich zapis odpowiedzialni byli Niccoli oraz Francesco Barbaro¹⁰³⁵. Praca włoskich humanistów nad dziełem Laktancjusza odegrała przemożny wpływ na rozwój pracy filologicznej i edytorskiej w dziedzinie języka greckiego we Włoszech. Jak wykazuje Gabriella Pomaro to Travesari opracował, działając we współpracy z Niccolim, najpopularniejszy wariant tekstu Laktancjusza, stanowiący wzór niemal do połowy XV wieku. Na początek jego prac nad tekstem Pomaro wskazuje lata 1416-1418, wiadomo zaś, że w 1425 roku Poggio zamówił u Niccoliego prywatny egzemplarz¹⁰³⁶. Nie były to oczywiście jedyne działania związane z twórczością Laktancjusza – warto wspomnieć również Gvarino da Verona, zaangażowanego w jej badanie przynajmniej od drugiej dekady XV wieku. Efektem tych prac była wersja tekstu ukończona w 1434 roku. Istnieje również świadectwo pracy nad edycją tworzoną pod patronatem Medyceuszy, ukończonej w 1435 roku, choć nie cieszyła się ona zbyt dużą popularnością nawet w rodzimej Florencji do tego stopnia, że, gdy Giovanni de' Medici, przygotowując w 1458 roku *Opera omnia* Laktancjusza, sięga do rękopisu *Ricc. 264* opracowanego przez Travesariego dla *Divinae Institutiones*, nie zaś do kopii medycejskiej¹⁰³⁷. Nie jest to jednak miejsce na dłuższe rozważania tego dość zawiłego i drobiazgowego zagadnienia, ważniejsze dla niniejszego wywodu wydaje się prześledzenie ściśle literackiej

¹⁰³² Ambrosius Traversari, *Epistola* II 273; red. L. Mehus, Florentiae 1759.

¹⁰³³ Ambrosius Traversari, *Epistola* VII 27.

¹⁰³⁴ Por. G. Pomaro, *Fila traversariane. I codici di Lattanzio*, w: *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli - Firenze, 15-18 settembre 1986)* red., L.S. Olschki, Firenze 1988, s. 238.

¹⁰³⁵ Por. tamże.

¹⁰³⁶ Por. tamże, s. 242.

¹⁰³⁷ Por. tamże, s. 251: „[...] l'edizione «medicea» del 1435 [...] gira straordinariamente poco, tanto che quando nel 1458 Giovanni de' Medici si fa allestire un'Opera omnia lattanziana [...] il ricorso è a Ricc. 264, non alla copia medicea.”

receptji pism Laktancjusza, bo ona stanowi najważniejsze świadectwo prowadzonych wówczas debat i rozmów tworzących ogólny charakter i sposób myślenia epoki.

Fascynacja ponownie odkrytymi pismami Laktancjusza nie była jednak bezkrytyczna, nawet wśród samych popularyzatorów jego dzieł. Doskonałym przykładem pozostaje wspomniany Travesarii – w niezachowanym liście do Santio Ballo przestrzegał on przed licznymi błędami doktrynalnymi odnalezionymi w pismach Afrykańczyka. Choć nie znano konkretnych zarzutów, to o fakcie, że kwestia ta była poruszana, świadczy odpowiedź, wystosowaną przez Ballo:

Reverso iam Pisas mihi Lactantii Firmiani eloquentissimi viri opuscula duo primum offeruntur, De dei opificio et ira, quae libraries quidam nuper absolverat. Illos ego non emendo solum; verum, quia a te monitus sum satis his in libris a fide diviasse, adcuratissime lectito minutimque omnia pondero. Nihil mihi emendandum Firmianum dixisse visum est; nihil non Christianissimum inveni; omnia religioni nostrae consentanea mihi visa sunt. Ea causa maxime vereor ne male cum Lactantio sentiam, neve incautus in fide peccem vehementer timeo. Quamobrem te enixissime obsecro, qua in re, quave ratione his in opusculis a fide alienus Lactantius sit me per epistolas doceas. Haud enim me parvo donabis munere, siquidem maximum immineat animae meae periculum¹⁰³⁸.

Jak widać, Ballo nie dostrzegł owych odstępstw od wiary w nauce Laktancjusza, o których wspominał Travesarii, a dzisiaj można się ich jedynie domyślać. Najpewniej były one tożsame z tymi, o którym pisali wspomniani autorzy scholastyczni czy średniowieczni, a więc mogły dotyczyć nieortodoksyjnego millenaryzmu i teodycei. Jakkolwiek konkretne zarzuty pozostają w sferze domysłów, to z samej tej korespondencji wyłania się znamienity dla epoki obraz dysputy nad charakterem powrotu do antycznych źródeł pogańskich i chrześcijańskich, któremu patronował Laktancjusz.

Do najbardziej znaczących i oryginalnych dzieł tego okresu zalicza się *Dialogi tres in Lactentium* autorstwa mediolańskiego franciszkanina Antonio da Rho – monumentalna praca rozpoczęta w 1442 roku. Był to pierwszy w historii traktat poświęcony w całości pismom i myśli Laktancjusza. Ogólnym założeniem dzieła było wyczerpujące opisanie błędów doktrynalnych zawartych w *Divinae institutiones* i *De ira Dei*, choć stosunek autora do pism wczesnochrześcijańskiego twórcy nie był wcale tak jednoznaczny. Co ciekawe, choć Rho

¹⁰³⁸ Cyt. za: D. Rutherford, *Introduction* w: A. Da Rho, *Three Dialogues Against Lactantius-Dialogi Tres in Lactentium*, Leiden 2023, s. 26, przypis dolny 140.

niekiedy występuje jako przeciwnik Laktancjusza ze stanowiska filozofii scholastycznej, to wyraźnie jednak widoczna jest jego przynależność do piętnastowiecznego włoskiego humanizmu, zarówno w warstwie znajomości myśli ówczesnych mu twórców, jak i ozdobnego i starannego stylu, w którym powstało dzieło. Zastanawiający wydaje się fakt, że tekst Antoniego da Rho przez lata umykał uwadze badaczy, a odwołania do postaci franciszkańskiego autora sporadycznie występowały w literaturze przedmiotu, jednak w znacznym stopniu w odniesieniu do jego sporów z Lorenzo Vallą¹⁰³⁹. Pierwszej poważnej analizy tekstu dokonał David Rutherford w 2015 roku w przytaczanym często w tym rozdziale artykule *Lactantius Philosophus? Reading, Misreading, and Exploiting Lactantius from Antiquity to the Early Renaissance*, a następnie w 2023 roku swoim wydaniem krytycznym wraz z tłumaczeniem angielskim *Dialogi tres in Lactentium*. Zarówno ten tekst, jak i jego piętnastowieczny autor zasługują na nieco więcej uwagi, zwłaszcza że dzieło to okazuje się niezbędne do zrozumienia sporów na temat Laktancjusza toczonych w latach czterdziestych XV wieku w gronie humanistów.

Antonio da Rho wstąpił do zakonu franciszkanów w wieku osiemnastu lat w 1413 roku w Mediolanie, a następnie do 1423 roku podjął edukację w różnych ośrodkach w Padwie, gdzie studiował dialektykę i teologię. Od tego momentu jego życie na stałe związało się z Mediolanem – miasto opuszczał jedynie sporadycznie. Znaczną część aktywności poświęcił nauczaniu teologii w San Francesco Grande, współpracy z dworem Filippo Marii Viscontiego oraz działalności humanistycznej, której nadmierna intensywność mogła przesądzić o odmowie przyznania mu stanowiska w katedrze teologii przy mediolańskim studium w 1427 roku¹⁰⁴⁰. W dziele *Apologia* wyraził przywiązanie do autorów starożytnych – sentyment obecny już w okresie jego studiów. Wśród kolejno zgłębianych autorów Rho wymienia: Cyserona, Senekę Laktancjusza, dwóch Pliniuszów, Makrobiusza, Apulejusza, Plutarcha, Vegetiusa czy Frontinusa. Uwagę przykuwa fakt, że Laktancjusz został przez niego wymieniony już wśród najwcześniej studiowanych autorów, zanim zwrócił się do dzieł teologów chrześcijańskich¹⁰⁴¹. Widać nawet, że przy lekturze pism Augustyna dostrzega jego zależność od Laktancjusza „while building his *City of God*, Augustine did not blush to imitate Lactantius in many things.”¹⁰⁴², jak też wyraża wprost, że dzieła jego pełne są wartych zapamiętania sentencji: „the greatest possible pleasure in plucking the flowers from

¹⁰³⁹ Zob. M. Regoliosi, *Umanesimo lombardo: la polemica tra Lorenzo Valla e Antonio da Rho*, Pisa 1983.

¹⁰⁴⁰ Por. D. Rutherford, *Introduction...*, dz. cyt., s. 3-4.

¹⁰⁴¹ Por. tamże, s. 6.

¹⁰⁴² Cyt za: tamże, s. 21-22; Zob. Antonius Raudensis, *Apologia* 15; red. G. Lombardi, Roma 1982.

Lactantius, a man of precise eloquence and learning, who, if we believe Jerome, excels more with the lance than with the shield.”¹⁰⁴³. Widać więc jasno, że pisma apologety towarzyszyły mu na wiele lat przed napisaniem ostrej dialogowanej polemiki, choć kwestia, na ile dokładnie znał te dzieła, też może być dyskutowana. Jak wskazuje Rutherford, na podstawie lektury pism Rho można dostrzec, że uważał on VI księgę *Divinae institutiones* zatytułowaną *De vero cultu* jako niezależne pismo Augustyna¹⁰⁴⁴. Błąd ten miał swe źródło jeszcze w czasach karolińskich, gdy kopiści przypisali ją biskupowi z Hippony, możliwe, że myląc je z traktatem *De vera religione*, choć on, jak zostało to opisane powyżej, raczej mógł pomylić ją z IV księgą zatytułowaną tak samo.

Przechodząc jednak do tekstu *Tres dialogi in Lactentium*, warto nadmienić, że dzieło opisane w trzech księgach wprowadza prawdziwie żyjących ówczesznie rozmówców, a byli to: Pier Candido Decembrio, Niccolò Arcimboldi, autor tekstu Antonio da Rho, a także epizodycznie Guarnerio Castiglioni, Francesco Barbaro i Biagio Ghiglini. Najpewniej wszyscy oni byli uczniami znanego padewskiego nauczyciela retoryki Gasparino Barzizza¹⁰⁴⁵. Z dużym prawdopodobieństwem dialog ten nawiązuje do rzeczywiście odbytej rozmowy, do której zdaniem Rutherforda mogło dojść w scenerii klasztornej ogrodu San Francesco Grande podczas świąt Pięćdziesiątnicy między 20 a 22 maja 1442 roku¹⁰⁴⁶, choć w drugiej księdze da się zauważyć wyraźną deklarację, jakoby akcja działa się w 1444 roku: *nos qui post Christum quattuor et quadraginta supra mille et quadringentos annos agimus plane intellegere possumus*¹⁰⁴⁷. Dzieło, ukończone ostatecznie w 1445 roku, zostało zadedykowane papieżowi Eugeniuszowi IV – adresat już wcześniej, bo od 1443 roku, otrzymywał od Antoniego da Rho fragmenty tekstu przesyłane w korespondencji¹⁰⁴⁸. Zresztą kwestie datowania nie wydają się dla niniejszego studium najważniejsze, tak samo jak prześledzenie dokładnie biegu całej rozmowy, lecz jej najważniejszych punktów w postaci tez formułujących główne zarzuty doktrynalne wobec Laktancjusza. Ważne będzie przyjrzenie się im, aby zobaczyć, jakie argumenty stanowią oś teologicznego procesu Afrykańczyka.

W toku dialogu obrońcą myśli Laktancjusza jest Nicolaus, zaś jego teologicznym oskarżycielem Candidus. Przejawia się to już przy pierwszym i drugim zarzucie,

¹⁰⁴³ Cyt za: tamże, s. 22; Antonius Raudensis, *Apologia* 20.

¹⁰⁴⁴ Por. tamże, s. 15-22.

¹⁰⁴⁵ Por. tamże, s. 27.

¹⁰⁴⁶ Por. tamże, s. 30,

¹⁰⁴⁷ Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 176; red. D. Rutherford, Antonius Raudensis 2023.

¹⁰⁴⁸ Por. D. Rutherford, *Introduction...*, dz. cyt., s. 31.

sformułowanym w wyrażnie scholastycznej formule, zwięźle ujętej przez Rho w tabeli poprzedzającej zasadniczy tekst dialogu: *Primus error quando dicit et quidem universaliter fieri non posse, quin omne quod sit aliquando esse coeperit* oraz *Secundus error quando ex praecedenti errore concludit deum se ipsum genuisse et fecisse*¹⁰⁴⁹. Zarzuty dotyczą od początku precyzyjności założeń metafizycznych, w tym przypadku natury wynikających z siebie następstw i samego Boga. W trzecim¹⁰⁵⁰, czwartym¹⁰⁵¹, piątym¹⁰⁵² i szóstym¹⁰⁵³ zarzucie autor skupia się na nieścisłościach dotyczących natury aniołów i demonów, na podstawie drugiej księgi *Divinae institutiones*. Szczególnie interesujący wydaje się zarzut siódmy: *quando dicit eos esse stultissimos qui candelas et cereos in ecclesia succendunt*¹⁰⁵⁴. Odnosi się on do krytyki palenia świec w świątyniach wyrażonej w szóstej księdze *Divinae institutiones*¹⁰⁵⁵, zaś przywołanej przez Niccolo w toku wypowiedzi¹⁰⁵⁶. Candidus uważa to za napastliwy atak, którego dopuścił się Laktancjusz wobec standardowej praktyki służby kościelnej, natomiast Niccolo stara się usprawiedliwić apologetę, że ten miał na myśli przedłożenia wewnętrznego światła wiary nad materię zewnętrznego obrzędu. Oczywiście już samo odniesienie tych słów do realiów chrześcijańskich można uznać po prostu za błędny anachronizm. Podobne wypaczenie dostrzega się w następnym „błędzie”: *Octavus error quando dicit non esse congruens deum in nostrum adiutorium*¹⁰⁵⁷. Odnosi się on do słów z pierwszej księgi *Divinae institutiones*, gdzie Laktancjusz podważa zasadność wykorzystania czasownika *adiuvare* w odniesieniu do Boga, co było *de facto* erudycyjną polemiką z cycerońską etymologią imienia Jowisza mającego pochodzić od wyrażenia *iuvans pater*. Cały zarzut Laktancjusza wobec tego słowa skupia się na jego nieadekwatności względem relacji Boga do człowieka: *Nemo sic Deum precatur, ut se adiuvet, sed ut servet, ut vitam salutemque*

¹⁰⁴⁹ *Lactantii Firmiani errata quibus ipse deceptus est hoc libro per Fratrem Antonium Raudensem Theologum collecta et exarata sunt* 4-5, w: Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium*..., dz. cyt.

¹⁰⁵⁰ Por. tamże 8-9: *Tertius error quando dicit angelos non statim a mundi principio ad hominum tutelam esse decretos*.

¹⁰⁵¹ Por. tamże 9-10: *Quartus error quando dicit deum angelis praecepisse ne terrae contagione macularentur*.

¹⁰⁵² Por. tamże 12-13: *Quintus error quando dicit diabolum angelos ad vitia pellexisse paulatim*.

¹⁰⁵³ Por. tamże 14-15: *Sextus error quando dicit angelos dei mulierum congressibus inquinatos. et filios genuisse*.

¹⁰⁵⁴ Tamże 16-17.

¹⁰⁵⁵ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* VI 2, 1-3.

¹⁰⁵⁶ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* I 49: *Legens exinde Nicolaus in sexto ipsarum Institutionum venit ad sermonem illum ubi Lactentius haec verba faciebat: Accendunt deo lumina velut in tenebris agenti. Quodsi suspicari aut percipere animo possent quae sint bona illa caelestia, quorum magnitudinem terreno adhuc corpore obvoluti capere non possumus, iam se cum his officiis inanibus stultissimos esse cognoscant, vel si caeleste lumen quod dicimus solem contemplari velint, iam sentiant quod non indigeat lucernis eorum deus, qui ipse in usum hominis tam claram, tam candidam lucem dedit. | Et post pauca statim dicebat: Num igitur mentis suae compos putandus est, qui auctori et datori luminis candelarum aut cereorum lumen offert pro munere? Aliud vero ille a nobis exigit lumen et quidem non fumidum, sed, ut ait poeta, 'liquidum' atque 'clarum' mentis scilicet.*

¹⁰⁵⁷ Tamże, 18-19.

*tribuat, quod multo plus ac maius est quam iuvare*¹⁰⁵⁸. Candidus odrzuca stanowczo lingwistyczne wyczucie Laktancjusza, argumentując stosowność tego czasownika jego częstym występowaniem w Piśmie Świętym oraz twórczości Augustyna¹⁰⁵⁹. Kolejne zarzuty skierowane są wobec wiary w preegzystencję dusz w niebie¹⁰⁶⁰ i ich boską substancję¹⁰⁶¹, umiejscowienie nieba¹⁰⁶² czy powstanie ciał niebieskich¹⁰⁶³. Interesujący fragment dzieła można odczytać w rozdziale 105 pierwszej księgi, gdy Candidus, cytując komentarz Laktancjusza do słów Cyserona z *De officiis*, stanowczo staje po stronie Arpinaty. Chodzi o cycerońskie zdanie: *At vero si quis voluerit animi sui complicatam rationem evolvere, iam ipse se doceat eum virum bonum esse qui prosit quibus possit, noceat nemini nisi lacessitus iniuria*¹⁰⁶⁴, a konkretnie o jego ostatnią część uwzględniającą warunkową sytuację, w której *vir bonus* może dopuścić się zadania krzywdy w odwecie. Laktancjusza, krytykujący dopuszczalność zemsty, wykazywał Cyseronowi zarzucono hipokryzję, zestawiając ją z chrześcijańską etyką, opartą na całkowitym odrzuceniu odwetu jako moralnie dopuszczalnej reakcji. Nicolaus widzi w stanowisku Laktancjusza przykład prawdziwie boskiej cierpliwości pochodzącej z ewangelicznej nauki Chrystusa czy wskazań obecnych w listach świętego Pawła, wedle niego, cnoty budującej prawdziwą siłę człowieka. Na tym też twierdzeniu etycznym i antropologicznym ufundowana została cała etyczna wykładnia *humanitas* omówiona w III rozdziale niniejszej rozprawy. Główny zarzut Antoniego da Rho, sformułowany przez postać Candidusa, sprowadza się do niemożności wypełnienia tych wskazań w obliczu prawdziwego zagrożenia oraz do ich proveniencji bardziej stoickiej niż chrześcijańskiej. Przeciwnik poglądów Laktancjusza powołuje się raczej na arystotelesowską

¹⁰⁵⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* I 11, 41.

¹⁰⁵⁹ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* I 54: *His in medium actis Candidus inquit: „Ecce homo, ut in Psalmo legitur, qui non posuit deum adiutorem suum. Quippe qui si sacras litteras, quas passim ex deo didicisse se iactat, percallisset, nequaquam ea illa Institutionibus suis inseruisset. Dicit in deum esse minime congruens ut iuvans pater nominetur, nam iuvare hominis non dei est. Utrum est ille ipse tam oblitteratae memoriae qui litteris sacris | mentem divinam inspexit et illarum viscera et exta rimatus est ut illum fugiat Hierosolyme regi, cui nomen Amasias a propheta sancto dictum esse: Si putas in robore exercitus bella consistere, superari te faciet dominus ab hostibus: dei quidem est adiuvere et in fugam vertere? Numquid oblitus est mulieris illius clarissimae Hester dicentis ad dominum: Domine, mi rex, qui rex noster es solus, adiuva me solitariam, et cuius praeter te auxiliator nullus est alius? an David rex incongrua iuxta Lactentium de deo loquebatur cum diceret: Exurge, adiuva nos, et redime nos propter nomen tuum? et: Adiuva me domine deus meus, salvum me fac secundum | misericordiam tuam? item: Adiuva nos, deus, salutaris noster?*

¹⁰⁶⁰ Por. Lactantii Firmiani *errata...*, dz. cyt., 21: *Nonus error quando dicit animas omnes caelo creatas esse; Tertiusdecimus error quando dicit deum infinitas animas seu infinitam multitudinem animarum a principio procreasse.*

¹⁰⁶¹ Por. tamże, 25-26: *Duodecimus error quando dicit animam ex dei substantia esse decisam.*

¹⁰⁶² Por. tamże, 22-23: *Decimus error quando dicit caelum stel(l)iferum esse supremum et esse sedem ipsius conditoris et ibi superos omnis habitare.*

¹⁰⁶³ Por. tamże, 24-25: *Undecimus error quando dicit deum posuisse solem et lunam in firmamento.*

¹⁰⁶⁴ Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* I 105; Cicero, *De officiis* III 76.

tradycję rozumienia funkcji gniewu w wypełnieniu sprawiedliwości, uznając ją za bardziej adekwatną zarówno wobec nauki chrześcijańskiej, jak i stosunków międzyludzkich:

Ego vero Aristoteli magis assentior; iram enim inquit esse necessariam nec quicquam sine illa expugnari posse, nisi ipsa impleat animum spiritumque succendat; ea ipsa tamen non ut duce sed ut milite uti licere. Vultque affectus quosdam, si quis illis bene utatur, pro armis esse. Quem secutus Theophrastus putabat fieri non posse ut bonus vir non irasceretur malis. Non ira succensus Paulus videbatur cum principi sacerdotum iubenti astantibus os suum percuti debere dixit: Percutiet te deus, paries dealbatae. Nonne ipse Christus –si fas est dicere– speciem quandam irati animi nobis declaravit quando ex funiculis confacto flagello ementes et vendentes numulariosque e templo eliminavit et eiecit? Quid dicemus quando alapa percussus illi ministro inquit: Si male locutus sum testimonium perhibe de malo: si autem bene, quid me caedis? Sin tamen tenes, optime Nicolae, unde Lactentii tui Ciceronisque nostri contentionem hanc et litem componere possis – videntur enim invicem adversari, multi quoque unam partem foveant alteram impugnant – quid sentias ipse communices te maiorem in modum rogatum velim. Ego autem, quantum intellegere datur, puto Lactentium ipsum non, dicam, Ciceronis mentem irrupisse sed ne illam attigisse quidem¹⁰⁶⁵.

Zatem Antonio da Rho w postaci Candida przyznaje rację Cyceronowi i uznaje rewolucyjną propozycję ideału ludzkiego sformułowaną przez Laktancjusza za nietrafioną. Pozostałe nieścisłości czy błędy, na które wskazuje rozmówca dialogu w pierwszej księdze, dotyczą kwestii istnienia antypodów na ziemi oraz rozumienia wpływu Ducha Świętego na apostołów. Szczególnie pierwszy z nich będzie podkreślany w dalszej recepcji owych „błędów” Laktancjusza i będzie podkreślany przez wielu autorów w następnych wiekach.

Druga księga rozpoczyna się od dialogu na temat sprawiedliwości i świętości wojny prowadzonej w słusznej sprawie. Do rozmowy włączają się nieobecne dotąd osoby, a więc Guarnerius Castilioneus (Guarnerio Castiglioni), Franciscus Barbarus Venetus (Francesco Barbaro) i Blaxius Giglinus (Biagio Ghiglini)¹⁰⁶⁶. Rozmowa ta nie dotyczy jednak bezpośrednio pism Laktancjusza, choć, przeradzając się w dysputę nad naturą namiętności (*passio*), zmierza ściśle do poglądów Afrykańczyka na temat gniewu człowieka i Boga wyrażonych w *De ira Dei*¹⁰⁶⁷. Omijając jednak dość długi wywód i argumentację wyrażoną pomiędzy stronami, należy zauważyć, że właśnie w koncepcji Boskiego gniewu Candidus

¹⁰⁶⁵ Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* I 111.

¹⁰⁶⁶ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 1-14.

¹⁰⁶⁷ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 26.

upatruje poważny błąd rozumowania Laktancjusza polegający na przypisaniu Bogu gniewu jako emocji, a jego teologię bazującą na fragmentach Pisma Świętego za sprzeczną z poglądami autorytetów chrześcijańskich takich jak: Ambroży, Augustyn czy Hieronim¹⁰⁶⁸. Następny błąd dotyczy zaś sprzeczności w tej kwestii u samego Laktancjusza, wyrażającego odmienne stanowisko na temat cierpliwego znoszenia krzywdy w *Divinae institutiones* i w *De ira Dei*. Dla Candidusa jest to przykład słabości myśli apologety i dlatego odmawia mu miana filozofa¹⁰⁶⁹. Potwierdzić to mają, zdaniem autora, kolejne fragmenty podważające kompetencje, znajomość filozofii Sokratesa, Platona i Arystotelesa oraz najważniejszych zagadnień, w których się ze sobą nie zgadzali¹⁰⁷⁰. Co interesujące, na podstawie tekstu widać wyraźnie, że autor w sporze między stanowiskiem myśli platońskiej i arystotelesowskiej dość jednoznacznie opowiada się po stronie pierwszej z nich, co zdradza jego stanowisko w toczonych ówczesznie sporach humanistów¹⁰⁷¹. Śledząc kolejne uwagi wobec fałszywych twierdzeń Laktancjusza, uwidacznia się zarzut wobec jego wiary w nadejście czasów apokaliptycznych, które wedle siódmej księgi *Divinae institutiones* miały nastąpić po sześciu tysiącach lat od stworzenia, a więc zdaniem antycznego autora w ciągu kolejnych dwustu lat¹⁰⁷². Rho wyraźnie krytykuje całą eschatologiczną wizję Laktancjusza, i jej dosłowne rozumienie¹⁰⁷³. Candidus, wyśmiewając brak podstaw tego twierdzenia, zarzuca Afrykańczykowi powtarzanie przepowiedni pochodzenia raczej demonicznego, niż

¹⁰⁶⁸ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 73-74: *Quis iam tandem ille fuerit, pace vestra dicam, patres optimi, qui Lactentium excusare aut defensitare ausit, quando tam clare, tam aperte, tam evidenter deum irasci et credat et doceat? erroremque suum tam impudenter immo imprudenter libellis et litteris mandet? Sed quid in calce eiusce libelli dicat attendite rogo. Ait enim sic: Haec habui quae de ira dei dicerem, Donate carissime, ut scires quemadmodum refelleres eos qui deum faciunt immobilem. O virum indoctum! Refellendus est igitur Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, ceterique sacris litteris eruditissimi viri qui passiones et vehementias omnis ab natura ipsa divina omnino secluserunt. Refellenda esset religio Christiana et universalis ecclesia, quae deum immobilem, incommutabilem, impassibilem esse praedicat, monet et instrvit. Sed de his satis et fortasse pluribus quam vivens Lactentius ipse se auditurum umquam credidisset.*

¹⁰⁶⁹ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II, 78: *Si Ciceronis igitur liberi a servo interficiantur, si occidatur uxor, si domus incendatur, vult hoc loco nisi vindictam et supplicium sumpserit inhumanum et crudelissimum dici, non continentiam hanc suam nominari patientiam debere, ceterum stuporem insensibilem quendam. Quando autem in M. Antonium scripserit, damnat eum impatientiae levitatis et insaniae, qui tamen sceleratius quiddam atque scelestius quam liberos interficere, uxorem necare, domum succendere moliebatur. Ipse namque vir flagitiosus crudelis furiosus, accinctus tunc erat singulos dies in optimorum quorumque civium stragem atque perniciem. Et qui | nihil aliud quicquam, quod hesterno colloquio dictum est, nisi iustitiam ceterasque virtutes extinguere, iura humana et divina subvertere, rem publicam delere et strangulare nitebatur. Patientiam ergo vir iste delirus obliviosusque nunc damnat, nunc laudibus ad caelum tollit—signum evidens quidem non sani capitis et qui sibimet prorsus opposita sentiens adversetur.*

¹⁰⁷⁰ Zob. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 79.

¹⁰⁷¹ Por. D.J.-J. Robichaud, *Tearing Plato to Pieces: Gianfrancesco Pico della Mirandola and Marsilio Ficino on the History of Platonism*, „Renaissance and Reformation” 42 (4)/2020, s.103-133.

¹⁰⁷² Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 178.

¹⁰⁷³ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 181.

Boskiego¹⁰⁷⁴, a także komentuje jego millenarystyczną wizję słowami zaczerpniętymi z komentarza Hieronima do Księgi Proroka Daniela: *Omne enim quod de terra est revertetur in terram, sancti autem nequaquam habebunt terrenum regnum sed caeleste. Cesset ergo mille annorum fabula*¹⁰⁷⁵. Za błędne uznał również to, że Laktancjusz upatrywał w Rzymie siłę mającą powstrzymać owe wydarzenia. Podążając za Augustynem, oskarżyciel Laktancjusza twierdzi, że miasto Rzym czy nawet samo Imperium nie może mieć decydującego wpływu na stabilność świata czy religii:

Dicebas exinde cum Paulus ea verba scriberet, videlicet Qui tenet teneat, donec de medio fiat, Augustinum de imperio Romano non absurde dictum esse credidisse. Utrum cum Lactentio vel ipse Augustinus durante ipsa urbe et imperio mundum nequaquam collapsurum sentiebat? Eratne tantae violentiae urbs ipsa Roma aut imperium suum tam praepotens ut deo omnipotentissimo terrarum orbem delere funditus et exurere decernenti obsistere posset atque illius potentiam comminuere debilitareque? Potis nimirum erat ipse deus – qui facit mirabilia magna solus, qui non omnia quae potest vult, quae vult autem omnia potest – Romam urbem eam ab radicibus evellere et extirpare, reliquam vero Europam, qua posita est ceterasque mundi regiones immunes ab excidio et eversione asserere et vindicare. Sed num, sublato Romanorum imperio et ad Assyrios iterum ut longe ante fuit ex integro redeunte aut ad mundi alias nationes commigrante, consequens erat ut religio Christiana eo ipso periret ac mundus tunc incendio deflagraret? Pereant iam civitates et regna, monarchiae abolitis ceteris et extinctis novae suscitentur, non tamen ipsa religio ex ea regnorum commigratione desitura est. Dixit enim Dominus fidelibus cunctis: Ego quidem vobiscum sum usque ad consummationem saeculi¹⁰⁷⁶.

Zarzut ten znacznie poważniejszy od wielu pozostałych dotyczył w rzeczy samej głównego filaru laktancjuszowej wizji społecznego porządku, który mogło zapewnić jedynie cesarstwo prowadzone w duchu reform Konstantyna. W dalszej rozmowie pomiędzy Nicolausem a Candidusem została poruszona kwestia prorocstwa ponownego przeniesienia Imperium do Azji. Warto zwrócić uwagę na próbę obrony wyobrażeń Laktancjusza, zaprezentowaną przez jego głównego rzecznika w ramach prowadzonego dialogu. Argumentuje on za prawdziwością przewidywań dotyczących wystąpienia postaci Mahometa spełniającej niejako

¹⁰⁷⁴ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 146: *Scio exinde non ex deo non ex angelis, qui nec fallere nec falli volunt, has illi praesensiones renuntiatas esse. Quid ergo reliquum? Daemonem profecto quempiam deo Socratis assimilem, qui sibi de futuris multa mentiretur, quam familiarem habuit. Ille enim Socrati mortem praedixit. Hic autem Lactentio ad aurem has umidas et lapsantes praefationes obganiebat. Credebat fortasse angelum dei esse. Nec percipiebat homo delirus et ignarus sibi illudi qui ceteras illusiones deridebat damnabatque.*

¹⁰⁷⁵ Hieronymus, *Commentaria in Daniele* col. 1190-1200.

¹⁰⁷⁶ Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 160.

funkcję antychrysta w ciągu kilkuset lat od śmierci Laktancjusza¹⁰⁷⁷. Zresztą widać, że podczas wymiany poglądów na ten temat Candidus przywołuje ogólne przekonanie, że słowa apologety z siódmej księgi były w ten sposób właśnie interpretowane przez ówczesnych: *Sentiunt et alii, ut ais, quod de Arabum secta seu foedissimo illo Machometo tunc venturo Lactentius ipse prae loquatur*¹⁰⁷⁸. Szczególnie istotne w tym miejscu pozostaje odniesienie do kontekstu historycznego towarzyszącego powstaniu całego dialogu. Od początku lat czterdziestych XV wieku rozpowszechnia się antyturecka narracja wojenna, nawołująca do krucjaty przeciwko sile wojsk napierających na kontynent europejski.

Dalsza część wywodu drugiej księgi w wykazaniu błędów nauki Laktancjusza w większości koncentruje się na wyliczeniu szczegółów dotyczących jego eschatologicznej nauki, dotyczących choćby: długowieczności ludzi żyjących w tysiącletnim królestwie¹⁰⁷⁹, społeczności i miasta świętych¹⁰⁸⁰, antychrysta¹⁰⁸¹, okoliczności przybycia Chrystusa¹⁰⁸², ostatecznej bitwy¹⁰⁸³ i sądu nad wszystkimi ludźmi¹⁰⁸⁴. Nie brakuje też szczegółowych rozważań nad jego nieortodoksyjnym pojęciem substancji Ducha Świętego i Boskiej Trójcy¹⁰⁸⁵ oraz kończących drugą księgę uwag na temat pojęcia wszechwiedzy Boga¹⁰⁸⁶.

Część z tych rozważań znajduje swoją kontynuację w trzeciej, ostatniej księdze dialogu, gdzie pierwsze dwa błędy dotyczą rozumienia relacji Ojca i Syna. Dla niniejszej pracy istotny wydaje się jednak inny fragment, w którym autor wprowadza w formie

¹⁰⁷⁷ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 152: *Sed haec quae ab illis pro Lactentio in praesentia fit, excusatio seu defensio prorsus, mi Nicolae, nulla est. Res enim setius se habet atque illi loquuntur. Legantur eiusce Lactentii quae statimdicta sunt verba. Videamus non modo verborum ipsorum contextum sed interiorem sensum exactius perscrutemur. Non enim de suillo ipso Machometo ceterum de illo omnium hominum, paene dixi daemonum, scelestissimo Antichristo locutum eum esse iudicabimus. Putabant hi qui Lactentium defensitabant Machometum*

¹⁰⁷⁸ Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* II 154.

¹⁰⁷⁹ Por. *Lactantii Firmiani errata...*, dz. cyt., 12-14, s. 66: *Undecimus error quando dicit quod qui in die iudicii erunt vivi nequaquam morientur, sed per mille annos infinitam multitudinem generabunt; Duodecimus error quando dicit quod gentes in iudicio non extinguentur omnino.*

¹⁰⁸⁰ Por. tamże 16-17: *Tertiusdecimus error quando dicit quod peracto iudicio civitas sancta pulcherrima a deo in medio terrae constituetur.*

¹⁰⁸¹ Por. tamże 21-22: *Quintusdecimus error quia implicat suis eloquiis duos in fine mundi antichristos esse venturos, nec imprudens errorem suum percipit*

¹⁰⁸² Por. tamże 23-34: *Sextusdecimus error quando dicit caelum medium intempesta nocte et tenebrosa aperiri debere quando Dominus ad iudicium veniet.*

¹⁰⁸³ Por. tamże 25-27: *Decimus septimus error quando putat Dominum Iesum comitantibus angelis adversum Antichristum in aciem descensurum et in quarto proelio superari debere.*

¹⁰⁸⁴ Por. tamże 28-30: *Decimus octavus error quando credit ante diem iudicii Christum venturum de caelo cum Antichristo conflicturum. Et ita adventus duos imprudens ponit admodum propinquos*

¹⁰⁸⁵ Por. tamże 19-20: *Quartusdecimus error quando spiritus Sancti omnino negat substantiam, et ibi incidit tractatus de trinitate personarum.*

¹⁰⁸⁶ Por. tamże 1-4: *Tandem quoniam Lactantius, quasi alter deus, de futuris contingentibus credit habere certam praescientiam et in hoc ridiculus sit habendus; tractatus incidens exoritur de dei praescientia quae verissima est.*

prozopopei postaci Cyserona i Laktancjusza. Przedmiotem sporu pozostaje pogląd dotyczący wieczności materii, przywołany przez Arpinatę za Arystotelesem w *De natura deorum*. Główny punkt niezgody dotyczy tego, że Laktancjusz jako chrześcijanin opowiada się za stanowiskiem, że świat materialny został bezpośrednio stworzony przez Boga. Cyseron formułuje fundamentalny zarzut przeciwko stosowaniu wiary w dowodzeniu filozoficznym – działanie to uznaje za tożsame z logicznym błędem *petitio principii*¹⁰⁸⁷. Również odpowiedź Laktancjusza, powołującego się na wszechmoc i naturę Boga, w której zawiera się możliwość powołania materii *ex nihilo*¹⁰⁸⁸, dla Cyserona wyda się jedynie pięknymi słowami pozbawionymi siły dowodzenia, o czym tak powie: *Pulchra quidem et speciose dicta sint, Lactenti, ista quae loqueris, sed arida prorsus, sine suco sine nervis*¹⁰⁸⁹. W zdaniu tym, wypowiedzianym ustami Cyserona, Antonio da Rho streszcza niejako swój stosunek do całej twórczości Laktancjusza, choć cały ten fikcyjny dialog pomiędzy Arpinatą a Afrykańczykiem wcale nie służył autorowi do wykazania błędnego twierdzenia na temat stworzenia *ex nihilo*, będącego dogmatem chrześcijańskiej wiary, w który Rho wierzył, co zresztą potwierdza słowami: *Persuades mihi equidem, inquit tum Candidus, et ita cum Lactentio esse credo et sentio materiam illam ex qua mundus a deo fabricatus est non ex aeternitate, quemadmodum philosophi omnes antiqui crediderunt praefuisse, ceterum e nihilo ab ipso summo opifice productam esse*¹⁰⁹⁰. Istota tego zabiegu literackiego polega na wykazaniu, że na gruncie filozofii Laktancjusza, nie potrafiąc obronić swojego stanowiska, ze zbyt dużą

¹⁰⁸⁷ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* III 21: *Quibus hoc argumentis, Lactenti, doces? Nihil enim et tu dixisti quare hoc sit probabile. Sine rationibus et argumentis visne tibi credamus omnes? Nemo, inquis, quaerat ex quibus ista materiis tam magna, tam mirifica opera deus fecerit; omnia enim fecit ex nihilo. Sed quare non vis ex te quaeram ut saltem doctior fiam quando tu quoque quibus argumentis dixerim materiam rerum a deo factam non esse doceri efflagitas? Visne tibi credam et fidem praestem quam ipse mihi non praestas? Unde haec tibi notitia tam evidens et clara ut deum e nihilo astruas omnia confecisse? Sic enim quod tu mihi das vitio superius illud assumpsisti tamquam probatione non indigeret, et tamen id primo probandum erat: deus e nihilo fecit omnia. Proba, et cedo tibi. Si tu vero, quoniam ipsa molitio humanum sensum exsuperat naturamque longe transcendit, illam probare aperte non potes, quid me perurges et stimulas? Credisne simplicibus et absolutis eloquiis illis tuis tam facile me crediturum? Non tamen facessis sed pergis in sententia. Et quod probare nescis, id praesupponis maxime esse probabile. Immo—ut telis met tuis te confodiam—cum debeant, ais, incerta de certis probari, tu probationem accipis ex incerto. Dicerent logici hanc ratiocinationem tuam petitionem esse principii. Aequae enim apud philosophos haec duo incerta sunt: deus omnipotens est, et materia mundi e nihilo facta est. Nec desinis iterum atque iterum eundem inculcare sermonem et aures philosophorum obtundere.*

¹⁰⁸⁸ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* III 22: *Non posse, inquis, e nihilo facere; imbecillitatis humanae est. Deus vero facit sibi ipse materiam, quia potest. Posse enim dei est; nam si non potest, deus non est. Homo facit ex eo quod est, quia per mortalitatem imbecillis est, per imbecillitatem definitae ac modicae potestatis; deus autem facit ex eo quod non est, quia per aeternitatem fortis est, per fortitudinem potestatis immensae, quae fine ac modo careat (necesse est), sicut vita factoris. Quid ergo mirum si facturus mundum deus prius materiam de qua faceret praeparavit et praeparavit ex eo quod non erat? quia nefas est deum aliunde aliquid mutuari, cum ex ipso vel in ipso sint omnia.*

¹⁰⁸⁹ Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* III 23.

¹⁰⁹⁰ Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* III 26.

łatwością starał się obalać cudze¹⁰⁹¹. Szerzej analizując ten fragment dialogu, łatwo zauważyć, że postać Laktancjusza została wciągnięta w literacką grę zastosowaną przez Rho. Wykorzystano przy tym konwencję zaczerpniętą częściowo z *Divinae institutiones*. Dalszy wywód ukazuje, jak Nicolas i Candidus celowo dobierają cytaty obu starożytnych autorów, by ożywić hipotetyczny spór między nimi. Dobrym przykładem jest tu obszerny fragment z *Divinae institutiones*, zawierający zarzut Laktancjusza wobec Cyserona – autor krytykuje Arpinatę za stawianie warunków w okazywaniu hojności, co miało przeczyć wcześniej deklarowanej wizji humanitas. Temat ten obszernie omówiony w trzecim rozdziale niniejszej pracy dotyczył zagadnienia etycznego wymiaru humanizmu w myśli apologety. W tym przypadku widoczna jest próba obrony stanowiska Cyserona w kontrze do zarzutu, jaki postawił chrześcijański autor oraz jego obrońca Nicolaus¹⁰⁹². Candidus jawi się w tym miejscu jako stanowczy obrońca powściągliwego stanowiska Arpinaty, wedle którego, udzielając pomocy materialnej, strona dająca musi zachować rozsądek, aby nie popaść w rozrzutność, choć również stara się on wykazać, że w wymiarze samej hojności Cyseron wyraził zbliżone stanowisko do Laktancjusza, zbyt pochopnie oceniającego jego poglądy¹⁰⁹³. Szczególnie te dwa fragmenty dialogu pokazują nowożytną i humanistyczną metodę obcowania z tekstem. Dialog toczony pomiędzy uczonymi w połowie XV wieku staje się wielką dysputą ponad wiekami, w której pełnoprawnymi rozmówcami są od wieków nieżyjące osoby. Jest to doskonały przykład funkcjonowania praktyki rozmowy z mistrzem w ramach przestrzeni *Res publica litterarum*. Zaś dla wyводу tego rozdziału najistotniejsze jest, że powodem, przystąpienia owych humanistów do tej rozmowy, był Laktancjusz.

¹⁰⁹¹ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* III 26: *Non subirasci tamen nequeo ipsi Lactentio quando Ciceronem ea in re damnat qua vel ipse damnandus est. Turpissimum quidem est aliorum errata commemorare et velle corrigere, suorum autem oblivisci; aliorum festucas inspicere, trabes suis in oculis non videre. | Sed fortasse de his alias latius.*

¹⁰⁹² Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* III 112: *Tum Candidus ad Ciceronis tutelam semper accinctus, „Credo,” inquit, „Redemptoris nostri sermonem, quo ait Cum facis prandium aut cenam, noli vocare amicos, piissimum esse sanctissimumque, quem tamen neutiquam praeceptum at consilium esse dixerim. Numquid omnino mandat praeter pauperes et invalidos reliquum hominum genus a convictu nostro arceri debere? Inhumanum quidem id fieret atque nefarium. Quod Lactentius tuus intellegens, ductus vel ipse quam Ciceroni obiectat paenitudine ac ne illo feliciore memoria gloriaretur, inquit: Nec tamen quisquam interdictam sibi putet aut communionem cum amicis aut caritatem cum proximis. Quando autem eiusce Ciceronis doctrinam damnat, aut plane illum ignorat aut notissimus calumniator et sycophanta est. Ait enim non eum recte suadere cum dicit: ‘Largitio quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis exhaurit. Ita benignitate benignitas tollitur; qua quo in plures usus sis, eo minus in multos uti possis. (...) Quid autem est stultius quam quod libenter facias, curare ut id diutius facere non possis?’ Atque in illum invehit dicens: Videlicet professor sapientiae refrenat homines ab humanitate; monet ut rem familiarem diligenter custodiant malintque arcam quam iustitiam conservare.*

¹⁰⁹³ Por. Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium* III 114: *Dixisse debverat Lactantius tuus et alia haec Ciceronis verba: Nec ita claudenda est res familiaris ut eam benignitas aperire non possit, nec ita reseranda ut pateat omnibus; modus adhibeatur, isque referatur ad facultates. Omnino meminisse debemus id quod a nostris hominibus usurpatum iam in proverbii consuetudinem venit, largitionem fundum non habere. Quid hoc est? Si vas fundo caret, omne immissum perit et evanescit. Multi enim patrimonia effuderunt inconsulte largiendo.*

Pozostałe zarzuty wobec nauki Laktancjusza w znacznej mierze dotyczą drobiazgowych uwag samego autora i nie wymagają staranniejszego komentarza, zwłaszcza że część z nich stanowi powtórzenie czy rozszerzenie dotychczasowych zarzutów¹⁰⁹⁴. Warto jednak rozważyć, jaki był ogólny cel powstania tak dużego dzieła oraz, co może istotniejsze, przeciw komu było ono skierowane. Na podstawie skrótowo przedstawionych najważniejszych punktów dialogu można już dostrzec, że główne oskarżenie padające pod adresem Laktancjusza dotyczy jego filozoficznej ignorancji, zarówno gdy chodzi o przytaczane przez niego sądy i opinie pogańskich myślicieli, jak i jego rzekomo lekceważące podejście do całego nurtu filozofii, której cel traci uzasadnienie na rzecz chrześcijaństwa. Wedle tak skierowanego zarzutu edukacja filozoficzna i autorytet starożytnych filozofów w najlepszym wypadku zostaje podporządkowany roli Objawienia. Antonio da Rho, jak również reprezentujący jego poglądy Candidus jako przedstawiciele schyłkowej scholastyki uniwersyteckiej opowiadają się za niezależnością filozoficznego studium, będącego fundamentem wykształcenia. Laktancjusz uosabia wedle tekstu pozycję filozoficznego dyletanta, rekompensującego swój brak wykształcenia elokwencją. Zdaniem Rutherforda jest to szeroko zarysowana polemika z poglądami Lorenza Valli, który przeciwstawiał się roli wielowiekowej tradycji nadrzędnej funkcji filozofii w nurcie zapoczątkowanym przez Boecjusza, a kontynuowanym przez średniowieczny uniwersytet¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹⁴ Por. *Lactantii Firmiani errata...*, dz. cyt., s. 68-72: *Tertius error quando ait quod integrum corpus Christi e patibulo detractum est [...] ne laesum et diminutum ad surgendum inhabile redderetur; Quartus error quando dicit Christum in Galilaeam profectum noluisse se Iudaeis ostendere ne adduceret eos in paenitentiam et impios resaneret; Quintus error seu defectus (est) quia contra Platonem disserere de mundo et disputare contendit, sed frivolis et exilibus nimium argumentis; Sextus error quando dicit deum post diluvium instituisse ut homines post centum viginti annos non amplius viverent; Septimus error quando dicit Pilatum in Christum mortis sententiam nequaquam protulisse; Octavus error quando dicit Christum in principio adolescentiae a Iohanne esse baptizatum; Nonus error quando dicit nihil colendum quod oculis mortalibus cernitur, quia mortale sit necesse est; Decimus error quando dicit deum virtutem docere non posse quia expertus corporis non faciet quae docebit, et ibi (errat) quoniam in sententiis suis sibimet contradicit; Undecimus error quando dicit quod in resurrectione universali non erit caro illa, quam deus homini superiecerit, huic terrenae similis; Duodecimus error quando dicit Christum solvisse legem Moysi; Tertiusdecimus error quando dicit si quis liberos ob pauperiem non poterit educare, satius est ut se ab uxoris congressione contineat quam sceleratis manibus dei opera corrumpat; Quartusdecimus error quando dicit omnem philosophiam esse abiiciendam et eam temere prolixius insectatur; Quintusdecimus error quando dicit deum in finem mundi facturumne sol per triduum occidat; Sextusdecimus error quando non universos a deo iudicandos dicit, sed tantum eos qui in dei religione versati sunt; Decimus septimus error quando dicit quod illi quos plena iustitia et maturitas virtutis incoheret ignem iudicii non sentient; Decimus octavus error quando dicit animas usque ad diem iudicii in una communique custodia detineri; Undevicesimus error quando dicit quod qui ab inferis suscitabuntur, ii praeerunt viventibus veluti iudices; Vicesimus error quando credit aetatem auream, quae posita a poetis est, veram quidem post diem iudicii esse futuram; Ultimus error quando docet duo iudicia universalis duasque resurrectiones universales esse futuras, tempus autem intermedium semille annorum plenum omni iustitia et pace omnibusque deliciis quo tempore finito scilicet in fine septimi millesimi solvetur diabolus et persequetur fideles ut prius.*

¹⁰⁹⁵ Por. D. Rutherford, *Lactantius philosophus...*, dz. cyt., s. 480-481: „Some of these errors represent Rho's grinding an ax against his contemporaries, in particular Lorenzo Valla. By the 1440s Rho and Valla had already exchanged cryptic barbs, yet Rho appears unwilling to expose himself to the charge of open ingratitude. For

Valla jako jeden z największych autorytetów humanistycznych pierwszych dekad XV wieku był postrzegany jako orędownik niezależnych studiów literackich czy filozoficznych w duchu chrześcijańskim. Również powiązanie jego poglądów z Laktancjuszem nie wydaje się przypadkowe. W swoim dziele *De vero falsoque bono* zachowanym w kilku wariantach, nie tylko co do tytułu, lecz także występujących w nich bohaterów czy treści przedstawił dialog pomiędzy ówczesnymi uczonymi, broniącymi trzech stanowisk filozoficznych: stoicyzmu, epikureizmu i chrześcijaństwa. W pierwotnej wersji ukończonej w 1431 roku, w której akcja dialogu rozgrywa się w Rzymie, te kierunki filozoficzne prezentowali kolejno: Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli oraz Niccolo Niccoli. W ostatniej wersji, powstałej w latach 1444–1449, akcja przenosi się do Pawii – miejsca wcześniejszej działalności wykładowej Lorenza Valli z początku lat trzydziestych. W dialogu pojawiają się postacie reprezentujące różne stanowiska: stoicyzm uosabia Catone Sacco, epikureizm – poeta Maffeo Vegio, zaś chrześcijaństwo – sam Antonio da Rho. Przychylnie odniesienie do epikurejskiej doktryny *voluptas*, uznanej przez autora za możliwą do pogodzenia z chrześcijańską ideą świętości, sprowokowało zarzuty o herezję ze strony części odbiorców. Valla zmuszony był zareagować – najpierw w 1444 roku, a następnie publicznie przed papieżem Eugeniuszem IV, publikując *Apologię* w roku kolejnym¹⁰⁹⁶. Obydwa teksty powstawały zatem w niezwyklej

Valla, in the 1433 version of his dialogues *On the True and False Good*, had chosen Rho as his Christian spokesman. As Valla expressed it, he had conferred on Rho the same honor that Cicero had bestowed on Scipio and Plato on Socrates. According to Rho, Lactantius's many errors stem from his primary error, the rejection of philosophy. 'Candido' scorned Lactantius' s assertion that „all philosophy must therefore be discarded: what is needed is not the pursvit of wisdom ... but wisdom itself.” None of Rho's humanist contemporaries argued a similar position more clearly than Lorenzo Valla. According to Valla, the theology introduced by Boethius and pursued by the scholastics had inappropriately subordinated grammar and rhetoric to dialectic and philosophy. Rho would have been sensitive to this argument because 'Antonio' himself had advanced this thesis in the third dialogue of Valla's *On the True and False Good*.¹³⁰ Tellingly, in the inquisitorial process of 1444 in Naples, Valla expressed the view that „the rhetorician is greater than the *philosophos* [philosopher/lover of wisdom], he is *sophos* [wise].” When Rho wrote his *Dialogues*, he could not have known of this particular formulation of Valla's idea. But apart from its expression in *On the True and False Good*, Rho must have heard Valla articulate similar views in their occasional conversations in Pavia and Milan in the early 1430s”.

¹⁰⁹⁶ Por. L.A. Panizza, *Lorenzo Valla's De Vero Falsoque Bono, Lactantius and Oratorical Scepticism*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 41/1978, s. 77: „The first version of Valla's treatise was entitled *De voluptate* and had an introductory paragraph about pleasure, deleted from later versions. It was started at Rome and completed at Piacenza in 1431. Set in Rome, the dialogue presents the ageing and venerated humanist Leonardo Bruni as the Stoic spokesman; Antonio Beccadelli, «il Panormita», as the Epicurean; and Niccolo Niccoli as the Christian. Subsequent versions-the second was completed by 1433 and the third between 1444 and 1449-are set in Pavia where Valla taught from 1431 to 1433. Catone Sacco, a jurist of high reputation at the University, takes the part of the Stoic; Maffeo Vegio a learned poet who wrote an additional Book to Virgil's Aeneid and who later became a priest, the part of the Epicurean; and Antonio da Rho, a Franciscan friar who succeeded Gasparino Barzizza as Professor of Rhetoric at Milan in 1431, that of the Christian. The title was altered to *De vero falsoque bono* and also to *De vero bono*.⁸ Catone Sacco, Maffeo Vegio and Antonio da Rho were friends of Valla at the time, and are explicitly depicted as upright, devout and learned men who have mastered the requisite skills of oratory.⁹ Like Valla they have not been seduced into uncritical fondness for pagan philosophy. Although various versions and mixtures of versions were printed in Louvain, Paris, Cologne and Basle, none was published in Italy until the critical edition a few years ago.¹⁰ Valla's work was

bliskości i były echem prowadzonych ówczesnie debat wśród uczonych humanistów. Prezentowana przez Vallę postawa, wywyższająca retorykę ponad wszelkie inne dziedziny, spotykała się z wyraźną nieufnością ze strony akademickich nauczycieli, zwłaszcza że widział on w sztuce retorycznej fundament nauki teologicznej, jak pisał o tym w innym swoim dziele zatytułowanym *Elegantiae linguae latinae: Ac mea quidem sententia, si quis ad scribendum in theologia accedat, parvi refert an aliquam aliam facultatem afferat an non; nihil enim fere cetera conferunt. At qui ignarus eloquentiae est, hunc indignum prorsus qui de theologia loquatur existimo*¹⁰⁹⁷. Retoryka Cyserona i Kwintyliana, jak wiadomo, były najważniejszym elementem formacyjnym dla wczesnej działalności Laktancjusza jeszcze w Afryce Północnej, choć najważniejsza inspiracja apologetą w twórczości Lorenzo Valli nie odnosi się jedynie do naśladowania jego stylu czy umiłowania sztuki słowa w służbie chrześcijańskiej prawdzie. Jak wskazuje włoska badaczka Letizia Panicza, w jego dziele *De vero falsoque bono* można dostrzec analogię do metody apologetycznej Laktancjusza, wykorzystującej sceptycyzm późnej Akademii w krytycznej ocenie naturalnego rozumu, a w konsekwencji niezależności poznania filozoficznego niewspartego chrześcijańskim Objawieniem. Już we wstępie dzieła autor przywołuje dwa główne autorytety chrześcijańskie patronujące jego sposobowi myślenia, w sposób znaczący zdradzające jego intelektualne sympatie, o czym pisze tak: *Et de religione [...] Lactantius et Augustinus tractaverunt, quorum alter, ut qui prior fuit, falsas religiones confutasse, alter veram confirmasse preclarius videtur*¹⁰⁹⁸. To inspirowanie się Laktancjuszem widać w tekście Valli w sposobie formułowanie zarzutów wobec poszukiwań najwyższego dobra na gruncie samej tylko filozofii, jak również wobec hipokryzji przedstawicieli pogańskich szkół, którzy często łamali swoje własne moralne ideały: *probamus hos ipsos sapientie sectatores non virtutem sed umbram virtutis, non honestatem sed vanitatem, non officium sed vitium, non sapientiam sed dementiam fuisse sectatos, meliusque fuisse facturos si voluptati operam nisi dederunt dedissent*¹⁰⁹⁹. Najbardziej widoczne nawiązanie do myśli Laktancjusza ujawnia się jednak w wypowiedzi rozmówcy prezentującego chrześcijańskie stanowisko, a więc Antoniego da Rho, który w trzeciej księdze wypowiada słowa będące streszczeniem chrześcijańskiego humanizmu Afrykańczyka w

misunderstood even in his lifetime. His bold defence of a discredited philosophical system, of a voluptas even interpreted as heavenly, shocked some; the requirements of his novel style made the main features of his debate difficult to grasp. Valla defended *De vero falsoque bono* against accusations of heresy in 1444, and again a year later, in an Apologia directed to Pope Eugenius IV”.

¹⁰⁹⁷ Laurentius Valla, *Elegantiae linguae latinae* IV, praefatio; red. E. Garin, Milan 1952.

¹⁰⁹⁸ Cyt. za L. A. Panizza, *Lorenzo Valla's De Vero Falsoque Bono...*, dz. cyt., s. 89; Laurentius Valla, *De Vero Falsoque Bono* I, proemium 1; red. M. de Panizza Lorch, Bari 1970.

¹⁰⁹⁹ L. A. Panizza, *Lorenzo Valla's De Vero Falsoque Bono...*, dz. cyt., s. 93; Lorenzo Valla, *De Vero Falsoque Bono* I, proemium 9.

warstwie recepcji kultury klasycznej: *Cui antiquitati concedo litteras, studia doctrinarum et, quod semper plurimum valvit, dicendi scientiam; ad sapientiam autem et vere virtutis agnitionem nego pervenisse*¹¹⁰⁰. W podejściu tym łączy się afirmacja i podziw do wzorców literackich przy jednoczesnym odrzuceniu jakiegokolwiek moralnej czy poznawczej wyższości systemów filozofii przedchrześcijańskiej. Podejście to może się wydawać nie zbyt odkrywcze, choć, gdy zerknie się nawet pobieżnie na charakter intelektualny XV stulecia, można odkryć, jak wiele systemów starożytnej filozofii poddawanych było rekonstrukcji przez myślicieli, chcących nadać im status nurtu niezależnego od chrześcijaństwa. W mniej radykalnych przypadkach starano się godzić fundamentalne założenia różnych szkół filozoficznych, lecz nawet wtedy dowartościowywano pozycję autorytetu filozoficznego kosztem chrześcijańskich dogmatów, tradycji czy posługiwania się określoną terminologią. Znamiennym przykładem jest w tekście Lorenza Valli jest pojęcie natury, sięgające w kontekście rozważań filozoficznych do stoickiego rozumienia tego zagadnienia, próbując uzgodnić je z chrześcijańskimi wyobrażeniami na temat kosmologii i Opatrzności. Literacki przedstawiciel chrześcijaństwa w *De vero falsoque bono*, parafrazując słowa Laktancjusza z trzeciej księgi *Divinae institutiones*¹¹⁰¹, sprzeciwia się takiemu ujęciu owego zagadnienia i wykazuje jego nieortodoksyjność: *Cur naturam quam Deum rerum parentem appellare maluisti?... Cur Denique ipsam naturam potius in tuum colloquium deduxisti quam ipsum Iesum Christum?... Non enim natura quam exposuisti, que nihil est, sed ipse Deus naturarum conditor cui abs te contumelia fit per me ipse respondet*¹¹⁰².

Na podstawie powyższych przykładów widać, jak Laktancjusz staje się emblematycznym przedstawicielem chrześcijańskiego humanizmu, broniącego z jednej strony naukę chrześcijańską przed nadmierną inspiracją doktrynalną płynącą z filozofii, z drugiej zaś nie przynależącego do nurtu kościelnej i uniwersyteckiej scholastyki. Dla Valli i wielu innych humanistów staje się on patronem nowego typu chrześcijańskiej filozofii łączącej źródłową prawowierność z uczoną elokwencją.

¹¹⁰⁰ L. A. Panizza, *Lorenzo Valla's De Vero Falsoque Bono...*, dz. cyt., s. 94; Lorenzo Valla, *De Vero Falsoque Bono* III, VII 5.

¹¹⁰¹ Por. Lactantius, *Divinae institutiones* III 28, 4-5: *Illi enim cum aut ignorarent, a quo esset mundus effectus, aut persuadere vellent nihil esse divina mente perfectum, naturam esse dixerunt rerum omnium matrem, quasi dicerent omnia sua sponte esse nata; quo verbo plane imprudentiam suam confitentur. natura enim, remota providentia et potestate divina, prorsus nihil est. quodsi deum naturam vocant, quae perversitas est naturam potius quam deum nominare? si autem natura est ratio vel necessitas vel condicio nascendi, non est per se ipsa sensibilis, sed necesse est mentem esse divinam, quae sua providentia nascendi principium rebus omnibus praebeat, aut si natura est caelum atque terra et omne quod natum est, non est deus natura, sed dei opus.*

¹¹⁰² Lorenzo Valla, *De Vero Falsoque Bono* III, VII 7.

Wracając jednak do *Dialogi tres in Lactentium* Antoniego da Rho, można zauważyć, że właśnie to optymistyczne i niekiedy bezkrytyczne przekonanie co do poglądów Laktancjusza, szerzące się wśród humanistów pierwszej połowy XV wieku, było jednym z głównych motywów podjęcia się pracy, mającej obnażyć pochopność tych przekonań. Świadectwem tego oburzenia pozostaje korespondencja prowadzona przez Rho z Francesco Filelfem, autorem listu z grudnia 1443 roku, w którym wyraził sprzeciw wobec krytycznej pracy powstającej przeciwko Laktancjuszowi¹¹⁰³. Wzywał on nawet, żeby Rho nie kontynuował swojego dzieła, jak również krytykował go za niesprawiedliwe zarzuty wobec poglądów apologety. Filelfo zwrócił także uwagę na celową zmianę pisowni imienia starożytnego autora na *Lactentius*, co miało najprawdopodobniej w prześmiewczy sposób nawiązywać do czasownika *lactere* oznaczającego ssanie mleka przez niemowlę. W ten sposób Rho miał wyrazić swój stosunek do Laktancjusza jako do myśliciela uwikłanego w dziecinne błędy. Choć – jak twierdzi Rutherford – mogło to również nawiązywać do uwagi Hieronima, który chwalił wymowę Liwiusza słowami: *Livium lacteo eloquentiae fonte manantem*¹¹⁰⁴. Stąd też interpretacja zmiany dokonanej w samogłosce może wskazywać na celowe zachowanie ambiwalencji, warto jednak nadmienić, że ogólny zamysł dzieła nakierowany był jednak na ostrą krytykę Laktancjusza.

Podobną opinię wyraził Niccolò Arcimboldi, autor listu skierowanego do twórcy dialogów, w którym wyraził zdziwienie faktem, że osoba o tak wysokim poziomie erudycji postanowiła wystąpić przeciwko Laktancjuszowi – działanie, jak zauważył, nietypowe

¹¹⁰³ Franciscus Filelfus, *Epistula ad Antonium Raudensem*, w: D. Rutherford, *Dialogi tres in Lactentium...*, dz. cyt., Appendix 2, s. 896: *Franciscus Philelphus Antonio Raudensi, theologo, salutem. Quid ego sentiam de iis quae abs te in Lactantium Firmianum scripta sunt, dicam equidem breviter nec tibi mentiar. Petis enim ut audacter tibi aperiam iudicium meum de iis quae in Firmianum Lactantium scripsisti. Obtemperabo voluntati tuae; id quod etiam si minus esset abs te petatum, minime subticuisssem. Non est boni viri reticere veritatem, praesertim eam quae, depravata si fuerit, nocere pluribus potest. Vellem equidem, pater optime, ab omni istiusmodi scribendi genere te continuisses, neque cum insanienti Petro Candido Decembre desipere ipse voluisses. Id certe fuisset et ordinis et Dignitatis tuae, praesertim cum non esses ignarus quam natura sit iste Candidus maledicus ac fatuus. Quae enim (per immortalem deum) fanatica ratio te commovit, ut perinde atque infesto quodam eoque inimico afflatus spiritu in virum illum doctissimum atque disertissimum tam insolenter, tam iniuste, tam impie invehereris, ut non res solum paene innumerabilis consulto male interpreteris, sed nomen etiam viri depravare studueris, utpote quem Lactentium pro Lactantio nomines? Nam de rebus ipsis quid loquar, quas vel pueris notas dum corrumpere laboras, te omnibus eruditis et gravissimis viris ridiculo praebeas? Pudet me profecto ea in medium proferre, quae a te non inepte minus quam perperam notata sunt atque reprehensa. Rogo igitur te ut hac in re Aurelium Augustinum imiteris. Retractavit ille vir aequae sapiens ac sanctus quae imprudenter erravit. Retracta etiam tu, si tibi constas, quae sciens volensque male scripsisti. Quod si feceris, non modestiae et verecundiae minus quam sapientiae laudabere. Vale. Mediolani, ex aedibus nostris, III Kalendas Ianvarias MCCCCXLIII.*

¹¹⁰⁴ Por. D. Rutherford, *Introductio...*, dz. cyt., s. 35; Hieronymus, *Epistula* 53, 3; PL 22.

w realiach intelektualnych epoki¹¹⁰⁵. Arcimboldi, będący pierwowzorem obrońcy Laktancjusza, widział w nim intelektualnego sprzymierzeńca, a w jego pismach cenne źródło do polemiki z odradzającymi się nurtami filozoficznymi. Bardzo stanowczo sprzeciwił się zarzutom o herezję sformułowanym wielokrotnie przez Rho w dialogu, argumentując, że jest to błędny anachronizm oceniać pisma apologety z perspektywy współczesnej czy nawet późnostarożytnej teologii, zwłaszcza że Augustyn czy Hieronim mieli o nim dobre zdanie¹¹⁰⁶. Arcimboldo postanawia więc odpowiedzieć na zarzuty skierowane w tekście własnymi słowami. Nie robi tego jednak w formie osobnego dzieła czy listu, lecz uwag zaznaczonych drobnym pismem na marginesie jednej z kopii tekstu da Rho. Widoczna jest tam dynamiczna debata toczona pomiędzy różnymi stanowiskami – literacki Nicolaus, reprezentujący rzeczywiste poglądy Arcimboldiego, broni Laktancjusza przed atakami Antoniego da Rho, wypowiadającego się w imieniu postaci Candidusa. Krytyka koncentruje się głównie na częstym podważaniu autorytetu Cicerona przez Afrykańczyka. Ta ponad wiekowa literacka dysputa jest najlepszym przykładem tego, w jaki sposób renesansowi humaniści poprzez tekst

¹¹⁰⁵ Por. Nicolaus Arcimboldus, *Epistula ad Antonium Raudensem*, w: tamże, *Appendix 1*, s. 780: *Niccolò Arcimboldi, Raudensi Antonio, philosopho atque theologo non vulgari, Nicolaus Arcimboldus salutem plurimam dicit. Cum perspecta satis mihi sit singularis tua virtus et morum quibus insignitus es modestia, anceps apud me ipsum haereo studueris ne lucubrato multis vigiliis hoc labore tuo Lactantii errores illos aperire, qui verborum cum elegantia cultuque sermonis (serere) mentibus imperitorum possent, an magis efferre te curiosa vanitate volueris, ea in medium adducendo quibus audire videaris solus—quod ante nostrum aetatem fecit nemo—Firmianum impugnare, ut ostentes quantum ingenio vales, quid doctrina possis, quanta videris, et quam multa tenaci memoria condita servaris. In qua re cum nimium multa te in illum dixisse videam, non possum non mirari simul et dolere quod illi te adversarium constitueris cui patronus esse debveras. Nam cum et peritia saecularium litterarum emineas et sacris ita sis institutus ut aliunde quam abste saluberrima consilia Mediolanensis nemo quaerat, sed ad te unum tamquam ad oraculum civitatis omnes fluant qui salutem animae meditantur, cui maior esse cura debuit ab his tutandi Lactantii partes qui petulantia in illum uterentur quam tibi, viro sancto doctoque, praesertim his doctrinis, quibus, si vera fateri voles, non negabis te ab illo plurima mutuatum esse, quae et cultiorem et doctiorem reddiderunt, et complures alios scientia pietatis eruditos illius ope gentilitatis errores evertisse.*

¹¹⁰⁶ Por. tamże, *Appendix I*, s. 782: *Si enim M. Tullius in suis Academicis tantum tribuit M. Varoni quantum alteri nemini, quod eum ac ceteros in urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites eius libri iura sacrorum et sacerdotum (...) disciplinam continentes quasi domum reducerunt, ut possent aliquando qui et ubi essent agnoscere, cum tamen vir ille tam insignis excellentisque peritiae non unius veri dei sed multorum falsorum demonum sacra conscripserit, et ipsa quidem ita ut si evertere ea voluisset, vix tam multa, sicut beatus Augustinus docet, in eis ridenda, contemnenda, detestanda congessisset, quid et quantum debere nos Firmiano aequum est profiteri, qui omnium primus, vel certe cum pri- mis, gentiles falsorum deorum pluralitate deceptos erigere conatus est, et in viam veritatis adducere, detecta illorum insana vanitate et ostenso pietatis calle, quo ad vitam vere beatam unius dei cultu, qui non nisi sancte casteque col[l]i potest, pervenitur, etiam si illum aberrasse nonnumquam et auctoritate scripturarum quas illorum temporum quidam ecclesiastici viri male fuerant interpretati de futuris aliqua iudicasse non vera compertus sit? Quantacumque enim ingenii vigeret acrimonia, quantacumque sacrarum litterarum studio niteretur, ea nimirum intueri indagareque non potuit, quae celeberrimi post ipsum longo satis intervallo—Hieronimus, Augustinus, et Ambrosius, splendidissima ecclesiae lumina ceterique sacrarum litterarum interpretes, solidissima veritate firmati—scripta reliquerunt. Enimvero non propterea quod illis plura mysteriorum secreta patuerint noster hic eliminandus est, et a sanctorum doctorumque virorum consortio sequestrandus, praesertim cum disputando quicquid astruit ita ponat ut pertinaci contumacia corrigi, si quis eum docuerit, non recusare videatur. Egit profecto laudabili pioque proposito quod in commune profuturum omnibus censvit, 25 afferens in agro Domini quantum opis habuit, tametsi conantem affectum et magna quaedam supra vires molientem non secutus sit in omnibus effectus.*

starali się wytworzyć wspólnotę myśli, której ramy przekraczały granice doczesności, przenosząc wszystkich jej uczestników do miejsca rozważań nad sprawami dotyczącymi splotu *humanitas* i *divinitas*, a w tym miejscu w centrum sporu znalazła się postać Laktancjusza. Nie oznacza to jednak jednomyślnej krytyki wobec dzieła Antoniego da Rho. Dowodem pozostaje list od Petrusa Candidusa – adresata, którego imieniem autor posłużył się w tekście do wyrażenia negatywnych ocen Laktancjusza¹¹⁰⁷. Odpowiedź zawierała wyraźne zadowolenie z powodu otrzymanego zaszczytu i symbolicznego upamiętnienia roli, jaką ta postać odegrała w dialogu. Zresztą uwagi Antoniego da Rho przetrwały w późniejszej polemice i odcisnęły się piętnem na postrzeganiu afrykańskiego autora w kolejnych wiekach.

Prawdziwym zwieńczeniem recepcji Laktancjusza tego okresu była działalność Arnolda Pannartza i Konrada Sweynheima we Włoszech. Byli to niemieckojęzyczni drukarze związani z Johannesem Gutenbergiem, którzy jako jedni z pierwszych przywieźli na Półwysep Apeniński nową metodę rozpowszechniania tekstu za pomocą ruchomej czcionki. Współcześnie uważa się, że poprzedzili ich jedynie nieznani z imienia wędrowni drukarze niemieccy (działający w Romanii w latach 1462-1463), po których został do dziś fragment druku ilustrowanych modlitw pasyjnych. Pannartz i Sweynheim zostali zaproszeni przez Juana Torquemadę sprawującego funkcję opata komendatoryjnego w benedyktyńskim Subiaco, który dowiedział się od przybyłych niemieckich mnichów o nowym wynalazku w 1464 roku¹¹⁰⁸. Już rok później – w 1465 roku – wydrukowana została w opactwie niezachowana do naszych czasów *Ars minor* Donata, a pod koniec września tego samego roku *De oratore* Cyserona, zaś 29 października *Divinae institutiones* Laktancjusza¹¹⁰⁹. Laktancjusz

¹¹⁰⁷ Por. Petrus Candidus Decembrius, *Epistula ad Antonium Raudensem*, w; tamże, Appendix 3, s. 898: *Petrus Candidus insigni theologo Fratri Antonio Raudensi Ordinis Minorum, salutem plurimam dicit. Homeri poetae omnium quos prisca tulit aetas praestantissimi et doctissimi vitam, partim Latinis litteris erutam, partim Graecis interpretatam, ad te hoc opusculo, Raudensis optime, mittere institui, ut qui sacris litteris Latinas Musas semper addidisti, etiam Graecas non inepte tuis studiis adiungas. Accedit ad hoc ut iis libris quos in Lactantium Firmianum eleganter simul accurateque edidisti, adeo nomen nostrum commendatum sit ut nisi pares gratias tibi referam non ingratus mediocriter et inhumanus esse videar. Nam si illorum vita contemni solet qui nihil memoria dignum umquam edidere, quanto magis iis succensendum est, qui alienis disciplinis et laudibus exculti se ipsos neglexerunt et ut laudandi essent aliorum potius iudicio quam virtute sua meruerunt. Leges itaque Homeri vitam et si non adeo cultam et ornatam ut auctoris ipsius claritas exposcit, ac fideliter interpretatam a me dignamque quam ipse legas quam intelligas quam denique Latinis litteris et studiis adiungas. Vale.*

¹¹⁰⁸ Por. M.D. Feld, *The Sibyls of Subiaco: Sweynheim and Pannartz and the 'Editio Princeps' of Lactantius*, w: *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, red. A. Morrogh, Florence 1985, s. 301-314.

¹¹⁰⁹ Zob. E. Hall, *Sweynheim & Pannartz and the origins of printing in Italy: German technology and Italian humanism in Renaissance Rome*, New Castle 1991; K. Löffler, *Arnold Pannartz and Konrad Sweynheim*, w: *Catholic Encyclopedia* vol. 11, s. 444: The Benedictine monastery of Subiaco was the cradle of Italian printing. Probably Cardinal Giovanni of Turrecremata, who was Abbot in commendam of Subiaco, summoned the two printers there. They came in 1464. The first book that they printed at Subiaco was a Donatus; it has not, however, been preserved. The first book printed in Italy that is still extant was a Cicero, "De oratore" (now in the Buchgewerbehause at Leipzig), issued in September, 1465. It was followed by Lactantius, "De divinis

jako pierwszy chrześcijański autor doczekał się druku swoich dzieł w regionach sąsiadujących z ówczesną stolicą chrześcijańskiego Zachodu. Do dziś przetrwał komentarz Gaspara z Werony – tekst wyrażający zachwyt nad nową technologią i informujący, że w ciągu zaledwie miesiąca udało się przygotować aż dwieście egzemplarzy jego pism: *Hac tempestate sanctissima Romam quidam iuvenes accesserunt et ii quidem Teutonici, qui Lactantium Firmianum De hominis opificio, De Dei ira, necnon Contra Gentiles mense uno formaverunt, et ducentos huiusmodi libros quoque mense efficiebant*¹¹¹⁰. Nawet w porównaniu z zapalem humanistów do kopiowania dzieł Afrykańczyka z poprzedzających to wydarzenie kilku dekad, wydarzenie to było bez precedensu. Było ono przełomowe z jeszcze jednego powodu. W tekście *Divinae institutiones* po raz pierwszy wykorzystano grecką czcionkę dla dłuższych fragmentów w tym języku i choć w wydrukowanym miesiąc wcześniej *De oratore* Pannartz i Sweynheim zamieszczali pojedyncze słowa, to właśnie dzieło Laktancjusza zasługuje na miano prekursora tych rozwiązań w historii drukarstwa. Wydanie to nie tylko stanowi przykład wagi rozmów nad pismami apologety pierwszej połowy XV wieku i całej dotychczasowej tradycji, lecz także w sposób symboliczny inauguruje pracę nowożytnej humanistyki, której nieprzypadkowo patronem stał się Laktancjusz.

Kolejnych wydań pism Laktancjusza do końca XV wieku na samym Półwyspie Apenińskim było aż czternaście: w Rzymie (1468, 1470, 1471, 1474, 1475), w Wenecji (1471, 1472, 1478, 1479, 1483, 1490, 1493, 1494, 1497), zaś w innych częściach Europy w Rostock (1476) oraz w Paryżu (1500). W historii inkunabułów Laktancjusz odznaczył się więc jako najczęściej drukowany autor chrześcijański po Augustynie i Hieronimie¹¹¹¹. Począwszy od pierwszego rzymskiego wydania z 1468 roku — poprawionej wersji edycji z Subiaco — Pannartz i Sweynheim uwzględnili w swoim opracowaniu oprócz *Divinae institutiones*, *De ira Dei* i *De opificio Dei* także poemat *De ave phoenice* oraz *De Resurrectionis Dominicæ Die*, ostatecznie przypisane Venantiusowi Fortunasowi. Taki układ utrzymał się w większości wydań rzymskich, natomiast w niemieckim wariantcie z Rostock

institutionibus", in October, 1465, and Augustine's "De civitate Dei" (1467). These four impressions from Subiaco are of particular importance, because they abandon the Gothic type of the early German books. In Italy Roman characters were demanded. Pannartz and Sweinheim, however, did not produce a pure but only a "half Roman" type. In 1467 the two printers left Subiaco and settled at Rome, where the brothers Pietro and Francesco de' Massimi placed a house at their disposal. Their proof and manuscript reader was Giovan de' Bussi, since 1469 Bishop of Aleria. The works they printed are given in two lists of their publications, issued in 1470 and 1472. Up to 1472 they had published twenty-eight theological and classical volumes, viz, the Bible, Lactantius, Cyprian, Augustine, Jerome, Leo the Great, Thomas Aquinas, Cicero, Apuleius, Gellius, Virgil, Livy, Strabo, Pliny, Quintilian, Suetonius, Ovid etc., in editions varying from 275 to 300 copies each, in all 12,475 volumes.

¹¹¹⁰ Cyt. za: G. Zippel, *Le Vite di Paolo II di Gaspare da Verona e Michele Canensi*, w: „Rerum Italicarum Scriptores” 3-16 (1904-1911), s. 57.

¹¹¹¹ Por. J. Bryce, *Bibliography of Lactantius. Part II. Early Editions to 1700*, Northfield 2019, s. 2.

pominięto *De ave phoenice*. Wydania weneckie wydają się znacznie bogatsze – uzupełnione o niepełny fragment *Epitome*, a także o dzieła Tertuliana, jak *Apologeticus* z 1494 roku i *Sermo de Vita Aeterna* z 1497¹¹¹². Już w *editio princeps* z Subiaco została dodana także skrócona wersja wyżej omówionych błędów z *Dialogi tres in Lactentium* Antoniego da Rho, której układ ustalony dla wersji rzymskiej z 1468 roku stał się wzorem dla niemal wszystkich późniejszych wydań do końca XVI wieku, włączając w to nawet pierwsze edycje tłumaczeń dzieł Laktancjusza na języki wernakularne w tym okresie, czego przykładem było francuskie wydanie, sporządzone przez René Fame’a¹¹¹³. Owa *Errata* przetrwała w różnych formach w późniejszych wydaniach, czasem w szątkowych formach, i była uwzględniana w opracowaniach aż do XIX wieku¹¹¹⁴.

W ostatnim etapie rozważań nad historyczną recepcją myśli i dzieł Laktancjusza warto przyrzeć się jego popularności w burzliwej epoce poprzedzającej Sobór Trydencki, wydarzenie będące zarówno cezurą dla rozwoju nowożytnej historii myśli chrześcijańskiej, jak i wywołu niniejszej pracy. W tym okresie zmiany polityczne i religijne wyraźnie wpływały na postrzeganie literatury i sztuki, szczególnie w północnych regionach Europy, położonych za Alpami. Spoglądając na pierwsze dekady XVI stulecia w perspektywie założeń obecnego rozdziału, dostrzega się coraz większe zainteresowanie wydawanych drukiem pism Laktancjusza, których to edycji do 1529 roku było już piętnaście. Na samym początku wieku, w 1502 roku, w Wenecji ukazało się pierwsze krytyczne wydanie, przygotowane przez humanistę Johannes Pierius Valerianus w słynącej wówczas z solidnej i czystej typografii oficynie Joannesa Tacuinusa. Valerianus nie tylko wprowadził nową paginację i uporządkował strukturę tekstu, ale także dołączył szereg komentarzy i objaśnień do swojego wydania, które stało się podstawą między innymi dla wydania autorstwa Aulusa Ianusa Parrhasiusa z 1509 roku, a pośrednio dla późniejszych wydań lyońskich i bazylejskich. Tym razem do edycji dołączono traktat *De Mystero Eucharistiae* Lorenza Valli oraz łacińskie tłumaczenia *De*

¹¹¹² Por. tamże.

¹¹¹³ Por. D. Rutherford, *Introduction...*, dz. cyt., s. 2: „The advent of printing in Italy took Rho’s list of Lactantius’ errors from relative obscurity to widespread distribution as prefatory material in the 1465 Subiaco *editio princeps* of Lactantius. This happened, no doubt, with papal approval and support. The second printing of Lactantius in 1468 rearranged the errors according to their sequence in each book of the *Institutes*. In this form they would appear thereafter with nearly every printing of the *Institutes* through the sixteenth century. Even the first translation of the *Institutes* into a vernacular language, René Fame’s translation of 1542 for Francis I, included a full Latin version of the errors and a shortened French version”.

¹¹¹⁴ Tamże, s. 485: „Rho’s list of *Errata*, however, has hounded Lactantius from the *editio princeps* of 1465 through the publication of the *Patrologia Latina* (1844). This last contained three modified versions of the *Errata*. Lactantius’s *opera* were printed fourteen times in the fifteenth century and thirty-six times in the sixteenth century. All but a very few of the fifteenth- and sixteenth-century editions, and many thereafter contain some version of the *Errata*”.

Coena Domini Jana Chryzostoma sporządzone przez Hieronymusa Donatusa. W 1515 roku w edycji Aldine wydanej w oficynie Aldusa Manutiusa widać po raz pierwszy, że zostaje włączony poemat *De Passione Domini*; była to wersja wydana w małym formacie pozbawionym komentarzy, dostosowana do powszechnego użytku wśród czytelników¹¹¹⁵. Na uwagę zasługują także dwie edycje z Bazylei (z 1521 i 1524 roku) wydane przez Andreasa Cratandera, konsultującego prace ze środowiskiem humanistów związanych z Erazmem z Rotterdamu. Wydania te prawdopodobnie przyczyniły znacząco do rozwoju badań nad pismami Laktancjusza na północy Europy. Potwierdzenie tego zjawiska stanowi pierwszy naukowy komentarz do *De opificio Dei*, sporządzony przez Erazma w 1529 roku. Humanista z Rotterdamu wykazywał głębokie zainteresowanie twórczością Afrykańczyka, co zasługuje na szersze omówienie.

Holenderski humanista poświęca Laktancjuszowi nieco miejsca w swoim głośnym dziele *Ciceronianus*, gdzie w dialogu pomiędzy Bulephorusem a Nosoponusem Laktancjusz zostaje wymieniony jako pierwszy chrześcijański autor. Pierwszy rozmówca – Bulephorus – reprezentujący poglądy autora uważa Laktancjusza za godnego naśladowcę wymowy cycerońskiej: *Ne te longis ambagibus circumagam, veniamus, si uideatur, ad Christianos, si quem forte reperiamus qui Ciceronianus dici mereatur. Inter hos, opinor, probabis Lactantium, qui Ciceronianae eloquentiae lacteo flumine manare dictus est*¹¹¹⁶. Jego adwersarz – Nosoponus – zarzuca mu brak konsekwentnej wierności w naśladownictwie Arpinaty, dlatego też odmawia Laktancjuszowi miana „tulliańczyka”, co tak argumentuje:

Quoniam in prima statim operis praefatione sic locutus est: «Alioqui nihil inter Deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius maiestatis aeternae cogitatio assequeretur humana». Ubi Cicero dixit «dispositiones» pro «decretis»? Immo dum Ciceronianus esse studet, factus est Ciceroni dissimilis. Est enim hoc Ciceronis rem eandem duabus vocibus idem aut propemodum idem significantibus inculcare. Hinc est illud «consilia et dispositiones». Qui scis, an et vocalium hiatum captarit, ut Ciceronianus esset, in «consilia et», rursus in «cogitatio assequeretur». Fortassis et compositionem affectavit scizantis clausula comma finiens velut in «balneatore» et «archipirata». Cuiusmodi clausulis frequenter utitur in eadem praefatione, ut in prima statim periodo «inhaerere» et rursus «instruere possimus» ac mox «apud Graecos» atque iterum «luce orationis ornata» et g-authis g-au «honestas suscepta», mox et «honorasti» nec multo post «nominis tradas», iterum «ut sequerentur hortarer», item aliquanto post «reliquerunt».

¹¹¹⁵ Por. J. Bryce, *Bibliography of Lactantius...*, dz. cyt., s. 2.

¹¹¹⁶ Erasmus Roterdamus, *Ciceronianus* 107c; red. P. Vander, 1703.

Hoc certe Tullianum habet, quod subinde ditrochaeo finit, ut «contulerunt», «convocamus», «sopiamus», «inchoamus»; semel ponit in clausula «quaesisse videatur». Haec indicant illum magno studio Ciceronis imaginem affectasse. Verum hoc nomine iustius reiceret Lactantium a titulo Tullianorum, quod nec eruditionem nec vim nec pectus attulerit ad defensionem philosophiae Christianae, quae M. Tullius attulit ad actionem causarum civilium¹¹¹⁷.

Jak widać, zarzuty dotyczą spraw czysto formalnych i nawiązują do głośnego wówczas humanistycznego sporu o granicę naśladownictwa cycerońskiej prozy¹¹¹⁸. Przywołanie Laktancjusza jako przykładu wydaje się dość oczywistym zabiegiem, gdyż jego nazwisko od końca XV wieku było już ściśle powiązane z Cyceronem w funkcjonującym w obiegu literackim przydomku *Cicero Christianus*. Często badacze wskazują jako źródło pierwszego użycia tego określenia tekst *De studio humanae et divinae philosophiae*, w którym Giovanni Pico della Mirandola pisał: *Quis apud nos non videat esse Ciceronem sed Christianum, hoc est aliquem qui eum ad lineam unguemque expresserit? Quis enim non advertit Lactantium Firmianum aequasse ipsum et forte praecelluisse in eloquendo?*¹¹¹⁹ Jednak ta bardzo przychylna opinia Mirandoli nie była wcale pierwszym przykładem użycia tej frazy. Jak wskazywał Erazm w jednym ze swoich listów, to już holenderski humanista, Rudolf Agricola, miał w zwyczaju tak określać apologetę: *quam quo Firmianum Lactantium Agricola Christianum Ciceronem solebat appellare*¹¹²⁰. Oczywiście porównanie to sięga Hieronima, a nawet, jak zostało to wielokrotnie wykazane w poprzednich rozdziałach rozprawy, w pismach samego Laktancjusza obserwuje się pragnienie dorównania Arpinacie czy stawanie z nim do retorycznego pojedynku. Na tę myśl powołał się Erazm w pierwszych słowach swojego krótkiego dziełka *Paraclesis* będącego manifestem filozofii chrześcijańskiej autora. Pisał: *Lactantius ille Firmianus, optime lector, cuius linguam miratur Hieronymus, Christianae religioni patrocinaturus adversus ethnicos, cum primis optat sibi dari eloquentiam, Tulianae proximam; improbum ratus, opinor, optasse parem*¹¹²¹. Jest to nawiązanie do fragmentu trzeciej księgi *Divinae institutiones*¹¹²², na co zresztą Erazm zwrócił uwagę w innym fragmencie wspomnianego powyżej dialogu *Ciceronianus*: *Verum illud infitiri non potes Lactantium Ciceronis eloquentiam affectasse. Id declarat in tertium Institutionum librum praefatio, in qua defensurus Christianae philosophiae veritatem optat*

¹¹¹⁷ Erasmus Roterdamus, *Ciceronianus* 107d-e.

¹¹¹⁸ Zob. I. Scott, *Controversies Over the Imitation of Cicero in the Renaissance*, Routledge 1996.

¹¹¹⁹ Ioannes Picus Mirandula, *De studio humanae et divinae philosophiae* I 7; red. F. Buddeus, Hallae 1702.

¹¹²⁰ Erasmus, *Epistula* 49 (ad Henricum), 100; red. P.S. Allen, Oxonii 1906.

¹¹²¹ Erasmus, *Paraclesis* 137d.

¹¹²² Lactantius, *Divinae institutiones* III 1, 1.

*eloquentiam si non Tullianam, certe Tullianae proximam*¹¹²³. Z samą ideą porównania tych dwóch myślicieli, a nawet przedłożeniem Laktancjusza nad Cyserona, Erazm spotkał się w postulatach Johna Coleta, który w 1509 roku założył swoją humanistyczno-teologiczną szkołę św. Pawła w Londynie. W statutach placówki Colet preferował nauczanie klasycznych wzorców literackich z użyciem pism Laktancjusza i Prudencjusza, zamiast Cyserona i Wergiliusza¹¹²⁴

Co ciekawe, mimo wielu podobieństw Erazma do Laktancjusza w podejściu do chrześcijaństwa rozumianego jako *vera philosophia*, stosunkowo w mniejszym stopniu poświęca on uwagę afrykańskiemu autorowi niż humaniści włoskiego *Quattrocento*. Humanista z Rotterdamu widzi w Laktancjuszu przede wszystkim wybitnego literata i stylistę, nie zaś wzór dla nowego typu filozofii. Nie znaczy to jednak, że lekceważy jego autorytet, o czym świadczą poszczególne nawiązania lub cytaty w dziełach takich jak: *Enarratio in Psalmum XXXVIII*¹¹²⁵, *Adagiae*¹¹²⁶, *Epistula 63*¹¹²⁷ czy *Epistula 337*¹¹²⁸. Zauważa się także pewną ambiwalencję Erazma w liście do Damiana z Goes z 1535 roku, w którym niemal podważa teologiczną wartość pism apologety: *Mystica postulant suum quoddam dictionis genus. Quem, obsecro, ad pietatem accendit Lactantius? Atqui nihil eo*

¹¹²³ Erasmus Roterodamus, *Ciceronianus* 107d.

¹¹²⁴ Por. J.H. Lupton, *A life of John Colet*, London 1887, s. 76-77: „It cannot be denied that in this passage Colet does not appear at his best. Here, if anywhere, he borders on the narrow-minded and illiberal. Nor, though he doubtless modified, can it be said that he changed his opinions in this respect, when he became the founder of a great public school. It is a noticeable fact, that though, in his school statutes, he desires in general terms that his scholars be taught such authors, both in Latin and Greek, as "hathe with wisdom joyined the pure chaste eloquence," yet, among the authors actually named, not one is what we should call a classical author. They are " Lactantius, Prudentius, and Proba, and Sedulius, and Juvenius, and Baptista Mantuanus, and suche other as shall be thought convenient and moste to purpose unto the true Latene speeche." To be brief, it would seem that Colet, like Wimpheling, would have had his scholars learn Ciceronian Latin, but from Lactantius rather than Tully; and Virgilian verse, but from Baptista Mantuanus, rather than from the great poet of Mantua himself.² And the reason may probably be found in the aversion with which Colet had come to regard the dilettante paganism of the Italian humanists. It was reserved for Erasmus to give utterance to the noble sentiment, that nothing ought to be called profane which is pious and conducive to good manners, and that the Spirit of Christ is perchance more widely diffused than we think”.

¹¹²⁵ Por. Erasmus, *Enarratio in Psalmum XXXVIII* 433a; red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1704: „ Quid enim aliud est tempus breve dicere quod perlongum est? Nam id Paulum non latuisse credit Ambrosius. Lactantium transeo, quem fortassis negabunt recipiendum in album Doctorum Ecclesia”.

¹¹²⁶ Por. Erasmus, *Adagiae* II, IV 34; red. P. Vander, 1703: *Multam obscuritatem, aut animi caliginem Cimmerias tenebras appellant. Lactantius Institutionum Divinarum lib. 4. O cacum pectus, o mentem Cimmeriis, ut aiunt, tenebris atriozem. Et hunc velut æmulatus divus Hieronymus ut Lactantianæ admirator eloquentia: Rogo, inquit, qne tanta est cecitas, et Cimmeriis, sicut ajunt, tenebris involuta?*

¹¹²⁷ Por. Erasmus, *Epistula CXII* 38-42; red. P.S. Allen, Oxonii 1906: *Quorsum autem attinet istos cum morum detrimento legere, cum nequiquam desint qui doctrina non paulo plus prosint, obscoenitate nihil noceant? In quorum numero Vergilium in primis leges, Lucanum, Ciceronem, Lactantium, Hieronymum, Salustium, Titum Livium.*

¹¹²⁸ Por. Erasmus, *Epistula CCCXXXVII* 562; red. P.S. Allen, Oxonii 1910: *Quod si quis eodem animo legat divi Hieronymi libros, centum locos offendet quae calumniae pateant, nec deerit in omnium Christianissimo doctore quod ab istis haereticum possit appellari; ne quid interim dicam de Cypriano, de Lactantio deque caeteris consimilibus. Denique quis vnquam audivit ludierum argumentum in theologorum vocari cognitionem?*

*nitidius. Dicas Christianum Ciceronem loqui, quanquam ille non tractat Scripturas, sed cum ethnicis digladiatur*¹¹²⁹. W krytyce tej nie chodzi jedynie o to, że autor dostrzega dość oczywisty fakt, że biegłość w wymowie nie jest równoznaczna z wartością przekazu, lecz widoczna jest w tym miejscu już typowa dla ruchów reformacyjnych wrażliwość na czysty przekaz teologii ewangelicznej, jak dodaje w następnym zdaniu: *Ipse Melanchthon in commentariis quibus enarrat epistolam ad Romanos studio deiicit stilum, quum illic affectet maxime videri Theologus*¹¹³⁰. Jednakże trudno posądzić Erazma o zasadnicze odrzucenie wartości estetyki literackiego wyrazu wiary, o czym świadczy niemal cała jego twórczość. Zresztą wyraźnie dostrzegał on, że patronem tego podejścia był właśnie Laktancjusz, jednak w sporach teologicznych, które opanowały północną Europę w pierwszej połowie XVI wieku wartość apologetyczna Afrykańczyka widocznie malała ze względu na swoją małą wartość dogmatyczną. Podobnie słabnie autorytet jego pism przez zawarte w nich informacje z zakresu nauk przyrodniczych. Z pewnością swój znaczący udział miała w tym *errata* Antoniego da Rho, sugerująca lekturę w tym wymiarze. Przykład lekceważącego, a nawet pobłażliwego odbioru twórczości Laktancjusza znajduje się we wstępie do *De revolutionibus orbium coelestium* Mikołaja Kopernika, w którym autor pisał: *Non enim obscurum est Lactantium, celebrem alioqui scriptorem, sed Mathematicum parum, admodum pueriliter de forma terrae loqui, cum deridet eos, qui terram globi formam habere prodiderunt*¹¹³¹. Odniesienie do postaci Laktancjusza, przywołane przez Kopernika, miało stanowić odpowiedź na przewidywaną krytykę ze strony osób określonych mianem *ματαιόλογοι* – czyli tych, którzy chętnie wyrażają opinie na tematy zupełnie im nieznane¹¹³². Przyrównanie apologety do grupy naukowych ignorantów obeznanych jedynie ze sztuką elokwencji wydaje się potwierdzać spostrzeżenie o stopniowym – już od początku XVI wieku – ograniczaniu roli autorytetu pism Laktancjusza jedynie do wymiaru stylistyki literackiej. Starożytny autor wciąż jednak pozostaje głównym patronem chrześcijańskiego humanizmu, aczkolwiek przede wszystkim w warstwie estetycznej.

Znamienny przykład recepcji myśli Laktancjusza z tego okresu może stanowić dialog *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* autorstwa hiszpańskiego humanisty Alfonso de

¹¹²⁹ Erasmus, *Epistula* MMMIV 49-52; red. P.S. Allen, Oxonii 1947.

¹¹³⁰ Tamże.

¹¹³¹ Nicolaus Copernicus, *Ad Sanctissimum Dominum Paulum III Pontificem Maximum*: w: *De revolutionibus orbium coelestium*; red. M.-P. Lerner, Paris 2015.

¹¹³² Por. Nicolaus Copernicus, *Ad Sanctissimum Dominum Paulum III Pontificem Maximum*: *Si fortasse erunt ματαιόλογοι, qui cum omnium Mathematicum ignari sint, tamen de illis indicium sibi sumunt, propter aliquem locum scripturae, male ad suum propositum detortum, ausi fuerint meum hoc institutum reprehendere ac insectari: illos nihil moror, adeo ut etiam illorum iudicium tanquam temerarium contemnam.*

Valdés, bliskiego współpracownika cesarza Karola V. W dziele tym skomentowane zostało wydarzenie splądrowania Rzymu przez wspomnianego cesarza w 1527 roku, nazwanego *Sacco di Roma*, stanowiące cezurę dla epoki humanizmu we Włoszech. W dialogu występują dwaj rozmówcy: pierwszym jest młody dworzanin cesarski o imieniu Lactancio, drugim archidiakon del Viso, wracający z Rzymu w żołnierskiej zbroi¹¹³³. Choć zbieżność imion może wydawać się przypadkowa, zwłaszcza że imię to, choć nie należące do najczęstszych, było używane, czego przykładem może być ówczesny biskup Ascoli Lactantius Rovetella. Jednak intelektualna postawa dialogowego Lactancio może skłaniać do uznania, że ten wybór imienia był celowy.

Na początku dialogu archidiakon żali się przyjacielowi na to, co sam widział – grabieże i profanacje dokonane przez wojska cesarskie. Porównując je do starożytnych łupieżców, którzy oszczędzali świątynie, stwierdza, że współcześni najeźdźcy zasłużyli na miano jeszcze większych barbarzyńców¹¹³⁴. Lactancio zarzuca mu jednak stronnictwo i

¹¹³³ Por. A. de Valdés, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Alayor 2016, s. 8: „¿Quién os pudiera conocer de la manera que venís? Solíais traer vuestras ropas, unas más luengas que otras, arrastrando por el suelo, vuestro bonete y hábito eclesiástico, vuestros mozos y mula reverenda. Véos ahora a pie, solo, y un sayo corto, una capa frisada, sin pelo, esa espada tan larga, ese bonete de soldado... Pues allende de esto, con esa barba tan larga y esa cabeza sin ninguna señal de corona, ¿quién os pudiera conocer?”

¹¹³⁴ Por. tamże, s. 10-11: „Pues veamos, señor Lactancio: ¿pareceos cosa de fruir que el Emperador haya hecho en Roma lo que nunca infieles hicieron, y que por su pasión particular y por vengarse de un no sé qué, haya así querido destruir la Sede apostólica con la mayor ignominia, con el mayor desacato y con la mayor crvelidad que jamás fue oída ni vista? Sé que los godos tomaron a Roma, pero no tocaron en la iglesia de San Pedro, no tocaron en las reliquias de los santos, no tocaron en cosas sagradas. Y aquellos medios cristianos tuvieron este respeto, y ahora nuestros cristianos (aunque no sé si son dignos de tal nombre) ni han dejado iglesias, ni han dejado monasterios, ni han dejado sagrarios; todo lo han violado, todo lo han robado, todo lo han profanado, que me maravillo cómo la tierra no se hunde con ellos y con quien se lo manda y consiente hacerlo. ¿Qué os parece que dirán los turcos, los moros, los judíos y los luteranos viendo así maltratar la cabeza de la cristiandad? ¡Oh Dios que tal sufres! ¡Oh Dios que tan gran maldad consientes! ¿Esta era la defensa que esperaba la Sede apostólica de su defensor? ¿Esta era la honra que esperaba España de su Rey tan poderoso? ¿Esta era la gloria, este era el bien, este era el acrecentamiento que esperaba toda la cristiandad? ¿Para esto adquirieron sus abuelos el título de Católicos? ¿Para esto juntaron tantos reinos y señoríos debajo de un señor? ¿Para esto fue elegido por Emperador? ¿Para esto los Romanos Pontífices le ayudaron a echar los franceses de Italia? ¿Para que en un día deshiciese él todo lo que sus predecesores con tanto trabajo y en tanta multitud de años fundaron? ¡Tantas iglesias, tantos monasterios, tantos hospitales, donde Dios solía ser servido y honrado, destruidos y profanados! ¡Tantos altares y aun la misma iglesia del Príncipe de los Apóstoles, ensangrentados! ¡Tantas reliquias robadas y con sacrílegas manos maltratadas! ¿Para esto juntaron sus predecesores tanta santidad en aquella ciudad? ¿Para esto honraron las iglesias con tantas reliquias? ¿Para esto les dieron tantos ricos atavíos de oro y de plata? ¿Para que viniese él con sus manos lavadas a robarlo, a deshacerlo, a destruirlo todo? ¡Soberano Dios! ¿Será posible que tan gran crvelidad, tan gran insulto, tan abominable osadía, tan espantoso caso, tan execrable impiedad quede sin muy recio, sin muy grave, sin muy evidente castigo? Yo no sé cómo acá lo sentís, y si lo sentís, no sé cómo así lo podéis disimular. LACTANCIO.- Yo he oído con atención todo lo que habéis dicho, y, a la verdad, aunque en ello he oído hablar a muchos, a mi parecer vos lo acrimináis y afeáis más que ningún otro. Y en todo ello venís muy mal informado, y me parece que no la razón, mas la pasión de lo que habéis perdido os hace decir lo que habéis dicho. Yo no os quiero responder con pasión como vos habéis hecho, porque sería dar voces sin fruto. Mas sin ellas yo espero, confiando en vuestra discreción y buen juicio, que, antes que de mí os partáis, os dará a entender cuán engañado estáis en todo lo que habéis aquí hablado. Solamente os pido que estéis atento y no dejéis de replicar cuando tuviereis qué, porque no quedéis con alguna duda”.

postanawia stanąć w obronie strony cesarza, na co archidiakon odpowiada z ironią, że jeśli mu się to uda, to zasługuje na miano lepszego mówcy i obrońcy niż Ciceron: „Decid lo que quisiereis, que yo os tendré por mejor orador que Tulio si vos supiereis defender esta causa”¹¹³⁵. Cały dialog zmierza do konfrontacji dwóch stanowisk, do papieskiego i cesarskiego. Już na początku można dostrzec, że autor, wybierając na obrońcę racji cesarskiej postać o imieniu Lactancio, nawiązał do prokonstantyńskiej wymowy dzieł Afrykańczyka i elementów jego biografii, lecz nie jest to jedyny element wskazujący na inspirację Laktancjuszem. Sam Alfonso de Valdés zresztą w pełni utożsamia się z poglądami prezentowanymi przez tę postać, wyrażając pogląd, że upadek Rzymu był karą zesłaną przez Opatrzność w celu upomnienia i ocalenia jedności „Cristianidad”. Pogląd ten wydaje się zbieżny z cesarskim projektem starożytnego chrześcijańskiego autora. W tekście poruszona została również kwestia kompetencji cesarskich i papieskich, ze wskazaniem, że przyczyna sporu leży właśnie po stronie papieża, Klemensa VII, który, sprzeciwiając się swojemu duchowemu powołaniu, zaangażował się w zbrojny konflikt poprzez zwolnienie francuskiego króla z zobowiązań pokojowych złożonych cesarzowi i utworzenie Świętej Ligii¹¹³⁶. Nie brakuje również tez bliskich reformacji, podkreślających wiarę w to, że Kościół nie stanowi papież wraz z hierarchią, lecz ogół wiernych oraz częsta jest krytyka moralności duchowieństwa¹¹³⁷. Archidiakon, nawet jeśli zgadza się ze stanowiskiem sformułowanym przez Lactancio, to wyraźnie podkreśla, żeby ten zostawił kwestie teologiczne uprawnionym do tego osobom duchownym: „Bien me parece eso, aunque, para deciros la verdad, por ser vos mancebo y seglar y cortesano, sería bien dejarlo a los teólogos”¹¹³⁸. Młody świecki dworzanin Lactancio, wiernie oddany sprawie cesarstwa, przedstawicielem sobą chrześcijanina i obywatela nowego typu, wpisującego się w ideały reformacyjne, którymi inspirował się Alfonso de Valdés. Widać to szczególnie w drugiej części dialogu, poruszającej bardziej moralny niż polityczny kontekst upadku Rzymu, gdy na samym początku autor wskazuje na swoją główną inspirację w postaci koncyliacyjnych poglądów Erazma z Rotterdamu, odcinając się od stanowiska Marcina Lutra. Lactancio prezentuje wizję chrześcijaństwa oczyszczonego z korupcji, skupionego na sprawach duchowych oraz

¹¹³⁵ Tamże, s. 11.

¹¹³⁶ Por. tamże, s. 13: „Digooslo porque pues el Emperador, defendiendo sus súbditos, como es obligado, el Papa tomó las armas contra él, haciendo lo que no debía, y deshizo la paz y levantó nueva guerra en la cristiandad, ni el Emperador tiene culpa de los males sucedidos, pues hacía lo que era obligado en defender sus súbditos, ni el Papa puede estar sin ella, pues hacía lo que no debía, en romper la paz y mover guerra en la cristiandad”.

¹¹³⁷ Por. tamże, s. 18-19: „LACTANCIO.- ¿Cómo despojar a la Iglesia? ¿A quién llamáis Iglesia? ARCEDIANO.- Al Papa y a los cardenales. LACTANCIO.- Y todo el resto de los cristianos, ¿no será también Iglesia como esos?; Porque sois mucho más perniciosos a toda la república cristiana con vuestro mal ejemplo”.

¹¹³⁸ Tamże, s. 28.

opartego na etycznym nakazie pomocy ubogim¹¹³⁹. Po przeciwnej stronie stanął archidiakon, którego religijność przejawiała się w częstych praktykach modlitewnych, jednak nie znajdowała odzwierciedlenia w cnotliwym życiu. Fragment, w którym duchowny bagatelizuje rozwiązłość i łamanie celibatu, uwypukla tę rozbieżność¹¹⁴⁰. Ta dość jaskrawo zarysowana dychotomia posłużyła autorowi do ukazania dwóch najważniejszych postaw odzwierciedlających ówczesną debatę polityczno-religijną. Reformacyjna krytyka religii instytucjonalnej i obrzędowej, jaką w dialogu wygłasza Alfonso, czerpie bezpośrednio z myśli Laktancjusza. Inspiracja ta widoczna jest szczególnie w fragmentach, gdzie podkreśla się nadrzędność duchowej ofiary¹¹⁴¹ czy krytykę bogato zdobionych świątyń¹¹⁴², będących właściwie parafrazą fragmentów *Divinae institutiones*. Również końcowe słowa, wychwalające cesarza Karola V jako odnowiciela politycznego ładu dzięki chrześcijańskim prawom, przypominają nieco przekonanie Laktancjusza o szczególnym charakterze władzy cesarza Konstantyna¹¹⁴³.

¹¹³⁹ Por. tamże, s. 35: „No estéis en eso, que, a la verdad, yo he estado y estoy muchas veces tan atónito que no sé qué decirme. Veo, por una parte, que Cristo loa la pobreza y nos convida, con perfectísimo ejemplo, a que la sigamos, y por otra, veo que de la mayor parte de sus ministros ninguna cosa santa ni profana podemos alcanzar sino por dineros. Al bautismo, dineros; a la confirmación, dineros; al matrimonio, dineros; a las sacras órdenes, dineros; para confesar, dineros; para comulgar, dineros. No os darán la extrema unción sino por dineros, no tañerán las campanas sino por dineros, no os enterrarán en la iglesia sino por dineros, no oiréis misa en tiempo de entredicho sino por dineros. De manera que parece estar el paraíso cerrado a los que no tienen dineros. ¿Qué es esto, que el rico se entierra en la iglesia y el pobre en el cementerio? ¿Que el rico entre en la iglesia en tiempo de entredicho y al pobre den con la puerta en los ojos? ¿Que por los ricos hagan oraciones públicas y por los pobres ni por pensamiento? ¿Jesucristo quiso que su Iglesia fuese más parcial a los ricos que no a los pobres? ¿Por qué nos aconsejó que siguiésemos la pobreza? Pues allende de esto, el rico se casa con su prima o parienta, y el pobre no, aunque le vaya la vida en ello; el rico come carne en cuaresma, y el pobre no, aunque le cueste el pescado los ojos de la cara; el rico alcanza ocho carretadas de indulgencias, y el pobre no, porque no tiene con qué pagarlas; y de esta manera hallaréis otras infinitas cosas. Y no falta quien os diga que es menester allegar hacienda para servir a Dios, para fundar iglesias y monasterios, para hacer decir muchas misas y muchos treintanarios, para comprar muchas hachas que ardan sobre vuestra sepultura. Aconséjame a mí Jesucristo que menosprecie y deje todas las cosas mundanas para seguirle, ¿y tú aconséjame que las busque? Muy gran merced me haréis en decirme la causa que hallan para ello, porque así Dios me salve que yo no la conozco ni alcanzo”.

¹¹⁴⁰ Por. tamże, s. 38: „de eso, que Dios es misericordioso. Yo rezo mis Horas y me confieso a Dios cuando me acuesto y cuando me levanto, no tomo a nadie lo suyo, no doy a logro, no salteo camino, no mato a ninguno, ayuno todos los días que me manda la Iglesia, no se me pasa día que no oig o misa. ¿No os parece que basta esto pasa ser cristiano? Ese otro de las mujeres..., a la fin nosotros somos hombres y Dios es misericordioso”.

¹¹⁴¹ Por. tamże, s. 54: „¿Pues por qué queremos darle como cosa a él muy preciosa y grata lo que sabemos que él menospreció y quiso que nosotros menospreciásemos, no teniendo cuidado de ofrecerle nuestras ánimas muy puras y limpias de todo vicio y pecado, siendo esta la más preciosa y agradable cosa de cuantas le podemos ofrecer?”

¹¹⁴² Por. tamże, s. 54: „Pues mirad, señor: ha permitido ahora Dios que roben sus iglesias por mostrarnos que no tiene en nada todo lo que se puede robar ni todo lo que se puede corromper, para que de aquí adelante le hagamos templos vivos primero que muertos, y le ofrezcamos corazones y voluntades primero que oro y plata, y le sirvamos con lo que él nos manda primero que con cosas semejantes”.

¹¹⁴³ Por. tamże, s. 59: „Tal sea mi vida. ¿Qué os parece que ahora su Majestad querrá hacer en una cosa de tanta importancia como esta? A la fe, menester ha muy buen consejo, porque si él de esta vez reforma la Iglesia, pues todos ya conocen cuánto es menester, allende del servicio que hará a Dios, alcanzará en este mundo la mayor fama y gloria que nunca príncipe alcanzó, y dirase hasta la fin del mundo que Jesucristo formó la Iglesia y el emperador Carlos V la restauró. Y si esto no hace, aunque lo hecho haya sido sin su voluntad y él haya tenido y

Przykład dialogu autorstwa Alfonsa de Valdés jest jeszcze o tyle ciekawy, że wśród środowisk reformacyjnych Laktancjusz nie był najchętniej wykorzystywanym czy cytowanym autorem. Oczywiście wpływ na ten konkretny przykład miał fakt, że hiszpański autor, jak zostało to wspomniane, należał do nurtu bliskiego Erazmowi, a więc starającego się pozostać w jedności instytucjonalnej i doktrynalnej ze stolicą w Rzymie w duchu reform bliskich chrześcijańskiemu humanizmowi. Nieliczne nawiązania do Laktancjusza widoczne są co prawda u Jana Kalwina, lecz odnoszą się one zazwyczaj nieprzychylnie do apologety. Jak choćby w *Commentarius in Epistolam II ad Thessalonicenses*, gdzie reformator pisał: *sicuti videmus Lactantii et Chiliastarum deliria multum olim placuisse. atqui non alio tendebant quam ad diruendam spem resurrectionis. Non fuit hoc Lactantii consilium, sed abusus est pro sua vafritie Satan eius et similium curiositate, ut nihil in religione certum aut fixum relinqueret*¹¹⁴⁴; czy w *Commentarius in Genesin*: *Erunt dies eius centum et viginti anni. Nimis crasse hallucinati sunt quidam antiqui scriptores, ut Lactantius, et alii, cursum vitae humanae finire putantes hoc temporis spatium: quum perspicuum sit, non de privata cuiusque vita hic haberi sermonem, sed toti mundo concedi poenitentiae tempus*¹¹⁴⁵. Opinie te przypominają zarzuty skierowane w stronę Afrykańczyka przez twórców scholastycznych i nie wskazują konkretnych miejsc, do których się odnoszą. U pozostałych myślicieli nurtu reformacji takich jak: Marcin Luter, Melancton czy Zwingli, na podstawie wstępnych badań nie odnaleziono cytatów czy nawiązań do pism Laktancjusza. Jednak przeprowadzenie badań w tym zakresie z pewnością ujawniłoby stopień wpływu myśli Laktancjusza na myśl reformacyjną, co jednak nie jest przedmiotem ani celem niniejszej rozprawy.

Wśród kręgów kościelnych i teologicznych strony katolickiej Laktancjusz pozostawał wciąż chętnie czytany, o czym świadczy młodzieńczy komentarz do pism apologety autorstwa Frederica Nausea, jednego z ojców Soboru Trydenckiego, wydany w Wenecji w 1521 roku pod tytułem *Disticha Foederici Nauseae Blancicampiani Franci Orie[n]talis in elegantissima L. Coelii Lactantii Firmiani Christianorum dissertissimi opera*¹¹⁴⁶. W trakcie trwania obrad Soboru odnaleźć można kilka odniesień do Laktancjusza w wystąpieniach z tego czasu, m.in. w mowie Melchiora Bosmediano wygłoszonej 29 czerwca 1551 roku z okazji uroczystości

tenga la mejor intención del mundo, no se podrá excusar que no quede muy mal concepto de él en los ánimos de la gente, y no sé lo que se dirá después de sus días, ni la cuenta que dará a Dios de haber dejado y no saber usar de una tan grande oportunidad como ahora tiene para hacer a Dios un servicio muy señalado y un incomparable bien a toda la república Cristiana”.

¹¹⁴⁴ Joannes Calvinus, *Commentarius in II Thessalonicenses* II 1; red. G. Halle, München 1834.

¹¹⁴⁵ Joannes Calvinus, *Commentarius in Genesin* IV 3; red. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae 1882.

¹¹⁴⁶ Fredricus Nausea, *Disticha Foederici Nauseae Blancicampiani Franci Orie[n]talis in elegantissima L. Coelii Lactantii Firmiani Christianorum dissertissimi opera*, Venetia 1521.

świętych Piotra i Pawła. Hiszpański teolog podczas dłuższego wywodu, argumentującego szczególną rolę urzędu papieskiego jako następcy pierwszego z apostołów, powołał się na autorytet Ojców Kościoła (czy też pisarzy wczesnochrześcijańskich), wśród wymienianych także Laktancjusza:

Petro uti capiti oves et claves committit Deus, et Petrum ovilis dominici caput negant. Resipiscant iam isti detractores Petri eorumque pontificum, qui eius loco succedunt caputque in ecclesia Christi Dei Opt. Max. sunt. Et si hoc non fatentur cum Cypriano, Ambrosio, Augustino, Hieronimo, Gregorio, Chrysostomo, Origene, Leone, Cyrillo, Lactantio, Athanasio, Eusebio caeterisque patribus¹¹⁴⁷,

Choć trudno wskazać konkretne miejsce, które skłoniło Bosmediana do zaliczenia Laktancjusza do grona największych teologów Kościoła, już samo umieszczenie jego nazwiska wśród najwybitniejszych myślicieli w mowie skierowanej do elity katolickiej tamtej epoki potwierdza wysoki autorytet Afrykańczyka.

Podczas obrad kongregacji teologów z 20 października tego samego roku, poświęconych sakramentowi pokuty, Alfonsus Salmeron przywołał cztery fragmenty z pism Laktancjusza jako przykłady potwierdzające starożytną praktykę wyznawania grzechów i pokuty – jak podaje odpowiedni dokument: *Lactantius <lib. 4 cap. 17 et>e lib. 6 cap. 13 <et 24>e5; item lib. De ira Dei cap. 21*¹¹⁴⁸. Te wskazane przez Salmerona fragmenty posłużyły jako ściśle teologiczny dowód i miały swój udział w apologetycznej obronie praktyki sakramentalnej. Z bliżej nieokreślonych powodów autor nie przytacza jeszcze jednego fragmentu z czwartej księgi *Divinae institutiones*, który nie tylko potwierdzał tezę o obecności sakramentu pojednania w starożytnym Kościele, lecz także sugerował jego nieobecność u wspólnot heretyckich: *sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se*

¹¹⁴⁷ Melchior Bosmedianus, *Oratio in festo SS. Petri et Pauli habita* 44-48, w: *Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collection*, t. 7, Friburgum Brisgoviae 1961, s. 71.

¹¹⁴⁸ *Congregatio theologorum de poenitentia et extrema unctione* II, w: *Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, t. 7, red. T. Fraudenberger, Friburgum Brisgoviae 1961, s. 246; Lactantius, *Divinae institutiones* IV 17, 17: *volens enim vitae ac salutis nostrae pro aeterna sua pietate consulere, s poenitentiam nobis in illa circumcissione proposuit, ut si cor nudauerimus, id est si peccata nostra confessi satis deo fecerimus, veniam consequamur, quae contumacibus et admissa sua celantibus denegatur ab eo, qui non faciem sicut homo, sed intima et arcana pectoris intuetur*; *Divinae institutiones* VI 13, 2-3: *nam si fiducia largiendi pecces, non abolentur. deus enim purgari hominem a peccatis maxime cupit ideoque agi poenitentiam iubet; agere autem poenitentiam nihil aliud est quam profiteri et adfirmare se ulterius non peccaturum. ignoscitur itaque iis qui ad peccatum imprudenter incauteque labuntur, veniam non habet qui sciens peccat*; *Divinae institutiones* VI 24, 1: *Nec tamen deficiat aliquis ac de se ipse desperet, si aut cupiditate uictus aut libidine impulsus aut errore deceptus aut vicioactus ad iniustitiae viam lapsus est. potest enim reduci ac liberari, si eum poeniteat actorum et ad meliora conversus satis deo faciat*; *De ira Dei* XXI: *Nam si prorsus immortalis fuisset ira eius, non esset satisfactioni aut gratiae post delictum locus; cum ipse homines ante solis occasum reconciliari iubeat. Sed ira divina in aeternum manet adversus eos, qui peccant in aeternum*.

*potissimum Christianos et suam esse catholicam ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram, in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat*¹¹⁴⁹.

Kolejny tekst przywołujący Laktancjusza datowany jest na 7 grudnia 1551 roku, pochodzi z obrad kongregacji teologów, dotyczących ofiary Mszy Świętej i kapłaństwa. Na apologetę powołuje się jezuita Iacobus Laynes, wskazując czternasty rozdział czwartej księgi *Divinae institutiones*, rozpoczynający się słowami:

Quibus ex rebus apparet propheta omnes denuntiasset de Christo fore aliquando, ut ex genere David corporaliter natus constitueret aeternum templum deo, quod appeiatur ecclesia, et universas gentes ad religionem veram dei convocaret. haec est domus fidelis, hoc immortale templum, in quo si quis non sacrificaverit, immortalitatis praemium non habebit. cuius temple et magni et aeterni quoniam Christus fabricator fuit, idem necesse est habeat in eo sacerdotium sempiternum, nec potest nisi per eum qui constituit ad templum et ad conspectum dei perveniri¹¹⁵⁰.

Laynes przywołał ten rozdział w kontekście biblijnej analizy kapłaństwa Chrystusa, nie dziwi więc odwołanie do czwartej księgi, która stanowi niewątpliwie najbardziej teologiczną księgę *Divinae institutiones*, ze względu na liczne odwołania do tekstu Pisma Świętego. Tak samo jak w przypadku poprzednich nawiązań do Laktancjusza podczas obrad Soboru Trydenckiego widać jasno, że choć myśl chrześcijańskiego autor nie stanowiła najważniejszego autorytetu religijnego, to jednak cytaty z jego pism weszły w skład bogatej argumentacji w odniesieniu do najważniejszych zagadnień wiary katolickiej.

Okres wczesnej nowożytności, który historycznie domykają *Sacco di Roma* oraz Sobór Trydencki, był dla recepcji pism Afrykańczyka okresem szczególnym. Doskonale pokazuje to dynamiczny wzrost popularności jego pism spowodowany rozwojem rynku wydawniczego, będący owocem zachwytu i badań nad twórczością Laktancjusza w XV wieku. Dalsze dzieje recepcji, nieuwzględnione szczegółowo w analizie niniejszego studium, już po pobieżnym zgłębieniu tematu pokazują, że wraz z rozwojem nauk przyrodniczych czy wypracowaniem metod filozofii nowożytnej myśl Laktancjusza ulega stopniowemu marginalizowaniu. Z biegiem czasu wartość jego pism zostaje sprowadzona niemal wyłącznie do sfery czysto literackiej, w konsekwencji czego określenie *Cicero Christianus* ograniczone

¹¹⁴⁹ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 30, 13.

¹¹⁵⁰ Lactantius, *Divinae institutiones* IV 14, 1-3.

zostaje już niemal wyłącznie do stylu pisarza, nie zaś sposobu filozofowania. Z biegiem wieków można dostrzec, jak entuzjastyczny zapal XV-wiecznych humanistów, obwołujących Laktancjusza patronem humanistycznego sposobu myślenia, odchodzi w przeszłość, tymczasem w wielu późniejszych opracowaniach Laktancjusz jawi się jako uosobienie nieudolnego twórcy, w którego pismach można spotkać ogrom błędów. Publikacje te często oparte na obiegowych opiniach inspirowanych erratą Antoniego da Rho powtarzały mało merytoryczne zarzuty dyskredytujące dorobek i recepcję myśli apologety. Najbardziej wymownym przykładem tego mogą być słowa Étienne Gilsona, który w pracy zatytułowanej *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* ujął całokształt myśli Laktancjusza w tych słowach:

Spokojnie krocząc własną drogą, krytykuje pogan, gdy zachodzi potrzeba, ale czyni to tak by ukazać prawdę, którą kocha, oraz dać odczuć, jakim błogosławieństwem jest być chrześcijaninem. Szkoda tylko, że ożywiająca szczerłość serca wpływa niekiedy na jego intelekt. Wiele rozdziałów napisano na temat «grubych błędów Laktancjusza», bo rzeczywiście jego zdrowy rozsądek jest czasami głuchy na głos rozumu. [...] daremną rzeczą byłoby spodziewać się po Laktancjuszu naukowych, filozoficznych lub teologicznych rewelacji. Był po prostu szczęśliwym człowiekiem, będąc chrześcijaninem. Skoro Laktancjusz znalazł prawdę w wierze chrześcijańskiej, czuł się szczęśliwy i pragnął, by wszyscy, szczególnie zaś filozofowie, uczestniczyli w jego szczęściu. W przeszłości widział jedynie absurdalne bajki mitologii i niezliczone sprzeczności wielkich umysłów, których nawet geniusz nie wybawił od niewiedzy. Choć warto zauważyć, że Gilson pomimo ironicznych uwag, dostrzegał również częściowo oryginalność pewnych myśli Laktancjusza, na przykład w wymiarze integralności religii i filozofii czy jego wpływu na myśl polityczną Konstantyna: Zastanawiając się nad źródłem tych błędów, Laktancjusz dochodzi do szczęśliwego rozwiązania, które – być może – należałoby uznać za jego najważniejszy wkład do apologetyki chrześcijańskiej. Zdaniem Laktancjusza wewnętrzna słabość myśli pogańskiej polegała na tym, że oddzielano w niej mądrość od religii. Kult pogański nie pociągał za sobą filozofii, a filozofowie znajdowali w swych religiach jedynie nielogiczność, absurdalność, niemoralność. Inaczej rzecz się miała z chrześcijaństwem, którego wielką nowością było połączenie mądrości z religią[...] Jedynym lekarstwem na to zło jest przyjęcie monoteizmu, który otwiera drzwi zarówno do prawdziwej filozofii, jak i prawdziwej religii [...] Optymizm Laktancjusza poruszył nowy ton w historii apologetyki chrześcijańskiej. Na początku czwartego wieku Laktancjusz był świadomy tego, że postępuje według już ustalonej tradycji. Znał swych łacińskich poprzedników i zamierzał kontynuować ich pracę. Co więcej, po okresie

prześladowań za Dioklecjana mógł dedykować swe Boskie instytucje Konstantynowi, którego przyjazny stosunek do chrześcijaństwa zapoczątkował nową erę polityczną w historii Kościoła i – konsekwentnie – w historii myśli chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo przestało się bronić; minął okres apologetów, a nadszedł czas konstruktywnej pracy Ojców Kościoła¹¹⁵¹.

Podsumowanie

Na koniec warto podkreślić, że wpływ Laktancjusza na myśl teologiczną czy filozoficzną na przestrzeni wieków, wbrew zapewnieniom Gilsona, był w rzeczywistości ogromny, choć autor ten nie stanowił głównego autorytetu w kwestiach wiary chrześcijańskiej, to z całą pewnością miał swój głęboki udział w konstruowaniu się chrześcijańskiego etosu, który w wielu wymiarach można śmiało nazwać chrześcijańskim humanizmem.

Jako ostatnie przykłady tej intuicji warto wskazać dwa teksty kościelne wysokiej rangi, o tematyce i charakterze zgodnym z tendencją humanizmu w wymiarze społecznym i politycznym. Pierwszym z nich jest encyklika *Pacem in terris* papieża Jana XXIII z 1963 roku. Autor odwołuje się w niej wprost do *Divinae institutiones* Laktancjusza we fragmencie poświęconym wolności sumienia w wyznawaniu własnej religii, następującymi słowami:

In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri. Etenim, quemadmodum praeclare docet Lactantius, «hac condicione gignimur, ut generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit»¹¹⁵².

Papieska encyklika stanowiąca wezwanie do utworzenia nowego modelu pokoju na świecie, była swego rodzaju tekstem programowym powojennego ładu i wykazywała wiele podobieństw do ogólnoświatowych deklaracji Praw Człowieka, o czym wspomina choćby Wincenty Grant: „możemy przyjąć, że postulaty i normy podawane przez *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* wydaną przez ONZ należą do zakresu moralności humanistycznej. Jak widzieliśmy Kościół Katolicki przez usta papieży Jana XXIII i Pawła IV

¹¹⁵¹ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 49-50.

¹¹⁵² Joannes PP. XXIII, *Pacem in terris* I, https://www.vatican.va/content/johnxxiii/la/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html [dostęp: 11.09.2025].

zaaprobował te zasady i z nich treścią zgadza się również Sobór Watykański II”¹¹⁵³. Dość daleką, choć po części trafioną analogią będzie uznanie podobieństwa myśli przewodniej tekstu Jana XXIII i laktancjuszowego *opus magnum*. Obydwa dzieła bowiem starały się stworzyć pozytywną interpretację nadchodzącego porządku polityczno-prawnego w duchu chrześcijańskiego uniwersalizmu. Antropologiczna wizja odczytywana z kart encykliki wprost nasuwa skojarzenie z myślą Afrykańczyka. Naturalne prawo wpisane w człowieku i w stworzeniu jest tożsame z Boskim objawieniem i jedynie w nim znajduje swoje wypełnienie. Zauważa się to już w ustępie otwierającym dokument papieski: *Pacem in terris, quam homines universi cupidissime quovis tempore appetiverunt, condi confirmarique non posse constat, nisi ordine, quem Deus constitvit, sancte servato*. Prawdziwy pokój i sprawiedliwość są w tekście rozumiane są jako podporządkowanie prawodawstwa prawu naturalnemu, które w myśli Papieża Jana XXIII tożsame jest z nauką objawioną w Kościele.

Drugi przykład użycia fragmentu zaczerpniętego z myśli Laktancjusz widoczny jest w encyklice papieża Franciszka zatytułowanej *Fratelli tutti* z 2020 roku, w ustępie poruszającym moralną kwestię kary śmierci, papież wspomina pogląd wyrażony w szóstej księdze *Divinae institutiones: Inde ab Ecclesiae primordiis, nonnulli poenam capitis palam sunt aversati. Exempli gratia, Lactantius autumabat: «Nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas»*¹¹⁵⁴. I choć fragment ten rozpatrywany w całości¹¹⁵⁵ rzeczywiście nie może być interpretowany inaczej niż bezwzględny zakaz zabijania istoty ludzkiej, to jednak już w kolejnym chronologicznie dziele Laktancjusza *De ira Dei* znaleźć można naukę uwzględniającą drogę wyjątku od tej zasady. Chrześcijański autor pisze: *non exiguo falluntur errore qui censuram sive humanam sive divinam acerbitatis et malitiae nomine infamant putantes nocentem dici oportere qui nocentes adficit poena. quod si est, nocentes igitur leges habemus quae peccantibus supplicia sanxerunt, nocentes iudices qui scelere convictos poena capitis adficiunt*¹¹⁵⁶. Sprawiedliwy wyrok sędziego zestawiony jest ze sprawiedliwością sądu Bożego nad grzesznikiem. Rozdźwięk pomiędzy tekstami można odczytać jako zmianę poglądów zachodzącą w refleksji Laktancjusza pod wpływem nowego porządku politycznego, z którym – jak wykazano – łączył się jego intelektualny udział. Z drugiej strony jak zauważa Jacek Salij, chrześcijański autor nie dokonuje żadnej redakcji czy poprawek w tym zakresie pisząc streszczenie *Divinae institutiones*: „Może

¹¹⁵³ W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 401.

¹¹⁵⁴ Franciscus, *Fratelli tutti* 265, https://www.vatican.va/content/francesco/la/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [dostęp: 11.09.2025].

¹¹⁵⁵ Lactantius, *Divinae institutiones* VI 20, 3-4.

¹¹⁵⁶ Lactantius, *De ira Dei* XVII 6-7.

zmienił poglądy? Nie, bo w następnym znów dziele powtórzy argumentację, cytowaną przed chwilą (*Epitome* 59, 5). To wydaje się postawą typową dla ówczesnych chrześcijan: nie walczyli z instytucją kary śmierci, ale zarazem unikali jakiegokolwiek w niej udziału”¹¹⁵⁷. Interpretacja ta wskazywałaby na rozpatrywanie moralności kary śmierci zarówno z perspektywy państwa jak i jednostki, a więc pewnej organizacyjnej konieczności funkcjonowania państwa oraz ideału, do którego wzywa autor. Swoista ambiwalencja czy rozdarcie w tej kwestii widoczna była u wielu autorów wczesnochrześcijańskich, jak, wykazał w swojej encyklice papież Franciszek¹¹⁵⁸. To co istotne w kontekście odwołania się w dokumencie papieskim do myśli Laktancjusza, to wskazanie, że był on autorytetem i wielkim orędownikiem godności oraz świętości ludzkiego życia. Pojęcia takie jak „humanitaryzm” czy „humanizm” w znaczeniu imperatywu moralnego powracają w tekście encykliki wielokrotnie, co pozwala zaklasyfikować go do nurtu tradycji zapoczątkowanej w zachodniej myśli chrześcijańskiej przez Laktancjusza – jak starano się wykazać w niniejszej pracy. W tym miejscu warto jako podsumowanie czy optymistyczny wyraz nadziei przytoczyć słowa Franciszka z końca drugiego rozdziału omawianego dokumentu, streszczające intuicję bohatera całego niniejszego studium:

Fides, humanitatis studium postulans, vivum oportet servet sensum criticum coram his partibus, necnon adiuvet ad agendum cito, cum quae incipiunt irrepere. Hac de causa magni momenti est ut catechesis et praedicatio sensum socialem exsistentiae directius et clarius includant, ambitum fraternum spiritualitatis, persuasionem de inalienabili dignitate cuiusque personae et rationes amandi accipiendique omnes¹¹⁵⁹.

¹¹⁵⁷J. Salij, *Religijne refleksje na temat kary śmierci*, „Więź” 12/1974, s. 45.

¹¹⁵⁸ Franciscus, *Fratelli tutti* 265: *Nicolaus I papa est cohortatus: «Non solum innoxios quosque, verum etiam et noxios a mortis exitio satagite cunctos eruere». Interveniente iudicio contra nonnullos homicidas qui duos presbyteros necaverant, sanctus Augustinus a iudice quaesivit ne ab eis vitam adimeret, quod hoc modo comprobabat: «Non quo scelestis hominibus licentiam facinorum prohibeamus auferri; sed hoc magis sufficere volumus ut vivi et nulla corporis parte truncati, vel ab inquietudine insana ad sanitatis otium legum coercitione dirigantur, vel a malignis operibus alicui utili operi deputentur. Vocatur quidem et ista damnatio; sed quis non intellegat magis beneficium quam supplicium nuncupandum, ubi nec saeviendi relaxetur audacia, nec poenitendi subtrahatur medicina? [...] Succense iniquitati, ut consulere humanitati memineris: nec in peccatorum atrocitatibus exerceas ulciscendi libidinem; sed peccatorum vulneribus curandi adhibeas voluntatem».*

¹¹⁵⁹ Franciscus, *Fratelli tutti* 86.

Zakończenie

Końcowa część niniejszej rozprawy stanowi próbę zebrania i uporządkowania ustaleń wynikających z analizy twórczości Laktancjusza, przedstawiając go jako prekursora stanowiska, które integrowało myśl chrześcijańską z literackim dorobkiem antyku.

W świetle przeprowadzonych badań ukazane zostało znaczenie i funkcje kategorii *humanitas christiana* w jego pismach, rozpatrywanych jako wyraz próby syntezy myśli chrześcijańskiej z literacką i filozoficzną tradycją klasyczną. Refleksja nad dziejami idei humanizmu oraz jej recepcją w chrześcijaństwie – począwszy od antycznych źródeł, poprzez średniowieczne przekształcenia, aż po nowożytne i współczesne reinterpretacje – pozwoliła uchwycić trwałe elementy tego pojęcia: troskę o formowanie człowieczeństwa w wymiarze estetycznym, etycznym i politycznym. Humanizm jawi się w tej perspektywie jako projekt antropologiczny o szerokim zakresie, integrujący owe trzy aspekty ludzkiej egzystencji. Tego rodzaju ujęcie stanowiło punkt wyjścia do pogłębionej interpretacji myśli Laktancjusza, której kontekst biograficzny – obejmujący klasyczne wykształcenie, doświadczenie marginalizacji oraz funkcję nauczyciela cesarskiego syna – został rozpoznany jako istotny dla kształtowania jego wizji człowieczeństwa. Twórczość autora, a zwłaszcza *Divinae institutiones* – pierwsza łacińska synteza chrześcijańskiej filozofii – ukazana została jako fundament całego projektu antropologicznego.

Analiza fragmentów dzieł Laktancjusza pozwoliła szczegółowo uchwycić znaczenie kategorii *humanitas* w wymiarze etycznym i estetycznym. Omówiono pojęcia *vera sapientia* i *vera religio* jako fundamenty jego refleksji nad Boską nauką, a także wskazano na istotne cechy stylistyczne i poetyckie jego twórczości. Zastosowana przez niego metoda *cum Cicerone loqui* została zinterpretowana jako świadoma próba inkorporacji klasycznych wzorców retorycznych do chrześcijańskiej doktryny, antycypująca niektóre postulaty renesansowego humanizmu filologicznego. Szczególne miejsce zajęła również analiza myśli Laktancjusza w wymiarze zbiorowym, obejmującym społeczeństwo, państwo i historiozofię dziejów ludzkości. Wskazano na inspiracje poetyckimi obrazami złotego wieku oraz biblijną apokaliptyką, które zostały przez autora zintegrowane w autorskiej wizji historii jako drogi ku odnowie i wypełnieniu w chrześcijańskim imperium. Ukazano zgodność tej koncepcji z reformami prawnymi cesarza Konstantyna Wielkiego oraz dowiedziono, że *Divinae institutiones* powstały jako programowa wykładnia nowej antropologii chrześcijańskiej,

skierowanej do samego cesarza. Istotną rolę w tym modelu odgrywała *humanitas* rozumiana jako jedność rodzaju ludzkiego zakorzeniona w Boskim prawie i sprawiedliwości.

Całość refleksji została dopełniona poprzez omówienie recepcji dzieł Laktancjusza w łacińskiej tradycji piśmienniczej. Od Ojców Kościoła, przez średniowiecznych encyklopedystów i reformatorów karolińskich, po włoskich humanistów Quattrocenta i myślicieli renesansu, prześledzono historyczne momenty, w których jego pisma zyskiwały nowe znaczenie. Choć recepcja ta bywała ambiwalentna, pozostawała ona świadectwem żywotności jego twórczości oraz jej roli jako pomostu między dziedzictwem antyku a chrześcijańską wizją człowieka.

Najważniejszym wnioskiem przeprowadzonych badań jest stwierdzenie, iż Laktancjusz był pierwszym w dziejach myślicielem, który w sposób systematyczny sformułował wizję humanizmu chrześcijańskiego. W przeciwieństwie do wcześniejszych apologetów, jego dzieło nie ogranicza się do obrony wiary przed zarzutami pogańskich filozofów, lecz stanowi spójną propozycję antropologiczną, osadzoną w tradycji klasycznej, a zarazem odnowioną przez światło Objawienia. W pracy wykazano, że Laktancjusz, operując pojęciem *humanitas*, świadomie rozwijał je w trzech uzupełniających się wymiarach: po pierwsze, w sferze etycznej – pojmując człowieczeństwo jako miłość bliźniego, sprawiedliwość i bezinteresowność, a zarazem odrzucając cyceroniańską kategorię użyteczności (*utilitas*); po drugie, w wymiarze estetycznym – wskazując na kulturę, sztukę i literaturę jako narzędzia formacji ludzkiego ducha, traktując piękno jako odbicie Boskiego porządku; po trzecie, w sferze społeczno-politycznej – rozwijając wizję wspólnoty opartej na prawie Bożym, w której *unitas humanitatis* znajduje wyraz w życiu państwa, prawa i historii. Tak ujęta *humanitas christiana* jawi się jako projekt integralny, obejmujący jednostkę, kulturę i społeczność, a jej celem jest pełnia człowieczeństwa zakorzenionego w Bogu.

Novum niniejszej pracy jest ukazanie potrójnej struktury humanizmu w twórczości Laktancjusza w sposób całościowy i uporządkowany. Dotychczasowe badania nad tym autorem koncentrowały się przede wszystkim na jego stylu retorycznym, porównaniach z Cyceronem czy fragmentarycznych ocenach doktryny teologicznej. Znacznie rzadziej dostrzegano w nim myśliciela, który antycypował wczesnonowożytne idee kultury europejskiej, formułując projekt człowieka i wspólnoty o wymiarze cywilizacyjnym. Niniejsza dysertacja, wychodząc od analizy źródłowej i filologicznej, stara się wydobyć z jego pism właśnie ten integralny zamysł antropologiczny. Nowatorskim aspektem przeprowadzonej rozprawy jest także ukazanie ambiwalentnej, a zarazem konsekwentnej

recepty Laktancjusza. Analiza opinii Ojców Kościoła, autorów średniowiecznych oraz humanistów epoki nowożytnej pozwala zauważyć, że pomimo krytyki doktrynalnej jego pisma powracały w momentach odnowy kultury jako świadectwo możliwości pogodzenia dziedzictwa klasycznego z chrześcijańską prawdą. W ten sposób dowiedziono, iż *auctoritas* Afrykańczyka stanowiła rzeczywisty element tradycji Zachodu – nie tyle w sensie ścisłej doktryny, ile jako przykład chrześcijańskiego humanizmu wyrażonego w formie literackiej. Ustalenia te prowadzą do wniosku, że Laktancjusz nie jest jedynie ciekawostką literacką czy retoryczną, lecz myślicielem otwierającym całą linię rozwoju humanizmu chrześcijańskiego. Od jego dzieł rozpoczyna się droga ku autorom średniowiecza, renesansu i czasów nowożytnych, podejmującym – w odmienny sposób – tę samą próbę pogodzenia piękna, rozumu i wiary.

Każda praca naukowa, nawet najstaranniej przeprowadzona, nosi w sobie znamiona fragmentaryczności i ograniczeń. Nie inaczej jest w przypadku niniejszej dysertacji. Po pierwsze, zakres źródeł dostępnych do badań nad Laktancjuszem jest niepełny. Wiele jego pism nie zachowało się do naszych czasów. Brak tych dzieł uniemożliwia pełne odtworzenie ewolucji jego myśli i utrudnia dokładne rozpoznanie drogi prowadzącej od klasycznego retora do chrześcijańskiego apologety. Po wtóre, warto pamiętać, że obraz Laktancjusza wyłania się nie tylko z jego własnych tekstów, lecz również z filtrów narzuconych przez kolejnych komentatorów. Hieronim, Augustyn, Izydor z Sewilli czy Petrarca patrzyli na niego przez pryzmat odmiennych czasów i potrzeb, a ich świadectwa – mimo wartości – pozostają zawsze interpretacjami, nierzadko nacechowanymi entuzjazmem lub uprzedzeniem. W niniejszej pracy starano się oddzielać fakty od ocen, lecz w niektórych miejscach możliwe było jedynie wskazanie tendencji, a nie jednoznacznych wniosków. Po trzecie, granice badań wyznacza sam charakter dzieł Laktancjusza. Jego twórczość, zrodzona na styku retoryki i teologii, pełna jest sprzeczności: z jednej strony wielka elegancja stylu i literacki kunszt, z drugiej – brak systematyczności czy konsekwencji dogmatycznej. Podobna ocena, powtarzana przez wielu, odnosi się również do niniejszej pracy: w jakiej mierze można mówić o „systemie” Laktancjusza, a w jakiej tylko o zespole intuicji, które zostały spójnie odczytane? Ostatecznie pozostaje to pytaniem otwartym, a niniejszy wywód jest jedynie próbą uporządkowania tego, co w źródłach często jawi się jako mozaika tematów i intuicji.

Pomimo tych ograniczeń badania nad Laktancjuszem otwierają szerokie perspektywy dalszych dociekań. Obszarem przyszłych studiów jest rola Laktancjusza w epoce nowożytnej i współczesnej. Podjęcie analogicznych badań, na wzór tych ukazanych w piątym rozdziale

pracy skupionych na okresie od XVI do XXI wieku, mogłoby wykazać linię ciągłości tendencji opisanej w pracy i znacząco umocnić postawioną w pracy tezę. Wreszcie, warto zapytać, w jakiej mierze idea *humanitas christiana* może inspirować dzisiejszą refleksję nad człowiekiem. W epoce sztucznej inteligencji, kryzysu wartości i napięć cywilizacyjnych pytanie o fundamenty godności, sprawiedliwości i jedności rodzaju ludzkiego pozostają aktualne bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Dysertacja ta nie rości sobie prawa do rozstrzygnięcia wszystkich tych kwestii. Pragnie jednak wskazać, że Laktancjusz – pisarz często niedoceniany, a nieraz marginalizowany – zajmuje należne mu miejsce w genealogii twórców i przedstawicieli humanizmu. Jest świadectwem tego, że już u początków chrześcijańskiej Europy dostrzeżono potrzebę połączenia piękna literatury, mądrości filozoficznej i prawdy Objawienia w jedną wizję człowieczeństwa.

Bibliografia

Źródła:

- Abelardus Petrus, *Epistulae*, PL 178.
- Adonis Vienensis, *Chronicon*, PL 123.
- Alcuinus, *Poema de pontificibus et sanctis ecclesiae Euboricensis*, PL 101.
- Ambrosius Traversari, *Epistolae*, red. L. Mehus, Florentiae 1759.
- Anonymus, *In oracula Sybillina praefatio*, *Oracula Sibillina*, red. A. Rzach, Vindobonae 1891.
- Antonius Raudensis, *Apologia*, red. G. Lombardi, Roma 1982.
- Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium*, red. D. Rutherford, Leiden–Boston 2023.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. J. Bywater, Oxford 1894.
- Augustinus, *De civitate Dei*, red. B. Dombart, A. Kalb, CCSL 47, Turnholtum 1955.
- Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41.
- Augustinus, *De doctrina Christiana*, PL 34.
- Augustinus, *De natura et gratia*, PL 44.
- Augustinus, *De vera religione*, PL 34.
- Augustinus, *Epistulae ad Romanos inchoata exposition*, red. J. Divjak, CSEL 84, Vindobonae, 1971.
- Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae, 1904.
- Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae, 1911.
- Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, red. J.C. Rolfe, Cambridge 1927.
- Berengarius Pictaviensis, *Apologeticus pro Petro Abelardo*, PL 178.
- Boccacius, *De genealogibus deorum gentilium*, red. V. Romano, Bari 1951.
- Bruni Leonardo, *De studiis et litteris*, red. C.W. Kallendorf, Cambridge 2002.
- Bruni Leonardo, *Opere letterarie e politiche*, red. P. Viti, Torino 1996.
- Bruni Leonardo, *Żywot Petrarki*, przeł. W. Olszaniec, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XLIX 49/2005, s. 209–224.

Calvinus Joannes, *Commentarius in Genesin*, red. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae 1882.

Calvinus Joannes, *Commentarius in II Thessalonicenses*, red. G. Halle, München 1834.

Candidus Decembrius Petrus, *Epistula ad Antonium Raudensem*, w: Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium*, Leiden 2023.

Cassiodorus, *Institutiones*, red. R.A.B. Mynors CCSL 64, Brepols 1937.

Cicero, *De finibus bonorum et malorum*; red. T. Schiche, Leipzig 1915.

Cicero, *De natura deorum*; red. O. Plasberg, Leipzig 1917.

Cicero, *De officiis*, red. W. Miller, London 1913.

Cicero, *De oratore*, red. A.S. Wilkins, Oxford 1902.

Cicero, *De re publica*, red. C.F.W. Mveller, Leipzig 1889.

Cicero, *Epistulae ad familiars*, red. L.C. Purser, Oxford 1961.

Cicero, *Philippicae Orationes in M. Antonium*, red A.C. Clark, Oxford 1918.

Cicero, *Pro Archia*, red. A. Clark, Oxford 1909.

Cicero, *Pro Flacco oratio*. red. A. Clark, Oxford 1909.

Cicero, *Tusculanae Disputationes*. red. J.G.F. Powell, Oxford 2002.

Clemens Alexandrinus, *Stromateis*. red. J.C. Hinrichs, Leipzig 1905.

Clemens Romanus, *Epistula I ad Corinthios*. PG 1.

Codex Floriacensis plenioris ad Servium (Aen. VII 543), w: *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, t. 2, red. G. Thilo, Leipzig 1887.

Codex Theodosianus, w: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, t. 1, red. T. Mommsen, P.M. Meyer, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, t. 1, Berolini 1905.

Collucio Salutati, *De laboribus Herculis*, red. B.L. Ullman, Zurich 1951.

Congregatio theologorum de poenitentia et extrema unctione, w: *Concilium Tridentinum : diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, t. 7, red. T. Fraudenberger, Friburgum Brisgoviae 1961, s. 241–253.

Constantinus Augustus, *Epistula ad episcopos Africae*, red. P.R. Coleman-Norton, London 1966.

Copernicus Nicolaus, *De revolutionibus orbium coelestium*, red. M.-P. Lerner, Paris 2015.

Corpus Iuris Civilis, t. 1: *Digesta*, red. T. Mommsen, P. Krüger, Berolini 1870.

Corpus Iuris Civilis, t. 1: *Institutiones*, red. P. Krüger, Berolini 1872.

Cyprianus, *Ad Donatum*, red. W. Hartel, Vindobona 1868.

Damasus, *Epistolae*, PL 13.

Decretum Gelasianum, red. E. Doblechner, CCSL 139, Turnholtum 2012.

Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, red. C.G. Conobet, Paris 1862.

Erasmus Roterdamus, *Adagia*, red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1703.

Erasmus Roterdamus, *Ciceronianus*, red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1703.

Erasmus Roterdamus, *Dialogus Ciceronianus*, red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1703.

Erasmus Roterdamus, *Enarratio in Psalmum XXXVIII*, red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1704.

Erasmus Roterdamus, *Enchiridion militis christiani*, red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1704.

Erasmus Roterdamus, *Epistulae*, red. P.S. Allen, Oxonii 1906.

Erasmus Roterdamus, *Epistulae*, red. P.S. Allen, Oxonii 1910.

Erasmus Roterdamus, *Epistulae*, red. P.S. Allen, Oxonii 1947.

Erasmus Roterdamus, *Paraclesis id est adhortatio ad christianae philosophiae stadium*, red. P. Vander, Lugduni Batavorum 1704.

Eugypsius, *Thesaurus ex S. Augustini Operibus*, PL 62.

Eusebius, *Contra Hieroclem*, PG 22.

Eusebius, *Vita Constatini*, red. F. Winkelmann, Berlin 1975.

Filelfus Franciscus, *Epistula ad Antonium Raudensem*, w: Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium*, Leiden 2023.

Flavius Lucius Dexter, *Chronicon*, PL 31.

Fresculphus Lexoviensis, *Chronicon*, PL 106.

Gennadius Massiliensis, *De ecclesiasticis dogmatibus*, PL 58.

Gennadius Massiliensis, *De scriptoribus ecclesiasticis*, PL 58.

Gerson, *L'oeuvre oratoire*, t. V, red. P. Glorieux, Paris 1963.

Gregorius Magnus, *Moralia*, PL 76.

Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, PG 44.

Gregorius Turoniensis, *De cursu stellarum*, red. F. Haase, Vratislaviae 1853.

Herodotus, *Historiae*, red. H.R. Dietsch, H. Kallenberg, Lipsiae 1980.

- Hesiodus, *Opera et dies*, red. F. Solmsen, R. Merkelbach, M.L. West, Oxford 1970.
- Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, PL 23.
- Hieronymus, *Chronicon*, PL 497.
- Hieronymus, *Commentaria in Danielelem*, PL 25.
- Hieronymus, *Commentaria in epistolam ad Galatas*, PL 26.
- Hieronymus, *Commentaria in epistolam ad Galatas*, PL 26.
- Hieronymus, *Commentarii ad epistulam ad Ephesios*, PL 26.
- Hieronymus, *Commentarii in Ecclesiasten*, PL 23.
- Hieronymus, *Commentarium in Ezechielem*, PL 25.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23.
- Hieronymus, *Epistolae*, PL 22.
- Hieronymus, *Epistula 58 (ad Paulinum)*, CSEL 54.
- Hieronymus, *Epistula LVIII ad Paulinum*, PL 26.
- Hieronymus, *Epistula*, PL 22.
- Isidorus, *De Differentiis rerum*, PL 83.
- Isidorus, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83.
- Isidorus, *Etymologiae*, PL 81–82.
- Isocrates, *Ad Nicoclem oratio de regno*, red. G. Norlin, London 1980.
- Isocrates, *Nicocles*, red. G. Norlin, London 1980.
- Jona Aureliensis, *De cultu imaginum*, PL 106.
- Jona Aureliensis, *De institutione laicali*, PL 143.
- Justinus Martyr, *Apologia*, red. E.J. Goodspeed, Göttingen 1915.
- Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, red. G. Archambault, Paris 1909.
- L. Coelii sive Cæcilli Lactantii Firmiani, *Opera Omnia quae exstant*, vol. II, Biponti 1786.
- Lactantius, *De ave phoenice*, red. M.C. Fitzpatrick, Philadelphia 1933.
- Lactantius, *De ira Dei*, red; S. Brandt, Vindobona 1893.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum*, red. J. Moreau, SC 39, Paris 1954.
- Lactantius, *De opificio Dei*, PL 7.

- Lactantius, *De passione Domini*, red. S. Brandt, G. Laubmann, Vindobona 1893
- Lactantius, *Divinae institutions*, red. E. Heck, A. Wlosok, München – L, Leipzig 2005.
- Lactantius, *Epitome*, red. E. Heck, A. Wlosok, Berlin 1994.
- Lactantius, *Opera Omnia*, red. S. Brandt, G. Laubmann, Vindobona 1893.
- Lactantius, *Symposium: Sive Centum Epigrammata Tristicha Aenigmatica, praefatio*, red. C.-A. Heumannus, Hanoverae 1722.
- Laevius, *Pterygion phoenicis*, red. C. Barwick, Lipsiae 1925.
- Lotharius, *De miseria condicionis humanae sive de contempt mundi*, PL 217.
- Lucanus, *Pharsalia*, red. D.R. Shackleton Bailey, Stutgardiae 1988.
- Lucianus, *De morte peregrine*, red. M.D. Macleod, Oxonii 1980.
- Lucianus, *Navigium*, red. M.D. Macleod, Oxonii 1987.
- Marianus Scottus, *Chronicon*, PL 147.
- Martialis, *Epigrammata*, red. W. Heraeus, I. Borovskij, Leipzig 1982.
- Mela, *Chorographia*, red. C.H. Tzschuckii, A. Weichert, Lipsiae 1816.
- Melchior Bosmedianus, *Oratio in festo SS. Petri et Pauli habita, w: Concilium Tridentinum : diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collection*, t. 7, Friburgum Brisgoviae 1961, s. 69–73.
- Minucius Felix, *Octavius*; red. G.H. Rendall, London 1931.
- Nausea Fredricus, *Disticha Foederici Nauseæ Blancicampiani Franci Orie[n]talis in elegantissima L. Coelii Lactantii Firmiani Christianorum dissertissimi opera*, Venetia 1521.
- Nemesius, *De natura hominis*; PG 40.
- Nicetius, *Epistulae*; PL 68.
- Nicolaus Arcimboldus, *Epistula ad Antonium Raudensem*, w: Antonius Raudensis, *Dialogi tres in Lactentium*, Leiden 2023.
- Optatus, *Contra Donantum*; PL 11.
- Origenes, *Contra Celsum*, red. H. Chadwick, Cambridge 1953.
- Ovidius, *Amores*, red. R. Ehwald, Lipsiae 1907.
- Ovidius, *Metamorphoses*, red. W.S. Anderson, Leipzig 1977.
- Panegiricus Constatino Augusto*, red. A. Baehrens, Lipsiae 1874.
- Petrarca, *Collatio laureationis*, red. A. Bufano, Torino 1975.
- Petrarca, *De otio religioso*, red. G. Rotondi, Vaticano 1958.

- Petrarca, *Invective contra medicum*, red. A. Bufano, Torino 1975.
- Petrarca, *Rerum memorandum libri*, red. A. Bufano, Torino 1975.
- Picus Mirandula Ioannes, *De studio humanae et divinae philosophiae*, red. F. Buddeus, Hallae 1702.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wydanie V, Poznań 2025.
- Plato, *Politeia*, red. J. Burnet, Oxford 1903.
- Plato, *Protagoras*, red. J. Burnet, Oxford 1903.
- Plato, *Respublica*, red. J. Burnet, Oxford 1903.
- Plinius Secundus, *Naturalis historia*, red. C. Mayhoff, Lipsiae 1909.
- Rabanus Maurus, *Commentaria in librum Sapientiae*, PL 109.
- Rabanus Maurus, *De clericorum institutione*, PL 107.
- Rabanus Maurus, *De universo*, PL 111.
- Rousseau Jean-Jacques, *Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do poprawy obyczajów?*, w: *Trzy rozprawy z filozofii i społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Kraków 1956, s. 3–44.
- Rousseau Jean-Jacques, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955.
- Rousseau Jean-Jacques, *Marzenia samotnego wędrowca*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1983.
- Rufinus Aquilensis, *Apologia pro Anastasium*; PL 21.
- Rufinus Aquilensis, *Apologia*; PL 21.
- Rufinus, *Commentarium in metra Terentiana*, w: *Grammatici Latini* vol. 6, red. H. Keil, Leipzig 1874, s. 554–566.
- Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, red. L.D. Reynolds, Oxonii 1965.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, editio altera, red A. Rahlfs, R. Hanhart, Stuttgart 2006.
- Sidonius, *Epistulae*, PL 53.
- Statius, *Silvae*, red. A. Marastoni, Leipzig 1970.
- Tacitus, *Annales*, red. C.D. Fisher, Oxonii 1906.
- Tatuinus, *De dubiis nominibus*, CCSL 133a, Turnholtum 1968.
- Tertulianus, *Ad Scapulum*, PL 1.
- Tertulianus, *Apologeticum*, red. T.R. Glover, London 1931.
- Tertulianus, *De anima*, red. J.H. Waszink, Leiden 2010.

Tertulianus, *De cultu feminarum*, red. A. Kroymann, CCSL 1, Turnholtum 1954.

Tertulianus, *De praescriptione haereticorum*, red. P. De Labriolle, Paris 1907.

Tertulianus, *De resurectione caris*, red. E. Kroymann, Vindobonae 1906.

Tertulianus, *De resurectione mortuorum*, CC 2, Turnholti 1954.

Thomas Aquinas, *Compendium Theologiae*, EL 42.

Thomas Aquinas, *In psalmos Davidis exposition*, EL 14.

Thomas Aquinas, *Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectur*; EL 30.

Thomas Aquinas, *Super Evangelium S. Matthaei*, EL 16.

de Valdés Alfonso, *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*, Alayor 2016.

Valla Laurentius, *De Vero Falsoque Bono*, red. M. de Panizza Lorch, Bari 1970.

Valla Laurentius, *Elegantiae linguae latinae*, red. E. Garin, Milan 1952.

Vergilius, *Aeneis*; red. J. B. Greenovgh, Boston 1900.

Vergilius, *Georgica*; red. J. B. Greenovgh, Boston 1900.

Victorinus, *De metris et de hexametro* VI 200, 11, w: *Grammatici Latini* vol. 6; red. H. Keil, Leipzig 1874, s. 187–205.

Opracowania:

Abelson, P., *The Seven Liberal Arts: A Study in Medieval Culture*, New York 2010.

Adler, H., *Herder's Concept of Humanität*, w: *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, red. H. Adler, W. Koepke, New York 2009, s. 93–116

Albrecht, M., *Cicero's style*, Leiden 2003.

Alimi, T., *Lactantius's "Modern" Conception of Religio*, „Journal of Religious History” 47, (3)/2023, s. 363–385.

Amarelli, F., *Vetustas-innovatio. Un' antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli 1978.

Avramenko, R., *The Wound and Salve of Time: Augustine's Politics of Human Happiness*, „The Review of Metaphysics” 60 (4)/2007, s. 779–811.

Bakhouché, B., *Pour en finir avec les „additions dualistes” chez Lactance?* w: *Le „De opificio Dei”: Regards croisés sur l'anthropologie de Lactance*, red. B. Bakhouché, Saint-Étienne 2007, s. 105–129.

Baranowska, M., *Marzenie o szczęściu, czyli idea prawa natury w filozofii Jana Jakuba Rousseau*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 65 (2)/2013, s. 55–72.

Barker, D., *The Golden Age is Proclaimed? The Carmen Saeculare and the renascence of the golden race*, „The Classical Quarterly” 46/1992, s. 434–446.

Barnes, T.D., *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the later Roman Empire*, Wiley–Blackwell 2014.

Barnes, T.D., *Porphyry, Against the Christians: Date and Attribution of Fragments*, „The Journal of Theological Studies” 24/1973, s. 424–442.

Beall, S.M., *Civilis Eruditio: Style and Content in the „Attic Nights” of Aulus Gellius*, Berkeley 1988.

Benko, S., *Virgil's Fourth Eclogue in Christian Interpretation*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)/Rise and Decline of the Roman World*, Berlin–Boston, 2016, s. 646–705.

Białostocki, J., *Homo creator. Poglądy na boską moc artysty około 1500 r.*, w: *Kultura średniowieczna i staropolska*, red. D. Gawinowa, H. Koczerska, Warszawa 1991, s. 25–30.

Biondi, B., *Il diritto romano cristiano. Vol. II: La giustizia le persone*, Milano 1952–1954.

Birzer, B.J., *Beyond Tenebrae. Christian Humanism in the Twilight of the West*, New York 2019.

Bizzocchi, R., *Church, Religion, and State in the Early Modern Period*, „The Journal of Modern History” 63/1995, s. 152–165.

Blumenberg, H., *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2017.

Blumenberg, H., *Praca nad mitem*, przeł. M. Herer, Z. Zwoliński, K. Najdek, Warszawa 2009.

Bourne, E., *The Messianic Prophecy in Vergil's Fourth Eclogue*, „The Classical Journal” 11 (7)/2016, s. 390–400.

Brandt, S., *Über die dualistischen Zusätze und Kaiseranreden bei Lactantius*, Wien 1889.

Brown, P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2023.

Bryce, J., *Bibliography of Lactantius. Part II. Early Editions to 1700*, Northfield 2019.

Bullough, D.A., *Alcuin's Cultural Influence: The Evidence of the Manuscripts*, w: *Alcuin of York: Scholar at the Carolingian Court*, red. L.A.J.R. Houwen, A.A. MacDonald, Groningen 1998, s. 1–26.

Burckhardt, J., *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1961.

Burkitt, F.C., *Review of The Decretum Gelasianum*, „Journal of Theological Studies” 14/1913, s. 469–471.

Burliga, B., *Polemika i retoryka w dialogu Minucjusza Feliksa "Oktawiusz"*, „Studia Elbląskie” 10/2009, s. 403–411.

- Burnell, P.J., *The Status of Politics in St. Augustine's „City of God”*, „History of Political Thought” 13 (1)/1992, s. 13–29.
- Burton, H.F., *The Worship of the Roman Emperors*, „Biblical World” 40 (2)/1912, s. 80–91.
- Cain, A., *Gregory of Elvira, Lactantius, and the Reception of the De ira Dei*, „Vigiliae Christianae” 64 (2)/2010, s. 109–114.
- Cherchi, P., *The Inventors of Things in Boccaccio's De genealogia deorum gentilium*, w: *Petrarch and Boccaccio: The Unity of Knowledge in the Pre-Modern World*, red. I. Candido, Berlin–Boston 2018, s. 244–269.
- Chlewicka, A., *Teologia polityczna Cyserona*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 25 (1)/2015, s. 33–54.
- Chłędowski, K., *Dwór w Ferrarze*, Warszawa 1958.
- Cichocki, M., *Początek końca historii. Tradycje polityczne w XIX wieku*, Warszawa 2021.
- Clackson, J., *Latinitas, Ἑλληνισμός and Standard Languages*, „Studi e Saggi Linguistici” 53 (2)/2015, s. 309–330.
- Cladis, M., *Religion, Secularism, and Democratic Culture*, „The Good Society” 19 (2)/2010, s. 22–29.
- Clausen, W., *Virgil's messianic Eclogue*, w: *Poetry and Prophecy. the beginnings of a literary tradition*, red. J.L. Kugel, New York 1950, s. 65–74.
- Cochrane, C.N., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Warszawa 1960.
- Coleman, A.P., *Lactantius the theologian*, New York 2017.
- Compagnoni, F., *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków 2000.
- Curtius, E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997.
- Cytowska, M., Szelest, H., *Literatura rzymska: okres cesarstwa: autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.
- Czuj, J., *Wstęp*, w: *Laktancjusz Pisma wybrane*, Poznań 1933, s. 7–24.
- d'Argonne, N., *Mélanges d'histoire et le littérature, recueillis par M. de Vigneul-Marville*, t. 2, Paris 1700.
- Dąbkowska-Kujko, J., *Jezuicka paideia*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 156.
- Dąbkowska-Kujko, J., *Justus Lipsjusz i dawne przekłady jego dzieł na język polski*, Lublin 2010.

Dąbkowska-Kujko, J., *Justus Lipsjusz i początki europejskiego neostoicyzmu w zwierciadle polskiej prozy, Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej Część druga inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, Warszawa 2009–2010, s. 203–228.

de Poorter, A., *Le traité Eruditio regum et principum de Guibert de Tournai, O.F.M*, Louvain 1914.

Delsol, C., *Koniec świata chrześcijańskiego*, przeł. P. Napiwodzki, Warszawa 2023.

Demacopoulos, G.E., *Constantine, Ambrose, and the Morality of War: How Ambrose of Milan Challenged the Imperial Discourse on War and Violence*, w: *Orthodox Christian Perspectives on War*, red. P.T. Hamalis, V.A. Karras, 2017, s. 159–194.

Dębiński, A., *Problematyka prawna w Divinae institutiones Laktancjusza*, „Roczniki Nauk Prawnych” 7/1997, s. 139–151.

Dibon, D., *Communication in the Respublica literaria in the 17th Century*, „Res Publica Litterarum” 1/1978, s. 108–117.

Dickiens, A.G., *The Age of Humanism and Reformation. Europe in the Fourteenth, Fifteenth and Sixteenth Centuries*, London 1977.

Digeser, E.D., *Persecution and the Art of Writing between the Lines: De vita beata, Lactantius, and the Great Persecution*, „Revue belge de Philologie et d’Histoire” 92/2014, s. 167–185.

Digeser, E.D., *The making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, London 2000.

Dizerga, G., *Pagans and Christians: The Personal Spiritual Experience*, St. Paul, 2001.

Domański, J., „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005.

Domański, J., *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973.

Domański, J., *O dwu Cycerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 157–168.

Domański, J., *Paideia Platona i humanitas Cyserona. Perspektywa antropologiczna*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza, paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, s. 137–163.

Domański, J., *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć” 5/1992, s. 7–27.

Domański, J., *Tekst jako uobecnienie*, Kęty 2002.

Domański, J., *Wykłady o humanizmie*, Warszawa 2020.

Domański, J., *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.

Drake, H., *The emperor as a 'Man of God': The impact of Constantine the great's: Conversion on roman ideas of kingship*, „Historia” 35 (1)/2016, s. 1–17.

Drączkowski, F., *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998.

Duby, G., *The Culture of the Knightly Class: Audience and Patronage*, w: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, red. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, Cambridge, Mass. 1982, s. 248–262.

Dürüşken, Ç., *The meaning of Antiquity: Septem Liberales Artes*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 38 (2)/2018, s. 65–75.

Edwards, M.J., *On the Platonic Schooling of Justin Martyr*, „The Journal of Theological Studies” 42/1991, s. 17–34.

Eisner, M., *In the Labyrinth of the Library: Petrarch's Cicero, Dante's Virgil, and the Historiography of the Renaissance*, „Renaissance Quarterly” 67 (3)/2014, s. 755–790.

Facca, D., *Wstęp*, w: G.P. della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate, Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa 2010, s. 7–30.

Feld, M.D., *The Sibyls of Subiaco: Sweynheym and Pannartz and the 'Editio Princeps' of Lactantius*, w: *Renaissance Studies in Honor of Craig Hugh Smyth*, red. A. Morrogh, Florence, 1985, s. 301–14.

Fiori, R., *The vir bonus in Cicero's de officiis: Greek philosophy and Roman legal science*, w: *Aequum Ius*, red. A. M. Shirvindt, Moskwa 2014, s. 187–202.

Fontaine, J., *Chrześcijańska literatura łacińska. Rys historyczny*, przeł. J. Słomka, Tarnów 1997.

Fox, R.L., *Pagans and Christians*, New York 2006.

Franciscus, *Fratelli tutti* 265:

https://www.vatican.va/content/francesco/la/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [dostęp: 11.09.2025].

Fredouille, J.-C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

Fulińska, A., *Renesansowa aemulatio: alegacja czy interseksualność?*, „Teksty Drugie” 4/1997, s. 5–25.

Gaj, B., *Cycon – nauczyciel śląskiej młodzieży : dydaktyzm w retoryce, czyli o wykorzystaniu retoryki cyconońskiej na przykładzie śląskich gimnazjów humanistycznych od XVI do XVIII w.*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latine” 19/2009, s. 363–374.

Gaj, B., *Tradycje retoryczne na dawnym Śląsku (XVI–XVIII wiek)*, Katowice–Opole 2007.

Garin, E., *La „dignitas hominis” e la letteratura patristica*, „La Rinascita. Rivista del Centro Nazionale di Studi sul Rinascimento” 1/1938, 4, s. 1–50.

Gasti, F., *L'immagine della Fenice fra „scienza” e simbologia antica*, „Eruditio Antiqua” 10/2018, s. 1–23.

Gieben, S., *Four Chapters on Philosophical Errors from the Rudimentum Doctrinae of Gilbert of Tournai O. Min. (died 1284)*, „Vivarium” 1/1963, s. 141–164.

Gilson, É. E., *Metamorfozy Państwa Bożego*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 2020.

Gilson, É., *Filozofia średniowieczna a humanizm*, w: *Heloiza i Abelard. Średniowieczne początki humanizmu*, przeł. A. Podsiad, Warszawa 1956, s. 276–296.

Gilson, É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.

Giustiniani, V. R., *Homo, humanus and meaning of 'humanism'*, „Journal of the History of Ideas” 46/1985, s. 167–195.

Gothofredus, J., *Codex Theodosianus*, t. III, Lipsiae, 1738.

Graciotti, S., *Polska humanistyczna i europejska Respublica Litterarum*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza, paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010, s. 253–284.

Grafton, A., *Worlds made by words: scholarship and community in the Modern West*, Cambridge 2009.

Granat, W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.

Grant, R.M., *Religion and Politics at the Council at Nicaea*, „The Journal of Religion” 55(1)/1975, s. 1–12.

Grendler, P., *The Concept of Humanist in Cinquecento Italy*, w: *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, red. A. Molho, J. Tedeschi, Firenze 1971, s. 453–459.

Guerro van der Meijden, J., *Człowiek jako mały świat: Grzegorz z Nyssy, Filon z Aleksandrii, Nemejusz z Emezy, Edyta Stein. Czy mikrokosmiczność uchybia godności człowieka?*, w: *Edyta Stein: fenomenologia getyńsko-monachijaska: analizy*, Wrocław 2015, s. 13–30.

Guriewicz, A., *Makrokosmos i mikrokosmos*, w: tenże, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976.

Hadot, P., *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2018.

Hadot, P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański, Warszawa 2019.

Hagendahl, H., *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958.

Halida, Ł., *Wprowadzenie*, w: *Laktancjusz, Boskie pouczenia księgi I–III*, Kraków 2022, s. 5–28.

Hall, E., *Sweynheym & Pannartz and the origins of printing in Italy: German technology and Italian humanism in Renaissance Rome*, New Castle 1991.

Harnack, A., *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York 1962.

Haskins, C.H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1928.

Heck, E., *Constantin und Lactanz in Trier – Chronologisches*, „Historia” 58/2009, s. 118–130.

Heck, E., Włosok, A., *Praefationis supplementum*, w: L. Caelius Firmianus Lactantius, *Divinarum institutionum libri septem* Fasc. 3. Libri V et VI, s. LXXII–LXXXIV.

Heck, H., *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Heidelberg 1972.

Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1949.

Hellmann, J., *The Humanism of Jacques Maritain*, w: *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, red. D.W. Hudson, M.J. Mancini, Macon 1987, s. 117–131.

Herder, J.G., *Briefe zur Beförderung der Humanität*, w: *Geschichtsphilosophie Werke*, München 1953.

Höffner, M., *Dusza i ciało w antropologii Grzegorza z Nyssy*, „Studia Religiológica” 39/2006, s. 81–100.

Homa, K., *Arnobiusz. Afrykański orator*, Kraków 2017.

Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010.

Ingremeau, C., *Les Institutions Divines de Lactance: une composition architecturale*, „Vita Latina” 132/1993, s. 33–40.

Jaczynowska, M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990.

Jaeger, W., *humanizm i teologia*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1957.

Jaeger, W., *Paideia*, przeł. H. Bednarek, M. Plezia, Warszawa 2001.

Jankowski, A., *W sprawie rzekomego mesjanizmu IV ekologii Wergiliusza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15/1962, s. 271–362.

Jesiotr, M., *Wstęp*, w: Laktancjusz, *O Bożym dziele stworzenia*, Warszawa 2019, s. 7–34.

Joannes PPP. XXIII, *Pacem in terris I*, ,

https://www.vatican.va/content/johnxxiii/la/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html, [dostęp: 11.09.2025].

Johnston, P.A., *Vergil's Conception of Saturnus*: „California Studies in Classical Antiquity” 10/1977, s. 57–70.

- Jones, C.P., *Between Pagan and Christian*, Cambridge 2014.
- Jones, L.W., *The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture*, „Speculum” 20 (4)/1945, s. 433–442.
- Jońca, M., *Parricidium w prawie rzymskim*, Lublin 2008.
- Kalinowski, Z., *Chrześcijańska bazylika rzymska – kontynuacja czy innowacja?*, „Vox Patrum” 35/2015, s. 189–203.
- Karłowicz, D., *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2021.
- Karłowicz, D., *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2020.
- Kashchuk, O., *The attitude of the pro-Arian bishops towards the emperor in the period of reception of the Nicene Christology (325–381)*, „Vox Patrum” 34 (61)/2014, s. 137–155.
- Kawyn, S., *Renesans i humanizm*, Lublin 1947.
- Kimsza, R., *I wszystko, co stworzył Bóg było piękne... teologia piękna*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 3/2004, s. 105–111.
- Koch, H., *Zu Arnobius und Lactantius*, „Philologus” 80/1925, s. 467–472.
- Kołąkowski, L., *Erazm i jego Bóg*, w: *Erazm z Rotterdamu, Podręcznik żołnierza chrystusowego*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965, s. VII–XVIII.
- Kołodziejczak, W., *Jacques Maritain – u źródeł współczesnych koncepcji praw człowieka*, „Studenckie Zeszyty Naukowe” 17 (26)/2015, s. 17–25.
- Kowalczyk, S., *Jacques Maritain – filozofia dla trzeciego tysiąclecia*, „Ethos” 13 (1–2)/(2000), s. 229–238.
- Kowalewska, M., *Człowiek jako mikrokosmos*, [w:] *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007, s. 165–173.
- Kragelund, P., *Dreams, Religion and Politics in Republican Rome*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte” 50 (1)/1974, s. 53–95.
- Krebsius, A., *De stilo Lactantii*, Halae 1706.
- Kristeller, P.O., *Humanizm i filozofia*, Warszawa 1985.
- Kristeller, P.O., *Ruch humanistyczny*, w: *Humanizm i filozofia*, przeł. G. Błachowicz, Warszawa 1985, s. 13–35.
- Kubiaczyk, M.A., *The Idea of the Golden Age and Ludi Saeculares in Ancient Rome*, „Studia Europaea Gnesnensia” 13/2016, s. 393–401.
- Kucz, A., *Umbra Veri*, Katowice 2012.
- Kupiszewski, H., *Humanitas a prawo rzymskie*, „Prawo Kanoniczne” 20/1977, s. 277–294.

Kurdziałek, M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, red. M. Kurdziałek, Lublin 1996, s. 271–310.

Kurowicki, J., *Człowiek jako dzieło sztuki, Bóg jako artysta. Uwagi nad teologią sztuki Laktancjusza w traktacie De opificio Dei*, w: *Szkice o antyku*, vol. VIII: *Sztuka [w] antyku. Interpretacje i realizacje motywów antycznych na przestrzeni wieków*, Katowice 2023, s. 33–38.

Kuryłowicz, M., *Aequitas i iustitia w rzymskiej praktyce prawnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 56 (1)/2019, s. 173–188.

Kuryłowicz, M., *Wokół pojęcia aequitas w prawie rzymskim*, „Studia Iuridica Lublinensia” 15/2011, s. 15–27.

Laforet, J.-B., *Histoire d'Alcuin, moine anglo-saxon, natif d'York, restaurateur des sciences en Occident sous Charlemagne*, Namur–Paris 1898.

Legowicz, J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1973.

Lévinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.

Lewis, C.S., *Odrzucony obraz*, przeł. W. Ostrowski, Bielsko Biała 2022.

Limberg, H., *Quo iure Lactantius appelletur Cicero Christianus*, Monasterii Guestfalorum 1896.

Loewe, R., *The Medieval History of the Latin Vulgate*, w: *The Cambridge History of the Bible*, t. 2: *The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge 1969, s. 102–154.

Löffler, K., *Arnold Pannartz and Konrad Sweinheim*, w: *Catholic Encyclopedia* vol. 11XI, s. 444.

Lovin, R.W., *Authority, Legitimacy and Sovereignty: Religion and Politics in the Roman Empire before Constantine*, „Studies in Christian Ethics” 29 (2)/2016, s. 190–203.

Lupton, J.H., *A life of John Colet*, London 1887.

Luscombe, D.E., *Berengar, Defender of Peter Abelard*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale” 33/1966, s. 319–337.

Lyotard, J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

Łapicki, B., *Etyczna kultura starożytnego Rzymu a wczesne chrześcijaństwo*, Łódź 1958.

Łempicki, S., *Renesans i humanizm w Polsce*, Warszawa 1992.

Marcel, G., *Les hommes contre l'humain*, Paris 1951.

Mari, G., *Chrześcijaństwo a humanizm. Szanse i wyzwania w zsekularyzowanej kulturze*, „Paedagogia Christiana” 39 (1)/2017, s. 11–28.

- Maritain, J., *Freedom in the Modern World*, London 1935.
- Maritain, J., *Humanizm integralny*, Warszawa 1981.
- Markus, R., *Augustine and Millenarianism*, w: *The Making of Orthodoxy: Essays in Honovr of Henry Chadwick*, red. R. Williams, Cambridge 1989, s. 220–236.
- Marnoto, R., *Cicero's corpus and Petrarca's ankle. The theory of imitatio and its practices*, „Humanitas” 76/2020, s. 83–94.
- Marrou, H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Mayer, J., *Humanitas bei Cicero*, Freiburg 1951.;
- McGuire, B.P., *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, State College 2005.
- McGuire, M.R.P., *A New Study on the Political Rôle of St. Ambrose*, „The Catholic Historical Review” 22 (3)/1936, s. 304–318.
- Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur*, Paris 1947.
- Miduch, M., *Sybiliana droga do poznania Boga. IV księga sybiliana droga wskazem dla pogan*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26/2017, s. 173–181.
- Milcarek, P., *Otwarte okna. Szkice z kultury humanizmu katolickiego*, Dębogóra 2022.
- Minor Latin Poets; with Introductions and English Translations*, red. J. Wight Duff, A. M. Duff, Cambridge 1934.
- Momigliano, A., *How Roman Emperors became Gods*, „American Scholar” 55 (2)/1986, s. 181–193.
- Moreau, J., *Lactance: De la mort des persécuteurs*, Paris 1954.
- Moreland, F.L., Fleischer, R.M., *An Introduction to Latin Literature and Style*, California 1977.
- Morgan, K., *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge 2000.
- Mounier, E., *Le personnalisme*, Paris 1949.
- Mountain, J.H.B., *A summary of the Writings of Lactantius*, London 1839.
- Muckle, J.T., *The Doctrine on St Gregory of Nyssa on Man as the Image of God*, „Mediaeval Studies” 7 /1945, s. 70–73.
- Muszala, A., *Ciało ludzkie w starożytności chrześcijańskiej*, „Forum Teologiczne” 10/2009, s. 37–48.
- Naumowicz, J., *Pierwsi apologety greccy*, Kraków 2004.
- Nawrot, O., *Wczesne chrześcijaństwo a kwestia uczłowieczenia płodu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 59 (3)/2006, s. 153–168.

- Nehring, P., *Autorytet Seneki w argumentacji wczesnochrześcijańskiej*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 22 (2)/2012, s. 49–60.
- Nicholson, O., *Broadening the Roman Mind: Foreign Prophets in the Apologetic of Lactantius*, „Studia Patristica” t. 36/, 2001, s. 364–374.
- Niethammer, F.I., *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, Jena 1808.
- Noble, T.F.X., *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, Philadelphia, 2009.
- Nowakowski, D., *Plutarch i jego praktyczne znaczenie: bonae litterae Erazma z Rotterdamu*, „Argument” 7 (2)/2017, s. 283–297.
- Nowicka-Jeżowa, A., *Nurty humanistyczne w kulturze polskiej*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza, paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. s. 11-135.
- Nowicka-Jeżowa, A., *Poezja jezuicka po Sarbiewskim – zarysy dróg twórczych*, w: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, red. J. Bolewski, J.Z. Lichański, P. Urbański, Warszawa 1995, s. 165–188.
- Nybakken O.E., *Humanitas Romana*, „Transaction and Proceedings of the American Philological Association” 70/1939, s. 396–413.
- O'Donnell, J.J., *Pagans: The End of Traditional Religion and the Rise of Christianity*, New York 2015.
- Ochman, K., *Zmierzch cywilizacji łacińskiej czy początek szóstego renesansu?*, „Nauka” 4/2017, s. 129–140.
- Ocker, C., *Unius Arbitrio Mundum Regi Necesse Est: Lactantius' Concern for the Preservation of Roman Society*, „Vigiliae Christianae” 40 (4)/1986, s. 348–364.
- Ogilvy, J.D.A., *Books Known to the English 597–1066*, Cambridge 1967.
- Okoń, J., *Humanizm a/i humanitas*, „Ruch Literacki” 309 (6)/2011, s. 633–650.
- Otwinowska, B., *Cyconianizm*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 2002, s. 141–147.
- Ouy, G., *Discovering Gerson the Humanist: Fifty Years of Serendipity*, w: *A Companion to Jean Gerson*, red. B. P. McGuire, Leiden 2006, s. 79–132.
- Ozorowski, E., *Personalizm chrześcijański*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4/2005, s. 7–17.
- Panizza, L.A., *Lorenzo Valla's De Vero Falsoque Bono, Lactantius and Oratorical Scepticism*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 41/1978, s. 76–107.
- Parke, H.W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London 1988.

- Partyka, J., *Rzeczpospolita uczonych Erazma z Rotterdamu i „República literaria” Diego de Saavedry Fajardo: utopia i antyutopia?*, „Teksty Drugie” 1/2015, s. 108–117.
- Paulas, J., *How to Read Athenaeus’ Deipnosophists*, „The American Journal of Philology” 133(3)/2012, s. 403–439.
- Pawlak, W., *Z dziejów pojęcia humanitas (do XVII wieku)*, w: *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza, paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009–2010, s. 165–204.
- Peretiatkowicz, A., *Jan Jakub Rousseau filozof demokracji społecznej*, Poznań 1949.
- Perrin, M., *Lactance. L’ouvrage du Dieu créateur*, Paris 1973.
- Peterson, E., *Chrystus jako imperator*, przeł. T.M. Myśków, „Czterdzieści Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 4/2012, 4, s. 11–21.
- Peterson, E., *Monoteizm jako problem polityczny*, przeł. J. Duraj, „Res Publica Nowa”, nr 20/2012, s. 61.
- Pichon, R., *Lactance: Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901.
- Piętka, R., *Mikro- i makrokosmos w starożytności – od presokratyków do Ojców Kościoła*, w: *Makrokosmos versus mikrokosmos*, red. A. Magowska, Poznań 2009, s. 38–48.
- Pinel, C.P., *The Survival of the Classical Idea of Justice in Lactantius’ Work*, „Studia Patristica”, t. LXXX80 (6)/2017, red. M. Vinzent, Leuven–Paris–Bristol 2017 s. 173–182.
- Pinel, C.P., *The Ulpianian Libri ad edictum on the Shelf of Legal Books in Lactantius’ Library? The Evidence of Ius fraternitatis*, „Studia Patristica”, 127 (24)/2019t. CXXVII , s. 205.(24), Oxford 2019.
- Polichetti, A., *Le „historiae” di Orosio e la „storiografia ecclesiastica” occidentale (311–417 d.C.)*, Napoli 2000.
- Pomaro, G., *Fila travesariane. I codici di Lattanzio*, w: *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno Internazionale di Studi (Camaldoli – Firenze, 15–18 settembre 1986)* red., L.S. Olschki, Firenze 1988, s. 235–285.
- Possenti, V., *Filozofia jako „praeparatio evangelica”*, „Człowiek w Kulturze” 13/2000, s. 51–97.
- Powell, C.E., *The Identity of the ‘Restrainer’ in 2 Thessalonians 2:6–7*, „Bibliotheca Sacra” 154154 (616)/1997, s. 320–332.
- Powell, J.G.F., *Cicero’s style*, w: *The Cambridge Companion to Cicero*, red. C. Steel, Cambridge 2013, s. 41–72.
- Protasi, S., *Teaching Ancient Women Philosophers: A Case Study*, „Feminist Philosophy Quarterly” 6 (3)/2020, s. 1–26.

- Puntambekar, S.V., *St. Augustine and His Predecessors (Founders of Medieval Political Thought)*, „The Indian Journal of Political Science” 5 (2)/1943, s. 107–138.
- Rahner, H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986.
- Rawson, E., *Religion and Politics in the Late Second Century B. C. at Rome*, „Phoenix” 28 (2)/1974, s.193–212.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej – III systemy epoki hellenistycznej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Systemy epoki Cesarstwa*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reckford, K.J., *Some Appearances of the Golden Age*, „The Classical Journal” 54/1958, s. 79–87.
- Rees, B.R., *Pelagius: A Reluctant Heretic*, Woodbridge 1988.
- Regoliosi, M., *Umanesimo lombardo: la polemica tra Lorenzo Valla e Antonio da Rho*, Pisa 1983.
- Rico, C., *La sixième renaissance*, tekst nieopublikowany, w:
https://www.academia.edu/15567341/La_sixi%C3%A8me_renaissance [dostęp: 11.12.2023].
- Robichaud, D.J.-J., *Tearing Plato to Pieces: Gianfrancesco Pico della Mirandola and Marsilio Ficino on the History of Platonism*, „Renaissance and Reformation” 42 (4)/2020, s.103–133.
- Roots, P.A., *The opificio Dei: The workmanship of God and Lactantius*, „Classical Quarterly” 37/1987, s. 466–486.
- Ross, J.W., *Tacitus and Bracciolini. The Annals Forged in the XVth Century*, London 1878.
- Rudman, S., *Concepts of Person and Christian Ethics*, Cambridge 1997.
- Rutheford, D., *Lactantius Philosophus? Reading, Misreading, and Exploiting Lactantius from Antiquity to the Early Renaissance*, w: *Essays in Renaissance Thought and Letters*, red. A. Frazier, P. Nold, Tempe 2015, s. 446–491.
- Rutherford, D., *Introduction* w: A. Da Rho, *Three Dialogues Against Lactantius – Dialogi Tres in Lactentium*, Leiden 2023, s. 1–58.
- Sadowski, M., *Personalizm chrześcijański Jacques’a Maritain’a jako fundament koncepcji godności człowieka*, w: *Pozytywizm prawniczy i szkoła prawa natury: tradycje sporu i jego współczesne implikacje*, red. P. Kaczmarek, Ł. Machaj, Wrocław 2010, s. 36–43.
- Sajdak, J., *Wstęp*, w: Tertulian, *Apologetyk*, Poznań 1947, s. LXVII–LXXVII.
- Salij, J., *Religijne refleksje na temat kary śmierci*, „Więź” 12/1974, s. 38-46.

Satterfield, S., *The Prodigies of 17 B.C.E. and the Ludi Saeculares*, „TAPA” 146/2016, s. 325–348.

Sawicka, J., *Feniks. Chrześcijańska interpretacja mitu u Laktancjusza*, Warszawa 2000.

Schadewaldt, W., „*Humanitas Romana*”, w: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t. 1, cz. 4, Berlin–New York 1973, s. 43–62.

Sharp, M.T., *Divination and Philosophy in the Letters of Paul*, Edinburgh 2023.

Sider, R.D.S., *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford 1971.

Simon, M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1981.

Sinko, T., *Od filantropii do humanitaryzmu i humanizmu*, Warszawa 1960.

Smith, W.S., *The Narrative Voice in Apuleius' Metamorphoses*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 103/1972, s. 513–534.

Strzelecka, M.K., *Teologia sztuki sakralnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 6 (2)/1968, s. 51–67.

Summers, W.C., *The Silver Age of Latin Literature; from Tiberius to Trajan*, London 1920.

Swierzawski, S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.

Swift, L.J., *Arnobius and Lactantius: Two Views of the Pagan Poets*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 96/1965, s. 439–448.

Szestow, L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993.

Ślezińska, A., *Dwie drogi antycznej paidei*, „Konteksty Kultury” 10 (1–2)/2013, s. 227–239.

Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii*, t. 1: *filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1978.

Taylor, C., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2010.

Taylor, Q.P., *The Augustinian Political Thought: A Revisionist View*, „Augustiniana” 48 (3/4)/1998, s. 287–303.

Tichy, R., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe w średniowieczu*, w: *Therapeia, askesis, meditatio*, red. K. Łapiński, R. Pawlik, Warszawa 2017, s. 189–217.

Toffanin, G., *Storia dell'Umanesimo dal XII al XVI secolo*, Napoli 1933.

Tondera, A., *Przyjaciel Prawdy Sossianusa Hieroclesa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46 (2)/2013, s. 303–316.

Treadgold, W., *Renaissances Before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984.

Trinkhaus, C., *A Humanist's Image of Humanism: the Integral Orations of Bartolomeo della Fonte*, „Studies in the Renaissance” 7/, 1960, s. 90–147.

Tuchman, B., *Szaleństwo władzy*, przeł. A. Michajd, M. Michajd, Wrocław 1992.

Tuszyńska-Maciejewska, K., *Izokrates jako twórca parenezy w prozie greckiej*, Poznań 2004.

Ugo, B.S., *Poggio Bracciolini and Coluccio Salutati: The Epitaph and the 1405–1406 Letters*, w: *Poggio Bracciolini and the Re(dis)covery of Antiquity: Textual and Material Traditions*, red. Roberta Ricci, Firenze 2020, s. 71–87.

Ullman, W., *Średniowieczne korzenie humanizmu*, Łódź 1985.

Vanhoutte, K., *A heretical tale about heresy or when words do matter*, „HTS Teologiese Studies/Theological Studies” 75(3)/2019, s. 1–8.

Vogt, J., *Upadek Rzymu*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 1993.

Volterra, E., *Intorno ad alcune costituzioni di Constantino*, „Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche” 13/1958, s. 61–89.

von Dobschütz, E., *Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis in kritischem Text herausgegeben und untersucht*, Leipzig 1912.

von Harnack, A., *Vicarius Dei und Vicarius Christi*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Historisch-philosophische Klasse” 19/1927, s. 415–446.

Vukovic, M., *The Library of Vivarium: Cassiodorus and the Classics*, Budapest 2007.

Wagner, D.L., *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, Bloomington 1983.

Walchus, I.G., *De Lactantio eiusdem stilo*, w: *Lucii Coelii sive Caecilii Lactanti Opera Omnia*, Lipsiae 1735, s. 1–64.

Wenham, G. J., *Genesis 1–15*, Dallas 1987.

Wetzel, J., *Augustine and the Limits of Virtue*, Cambridge 1992.

Winiarczyk, M., *Euhemer z Messeny. Życie i dzieło*, Wrocław 2012.

Witt, R., *Medieval „Ars Dictaminis” and the Begining of Humanism: A New Construction of the Problem*, „Renaissance Quarterly” 33/1982, s. 1–35.

Wlosok, A., *L. Caecilius Firmianus Lactantius*, w: *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike. Fünfter Band: Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, red. R. Herzog, Munich 1989, s. 375–404.

Włodarski, M., *Humanizm średniowieczny*, w: *Humanizm: historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 55–99.

Wojtczak, J., *De Lactantio Ciceronis aemulo et sectatore*, Warszawa 1969.

Wojtczak, J., *Verba sentiendi, dicendi i opinandi* w „*Epitome Divinarum Institutionum*” Laktancjusza, „*Roczniki Humanistyczne*” 3/1996 (3), s. 179–183.

Wojtczak, J., *Verba sentiendi, dicendi, opinandi* w *Epitome Divinaerum institutionum* Laktancjusza, „*Roczniki Humanistyczne*” 44 (3)/1996, s. 179–183.

Wojtkowska-Maksymik, M., *Przedmowa*, w: G. Poggio Bracciolini, *Opowieści ucieszne* (*Liber facetiarum*), przeł. I. Grześczak, Warszawa 2017, s. 17–59.

Xu, Z., *Lactantius and Eusebius: Christianity and Philosophy in the Early Fourth Century*, „*Open Journal of Philosophy*” 13 (4)/2023, s. 646–667.

Zalewski, B., *Humanitas w ustawodawstwie Konstantyna Wielkiego. Religia – Polityka – Prawo*, Lublin 2021.

Zieliński, T., *Chrześcijaństwo starożytne a filozofia rzymska*, Zamość 1921.

Zieliński, T., *Das Austeb en des Clauselgesetzes*, „*Philologus*”, Supplementband X10/1907, , Leipzig 1907, s. 431–464.

Zippel, G., *Le Vite di Paolo II di Gaspare da Verona e Michele Canensi*, Città di Castello 1904–1911.