

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

SYLWIA SPERLING

MIĘDZY KARTAGINĄ A ORANGE
KONTROWERSJA PELAGIAŃSKA NA SYNODACH BISKUPICH
W LATACH 411–529

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium z patrologii i historii dogmatu
pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Arkadiusza Barona

KRAKÓW 2023

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Autor: Sylwia Sperling

Tytuł: Między Kartaginą a Orange. Kontrowersja pelagiańska na synodach biskupich w latach 411–529

Promotor: ks. prof. dr hab. Arkadiusz Baron

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Miejsce i rok: Kraków 2023

Liczba stron: 189

ABSTRAKT

Niniejsza praca została poświęcona kontrowersji pelagiańskiej w ujęciu synodów biskupich w latach 411–529. Skupia się na sposobie i przyczynach podejmowania przez synody biskupie w Afryce Północnej, Palestynie, Rzymie, Galii oraz Brytanii zagadnień związanych ze wspomnianą kontrowersją. Celem pracy jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób synody biskupie – jako reprezentacje lokalnych Kościołów – ustosunkowywały się do głoszonych w poszczególnych regionach pelagiańskich nauk, a także omówienie ich nauczania skierowanego przeciwko pelagianom oraz usystematyzowanie synodów biskupich poświęconych wspomnianej kontrowersji.

SŁOWA KLUCZOWE

Imienne: Pelagiusz, Augustyn z Hippony, Cezary z Arles, Celestiusz

Rzeczowe: synody, łaska, pelagianizm, kontrowersja pelagiańska, predestynacjonizm

Spis treści

Wykaz skrótów	4
Wstęp	5
Rozdział 1. Początek: synody w latach 411–415	14
1.1. Kontekst historyczno-teologiczny	14
1.2. Synody personalne	25
1.3. Twierdzenia Pelagiusza i Celestiusza na synodach.....	40
1.3.1. Twierdzenia Pelagiusza zaakceptowane przez synod w Diospolis	41
1.3.2. Twierdzenia Pelagiusza potępione przez synody w latach 411–415	52
Rozdział 2. Potępienie: synody w latach 416–418.....	62
2.1. Synody afrykańskie.....	62
2.2. Stanowisko Stolicy Apostolskiej: synody rzymskie	74
2.3. Kanony przeciw pelagianom.....	85
2.3.1. O grzechu Adama i chrzcie dzieci.....	87
2.3.2. O działaniu łaski Bożej	92
2.3.3. O Modlitwie Pańskiej.....	98
Rozdział 3. Ewolucja: synody w latach 426–475	105
3.1. Przyczyny rozpowszechnienia kontrowersji pelagiańskiej	105
3.2. Synody Galii i Brytanii	115
3.3. Synod w Arles ok. 475 roku w sprawie predestynacji	129
Rozdział 4. Koniec sporu: synod w Orange w 529	142
4.1. Kontekst historyczno-teologiczny	142
4.2. Zwołanie synodu	147
4.3. Nauczanie synodu w Orange.....	152
4.3.1. Kanony negatywne.....	154
4.3.2. Kanony pozytywne.....	161
4.3.3. <i>Definitio fidei</i>	172
Zakończenie	177
Bibliografia	182

Wykaz skrótów

CCL 148 – *Concilia Galliae: a. 314 – a. 506*, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. CXLVIII, C. Munier (Ed.), Turnhout 1963.

CCL 148A – *Concilia Galliae: a. 511 – a. 695*, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. CXLVIII A, C. de Clercq (Ed.), Turnhout 1963.

CCL 149 – *Concilia Africae: a. 345 – a. 525*, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. CXLIX, C. Munier (Ed.), Turnhout 1974.

DC – *Dizionario dei Concili*, t. I–VI, P. Palazzini (Ed.), Roma 1963–1968.

DPAC – *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I–III, Angeli di Berardino (Ed.), Genova 1983–1988.

EK – *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1974–2014.

NDPAC – *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Angeli di Berardino (Ed.), Bologna 2010.

PL – *Patrologia Cursus Completus: Series Latina*, J.P. Migne (Ed.),

SCL 1 – *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381, Synodi et Collectiones Legum*, vol. I

SCL 4 – *Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431, Synodi et Collectiones Legum*, vol. IV

SCL 6 – *Acta synodalia ab anno 431 ad annum 503, Synodi et Collectiones Legum*, vol. VI

SCL 7 – *Codicis Theodosiani. Liber sextus decimus*, vol. VII

SCL 8 – *Acta synodalia ab anno 503 ad annum 553, Synodi et Collectiones Legum*, vol. VIII

SEA – *Studia Ephemeridis „Augustinianum”*, Roma 1967–

VP – *Vox Patrum*, Lublin 1981–

ŻMT – *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996–

ŻMonast. – *Źródła Monastyczne*, Kraków 1993–

Wstęp

Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli.
Rz 5,12

To jedno zdanie z Listu św. Pawła do Rzymian legło u podstaw jednego z największych sporów starożytnego Kościoła na Zachodzie, ważniejszego o tyle, że – mimo starań – herezja, której dotyczył zostawiła swój ślad w nauczaniu wielu świętych i teologów w wiekach następnych. Dlatego w opinii niektórych herezja, nazywana dziś moralistyczną lub antropologiczną, rozpoczęła się od sporu o interpretację biblijną.

Przyjrzyjmy się najpierw osobie, od której herezja ta wzięła swoją nazwę i bez której rozważania znajdujące się w tej rozprawie w ogóle nie miałyby miejsca. O życiu Pelagiusza niewiele wiadomo. Jego biografia zaczyna się dla nas z chwilą, gdy pojawia się on w Rzymie. Imię jego prawdopodobnie wywodzi się z języka greckiego i może oznaczać marynarza. Pewne jest jednak, że Pelagiusz nie był pochodzenia greckiego. Prawdopodobnie nie był synem urzędnika rzymskiego osiadłego na Wyspie, mimo iż ku takiej interpretacji skłaniał się W. Eborowicz¹. Prawdopodobnie pochodził z Brytanii², co potwierdzają świadectwa Augustyna, Hieronima i Orozjusza. Hieronim, ponadto, pisząc o Pelagiuszu, nazywa go *Scotos*, jednak niekoniecznie jest to dowód pochodzenia Pelagiusza: należy pamiętać, że Hieronim określał w ten sposób heretyków, przypisując owemu określeniu pejoratywne znaczenie³. Sposób, w jaki Hieronim pisze o Pelagiuszu, również nie należy do najprzyjemniejszych.

Nie jest wiadome, kiedy Pelagiusz się urodził⁴, ani ile mógł mieć lat w chwili, gdy rozpoczął swą działalność w Rzymie. Niewykluczone, że obaj adwersarze, Pelagiusz

¹ Por. W. Eborowicz, *Wstęp*, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 26.

² Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 14.

³ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 20–21.

⁴ Według B.R. Reesa prawdopodobnie po roku 350. Również w kwestii śmierci Pelagiusza Rees przewidywał – podobnie jak wielu innych uczonych niezbyt odkrywco – że miało to miejsce po 418 roku, co wydaje się oczywiste, choćby z tego względu, że po roku 418 nie słyszymy już o Pelagiuszu. Jako możliwe miejsce jego śmierci podaje się Egipt. Tu podobnie ku tej możliwości skłania się oprócz Reesa Wermelinger i Ferguson, jednak pierwszy z nich zastrzega, że jeśli Pelagiusz rzeczywiście udał się do Egiptu, dziwne jest, że nie wspomina o tym Mariusz Merkator. Por. B.R. Rees, *Pelagius. Life and Letters*, New York 1998-2003, s. xii; O. Wermelinger, s. 210, 251; J. Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge 1956, s. 114.

i Augustyn, byli rówieśnikami⁵. Pelagiusza określano mianem „mnicha” lub „sługi Bożego”, a świadectwa tego odnajdziemy m.in. w listach Augustyna, Zozyma, czy słowach biskupów palestyńskich, podobnie jednak jak wcześniej, także i tu nie posiadamy stuprocentowej pewności co do tego, czy Pelagiusz rzeczywiście był mnichem. Tytułu tego nierzadko używano do podkreślenia czyjejs wyjątkowo bogobojnej postawy, godnej szacunku i naśladowania. Również wygląd Pelagiusza pozostaje dla nas zagadką: co prawda Hieronim opisuje go dość negatywnie, ale wydaje się, że mogło być wręcz odwrotnie – Pelagiusz prawdopodobnie był wysokim i przystojnym mężczyzną, który mógł podobać się kobietom⁶. Na temat jego młodości także brak nam jakichkolwiek informacji. Zakłada się, że korzystał gdzieś z edukacji, i to nie tylko w podstawowym zakresie, lecz i tu badacze nie mogą dojść do porozumienia: część uznaje, że Pelagiusz przybył do Rzymu po to, by wykształcenie dopiero zdobyć⁷. Powody opuszczenia przez niego ojczyzny, gdziekolwiek by się nie znajdowała, mogły być różnorakie, niewykluczone jednak, że mogły być związane z koniecznością ucieczki przed nadciągającymi do Brytanii Germanami.

Moment jego przybycia do Wiecznego Miasta jest trudny do ustalenia. Badacze nie są zgodni, a proponowane daty wahają się od wczesnych lat 80. IV wieku aż do początku wieku następnego, z zastrzeżeniem, że mogłyby to być jedynie pierwsze dwa lub trzy lata. Augustyn w *De gestis Pelagii* składa następujące świadectwo: „Usłyszałem o Pelagiuszu, gdy opuścił swoją ojczyznę i osiadł w Rzymie, gdzie cieszył się wielką sławą”⁸. Niektórzy próbowali interpretować tę wzmiankę w ten sposób, jakoby Augustyn i Pelagiusz przebywali w Rzymie w tym samym czasie, bardziej prawdopodobne wydaje się jednak to, że Augustyn – po opuszczeniu Miasta nadal podtrzymujący w listach zawarte tam przyjaźnie – dowiedział się o nowo przybyłym właśnie z owej prowadzonej obficie korespondencji. Jest więc jasne, że osoba Pelagiusza, a także jego poglądy, mogły być znane Augustynowi już w chwili, gdy ów „mnich” postawił stopę na afrykańskiej ziemi. Ku jak najwcześniejszej dacie przybycia Pelagiusza do Rzymu skłaniają się także i ci, którzy poszukują źródeł głębokiej niechęci Hieronima ze Strydonu do Pelagiusza. Gdyby

⁵ Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 14.

⁶ Por. A. Nawrocki, *Pelagiusz*, Kraków 2006, s. 20.

⁷ Por. W. Eborowicz, *Wstęp*, w: Augustyn, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, tłum. W. Eborowicz, Poznań-Warszawa-Lublin 1971, s. 26; N. Cipriani, *La morale pelagiana et la retorica*, „Augustinianum” 1991, vol. 31, s. 309–327.

⁸ Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XXI.46: „(...) prius absentis et Romae constitui Pelagii nomen cum magna eius laude cognovi”, Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, w: *Grzech pierwotny*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 255.

Pelagiusz przybył do Rzymu około roku 380, to z pewnością zetknąłby się tam z Hieronimem. Można przypuszczać, że kręgi, w których się obracali były tożsame lub podobne. W późniejszych latach, przebywając już w Betlejem, Hieronim pisał o pewnym mnichu, który wszedł z nim w polemikę odnośnie do herezji Jowiniana. Część historyków i teologów widzi w owym mnichu właśnie Pelagiusza, choć wydaje się, że Pelagiusz pojawił się w Rzymie później, a owa niechęć Hieronima związana była z błędnymi naukami Pelagiusza oraz, być może, jego pobylem w Palestynie, który miał negatywne konsekwencje także dla Hieronima i założonych przez niego wspólnot⁹. Hieronim, podobnie jak Augustyn znany ze swojej licznej korespondencji, nie próbował utrzymywać listownych kontaktów z Pelagiuszem, co być może byłoby naturalne, gdyby poznali się w Rzymie – wszak nawet z Rufinem utrzymywał kontakt już po tym, gdy poróżnili się o Orygenes. Oczywiście, wiele listów nie zachowało się do dziś, trudno zatem jednoznacznie stwierdzić, czy ich brak świadczyłoby o tym, że Hieronim nie znał Pelagiusza w ogóle, czy raczej o tym, że nie miał zamiaru utrzymywać korespondencji z nieznanym mu osobiście człowiekiem, którego uznawał za heretyka.

Pewne jest, że Pelagiusz pojawił się w Rzymie kilkadziesiąt lat po tzw. edykcie mediolańskim z 313 roku, po masowych nawróceniach, również wśród arystokracji. Zaowocowały one obniżeniem poziomu życia chrześcijańskiego. Płytko nawróceni chrześcijanie potrzebowali duchowych nauczycieli, którzy wskazałoby im drogę rozwoju duchowego i moralnego. Pelagiusz charakteryzował się zdecydowanymi poglądami na temat życia moralnego i takie też zasady wpajał swoim słuchaczom¹⁰. Surowa asceza praktykowana była przez wielu arystokratów, jednak czyniono to w tajemnicy lub w elitarnym gronie. Wykształcona arystokracja Rzymu świadoma była zarówno niechęci do przesadnych ascetów ze strony ówczesnego papieża¹¹, jak i niebezpieczeństwa oskarżenia o herezję, do którego mógł doprowadzić nadmierny rygorizm, co z kolei mogło wiązać się z oskarżeniem o zdradę stanu. Nic dziwnego, że w arystokratycznym środowisku nauki Pelagiusza natrafiały na podatny grunt. Pelagiusz szybko nawiązał kontakty z domami szacownych obywateli, którzy chętnie sięgali po „kierownictwo duchowe”, które wcześniej świadczył im m.in. Hieronim ze Strydonu.

⁹ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XXXV.66 (tekst polski w: *ŻMT* 12, s. 271–272).

¹⁰ Czytelnik polski może się o tym przekonać z niedawno opublikowanego przekładu pism Pelagiusza na język polski – por. Pelagiusz, *Pisma*, tłum. A. Smaroń, J. Krukówna, Kraków 2017. W publikacji tej ks. Józef Pochwat zamieszcza krótki wstęp, w którym omawia stan badań nad dziedzictwem Pelagiusza (s. 10–12) oraz podaje bibliografię (s. 13–35).

¹¹ Prawdopodobnie chodzi o papieża Innocentego I, który sprawował swój urząd od 401 do 417 roku. Więcej na temat Innocentego i jego roli w kontrowersji pelagiańskiej – rozdział II.

W Rzymie powstało najbardziej znane dzieło Pelagiusza, *Komentarz do listów św. Pawła*, za sprawą którego Pelagiusz dołączył do elitarnego grona tych niewielu komentatorów, którzy podjęli wysiłek skomentowania całego *Corpus Paulinum*. Komentarz ten miał wzbudzać kontrowersje wśród czytelników, nie dotarł jednak ze swym autorem do Afryki i Palestyny. Według świadectwa Mariusza Merkatora „[Pelagiusz] odważył się przed spustoszeniem Rzymu schować komentarze do Apostoła Pawła i wydać tym, których przyjaźń domniemywał”¹². Mimo zarzucanych mu kontrowersji, Pelagiusz w krótkim czasie zdobył zwolenników, spośród których prawdopodobnie rekrutowali się jego uczniowie, odpowiedzialni z czasem za szerzenie jego nauk. Niespokojny czas, jaki nastąpił dla Cesarstwa Rzymskiego w pierwszej dekadzie V wieku, a głównie dla uznawanego wciąż za stolicę Rzymu, spowodował, że Pelagiusz zmuszony był opuścić swoich uczniów i udać się na tułaczkę. Do Rzymu już nigdy nie powrócił. Do wyjazdu prawdopodobnie skłonili go przyjaciele z wysoko postawionych rzymskich rodzin, którzy zapewne z sympatii zaproponowali swemu „duchowemu kierownikowi” możliwość ruszenia wraz z nimi do Afryki Północnej i potem dalej, do Ziemi Świętej. Moment, w którym Pelagiusz opuścił Wieczne Miasto, by następnie pojawić się najpierw w Hipponie i później w Kartaginie możemy uznać, możemy uznać za moment poruszenia pierwszej kostki domina, która uruchomiła cały ciąg dalszych zdarzeń. Nie bez powodu część badaczy uważa, że gdyby Pelagiusz pozostał w Rzymie, jego nauka bardzo szybko zostałaby ujęta w karby katolickiej doktryny, stając się jedynie jedną z jej odmian, nurtem praktycznym, nie zaś nurtem doktrynalnym, a w konsekwencji herezją. Nauka Pelagiusza pozostaje dość zniuansowana, a zakres zagadnień w jej skład wchodzących pozwalał wielu teologom, głównie starożytnym, uściślać i doprecyzować te elementy nauki Kościoła, z którymi była sprzeczna lub których nieprecyzyjność mogła narażać wiernych na zmieszanie, niezrozumienie czy ostatecznie popadnięcie w błąd.

Niniejsza rozprawa doktorska zatytułowana została „Między Kartaginą a Orange. Kontrowersja pelagiańska na synodach biskupich w latach 411–529”. Z jej tytułu wyodrębnić można trzy elementy. Pierwszy z nich, choć może być uznany za niepotrzebnie poetycki, ukazuje dwa miasta, w których i pomiędzy którymi (w sensie geograficznym i historycznym) rozegrały się najważniejsze wydarzenia z punktu widzenia interesującego nas tematu. Ukazują również drogę, jaką kontrowersja pelagiańska śladami

¹² SCL 4, tłum. A. Caba, s. 187 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, I.5): „(...) Ausus est memoratus ante vastationem urbis Romae in apostolum Paulum commentarios condere, et his edere de quorum amicitia praesumebat”.

swoich zwolenników pokonała na kontynencie europejskim. Co intrygujące, nie są to miasta, z którymi związani byli dwaj najważniejsi obrońcy łaski w tym sporze, a mianowicie Augustyn i Cezary, ponieważ odpowiadające im stolice to odpowiednio Hippona i Arles. To jednak Kartagina oraz Orange były świadkami zgromadzeń biskupich, w czasie których dyskutowane były kwestie związane ze sporem pelagiańskim, czy też – jak chcą niektórzy – pelagiańsko-augustyńskim. Drugi element to kontrowersja pelagiańska. Tym pojęciem przyjęło się określać spór, który toczył się z pelagianizmem i jego zwolennikami, jest więc o wiele szerszy niż sama nazwa herezji, co mogło okazać się znaczące w kontekście analizowania niektórych aspektów omawianego tu zagadnienia. Sformułowanie „kontrowersja pelagiańska” pozwala swoim zakresem objąć szerokie spectrum zagadnień poruszanych w jej ramach, a niekoniecznie bezpośrednio pochodzących od samego Pelagiusza, niekiedy bowiem pojawiają się w jej ramach tezy głoszone przez jego uczniów. Wreszcie ostatni element to synody biskupie, które odgrywały, odgrywają i zapewne wciąż odgrywać będą ważną rolę w kreowaniu nauczania Kościoła katolickiego. Współcześnie mówi się o tym, że synodalność jest drogą Kościoła i choć jest to synodalność rozumiana inaczej niż w V czy VI wieku, to wciąż jej zadaniem jest wyznaczanie kierunku, w jakim podążać ma Kościół.

Wybrana cezura czasowa dotyczy spotkania biskupów, na którym po raz pierwszy pojawiły się kwestie pelagiańskie i jako takie zostało zapamiętane i przekazane w źródłach (Kartagina, rok 411), oraz spotkania biskupów, na którym po raz ostatni w starożytności podjęte zostały zagadnienia pośrednio lub bezpośrednio związane ze wspomnianą herezją (Orange, rok 529). Współcześnie synod w Orange uznawany jest za synod, na którym potępiono semipelagianizm, odmianę herezji pelagiańskiej, której według niektórych badaczy bliżej jest do augustynizmu niż do pelagianizmu, uznano jednak, że nieuwzględnienie w niniejszej dysertacji synodu w Orange spowoduje, że omawiane zagadnienie – kontrowersja w ujęciu synodów – nie zostanie w odpowiedni sposób domknięte. Wielu spośród badaczy uważa, że kontrowersja pelagiańska zakończyła się w 418 roku¹³, w momencie, gdy synod plenarny w Kartaginie ogłosił osiem kanonów potępiających, a cesarz Honoriusz skazał ojców herezji – Pelagiusza i Celestiusza – na banicję. Czy jednak takie twierdzenie jest poprawne i nie mijają się z prawdą? O tym, że kontrowersja pelagiańska nadal pozostawała w wielu regionach świadczą wydarzenia, także synody, w Galii i Brytanii, których wiarygodność oraz świadectwa omawiamy

¹³ Por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005, s. 44; R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 79.

w niniejszej pracy. Nowatorskie podejście, nakazujące włączyć w całość kontrowersji także synod w Orange z VI wieku, uzasadnione jest także i tym, że to z pelagianizmu zrodził się nurt, który korygowano w Orange, a więc i wydarzenia, do których doszło od momentu pierwszego wystąpienia pelagianina przed biskupami, i które miały wpływ na to, co działo się w dalekiej Galii sto lat później.

Głównym problemem badawczym niniejszej dysertacji jest sposób i przyczyny podejmowania przez synody biskupie zagadnień związanych z kontrowersją pelagiańską w latach 411–529. Celem pracy jest zatem odpowiedź na pytanie, w jaki sposób synody biskupie – jako reprezentacje lokalnych Kościołów – ustosunkowywały się do głoszonych w poszczególnych regionach pelagiańskich nauk, a także omówienie ich nauczania skierowanego przeciwko pelagianom oraz usystematyzowanie synodów biskupich poświęconych wspomnianej kontrowersji. W ramach tak określonego problemu badawczego postawiono uzupełniające pytania badawcze: (1) kiedy po raz pierwszy biskupi zainteresowali się zagadnieniami uznanymi następnie za pelagiańskie?, (2) czy synody samodzielnie i z własnej inicjatywy podejmowały refleksję nad pelagianami i ich nauką?, (3) w jakich okolicznościach doszło do wystąpienia Pelagiusza przed biskupami?, (4) jakie wydarzenia historyczne mogły mieć wpływ nie tylko na pojawienie się zagadnień pelagiańskich na synodach biskupich, ale również na samo zwołanie synodu?, (4) w jaki sposób transfer pelagiańskiego nauczania można powiązać z działalnością synodalną?, (5) dlaczego do sporu włączona została Stolica Apostolska i w jaki sposób ówczesni papieże podejmowali problem związany z pelagianami?, (6) czy pelagiańskie zagadnienia podejmowane na synodach poza Afryką Północną (Galia, Brytania) różniły się od tych, wokół których skupiła się afrykańsko-rzymska debata?, (7) dlaczego biskupi zgromadzeni w Orange podjęli dyskusję poświęconą sporowi ze zwolennikami pelagiańskich nauk i na czym oparli swoje nauczanie?

Kontrowersji pelagiańskiej i samemu Pelagiuszowi poświęcono wiele publikacji. Wśród nich na wyróżnienie zasługuje z pewnością monografia Otta Wermelinger pt. *Rom und Pelagius. Die Theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, a także publikacja Georges Plinvala pt. *Pelag , ses  crits, sa vie et sa doctrine*. Pelagiuszowi poświęcił swoją pracę Rafał Toczko, a nosi ona przewrotny tytuł *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*. Nowe spojrzenie na zagadnienie wni ł także esej autorstwa Arkadiusza Barona pt. *Sp r o Pawła, sp r o człowieka, czy sp r o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*. O pelagianizmie w Brytanii obszerną monografię napisała w 2018 roku Ali Bonner (*The myth of Pelagianism*). Do

badaczy pelagianizmu zaliczyć można także Geoffreya Dunna oraz nieżyjącego już Brinleya Rodericka Reesa. W 2019 roku ukazała się monografia autorstwa Stuarta Squiresa pt. *The Pelagian Controversy. An Introduction to the Enemies of Grace and the Conspiracy of Lost Souls*. Niestety, odmiennie sytuacja prezentuje się, jeśli chodzi o tematykę synodów poświęconych pelagianizmowi, tu na uwagę zasługuje przede wszystkim artykuł Krzysztofa Burczaka pt. *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*. Wspomniany Wermelinger w swojej książce analizuje synody, jednak swoją refleksję kończy na roku 432. Synodom Galii i Brytanii nie poświęcono wiele miejsca w literaturze, niewielkie wzmianki znaleźć można we *Wstępie do Żywotu Germana i Żywotu Genowefy* przygotowanym przez Rafała Toczke. Synod w Orange, choć w zachodnich publikacjach kilkakrotnie był komentowany, w polskiej literaturze nie doczekał się obszernego omówienia, mamy więc nadzieję, że rozdział mu poświęcony nie tylko uzupełni tę niewielką lukę, ale również stanowić będzie wstęp do dalszych pogłębionych badań z zakresu teologii i historii.

Materiał źródłowy oparto na kilku filarach. Za najważniejsze źródło uznano pierwotnie *Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431 (Synodi et Collectiones Legum, vol. IV)*, następnie dodano *Acta synodalia ab anno 431 ad annum 503 (Synodi et Collectiones Legum, vol. VI)* oraz *Acta synodalia ab anno 503 ad annum 553 (Synodi et Collectiones Legum, vol. VIII)*, wszystkie trzy tomy pochodzą z serii *Źródła Myśli Teologicznej* przygotowywanej pod redakcją Arkadiusza Barona i Henryka Pietrasa SJ. Jako uzupełnienie posłużył *Dizionario dei Concili*, przygotowany pod redakcją Pietra Palazziniego słownik poświęcony synodom biskupim. Część materiałów została zweryfikowana w tekstach źródłowych bezpośrednich, m.in. w traktacie Augustyna *De gestis Pelagii* czy *De gratia et de peccato originali*, a także w epistolografii głównych bohaterów kontrowersji (Augustyn, papież Innocenty, papież Zozym). Za punkt wejścia przyjęto najpierw rok 410, w którym Alaryk złupił Rzym, co według niektórych badaczy stanowi również moment, w którym Pelagiusz pojawił się w Afryce Północnej. Następnie, po analizie źródeł, zmodyfikowano datę początkową do roku 411, kiedy to po raz pierwszy osoba łączona zarówno z Pelagiuszem, jak i z naukami określanymi jako pelagiańskie, stanęła przed biskupem lub zgromadzeniem biskupów. Odkryte w trakcie analizy powiązanie między synodem afrykańskim a Kościołem galijskim kazało poszerzyć badany materiał o teren Galii, a następnie Brytanii, by ostatecznie włączyć do omawianego materiału synod w Orange, na którym sformułowano naukę przeciwko pelagianom

(znanym dziś jako „reszta pelagian” lub „semipelagianie”) obowiązującą przez następne tysiąc lat.

Zebrany materiał zdecydowano się podzielić zgodnie z kluczem chronologicznym. O tym, jak niełatwa do uchwycenia była to herezja, niech świadczy fakt, że biskupi na synodach na każdym z omówionym przez nas etapie zajmowali się innymi jej aspektami. W pracy wykorzystano metodę analizy, a następnie zebrany materiał uporządkowano tak, aby można było udzielić odpowiedzi na nurtujące nas pytania. Dla przedstawienia kontekstu wydarzeń użyto analizy historycznej i geograficznej, zwłaszcza w przypadku, gdy ówczesne wydarzenia historyczne mogły mieć wpływ na synody lub sposób podejmowania przez nie nauczania przeciwko kontrowersji pelagiańskiej. Analiza geograficzna okazała się konieczna dla lepszego ukazania zależności między synodami w regionie lub wyjaśnienia czasu odbywania podróży przez bohaterów wspomnianej kontrowersji. Analizie filologicznej poddano szczególnie teksty źródłowe dotyczące nauczania synodów, zwłaszcza gdy niemożliwe było skorzystanie z polskiego tłumaczenia lub istniejący przekład nie oddawał w pełni sensu oryginalnego tekstu. Przy omawianiu subtelnych kwestii związanych z odpieraniem pelagianizmu, a przy tym kreowaniem nauczania skorzystano z analizy teologicznej, dzięki której możliwe było spojrzenie na owo nauczanie w szerokim kontekście ówczesnej oficjalnej doktryny Kościoła.

Pierwszy rozdział został poświęcony początkom kontrowersji pelagiańskiej na synodach biskupich. Choć moment rozpoczęcia samej kontrowersji pelagiańskiej wzbudza niekiedy wątpliwości, to z punktu widzenia naszego tematu przyjąć należało rok 411. Wtedy to przed biskupem/biskupami w Kartaginie odpowiadał Celestiusz, prawdopodobnie uczeń Pelagiusza. W tym rozdziale omówiono dwa synody określone przez nas słowem „personalne”: synod w Kartaginie we wspomnianym już roku 411 i w Diospolis w roku 415, na obu bowiem osobiście, ale nie jednocześnie, stawali zarówno Pelagiusz, jak i Celestiusz. Zrelacjonowano kontekst historyczno-teologiczny wspomnianych synodów, podjęto również próbę przedstawienia twierdzeń pelagiańskich przypisywanych Pelagiuszowi czy Celestiuszowi w czasie obu synodów.

W drugim rozdziale zaprezentowany został kolejny etap kontrowersji pelagiańskiej, jakim bez wątpienia były synody afrykańskie i rzymskie zwołane w odpowiedzi na wydarzenia w Diospolis. Dzięki zachowanym materiałom możliwe było przeanalizowanie nauczania synodów skierowanego przeciwko pelagianom, a przy tym określenie, w jakim stopniu biskupi zgromadzeni na synodach pojmowali herezję, przeciwko której występowali.

Dalszym wydarzeniom po roku 418 poświęcony został rozdział trzeci. Omówione zostały tu możliwe przyczyny rozpowszechnienia się pelagianizmu i jego ewentualne kierunki, wskazane również na podstawie synodów Galii i Brytanii, których omówienie również znalazło się w tej części pracy. Trzeci rozdział zamyka omówienie synodu w Arles w 475 roku, na którym potępiono predestynacjonizm, synod ten włączony został w poczet synodów, które zajmowały się kontrowersją pelagiańską, ze względu na wykazane w zachowanych źródłach związki predestynacjonistów z nauką pelagiańską.

Czwarty, ostatni, rozdział omawia ostatnie wydarzenie w kontekście interesującego nas zagadnienia. Synod w Orange zamyka aktywność synodalną biskupów poświęconą pelagianom. Choć współcześnie przyjmuje się, że dotyczył on już semipelagian, w czasach Cezarego z Arles nie myślano jeszcze w kategoriach postrzegania przeciwników jako nowych heretyków, a jedynie kontynuatorów pewnej błędnej myśli. Szeroko omówiono przede wszystkim nauczanie, które na synodzie zostało ogłoszone, a jest to nauczanie niezwykle obszerne: dwadzieścia pięć kanonów oraz kończące je *Wyznanie wiary* przygotowane przez biskupa Arles. Całość pracy kończy podsumowanie i wnioski.

Rozdział 1. Początek: synody w latach 411–415

Wśród badaczy historii starożytnej wciąż nie ma zgody co do tego, kiedy rozpoczęła się kontrowersja pelagiańska. W zależności od przyjętego punktu widzenia moment ten przesuwany jest z roku 416, gdy zainteresowały się nią synody w Afryce, na rok 415, gdy w Palestynie przed biskupami odpowiadał Pelagiusz, aż po rok 412 – ale tylko wówczas, gdy przyjmiemy perspektywę Augustyna, który by ukazać się w lepszym świetle, jako przenikliwy obserwator i czujny strażnik wiary, w kolejnych traktatach coraz bardziej przesuwiał w czasie moment, kiedy zdał sobie sprawę z zagrożenia, jakim mogła być nauka głoszona przez Pelagiusza i jemu podobnych¹⁴. Z punktu widzenia Kościoła instytucjonalnego za moment początku należy przyjąć chwilę, wraz z którą Pelagiuszem lub innym zwolennikiem owych nauk zainteresował się Kościół w osobie biskupów regionu, nie zaś pojedyncza jednostka. Rozdział, który otwiera niniejszą dysertacją, po omówieniu kontekstu historycznego wydarzeń, skupi się na analizie pierwszych synodów, w czasie których biskupi po raz pierwszy zetknęli się z nauką, która stanie się podwalinami herezji zwanej pelagianizmem.

1.1. Kontekst historyczno-teologiczny

Na początku V wieku Cesarstwo Rzymskie stanowiło ogromnej wielkości konglomerat ludów i ziem, języków i dialektów, wierzeń i praktykowanych tradycji. Sytuacja na kontynencie ulegała gwałtownym zmianom, związanym przede wszystkim z wędrówkami ludów. Powoli wyczerpywała się formuła istnienia Cesarstwa, które rozciągało się od wału Hadriana aż po brzegi rzeki Eufrat, a które wywierało wpływ na wszystkich jego obywateli i mieszkańców. Pod koniec IV wieku nasiliły się tendencje separatystyczne wśród podbitych narodów, którym sprzyjał fakt, że sam cesarz często był bardzo daleko od poddanych mu regionów, armia zaś pozostawiona przez niego na straży imperium, z roku na rok coraz mniej liczna, coraz bardziej przestarzała i coraz częściej zasymilowana z ludnością, chętniej stawiała po stronie tubylców niż Imperium, pod którego chorągwiami służyła i którego granic przysięgła bronić¹⁵. Na północy pojawili się

¹⁴ Por. R. Toczko, *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską?*, „U schyłku starożytności – Studia Źródłoznawcze” 2011, nr X, s. 213–226.

¹⁵ Por. P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 2012, s. 7.

Germanowie i Sasi, na wschodzie – Alamanowie, Wandalowie i Goci. Do granic Cesarstwa nadciągali również Hunowie, którzy pod koniec IV wieku przyczynili się do uruchomienia ciągu zdarzeń, które miały zakończyć się upadkiem zachodniej części Imperium. W 376 roku Goci przekroczyli granicę Cesarstwa na Dunaju i poprosili ówczesnego cesarza Walensa o azyl. Zmusiła ich do tego sytuacja. Od wschodu napierali na nich Alamanowie, którzy z kolei zostali przez Hunów zmuszeni do opuszczenia własnych terenów nad Wołgą. Cesarz, nie wymagając od nich standardowej w takich przypadkach asymilacji, pozwolił Gotom osiedlić się w granicach Imperium, złożył im również wiele obietnic, z których później przestał się wywiązywać, by ostatecznie zignorować pogarszającą się sytuację w naddunajskich regionach. W końcu Goci zniercpliwieni opieszałością i podejściem cesarza wystąpili przeciwko swojemu dotychczasowemu sojusznikowi i w bitwie pod Adrianopolem w 378 roku pokonali cesarską armię, a samego Walensa zabili¹⁶.

Jednym z dowódców w tamtej bitwie był Teodozjusz¹⁷. Po wyniesieniu go do godności zarządzającego wschodnią częścią imperium, Teodozjusz doprowadził do zawarcia pokoju z Gotami, nadając im status *foederati*. Status ten wiązał się nie tylko z przywilejami, z których Teodozjusz miał wywiązywać się wobec plemienia, ale również z obowiązkami ze strony plemienia, jak np. zasilanie cesarskiej armii. W 388 roku Teodozjusz został cesarzem całego Imperium i był ostatnim władcą, który rządził Cesarstwem od jego zachodnich aż po wschodnie rubieże. Choć w historii zapisał się przede wszystkim jako ten, który przyznał chrześcijaństwu rangę religii panującej¹⁸, to miał wpływ także na dalsze losy swego państwa. Na łożu śmierci w 395 roku dokonał oficjalnie podziału Cesarstwa na dwie części. Dokonywano tego wiele razy, właściwie od momentu, kiedy Dioklecjan ustanowił tetrarchię, dzieląc cesarstwo między dwóch cesarów i dwóch augustów, w praktyce jednak podział ten często przestawał istnieć w obliczu

¹⁶ Por. P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 2012, s. 7.

¹⁷ Teodozjusz Wielki (246/247–395), cesarz rzymski w latach 379–395. Jego ojciec był generałem w wojsku cesarza Walentyniana I. Dowodził wojskami cesarskimi w czasie walk z Gotami nad Dunajem, a w 379 roku został wyniesiony do godności zarządzającego wschodnią częścią imperium. W 388 roku przejął władzę nad całym cesarstwem. Za jego rządów dokonano wielu reform administracyjnych i prawnych. Teodozjusz kontynuował chrystianizację imperium, a w 390 roku ogłosił chrześcijaństwo religią państwową. Por. A. Kołtunowska, *Teodozjusz Wielki*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, s. 637–638.

¹⁸ Edykt tesaloński z 380 roku. Por. *Codex Theodosianus*, XVI, 1.2: „Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. (380 febr. 27)” (tekst łaciński i polski w: SCL 7, s. 1–2).

ambicji jednego ze współrządzących¹⁹. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku Teodozjusza i niewykluczone, że zdawał on sobie sprawę z coraz większych różnic między jedną częścią imperium a drugą, także problemy, z którymi obie części musiały się mierzyć, mimo iż dość zbieżne, nierzadko musiały być rozwiązywane w odmienny sposób: wpływ miała na to kultura i tradycja kultywowana w danym regionie, a którą należało uszanować. Podzielił więc dominium na swoich synów, którzy do śmierci ojca nosili tytuły augustów, czyli współpanujących. Zachodnia część, ze stolicą w Rzymie, przypadła w udziale małoletniemu wówczas Honoriuszowi²⁰, a na jego opiekuna wyznaczono generała Stylichona, głównodowodzącego wojsk cesarskich, zromanizowanego członka plemienia wandalskiego. Stolicą tej części oficjalnie pozostawał Rzym, jednak cesarz chętniej przebywał w Rawennie i Mediolanie, tym samym wpływając na zmniejszenie rangi Wiecznego Miasta. Wschodnią część przeznaczono Arkadiuszowi²¹, a stolicą ogłoszono Konstantynopol, położone nad Bosforem miasto założone przez Konstantyna Wielkiego, samego cesarza zaś powierzono opiece Rufinusa, prefekta pretorium Wschodu.

Podział teodozjański w teorii miał na celu wzmocnienie Cesarstwa poprzez rozgraniczenie stref wpływów, w praktyce jednak doprowadził do osłabienia i tak już słabego imperium, którego potęga militarna po klęsce w 378 roku nie tylko się nie odbudowała, ale także podupadła jeszcze bardziej w wyniku kolejnych wydarzeń w obu częściach cesarstwa. Synowie Teodozjusza współpracowali ze sobą jedynie na początku istnienia nowego porządku, z czasem każdy z nich skupił się na własnej części, całkowicie ignorując nie tylko problemy drugiej stolicy, ale nierzadko także prośby o wsparcie, które stamtąd płynęły. Obaj władcy mierzyli się z narastającym wciąż zagrożeniem związanym

¹⁹ Miało to miejsce już w 311 roku, kiedy Konstantyn pokonał Maksencjusza i został jedynowładcą. Trwało to zaledwie moment, ponieważ po jego śmierci ponownie władzę objęło dwóch rządzących: synowie Konstantyna, Konstans i Konstancjusz. Por. A. Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2009, s. 878–880.

²⁰ Honoriusz (384–423), pierwszy cesarz zachodniorzymski w latach 395–423. Młodszy syn Teodozjusza Wielkiego i Aelii Flacilli. Rezydował w Mediolanie, a następnie w Rawennie. W 395 roku uznał herezję za zdradę stanu. W sprawach kościelnych przyznał biskupom władzę sądowniczą. Jako cesarz ogłosił reskrypty przeciwko manichejczykom, montanistom, donatystom i pelagianom. Por. K. Gębura, *Honoriusz*, w: EK, t. VI, Lublin 1993, s. 1211.

²¹ Arkadiusz (377–408), pierwszy cesarz wschodniorzymski w latach 395–408. Starszy syn Teodozjusza Wielkiego i Aelii Flacilli. Rezydował w Konstantynopolu od 383 roku, kiedy ojciec ogłosił go augustem. Uznawany za słabego i nieudolnego politycznie cesarza. Łatwo ulegał wpływom, czego przykładem była m.in. masakra Germanów w cesarskiej armii w roku 400 (z inspiracji żony cesarza, Eudoksji, oraz prawdopodobnie biskupa Jana Chryzostoma), a następnie wygnanie ze stolicy wspomnianego biskupa (ponownie z inspiracji Eudoksji). Przeprowadził reorganizację armii cesarskiej na podległych sobie terenach. Po śmierci żony wycofał się z życia publicznego. Jego następcą został syn, Teodozjusz II. Por. L. Małunowiczówna, *Arkadiusz*, w: EK, t. I, Lublin 1995, s. 924. Więcej na temat Arkadiusza, zob. S. Bralewski, *Arkadiusz I*, w: *Słownik cesarzy rzymskich*, J. Prostko-Prostyński (red.), Poznań 2001, s. 309–313.

z najazdami barbarzyńskimi oraz przenikaniem na tereny obu cesarstw członków barbarzyńskich plemion chcących osiedlić się w ich granicach, a których nie dało się już powstrzymać. Słynne rzymskie *limes* przestały spełniać swoją funkcję i drogi do imperium stały się otworem.

Wydaje się, że śmierć Teodozjusza zaburzyła równowagę sił z takim wysiłkiem przez niego zaprowadzoną. Gockie plemiona darzyły go sporym szacunkiem i dopóki żył, a współpraca z Cesarstwem układała się zgodnie z podpisanymi traktatami, Goci powstrzymywali się przed agresywnymi działaniami w granicach Cesarstwa. Synowie Teodozjusza nie tylko nie cieszyli się autorytetem podobnym do ojcowskiego, ale również nie posiadali tak potrzebnych w tej sytuacji umiejętności politycznych i wojskowych. Dlatego kolejne lata po wyniesieniu na cesarskie trony Arkadiusza i Honoriusza przyniosły liczne grabieże, m.in. Gotów na terenie Tracji i Grecji. Na początku V wieku wódz Wizygotów, odłamu Gotów, Alaryk, ruszył na Półwysep Apeniński. Kilkakrotnie wystąpił przeciwko cesarzowi Honoriuszowi, a pokonany w bitwie m.in. pod Weroną został zmuszony, by wystawiać zbrojnych na każde wezwanie cesarza. Przygotowywał się jednak do ostatecznej konfrontacji. Okoliczności mu sprzyjały. Stylichon, na którego niekorzyść działało wandalskie pochodzenie, jako głównodowodzący nie wzbudzał już zaufania w armii. Obwiniano go o wystawienie Galii na najazd ze strony Germanów, kiedy zdecydował o wycofaniu wojsk z tamtych terenów. Jego rozkaz potraktowano na granicy zdrady, mimo że wydaje się, iż Stylichon, świadomy przewagi Germanów, chciał tą decyzją uratować życie jak największej liczbie podległych mu żołnierzy. Kiedy w 408 roku Alaryk ruszał na Rzym, Stylichon był już w niełasce u cesarza. Wówczas jednak udało się uniknąć bezpośredniego zagrożenia, ponieważ senat przekonał cesarza, by ten zapłacił Gotom okup, którego żądali.

Dwa lata później Alaryk po raz drugi wyruszył z wojskami w stronę Rzymu. Tym razem jednak cesarz pozostał głuchy zarówno na prośby senatorów, jak i samego papieża Innocentego I, który specjalnie w tym celu udał się do Rawenny. Bezpieczny z dala od Rzymu Honoriusz lekceważył zagrożenie i nie uwierzył, że Goci, oblegający stolicę od bardzo dawna, będą zdolni spełnić swoje groźby. 24 sierpnia 410 roku oblężenie zakończyło się. Alaryk wtargnął do Wiecznego Miasta przez Porta Salaria i przez kilka następnych dni on i jego zbrojni bezkarnie korzystali z bogactw Rzymu²². Zgodnie z przekazami gockie wojsko oszczędziło głównie kościoły, czyniąc z niektórych z nich

²² Por. R. Toczko, *Święty Augustyn. Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, VP 2010, t. 55, nr 30, s. 860.

miejsca azylu, do którego sami odprowadzali mieszkańców miasta²³. Ten romantyczny przekaz stoi jednak w sprzeczności z wieloma innymi świadectwami: nie należy postrzegać Gotów jako kulturalnych okupantów, ponieważ w mieście dochodziło do aktów brutalnej przemocy, a pogłoski o tych wydarzeniach docierały do dalekich prowincji Cesarstwa. Złupienie Rzymu, zwłaszcza w chrześcijańskich kręgach, postrzegane było jako „koniec świata”²⁴. Od Wandalów ukuto pojęcie wandalizmu stosowane we Włoszech do dziś. Marek Wilczyński omawia zmiany znaczeniowe tego terminu w zależności od położenia geograficznego: w Italii czy nad Wisłą²⁵.

Wielu mieszkańców, mając w pamięci poprzednie oblężenie, świadomych ponownego zagrożenia ze strony Alaryka, podjęło już wcześniej kroki, by opuścić miasto, nim Goci do niego wejdą. Wybór kierunków podróży był jednak bardzo ograniczony. W Konstantynopolu Arkadiusz już wcześniej nie był zainteresowany niesieniem pomocy bratu ani mieszkańcom zachodniej części, a w 410 roku na tronie zasiadał już jego syn, sam zmuszony odpyrać ataki Hunów od wschodu i Germanów od zachodu. Podróż na północ, na tereny zwane całościowo i potocznie Galią, również nie wydawała się zachęcająca, należało bowiem liczyć się z koniecznością przemieszczania się przez tereny gdziekolwiek już pozajmowane przez obce plemiona. Jedynym względnie bezpiecznym kierunkiem jawiło się południe – przeciwny brzeg Morza Śródziemnego, gdzie leżały afrykańskie prowincje Cesarstwa. Tam również docierał wpływ „wędrówki ludów” i Rzym tracił w prowincjach władzę, wciąż jednak dominowało w nich chrześcijaństwo, a arystokratyczne rodziny rzymskie posiadały swoje znaczne majątki, w których mogły szukać schronienia w obliczu gockiej napaści na Wieczne Miasto. Mowa tu oczywiście o tak zwanej rzymskiej Afryce, którą przyjęło się nazywać Afryką Północną, choć tak naprawdę chodzi o pewien wycinek terenów położonych na zachód od Egiptu²⁶.

Panowanie Rzymian na tych terenach sięga roku 146 przed Chrystusem, kiedy to po zwycięskich wojnach punickich, na gruzach Kartaginy powstała prowincja *Africa*. Rzymianie, dla których te potyczki okazały się być trudne i z pewnością traumatyczne,

²³ Por. P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 2012, s. 268.

²⁴ Por. D. Brodka, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego w historiografii wieków IV–VI (zarys problemu)*, „Przegląd Historyczny” 2006, nr 97/2, s. 130.

²⁵ Por. M. Wilczyński, *Zagraniczna i zewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Kraków 1994, s. 240–242. Wcześniej uczony omawia krótko napady Alaryka na Rzym – por. tamże, s. 14–15. Temat napadów na Rzym podejmuje ponownie w artykule – por. tenże, *Roma capta! Uwagi na temat relacji o zdobyciu Rzymu w 410 i 455 r. w dziełach wybranych autorów późnoantycznych*, „Vox Patrum” 2018, t. 70(38), s. 311–338.

²⁶ Por. T. Kotula, *Znaczenie prowincji afrykańskich w systemie Imperium*, s. 76, w: *Prowincje rzymskie i ich znaczenie w ramach imperium*, M. Jaczynowska, J. Wolski, Wrocław 1976.

chcieli, by nigdy nie powstało tam już żadne miasto, z czasem jednak zrezygnowano z tej koncepcji²⁷. W czasach Juliusza Cezara owa prowincja zyskała miano *Africa Vetus*, dla odróżnienia od nowo podbitych terenów, którym nadano nazwę *Africa Nova*. Następca Cezara, Oktawian August, utworzył z nich prowincję *Africa Proconsularis* i kontynuował dzieło rozszerzania panowania Imperium na tych terenach.

Tendencja wzrostowa została zahamowana dopiero w III wieku po Chrystusie, a w czasach cesarza Dioklecjana²⁸ oraz Konstantyna²⁹ dokonano reorganizacji afrykańskich terytoriów, które podzielono na siedem prowincji. Były to: prowincja Trypolitana ze stolicą w Leptis Magna; prowincja Byzacena ze stolicą w Hadrumetum; prowincja Numidia ze stolicą w Cyracie; prowincja Mauretania Sitifiensis ze stolicą w Sitifis; prowincja Mauretania Caesariensis ze stolicą w Cezarei oraz prowincja *Africa Proconsularis* ze stolicą w Kartaginie. Siódma prowincja, Mauretania Tingitana ze stolicą w Tingis, została włączona do diecezji *Hispania*. Podział ten przetrwał aż do najazdu wandalskiego pod koniec pierwszej połowy V wieku, a następnie stanowił podstawę dla organizacji na tych terenach bizantyjskiej administracji. Nad diecezjami znajdowały się prefektury powołane jeszcze przez Konstantyna Wielkiego: diecezja *Africa* znajdowała się pod jurysdykcją prefektury Italii i Afryki³⁰.

Prowincje afrykańskie – a wśród nich głównie *Africa Proconsularis* – odpowiedzialne były za dostarczanie zboża dla pozostałych części Imperium. Nazywano je

²⁷ Dogodnie położona względem morza, Kartagina stała się w III wieku przed Chrystusem potęgą zagrażającą Imperium Romanum. Starcie Kartaginy z Rzymem w latach 264–146 przed Chr. zakończyło się porażką Kartagińczyków i zburzeniem miasta. Jak wspomniano wcześniej, na miejscu dawnej stolicy miała już nie powstać osada ludzka, jednak kilkanaście lat po utworzeniu prowincji *Africa* na tych terenach, Gajusz Grakchus powołał do istnienia *Colonię Iunonię*, którą Juliusz Cezar przekształcił w *Colonię Iulię Carthago*. Ostatecznie miasto rozwijało się jako Kartagina (*Carthago*), ale Rzym ściśle nadzorował ten proces.

²⁸ Dioklecjan (244–313/316), cesarz rzymski w latach 284–305. Został wybrany na cesarza przez armię, a następnie zatwierdzony przez senat. Dwa lata później podzielił się rządami z Maksymianem, by w roku 293 stworzyć system rządów, zwany tetrarchią, w którym władzę sprawowało jednocześnie czterech panujących. Zreformował armię oraz system administracji imperium, w ramach którego prowincje zostały połączone w diecezje, a diecezje w prefektury. To za jego panowania wydane zostały edykty prześladowcze, skierowane wobec chrześcijan, a choć samo prześladowanie nie odbyło się na dużą skalę, to jednak w jego wyniku życie straciło wielu czczonych do dziś świętych. Dioklecjan abdykował w 305 roku. Por. E. Zwolski, *Dioklecjan*, w: EK, t. III, Lublin 1979, s. 1334.

²⁹ Konstantyn Wielki (272–337), cesarz rzymski w latach 306–337. Po ustąpieniu Dioklecjana, a wraz z nim Maksymiana, ojciec Konstantyna, Konstancjusz Chlorus, został augustem wraz z Galeriuszem. Cezarami zostali Flawiusz Sewer i Maksymin Daja, a pominięci zostali Konstantyn i Maksencjusz. Po śmierci ojca Konstantyn został wybrany na augusta przez wojsko. W wyniku walk między augustami, cesarami i pretendentami do obu tronów, Konstantyn pokonawszy Maksencjusza został jedynowładcą na Zachodzie, na Wschodzie władzę objął Licyniusz. To wraz z nim Konstantyn w 313 roku ogłosił edykt mediolański, zw. tolerancyjnym, zgodnie z którym chrześcijanie mogli swobodnie sprawować kult i wyznawać wiarę. Po śmierci Licyniusza w 324 roku Konstantyn zatrzymał pełnię władzy w swoich rękach, a nową stolicą uczynił zbudowane przez siebie miasto nad Bosforem, Konstantynopol. Por. P. Plisiecki, *Konstantyn Wielki*, w: EK, t. VII, Lublin 2002, s. 697–700.

³⁰ Por. J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005, s. 102–103.

„spichlerzem Rzymu”. Zwierzchnictwo nad nimi wymagało szczególnej organizacji, a z powodu ciągłego zagrożenia ze strony mieszkających w głębi kontynentu plemion berberyjskich, konieczne było współistnienie administracji cywilnej i wojskowej. Za całą diecezję odpowiedzialny był *vicarius Africae*, który podlegał prefektowi, ale mianowany był przez cesarza. Jemu podlegali namiestnicy cywilni wszystkich prowincji, z wyjątkiem jednej: *Africa Proconsularis*. W jej przypadku namiestnik, zwany prokonsulem, odpowiadał wyłącznie przed cesarzem. Rangę tej prowincji podkreślał rozbudowany aparat urzędniczy: podczas gdy wikariusz diecezji, zajmujący teoretycznie wyższą pozycję, dysponował liczbą 300 pracowników, biuro prokonsula zatrudniało osób 400³¹.

Dowództwo wojskowe ograniczało się do komesa Afryki i jego armii, odpowiedzialnej za cztery prowincje (*Africa Proconsularis*, *Numidia*, *Byzacena*, *Mauretania Sitifiensis* i wschodnia część *Mauretaniae Caesariensis*). Pozostałe prowincje położone wzdłuż linii brzegowej miały własnych dowódców wojskowych. Komes Afryki, podobnie jak wikariusz diecezji i prokonsul, rezydował w Kartaginie³². Skupienie całego aparatu władzy w tym mieście podkreślało nie tylko znaczenie samej prowincji dla Cesarstwa, ale także czyniło Kartaginę najważniejszym spośród miast afrykańskich. Jeśli Afryka była uważana za „spichlerz Rzymu”, to Kartagina była owego spichlerza centrum zarządzania i stało przed nią niebagatelne zadanie – wyżywienie stolicy całego Imperium.

Pomimo trudnej przeszłości, pod bacznym okiem Rzymu Kartagina rozkwitała i została nazwana perłą Afryki. O palmę pierwszeństwa konkurowała z Aleksandrią, położoną w sąsiedniej diecezji Egiptu. W przeciwieństwie jednak do Aleksandrii, Kartagina pozostawała pod wpływem kultury zachodniej, co czyniło ją bliższą Rzymowi. Przez wiele lat panowania rzymskiego doszło do głębokiej inkulturacji: Afryka przyjęła język, kulturę, szkołę oraz instytucje, a odwdzińczyła się w postaci zasobów ludzkich. To z jej terenów wywodziło się wielu retorów, pisarzy, senatorów, czy cesarzy. Język łaciński stał się obowiązującym na tym terytorium, choć gdzieś tam słyszany był ciągle język punicki, a nawet język berberyjski³³.

Pierwsi chrześcijanie pojawili się na tych terenach pod koniec I wieku. Nie wiadomo, skąd przybyli ani kim byli ci, którzy krzewili tu chrześcijaństwo. Tradycja głosi, że pierwszym biskupem Kartaginy był Optat, który zmarł około roku 202. W III wieku na terenie Afryki Północno-Zachodniej utworzono już stałe metropolie, a stolicą całego

³¹ Por. J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005, s. 103.

³² Por. J. Strzelczyk, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005, s. 105.

³³ Por. A.G. Hammann, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 15–16.

regionu również dla chrześcijan stała się Kartagina. Liczba biskupów na tych terenach mogła sięgać nawet czterystu, zaś biskup Kartaginy, pełniąc nad nimi honorowe przywództwo, nosił miano prymasa Afryki. Za pierwszego poświadczanego w źródłach biskupa uważa się Agrypina. To jemu przypisuje się zwołanie biskupów na pierwszy w historii synod kartagiński. Działo się to ok. roku 220. Na synod miało przybyć siedemdziesięciu biskupów, którzy pod przewodnictwem Agrypina zdecydowali, że chrzest udzielany przez heretyków jest nieważny³⁴. Kilkanaście lat później, gdy biskupem Kartaginy był Cyprian, kwestia chrztu heretyków ponownie pojawiła się wśród tematów obrad synodalnych. Biskup Cyprian prezentował nieprzejednane stanowisko, zgodnie z którym osoby wracające do Kościoła, a ochrzczone przez heretyków lub schizmatyków, należało ochrzcić ponownie. Stanowisko to podtrzymano na kilku kolejnych synodach pod przewodnictwem Cypriana³⁵, wówczas też ukuta została zasada *Nulla salus extra Ecclesiam*. Odmienne zdanie miał Stefan, biskup Rzymu: uważał, że chrzest heretyków jest ważny i należy takich ochrzczonych przyjmować z powrotem do wspólnoty poprzez nałożenie rąk. Spór ten dotyczył zatem nie tylko wyższości mocy sakramentu nad kondycją sprawującego, ale także kwestii relacji z biskupem Rzymu. Nie pozostanie to bez znaczenia dla przyszłych sporów toczonych w Afryce: z donatystami oraz, co dla nas ważniejsze, z pelagianami.

Stanowisko Cypriana i innych biskupów stało się pośrednią przyczyną schizmy, która dotknęła prowincje afrykańskie na początku IV wieku i trwała aż do wieku V³⁶. Historia sporu związana była z polityką Cesarstwa wobec chrześcijan za panowania cesarza Dioklecjana. W latach 302–303 wydał on serię edyktów skierowanych przeciwko chrześcijanom. Pierwszy z nich dotyczył zakazu kościelnych zgromadzeń oraz przewidywał zabór kościelnych dóbr. Konsekwencją jego ogłoszenia stało się niszczenie budynków należących do chrześcijan oraz konfiskata i palenie ksiąg liturgicznych. Pozostałe edykty, mimo ogłoszenia, nie zostały wprowadzone w życie³⁷. Prześladowania wkrótce ustały, a chrześcijanie w Afryce stanęli wobec poważnego problemu. Okazało się, że liczna grupa osób zdecydowała się w trakcie prześladowań na przekazanie świętych ksiąg, tym samym popełniając *traditio*. Kwestia ta w niewielkim stopniu dotyczyła osób świeckich. To prezbiterzy mieli w swoim posiadaniu księgi liturgiczne i to głównie oni

³⁴ Por. Kartagina (220?), w: SCL 1, s. 4.

³⁵ Por. Kartagina (251), Kartagina (252), Kartagina (253), w: SCL 1, s. 6–12.

³⁶ Por. Kartagina (401), Kartagina (404), Kartagina (405), Kartagina (418), w: SCL 4, s. 134–138, 155–157, 158, 246–253.

³⁷ Por. S. Adamiak, *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019, s. 31.

byli narażeni na oskarżenie o bycie *traditores*. Pojawiły się wątpliwości, czy ci, którzy dopuścili się tego haniebnego czynu, mogą nadal ważnie sprawować Eucharystię i udzielać święceń.

Spór nie został jednoznacznie rozstrzygnięty i wzbudzał ogromne emocje. Kiedy w Kartaginie zmarł biskup Mensuriusz, na jego miejsce dość pośpiesznie wybrano i wyświęcono Cecyliana, co nie zostało dobrze przyjęte przez biskupów z prowincji Numidia. Zarówno Cecylian, jak i jego konsekратор, Feliks z Aptungi, byli postaciami kontrowersyjnymi. W przypadku Feliksa jego wina miała być oczywista: oskarżano go o *traditio*, natomiast w przypadku Cecyliana nie było to już tak proste do zweryfikowania, sprawę zaś utrudniał wątek jego konfliktu z wpływową i zamożną wdową z Kartaginy, która ostatecznie znalazła się po stronie schizmatyków³⁸. Pominięcie przy konsekracji nowego biskupa numidyjskich biskupów stawiało pod znakiem zapytania legalność wyboru Cecyliana: zgodnie z tradycją to prymas Numidii konsekrował biskupa Kartaginy, który reprezentował przecież nie tylko swoją prowincję, ale i całą Afrykę. Delegacja, która przybyła z Numidii, oprotestowała decyzję zwolenników Cecyliana i doprowadziła do wyboru nowego biskupa Kartaginy, którym został Majoryn. W ten sposób Kartagina miała już dwóch biskupów z wrogo wobec siebie nastawionych obozów, a gdy po szybkiej śmierci Majoryna biskupem został Donat, rozpoczęła się najdłuższa schizma w historii Kościoła afrykańskiego, której nazwa wywodzi się właśnie od jego imienia³⁹.

Spór z donatystami trwał ponad sto lat. Z punktu widzenia późniejszego konfliktu z pelagianami nie bez znaczenia pozostaje moment, w którym po stronie katolików stanął Augustyn⁴⁰, biskup Hippony, a wcześniej biskup koadiutor tamtejszego hierarchy. Urodził się w 354 roku w Tagaście, mieście położonym niedaleko Hippony. Jego matka, Monika, była chrześcijanką, ojciec – Patrycjusz – poganinem, który miał nawrócić się dopiero na łożu śmierci⁴¹. Augustyn pozostawał z dala od Kościoła, mimo usilnych starań i modlitw ze strony matki. Wykształcony na retora przystąpił do sekty manichejczyków, z czasem jednak nawrócił się, głównie za sprawą Mariusza Wiktoryna i Ambrożego, biskupa Mediolanu. To właśnie Ambroży ochrzcił, a następnie wyświęcił Augustyna na prezbitera. Po powrocie do Afryki świeżo upieczony prezbiter zastał trudną sytuację katolików

³⁸ Por. T. Kołosowski SDB, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce rzymskiej*, Piła 2000, s. 30.

³⁹ Por. S. Adamiak, *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019, s. 38n.

⁴⁰ Por. *Agostino*, w: NDPAC, s. 146–159. Więcej na temat życia, twórczości i działalności św. Augustyna zob. P. Brown, *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993; G. Bonner, *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986; także głos samego Augustyna: św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2018.

⁴¹ Por. W. Dawidowski OSA, *Św. Augustyn*, Kraków 2006, s. 9–10.

w regionie w obliczu narastających wpływów donatystów. Jeszcze zanim został biskupem, Augustyn wygłosił wiele kazań i napisał kilka dzieł skierowanych przeciwko donatystom⁴². Kiedy po śmierci poprzedniego biskupa zajął biskupi tron, z jeszcze większą energią przystąpił do zwalczania schizmy.

Władza państwowa wydawała się zaniepokojona zamieszkami, jakie w prowincjach afrykańskich wywoływał ten konflikt religijny, ale w 410 roku cesarz Honoriusz wydał edykt, na mocy którego pozwalał i katolikom, i donatystom sprawować kult według własnej woli. Dla biskupów katolickich z Afryki było to nie do przyjęcia. Dzięki swoim wpływom na dworze nie tylko doprowadzili do cofnięcia decyzji, ale także udało im się uzyskać cesarską obietnicę dotyczącą zwołania publicznej debaty między katolikami a donatystami. Katolicka strona upatrywała w debacie jedyną możliwość ostatecznego zakończenia schizmy. Na sędziego cesarz wyznaczył trybuna Marcellina, który pojawił się w Kartaginie na początku 411 roku i podjął działania mające na celu organizację konferencji. Jej termin wyznaczono na 1 czerwca. Dla zapewnienia biskupom donatystycznym spokojnej podróży zawieszono wszystkie obowiązujące do tej pory prawa skierowane przeciw donatystom.

Obrady prowadzone w czasie konferencji były zapisywane, jednak najważniejsze części nie zachowały się w źródłach. Na lidera wśród biskupów katolickich w naturalny sposób wybrano Augustyna, wśród donatystów brakowało jednak zgodności co do tego, który spośród biskupów powinien pełnić taką rolę. Donatyści chcieli uznania tego spotkania za synod – wówczas ich liczebność odgrywałaby istotną rolę – jednak Marcellin, a wraz z nim strona katolicka, stał na stanowisku, że zgodnie z życzeniem cesarza jest to konferencja (łac. *conlatio*), w czasie której obie strony zostaną dopuszczone do głosu. Posiedzenia trwały ponad trzy tygodnie i zakończyły się zwycięstwem katolików. Marcellin podjął serię decyzji, na podstawie których donatyści zostali zobowiązani przede wszystkim do zwrócenia odebranych bazylik katolikom i nieudzielania schronienia cyrkucellionom⁴³. Akta konferencji miały zostać rozpowszechnione. Biskupi katolicy z kolei musieli podjąć działania mające na celu zapewnienie opieki duszpasterskiej wszystkim tym, którzy powracali na łono Kościoła od donatystów.

⁴² Jednym z pierwszych dzieł napisanych przeciwko donatystom był *Psalm abecadłowy przeciw donatystom*, który powstał po roku 393, zob. S. Adamiak, *Psalm abecadłowy przeciw donatystom świętego Augustyna – wprowadzenie, przekład i komentarz*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2017, nr 10(4), s. 445–461. Późniejsze dzieła to m.in. *De baptismo contra Donatistas, Breviculus collationis cum Donatistas*. Liczne świadectwa zaangażowania Augustyna znajdują się również w jego epistolografii.

⁴³ Cyrkucellioni – odłam donatystów. Por. *Circoncillationi; Donatismo*, w: DPAC, kol. 688–690, 1023.

Pelagiusz i Celestiusz pojawili się w Afryce najprawdopodobniej w momencie, gdy przygotowania do wspomnianych wyżej wydarzeń związanych z konferencją kartagińską jeszcze trwały. Zjawili się wraz z rzeszą ludzi, którzy opuścili Wieczne Miasto w obawie przed Gotami. W drogę udało się wówczas wielu arystokratów, którzy w prowincjach afrykańskich posiadali ogromnej wielkości majątki⁴⁴. Rodzina Waleriuszy, z którą podróżować miał Pelagiusz, była jedną z najbardziej majątnych i utytułowanych. Pinian i Melania mieli wielu sojuszników na dworze cesarskim, a do ich przyjaciół zaliczało się wielu biskupów i znanych pisarzy chrześcijańskich tamtych czasów. Melania, zwana Młodsza, była wnuczką Melanii Starszej, która osiadła w Palestynie i na Górze Oliwnej założyła klasztor wraz z Hieronimem ze Strydonu. Podróż Waleriuszy oraz Pelagiusza i Celestiusza wiodła, według wszystkich założeń, przez Sycylię. Pinian i Melania również i tam posiadali swoje posiadłości.

Z tą prawdopodobną wizytą Pelagiusza na Sycylii wiązano późniejsze świadectwa o obecności w Syrakuzach zwolenników poglądów ludzaco podobnych do tych prezentowanych przez pelagian. Dalsza droga wiodła ich do Hippony, gdzie podróżujący wyszli na ląd afrykański. Ich pojawienie się z pewnością wywołało poruszenie. Rodzina Melanii była bardzo znana. Nie wiadomo jednak, kiedy dokładnie opuścili oni Rzym, ani kiedy dokładnie znaleźli się w Afryce. Podróż, którą odbyli, zajęła z pewnością wiele miesięcy, prawdopodobnie więc u celu swej podróży znaleźli się w drugiej połowie 410 roku, nie później jednak niż przed końcem maja. Potwierdzenie znajdujemy u Augustyna, którego Waleriusze nie spotkali w Hipponie, ponieważ był poza miastem, „bardzo zajęty przygotowaniem do konferencji, podczas której mieliśmy omówić sporne sprawy z heretykami Donata”⁴⁵.

Wraz z Pelagiuszem i Celestiuszem do Afryki Północnej dotarła głoszona przez nich, a na pewno im przypisywana, nauka, której zręby powstawały przez wiele lat w Rzymie. Zderzenie owej nauki z dominującą w Afryce doktryną teologiczną wywołało niemałe trzęsienie ziemi, którego – jak twierdzi wielu badaczy – można było uniknąć. Według A. Barona, „Gdyby Pelagiusz i jego zwolennicy nie pojawili się w Kościele afrykańskim, to prawdopodobnie nigdy nie doszłoby do kontrowersji pelagiańskiej, a nazbyt rygorystyczne czy skrajne poglądy Pelagiusza, prędzej czy później, zostałyby

⁴⁴ Por. A. Hammann, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 355.

⁴⁵ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 255 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XXII.46): „(...) quando cura Collationis, quam cum haereticis Donatistis habituri eramus, occupatissimus fui (...)”.

ujęte w ramy przez synody Kościoła rzymskiego”⁴⁶. W podobnym tonie wypowiedział się R. Toczko: „gdyby nie Alaryk, Pelagiusz nie zostałby heretykiem, gdyż nie popadłby w konflikt z Kościołem Afryki Północnej”⁴⁷. Stało się jednak inaczej. Z chwilą, gdy Pelagiusz i Celestiusz postawili stopę na północnoafrykańskiej ziemi, wprawili w ruch wydarzenia, które naznaczyć miały działalność tamtejszego Kościoła na następnych kilka lat.

1.2. Synody personalne

Wspólna podróż Pelagiusza i Celestiusza, której przyczyny i cel wyjaśnione zostały w poprzedniej części, zakończyła się najprawdopodobniej w Kartaginie, nie wiadomo jednak dokładnie z jakich powodów. Niewykluczone, że po tym, jak ich drogi się rozeszły, nie doszło już do spotkania między nimi, choć równie możliwe jest i to, że w ciągu następnych lat ich drogi przecięły się ponownie, może nawet więcej niż jeden raz, o czym będzie mowa w dalszych rozdziałach. Celestiusz pozostał w Kartaginie, być może podejmując pracę nauczycielską. Jest on równie tajemniczy jak jego mistrz. Merkator przekazuje, że Celestiusz był eunuchem i od dwudziestu lat był uczniem Pelagiusza⁴⁸, co nie pozwala udzielić jednoznacznych odpowiedzi na pytanie o dokładne osadzenie w czasie dotyczących ich wydarzeń. Nie wiadomo, czy Merkator wyliczał dwadzieścia lat od momentu, w którym pisał swoje *Commonitorium*, czy też znane mu były dokładniejsze fakty z życia Pelagiusza i Celestiusza.

Celestiusz wywodził się z rzymskiej arystokracji i prawdopodobnie miał wykształcenie prawnicze. W młodości mieszkał w klasztorze i stamtąd pisał listy do rodziców, w których przekazywał zalecenia moralne⁴⁹. Kiedy więc został uczniem Pelagiusza, mógł już być uznawany za samodzielnego nauczyciela i twórcę. Przypisuje mu się szczególnie radykalizm, w przeciwieństwie do jego nauczyciela, który miał być człowiekiem o wiele bardziej skłonny do podejmowania dyskusji i otwartym na poglądy innych⁵⁰. Co ciekawe, świadectwa o samym fakcie posiadania uczniów przez Pelagiusza

⁴⁶ A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 41.

⁴⁷ R. Toczko, *Święty Augustyn. Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, „Vox Patrum” 2010, t. 55, nr 30, s. 860.

⁴⁸ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185–185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, I.1): „Coelestius quidam eunuchus matris utero editus, ante viginti plus minus annos discipulos et auditor Pelagii (...)”.

⁴⁹ Por. G. Honnay, *Caelestius, discipulus Pelagii*, „Augustinianum” 1994, vol. 44, s. 272.

⁵⁰ Por. A. Strzelecka, *Święty Augustyn. O lasce Bożej przeciw herezji pelagiańskiej. List 186*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2000, t. XI, s. 53.

zachowały się do dziś, nieznana pozostaje jednak ich tożsamość. Poza wspomnianym Celestiuszem, Augustyn nadmienia dwóch, którzy po odwróceniu się od heretyckiej nauki mieli powiadomić biskupa Hippony o poglądach pelagian⁵¹.

W 411 roku Celestiusz, pozostając już samodzielnie w Kartaginie, z nieznanych przyczyn, poza – być może – serdecznym pragnieniem, zdecydował się wystąpić z prośbą do biskupa Kartaginy o udzielenie mu święceń. Prośba ta zachowała się w przekazie Augustyna⁵² oraz Orozjusza⁵³, brak natomiast jakiegokolwiek wzmianki na ten temat u Merkatora, który również relacjonuje te wydarzenia⁵⁴. Augustyn w swoim liście do Hilarego, napisanym w roku 414 lub 415, oznajmiał wprost, że „jeden z nich imieniem Celestiusz, w Kościele tego miasta [Kartaginy – przyp. SS] do święceń prezbiteratu zaczął się skradać”⁵⁵. Informacja ta niekoniecznie musi być prawdziwa i mogła funkcjonować jako pogłoska. Przeciwno jej prawdziwości świadczyć może niechęć Augustyna zarówno do Pelagiusza, jak i uznawanego za jego ucznia Celestiusza, mógł więc biskup Hippony przypisywać im „dla zasady” niezbyt chwalebne postępowanie. Podobnie fakt, że Augustyn wspomina o tym w liście, nie zaś w późniejszych traktatach poświęconych nauce pelagian, świadczy na niekorzyść owej pogłoski. Jednocześnie autorytet Augustyna i jego dobra znajomość Kościoła kartagińskiego każe przypuszczać, że nie ryzykowałby on swej reputacji i wiarygodności rozgłaszając wiadomość, o której wiedziałby, że nie jest prawdziwa. Zwłaszcza, że ta akurat informacja nie musiała odgrywać większej roli w zmianie nastawienia innych do uczniów Pelagiusza. Augustyn na określenie chęci dołączenia przez Celestiusza do grona prezbiterów używa słowa *subrepere* (albo *subripere*), które ma bardzo pejoratywne znaczenia: „bezprawnie zabierać, kraść, podkraść, zabierać ukradkiem”⁵⁶, dzięki czemu możemy wywnioskować, jak negatywnie Augustyn oceniał sam pomysł Celestiusza.

Prośba Celestiusza, która – jak powiedziano – nie musiała odegrać znaczącej roli, nie została rozpatrzona, bowiem zanim do tego doszło, Celestiusz został oskarżony o głoszenie błędnych twierdzeń. Oskarżenie takie mogło pojawić się w dowolnym

⁵¹ Por. Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 256 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XXIII.47): „Cum vero mihi etiam liber ille datus esset a servis Dei, bonis et honestis viris Timasio et Iacobo, ubi apertissime Pelagius obiectam sibi a se ipso tamquam ab adversario (...)”;

⁵² Por. Augustinus, *Epistola 157*, PL 33, III.22.

⁵³ Por. Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, CSEL 5.

⁵⁴ Por. Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, 67–108.

⁵⁵ Augustinus, *Epistola 157*, PL 33, III.22: „(...) unus eorum nomine Coelestius, in eiusdem civitatis ecclesia iam ad presbyterii honorem subrepere coeperat (...)”, [tłum. własne].

⁵⁶ Por. *Słownik łacińsko-polski*, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2003, s. 787, 788.

momencie, ale wydaje się, że to właśnie prośba Celestiusza o udzielenie święceń spowodowała oskarżenie lub tylko je przyspieszyła. Kandydata do święceń należało zbadać pod kątem głoszonych przez niego nauk, co zapewne przeprowadziłby biskup miejsca tak czy inaczej, tymczasem oskarżenie przeciwko Celestiuszowi nie dość, że napłynęło z niespodziewanej strony, to w dodatku wymusiło na głowie kartagińskiego Kościoła szybszą odpowiednią reakcję. Fakt oskarżenia odnotował Mariusz Merkator, w dodatku streszczając koleje losu Celestiusza jako jedyny podał także imię oskarżyciela:

Pewien Celestiusz, eunuch wydany z łona matki, od mniej więcej dwudziestu lat uczeń i słuchacz Pelagiusza, opuściwszy Rzym, przybył do Kartaginy, metropolii całej Afryki i tam u Aureliusza, biskupa wspomnianego miasta, pisemnie został oskarżony o poniżej wypunktowane czyny przez pewnego Paulina, diakona świętej pamięci Ambrożego biskupa Mediolanu.⁵⁷

Paulin z Mediolanu to postać zagadkowa. Często bywa mylony z Paulinem z Noli, przyjacielem Hieronima i Augustyna. Znamy go dziś głównie dzięki temu, że jako diakon pełnił funkcję sekretarza u Ambrożego z Mediolanu. Urodził się około roku 370, a zmarł na przełomie 428 i 429. Prawdopodobnie znalazł się w Afryce w celu administrowania dobrami mediolańskimi, nie wiadomo jednak, kiedy do niej przybył (Ambroży zmarł w roku 397). Na prośbę Augustyna Paulin napisał biografię mediolańskiego biskupa, znaną jako *Żywot Ambrożego*⁵⁸. Nieznane pozostają powody, dla których Paulin wystąpił w Kartaginie przeciwko Celestiuszowi. Ciekawość wzbudza również pytanie, skąd Paulin znał samego Celestiusza i jego naukę. Czy poznali się już na miejscu w Kartaginie? I czy to właśnie tam Paulin usłyszał błędy w naukach Celestiusza? Gdyby tak było, wówczas byłoby dość zaskakującym, że błędy rozpoznał właśnie Paulin, a nie lokalni prezbiterzy czy biskupi. Czy Paulin mógł znać traktaty Celestiusza? Nie wiadomo, jak wyglądało dokładnie oskarżenie Paulina, znamy zarzuty i fragment przesłuchania przed obliczem Aureliusza, niestety, niemożliwe jest ustalenie, czy Paulin złożył pisemny akt oskarżenia, na który składały się np. fragmenty tekstów autorstwa Celestiusza. Zdania na temat motywacji Paulina również są podzielone. W. Dunphy skłania się ku opinii, że Paulin i Celestiusz znali się już wcześniej i prawdopodobnie doszło między nimi do jakiegoś

⁵⁷ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, 67): „Coelestius quidam eunuchus matris utero editus, ante viginti plus minus annos discipulos et auditor Pelagii egressus ex urbe Romana, Carthaginem Africae totius metropolim venit, ibique de infra scriptis capitulis apud Aurelium episcopum memoratae urbis per libellom a quodam Paulino diacono sanctae memoriae Ambrosii Mediolanensis episcopi est accusatus”.

⁵⁸ Por. W. Myszor, *Paulin z Mediolanu*, w: *Pisarze wczesnochrześcijańscy I–VII w.*, C.V. Manzanares, Warszawa 2001, s. 148.

konfliktu, doktrynalnego lub personalnego, który rzutował na ich późniejsze relacje oraz stosunek Paulina do Celestiusza⁵⁹.

Inna hipoteza zakładałaby, że Paulin działał z inspiracji biskupów afrykańskich, może nawet samego Augustyna. I choć hipoteza ta nie jest pozbawiona sensu, trudno jednak uznać ją za wiarygodną. Z jednej strony, owszem, oskarżenie złożone przez osobę przybyłą spoza kręgu Kościoła afrykańskiego uwiarygodniało tezę, że błędne nauczanie Celestiusza nie jest lokalną nowinką, a niebezpiecznym błędem szerzonym już w innych miejscach Cesarstwa. Z drugiej strony jednak, stajemy wobec próby przypisania afrykańskim biskupom spisku przeciwko Celestiuszowi i Pelagiuszowi. Pamiętajmy, że w roku 411 episkopat w Afryce, zwłaszcza w Kartaginie, zajęty był o wiele poważniejszą wówczas dla nich sprawą donatystów. Oskarżanie biskupów sugerowałoby w dodatku, że byli oni świetnie zorientowani we wszelkich „nowinkach teologicznych” pojawiających się poza Afryką, zwłaszcza w Rzymie, oraz że potrafili przewidzieć, że to właśnie w Kartaginie Celestiusz zatrzyma się i poprosi o święcenia. Tymczasem Paulin mógł znaleźć się w Kartaginie zupełnie przypadkowo, a naukę Celestiusza w równym stopniu mógł poznać w Rzymie, jak i na miejscu w Afryce. Wiele świadczy o jego wrażliwości teologicznej i znajomości doktryny fakt, że rozpoznał błędy w nauce Celestiusza i odważnie przeciw nim wystąpił. Wszak biskupi afrykańscy, poprzestając na – być może – dobrej opinii Celestiusza, mogli udzielić mu święceń, bez zgłębiania jego nauk. Swoje oskarżenie Paulin zawarł w przedłożonym Aureliuszowi *Libellus Paulini*. Dla Aureliusza jednak zarówno Paulin, jak i Celestiusz, pozostawali osobami obcymi lub znanymi w niewielkim stopniu. Być może na fakt, że Paulin został wysłuchany, wpływ miała sława nieżyjącego biskupa Mediolanu. Autorytet tego ostatniego z pewnością mógł sprawić, że Paulin został potraktowany poważnie przez biskupów w Kartaginie.

Synod w sprawie Celestiusza odbył się najprawdopodobniej w roku 411⁶⁰. Wczesne hipotezy skłaniały się ku drugiej połowie roku 411. F. Refoule – w opozycji do J.H. Koopmansa, który uważał, że jedynym możliwym terminem byłby lipiec, sierpień lub początek września⁶¹ – na podstawie przeprowadzonych analiz korespondencji Augustyna i jego traktatów wyprowadził wniosek, że synod przeciw Celestiuszowi musiał odbyć się

⁵⁹ Por. W. Dunphy, *A lost year: Pelagianism in Carthage, 411 A.D.*, „Augustinianum” 2005, vol. 45, s. 389–466.

⁶⁰ Por. F. Refoule, *La datation du premier concile de Carthage contre les Pelagiens et du Libellus fidei de Rufin*, „Revue des etudes augustiniennes” 1963, nr 11, s. 41–49; *Dizionario dei Concili* (dalej: DC), t. I, P. Palazzini (ed.), Roma 1963, s. 260–261.

⁶¹ Por. J.H. Koopmans, *Augustine's first contact with Pelagius and dating of the condemnation of Caelestius at Carthage*, „Vigiliae Christianae” 1954, nr VIII, s. 149–163.

najwcześniej w październiku⁶². Z tymi wnioskami stanowczo nie zgodził się W. Dunphy, który wykazał, że najbardziej prawdopodobną datą wydaje się być początek roku, a dokładnie czas poprzedzający Wielki Post⁶³. Z tym wnioskiem zgadza się również R. Toczko⁶⁴. Ze względu na przygotowania do konferencji z donatystami datowanie owego synodu na marzec 411 roku wydaje się sensowniejsze. Wyjaśniałoby to, być może, nie tylko nieobecność Augustyna, ale również i to, że sprawa Celestiusza została potraktowana dość łagodnie i w jakiś sposób umknęła uwadze niektórych.

Relacje z tego synodu przekazali nam dwaj autorzy. Pierwszy z nich to Mariusz Merkator, żyjący w latach 390–450, który około roku 418, a zatem już po kartagińskim synodzie, spotkał w Rzymie Celestiusza. Merkator zredagował kilka traktatów przeciw pelagianom, m.in. w latach 426–431, mieszkając już w klasztorze w Tracji, napisał *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scriptis Iuliani* oraz *Commonitorium super nomine Caelestii*⁶⁵. To właśnie memoriał skierowany przeciw Celestiuszowi zawiera wzmianki dotyczące synodu z roku 411. Mimo że traktat od opisywanych wydarzeń dzieli dwadzieścia lat, wydaje się, że w zakresie przekazywanych informacji Merkator może uchodzić za wiarygodnego. Jak sam pisze: „kopię tego protokołu mamy w rękach”⁶⁶, co jednak każe się zastanawiać, dlaczego przytaczał go w tak skąpych fragmentach. Poza informacjami na temat Celestiusza, Merkator przekazuje również tezy, o których głoszenie został on oskarżony, oraz odpiera te twierdzenia. Drugim autorem jest Augustyn z Hippony. W swoim traktacie *De gratia Christi et de peccato originali*, datowanym na rok 418, przytacza on fragment przesłuchania Celestiusza wraz z jego odpowiedziami, zaś w *De gestis Pelagii*, napisanym około roku 417, ogranicza się do zacytowania wszystkich tych twierdzeń przypisywanych Celestiuszowi, które pojawiły się również w procesie Pelagiusza w 415 roku. Augustyn nie był w posiadaniu dokumentów z synodu, miał jednak sposobność ich przejrzania, o czym sam wspomina: „owe akta sądowe dokładnie przejrzałem. Kilka z nich zapamiętałem, aczkolwiek dziś już

⁶² Por. F. Refoules, *La datation du premier concile de Carthage contre les Pelagiens et du Libellus fidei de Rufin*, „Revue des études augustiniennes” 1963, nr 11, s. 41–49.

⁶³ Por. W. Dunphy, *A lost year: Pelagianism in Carthage, 411 A.D.*, „Augustinianum” 2005, vol. 45, s. 389–466.

⁶⁴ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 31.

⁶⁵ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życia, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 586; Marius Mercator, *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scriptis Iuliani*, PL 45; Marius Mercator, *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scriptis Iuliani*, PL 48.

⁶⁶ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Caelestii*, PL 48, 67): „(...) quorum gestorum exemplaria habemus in manibus (...)”.

nie wiem, czy zawierają wszystkie te sprawy”⁶⁷. Paradoksalnie słowa Augustyna jednocześnie potwierdzają wiarygodność wydarzenia i podają w wątpliwość szczegóły przekazywanej przez biskupa Hippony relacji. Augustyn – ponownie – nie miał powodu, by kłamać na temat wydarzeń, do których doszło w Kościele kartagińskim w 411 roku, jednak opieranie się po kilku latach na pamięci nie jest zbyt dobrym wskaźnikiem dla niepodważalności przytaczanych twierdzeń czy przebiegu zdarzeń.

Za zwołanie synodu – bo za taki go uważamy, zgodnie z wyjaśnieniami przedłożonymi we Wstępie – odpowiedzialny zapewne był Aureliusz, ówczesny biskup Kartaginy. Zarówno Augustyn, jak i Merkator potwierdzają jego obecność oraz fakt, że to on przesłuchiwał Celestiusza. Problematyczny natomiast okazuje się udział innych biskupów. Z pewnością nieobecny był Augustyn, o czym sam wspomina⁶⁸. Nie usprawiedliwia on swojej nieobecności, ale też nie podaje jej powodów, nie można zatem wykluczyć, że do momentu zapoznania się z dokumentami synodu nie wiedział, że takowe spotkanie miało w ogóle miejsce. Skoro przyjęliśmy, że synod odbył się w marcu 411 roku, to prawdopodobnie Augustyn był już zajęty przygotowaniem do konferencji kartagińskiej, albo sprawy we własnej diecezji zaabsorbowały go na tyle, że wydarzenia w Kartaginie mu umknęły. Jediną wzmianką o obecnych biskupach jest napomknienie u Merkatora o „ojcach synodu i biskupach tego regionu”⁶⁹. Choć Kościół w Afryce w tych latach charakteryzował się wzmożoną działalnością synodalną, o wiele większą niż inne Kościoły, w tym także Rzym⁷⁰, nie posiadamy żadnej listy kryteriów, ani zbioru zasad, dzięki którym moglibyśmy w jasny sposób skategoryzować, które spotkanie biskupów było synodem, a które nie. Prawdopodobnie argument *ex antiqua traditione* doprowadził do funkcjonowania w powszechnej świadomości wiedzy na temat określenia niektórych wydarzeń jako synodów. Jednocześnie zawęża i rozszerza to możliwości interpretacyjne wielu spornych spotkań biskupów. Gdyby spotkanie w Kartaginie rzeczywiście było synodem, byłby to jednocześnie pierwszy w historii afrykańskich synodów synod, na którym biskupi mieli możliwość przesłuchania osoby podejrzewanej o głoszenie błędnych nauk. Nawet w apogeum schizmy donatystycznej, biskupi afrykańscy – choć zapewne

⁶⁷ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 236 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XI.23): „(...) eadem gesta recensui, ex quibus aliqua memini: sed nescio utrup eis haec omnia teneantur”.

⁶⁸ Por. Augustyn z Hippony, *De gestis Pelagii*, PL 44, XI.23: „Ubi quidem, ut recolis, ipse non fui”.

⁶⁹ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, 67): „De quibus omnibus capitulis supra scriptis septem paribus synodalium gestorum patres et episcopi regionis restiterunt Coelestio (...)”.

⁷⁰ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 27.

prowadzili wiele rozmów z donatystami – nie mieli ani możliwości, ani sposobności, by w ramach synodalnego zgromadzenia przesłuchać jakiegokolwiek przedstawiciela donatystów. Konferencja kartagińska, jak już wspomnieliśmy, synodem nie była, a przewodniczył jej Marcellin, który przez cesarza wyznaczony został do rozstrzygnięcia sporu. Niewymienienie pozostałych biskupów nie musiałyby świadczyć na ich niekorzyść, ani podważać uznawania tego zgromadzenia za synod. Augustyn i Merkator skupili się na tezach Celestiusza i być może nie widzieli potrzeby wyliczania wszystkich obecnych tam hierarchów. Argument ten jednak obala sam Augustyn, który w *De gestis Pelagii* wylicza skrupulatnie wszystkich biskupów obecnych w Diospolis, a w 416 roku w liście do papieża również dba o to, by niczyja obecność nie została pominięta w wykazie biskupów, którzy stawili się na synodzie. Nawet pobieżna lektura innych dokumentów z afrykańskich synodów pozwala zauważyć, że była to raczej normalna praktyka niż wyjątek. Przekonanie, że spotkanie poświęcone Celestiuszowi było synodem dominowało jednak wśród jemu współczesnych i jako takie przetrwało do czasów współczesnych.

Dzięki relacji Augustyna możemy dziś wnioskować, w jakiej atmosferze odbywało się przesłuchanie Celestiusza. Celestiusz próbował unikami odpiąć oskarżenia, co wzmagало determinację Paulina, by uzyskać od niego potwierdzenie głoszenia błędnych twierdzeń. Słowne potyczki obu musiał przerywać Aureliusz. Interesujące jest jednak to, że Celestiusz w żadnym momencie przesłuchania nie wspomina Pelagiusza, ani jako swojego nauczyciela, ani w próbie odparcia zarzutów przenosząc je na niego. Jeśli imię tego ostatniego jednak padło w trakcie przesłuchania, brak wzmianek na ten temat. W trakcie przesłuchania dość nieoczekiwanie pojawiła się inna osoba, z perspektywy możliwego pochodzenia błędów pelagiańskich o wiele bardziej interesująca. Czytamy w relacji z synodu:

Diakon Paulin rzekł: Podaj nam ich imiona. Celestiusz rzekł: Rufin, święty prezbiter, który w Rzymie przebywał ze świętym Pammachiuszem: słyszałem jak mówił, że nie istnieje przekazywanie grzechu. Diakon Paulin rzekł: Czy jest ktoś inny? Celestiusz rzekł: Słyszałem wielu jak to mówili. Diakon Paulin rzekł: Podaj ich imiona. Celestiusz rzekł: Nie wystarczy ci jeden kapłan?⁷¹

⁷¹ SCL 4, tłum. A. Baron s. 192 (Augustinus, *De gratia et peccato originali* III, 3): „Paulinus diaconus dixit: Dic nobis nomina ipsorum. Coelestius dixit: Sanctus presbyter Rufinus Romae qui mansit cum sancto Pammachio: ego audivi illum dicentem, quia tradux peccati non sit. Paulinus diaconus dixit: Est aliquis alius? Coelestius dixit: Audivi et plures dicere. Paulinus diaconus dixit: Dic nomina ipsorum. Coelestius dixit: Non tibi sufficit unus sacerdos?”.

Wzmianka o Rufinie wywołała wiele debat na temat tożsamości owego prezbitera. Przez długi czas uważano, że to Rufin Syryjczyk, ze względu na określenie, którego w jednym ze swych traktatów użył Mariusz Merkator. Przekonanie takie podtrzymuje się gdzieś do dziś, znajduje się ono np. w *Patrologii* Altanera i Stuibera⁷², można również na nie natrafić w słownikach poświęconych epoce patrystycznej⁷³. Z przekonaniem tym nie zgadza się Dunphy, a jego zdanie podziela także R. Toczko. Według nich Celestiusz miał na myśli Rufina z Akwilei, orygenistę i przeciwnika, a wcześniej przyjaciela Hieronima ze Strydonu. Prawdopodobnie Rufin wrócił ze Wschodu około roku 397 i w Rzymie zatrzymał się u Pammachiusza, wbrew powszechnej opinii, że ze względu na swój orygenizm Rufin był *persona non grata* w domach rzymskich arystokratów. Wtedy to mieli zetknąć się z nim Celestiusz oraz zapewne sam Pelagiusz⁷⁴.

Decyzja wydana ostatecznie przez synod nie jest jednoznaczna. Przekonanie o tym, że Celestiusz został potępiony na synodzie w Kartaginie było wówczas powszechne. Augustyn w 417 roku stał na stanowisku, że Celestiusz został potępiony przez synod, któremu przewodniczył w 411 roku Aureliusz. Podobnie w swojej, późniejszej przeciw, relacji wyrażał się Merkator:

(...) ojcowie synodu i biskupi tego regionu sprzeciwili się Celestiuszowi i nakazali, aby je potępił, ponieważ mają heretycki wydźwięk. Jednakże Celestiusz się nie uspokajając, a nawet sprzeciwiając się czynami, o których często słyszano w związku z jego osobą, został pozbawiony komunii kościelnej.⁷⁵

Problem z orzeczeniem Merkatora jest jednak taki, że dziś nie możemy być pewni co dokładnie rozumiał przez stwierdzenie „pozbawiony komunii kościelnej” (łac. *ecclesiastica communione privatus est*). Mimo stwierdzenia, że tezy Celestiusza mają heretycki sens, biskupi nie musieli naznaczyć mianem heretyka samego Celestiusza. Wyrażenie *privatus est* nie ma tej samej rangi co *anathema sit*, zatem ich wyrok mógł oznaczać czasowe pozbawienie komunii w Kościele kartagińskim, aż do odwołania błędnych nauk. Opinia na temat potępienia jest jednak dość powszechna, pojawia się w wielu opracowaniach, zapewne poniekąd za sprawą Augustyna, który tę informację

⁷² Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życia, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990, s. 419.

⁷³ Por. J. Gribomont, *Rufino (il Siro)*, w: DPAC, kol. 3036.

⁷⁴ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 20, 275–280.

⁷⁵ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 186 (Marius Mercator, *Communitorium super nomine Coelestii*, PL 48, 67): „(...) patres et episcopi regionis illius resisterunt Coelestio, et iusserunt ut eadem condemnaret, quia essent haeretici sensus. Sed Coelesti us nullo modo acquiescens, quinimo resistens actis iisdem quibus frequenter auditu est, ecclesiastica communione privatus est”.

powtórzył kilkakrotnie w napisanych przez siebie traktatach. Jest możliwe, że późniejsze potępienia Pelagiusza i Celestiusza przyczyniły się przeniesienia i utożsamienia także z pierwszą decyzją wydaną w tej sprawie. Z pewnością Celestiuszowi odmówiono święceń, wszak to było powodem jego zwrócenia się do biskupa w Kartaginie, i prawdopodobnie to od tej decyzji odwoływał się do Rzymu, o czym również informuje nas Merkator⁷⁶. W toku dalszej debaty doszło najwidoczniej do utożsamienia odmowy z potępieniem⁷⁷. Przeciwno potępieniu mógłby świadczyć, co zaskakujące, Augustyn, który „w czerwcu 411 roku, głosząc w Kartaginie *Sermo 294*, [Augustyn] nie nazywa żadnego ze swych oponentów heretykiem”⁷⁸. To może, ale nie musi świadczyć przeciwko potępieniu Celestiusza, zwłaszcza że kilka lat później przekonanie to było wciąż poważne, skoro informowano o tym fakcie papieża w Rzymie.

Mimo odwołania się od decyzji synodu w Kartaginie – czegokolwiek by nie dotyczyła – do Rzymu, Celestiusz, według relacji Merkatora, miał udać się do Efezu i tam otrzymać święcenia, których w Kartaginie mu odmówiono⁷⁹. Czy gdyby został potępiony w Kartaginie, odważyłby się w Azji Mniejszej prosić o święcenia? Merkator zarzuca mu, że otrzymał święcenia *per obreptionem*, czyli przez wyłudzenie (czasownik *obrepo*, od którego pochodzi ów rzeczownik oznacza także „podkraść się, zjawić się niepostrzeżenie”, jest więc podobny do Augustyńskiego *subripere*), tylko czy rzeczywiście Celestiusz posunąłby się do okłamania miejscowych biskupów? Jeśli tak, to czy by otrzymać święcenia musiał ukrywać tożsamość i, być może, poglądy? Wydaje się, że gdyby nie był w jakimś stopniu znany Kościołowi efeskiemu lub któremuś z jego przedstawicieli, nie otrzymałby tak łatwo święceń. Nie jest jednak pewne, czy w ogóle je otrzymał, Merkator pisze o usilnych staraniach czynionych przez Celestiusza najpierw w Efezie, później w Konstantynopolu, co każe przypuszczać, że również i tam duchowieństwo odmówiło mu święceń. Te wydarzenia z życia Celestiusza nie są stuprocentowo potwierdzone ani dobrze zbadane. W kontekście synodów pojawi się on dopiero po synodach palestyńskich, kiedy Celestiusz dotrze wreszcie do Rzymu, by bronić swoich twierdzeń.

⁷⁶ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 186 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, 68): „A qua sententia ad Romani episcopi examen credidit appellandum”.

⁷⁷ Por. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die Theologische Position der romischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Stuttgart 1975, s. 17–18.

⁷⁸ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 37–38.

⁷⁹ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 186 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, 68): „Qua mox idem ipse appellatione neglecta, Ephesum Asiae urbem contendit, ibique ausus est per obreptionem locum presbyterii petere”.

Nie jest pewne, czy Pelagiusz był obecny w Kartaginie – lub w ogóle w Afryce Północnej – w czasie, kiedy Celestiusz stanął przed biskupem Aureliuszem. Gdy niebezpieczeństwo ze strony Gotów zmalało, część uchodźców zdecydowała się na powrót do Rzymu w celu oszacowania strat i ewentualnie odbudowania lub odzyskania utraconego mienia. Inni, tak jak towarzysząca Pelagiuszowi rodzina Waleriuszy, udała się w dalszą podróż do Ziemi Świętej, by korzystając z możliwości odbycia krótszej już podróży, odwiedzić miejsca związane z początkami chrześcijaństwa i Jezusem Chrystusem. Prawdopodobnie wraz z nimi wyjechał także Pelagiusz. Niemożliwe jest wykazanie, czy miało to miejsce jeszcze w roku 411, czy raczej – jak chce Obrycki – na przełomie lat 412 i 413⁸⁰. Możemy przypuszczać, że jeśli przesłuchania Celestiusza odbywały się w czasie, gdy Pelagiusz wciąż przebywał w Kartaginie, mogło go to skłonić do podjęcia decyzji o wyjeździe lub został przekonany przez swych protektorów, zwłaszcza w sytuacji, gdy sprawie Celestiusza towarzyszyła nieprzychylna atmosfera. Należy pamiętać także o tym, że w połowie roku w mieście miała odbyć się konferencja katolików z donatystami, zatem prawdopodobnie już wcześniej miasto zaczęło zapelniać się przybywającymi do Kartaginy biskupami donatystycznymi, ich towarzyszami oraz zwolennikami donatyzmu. Jeśli przyjąć, że sprawa Celestiusza rozpatrywana była w pierwszej połowie roku, oczekiwanie na decyzję pośród gromadzących się coraz bardziej nerwowych donatystów mogło zostać ocenione jako niekoniecznie rozsądne i bezpieczne.

Ostateczną destynacją podróżną Pelagiusza okazała się Jerozolima, gdzie przyjął go biskup Jan Jerozolimski. Jako biskup miejsca mógł wyrazić zgodę na to, by Pelagiusz gromadził wokół siebie uczniów i tym samym stworzyć mu możliwość do głoszenia jego nauk. Mógł też pozwolić mu osiąść w jednym z klasztorów i tam wieść życie pełne ascezy, którego zwolennikiem był przecież Pelagiusz. Żaden z tych planów nie mógł spodobać się Hieronimowi ze Strydonu, zamieszkującemu w klasztorze w Betlejem. Niepokój Hieronima wzbudzał już wcześniej biskup Jan, któremu zarzucał orygenizm, teraz jednak doszedł do przekonania, że nowa nauka, choć subtelniejsza, jest też o wiele bardziej niebezpieczna. Nawet jeśli Pelagiusz przebywał w którymś z klasztorów jerozolimskich, nigdy nie doszło do jego spotkania z Hieronimem⁸¹.

⁸⁰ Por. K. Obrycki, *Wstęp*, w: Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, w: *Grzech pierwородny*, ŻMT 12, s. 194.

⁸¹ Szerzej na temat postawy Hieronima wobec Pelagiusza zob. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 50–56, z kolei A. Mularczyk-Budzan analizuje Hieronimową krytykę nauki Pelagiusza w artykule *Hieronimowa krytyka pelagianizmu w Dialogu przeciw pelagianom*, „Polonia Sacra” 2014, nr 3(36), s. 111–145.

Przez kilka lat Pelagiusz mógł żyć spokojnie w Ziemi Świętej, prowadził zapewne ascetyczne życie, nie przestawał również nauczać, czego dowodem była jego twórczość. Wraz z Augustynem i Hieronimem stał się adresatem prośby rodziny Demetriady, która zdecydowała się przyjąć welon dziewictwa, mimo iż jej pochodzenie i rodzinne koligacje gwarantowały jej bardzo korzystny mariaż. Przygotowany przez Pelagiusza *List do Demetriady* zawierał liczne wskazówki do realizacji na drodze rozwoju duchowego⁸² i wzbudził niepokój w Augustynie, który już po zapoznaniu się ze sprawą Celestiusza i połączeniu go z osobą Pelagiusza, zaczął baczniej przypatrywać się działalności żyjącego na Wschodzie „mnicha”.

Znamienny okazał się rok 415. Wtedy do Palestyny przybył wysłannik Augustyna, Paweł Orozjusz, i oskarżył Pelagiusza przed biskupem Janem. Oskarżenie nie było formalne i choć Jan zwołał w tej sprawie spotkanie duchowieństwa jerozolimskiego, trudno jednoznacznie stwierdzić, czy było to spotkanie o znamionach synodu. Relacja z tego spotkania zachowała się tylko w tekście Orozjusza *Apologeticus Contra Pelagium*⁸³. Choć w przypadku synodu w Kartaginie w 411 roku również dysponujemy niewielkimi świadectwami, to jednak świadectwem spotkania w Jerozolimie jest ten jeden traktat, który w dodatku jest mową obronną samego Orozjusza. Spotkanie odbyło się pod koniec lipca tamtego roku w Jerozolimie. Choć według relacji Orozjusza Pelagiusz miał podważać oskarżenie przeciw niemu, także negatywnie oceniając autorytet Augustyna, został uznany za niewinnego. Być może wpływ na to miała sympatia, jaką darzył go Jan Jerozolimski. Niewykluczone również, że biskupi w Jerozolimie nie dopatrzyli się błędów w nauce Pelagiusza. Dodatkowo oskarżenie o tendencje pelagiańskie spadły na samego Orozjusza, dlatego poczuł się on w obowiązku wystąpić z własną obroną, którą zawarł we wspomnianym wyżej traktacie. Zmuszony był wrócić do Afryki, gdzie na jego relację czekali tamtejsi biskupi, ze szczególnym uwzględnieniem biskupa Augustyna. W drodze powrotnej prawdopodobnie doszło do spotkania Orozjusza z biskupami Herosem i Łazarzem, którzy z kolei zmierzali do Ziemi Świętej. Oni to złożyli kolejne oskarżenie

⁸² Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, s. 17.

⁸³ Przygotowany pod redakcją Pietra Palazziniego *Dizionario dei Concili* w ogóle nie wykazuje spotkania w Jerozolimie jako synodu. Warto też zaznaczyć, że badacze są zgodni, iż to właśnie traktat Orozjusza jest pierwszym miejscem, gdzie Pelagiusz i Celestiusz zostali zaatakowani imiennie. Por. Orosius, *Apologeticus contra Pelagium*, PL, I.5–6.

przeciwko Pelagiuszowi, a swoim dokumentem podzielili się zapewne z Orozjuszem, ponieważ w 416 roku w Kartaginie biskupi mieli wgląd w oba akty oskarżenia⁸⁴.

Do formalnego spotkania biskupów doszło 20 grudnia 415⁸⁵. Trudno nie zauważyć podobieństwa ze sprawą Celestiusza, ponieważ także w przypadku Pelagiusza bezpośrednią przyczyną zwołania synodu było oskarżenie złożone przez osoby z zewnątrz, niezwiązane z Kościołem lokalnym. Biskupi ci, Heros z Arles i Łazarz z Aix, pochodzili z Galii i nie mieli żadnego związku z osobą Pelagiusza. Obu oskarżycieli łączyła przede wszystkim niechlubna przeszłość, o której zresztą napisze później papież Zozym, a także fakt, że biskupami zostali w czasie uzurpacji Konstantina i wbrew woli mieszkańców terenów, do których zostali przeznaczeni na stolice biskupie. Heros miał być dodatkowo uczniem Marcina z Tours. Po upadku Konstantina pozbawiono ich stanowisk, o które nadal walczyli, w związku z czym podjęli się podróży do innych prowincji, by znaleźć poparcie dla swoich racji⁸⁶. W ten sposób dotarli aż do Palestyny, gdzie włączyli się w spór z Pelagiuszem i jego zwolennikami. W przeciwieństwie do Orozjusza zaadresowali oni swoje *Libellus accusationis* do biskupa Eulogiusza urzędującego w Cezarei, który pełnił honorową funkcję metropolity Palestyny. Pominięcie w ich działaniach Jana z Jerozolimy mogło być podyktowane jego wcześniejszymi działaniami w sprawie Pelagiusza, niewykluczone również, że obawiali się, że pogłoski o ich postępkach dotarły już do Jerozolimy i tam ich oskarżenie nie zostanie wysłuchane. Składając *Libellus* przed metropolitą całej Palestyny, dawali do zrozumienia, że sprawa ma o wiele większą rangę niż ktokolwiek by podejrzewał⁸⁷.

Na zwołane posiedzenie stawilo się czternastu biskupów. Ich imiona znajdujemy w traktacie Augustyna *Contra Iulianum*: „Mamy innych czternastu wschodnich biskupów: Eulogiusza, Jana, Ammoniusza, Porfiriusza, Eutonium, Fidiasza, Zoniusza, Zoboeniusza, Nimfidiusza, Chromacjusza, Jowina, Eleuteriusza, Klemencjusza”⁸⁸. Umieszczenie Eulogiusza na pierwszym miejscu wskazuje nie tylko na jego rangę i zapewne też

⁸⁴ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 221 (Augustinus, *Epistola 175*): „(...) compresbyter noster Orosius nobis litteras sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum dedit Herotis et Lazari, quarum formam his constituimus esse subdendam”.

⁸⁵ Por. *Diospolis – Lidda*, w: DC, t. II, s. 265–267.

⁸⁶ E. Griffe, *La Gaule Chretienne a l'epoque romaine. L'Eglise des Gaules au Ve Siecle*, vol. 2, Paris 1966, s. 237–239, 253–256.

⁸⁷ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2010, s. 46–48.

⁸⁸ Augustyn, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, PSP 19/1, s. 98 (Augustinus, *Contra Iulianum*, I.5.19): „(...) Habemus alios orientales episcopos quatuordecim, Eulogium, Ioannem, Ammonianum, Porphyrium, Eutonium, Porphyrium, Fidum, Zoninum, Zoboennum, Nymphidium, Chromatium, Iovinum, Eleutherium, Clematium”. Obecność niektórych biskupów omawia szerzej P.F. Beatrice, *Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: a Prosopographical Inquiry*, „Journal of Early Christian Studies” 2014, vol. 22(3), s. 437–464.

starszeństwo, ale pozwala wnioskować, iż to on przewodniczył synodowi. To, że zgromadzenie odbywało się w Diospolis, zwanym inaczej Lydda, nie zaś w Jerozolimie, uświadamia także, że rola Jana Jerozolimskiego została w przypadku tego posiedzenia ograniczona. Został on wymieniony na „liście obecności”, był zatem obecny na synodzie, musiał jednak w tej sytuacji uznać wyższość współbrata w biskupstwie. Diospolis leżało na terenie metropolii Cezarea Palestyńska, a więc na terytorium podległym władzy Eulogiusza. Pewne zamieszanie w kwestii przewodniczenia synodowi, ale również jego chronologii wprowadził Mariusz Merkator pisząc:

(...) rzeczony Pelagiusz w Jerozolimie został oskarżony przed synodem. Najpierw wprawdzie się wykręcał, zasłaniał niejednoznacznymi wyznaniem, przedstawiał i opowiadał rzeczy wątpliwe i wówczas, jak się zdaje, oszukał grono biskupów. Lecz później, gdy w sposób oczywisty to ujawniono i odkryto, ponieważ oskarżyciele nalegali, przez następny synod, któremu przewodniczył świętej pamięci Teodot, biskup Antiochii, został także wydalony ze świętego i czcigodnego Kościoła jerozolimskiego. Zaświadczają to pisma świętego Teodota, wysłane do najczcigodniejszego biskupa Rzymu, i pisma świętej pamięci Prayliusza, biskupa Jerozolimy, których kopie mamy jako dowód mamy w rękach.⁸⁹

Pierwszy wspomniany przez niego synod, jeśli rzeczywiście był to synod, to z pewnością ten, który miał miejsce w lipcu 415 roku, wywołany działaniami Orozjusza. Natomiast następny synod, o którym pisze Merkator, to właśnie ten w Diospolis, któremu jednak nie przewodniczył Teodot z Antiochii. Nie doszło wówczas także do wygnania Pelagiusza z Ziemi Świętej. Wspomnienie w tym kontekście Prayliusza również wywołuje pewną konfuzję, ponieważ Prayliusz, o czym później napisał Zozym, występował w obronie Pelagiusza i raczej nie przyłożył ręki do decyzji o jego wygnaniu. Imię Prayliusza kazałoby przypuszczać, iż Merkator posiadał wiedzę o innym, późniejszym już synodzie, zwłaszcza że pontyfikat Prayliusza na stolicy w Jerozolimie zaczął się dopiero w roku 417.

Pelagiusz, podobnie jak w lipcu w Jerozolimie, także i tym razem stawiał się przed obliczem biskupów. W przeciwieństwie do swoich oskarżycieli, których nieobecność usprawiedliwiał później Augustyn: „(...) w niewielkim stopniu mogli być tam obecni ze

⁸⁹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 190 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii* 11): „Adhuc etiam Ierosolymis constitutus Pelagius accusatus fuit apud synodum. Et primo quidem tergiversando, ambiguus quibusdam se professionibus tegens, et prosequens dubia vel respondent, illam tunc videtur episcoporum audientiam deluisse. Sed postmodum evidenter deprehensus, insistentibus accusatoribus a posteriori synodo, cui sanctae memoriae Theodotus Antiochiae praesedit episcopus, atque detectus, a sanctis quoque ac venerabilibus Ierosolymorum locis est deturbatus: eiusdemque Santi Theodoti ad reverendissimum urbis Romae episcopum, et sanctae recordationis Praylii Ierosolymitani episcopi missa scripta testantur; quorum exemplaria ad documentum habemus in manibus”.

względu na ciężką chorobę jednego z nich (...)”⁹⁰. Niestety, wówczas, gdy ojcowie synodalni zebrali się, by wysłuchać Pelagiusza, nieobecność Łazarza i Herosa okazała się bardzo znacząca. Biskupi palestyńscy zdani byli jedynie na pisemne oskarżenia. Jednocześnie stanęli wobec rozsądzenia sporu, którego nawet nie byli stroną. Innym problemem, i to o wiele ważniejszym, okazała się bariera językowa między biskupami a Pelagiuszem. Pelagiusz posługiwał się sprawnie językiem łacińskim, greka prawdopodobnie była mu słabo znana, a to właśnie język grecki preferowali wschodni biskupi, nawet jeśli znali język łaciński, to być może w niewystarczającym stopniu, by wnikliwie zbadać twierdzenia Pelagiusza. O ich nieznamomości łaciny wspominał później Augustyn w słowach: „Zdanie to pozostawili sędziowie bez dyskusji, gdyż nie znali języka łacińskiego”⁹¹. W trakcie procesu zmuszeni byli zatem korzystać z pomocy tłumacza, co mogło o wiele bardziej wpłynąć na odbiór i zrozumienie treści: „(...) Przy tym nikt ze strony przeciwnej nie wystąpił, żeby zmusić tłumacza do wyjaśnienia przez Pelagiusza słów z owej książki i by pokazać, iż nie na próżno bracia się niepokoją”⁹². Zgodnie z relacją Augustyna biskupi w Diospolis poprzestali jedynie na sprawdzeniu ortodoksyjności Pelagiusza, pozostawiając na boku weryfikację jego tez zapisanych w rozpowszechnianych tekstach: „Albowiem odpowiedzi Pelagiusza uznali za zupełnie słuszne, nie wnikając jak przedstawił w swoich pismach to, co mu zarzucono. Brali jedynie pod uwagę, co odpowiedział na zarzuty stawiane mu w obecnym badaniu”⁹³. Wypowiedzi Pelagiusza zostały uznane za prawidłowe i biskupi wschodni nie mieli innego wyjścia, jak tylko uwolnić go od stawianych mu zarzutów. Spośród wszystkich twierdzeń, które stały się przedmiotem obrad synodu w Diospolis, Pelagiusz był prawdopodobnie autorem zaledwie kilku. Użyte tu słowo „prawdopodobnie” podyktowane jest tym, iż część z nich pochodziła z księgi, którą Pelagiusz miał napisać przed 415 rokiem. Księga ta, zwana *Liber ecclogarum sive capitulorum*, *Księgą świadectw* lub *Księgą eklog*, zachowała się do dziś jedynie w świadectwach przekazanych przez Augustyna i Hieronima. Na jej podstawie Hieronim napisał *Dialog przeciw pelagianom*, a poszczególne jego części

⁹⁰ Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 216 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, I.2): „(...) qui propter gravem (sicut postea probabilius comperimus) unius eorum aegritudinem (...)”.

⁹¹ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, str. 218 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, I.3): „(...) quod indiscussum iudices reliquerunt, latini sermonis ignari (...)”.

⁹² Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, str. 218 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, I.3): „(...) praesertim ubi ex adverso nullus astabat, qui verba libri eius exponendo aperire interpretem cogeret, atque unde fratres non frustra moverentur, ostenderet”.

⁹³ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, str. 216 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, I.2): „Responsiones enim eius non immerito approbaverunt, non curantes quomodo ea quae obiciebantur, in opusculis suis posuerit, sed quid de his in praesenti examinatione responderit”.

odsyłały do kolejnych tez pochodzących z tej niezachowanej dziś księgi. Jej autorstwo przypisuje się Pelagiuszowi, również z tego powodu, że nie zaprzeczył on temu w czasie przesłuchania przez biskupów palestyńskich.

Wyrok synodu w Diospolis notuje Augustyn w swym traktacie w dwóch miejscach. Po raz pierwszy sentencja wyroku zapisana została w rozdziale XX, w punkcie 44 *De gestis Pelagii*, gdzie czytamy:

Synod oświadczył: „Ponieważ zadowala nas świadectwo osobiście występującego mnicha Pelagiusza, który zgadza się z naukami pobożnymi, odrzuca zaś poglądy przeciwne wierze Kościoła i je wyklina, wyznajemy, że znajduje się on we wspólnocie Kościoła katolickiego”⁹⁴.

Po raz drugi owa sentencja pojawia się w dalszej części traktatu, gdy Augustyn ponownie przygląda się niektórym twierdzeniom Pelagiusza i przywołuje wydany wyrok:

Oto ostatnie zdanie owego wyroku. Synod orzekł: „Uznaliśmy za wystarczającą rozmowę z obecnym tutaj mnichem Pelagiuszem, który przystaje na święte nauki, a twierdzenia przeciwne wierze Kościoła odrzuca i wyklina. Oświadczamy więc niniejszym, że znajduje się on we wspólnocie kościelnej i katolickiej”⁹⁵.

Choć lektura polskiego tekstu może wywoływać wrażenie, że w cytowanej sentencji pojawiają się niewielkie różnice, jest to wrażenie pozorne, ponieważ analiza oryginalnego tekstu traktatu potwierdza, że wyrok został przez Augustyna przytoczony dokładnie tak samo w obu przypadkach i nie ma tu możliwości, by biskup Hippony próbował sugerować odmienne interpretacje. To co najważniejsze z punktu widzenia dalszych wydarzeń w ramach kontrowersji pelagiańskiej, to ostatnie fragmenty mówiące o tym, że Pelagiusz pozostaje *communiois ecclesiasticae et catholicae*. Oznacza to, że nie tylko – według biskupów palestyńskich – jest on nadal członkiem Kościoła, ale także pozostaje w zgodzie z ortodoksyjną nauką. Wyrok z Diospolis wpłynął na następne wydarzenia, głównie dlatego, że wielu zwolenników nauki Pelagiusza przyjmowało jedynie fakt uznania prawowierności Pelagiusza, bez zastanawiania się nad czym konkretnie debatowano w trakcie synodu w Palestynie. Pogłoska o uniewinnieniu

⁹⁴ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, str. 254 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XX.44): „Synodus dixit: <<Nunc quoniam satisfactum est nobis prosecutionibus praesentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero ecclesiasticae fidei reprobata et anathematizata, communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur>>”.

⁹⁵ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, str. 266 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XXXV.60): „Haec est illius iudicii postrema sententia. Synodus dixit: <<Nunc quoniam satisfactum est nobis prosecutionibus praesentis Pelagii monachi, qui quidem piis doctrinis consentit, contraria vero Ecclesiae fidei reprobata et anathematizata, communionis ecclesiasticae eum esse et catholicae confitemur>>”.

Pelagiusza rozeszła się szybko, a część osób żywo tą sprawą zainteresowanych początkowo nie dowierzała. W Afryce prawdopodobnie cierpliwie czekali na przesłanie protokołów z tamtych wydarzeń, do czego zobowiązał się biskup Jan Jerozolimski⁹⁶.

Choć oba wydarzenia – synod w Kartaginie, na którym odpowiadał Celestiusz, oraz synod w Diospolis, gdzie wyjaśnienia składał Pelagiusz – dzielą cztery lata oraz spora odległość między prowincjami, okoliczności ich zwołania, jak wykazano, były bardzo podobne. Również treść przygotowanych przeciw Celestiuszowi i Pelagiuszowi aktów oskarżenia – jak zostanie omówione – pokrywa się przede wszystkim w tych zarzutach, które zostały potępione.

1.3. Twierdzenia Pelagiusza i Celestiusza na synodach

Omówione w poprzedniej części synody „personalne”, oprócz wspomnianych podobieństw i różnic, mają jeszcze jedną cechę wspólną, a mianowicie brak im wypracowanego nauczania w opozycji do błędnych twierdzeń Celestiusza i Pelagiusza. Oczywiście, zgodzić się trzeba z tym, że nacisk Paulina z Mediolanu na Celestiusza w obronie przekazywania grzechu stanowi już pewną formę nauczania, a komentarze ojców synodu w Diospolis do też Pelagiusza również mogą nosić znamiona nauk, należy jednak przyznać, że zachowane jedynie w traktatach, w tym przypadku Augustyna, mogły stracić szansę na popularyzację. Dodatkowym utrudnieniem, zwłaszcza w przypadku synodu w Diospolis, jest oddzielenie też Pelagiusza, odpowiedzi biskupów palestyńskich oraz wyjaśnień Pelagiusza od komentarzy i wtrąceń samego Augustyna. Traktat, choć wartościowy, nosi znamiona subiektywności, a chaotyczność w dalszych częściach utrudnia rozpatrywanie pelagiańskiego nauczania. Mimo braku wypracowanego nauczania w postaci kanonów lub wspólnego listu, relacje z synodów personalnych pozwalają na przeanalizowanie twierdzeń przypisywanych Pelagiuszowi oraz Celestiuszowi.

W opracowaniach dotyczących przesłuchania w Diospolis przyjęło się tworzyć katalog też pelagiańskich. Szczegółowe opracowanie też przygotował O. Wermelinger, który podjął się rekonstrukcji przesłuchania wyszczególniając każdy zarzut, odpowiedź na

⁹⁶ Jan Jerozolimski, według relacji Orozjusza, zgodził się przede wszystkim na przesłanie protokołów do papieża Innocentego, nie można jednak wykluczyć, że Kościół afrykański również usilnie zabiegał o otrzymanie kopii dokumentów sporządzonych w sprawie Pelagiusza w Palestynie. Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 44–45.

niego oraz ewentualny komentarz ze strony biskupów⁹⁷. Również A. Baron wyliczał twierdzenia uznawane za pelagiańskie, nie skupiając się jednak tylko na tekście dotyczącym Diospolis⁹⁸. Wydaje się, że jedynym słusznym podziałem było kategoryzowanie twierdzeń na te, których Pelagiusz był autorem, i te, których autorem nie był. Toczko zwrócił bowiem uwagę, że spośród dwudziestu dziewięciu tez, które Pelagiuszowi przypisywano, zaledwie jedna – z niezachwianą pewnością – była jego autorstwa⁹⁹. Żadna z tez nie pochodziła ze wspomnianego tu już *Komentarza do listów Pawłowych*, ani traktatu *De natura*, w którym Pelagiusz miał wyłożyć swoją naukę. Jak zaznaczył A. Baron, idąc za innymi badaczami, pelagianizm Pelagiusza był na tyle subtelny, że można było interpretować jego twierdzenia podobnie jak te, ewidentnie błędne, nauki Celestiusza¹⁰⁰. Pytanie, na ile pelagiański był sam Pelagiusz, wciąż pozostaje pytaniem bez odpowiedzi¹⁰¹.

Jak już wspomniano we *Wstępie*, na potrzeby tej pracy nie było konieczności określania twierdzeń pelagiańskich i definiowania, czym jest pelagianizm, albowiem założono, iż to synody określały rozpoznanie owej błędnej nauki, należy zatem postrzegać twierdzenia pelagiańskie w tym kształcie, w jakim zetknęły się z nimi synody. Pod tym względem najbardziej wartościowym u początków kontrowersji okazał się synod w Diospolis, który – mimo wskazanych wad jego relacji – pozostaje jedynym tak obszernym źródłem jednocześnie dotyczącym kontrowersji pelagiańskiej i synodów biskupich. Dlatego w następnych częściach tego rozdziału omówione zostaną twierdzenia Pelagiusza zaaprobowane przez synod w Diospolis oraz twierdzenia przypisywane Pelagiuszowi i twierdzenia Celestiusza, które oba synody zdecydowanie odrzuciły.

1.3.1. Twierdzenia Pelagiusza zaaprobowane przez synod w Diospolis

Duża część twierdzeń, które przypisano Pelagiuszowi, została w czasie palestyńskiego spotkania z biskupami wyjaśniona, a w konsekwencji przyjęta na synodzie jako zgodna z nauką Kościoła, co okazało się nie bez znaczenia w perspektywie dalszych wydarzeń. Pelagiusz przed biskupami w Diospolis prezentował postawę otwartą i wygląda

⁹⁷ Por. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die Theologische Position der römischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Stuttgart 1975, s. 295–299.

⁹⁸ Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, s. 18–19.

⁹⁹ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 48–49.

¹⁰⁰ Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, s. 12–14.

¹⁰¹ Por. G. Bonner, *How Pelagian was Pelagius?*, „*Studia Patristica*” 1966, s. 350–358.

na to, że chętnie rozmawiał z biskupami, którym przewodniczył Eulogiusz, udzielając nierzadko obszernych wyjaśnień. W konsekwencji decyzja biskupów doprowadziła do konfuzji zainteresowanych całą sprawą i przekonanych, że błędna nauka Pelagiusza zostanie potępiona. Orzeczenie synodu spowodowało, że nauka Pelagiusza nie została zatrzymana i zniszczona w 415 roku. Przeciwnicy¹⁰² Pelagiusza nie zgadzali się z tym wyrokiem i usilnie dopatrywali się w zeznaniach Pelagiusza oszustwa, którym udało mu się zwieść palestyńskich biskupów. Jak się jednak przekonamy, Pelagiusz odpowiadał na stawiane tezy klarownie i w zgodzie z ortodoksją, czym skutecznie wytrącał z rąk biskupów narzędzie oskarżenia, które miało doprowadzić do jego potępienia.

Nie wiadomo, czy kolejność zarzutów zaproponowana przez biskupa Hippony odpowiada tej, która zaprezentowana została w Diospolis, zakładamy jednak, że skoro Augustyn miał do dyspozycji protokoły z przesłuchania, trzymał się kolejności, w jakiej pytania zadawali biskupi palestyńscy. Pierwszy z przedstawionych zarzutów brzmiał więc następująco:

(...) najpierw zarzucono Pelagiuszowi, iż w swojej książce pisze w pewnym miejscu: „bez grzechu nie może być nikt, chyba że ten, kto posiadał znajomość Prawa”. Po odczytaniu tego zdania Synod zapytał go: „Czy ty, Pelagiuszu, jesteś jego autorem?”¹⁰³

Biorąc pod uwagę zainteresowanie Pelagiusza myślą św. Pawła, któremu wyraz dał w niezwykle lakonicznym komentarzu do jego listów¹⁰⁴, należy przyjąć, że – podążając za św. Pawłem – pod pojęciem Prawa mógł mieć na myśli „stary porządek”, wszystko to, co wydarzyło się przed przyjściem Chrystusa, oraz Stary Testament i cały zbiór zasad, do których przestrzegania zobligowany był Naród Wybrany. Teza ta zachęcałaby do nadmiernego legalizmu, skłaniając człowieka do pokładania większego zaufania w skutki wypełnianych obowiązków pobożnych niż zdania się na Boga i Jego łaskę i miłosierdzie. Na pytanie zadane przez biskupów Pelagiusz odpowiedział:

¹⁰² Do najważniejszych przeciwników Pelagiusza zaliczyć należy Augustyna z Hippony oraz Hieronima ze Strydonu, oprócz nich to: Paulin z Mediolanu i Paweł Orozjusz.

¹⁰³ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 216 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, I.2): „(...) recitata sunt obiecta Pelagio, illud est primum, quod in libro suo quodam scribit, <<Non posse esse sine peccato, nisi qui legis scientiam habuerit>>. Quo recitato Synodus dixit: <<Tu hoc edidisti, Pelagi?>>”.

¹⁰⁴ Na temat komentarzy autorstwa Pelagiusza zob. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, *ŻMT* 15; R. Dodaro, *Ego miser homo. Augustine, the Pelagian Controversy and The Paul of Romans 7,7–25*, „Augustinianum” 2004, vol. 44(1), s. 135–144; A. Baron, *Łacińskie komentarze do Listu do Tytusa (Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności*, w: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, *ŻMT* 28, s. 9–25; A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, *ŻMT* 15, s. 5–167.

Wprawdzie ja to powiedziałem, ale nie tak, jak oni rozumieją. Nie powiedziałem, że nie może grzeszyć ten, który nie posiadał znajomości Prawa, lecz iż dzięki Prawu doznaje pomocy, by nie grzeszyć; jak jest zapisane „Dał im Prawo ku pomocy”. Synod, gdy to usłyszał, odrzekł: „Słowa, które wypowiedział Pelagiusz, nie są dalekie od Kościoła”¹⁰⁵.

Zauważmy, że Pelagiusz został zapytany przez biskupów o to, czy jest autorem owej tezy, nie zaś o to, jak ją rozumie, albo co dokładnie miał na myśli wypowiadając te słowa. Tymczasem Pelagiusz nie tylko przyznał, że jest autorem owego twierdzenia, ale jednocześnie zarzucił swoim oskarżycielom błędne zrozumienie jego słów. Według niego, miał na myśli jedynie to, iż z pomocą Prawa człowiek może nie grzeszyć. Pelagiusz w dość oczywisty sposób dokonał tutaj przeniesienia akcentów oraz zamienił podmiot z przedmiotem. W pierwotnej, zarzucanej mu tezie, to człowiek był podmiotem, który korzystał na znajomości Prawa, podczas gdy w wyjaśnieniu złożonym przez Pelagiusza, to Prawo pomaga człowiekowi. Trudno więc dziwić się, że biskupi zgodzili się z nim i uznali jego słowa za poprawne, skoro odnosili się wyłącznie do słów wypowiedzianych przed trybunałem. Słowa, które Pelagiusz miał zapisać w jakimś tekście pozostawili bez komentarza. W dodatku nie wzbudziło ich zaniepokojenia spostrzeżenie Pelagiusza sugerujące, że ci, którzy go słuchali, nie odkryli, co dokładnie miał na myśli wypowiadając tamto zdanie. To dość ciekawy sposób na odwrócenie od siebie ostrza oskarżenia za pomocą tłumaczenia, że owszem, tak właśnie powiedział, ale miał na myśli coś zupełnie innego. W ten sposób Pelagiusz stworzył swoje przesłuchanie przed biskupami i nadał ton swoim dalszym wypowiedziom. Nie wolno jednak pominąć, że stwierdzenie Pelagiusza jednoznacznie pokazuje, iż Prawo jako pomoc dla człowieka jest darem Bożym i formą Jego łaski.

Odniesienie do Starego Testamentu pojawiło się w kolejnym pytaniu: „zostało odczytane z jego księgi inne zdanie: <<Królestwo niebieskie było obiecane także w Starym Testamencie>>”¹⁰⁶. Dlaczego ta teza uznana została za błędną? Czy oskarżyciele interpretowali tę tezę w kontekście całości, ale pozbawili sędziów w Diospolis możliwości zapoznania się z tym całokształtem? Przekonanie, że królestwo niebieskie zapowiedziano

¹⁰⁵ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 216 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, I.2): „At ille respondit: <<Ego quidem dixi, sed non sicut illi intellegunt: non dixi, non posse peccare qui scientiam legis habuerit; sed, adiuvare per legis scientiam ad non peccandum, sicut scriptum est: Legem in adiutorium dedit illis>>. Hoc audito, Synodus dixit: <<Non sunt aliena ab Ecclesia, quae dicta sunt a Pelagio>>”.

¹⁰⁶ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 226 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, V.13): „(...) recitatum est aliud, quo in suo libello scripsit: <<Regnum coelorum etiam in Veteri Testamento promissum>>”.

już u Proroków nie było czymś nowym, a wielkie autorytety Kościoła pochylające się nad Pismem Świętym dostarczały ku temu nowych przesłanek. Nie jest więc zaskakujące, że podobnie wypowiedział się Pelagiusz, gdy odparł biskupom:

Można to udowodnić opierając się na Piśmie Świętym. Heretycy przeczą temu ze względu na niesprawiedliwość [ukazaną] w Starym Testamencie. Ja natomiast idąc za autorytetem Pisma Świętego tak powiedziałem, ponieważ w księdze proroka Daniela jest zapisane: <<i>święci otrzymują królestwo Najwyższego>>. Po jego odpowiedzi Synod orzekł: <<Również ta wypowiedź nie jest odległa od wiary Kościoła>>. ¹⁰⁷

Pelagiusz nie przyznaje się do autorstwa tego twierdzenia, ale też wprost nie zaprzecza, jakoby podzielał taką opinią. Dodatkowo tłumaczy biskupom, jak łatwo można wyjaśnić je na podstawie samego Pisma. Ciekawe, że aby wesprzeć swoje argumenty, zdecydował się sięgnąć po cytaty właśnie z Księgi Daniela (Dn 7, 18). Biskupi uznali, że wypowiedź Pelagiusza nie jest obca wierze Kościoła. Tłumaczenie zaproponowane w dostępnej polskiej wersji – „nie jest odległa od wiary Kościoła” – nie oddaje dokładnie sensu zdania wyrażonego przez biskupów: *Neque hoc alienum est a fide ecclesiastica*.

Podobnie Pelagiusz podszedł do kolejnego zarzutu: „I odczytano inne zdanie z książki Pelagiusza: <<Wszyscy rządzą własnym chceniem>>”¹⁰⁸. Niebezpieczeństwo ukryte w tej tezie dotyczy przypisywania nadmiernego znaczenia wolnej woli i odsuwanie od niej możliwości współdziałania z Bogiem. Paradoksalnie samo zdanie nie wydaje się błędem: każdy człowiek prowadzony jest, a przynajmniej powinien być, wolną wolą, co jest jak najbardziej zgodne z Bożym zamiarem i nauczaniem biskupów. Problem pojawia się w chwili, gdy wyjmemy to zdanie z kontekstu tekstu, w którym prawdopodobnie oryginalnie padło, lub z całości nauczania prezentowanego przez Pelagiusza i jego zwolenników. Biskupom wschodnim nie mogła być znana szersza perspektywa, a sposób prezentacji pozwolił Pelagiuszowi na obronę:

Po odczytaniu tych słów Pelagiusz odpowiedział: „Tak stwierdziłem ze względu na wolną wolę, dla której Bóg jest współzycielem przy wyborze dóbr. Człowiek zaś, gdy grzeszy, sam znajduje się w błędzie, jak gdyby w błędzie dobrej woli”. Gdy

¹⁰⁷ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, Kraków 1999, s. 227 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, V.13): „Hoc et per Scripturas probare possibile est: haeretici autem in iniuriam Veteris Testamenti, hoc negant. Ego vero Scripturarum auctoritatem secutus dixi, quoniam in propheta Daniele scriptum est: Et accipient sancti regnum Altissimi. Qua eius accepta responsione, Synodus dixit, <<Neque hoc alienum est a fide ecclesiastica>>”.

¹⁰⁸ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 219 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, III.5): „Et lectum est in eodem libro suo posuisse Pelagium, <<Omnes voluntate propria regi>>”.

biskupi usłyszeli owo [tłumaczenie], orzekli: „Zdanie to nie jest dalekie od nauki kościelnej”.¹⁰⁹

Pelagiusz potwierdził, że wypowiadał się właśnie w ten przytoczony sposób, ale gdy powołał się na Bożą pomoc udzielaną wolnej woli, pozbawił biskupów stanowczej reakcji – jak napisał później Augustyn: „Któż bowiem potępiłby wolną wolę lub odrzuciłby wypowiedzi, w których głosi się pomoc Bożą”¹¹⁰. Wspomniana bariera językowa ponownie spowodowała, że biskupi z zadowoleniem wysłuchali wypowiedzi, nie wnikając szczegółowo w to, co miał napisać w dziele, którego najprawdopodobniej ani nie widzieli, ani nie słyszeli. Podobnie jak w jednym z poprzednich zarzutów, tu również tłumacz zdecydował się na oddanie oryginalnych słów: *Neque hoc alienum est ab ecclesiastica doctrina* [ani to nie jest obce kościelnej doktrynie – tłum. własne] poprzez zwrot „nie jest dalekie od nauki kościelnej”. Ten delikatny niuans w tłumaczeniu może mieć znaczenie w interpretowaniu nauczania synodu w Diospolis, wyrażanego za pomocą potwierżeń i potępień. Kiedy bowiem biskupi mówią, że dane zdanie nie jest obce nauce kościelnej czy wierze Kościoła, potwierdzają, że znają te nauki i być może również je głoszą. Wyrażenie, że coś nie jest odległe lub dalekie sugeruje jedynie, że jest podobne, ale ze wskazaniem na błąd.

Kolejny zarzut również był związany z wolną wolą: „(...) jakoby w swojej książce napisał: <<zło nie przechodzi do myślenia>>. On natomiast odpowiedział: <<Nie tak to przedstawiliśmy, lecz powiedzieliśmy, że chrześcijanin powinien starać się, by nie myśleć źle>>”¹¹¹. Twierdzenie to jest kompletnie niezrozumiałe, ponieważ wyrwane zostało z kontekstu, a przez to straciło swój wydźwięk oraz sens. W obliczu tak sformułowanego oskarżenia, łatwiej przyjąć tłumaczenie Pelagiusza, który w klarowny sposób wyjaśniał swój tok myślenia. Wyjaśnienie Pelagiusza było z pewnością zadowalające. Pelagiusz nie zaprzeczał temu, że człowiek może myśleć źle, podkreślał jednak, jak ważnym zadaniem dla chrześcijanina jest podejmowanie prób, by jednak tego nie czynić. Chrześcijanie

¹⁰⁹ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 219 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, III.5): „Quo lecto Pelagius respondit: <<Et hoc dixi propter liberum arbitrium, cui Deus adiutor est eligenti bona: homo vero peccans, ipse in culpa est, quasi liberi arbitrii>>. Quo audito episcopi dixerunt: <<Neque hoc alienum est ab ecclesiastica doctrina>>”.

¹¹⁰ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 219 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, III.5): „Quis enim condemnaret liberum arbitrium, vel negaret, cum quo Dei adiutorium praedicatur?”.

¹¹¹ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 226 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, IV.12): „(...) tamquam in suo libro scripserit: <<Malum nec in cogitationem venire>>. Respondit autem: <<Hoc non ita posuimus; sed diximus, debere studere christianum, ne male cogitet>>”.

wezvani są do prowadzenia dobrego życia i unikania popełniania grzechów, czy można więc polemizować z takim ujęciem tej kwestii? Jeśli tak, to w jaki sposób? Być może także dlatego biskupi w Diospolis nie podjęli próby polemiki z Pelagiuszem, nawet jeśli w którymś miejscu dopatrywali się nieprawidłowego myślenia. Niewykluczone, że również dla nich rzucona hasłowo teza brzmiała dziwnie, a wyjaśnienie złożone przez Pelagiusza uspokoiło ich na tyle, by je zaakceptować i przejść do dalszych pytań.

Z wolną wolą związana była jedna z ważniejszych tez, jakie przedstawili Heros i Łazarz. Augustyn odnotował ją następująco:

Z kolei postawiono Pelagiuszowi zarzut, że stwierdził: <<gdyby człowiek zechciał, mógłby być bez grzechu>>. A myśl tę miał wyrazić, gdy pisał obłudnie do wdowy: <<Niech pobożność, która nigdy nie znalazła w tobie miejsca, rozgości się teraz. Niech na zawsze znajdzie w tobie siedzibę obca ci dotychczas sprawiedliwość. Niech prawda, której już nikt nie zna, stanie się dla ciebie swojska i przyjazna; a prawo Boże, które lekceważą prawie wszyscy ludzie, niech będzie przez ciebie jedną szanowane>>. I dalej miał pisać: <<o ty, szczęśliwa i szlachetna, gdyby jedynie u ciebie znaleziono sprawiedliwość tu na ziemi, która – jak trzeba wierzyć – jest tylko w niebie...>>¹¹².

Wspomnianą tu wdową miała być kobieta imieniem Liwiana lub, jak chcą niektóre źródła, Liwiana, jej tożsamość pozostaje jednak nieznana, a treść modlitw, które miał pisać dla niej Pelagiusz przekazuje nam jedynie Augustyn w swoim traktacie. Jedna z nich brzmiała w następujący sposób:

Stwierdził: „Ten godnie wznosi ręce do Boga i zanosি modlitwę w dobrym sumieniu, który mówić: Ty, Panie, poznałeś, jak święte, niewinne i czyste od wszelkiej niechęci, nieprawości i grabieży są te ręce, które do Ciebie wnoszę; jak sprawiedliwe, czyste i wolne od wszelkiego kłamstwa są te wargi, którymi składam Tobie błaganie, byś się nade mną zmiłował.”¹¹³

¹¹² Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 229–230 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, VI.16) (SCL 4, s. 200): „Post haec obiectum est, quod Pelagius in eodem libro dixerit suo, <<Posse hominem, si velit, esse sine peccato>>: et quod scribens ad viduam adulatorie dixerit, <<Inveniat apud te pietas, quae nusquam invenit, locum: inveniat ubique peregrina in te sedem iustitia: veritas quam iam nemo cognoscit, domestica tibi et amica fiat: et lex Dei quae ab omnibus prope hominibus contemnitur, a te sola honoretur>>. Et iterum ad ipsam: <<O te felicem et beatam, si iustitia, quae in coelo tantum esse credenda est, apud te solam inveniat in terris>>”.

¹¹³ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 230 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, VI.16): „(...) ait: <<Ille ad Deum digne elevat manus, ille orationem bona conscientia effundit, qui potest dicere: Tu nosti, Domine, quam sanctae, et innocentes, et mundaе sunt ab omni modestia et iniquitate et rapina, quasi ad te extendo manus; quemadmodum iusta et munda labia, et ab omni mendacio libera, quibus offero tibi deprecationem, ut mihi miserearis>>”.

Te same teksty zacytował później Hieronim w swoim traktacie *Dialogus adversus pelagianos*¹¹⁴, mimo iż nie można z całą stanowczością potwierdzić, że to Pelagiusz był autorem owych tekstów. Ich treść odpowiada jednak dość poważnemu błędowi pelagiańskiemu, a mianowicie: jeśli człowiek zechce, będzie bezgrzeszny. Pojawia się tu nie tylko znacząca rola wolnej woli, ale także – wspomniane już – własne chcenie. Tymczasem stwierdzenie to nie jest, na pierwszy rzut oka, tak błędne, jak życzyliby sobie oponenti Pelagiusza. Jako zdanie, w którym B wynika z A jest jak najbardziej poprawne i sensowne. Problem pojawia się, kiedy pochylamy się nad pogłębionym sensem tego zdania. Czyż ludzie nie dokładają wszelkich starań, by nie grzeszyć? Walczą z pokusami, podejmują postanowienia, poszczą... Słowem, robią dużo, ale kiedy skupimy się na tym „dużo” i wysiłku ludzkim, pominiemy całkowicie łaskę Bożą, która może być dla człowieka wsparciem w tych staraniach. Tak sformułowane zdanie każe też zastanawiać się, czy „bez grzechu” oznacza „całkowicie i na zawsze”, czy raczej „nie grzeszyć” w sensie czasowym, tak jak droga człowieka prowadzi, niestety, „od upadku do upadku”. Pelagiusz w swoim wyjaśnieniu odchodzi od niefortunnego sformułowania i dba, by Boża pomoc dla człowieka w tej kwestii odpowiednio wybrzmiała:

Stwierdziliśmy, że jeśli człowiek zechce, to może być bez grzechu i przestrzegać nakazów Bożych. Taką bowiem możliwość dał mu Bóg. Nie powiedzieliśmy natomiast, że może się znaleźć ktoś, kto od dzieciństwa aż do starości nigdy nie zgrzeszył. A jedynie – iż po odwróceniu się od grzechu może [dzięki własnemu wysiłkowi i łasce Bożej] już nie grzeszyć; a więc i powtórnie skłonić się do grzechu. Pozostałe zaś sprawy, które dołączono do tego zarzutu, ani nie znajdują się w naszych księgach, ani nigdy czegoś takiego nie powiedzieliśmy.¹¹⁵

W słowach Pelagiusza wypowiedzianych do biskupów nie ma błędów. Człowiek może nie grzeszyć, otrzymał tę możliwość od Boga i Pelagiusz ma tu zapewne na myśli wolną wolę. Również dzięki wolnej woli człowiek przestrzega Bożych nakazów. Pelagiusz sugeruje, że człowiek, który raz odwrócił się od grzechu nie musi wcale w niego popaść ponownie, ma do pomocy łaskę Bożą i własny wysiłek. Pewnym *novum* jest tu stanowcze odrzucenie przez niego, jakoby mówił, że są ludzie, którzy nigdy nie zgrzeszyli. Być może na pewnym poziomie przywołane tu twierdzenie, które mu zarzucano, mogłoby sugerować taką

¹¹⁴ Por. Hieronim ze Strydonu, *Dialog przeciw pelagianom*, PSP 10, Warszawa 1973.

¹¹⁵ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, ŻMT 12, s. 229–230 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, VI.16): „Ad hoc autem Pelagius respondens ait: Posse quidem hominem sine peccato esse, et Dei mandata custodire, si velit, diximus: hanc enim possibilitatem Deus illi dedit. Non autem diximus quod inveniatur aliquis, ab infantia usque ad senectam, qui nunquam peccaverit: sed quoniam a peccatis conversus, proprio labore et Dei gratia possit esse sine peccato; nec per hoc tamen in posterum inconvertibilis. Reliqua vero quae subiecerunt, neque in libris nostris sunt, neque talia unquam diximus”.

interpretację, wydaje się jednak, że Pelagiusz próbował odwrócić uwagę od siebie i skierować ją na poważniejsze zarzuty, od których zamierzał się odżegnać. Czy pod wyrażeniem „kto od dzieciństwa do starości nigdy nie zgrzeszył” może ukrywać się podważanie nauki o przekazywalności grzechu, który później nazwany zostanie pierwotnym, czy Pelagiusz miał tu na myśli jedynie grzechy uczynkowe? Pierwsza możliwość jest dość odważna, wszak Pelagiusz mógłby próbować asekurancko obronić się przed zarzutami, które jeszcze nie padły, ale niewykluczone, że stanowi pewną „wariację na źródłach”. W dodatku przyjęcie tej możliwości spotkać może się z zarzutem przypisywania Pelagiuszowi nie tylko herezji, ale również wyjątkowej perfidii w słowach i działaniu, którego wolelibyśmy jednak uniknąć. Druga możliwość, już nie tak śmiała, wydaje się o wiele bardziej oczywista.

Pelagiusz zaprzeczył także, jakoby był autorem słów, które miały znaleźć się w owym liście do wdowy. List ten wzbudzał wiele emocji. Augustyn w swoim traktacie informował, że dzieło owo istniało i że otrzymał je od Timazjusza i Jakuba¹¹⁶, byłych uczniów Pelagiusza. Biskup Hippony ufał im do tego stopnia, że sugerował, iż „raczej Pelagiusz skłamał przed biskupami”¹¹⁷ niż brał pod uwagę możliwość, że otrzymał od nich, niekoniecznie celowo, sfałszowane pisma. Ów wysiłek ludzki wkładany w życie bez grzechu, według Augustyna, podważał istnienie i skuteczność łaski Bożej, dlatego biskup Hippony poświęcił wiele czasu na obronę łaski Bożej przed błędną nauką Pelagiusza. Tymczasem biskupi w Diospolis przyjęli tłumaczenie Pelagiusza, ponieważ w jego wypowiedzi nie znaleźli znamion błędu czy herezji. Niestety, nie zapytano go, w jaki sposób rozumie łaskę i jej działanie, co – jak się wkrótce miało okazać – wywarło ogromny wpływ na dalsze wydarzenia.

W łączności z twierdzeniem o bezgrzeszności człowieka pozostaje następną tezę przypisywaną Pelagiuszowi. W relacji z synodu czytamy: „Pelagiuszowi zarzucono, że powiedział: <<Kościół tu [na ziemi] jest bez skazy i zmarszczki>>”¹¹⁸. Dla Kościoła afrykańskiego ta kwestia była nie do przyjęcia ze względu na stu letni już konflikt z donatystami, u którego podstawy legło przecież stanowisko dotyczące świętości Kościoła i poszczególnych jego członków. Oczywiście więc, że jeśli ludzie są grzeszni, to Kościół

¹¹⁶ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii*, XXIII.47: „Cum vero mihi etiam liber ille datus esset a servis Dei, bonis et honestis viris Timasio et Iacobo, ubi apertissime Pelagius obiectam sibi a se ipso tamquam ab adversario, unde iam grandi invidia laborabat, (...)”.

¹¹⁷ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 232 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, VI.19): „(...) ut Pelagium potius in episcopali iudicio crederemus fuisse mentitum”.

¹¹⁸ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, s. 239 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XII.27): „Obiectum est Pelagio, quod diceret: <<Ecclesiam hic esse sine macula et ruga>>”.

otrzymuje z tego powodu skazy, których może pozbywać się na drodze uświęcania wspólnoty. Bez Bożej pomocy jest to jednak niemożliwe. Odpowiedź Pelagiusza na ten zarzut zadowoliła biskupów. Przyznał on, że miał na myśli oczyszczenie się Kościoła za pomocą chrztu i że Bożym pragnieniem jest, by Kościół pozostał bez skazy i zmarszczki¹¹⁹. Ponownie ojcowie synodu nie mogli orzec nic innego poza aprobatą dla jego słów. Wyjaśnienia składane przez Pelagiusza doskonale wpisywały się w doktrynę głoszoną przez Kościół. Po raz kolejny jednak okazało się, że zarówno doświadczenie, jak i tradycja Kościoła lokalnego może mieć spory wpływ na rozumienie błędnych nauk. To, co dla Afrykańczyków było nie do przyjęcia, biskupi palestyńscy – pozbawieni bolesnego doświadczenia sporów z donatystami – po wysłuchaniu wyjaśnień Pelagiusza, zaliczyli w poczet ortodoksyjnej nauki.

Do zarzutów wobec Pelagiusza dodane zostały także i te, co do których istniało przekonanie, że ich autorem jest wspomniany tu Celestiusz, którego nauczaniem zajmował się synod w Kartaginie w 411 roku. Prawdopodobnie uznano, że skoro to Pelagiusz miał być nauczycielem Celestiusza (a nie na odwrót), to właśnie Pelagiusz powinien odpowiedzieć za naukę głoszoną przez jego ucznia. Ponownie jednak część twierdzeń wyjęta została z kontekstu, każąc zarówno biskupom w Palestynie w 415, jak i nam współcześnie, domyślać się, do czego dokładnie dana treść się odnosiła. Twierdzenie, które miało pochodzić z księgi Celestiusza, a które znalazło się w akcie oskarżenia brzmiało: „ponieważ czynimy więcej niż polecono w Prawie i Ewangeli”¹²⁰. Pelagiusz odpowiadając powołał się na autorytet Apostoła Pawła, który sam przyznawał, że dla licznych praktyk pobożnych brak jest bezpośredniego nakazu od Pana, jak np. w przypadku dziewictwa, a jednak ludzie zachęceni są do tego, by je czynić. W ten sposób Pelagiusz usprawiedliwiał przyzwolenie na liczne praktyki ascetyczne (także skrajne) i dawał biblijne podstawy dla owego nauczania, którego – jak sam przyznał – nie jest autorem, ale podziela ten pogląd, który w istocie dotyczy rady, a nie nakazu Apostoła. Poważniejszy był zarzut dotyczący łask otrzymywanych przez człowieka. On także pochodził z księgi Celestiusza, a postawiony został Pelagiuszowi. Czytamy bowiem: „(...) znaleziono w niej twierdzenie – każdy może posiadać wszystkie moce i łaski.

¹¹⁹ Por. Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 240 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XII.28): „Sed ad hoc obiectum vigilantia circumspectione respondit, quam sine dubio catholici iudices approbaverunt. <<Dictum est>>, inquit, <<a nobis, sed ita, quoniam lavacro ab omni macula et ruga purgatur Ecclesia, quam velit ita Dominus permanere>>. Ad quod Synodus dixit: <<Hoc et nobis placet>>”.

¹²⁰ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 241 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIII.29): „Quoniam plus facimus, quam in Lege et Evangelio iussum est”.

Mówiono również o usuwaniu wielości łask, o której naucza Apostoł¹²¹. Przede wszystkim zarzut nie precyzuje, o jakie łaski i moce chodzi. Czy chodziło o talenty? O charyzmaty? Nie wiadomo. Podobnie nie wiadomo, czy fragment o usuwaniu wielości łask pochodzi z aktu oskarżenia, czy też stanowi dopisek Augustyna. Apostoł, o którym mowa, to oczywiście św. Paweł, natomiast „wielość łask” to prawdopodobnie odwołanie do Pierwszego Listu do Koryntian: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami” (1 Kor 12, 28). Trudno właściwie jednoznacznie ocenić, jak interpretować tę tezę. Czy chodziło o podważenie tego, że w Kościele różni ludzie otrzymują różne łaski? Czy też, że jeden człowiek może otrzymać wszystkie? Dlaczego jednak należałoby usuwać wielość łask? Łaski, o których pisał Paweł, były przecież dawane ludziom w zgromadzeniu po to, by służyły wszystkim i uzupełniały się wzajemnie. Niestety, odpowiedź Pelagiusza nie pozwala na lepsze rozumienie omawianej kwestii. Pelagiusz przyznał, że wypowiadał się w ten sposób, ale interpretacja jego wypowiedzi jest nieprawidłowa, „złośliwa i nieumiejętna”¹²²: „Nie usuwamy bowiem wielości łask, lecz mówimy, że Bóg obdarza wszystkimi łaskami tego, który okaże się godnym, aby je przyjąć; tak jak obdarował nimi apostoła Pawła”¹²³. Wyjaśnienie Pelagiusza nie do końca odpowiada stawianym zarzutom. Owszem, odrzuca on oskarżenie o usuwanie wielości łask, ale dalsza jego wypowiedź wprowadza poważny problem. Co bowiem – według Pelagiusza – oznacza „godny, aby przyjąć”? Czyż nie stoi to w sprzeczności z nauką Kościoła? Być może wówczas nie było to jeszcze precyzyjnie wyjaśnione, ale dziś o łasce mówi się, że jest darmo dana; czy zatem mówiąc o byciu godnym nie zaprzecza się darmości tej łaski? Nie raz, nie dwa zdarzało się, że człowiek, z ludzkiego punktu widzenia, niegodny otrzymywał łaskę, która uzdalniała go do zmiany życia i służenia innymi łaskami wspólnocie Kościoła. Oczywiście, idąc drogą tych refleksji wchodzimy na grząski grunt nauczania o łasce, które w V wieku dopiero wypracowywano. Wygląda jednak na to, że wtedy w Diospolis

¹²¹ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 244 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIV.32): „Cum enim de quinto capitulo libri Coelestii huic fuisset obiectum, quod <<affirment unumquemque hominem omnes virtutes posse habere et gratias, et auferant diversitatem gratiarum, quam Apostolus docet>>”.

¹²² Por. Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 244 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XIV.32): „Pelagius respondit, <<Dictum est a nobis, sed maligne et imperite reprehenderunt. (...)>>”.

¹²³ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 244 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XIV.32): „Non enim auferimus gratiarum diversitatem: sed dicimus donare Deum ei qui fuerit dignus accipere, omnes gratias, sicut Paulo apostolo donavit”.

Pelagiusz pośrednio sugerował, że człowiek własnym wysiłkiem zapracowuje na ową „godność”, by łaski otrzymać. Mógł jednak mieć na myśli słowa Apostoła z Rz 9, 18–21. Dzięki oparciu na autorytecie Apostoła – jak uczynił już kilkakrotnie – Pelagiusz spotkał się z aprobatą biskupów wyrażoną w słowach: „konsekwentnie i w duchu kościelnym myślałeś o darze łask”¹²⁴.

Ostatnią przywołaną w tej części tezę będzie twierdzenie, które mogło przykuć uwagę zarówno swą skrajnością, jak i wyjaśnieniem złożonym przez Pelagiusza: „w dniu sądu nie trzeba oszczędzać nieprawych i grzeszników, bo muszą oni spłonąć w wiecznym ogniu”¹²⁵. Pelagiusz prawdopodobnie rozumiał tę kwestię bardzo rygorystycznie, tak przynajmniej argumentował Augustyn: że Pelagiusz nie czynił rozróżnienia między grzesznikami mającymi być ukaranymi na wieki, a tymi, którzy mogli oczyścić się przez ogień¹²⁶. Być może jednak Pelagiusz nie tyle utrzymywał, że każdy grzesznik pójdzie w ogień wieczny, co odrzucał promowane przez biskupa Hippony oczyszczenie przez ogień. Sam Pelagiusz odpowiedział słowami Jezusa z Ewangelii według św. Mateusza, zgodnie z którymi sprawiedliwych czeka życie wieczne, a nieprawych wieczna męka (Mt 25,46). W swojej argumentacji dodał również: „a jeśli ktoś inaczej sądzi, jest orygenistą”¹²⁷. Tym samym Pelagiusz przywołał toczący się od dawna spór z nauczaniem Orygenesesa, który był postrzegany jako wielki autorytet w interpretowaniu Biblii, ale w wielu punktach podważano jego ortodoksyjność. Orygenizm był pojęciem odnoszącym się do całości jego nauk, z czasem jednak stał się też synonimem nauki o powszechnym zbawieniu wszystkich. Pojęcie to nie było nieznane biskupom w Palestynie. Wszak Jan Jerozolimski zmagał się z oskarżeniem o orygenizm ze strony Hieronima. Kościół potępiał orygenizm i tak samo biskupi w Diospolis, nie wchodząc głębiej w to zagadnienie w kontekście nauk Pelagiusza, odrzucili zdecydowanie owe zdania, a to, co wyjaśnił im Pelagiusz uznali za zgodne z nauką Kościoła¹²⁸.

¹²⁴ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 244 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XIV.32): „Ad hoc Synodus dixit: <<Consequenter et ecclesiastico sensu et ipse sensisti de dono gratiarum, quae in sancto Apostolo continentur>>”.

¹²⁵ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 223 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, III.9): „In die iudicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos”.

¹²⁶ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, III.9: „(...) nullus urgebat, ut peccatores per ignem salvandos a peccatoribus aeterno supplicio puniendis aliqua exceptione distingueret, et eo modo intelligentibus iudicibus cur fuerit illud obiectum, si nollet distinguere, merito culparetur”.

¹²⁷ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 223 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, III.10): „Quod autem addidit Pelagius, <<Et si quis aliter credit, origenista est>>”.

¹²⁸ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, III.10: „Synodus dixit, <<alienum non esse ab Ecclesia>>, non secundum Pelagium, sed potius secundum Evangelium, quod tales iniqui et peccatores aeternis ignibus exurentur, quales tali supplicio dignos iudicat Evangelium; et quod detestabiliter cum Origene sentiat,

1.3.2. Twierdzenia Pelagiusza potępione przez synody w latach 411–415

Odmienne wyroki synodu w Kartaginie i Diospolis mogły wprowadzać niepokój i zamieszanie wśród chrześcijan. Oto mistrz i uczeń, jeden z nich (prawdopodobnie) potępiony, drugi uniewinniony. Jeśli Celestiusz rzeczywiście został potępiony, a jego twierdzenia uznane za heretyckie, to jak doszło do tego, że Pelagiusz został uznany za wiernego syna Kościoła? Czy zatem jego nauka nie była błędna, czy też Pelagiusz wyrzekł się wszystkiego, czego błędnie nauczał? W poprzedniej części omówiliśmy szczegółowo te twierdzenia, które Pelagiusz wyjaśnił synodowi w taki sposób, że ten przyjął i zaakceptował jego wypowiedzi. Warto tu jednak po raz kolejny podkreślić, że biskupi przyjęli wypowiedzi Pelagiusza, nie zaś twierdzenia spisane w akcie oskarżenia. W tej części skupimy się więc na twierdzeniach, przypisywanych zarówno Pelagiuszowi, jak i Celestiuszowi, które stanowczo odrzucił tak synod w Kartaginie w 411 roku, jak i biskupi w Diospolis w 415. Co więcej, palestyńscy biskupi byli świadkami tego, jak potępił te twierdzenia także Pelagiusz. Przyjrzyjmy się zatem, jakie twierdzenia – określone później pelagiańskimi – składały się wówczas na naukę uznaną autorytetem biskupów za herezję.

W relacji Mariusza Merkatora Celestiusza oskarżono przed biskupem Aureliuszem o propagowanie nauki zawartej w siedmiu tezach¹²⁹, te same tezy cytował w swoim traktacie Augustyn, ponieważ znalazły się one w oskarżeniu złożonym przeciwko Pelagiuszowi w Palestynie przez Herosa i Łazarza¹³⁰. Niewykluczone, że po czterech latach od sprawy Celestiusza głoszone przez niego tezy były już na tyle rozpowszechnione, że były znane także biskupom w Diospolis. Mimo istnienia protokołów z czynności biskupa kartagińskiego, wypowiedzi Celestiusza były znane tylko tym, którzy zapoznali się z traktatem Augustyna *De gratia Christi et de peccato originali*. Augustyn odnotowuje w nim odpowiedzi Celestiusza na dwa postawione zarzuty. Oba dotyczyły grzechu pierwotnego i w tej kwestii właśnie rozpoznane zostały jako heretyckie:

Biskup Aureliusz rzekł: Przeczytać następne. I przeczytano: Grzech Adama przeszkodził tylko jemu samemu, a nie rodzajowi ludzkiemu. Gdy przeczytano,

quisquis dixerit aliquando eorum finiri posse supplicium, quod Dominus dixit aeternum. De illis vero peccatoribus, quos dixit Apostolus, exusto eorum opere, tamquam per ignem salvos futuros, quoniam nihil Pelagio de iis evidenter obiectum est, nihil iudicaverunt”.

¹²⁹ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, I.1).

¹³⁰ Por. Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 236 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XI.23).

Celestiusz rzekł: Powiedziałem, że mam wątpliwość o przekazywaniu grzechu, jestem jednak zgodny z tym, komu Bóg dał łaskę wiedzy.¹³¹

Przekonanie, że grzech Adama i konsekwencje tego grzechu dotyczą wszystkich ludzi było w Kościele raczej powszechne, mimo braku wypracowanej w tej kwestii doktryny. Refleksję podejmowali wcześniej np. Ireneusz z Lyonu i Ambroży z Mediolanu¹³². Autorytetem i argumentem był List do Rzymian, w którym Apostoł Paweł napisał: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12). Tymczasem Celestiusz w przypisywanej mu przez Merkatora tezie miał twierdzić, że śmierć Adama nie była skutkiem popełnionego grzechu¹³³, tym samym podważając autorytet nie tylko szanowanych Ojców Kościoła, ale również Pisma Świętego i Apostoła, oczywiście pod warunkiem, że nie rozróżniamy tu tzw. śmierci pierwszej i drugiej.

Do tego samego zagadnienia związanego z grzechem Adama i jego skutkami odnosiła się kolejna teza Celestiusza, a mianowicie: „że <<ani przez śmierć Adama czy jego przekroczenie zakazu umiera cały rodzaj ludzki, ani nie przez zmartwychwstanie Chrystusa cały rodzaj ludzki zmartwychwstaje>>”¹³⁴. W ten sposób Celestiusz uznawał, że śmierć wpisana była od początku w Boży plan jako sposób na zakończenie życia człowieka na ziemi, nie zaś, że pojawiła się jako konsekwencja złamania zakazu przez Adama, czy nawet jego własnej śmierci. Już w Starym Testamencie znaleźć można było świadectwa przeczące takiemu stanowisku, jak choćby to z Księgi Mądrości, gdzie autor natchniony zapisał: „Śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy go zguba żyjących” (Mdr 1, 13). Podobnie twierdzenie o zmartwychwstaniu Chrystusa, dzięki któremu wszyscy zmartwychwstają, ma swoje uzasadnienie w Biblii, a występowanie przeciwko niemu jest sugerowaniem, że Pismo kłamie. Wspominany wielokrotnie Paweł zapisał przecież: „Ponieważ bowiem przez człowieka przyszła śmierć, przez człowieka też dokona się

¹³¹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 191 (Augustinus, *De gratia et peccato originali*, PL 44, III.3): „Aurelius episcopus dixit: Sequentia recitentur. Et recitatum est, Quod peccatum Adae ipsi soli obfuerit, et non generi humano. Et cum recitatum esset, Coelestius dixit: Dixi de traduce peccati dubium me esse, ita tamen ut cui donavit Deus gratiam peritiae consentiam (...)”.

¹³² Por. H. Pietras SJ, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (ADVHAER V, 23, 1–2)*, w: *Grzech pierwotny, Augustyn. Dzieje procesu Pelagiusza*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 25–39; J. Pałucki, *Nauka o grzechu pierwotnym wg św. Ambrożego*, w: *Grzech pierwotny, Augustyn. Dzieje procesu Pelagiusza*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 87–100.

¹³³ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, I.1): „(...) peccatum Adae ipsum non solum laesit, et non genus humanum (...)”.

¹³⁴ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, I.1): „Quoniam <<neque per mortem vel praevagationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne hominum genus resurgat>>”.

zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (Rz 15, 21–22). Czy zatem według Celestiusza Chrystus zmartwychwstał nadaremno? Czy może chciał zasugerować, że ludzie zmartwychwstaną, ale według własnych wysiłków, niekoniecznie pociągnięci do tego przez Chrystusa? W ten sposób Celestiusz podawałby w wątpliwość także sens męki i śmierci Pańskiej, której zwieńczeniem było powstanie z grobu w chwale. Zmartwychwstanie głoszone było już przez faryzeuszy w czasach Jezusa, czy jednak Celestiusz sugerował negowanie chrześcijaństwa? Kolejna przywołana przez Merkatora teza wskazywałaby, że nie tyle negował, co stawiał znak równości między dwoma porządkami: „tak Prawo prowadzi do królestwa niebieskiego, jak i Ewangelia”¹³⁵. Widzimy tu podobieństwo do twierdzenia przypisywanego Pelagiuszowi, omówionego w poprzedniej części, które dotyczyło zapowiedzi królestwa niebieskiego w Starym Testamencie. Celestiusz jednak idzie dalej, zrównując ze sobą wymagania Prawa i wymagania Ewangelii, niestety teza ta, zapewne wyjęta z kontekstu, nie pozwala stwierdzić, jak Celestiusz rozumiał ową równość między Prawem i Ewangelią: czy chodziło mu o to, że podążanie za Prawem doprowadzi do życia wiecznego Żydów, a podążanie za Ewangelią – chrześcijan? Czy też miał na myśli, że nie ma znaczenia, czym się kierujemy, skoro jedno i drugie doprowadzi nas do celu? I ostatnie pytanie, które pozostaje nie bez znaczenia dla całości dyskusji: gdzie w tym wszystkim znajduje się chrzest i czy w ogóle jest potrzebny.

Według Merkatora Celestiusz odrzucił konieczność chrztu małych dzieci, co w perspektywie zrównania przez niego porządków Prawa i Ewangelii wydaje się oczywiste. Po co byłby chrzest, skoro można kierować się Prawem, które również doprowadza do królestwa? Ale kierowanie się Prawem nie dotyczy małych dzieci ani niemowląt. Celestiusz odrzucał chrzest małych dzieci również z innego powodu, a mianowicie grzechu Adama. Negując jego skutki i przekazanie rodzajowi ludzkiemu, Celestiusz musiał odrzucić chrzest dzieci, który miał zmywać u nich skazę tamtego grzechu. U Merkatora znajdujemy tę tezę sformułowaną w następujący sposób: „dzieci, które się rodzą są w takiej sytuacji, w jakiej Adam, zanim przekroczył zakaz (*praevaricatio*)”¹³⁶. To samo twierdzenie przywołał Augustyn relacjonując dialog, który odbył się między Celestiuszem a Paulinem:

¹³⁵ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, I.1): „Quoniam <<lex sic mit tir ad regnum coelorum quo modo et Evangelium>>”.

¹³⁶ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 185 (Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Coelestii*, PL 48, I.1): „Quoniam <<parvuli qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem>>”.

Biskup Aureliusz rzekł: Nauczałeś kiedyś Celestiuszu, jak mówi diakon Paulin, że rodzące się dzieci są w takim stanie, w jakim był Adam przed przestępstwem! Celestiusz rzekł: Niech wyjaśni, co znaczy: Przed przestępstwem (*transgressio*). Diakon Paulin rzekł: Zaprzecz, że tego nauczałeś. Jedno z dwóch: albo przeczy, że nauczał, albo to potępia. Celestiusz rzekł: Już powiedziałem, niech wyjaśni, w jakim sensie powiedział: Przed przestępstwem. Diakon Paulin rzekł: Zaprzecz, że tego nauczałeś.¹³⁷

W toczony dialog ostatecznie wtrącił się Aureliusz chcąc wyjaśnić sporną kwestię i zażegnać kielkującą kłótnię. Sposób, w jaki Celestiusz domagał się doprecyzowania tego jednego pojęcia, którego oryginalne brzmienie w języku łacińskim umieszczono w nawiasach, może być zastanawiający. Z jednej strony Celestiusz mógł po prostu chcieć wytrącić z równowagi diakona Paulina, który ukazany jest tutaj jako stanowczy przesłuchujący, mógł również próbować „grać na zwłokę”, by zyskać więcej czasu na ułożenie odpowiedzi. Z drugiej strony jednak, jeśli rzeczywiście głosił takie poglądy, nie potrzebował czasu na przygotowanie się, a denerwowanie Paulina sugerowałoby jego lekceważący stosunek do rangi spotkania i osoby Aureliusza.

O wiele bardziej zastanawiający jest fakt użycia przez Merkatora oraz Augustyna dwóch odmiennych pojęć na określenie przestępstwa popełnionego przez Adama. Oczywiście, *praevaricatio* oraz *transgressio* zbliżone są do siebie znaczeniowo i mogą być używane jako synonimy, ale faktem jest, że Augustyn we wspomnianym dialogu używa *transgressio*, natomiast przytaczając tezy Celestiusza w traktacie o procesie Pelagiusza korzysta z *praevaricatio*. Czy biskup Hippony uważał te słowa za synonimy? Nie pamiętał już, jakiego pojęcia używał wcześniej lub jakie słowo wykorzystane zostało w protokołach? Jeśli Merkator miał do dyspozycji protokoły, to czy było w nich słowo *transgressio*? A zatem, czy Celestiusz, tak usilnie domagający się sprecyzowania przestępstwa, miał na myśli inne pojęcie niż to, którym się do niego zwrócono? Czy raczej próbował dociekać, w jakim stanie – według Paulina – mógł znajdować się Adam, zanim złamał zakaz Boży? Odmienne słowa na opisanie przestępstwa Adama mogą prowadzić do interesujących refleksji. *Transgressio*, oznaczające m.in. „przekroczenie”, ma łagodniejsze

¹³⁷ SCL 4, tłum. A. Baron, s. 192 (Augustinus, *De gratia et peccato originali*, PL 44, IV.3): „Aurelius episcopus dixit: Docuisti, Coelesti, aliquando, ut dicit diaconus Paulinus, quod infantes qui nascuntur, in eo statu sint, in quo fuit Adam ante transgressionem! Coelestius dixit: Exponat quid dixit: Ante transgressionem. Paulinus diaconus dixit: Tu nega hoc te docuisse. Unum est e duobus, aut neget se docuisse, aut iam damnet istud. Coelestius dixit: Iam dixi, exponat quomodo dixit: Ante transgressionem. Paulinus diaconus dixit: Nega te illa docuisse”.

znaczenie niż *praevaricatio*, wśród którego znaczeń znajduje się również „sprzeniewierzenie”.

Praevaricatio jest także określeniem konkretnego przestępstwa znajdującego się w prawie rzymskim. Oznaczało znowę oskarżyciela z oskarżonym i przejście na stronę wroga, a zatem było sprzeniewierzeniem się zasadom postępowania prawnego i rzymskiemu prawu. W mniemaniu autorów prawa rzymskiego *praevaricator* łamał wiarę, którą został obdarzony w związku z pełnioną przez niego funkcją i godnością¹³⁸. Przestępstwo to było znane jeszcze w czasach przed Chrystusem, mogło więc być aktualne w V wieku, z pewnością zaś było znane Celestiuszowi, wykształconemu prawnikowi. *Praevaricatio* mogło mieć znaczenie dla lepszego zrozumienia grzechu Adama. Pismo święte w wielu miejscach nazywa szatana oskarżycielem człowieka, ale w tym przypadku to Adam byłby tym, który miał oskarżać szatana. Tymczasem Adam, jako oskarżyciel, łamie za sprawą tego, który miał być oskarżonym Boże przykazanie. Przestępstwo Adama jest więc nie tylko przekroczeniem (*transgressio*), ale również sprzeniewierzeniem się Bogu (*praevaricatio*). Nie jest pewne, czy sprzeniewierzenie dokonało się w momencie, gdy Adam (wraz z Ewą) złamał zakaz – i tu dokonało się przekroczenie – czy wtedy, gdy najpierw obciążył winą Ewę, uwalniając jednocześnie od winy węża, o którego udziale Bóg dowiaduje się dopiero ze słów kobiety (por. Rdz 3, 1–13). *Praevaricatio* jest więc też konkretną decyzją podjętą w konkretnym momencie. Być może dlatego Celestiusz i jego zwolennicy stali na stanowisku, że decyzja Adama nie mogła dotknąć rodzaju ludzkiego, ponieważ każdy człowiek obdarzony wolną wolą będzie zdolny sam podejmować decyzje dotyczące tego, czy chce stanąć po stronie złego. W ten sposób Celestiusz odrzuca możliwość, by człowiek niejako rodził się po stronie złego, ze skazą otrzymaną w wyniku przestępstwa Adama. Bez odpowiedzi pozostało jednak pytanie, w jakim stanie – według Celestiusza – znajdują się nowonarodzone dzieci.

Kierując się powyższą refleksją, Celestiusz nie mógł zgodzić się na chrzest dzieci, skoro decyzja Adama mogła być decyzją Adama, bez konsekwencji dla wszystkich ludzi. W nauce Kościoła oba wspomniane pojęcia oznaczały to samo, a Celestiusz, korzystając ze swego prawniczego przygotowania, mógł wprowadzać niepotrzebne rozróżnienie powodujące jedynie narastanie błędu. Z czasem Kościół wypracował tę doktrynę o grzechu, czyniąc rozróżnienie na grzech Adama i grzech pierworodny (termin zaproponowany przez Augustyna), i uznał, że chrzest zmywa zmazę właśnie grzechu

¹³⁸ Por. E. Loska, *Kilka uwag na temat utrudniania procesu karnego przez oskarżyciela w prawie rzymskim*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Prawnicza” 2018, z. 101, s. 93–103.

pierworodnego, który jest zmałą powstałą w konsekwencji sprzeniewierzenia się Adama w wyniku popełnienia przez niego własnego grzechu. Problem w istocie rzeczy dotyczył tego, czy wola przynależy do natury czy do osoby ludzkiej¹³⁹.

Ostatecznie Celestiusz miał zgodzić się na chrzest małych dzieci (praktykowany zwłaszcza we wspólnocie Kościoła afrykańskiego), o czym czytamy u Augustyna:

O przekazywaniu grzechu już powiedziałem, że w [Kościele] katolickim słyszałem wielu, jak zaprzeczali oraz innych, którzy to przyjmowali: znaczy, że sprawa dotyczy kwestii spornej, a nie herezji. Zawsze mówiłem, że dzieci potrzebują chrztu i powinny być chrzczone (...).¹⁴⁰

Celestiusz sądził zatem, że kwestia przekazywania grzechu jest czymś, nad czym należy dyskutować, ponieważ pozostaje sprawą sporną, a więc dopóki nie zostanie ustalone jedno wspólne stanowisko, nie ma możliwości mówienia o herezji w przypadku głoszenia odmiennych opinii. Czym innym było oskarżenie o herezję, a czym innym niewłaściwy pogląd przedstawiony w dyskusji. Mogło to wynikać z różnego sposobu prowadzenia dyskusji teologicznych w różnych środowiskach. Możliwe, że w Rzymie chrześcijanie byli bardziej otwarci na tzw. nowinki i tym samym woleli debatować nad nimi dopuszczając też opcję zmiany dotychczasowego postrzegania danej kwestii. Kler afrykański mógł być pod tym względem bardziej rygorystyczny, co też było tożsame z ich wielowiekową tradycją zakładającą dbałość o czystość doktryny. Jednocześnie Celestiusz przyznał rację biskupom, potwierdzając, że jest on zwolennikiem chrztu dzieci. Słowa, których użył nie mogły jednak usatysfakcjonować jego oskarżycieli, ponieważ rozpatrywany przez nich problem dotyczył pytania „z jakiego powodu?”, a nie „czy w ogóle?”. Jego odpowiedź pasowałaby raczej do drugiego pytania, którego w tamtym czasie nikt już raczej nie stawiał. Sam fakt chrzczenia dzieci był już niepodważalny, tak przynajmniej wydawało się na gruncie Kościoła afrykańskiego, problematyczne mogły jedynie pozostawać przesłanki ku temu prowadzące. Celestiusz nie przekonał jednak biskupa Aureliusza i Paulina do swoich racji, ponieważ odszedł ze spotkania z odmową święceń i prawdopodobnie – choć nie z pewnością – potępiony.

Twierdzenia, z których treści Celestiusz tłumaczył się w Kartaginie znalazły się także w akcie oskarżenia Pelagiusza. Choć w innej kolejności, były to dokładnie te same tezy, które później relacjonował Merkator. Znalazła się tam również teza, że przed

¹³⁹ Por. Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka, czy spór o Boga?*, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 86.

¹⁴⁰ SCL 4, tłum. A. Baron, s. 192 (Augustinus, *De gratia et peccato originali*, PL 44, IV.3): „Iam de traduce peccati dixi, quia intra Catholicam constitutos plures audivi destruere, necnon et alios astruere: licet quaestionis res sit ista, non haeresis. Infantes semper dixi egere Baptismo, ac debere baptizari (...)”.

przyjściem Chrystusa istnieli ludzie bez grzechu. To właśnie do niej Pelagiusz odniósł się w następujących słowach:

Wyżej przytoczono wypowiedź, iż człowiek może być bez grzechu. To, że przed przyjściem Pana byli ludzie bez grzechu, twierdzą i my, gdyż niektórzy żyli wówczas święcie i sprawiedliwie, zgodnie z tradycją świętych Pism. Pozostałe zaś twierdzenia nie zostały przeze mnie wypowiedziane, o czym zaświadcza ci, za których ja nie powinienem poręczyć: otóż, dla usprawiedliwienia się przed tym świętym Synodem wyklinam tych, którzy tak uważają lub kiedykolwiek tak uważali.¹⁴¹

Owe „pozostałe twierdzenia” dotyczą opisanych wyżej sformułowań: grzechu Adama i jego przekazywania, chrztu dzieci, równości między Prawem a Ewangelią w drodze do królestwa. Synod przyjął wypowiedź Pelagiusza z zadowoleniem: „Pelagiusz osobiście, wystarczająco i właściwie zadośćuczynił, gdy wyklął twierdzenia niebędące jego autorstwa”¹⁴². Tylko czy rzeczywiście wyklął? Owszem, zaprzeczył jakoby kiedykolwiek sam wypowiedział podobne zdania, wytłumaczył się z podzielania przekonania o sprawiedliwych żyjących przed przyjściem Pana. Sposób, w jaki sformułował swoją wypowiedź może sugerować, że wyklął również samą naukę, nie jest to jednak jednoznaczne.

Pozostałe twierdzenia pochodzić miały z księgi napisanej przez Celestiusza, a Pelagiusz – powszechnie już uważany za jego nauczyciela – stanął przed koniecznością tłumaczenia się z nauk, które prawdopodobnie przekazał swemu uczniowi. Poruszony został tam temat łaski, o której Celestiusz miał napisać: „łaska (pomoc) Boża nie jest dana do poszczególnych czynów, lecz jest ona w wolnej woli lub w Prawie i nauce”¹⁴³. Dalej Celestiusz wypowiadał się tak: „łaska Boża jest dana według naszych zasług, gdyby Bóg

¹⁴¹ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 237 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XI.24): „Pelagius ita respondit: <<De posse quidem hominem sine peccato esse, dictum est>>, inquit, <<superius: de eo autem quod fuerint ante adventum Domini homines sine peccato, dicimus et nos quoniam ante adventum Christi vixerunt quidam sancte et iuste, secundum Scripturarum sanctorum traditionem. Reliqua vero et secundum ipsorum testimonium a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo: sed tamen ad satisfactionem sanctae Synodi, anathematizo illos qui sic tenent, aut aliquando tenerunt>>”.

¹⁴² Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 237 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XI.24): „Ad haec praedicta capitula sufficienter et recte satisfecit praesens Pelagius, anathematizans ea quae non erant eius”.

¹⁴³ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 242 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIV.30): „Gratiam Dei et adiutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege ac doctrina”.

dał ją grzesznikom, byłby - jak się wydaje – niesprawiedliwy”¹⁴⁴ oraz „jeżeli łaska Boża działa wówczas, gdy zwyciężamy grzechy, to w takim razie Bóg jest winny, gdy grzech nad nami zwycięża. Albo nie mógł nas ustrzec, albo nie chciał”¹⁴⁵. Wspomnianą naukę o łasce miał w swoim dziele spuentować w następujący sposób:

Dlatego sama łaska jest złożona w mojej woli, czy to gdybym był jej godny, czy niegodny. Jeżeli wszystko czynimy dzięki łasce, to wówczas, gdy grzech nad nami zwycięża, nie my jesteśmy pokonani, lecz łaska Boża, która chciała nas wspomagać na wszelki sposób, a nie mogła.¹⁴⁶

Celestiusz miał zatem uważać, że łaska dawana grzesznikom oznaczałaby, że Bóg jest niesprawiedliwy, i że człowiek otrzymuje ją zgodnie ze swymi zasługami. W dodatku grzech człowieka miałby oznaczać, że łaska została pokonana, a naszym grzechom winny jest sam Pan Bóg. Synod wprost orzekł, że są to „słowa zła”, podobnie też miał wyrazić się Pelagiusz, trudno jednak jasno wskazać pochodzenie tych twierdzeń. Czy to Pelagiusz zaszczerpił w Celestiuszu tę naukę? Czy może Celestiusz sam doszedł do takich poglądów już po tym, gdy odłączył się od swojego nauczyciela? Pelagiusz zdecydowanie odżegnywał się od tych twierdzeń, nie potwierdził również autorstwa Celestiusza: „Czy są to faktycznie twierdzenia Celestiusza, niech rozważą ci, którzy twierdzą, że Celestiusz jest ich autorem. Ja nigdy takiej nauki nie głosiłem, i wyklinam tego, który tak uważa”¹⁴⁷.

W jego księdze zapisanych było więcej twierdzeń, o które zapytano Pelagiusza: „napisał: nikogo nie można by nazwać dzieckiem Bożym, gdyby w jakiś sposób był obciążony grzechem”¹⁴⁸, następnie „zapomnienie i niewiedza nie podlegają grzechowi, nie dzieją się zgodnie z wolą, lecz zgodnie z koniecznością”¹⁴⁹, a także, że „Wola nie byłaby

¹⁴⁴ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 242 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIV.30): „Dei gratiam secundum merita nostra dari, quia si peccatoribus illam det, videtur esse iniquus”.

¹⁴⁵ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 242 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIV.30): „Si gratia Dei est, quando vincimus peccata; ergo ipse est in culpa, quando a peccato vincimur, quia omnino custodire nos aut non potuit, aut noluit”.

¹⁴⁶ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 242 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIV.30): „Propterea et ipsa gratia in mea voluntate posita est, sive dignus fuerim, sive indignus. Si enim per gratiam omnia facimus,; quando vincimur a peccato, non nos vincimur, sed Dei gratia, quae voluit nos iuvare omni modo, et non potuit”.

¹⁴⁷ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 242 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIV.30): „Haec utrum Coelestii sint, ipsi viderint qui dicunt ea Coelestii esse; ego vero nunquam sic tenui, sed anathematizo qui sic tenet”.

¹⁴⁸ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 253 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XVIII.42): „(...) Filios Dei non posse vocari, nisi omni modo absque peccato fuerint effecti”.

¹⁴⁹ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, ŻMT 12, s. 253 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XVIII.42): „Oblivionem et ignorantiam non subiacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem”.

wolna, gdyby potrzebowała Bożej pomocy; każdy bowiem ma we własnej woli to, że coś czyni albo nie czyni”¹⁵⁰. Odnośnie do wolnej woli Celestiusz miał napisać jeszcze, że „nasze zwycięstwo nie wynika ze wsparcia Bożego, lecz z wolnej woli”¹⁵¹, podkreślał on także, że wolna wola jest niczym oręż. Na koniec zaś przytoczono jego słowa, gdy „mówi: przebaczenie nie jest udzielane pokutującym według łaski i miłosierdzia Bożego, lecz według zasługi i wysiłku tych, którzy przez pokutę stali się godni miłosierdzia”¹⁵². Synod w Diospolis zwrócił się do Pelagiusza z pytaniem o te twierdzenia, jednocześnie wydając własny osąd: „Albowiem święty Synod i święty katolicki Kościół Boży wyraźnie to odrzuca”¹⁵³. Jest zatem pewne, że Pelagiusz, nawet jeśli planował wytłumaczyć którekolwiek z twierdzeń Celestiusza, w obliczu tak kategorycznie postawionej sentencji przez biskupów, musiał zrezygnować ze swych planów. Nawet jeśli podzielał owe przekonania wyraził swoje zdanie w następującym świadectwie:

Jeszcze raz mówię, że te zdania nie są moje, i to na podstawie ich świadectwa. Za to, jak powiedziałem, nie muszę się usprawiedliwiać. O czym zaś oświadczyłem, że jest moje, o tym twierzę, iż zaiste jest moje. O czym zaś powiedziałem, że nie jest moje, to odrzucam zgodnie z osądem świętego Kościoła i wyklinam tego, który się sprzeciwia i zaprzecza nauce świętego katolickiego Kościoła. Ja bowiem wierzę w troistość Substancji i we wszystko, co jest zgodne z nauką świętego Kościoła katolickiego. Jeśli ktoś pojmuje inaczej, niech będzie wyklęty.¹⁵⁴

Tym samym błędne twierdzenia zostały potępione przez samego Pelagiusza, jak i przez synod, a przez to stały się herezją i heretykiem należałoby nazwać każdego, kto chciałby ową naukę podzielać lub rozpowszechniać. W swoim świadectwie Pelagiusz jednak po raz kolejny dowiódł, że nie obce były mu zabiegi retoryczne. Powołując się na swoją wiarę w Trójcę Świętą sięgnął do korzeni nauczania Kościoła i pierwszej herezji, z jaką Kościół

¹⁵⁰ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 253 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XVIII.42): „Non esse liberum arbitrium, si Dei indigeat auxilio, quoniam in propria voluntate habet unusquisque aut facere aliquid, aut non facere”.

¹⁵¹ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 253 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XVIII.42): „Victoriam nostram non ex Dei esse adiutorio, sed ex libero arbitrio”.

¹⁵² Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 253 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XVIII.42): „Quoniam poenitentibus venia non datur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia”.

¹⁵³ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 254 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XVIII.43): „Hoc enim reprobatur sancta Synodus, et sancta Dei catholica Ecclesia”.

¹⁵⁴ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 254 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XIX.43): „Iterum dico quia haec et secundum ipsorum testimonium non sunt mea; pro quibus, ut dixi, satisfactionem non debeo: quae vero mea esse confessus sum, haec recte esse affirmo: quae autem dixi non esse mea, secundum iudicium sanctae Ecclesiae reprobato, anathema dicens omni contravenienti et contradicenti sanctae catholicae Ecclesiae doctrinis. Ego enim in unius substantiae Trinitatem credo, et omnia secundum doctrinam sanctae catholicae Ecclesiae: si quis vero aliena ab hac sapit, anathema sit”.

musiał się zmagać. Dzięki temu *per analogiam* potwierdził swoją ortodoksyjność, tak jakby wiara w Trójcę i bycie przeciwnikiem arianizmu czyniło z niego osobę niemożliwą do głoszenia jakichkolwiek innych błędów. Synod w Diospolis częściowo spełnił swoje zadanie potępiając owo nauczanie, jednak pozwalając Pelagiuszowi odejść uniewinnionemu wywoływał wrażenie, że przynajmniej część jego nauki zgodna jest z dotychczasowym nauczaniem Kościoła. Jak słusznie zauważył Augustyn, potępione zostały błędne tezy, a Pelagiusz uniknął potępienia tylko dlatego, że potępił je wspólnie z biskupami. Wielu jego zwolenników w miejscach położonych daleko od Palestyny usłyszawszy o jego uniewinnieniu mogło jednak dojść do przekonania, że wszystko, co kiedykolwiek Pelagiusz głosił zostało zaaprobowane przez biskupów¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, tłum. K. Obrycki, *ŻMT* 12, s. 266 (Augustinus, *De gestis Pelagii*, XXXIV.59): „(...) qui putant absoluto Pelagio, iudicibus episcopis orientalibus illa dogmata placuisse, quae adversum christianam fidem, et Dei gratiam qua vocamur et iustificamur, perniciosissime pullulantia, christiana semper veritas damnat, et istorum etiam quatuordecim episcoporum auctoritate damnavit, quae simul et Pelagium, nisi ab illo essent anathematizata, damnasset”.

Rozdział 2. Potępienie: synody w latach 416–418

Wraz z zamknięciem obrad w Diospolis zakończył się etap kontrowersji pelagiańskiej, w którym możliwe było przesłuchanie, niezależnie od siebie, Celestiusza i Pelagiusza, których uważano za twórców nowej nauki. Jako autora błędu uznawano przede wszystkim Pelagiusza, Celestiusz zaś miał być jej najaktywniejszym propagatorem. Z perspektywy czasu należy przyznać, że była to szansa stracona. Być może gdyby to biskupi afrykańscy mieli sposobność, w pełnym gronie, dokonać rewizji nauczania Pelagiusza, potępienia doczekałaby nie tylko jego nauka, ale także on sam, i to dużo wcześniej niż ostatecznie to nastąpiło. Ten rozdział poświęcony został temu etapowi kontrowersji, który nazwać można „kartagińsko-rzymskim”, gdyż to między tymi dwoma stolicami rozegrał się główny akt kontrowersji, w przekonaniu wielu, także i współcześnie, ostatni. Celem tej części jest przedstawienie stanowiska afrykańskich biskupów, które pozostawało niezmiennie w ciągu tych lat oraz próba odpowiedzi na pytanie o zmienne stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec pelagian, zależne od osoby, która w danym momencie zasiadała na tronie Piotrowym. Na zakończenie zostanie zaprezentowane nauczanie synodów afrykańskich wypracowane w opozycji do twierdzeń pelagiańskich.

2.1. Synody afrykańskie

Główną rolę w nowej, toczonej przede wszystkim na ziemiach afrykańskich, kontrowersji – podobnie jak miało to miejsce w przypadku donatystów – odegrał biskup Hippony, Augustyn. Zarzuca mu się, że zajęty donatystami przegapił moment, w którym w Kartaginie przesłuchiowano Celestiusza i dopiero po czasie, na prośbę Marcelina, przygotował traktat dotyczący chrztu dzieci¹⁵⁶. Następnie zignorował samego Pelagiusza, który przebywając w Hipponie zabiegał o spotkanie z biskupem¹⁵⁷. Należy jednak pamiętać, że w 415 roku Augustyn był już głęboko zaangażowany w rozpoznanie i zwalczanie nauki Pelagiusza, ponieważ to on odpowiadał za wysłanie do Palestyny Orozjusza, który miał kształcić się pod okiem Hieronima, a stał się oskarżycielem Pelagiusza przed biskupami w Jerozolimie. Prawdopodobnie miał również kontakt

¹⁵⁶ Por. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, PL 44, CSEL 60, 1–151. Traktat ten powstał w 412 roku i jest uważany za programowe dzieło wśród traktatów napisanych przez Augustyna w czasie kontrowersji pelagiańskiej.

¹⁵⁷ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, kol. 319–360; Augustinus *Epistola 146*, PL 33, kol. 596.

z oskarżycielami, którzy przyczynili się do przesłuchania Pelagiusza w Diospolis, także do Augustyna służyły na piśmie wątpliwości wyrażane przez byłych już uczniów Pelagiusza. Augustyn zabiegał, by protokoły z Diospolis zostały mu jak najszybciej przesłane, chciał bowiem zapoznać się z linią obrony Pelagiusza, zapewne także po to, by potwierdzić (lub zdementować) szerzące się pogłoski, że biskupi palestyńscy nie znaleźli w nauczaniu Pelagiusza znamion herezji.

Przez wiele lat wśród badaczy panowało przekonanie, że Augustyn długo wstrzymywał się przed imiennym wskazaniem Pelagiusza jako nie tylko heretyka, ale również autora błędnej nauki. Za pierwszy imienny atak uważano list, który Augustyn wraz z Alipiuszem skierował do biskupa Noli, Paulina. Afrykańscy biskupi piszą w nim:

Wiemy, że kochałeś sługę Bożego Pelagiusza, który zyskał przydomek Bryt, jak sądzimy dla odróżnienia od innego Pelagiusza, zwanego Terencjuszowym. Nie mamy wieści, jak bardzo miłujesz go obecnie. My bowiem nie tylko niegdyś darzyliśmy go miłością ale i teraz kochamy, choć inaczej niż dawniej. Wówczas miłowaliśmy go, ponieważ zdawał się być prawowierny. Teraz zaś okazujemy mu miłość, chcąc by uwolnił swoją mizериę od poglądów, które, jak się powiada, są nieprzyjemne i przeciwne prawdzie o łasce Bożej. Choć zarzucano mu owe błędy od dawna, trudno jednak było uwierzyć pogłoskom, gdyż plotki zwykły kłamać. Sądzimy jednak, że ostatnimi czasy pogrzyżył się głębiej w błędnej nauce.¹⁵⁸

W dalszej części listu mowa o „błogosławionej pamięci papieżu Innocentym” i dlatego przyjęło się datować to pismo na rok 417, już po śmierci Innocentego, co przesunęło reakcję Augustyna w czasie o kolejne miesiące. Tymczasem w 1995 roku Francois Dolbeau odnalazł w Cesenie manuskrypt *Sermo 348A: De haeresi pelagiana ex sermone ad populum*. Kazanie to Augustyn wygłosił w Hipponie na początku 416 roku¹⁵⁹, a dla badających historię sporu z pelagianami stanowiło kamień milowy. Okazało się, że Augustyn zaatakował Pelagiusza jako heretyka jeszcze zanim otrzymał protokoły z Diospolis¹⁶⁰, znane mu już jednak były pogłoski o uniewinnieniu Pelagiusza, o czym nie omieszkał wspomnieć w kazaniu. Biskup Hippony w swojej przemowie nie nawiązuje w żaden sposób do synodów, które odbywały się w tym samym roku,

¹⁵⁸ A. Strzelecka, *Święty Augustyn. O łasce Bożej przeciw herezji pelagiańskiej. List 186*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2000, t. IX, s. 56 (Augustinus, *Epistola 186*, PL 33, I.1): „Pelagium, quem credimus, ut ab illo distingueretur qui Pelagius Terenti dicitur, Britonem fuisse cognominatum, quod ut servum Dei dilexeris, novimus: nunc autem quemadmodum diligas, ignoramus. Nam et nos non solum dileximus, verum etiam diligimus eum; sed aliter nunc diligimus, aliter aliquando dileximus: tunc enim, quia nobis rectae fidei videbatur; nunc autem, ut ab iis quae inimica et adversa gratiae Dei sentire dicitur, illius misericordia liberetur. Nam cum hoc de illo aliquamdiu fama iactaret, non utique facile credendum fuit; solet quippe fama mentiri (...)”.

¹⁵⁹ Por. R. Toczko, *Święty Augustyn. Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, VP 2010, nr 30, t. 55, s. 859.

¹⁶⁰ Por. R. Toczko, *Święty Augustyn. Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, VP 2010, nr 30, t. 55, s. 864.

a o których będzie mowa poniżej, co każe przypuszczać, że kazanie wygłosił tuż przed tym, gdy synody się odbyły, a biorąc pod uwagę zręby nauki przeciw pelagianom, które w kazaniu przedłożył, należy także sądzić, iż swoim nauczaniem wywarł wpływ na nauczanie synodów.

Rok 416 okazał się wyjątkowy, ponieważ tak jak rok 415 był czasem, gdy Pelagiusz osobiście i dwukrotnie stawał przed biskupami w Palestynie, tak rok później w Afryce rozpoczęła się wzmożona aktywność nie tylko hippońskiego biskupa, ale również afrykańskiego episkopatu, mająca na celu powstrzymanie herezji. Rok 416 był zatem naturalną konsekwencją roku 415. Stan źródeł nie pozwala dziś w zadowalający sposób określić, czy episkopatowi afrykańskiemu sprawa toczącego się w Palestynie postępowania leżała na sercu w równym stopniu co Augustynowi, jednak ich włączenie się w spór świadczy na równi o tym, że również im nauka Pelagiusza mogła wydać się zagrożeniem, którego nie należało lekceważyć, jak i o tym, że Augustyn miał w prowincji większe wpływy i więcej zwolenników niż przypuszczano.

Pierwszy synod roku 416 odbył się w Kartaginie¹⁶¹. Kartagina, ze względu na swoją historię, a także jako stolica prowincji i stolica prymasowska, zajmowała szczególne miejsce w hierarchii biskupich siedzib nie tylko w Afryce, ale również z perspektywy Stolicy Apostolskiej, do której skierowano list po zakończeniu obrad synodalnych. Ów list stanowi świadectwo, że synod rzeczywiście się odbył. Znajduje się on w kolekcji listów augustyńskich pod numerem 175, a fakt ten spowodował, że Augustynowi przypisuje się autorstwo samego listu oraz obecność na synodzie. List otwiera zwyczajowa formuła powitalna: „Ojcowie synodu w Kartaginie do Innocentego, biskupa Rzymu, o działaniach przeciwko Pelagiuszowi i Celestiuszowi. Panu wielce błogosławionemu i czcigodnemu, świętemu bratu Innocentemu (...)”¹⁶², po której następuje długa lista imion biskupów obecnych na synodzie¹⁶³. Autor (bądź autorzy) listu wymienia sześćdziesięciu dziewięciu biskupów, a niewykluczone, że obecnych było o wiele więcej, ponieważ pod koniec

¹⁶¹ Por. DC, t. I, s. 261.

¹⁶² SCL 4, tłum. A. Caba, s. 220 (Augustinus, *Epistola 175*, PL 33, 1): „Patres Consilii Carthaginensis, Innocentio pontifici Romano, de actis adeversus Pelagium et Celestium. Domino beatissimo et honorandissimo, sancto fratri Innocentio (...)”.

¹⁶³ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 221 (Augustinus, *Epistola 175*, 1): „(...) Aurelius, Numidius, Rusticianus, Fidentianus, Evagrius, Antonius, Palatinus, Adeodatus, Vincentius, Publianus, Theasius, Tutus, Pannonius, Victor, Restitutus, Rusticus, Fortunatianus, Alius Restitutus, Ampelius, Ambivius, Felix, Donatianus, Adeodatus, Octavius, Serotinus, Maiorinus, Posthumianus, Crispulus, Victor, Alius Victor, Leucius, Marianus, Fructuosus, Faustinianus, Quodvultdeus, Candorius, Maximus, Megasius, Rusticus, Rufinianus, Proculus, Severus, Thomas, Ianuarius, Octavianus, Praetextatus, Sixtus, Quodvultdeus, Pentadius, Quodvultdeus, Cyprianus, Servilius, Pelagianus, Marcellus, Venantius, Didymus, Saturninus, Bizacenus, Germanus, Germanianus, Inventius, Maiorinus, Inventius, Candidus, Cyprianus, Aemilianus, Romanus, Africanus, Marcellinus (...)”.

wyliczenia pojawia się sformułowanie: „(...) i pozostali, którzy byliśmy obecni na synodzie Kościoła kartagińskiego”¹⁶⁴.

Listę rozpoczyna imię Aureliusza, biskupa Kartaginy oraz prymasa całej Afryki. To jednak, co należy podkreślić, to fakt, że na liście brakuje imienia Augustyna. Można oczywiście przypuszczać, że pokora nie pozwoliła mu na wymienienie samego siebie na imiennej liście, ukrył więc swoją obecność pod formą „pozostali”. Brak jest jednak przesłanek, dla których takie działanie byłoby wytłumaczalne, czy zrozumiałe. Działalność Augustyna na rzecz Kościoła nie tylko w podległej mu stolicy była powszechnie znana i nierzadko krytykowana w całej prowincji. Z pewnością sam papież i jego otoczenie w Rzymie również mieli świadomość zaangażowania biskupa Hippony w życie chrześcijan w regionie, zwłaszcza gdy poruszane były tak ważne kwestie jak doktryna Kościoła. Nie byłoby więc dla niego zaskoczeniem, gdyby wśród nadawców tego listu odnalazł także imię Augustyna. Można zatem przyjąć założenie, że Augustyn nie był obecny na owym synodzie, co z kolei nie musi kierować nas do wniosku, że nie wiedział o synodzie w Kartaginie. Z kolei twierdzenie, iż to Augustyn był inicjatorem zwołania kartagińskiego synodu¹⁶⁵, wydaje się nieprawdziwe, a jedynym argumentem stojącym za tą tezą jest fakt, iż list posynodalny znalazł się w kolekcji listów Augustyna oraz zawiera myśli podobne do tych wyrażanych przez biskupa Hippony. Trudno nie zauważyć, że argumenty te, choć zgodne z prawdą, nie pozwalają na podtrzymanie tezy o inicjowaniu przez Augustyna synodu w prowincji, na terenie której nie był nawet biskupem. Jest to krzywdzące dla samego Aureliusza, który mimo powszechnej opinii, iż zmuszony był działać w cieniu wielkiego sąsiada, jakim był Augustyn, to jednak z powodzeniem prowadził Kościół kartagiński przez wiele lat. Augustyn mógł zainspirować biskupa Aureliusza do działania, lub – co bardziej prawdopodobne – wyrzucić presję na prymasa Afryki, by ten rozpoczął działania przeciwko pelagianom.

Wbrew temu, co sugerują niektórzy badacze¹⁶⁶, synod ten został zwołany nie z powodu rozprzestrzeniającej się herezji, a ze względu na tradycję. Nawet jeśli w trakcie obrad pojawiła się sprawa Pelagiusza i głoszonych przez niego nauk, to jednak nie to było bezpośrednim powodem spotkania, o czym zresztą biskupi sami informują w liście do papieża: „Gdy zgodnie z obyczajem uroczyste przybyliśmy do Kościoła kartagińskiego

¹⁶⁴ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 221 (Augustinus, *Epistola 175*, 1): „(...) et caeteri qui in Consilio ecclesiae Carthaginensis adfuimus”.

¹⁶⁵ Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, VP 2002, nr 22, t. 42–43, s. 443.

¹⁶⁶ Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, VP 2002, nr 22, t. 42–43, s. 443.

i odbywał się synod zwołany przez nas z różnych powodów, (...)”¹⁶⁷. Z tym wnioskiem zgadzają się m.in. R. Toczko¹⁶⁸ oraz wcześniej O. Wermelinger¹⁶⁹. Tradycja zwoływania regularnie synodów była w Afryce Północnej bardzo silna. Jej początki wiąże się z obowiązującymi przepisami, których ślad znajdujemy w kanonach synodów wcześniejszych. W 397 roku biskupi obecni na synodzie w Kartaginie sporządzili skrót przepisów ustanowionych w roku 393 w Hipponie w dokumencie zwanym *Breviarium Hipponense*¹⁷⁰. W kanonie 5 zostało zapisane:

Aby ze względu na sprawy kościelne, które często ulegają przedawnieniu ze szkodą wiernych, corocznie zwoływano synod, na który wszystkie prowincje mające stolice prymasowskie, winny przysyłać po trzech legatów. A to dla zachowania pełnej powagi zgromadzenia, wolnego od zawiści i zbytku wobec gości. Natomiast z Trypolisu, z powodu niewielkiej liczby biskupów, przybyć ma jeden.¹⁷¹

Ze względu na swój powszechny charakter nie wyklucza się możliwości, że kanon ten dotyczył raczej działalności synodów plenarnych, należy jednak przypuszczać, że tak prężnie rozwijający się Kościół jak ten w Kartaginie mógł, ze względu na swoją rolę w całym regionie, przystosować ów przepis również dla swoich potrzeb. Z roku na rok biskupów przybywało, co powodowało, że na synody przybywać mogło, i równie często chciało, o wiele więcej biskupów niż zakładał przepis sprzed ponad dwudziestu lat.

Dokładna data synodu pozostaje nieznana. Możliwe jest jedynie wyznaczenie ram czasowych w oparciu o posiadane informacje i wskazówki zawarte w liście synodalnym. Na synodzie obecny był Orozjusz, który przekazał biskupom list od Herosa i Łazarza, w którym przedstawili oni oskarżenie wobec Pelagiusza¹⁷². Zarówno Orozjusz, jak i Heros oraz Łazarz w roku 415 byli w Palestynie. Orozjusz – co omawialiśmy w poprzednim rozdziale – oskarżał Pelagiusza w Jerozolimie, w lipcu, po czym prawdopodobnie ruszył w podróż powrotną. Niewykluczone, że w drodze powrotnej spotkał się z galijskimi

¹⁶⁷ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 221 (Augustinus, *Epistola 175*, 1): „Cum ex more ad Carthaginensem ecclesiam solemniter venissemus, atque ex diversis causis congregata ex nobis synodus haberetur, (...)”.

¹⁶⁸ Por. R. Toczko, *Święty Augustyn. Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, VP 2010, nr 30, t. 55, s.

¹⁶⁹ Por. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius, Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411- 432*, Pápste und Papsttum 7, Stuttgart 1975, s.

¹⁷⁰ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemian Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 26–27.

¹⁷¹ SCL 4, tłum. Z. Olejniczak, s. 74 (*Breviarium Hipponense*, PL 56, 5): „Ut propter causas ecclesiasticas, quae ad perniciem plebium saepe veterescunt, singulis quibusque annis concilium convocetur, ad quod omnes provinciae quae primas sedes habent de conciliis suis ternos legatos mittant, ut et minus invidiosi minusque hospitibus sumptuosi conventus plena possit esse auctoritas. Et ut de Tripoli, propter inopiam episcoporum, unus episcopus veniat”.

¹⁷² Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 220 (Augustinus, *Epistola 175*, PL 33, 1): „(...) compresbyter noster Orosius nobis litteras sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum dedit Herotis et Lazari”.

biskupami, którzy byli przyczyną przesłuchania Pelagiusza w Diospolis w grudniu tego samego roku. Nie jest również wykluczone, że trzej wysłannicy podróż powrotną odbyli przynajmniej częściowo wspólnie, ponieważ, jak pamiętamy, Heros i Łazarz nie stawili się jako oskarżyciele na procesie Pelagiusza. Biorąc pod uwagę czas potrzebny Orozjuszowi na dotarcie z Jerozolimy do Kartaginy, przy uwzględnieniu synodu, który odbył się w grudniu, oraz szerzących się pogłosek, na które również nie bez wpływu były obowiązujące zasady związane z żeglugą morską w miesiącach zimowych, należy przyjąć, że synod w Kartaginie odbywał się późną wiosną lub na początku lata roku 416. Podobną hipotezę wysuwał K. Burczak¹⁷³, z kolei R. Toczko – idąc za argumentacją J. Garniera – skłania się ku temu, że synod w Kartaginie odbył się we wrześniu¹⁷⁴. Dzięki świadectwu Orozjusza biskupi w Kartaginie wiedzieli, że jedno przesłuchanie Pelagiusza miało już miejsce w Jerozolimie, co do drugiego, to z listów Herosa i Łazarza, dowiedzieli się, że Pelagiusz znów miał zostać postawiony w stan oskarżenia, zaś z różnych krążących pogłosek zapewne usłyszeli o drugim przesłuchaniu w Diospolis, którego rozstrzygnięcie – jeśli pogłoski okazałyby się prawdziwe – napawało ich wszystkich niepokojem. Biskupi zakładali jednak, że owe pogłoski mogły dotrzeć również do papieża w Rzymie, stąd też ich szybka reakcja oraz prośba:

Choćby i twej czcigodności wydawało się, że Pelagiusz biskupimi protokołami, o których mówi się, że sporządzono je na Wschodzie, słusznie został uniewinniony, jednak sam błąd i bezbożność, która ma już wielu wyznawców, w różnych stronach, powinna zostać wyklęta także powagą Stolicy Apostolskiej.¹⁷⁵

Zgromadzeni w Kartaginie hierarchowie w ten sposób zwrócili Innocentemu uwagę, że nie można poprzestać na przyjęciu wyroku sądów w Palestynie. Nawet jeśli Pelagiusz okazał się prawowierny, nauka, o której głoszenie był oskarżany, wciąż pozostaje błędna i niezgodna z nauczaniem Kościoła. Dodatkowe świadectwo tego, że biskupi w Afryce nie chcieli czekać na oficjalne potwierdzenie uniewinnienia Pelagiusza daje Augustyn w liście, który wraz z Alipiuszem napisał w połowie roku 417 do Paulina z Noli:

Skoro otrzymaliśmy listy ze Wschodu, roztrząsające dogłębnie całą sprawę, żadną miarą nie mogliśmy odmówić pomocy Kościołowi, przez wzgląd na jakąkolwiek opinię biskupią. Zanim dotarły do naszych rąk, czy też zgoła do Afryki dokumenty

¹⁷³ Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, VP 2002, nr 22, t. 42–43, s. 443.

¹⁷⁴ Por. R. Toczko, *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską?*, „U schyłku starożytności – Studia Źródłoznawcze” 2011, nr X, s. 218.

¹⁷⁵ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 223 (Augustinus, *Epistola 175*, PL 33, 4): „Si ergo episcopalibus Gestis quae in Oriente confecta dicuntur, etiam tuae Venerationi iuste visus fuerit absolutus; error tamen ipse et impietas, quae iam multum assertores habet, per diversa dispersos, etiam auctoritate apostolicae sedis anathemanda est”.

kościelne, na mocy których biskupi prowincji Palestyny odmawiają Pelagiuszowi możliwości oczyszczenia się ze stawianych mu zarzutów, wysłane zostały do Stolicy Apostolskiej sprawozdania z dwóch synodów, kartagińskiego i milewijskiego.¹⁷⁶

W powyższym fragmencie pojawia się zawołowana krytyka biskupów palestyńskich: ich błąd polega – zdaniem Augustyna i Alipiusza – nie na tym, że uznali ortodoksję nauczania Pelagiusza, ale na tym, iż poprzez swoją decyzję uniemożliwili Pelagiuszowi dojście do prawdy i uznanie swego błędu. Świadcstwo odbycia obu synodów ponownie odnajdujemy w epistolografii Augustyna, kiedy pisze on do Hilarego, biskupa w Syrakuzach na Sycylii¹⁷⁷.

Jeszcze w tym samym roku odbył się synod w Milevi¹⁷⁸ (lub Mileve) będącym stolicą prowincji Numidia, na terenie której leżała podległa Augustynowi jako biskupowi Hippona, zwana też Hippo Regius lub Hipponą Królewską. W tej prowincji Augustyn miał zapewne więcej do powiedzenia, nie pełnił jednak funkcji prymasa prowincji. Również i w tym wypadku nie jest możliwe ustalenie dokładnej daty tego spotkania. Z listu numidyjskich biskupów wiemy na pewno, że synod odbył się już po synodzie kartagińskim, albo w czasie bardzo do niego zbliżonym:

Te pisma skierowaliśmy do twojej świętobliwości od synodu Numidii, naśladując naszych współbiskupów Kościoła kartagińskiego i prowincji kartagińskiej, którzy, jak się dowiadujemy, napisali w tej sprawie do Stolicy Apostolskiej, którą szczęśliwie rozświetlasz.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Augustinus, *Epistola 186*, PL 33, I.2: „Sed posteaquam ad nos litterae de Oriente venerunt, eadem causam apertissime ventilantes, nullo modo iam qua licumque episcopali auctoritate deesse Ecclesiae deberemus. Missae sunt itaque de hac re ex duobus conciliis, Cathaginensi et Milevitano, relationes ad apostolicam Sedem, antequam Gesta ecclesiastica, quibus apud episcopos provinciae Palaestinae Pelagius perhibetur esse purgatus, vel in manus nostras, vel in Africam pervenissent. Scripsimus etiam ad beatae memoriae Papam Innocentium, praeter conciliorum relationes, litteras familiares, ubi de ipsa causa aliquanto diutius egimus”; A. Strzelecka, *Święty Augustyn. O lasce Bożej przeciw herezji pelagiańskiej. List 186*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2000, t. IX, s. 56.

¹⁷⁷ Por. Augustinus, *Epistola 178*, PL 33, I.2: „Quam sint haec inimica gratiae Dei, quae per Iesum Christum Dominum nostrum humano generi indulta est, et quemadmodum totius fidei christianae fundamenta evertere moliantur, pervidet nobiscum Venerabilitas vestra. Neque apud vos tacere debuimus, ut eiusmodi homines, quos quidem sanari in Ecclesia, quam ex illa resecari magis volumus et optamus, cura pastoralis caveatis. Iam enim cum ista scriberem, cognoveramus in ecclesia Carthaginensi adversus eos episcopalis concilii conditum fuisse decretum, per epistolam sancto et venerabili Papae Innocentio dirigendum; et nos de concilio Numidiae ad eandem apostolicam Sedem iam similiter scripseramus”.

¹⁷⁸ Por. DC, t. III, s. 127–128.

¹⁷⁹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 5): „Haec ad Sanctitatem tuam de concilio Numidiae scripta direximus, imitantes Carthaginensem ecclesiam et Carthaginensis provinciae coepiscopos nostros, quos ad Sedem apostolicam, quam beatus illustras, de hac causa scripsisse comperimus”.

Według wspomnianego tu już Burczaka synod w Milevi także odbył się w lecie¹⁸⁰, z czym z kolei nie zgadza się R. Toczko: przychyła się on ku wersji, że milewijskie spotkanie biskupów miało miejsce w listopadzie¹⁸¹. Wydaje się jednak, że termin listopadowy to termin zdecydowanie zbyt późny, jeśli weźmie się pod uwagę, że listy synodalne zostały dostarczone do Innocentego razem, a jego odpowiedzi datowane są na styczeń roku 417. Zakładając czas, jaki na podróż musiałby przeznaczyć wybrany do tego legat (z późniejszych listów Innocentego wiemy, że był nim kapłan o imieniu Juliusz¹⁸²) oraz ograniczenia podróże ze względu na porę roku trudno zgodzić się z forsowaniem tezy o synodzie w listopadzie. W równym stopniu prawdopodobny wydaje się październik – nie jest bowiem wykluczone, że jeśli kartagiński synod miał miejsce we wrześniu, to numidyjscy biskupi nie zwlekali z organizacją podobnego spotkania w swojej prowincji.

List ten, podobnie jak ten z synodu w Kartaginie, znajduje się w kolekcji listów augustyńskich – pod numerem 176. Również i tutaj biskupi zaczynają od zwyczajowej formuły powitania¹⁸³, a następnie przechodzą do wyliczenia wszystkich nadawców listu, biskupów obecnych na synodzie¹⁸⁴. Można przypuszczać, że sześćdziesięciu jeden biskupów, których imiona są tu wymienione to wszyscy (lub prawie wszyscy) biskupi prowincji Numidia, co – nawet jeśli uwzględnić, że w każdej stolicy wciąż mogło być nawet dwóch biskupów – pokazuje, jak rozbudowana była sieć biskupstw w Afryce Północnej. Obecność Augustyna na tym synodzie jest bezspornie potwierdzona, jego imię pojawia się wśród innych biskupów, tuż za Alipiuszem. Listę nadawców otwiera z kolei Sylwan, prymas prowincji Numidia, choć niekoniecznie biskup Milevi, ponieważ jedynie w przypadku Afryki Prokonsularnej prymasem zostawał biskup stolicy prowincji, w pozostałych prowincjach tytuł prymasa należał się najstarszemu biskupowi. Jedyną

¹⁸⁰ Por. K. Burczak, *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, VP 2002, nr 22, t. 42–43, s. 443.

¹⁸¹ Por. R. Toczko, *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską?*, „U schyłku starożytności – Studia Źródłoznawcze” 2011, nr X, s. 218.

¹⁸² Por. Innocentius, *Epistola 181*, PL 33, 2: „(...) quod per fratrem et coepiscopum nostrum Iulium litteras ad nos destinastis (...); tenże, *Epistola 182*, PL 33, 1: „(...) frater et coepiscopus noster Iulius Dilectionis vestrae litteras, quas ex Milevitano concilio cura fidei propensiore misistis, mihi inopinanter ingessit (...)”.

¹⁸³ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 225 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 1): „Milevitani Consilii Patres Patrec Innocentio, de cohibendis Pelagianis haereticis. Domino beatissimo meritoque venerabili, et in Christo honorando papae Innocentio”.

¹⁸⁴ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 225 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 1): „Sylwan, Walentyn, Aureliusz, Donat, Restytut, Lucjan, Alipiusz, Augustyn, Placencjusz, Sewerus, Fortunat, Possidiusz, Nowat, Sekundus, Maurencjusz, Leon, Faustynian, Kreskoniusz, Malkus, Littoriusz, Fortunat, Donat, Pontikianus, Saturnin, Chrystoniusz, Honoriusz, Lucjusz, Adeodat, Processus, Kreskoniusz, Sekundus, Feliks, Azjatyk, Rufinian, Faustyn, Serwus, Terencjusz, Kreskoniusz, Sperancjusz, Kwadratus, Lucylus, Sabinus, Faustyn, Kreskoniusz, Wiktor, Gigancjusz, Posydoniusz, Antoninus, Innocenty, Prezydiusz, Krescencjusz, Feliks, Antoniusz, Wiktor, Honorat, Donat, Petrus, Prezydiusz, Kreskoniusz, Lampadiusz, Delfin, od synodu w Milevi pozdrowienie w Panu”.

wątpliwością, jaką można by mieć w tym przypadku jest ta, czy owo starszeństwo dotyczyło wieku czy stażu na stolicy biskupiej.

O ile w przypadku synodu w Kartaginie można było mieć wątpliwości co do roli Augustyna w inicjowaniu lub inspirowaniu spotkania biskupów, o tyle w przypadku synodu w Milevi hipoteza ta nie jest łatwa do odrzucenia. W drugiej dekadzie V wieku Augustyn cieszył się już tak dużym autorytetem, że nie jest wykluczone, iż prymas Numidii polegał na jego radach i sugestiach w wielu sprawach, zwłaszcza tych doktrynalnych. Nie oznacza to umniejszania roli biskupa Sylwana, kiedy jednak taki biskup, jakim stał się Augustyn, działa na terenie tej samej prowincji, odmowa korzystania z jego doświadczenia mogłaby świadczyć o małostkowości i zazdrości odmawiającego. Choć władzy potrzebnej do zainicjowania synodu Augustyn z pewnością nie posiadał, mógł jednak zainspirować biskupa Sylwana i wskazać mu niebezpieczeństwa płynące z błędów pelagiańskich. Kazanie, o którym wspomnieliśmy na początku, a które Augustyn wygłosił w Hipponie, mogło dotrzeć do uszu prymasa lub zostać osobiście przekazane, co w połączeniu z informacjami o wydarzeniach w Palestynie i synodzie w Kartaginie mogło doprowadzić go do wniosku, iż konieczne jest zwołanie podobnego spotkania biskupów w jego własnej prowincji. Co też się stało. Tak jak synod w Kartaginie został zwołany *ex more*, tak synod w Milevi prawdopodobnie spotkał się wyłącznie z powodu krzewiącej się herezji, o czym biskupi nie omieszkali wprost napisać do papieża: „Usiłuje powstać nowa i wielce zgubna herezja, nieprzyjaciół łaski Chrystusa, którzy bezbożnymi dysputami usiłują nam nawet odebrać Modlitwę Pańską”¹⁸⁵. W tym jednym zdaniu numidyjscy hierarchowie zawarli właściwie całe streszczenie zarzutów wobec Pelagiusza i Celestiusza. W przeciwieństwie do biskupów kartagińskich nie opisywali zbyt obszernie oskarżeń, przez co list ich jest krótszy. Być może uznali, że skoro biskupi w Kartaginie opisali już owe zarzuty, wystarczy, że oni nawiążą do nich, samym zaś faktem pisania dadzą do zrozumienia, jak poważnym niebezpieczeństwem może być głoszenie tych błędów.

Podobnie jak w Kartaginie, także w Numidii biskupi przywołują z imienia Pelagiusza i Celestiusza nazywając ich „autorami tego najzgubniejszego błędu”¹⁸⁶, tu jednak – w odróżnieniu od kartagińskich biskupów – nie pada anatema, ani żadna wzmianka sugerująca potępienie. Biskupi Numidii piszą: „(...) doprawdy wolimy [ich –

¹⁸⁵ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 225 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 2): „Nova quippe haeresis et nimium pernicioso atentat assurgere inimicorum gratiae Christi, qui nobis etiam do minicam orationem impiis disputationibus conantur auferre”.

¹⁸⁶ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 4): „Huius autem perniciosissimi erroris auctores esse perhibentur Pelagius et Celestius”.

przyp. autorki] uzdrowić w Kościele niż zwątpiwszy w ich zbawienie odciąć od Kościoła, jeśli nie zmuszałaby żadna konieczność”¹⁸⁷. W swojej interwencji u biskupa Rzymu upatrują podobnego celu, ponieważ proszą go, by nie wzbraniał się przed poprawieniem [*corrigere* – przyp. autorki] tych, którzy głoszą wspomniane błędy na szkodę ludu Bożego, który odciągają od Chrystusa i Jego łaski¹⁸⁸, głównym zaś celem tej poprawy jest to „(...) abyśmy się raczej współradowali ich poprawą niż współsmucili zgubą”¹⁸⁹. Czy zatem pod owym „poprawianiem” biskupi rozumieli jedynie napomnienie wsparte autorytetem biskupa Rzymu, czy także potępienie, które wygłoszone z pozycji Stolicy Apostolskiej mogłoby być postrzegane jako ważniejsze? Odpowiedź na tak postawione pytanie jest dość trudna, zwłaszcza w świetle dalszych wydarzeń.

Synodowi w Milevi przypisuje się ogłoszenie kanonów, w tym także kanonów poświęconych pelagianom. Jest to kwestia dosyć problematyczna, ponieważ kanony te znajdują się w tzw. *Collectio Hispanae* i jak wskazują dogłębne analizy tych tekstów jest to zbiór kanonów z różnych posiedzeń synodalnych wcześniejszych, ale również późniejszych, ponieważ kanony przeciwko pelagianom brzmią dokładnie tak samo jak te z synodu, który odbył się dwa lata później. Prawdopodobnie oznacza to, że teksty kanonów zostały dodane do treści listu synodalnego później. Przeciwno ogłoszeniu kanonów przez synod w Milevi świadczy choćby fakt, że na zakończenie znajdujemy zapis dotyczący zatrzymania biskupów, aby zajęli się pozostałymi sprawami. Zostali tu wymienieni m.in. Aureliusz, głowa Kościoła kartagińskiego, ale również delegaci pozostałych prowincji, jak np. Donacjan, prymas Byzaceny. Wymienione imiona świadczą raczej za przeprowadzonym synodem plenarnym, który z pewnością nie miał miejsca w 416 roku w Milevi. Wydaje się oczywiste, że gdyby głowa całego afrykańskiego Kościoła była obecna na lokalnym synodzie, Augustyn z pewnością poinformowałby o tym fakcie papieża. To, że tego nie robi, każe powątpiewać co do autentyczności kanonów opublikowanych jako te pochodzące z synodu w Milevi. Prawdopodobnie jest to kolekcja kanonów zebrana z innych synodów i przypisana także temu odbywającemu się w prowincji Numidia. Treść kanonów pokrywa się z kwestiami poruszonymi w liście przez

¹⁸⁷ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 4): „quidem in ecclesia sanari malumus, quam desperata salute ab ecclesia resecari, si necessitas nulla compellat”.

¹⁸⁸ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 3): „(...) cum procul dubio te ita permoveant, ut ab eis corrigendis, ne latius serpent, multosque contaminent, vel potius interimant, dum eos sub nomine Christi, a gratia Christi penitus alienant, omnino dissimulare non possis”.

¹⁸⁹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, 5): „(...) ut de correctione potius eorum congratulemur, quam contristemur interitu”.

Augustyna. Nie można też całkowicie wykluczyć możliwości, że synod w Milevi ogłosił na zakończenie kanony, które nie zachowały się w żadnych odpisach.

Dwa lata po tych synodach odbył się w Afryce Północnej najważniejszy – z punktu widzenia kontrowersji pelagiańskiej – synod, na którym kwestia pelagianizmu została ponownie podniesiona. Po tym, jak w 417 roku Kościół w Afryce musiał zmierzyć się z dwiema odrębnymi opiniami Stolicy Apostolskiej (o czym będzie mowa w następnej części tego rozdziału), w roku 418 zorganizowany został synod plenarny¹⁹⁰, który zgromadził ponad dwustu biskupów z całej diecezji, a którym przedstawione zostały kwestie dotyczące pelagianizmu właśnie oraz donatyzmu. Według notatki synodalnej, działo się to:

Za konsulatu najdostojniejszych cesarzy augustów: dwunastego Honoriusza i ósmego Teodozjusza, 1 maja, w Kartaginie, w sali obrad bazyliki Faustusa. Gdy Aureliusz zasiadał na synodzie ogólnym, w obecności diakonów, wszyscy biskupi zgromadzeni na świętym synodzie Kościoła kartagińskiego, których imiona i podpisy zostały dołączone, (...) ¹⁹¹.

Trudno stwierdzić, czy synod plenarny miał wyczerpywać znamiona prawa nałożonego przez wspomniany tu już kanon 5 z roku 397. Brak jest źródeł potwierdzających, czy rzeczywiście każdego roku odbywał się synod plenarny, można jednak przyjąć, że tak było. Ostatni zapis w kanonach tego synodu odnosi się do tamtego wymogu z kanonu 5 na użytek synodu w Kartaginie. Kanon 5 głosił, że każda prowincja powinna przysyłać na rokroczny synod po trzech legatów, tymczasem w Kartaginie pojawiło się ponad dwustu biskupów, którzy po głównej części obrad najwidoczniej zostali odprawieni. Czytamy bowiem:

Postanowiono, aby wszyscy biskupi zebrani na synodzie nie pozostawali dłużej, ale by synod wybrał po trzech sędziów z poszczególnych prowincji. (...) Oni wraz ze świętym prymasem Aureliuszem niech wszystko potwierdzą: cały synod domaga

¹⁹⁰ Por. DC, t. I, s. 262.

¹⁹¹ SCL 4, tłum. A. Baron, S. Poręba, s. 246 (*Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta*, XVII.108): „Gloriosissimis imperatoribus Honorio XII et Theodosio VIII Augg. cons., cal. Maisas Carthagine in secretario basilicae Fausti. Cum Aurelius episcopus universali Consilio consedisset, adstantibus diaconis, placuit omnibus episcopis, quorum nomina et subscriptiones inditae sunt, in sancta synodo Carthagenensis ecclesiae constitutis”. Według *Collectio Quesnellianae* zapis dotyczący okoliczności odbywania synodu brzmi: “Honorio Augusto duodecies consule, Kalendas maias, Carthagine in basilica Fausti. Cum Aurelius episcopus simul cum Donatiano Teleptensi primae sedis episcopo provinciae Bizacena et aliis ducentis tribus coepiscopis suis, tam ex provincia Bizacena quam Mauritania Sitifensis, Tripolitana, Numidia, Mauritania Caesariensi et Hispania, in concilio consedisset, adstantibus diaconibus”. Por. *Collectio Quesnellianae*, CCL 149, s. 69.

się od niego, aby osobiście wszystko podpisał, zarówno sporządzone protokoły, jak i listy.¹⁹²

Może to sugerować, że po ustaleniu najważniejszych punktów synod miał zająć się kwestiami personalnymi, do czego nie było konieczne zatrzymywanie wszystkich biskupów, a wystarczyła grupa biskupów ogłoszonych jako sędziowie. Nasuwa to jednocześnie kilka pytań odnośnie do tego, jak wyglądała organizacja takiego synodu. Jeśli dwustu biskupów z wszystkich prowincji przybyło specjalnie na synod, a następnie ich odesłano, by pozostawić protokoły i listy w gestii prymasa Afryki i kilku wybrańców, to można się zastanawiać, ile czasu właściwie trwał taki synod, a także czy zgromadzonym tam biskupom konieczność pozostania kolejnych kilku dni dłużej rzeczywiście zrobiłaby większą różnicę.

Synod plenarny, oprócz sprawy pelagian, zajął się także wciąż powracającym problemem donatystów oraz kwestiami dyscyplinarnymi, m.in. obowiązkami prezbiterów i zadaniami biskupów¹⁹³. Synod ten nie został więc zwołany tylko z powodu toczącej się kontrowersji pelagiańskiej. Byłoby to trudne, choćby ze względów logistycznych: biskupom zajmującym stolice położone daleko od Kartaginy i prowincji Africa Proconsularis wiele czasu zajmowała nie tylko na podróż do stolicy, ale także samo otrzymanie zawiadomienia o mającym się odbyć synodzie. To, że sprawa pelagian pojawiła się na synodzie i prawdopodobnie zdominowała jego obrady, a w konsekwencji również i kanony, spowodowane było wydarzeniami, do których doszło pomiędzy rokiem 416 a 418, głównie w kontekście zmiany stanowiska Stolicy Apostolskiej. Synod w Kartaginie wydaje się być ostatnim tak dużym spotkaniem biskupów, na którym zapadły instytucjonalne decyzje wiążące dla wszystkich prowincji¹⁹⁴.

¹⁹² SCL 4, tłum. A. Baron, S. Poręba, s. 246 (*Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta*, XVII.127): „Item placuit, ne diutius universi episcopi qui ad concilium congregati sunt tenerentur, ab universo concilio iudiceternos de singulis provinciis eligi, (...) qui omnes cum sancto sene Aurelio universa cognoscant: a quo petiit universum concilium, ut cunctis sive gestis quae confecta iam sunt, seu epistolis ipse subscribat”. Por. CCL 149, s. 227–228.

¹⁹³ Por. SCL 4, tłum. A. Baron, S. Poręba, s. 246n (*Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta*, CCL 149, s. 220–228).

¹⁹⁴ Twierdzenie to nie jest jednak do końca prawdziwe, ponieważ rok później w Kartaginie odbył się synod plenarny dla prowincji afrykańskich, na którym podjęto sprawę dotyczącą Apiariusza. Apiariusz był prezbiterem w prowincji Afryki Prokonsularnej i po ekskomunikowaniu go przez biskupa Urbana, odwołał się do Rzymu. Dla wyjaśnienia sprawy z Rzymu przybyli legaci papieża Zozyma, a liczba uczestników synodu według źródeł wyniosła 217. Por. *Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta*, CCL 149, s. 229; SCL 4, tłum. S. Poręba, s. 254n.

2.2. Stanowisko Stolicy Apostolskiej: synody rzymskie

Relacje łączące Afrykę Północną z Rzymem – w zależności od etapu historii – można nazwać napiętymi, skomplikowanymi lub po prostu wrogimi. Wymiar chrześcijański przenika bowiem historia wcześniejszych relacji między tymi dwoma regionami, które mimo upływu setek lat podchodziły do współpracy w sposób zachowawczy. Trudno oprzeć się wrażeniu, że lata wspólnej historii znalazły odzwierciedlenie także w omawianych tu czasach. W drugiej dekadzie V wieku stosunki między papieskim Rzymem i biskupią Afryką cechowały się cierpliwą akceptacją i gdzieś tam pobłażliwością. Nie oznaczało to jednak przejawów braku szacunku, stanowi jednak dowód na przekonanie Afrykańczyków o ich wyjątkowym miejscu w historii rozwoju chrześcijaństwa, czego dowody znaleźć można także w czasie toczzonego sporu z pelagianami.

Pozycja Rzymu jako pierwszej wśród stolic rosła powoli, ale systematycznie. O wyjątkowości istniejącej tam gminy świadczyło wiele rzeczy: przebywali w niej (choć nie byli jej założycielami) uznawani za filary Kościoła pierwotnego Piotr i Paweł, było to miejsce, gdzie śmierć męczeńską ponieśli obaj wspomniani apostołowie oraz gdzie znajdowały się miejsca ich pochówku. W końcu Rzym stał się siedzibą następców Piotra, którzy choćby z tego tytułu rościli sobie prawo do wywyższenia Rzymu (a wkrótce także siebie) ponad inne stolice. Przez długi czas Rzym był też stolicą cesarzy, choć w omawianym przez nas okresie cesarz chętniej przebywał w Rawennie niż Rzymie. Rola Rzymu urosła do tego stopnia, że w 382 roku obradujący w Wiecznym Mieście synod nie zawahał się zanegować prób nadania prymatu Konstantynopolowi i ogłosił w kanonie, że „(...) święty Kościół rzymski posiada pierwszeństwo wobec pozostałych kościołów nie na podstawie konstytucji synodalnych, ale otrzymał prymat z ust Pana naszego i Zbawiciela, (...)”¹⁹⁵. Roszczenia Konstantynopola potraktowane zostały jako uwarunkowane politycznie, ale tym oświadczeniem Kościół w Rzymie potwierdzał kanonicznie swoje miejsce pośród innych Kościołów. Tym samym wzrastała także rola papieża jako biskupa Rzymu. Niewykluczone, że Kościoły rozsiane po całym kontynencie intuicyjnie postrzegały papieża jako tego, który z tytułu zasiadania na tej właśnie stolicy zajmował miejsce wyżej od nich.

¹⁹⁵ SCL 4, tłum. A. Baron, s. 29 (*Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa de explanatione fidei*, PL 13, III.1): „(...) sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis caeteris ecclesiis praelata est sed et evangelica voce Domini et Salvatoris nostri primatum obtenuit”.

W konsekwencji pozycja biskupa Rzymu powoli, ale wzmacniała się, czego przykładem mogą być praktyki przesyłania do Rzymu informacji o decyzjach podjętych na lokalnych synodach. Tak uczyniono na przykład w 314 roku w Arles, kiedy to, pomimo obecności legatów papieskich, papież Sylwester otrzymał dokumenty wraz z prośbą o zaaprobowanie poczynionych ustaleń¹⁹⁶. Biskupi napisali w liście m.in. „(...) Postanowiliśmy także, z aprobatą zarządców większych diecezji, że przede wszystkim ty powinienesz wszystko zatwierdzić”¹⁹⁷. W 340 roku papież Juliusz I był już na tyle świadomy roli Rzymu, że odważył się napisać do Kościołów na Wschodzie: „Czyż nie wiecie, że jest taki zwyczaj, że najpierw pisze się do nas i dopiero my stanowimy to, co słuszne?”¹⁹⁸, trzy lata później na zwołanym przez tego papieża synodzie w Sardyce podkreślano, że należy zwracać się do Rzymu we wszystkich sprawach określanych jako wątpliwe¹⁹⁹. Ta praktyka dotarła również do Afryki Północnej, choć początkowo miała formę jedynie życzliwego informowania o sprawach afrykańskiego Kościoła niż polegania na opinii i decyzjach rzymskiej stolicy. Taka sytuacja miała miejsce w 397 roku, gdy na synodzie w Kartaginie spisano kolekcję praw, także z poprzednich synodów, pod nazwą *Breviarium Hipponense* i posłano ją papieżowi Syrycjuszowi²⁰⁰. Również w przypadku synodów, których tematem był długotrwały spór z donatystami wyznaczano legatów, którzy mieli poinformować biskupa Rzymu o podjętych ustaleniach lub wysyłać listy²⁰¹, również prywatne. Nie było to traktowane jedynie jako wyraz uznania dla prymatu Stolicy Apostolskiej czy samego papieża, chodziło głównie o to, by w Rzymie znane były te ustalenia, co z kolei miało doprowadzić tym samym do spójności głoszonego powszechnie nauczania. Tym bardziej może zaskoczyć fakt, że w przypadku kontrowersji pelagiańskiej do Rzymu dotarł nie jeden, a dwa listy²⁰², po jednym dla każdego synodu lokalnego (oraz oczywiście list pięciu biskupów²⁰³, traktowany jednak jako prywatna korespondencja, nie zaś stanowisko całego episkopatu).

¹⁹⁶ Synod w Arles dotyczył donatystów oraz innych spraw dyscyplinarnych i kościelnych. Por. J. Grzywaczewski, *Prymat papieża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 2007, nr 149, z. 1(150), s. 103.

¹⁹⁷ *Epistola synodi Arelatensis ad Silvestram papam*, PL 84: „Placuit etiam, a te qui maiores dioceses tenes, per te potissimum omnibus sinuari”; SCL 1, s. 68n.

¹⁹⁸ *List Juliusza I*, w: SCL 1, s. 122.

¹⁹⁹ Synod w Sardyce (343–344). Por. J. Grzywaczewski, *Prymat papieża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 2007, nr 149, z. 1(150), s. 105.

²⁰⁰ Por. synod w Kartaginie (397). Por. J. Grzywaczewski, *Prymat papieża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 2007, nr 149, z. 1(150), s. 105.

²⁰¹ Por. synod w Kartaginie (401), w: SCL 4, s. 134.

²⁰² Por. Augustinus, *Epistola 175*, PL 33, kol. 758–762 oraz Augustinus, *Epistola 176*, PL 33, kol. 762–764.

²⁰³ Por. Augustinus, *Epistola 177*, PL 33, kol. 764–772.

Papieżem był wówczas Innocenty I, syn swojego poprzednika Anastazjusza I, którego prawdopodobnie był diakonem²⁰⁴, doskonale znany biskupom afrykańskim. Jego pontyfikat przypada na lata 401–417, a sam papież dał się poznać jako zdecydowany obrońca doktryny Kościoła, moralności czy kwestii liturgicznych. Dowodem jego aktywności jest 36 zachowanych listów, które po sobie zostawił i które poświadczają nie tylko jego głęboką wiarę i troskę o dobro Kościoła, ale też formację intelektualną²⁰⁵. Nie wiadomo, czy równie znane były mu kwestie, o których pisali do niego afrykańscy biskupi, ani czy znał osobiście Pelagiusza i Celestiusza. Nie można tego całkowicie wykluczyć: czas ich pobytu w Rzymie pokrywa się z pontyfikatem Innocentego, z kolei dysputy prowadzone wśród rzymskich elit bardzo łatwo mogły docierać także do papieskich uszu. Nawet jeśli Pelagiusz i Celestiusz byli znani Innocentemu (może niekoniecznie osobiście), biskupi w Afryce o tym nie wiedzieli – z ich listu w żaden sposób nie można wyciągnąć takiego wniosku. Według Schatza to w Rzymie znajdowało się centrum ruchu pelagiańskiego, dlatego też myśl o włączeniu papieża wydać się musiała biskupom oczywista²⁰⁶.

Sporządzone przez hierarchów kartagińskich i numidyjskich listy są majstersztykiem dyplomacji. Zwyczajowe formuły powitalne, które już omówiliśmy, uzupełnione zostały sformułowaniami pełnymi pokory i jednocześnie uznania dla papieskiego autorytetu. W liście biskupów z Kartaginy czytamy: „(...) uznaliśmy, że trzeba powiadomić waszą miłość, aby do naszych skromnych postanowień została dodana powaga Stolicy Apostolskiej dla obrony dobra wielu i poprawienia niegodziwości niektórych”²⁰⁷. Wtórują im biskupi z Milevi, gdy piszą: „Lecz sądzimy, że z pomocą miłosierdzia Pana Boga naszego, który raczy tobą kierować w radzie i wysłuchiwać twej modlitwy, ci, którzy mają poglądy tak przewrotne i zgubne, łatwiej ustąpią przed autorytetem twej świętobliwości, pochodzącym z autorytetu Pisma Świętego, (...)”²⁰⁸. Warto tu zwrócić uwagę na pewną różnicę w listach obu synodów. O ile biskupi

²⁰⁴ Por. W. Turek, *Episcopus, presbyter, sacerdos, diaconus: niektóre wyjaśnienia papieża Innocentego* w Liście do Decencjusza, biskupa Gubbio, VP 2017, nr 37, t. 67, s. 653.

²⁰⁵ Por. W. Turek, *Episcopus, presbyter, sacerdos, diaconus: niektóre wyjaśnienia papieża Innocentego* w Liście do Decencjusza, biskupa Gubbio, VP 2017, nr 37, t. 67, s. 653.

²⁰⁶ Por. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 60.

²⁰⁷ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 221 (Augustinus, *Epistola 175, 2*): „sanctae caritati tuae intimandum duximus, ut status nostrae mediocritatis etiam apostolicae sedis adhibeatur auctoritas, pro tuenda salute multorum, et quorumdam perversitate etiam corrigenda”.

²⁰⁸ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola 176, 5*): „Sed arbitramur, adiuvante misericordia Domini Dei nostri qui te et regere consulentem, et orantem exaudire dignetur, auctoritati Sanctitatis tuae, de sanctorum Scripturarum auctoritate depromptae, facilius eos qui tam perversa et perniciose sentiunt, esse cessuros”.

z Kartaginy piszą o „autorytecie Stolicy Apostolskiej”, o tyle ci z Milevi powołują się na „autorytet twej świątobliwości”. Choć nie musi to oznaczać rozróżnienia na dwa rodzaje autorytetów wiązanych z papieskim Rzymem, wszak może to być jedynie figura retoryczna mająca na celu wzmocnienie przychylności i zachęty nadawcy wobec adresata, to jednak różnica ta jest naprawdę interesująca i stanowić może argument w badaniach nad świadomością Kościołów na Zachodzie dotyczącą prymatu Rzymu jako stolicy apostolskiej lub samego biskupa Rzymu. Należy pamiętać, że w starożytności każde miasto, w którym był grób apostoła, nazywano stolicą apostolską i każdy kolejny biskup był jego następcą. Rzym miał ich dwóch: Piotra i Pawła, ale Damazy swój autorytet zaczął opierać wyłącznie na tym, że jest następcą Piotra, a wyraziło się to m.in. we wspomnianym powyżej edykcie tesalońskim z 380 roku.

W tym duchu przesłanie płynące z obu listów można by w skrócie scharakteryzować jako „teraz twoja kolej”. Nie ma tu żadnego pytania, czy podjęte decyzje były słuszne. Biskupi afrykańscy byli przekonani, że prawidłowo rozpoznali herezję i ją potępiłi, treść anatemy przesyłają również Innocentemu. Z ich listów wynika wprost, że każda decyzja poza potępieniem heretyków i herezji będzie uznana za błędną. Owo przekonanie wyrażają biskupi w Kartaginie słowami: „(...) nie wątpimy, że wasza dostojność, gdy przejrzy protokoły biskupie, o których mówi się, że w tej sprawie sporządzono je na Wschodzie, uzna to, co stanie się źródłem radości nas wszystkich w Bożym miłosierdziu”²⁰⁹ oraz dzielają je ci milewijscy: „(...) widzi twe dostojeństwo, że natychmiast i szybko trzeba zadbać zwłaszcza o innych, których bardzo wielu mogą złapać w swe sidła, jeśli przed nimi było to ukrywane”²¹⁰. Jak pisze K. Schatz, Afrykańczycy przyznawali „(...) Kościołowi rzymskiemu wraz z jego tradycją większą *auctoritas* w sprawach wiary, i dlatego też życzą sobie, żeby rzymskie postanowienie zgadzało się z ich orzeczeniem”²¹¹. Nie ma tu więc miejsca na potwierdzanie nauczania w jakikolwiek sposób. Wrażenie to dodatkowo spotęgują biskupi, którzy w trzecim liście wysłanym do Innocentego dokładnie wyjaśniają papieżowi nie tylko niebezpieczeństwo herezji, ale także prezentują swój sposób rozumienia autorytetu rzymskiej stolicy²¹².

²⁰⁹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 224 (Augustinus, *Epistola 175*, 6): „(...) non dubitamus venerationem tuam, cum gesta episcopalia perspexerit, quae in Oriente in eadem causa confecta dicuntur, id iudicaturam unde omnes in Dei misericordia gaudeamus”.

²¹⁰ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola 176*, 5): „(...) certe vel aliis, quos plurimos possunt, si ab eis dissimuletur, suis laqueis implicare, cernit Venerabilitas tua instant er et celeriter providendum”.

²¹¹ K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 61.

²¹² Por. Augustinus, *Epistola 177*, PL 33, „Non enim rivulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus; sed in hac non tamen parva tentatione temporis, unde nos liberet cui dicimus: Ne nos inferas in tentationem,

Synodalne listy dotarły do Innocentego za sprawą Juliusza i po zapoznaniu się z nimi papież przygotował odpowiedzi na każdy z listów. I tu przechodzimy do kwestii najbardziej nas interesującej z punktu widzenia omawianego tematu. Czy na przełomie roku 416 i 417 odbył się w Rzymie synod pod przewodnictwem Innocentego poświęcony pelagianizmowi i sprawie afrykańskiej? Wśród naukowców zdania na ten temat wydają się być podzielone. Za synodem w jednym ze swoich artykułów optuje A. Baron, choć czyni to z zastrzeżeniem, iż jest to synod prawdopodobny²¹³, zaś we wcześniejszej publikacji o synodzie nie wspomina wcale²¹⁴. Podobnie Obrycki wspomina jedynie o zatwierdzeniu postanowień afrykańskich przez Innocentego²¹⁵, a R. Toczko – idąc głównie za interpretacjami O. Wermelinger²¹⁶ – również nie wydaje się zainteresowany domniemywaniem ewentualnego synodu rzymskiego w tym czasie. Spróbujmy na chwilę zatrzymać się nad tym zagadnieniem. Innocenty układając odpowiedzi na listy synodów oraz wspomnianych biskupów w pierwszej osobie liczby pojedynczej składa podziękowanie za przesłanie korespondencji i dokumentów²¹⁷, dalej zaś konsekwentnie używa liczby mnogiej, co może sugerować, iż jest to list pisany w imieniu biskupów obecnych na ewentualnym synodzie, ale w równym stopniu może być jedynie przejawem znanego z cesarskich reskryptów i dekretów *pluralis maiestatis*. Znajdujemy to choćby w przypadku jednego z ważniejszych zdań, które padają w liście: „Niech będzie nieskalana doskonałość ciała, za którą w tym obwieszczeniu nauczyliśmy się podążać za wami i trzymać się ich, i zachowajmy razem z wami równą zgodę”²¹⁸.

Podkreślane przez niego konsultacje ze Stolicą Apostolską nie oznaczają konsultacji z rzymskim synodem biskupów, a z samym papieżem, którą to zasadę rozumieli biskupi afrykańscy i często do niej nawoływali. Hipotezy o możliwym synodzie za pontyfikatu Innocentego nie można całkowicie odrzucić, znane są bowiem inne listy

utrum etiam noster, licet exiguus, ex eodem quo etiam tuus abundans, emanet capite fluentorum, hoc a te probari volumus tuisque rescriptis de communi participatione unius gratiae consolari”.

²¹³ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 12.

²¹⁴ Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 15, s. 21.

²¹⁵ Por. K. Obrycki, *Wstęp*, w: Augustyn, *Dzieje procesu Pelagiusza*, w: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, s. 199.

²¹⁶ Por. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Pápste und Papsttum 7, Stuttgart 1975, s. 135.

²¹⁷ Por. Innocentius, *Epistola 181*, 2: „Gratulor igitur, fratres carissimi, quod per fratrem et coepiscopum nostrum Iulium litteras ad nos destinastis”. Choć list ten (oraz dwa następne, pod numerami 182 i 183) znajdują się w zbiorze listów augustyńskich, konsekwentnie podawać będziemy tu Innocentego jako jego autora, głównie dla uniknięcia nieporozumienia związanego z treścią listów.

²¹⁸ Por. Innocentius, *Epistola 181*, 9: „Sit totus corporis illibata perfectio, quam vos sequi et tenere hac in illos pronuntiatione cognovimus, et una vobiscum pari assensione servamus”, tłum. własne.

tego papieża, w których relacjonował synody omawiające różne sprawy. Nie jest możliwe jednakże przyjęcie tej hipotezy bezspornie. Synody rzymskie formułowały swoje nauczanie w kanonach, tak było choćby w roku 386, kiedy to za pontyfikatu papieża Syrycjusza zebrał się w Rzymie synod, który ułożone przez siebie kanony dyscyplinarne przesłał do Afryki. Przeciwno rzymskim synodom przemawiać może z kolei omówiony tu już autorytet Stolicy Apostolskiej, którą reprezentował papież, nie zaś ogół biskupów wchodzących w skład synodu. Znalezienie jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie nie ułatwia także praktyka synodów w Rzymie w V wieku. Jak pisze A. Baron, wraz z rozwojem chrześcijaństwa synody w Wiecznym Mieście nabrały charakteru doradczego wobec papieża, ale też w wielu przypadkach były to – być może wzorem Konstantynopola – synody endemiczne, co znaczy że mogli w nich uczestniczyć wszyscy biskupi aktualnie przebywający w mieście, bez względu na to, z jak odległych prowincji pochodzili²¹⁹. Gwarantowało to upowszechnienie decyzji podjętych w Rzymie i ujednoczenie wielu przepisów, ponieważ rzymskie synody zajmowały się sprawami doktrynalnymi, jak i dyscyplinarnymi. Brak wprost przekazanych doniesień o zwołanym synodzie może być w tym przypadku potraktowane jako potwierdzenie synodu – wszak owa tradycja rzymska musiała być znana w innych prowincjach. Niewykluczone, że mógł zetknąć się z nią w czasie swego pobytu w Rzymie sam Augustyn.

Nieoczywistym argumentem przeciwko synodowi za pontyfikatu Innocentego jest reakcja italskich biskupów po akceptacji przez jego następcę, Zozyma, kanonów i anatem synodu w Kartaginie w roku 418. Czyż nie wydaje się oczywiste, że gdyby poparcie Innocentego dla potępienia Pelagiusza i Celestiusza było znane już w 417 roku, sprzeciw wobec tej decyzji wydarzyłby się wcześniej niż ostatecznie do tego doszło? Brak takiego sprzeciwu może sugerować, że Innocenty listy synodalne potraktował jako papieską korespondencję, lecz bez konieczności wnoszenia tych spraw pod obrady synodu. W *Dizionario dei Concili* uwzględniony został synod za Innocentego, jednak może to być jedynie świadectwem tradycji, nie zaś samego synodu²²⁰. W listach Innocentego, poza umieszczoną w jednym z nich datą, brakuje szczegółów, których później nie szczędził Zozym, jak choćby miejsca, gdzie odbyło się spotkanie biskupów. W liście do biskupów w Kartaginie Innocenty wyraził wprost swoją radość z ich poczynań, dzięki którym

²¹⁹ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 11. Synody endemiczne, inaczej stałe, były wygodne dla każdego patriarchy, który jeśli chciał nadać swoim decyzjom charakteru kolegialnego, zwracał się do biskupów obecnych właśnie w jego stolicy.

²²⁰ Por. DC, t. IV, s. 147–149.

utwierdzona została renoma Stolicy Apostolskiej; zasada zwracania się do biskupa Rzymu miała być nie tylko starożytna, ale i boska, w dodatku podkreśla on, że zwracanie się do Stolicy Apostolskiej to „obowiązek” biskupów pozostałych prowincji. Na uwagę zasługuje również to, że Innocenty nie przeczy słuszności podejmowanych przez innych biskupów decyzji, zaznacza jednak, że konieczne jest ich konsultowanie ze Stolicą Apostolską:

Zgodnie z tymi zasadami wszystkie kwestie, którymi zajmowano się w różnych regionach, niezależnie od tego, jak oddalone i odległe są od nich, nie powinny być uważane za zdefiniowane przed poddaniem ich badaniu tej Stolicy, tak aby każdy dekret, nawet słusznie ogłoszony, mógł być uprawomocniony przez jej autorytet i przez to samo Stolica Apostolska wszystkie inne Kościoły partykularne (by tak rzec, że wszystkie wody wytrysnęły z ich rodzimego źródła, to znaczy wody z czystego źródła rozlały się bez skazy po różnych regionach całego świata) nakreśliły normy, według których ustalać, co nakazać, które ludzie mają poprawiać, a którzy powinni unikać wody zarezerwowanej dla czystych ciał, jakby byli brudni błotem, które nie może być nektarem.²²¹

Wygląda więc na to, że choć doceniał uniżoność, z jaką biskupi afrykańscy zwracali się do niego, podkreślając, że byłoby to zaniedbaniem z ich strony, gdyby nie powiadomili go o zaistniałej sytuacji, to jednak Innocenty sygnalizował tu wyraźnie: bez aprobaty Stolicy żadna decyzja nie może pozostać wiążąca. Mniej kategorycznie wypowiedział się w liście do biskupów w Milevi: „Skonsultowanie się z nami jest bardzo rozważnym aktem i w pełni naznaczonym wiarą katolicką”²²², choć również tutaj chwalać ich postępowanie podkreślał starożytną zasadę, która obowiązywała wszystkich biskupów. Jeśli biskupi z Afryki zwracali się do papieża, nie wymagali od niego, by sprawę tę przedstawił synodowi, lecz by sam wypowiedział się i zaaprobował ogłoszone przez nich wyroki. Jeśli sprawa pelagian w Afryce i ich poszerzającego się wpływu przedstawiona została jedynie Innocentemu, co do którego nie ma pewności, że relacjonował ją na odbywającym się synodzie stałym w Rzymie, należy uznać pewną zależność/ciąg przyczynowo-skutkowy między brakiem synodu a dalszymi losami kontrowersji. Innocenty przyjął linię ortodoksyjnej nauki przedstawioną mu w listach afrykańskich

²²¹ Innocentius, *Epistola 181*, PL 33, 1: „(...) ut quidquid quamvis in disiunctis remotisque provinciis ageretur, non prius ducerent finiendum, nisi ad huius Sedis notitiam perveniret: ut tota huius auctoritate iusta quae fuerit pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent caeterae Ecclesiae (velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent, et per diversas totius mundi regiones puri latices capitis incorrupti manarent) quid praecipere, quos abluerent, quos velut coeno inmundabili sordidatos mundis digna corporibus unda vitaret”, (tłum. własne).

²²² Innocentius, *Epistola 182*, PL 33, 1: „Prudens admodum et catholicae fidei plena consultatio”, (tłum. własne).

biskupów, a na ekskomunikę zawartą w liście biskupów z Kartaginy odpowiedział swoimi własnymi, które umieścił w obu listach.

Biskupom z Kartaginy odpisał:

Niech całe ciało Kościoła zachowa niezmienną czystość swojej nauki, którą przestrzegaliście i utrzymywaliście, tak jak wiemy z waszego dekretu ogłoszonego przeciwko heretykom i które my również zatwierdzamy i utrzymujemy wraz z wami.²²³

zaś do biskupów w Milevi skierował następujące słowa:

Na mocy autorytetu apostołskiego, uważamy, że Pelagiusz i Celestiusz, autorzy nowych doktryn, które, jak mówi Apostoł, są dalekie od budowania, wywołują jedynie absolutnie głupie dyskusje, muszą zostać ekskomunikowani, dopóki nie opamiętają się, łamiąc sidła szatana, przez którego są trzymani w niewoli, z własnej woli; w międzyczasie nie wolno ich przyjmować do owczarni Pańskiej, którą chcieli porzucić, krocząc po krzyżowej drodze błędu.²²⁴

W dodatku, choć biskupi afrykańscy nie prosili o to, Innocenty poszedł krok dalej włączając do ekskomunikacji wszystkich tych, którzy podzielają i bronią poglądów Pelagiusza i Celestiusza:

Nakazujemy również, aby tych, którzy z równym uporem bronią tej heretyckiej doktryny, spotkała ta sama kara, to znaczy nie tylko tych, którzy czynią zło, ale także tych, którzy ci, którzy to robią, aprobują, ponieważ myślę, że nie ma dużej różnicy między tymi, którzy czynią zło, a tymi, którzy sprzyjają temu za ich zgodą.²²⁵

W obu listach Innocenty wyraził nadzieję, że heretycy powrócą do Kościoła, wręcz wzywając ich, by stawili się przed obliczem biskupom celem złożenia wyznania wiary i uzyskania zdjęcia ekskomunikacji²²⁶. Jak pisze Wermelinger, listy papieża Innocentego

²²³ Innocentius, *Epistola 181*, PL 33, 9: „Sit totius corporis illibata perfectio, quam vos sequi et tenere hac in illos pronuntiatione cognovimus, et una vobiscum pari assensione servamus”, (tłum. własne).

²²⁴ Innocentius, *Epistola 182*, PL 33, 6: „Quare Pelagium Celestiumque, id est inventores vocum novarum, quae, sicut dixit Apostolus, aedificationis nihil, sed magis vanissimas consueverunt parere quaestiones, ecclesiastica communionem privari, apostolici vigoris auctoritate censemus, donec resipiscant de diaboli laqueis, a quo captivi tenentur secundum ipsius voluntatem; eosque interim dominico ovili non recipi, quod ipsi, perversae viae secuti tramitem, deserere voluerunt (...)”, (tłum. własne).

²²⁵ Innocentius, *Epistola 182*, PL 33, 6: „Simul autem praecipimus ut quicumque id pertinacia simili defensare nituntur, par eos vindicta constringat. Non solum enim qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus; quia non multum interesse arbitror inter committentis animum, et consentientis favorem”, (tłum. własne).

²²⁶ Por. Innocentius, *Epistola 182*, PL 33, 7: „Iubemus sane (...) si umquam ad sanum, deposito pravi dogmatis errore, resipuerint, damnarintque ea quorum se ipsi praevaricatione damnarunt, eis medicinam solitam, id est receptaculum suum ab Ecclesia non negari (...)”; Innocentius, *Epistola 181*, PL 33, 9: „Qui si tamen aliquod in se Dei adiutorium, quod hucusque negaverunt, provocarint, et opus sibi eius auxilio esse

miały charakter *decretales*, co również może stanowić niebezpośredni dowód na brak synodu: *epistulae decretales* stawały się obowiązującym prawem bez konieczności aprobowania ich przez synod. Wiadomość ta dotarła do Afryki jeszcze w tym samym roku, a w odpowiedzi na listy papieskie biskup Augustyn wygłosić miał słynne zdanie, uznane z czasem za podstawową zasadę w rozsądzaniu sporów doktrynalnych: „Roma locuta, causa finita est, utinam aliquando finiat error!”. Zanim przejdziemy do omówienia dalszych wydarzeń, należy jeszcze zastanowić się nad tym, na ile Innocenty rzeczywiście poznał naukę pelagiańską, a szczególnie poglądy Pelagiusza i Celestiusza, na których tak ochoczo nałożył ekskomunikę idąc w ślady swych braci w biskupstwie. W swoich listach odwołuje się do zarzutów wobec pelagian, które zostały mu zaprezentowane w listach synodalnych (także w liście pięciu afrykańskich biskupów), co więcej – jak pisze R. Toczko – przypisuje pelagianom tezę, co do której nie było pewności, że takową głosili, przekonany był jednak o tym Augustyn²²⁷. To może świadczyć, że Innocenty zaznajomił się z naukami pelagian jedynie w zakresie przedstawionym mu przez afrykańskich biskupów. Niewykluczone, że również i to wpłynęło na wydarzenia, które wkrótce miały ponownie wstrząsnąć Kartaginą i Rzymem.

Biskupi kartagińscy otrzymawszy decyzję Innocentego z pewnością odetchnęli z ulgą. Prawdopodobnie mieli poczucie, że oto udało im się w krótkim czasie powstrzymać drugą niebezpieczną herezję. Tymczasem w Rzymie 12 marca, a zatem krótko po wysłaniu listów do Afryki, umiera Innocenty, a na jego miejsce wybrany zostaje Zozym, prawdopodobnie Grek z pochodzenia. Jego wybór szczegółowo omawia zarówno Wermelinger, jak i Toczko, warto jednak wspomnieć, iż już po wyborze zarzucano mu nadmierne faworyzowanie biskupstwa w Arles (co może oznaczać, że jego wybór w dużej mierze poparli biskupi galijscy) oraz brak samodzielności w kształtowaniu doktryny (co z kolei może być o wiele poważniejszym zarzutem niż poprzedni: prawdopodobnie uważano, że Zozym podlega wpływom z zewnątrz, a doktrynę kreuje zgodnie z interesami wspierającej go grupy). Jego wybór nie spotkał się więc z entuzjazmem, w konsekwencji więc Zozym lawirował między zwalczającymi się stronnictwami. To właśnie przed Zozymem stanął Celestiusz, który przybył do Rzymu zgodnie z życzeniem nieżyjącego już Innocentego. Może zastanawiać, czemu tego samego nie uczynił Pelagiusz, a poprzestał jedynie na przesłaniu swojego *Libellus fidei*. Czy Pelagiusz obawiał się rzymskiej frakcji

cognoverint, ut hac labe in quam sui cordis incurvatione corruerant, liberentur (...) damnent haec quae hucusque senserunt, et aliquando animum rectis disputationibus commodantes, ab hac aliquantum labe correcti, veris se sanandos consiliis tribuant atque submittant”.

²²⁷ Por. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012, s. 65.

przychylnej Augustynowi i gotowej natychmiast postawić go przed sądem? Czy może przebywał na tyle daleko od Rzymu, że podróż do Wiecznego Miasta byłaby nie tylko uciążliwa, ale i utrudniona? Nie jest również niemożliwe i to, że Pelagiusz mógł być już wówczas bardzo schorowany, tym samym nie mógł wyruszyć przed oblicze papieża nie ryzykując iż śmierć nie spotka go po drodze. Zarówno Celestiusz, jak i list Pelagiusza spotkał się z pozytywnym przyjęciem przez Zozyma i towarzyszących mu biskupów. W przeciwieństwie bowiem do Innocentego, gdzie synod, choć możliwy, wydaje się jednak wątpliwy, za pontyfikatu Zozyma odbył się synod, na którym omawiano m.in. sprawę Pelagiusza i Celestiusza. Świadectwem synodu jest seria listów skierowanych przez papieża do różnych adresatów – synod bowiem poświęcony był wielu sprawom, z których każda doczekała się omówienia przez Zozyma w liście do zainteresowanych²²⁸. List opatrzony numerem dwa, znany również jako *Magnum pondus*, dotyczy Celestiusza i jego wyznania złożonego w Rzymie, kolejny – trzeci – list, zaczynający się od słów *Postquam a nobis*, dotyczy pism wysłanych przez Pelagiusza. Wiadome jest, że Zozym spotkał się z Celestiuszem i wysłuchał obrony Pelagiusza już po tym, jak w Afryce otrzymano listy Innocentego. Na ironię zakrawa zatem fakt, że list Zozyma, w którym uniewinnia Pelagiusza i Celestiusza, nosi datę 21 września, a zatem dwa dni przed tym, gdy w Kartaginie Augustyn wygłosił kazanie, w którym padło przywołane tu już zdanie o pomyślnym zakończeniu sprawy²²⁹.

Jako czas odbywania synodu badacze wskazują lato 417 roku lub wrzesień, ponieważ niektóre listy Zozyma noszą taką właśnie datę. Być może papież pisał listy w trakcie obrad, kiedy sukcesywnie podejmowano opisywane sprawy, lecz mógł również już po oficjalnym zakończeniu synodu przygotować odpowiedzi do wszystkich zainteresowanych episkopatów. Miejscem, w którym biskupi się zgromadzili była – zgodnie ze świadectwem Zozyma – bazylika św. Klemensa w Rzymie²³⁰. Co ciekawe, sprawą, która poruszana była wcześniej, jak wynika z innych listów Zozyma, była sytuacja Kościoła w Galii²³¹, z którego przecież wywodzili się oskarżyciele Pelagiusza. Według

²²⁸ Por. Zosimus, *Cum adversus, Magnum pondus, Posteaquam a nobis*, PL 20, kol. 649–665.

²²⁹ Augustinus, *Sermo 131*, PL 38, 10.

²³⁰ Por. Zosimus, *Magnum pondus*, PL 20, 2: „(...) die cognitionis resedimus in sancti Clementis basilica (...).

²³¹ Szerzej na ten temat: G.D. Dunn, *Zosimus' Synod of Rome in September 417 and His Letter to Western Bishops*, „Antiquite Tardive” 2015, t. 23, s. 395–405.

Dunna, to że Zozym w odstępie kilku dni zajmował się tymi dwiema kwestiami, oznaczać może, że w jego przekonaniu kwestie te były ze sobą ściśle powiązane²³².

Wydarzenia synodu odbywały się w sposób ciągły, ze słów Zozyma możemy jednak dowiedzieć się, że biskupi zgromadzeni w Rzymie najpierw wysłuchali Celestiusza, a dopiero później odczytano im pismo Pelagiusza²³³. Czy miało to miejsce tego samego dnia, nie wiadomo. Tym, co łączy oba listy Zozyma, jest fakt, że w przeciwieństwie do Innocentego nie wspomina on w swych pismach o kwestiach doktrynalnych, które były przecież przedmiotem sporu. Tym samym Zozym nie chce być ostatnią instancją w sprawach nauki wiary, a pragnie wyjaśnić samą kwestię oskarżenia poprzez podważenie jego zasadności i wykazanie nieuczciwej postawy owych dwóch galijskich oskarżycieli. Jednocześnie wiadomym staje się, że biskupi italscy zapoznali się z kontrowersją pelagiańską wyłącznie z perspektywy Pelagiusza i Celestiusza, nie wiadomo czy znane im były choćby listy Innocentego, co do których – jak już wspomnieliśmy – nie mamy pewności, czy nie były pisane wyłącznie w imieniu papieża, a bez konsultacji z szerszym gremium biskupim.

List Zozyma w sprawie Celestiusza prezentuje interesujący sposób patrzenia na ów spór. Oto Zozym nie ocenia ortodoksyjności Celestiusza, przynajmniej nie tak dogłębnie jak zyczyliby sobie tego biskupi afrykańscy, a skupia się na oskarżeniach przeciwko niemu. Podobnie będzie w przypadku Pelagiusza. Celestiusz zostaje w liście Zozyma porównany do biblijnej Zuzanny, fałszywie oskarżonej przez starców, a które to oskarżenie osądzić miał prorok Daniel. Według G.D. Dunna Zozym widział siebie jako właśnie Daniela, neutralnego sędziego²³⁴. Taka perspektywa zmienia zupełnie sposób postrzegania kontrowersji pelagiańskiej i osób w nią zaangażowanych. Zozym bowiem podjął się jedynie oceny zasadności oskarżenia, które to oskarżenie podważył dość skutecznie wykazując, że osoby, które oskarżały tak Pelagiusza, jak i Celestiusza nie cieszą się powszechnym zaufaniem, a wręcz mają opinię wichrzycieli²³⁵. Zozym wprost pisze o zniesławieniu, jakie spotkało Pelagiusza i Celestiusza, a w swojej odpowiedzi do

²³² Por. G.D. Dunn, *Zosimus' Synod of Rome in September 417 and His Letter to Western Bishops*, „Antiquite Tardive” 2015, t. 23, s. 399.

²³³ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 236 (Zosimus, *Posteaquam a nobis*, PL 20, 2): „Harum recitatio publica fuit: omnia quidem paria, et eodem sensu sentiisique formata, quae Coelestius ante protulerat, continebant”.

²³⁴ Por. G.D. Dunn, *Did Zosimus pardon Caelestius?*, w: *Lex et religio: XL Incontro de Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10–12 maggio 2012), SEA 135, Roma 2013, s. 647-648.

²³⁵ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 236 (Zosimus, *Posteaquam a nobis*, PL 20, 2): „Video etiam hunc Pelagium, Herote et Lazaro scribentibus, infamari. Itane, fratres dilectissimi, ad aures vestras, qui sint isti turbines ecclesiae vel procellae, nec opinione pervenit?”.

afrykańskiego episkopatu nie relacjonuje słów, które wypowiedali przed biskupami obaj oskarżeni o herezję (w liście pisze, że przesyła biskupom ich wyznania dołączone do swojego listu²³⁶), ale skupia się na wykazaniu ich niewinności. Wspomniany wcześniej Dunn wnioskował, że Zozym nie ułaskawił Celestiusza, ale go uniewinnił²³⁷, lub wręcz unieważnił/umorzył całe postępowanie, co zmieniało zupełnie kontekst sporu. Ułaskawiony oznaczałby „kiedyś winny”, natomiast uniewinniony sugeruje raczej „nigdy winny”, na co nie mogli zgodzić się biskupi w Afryce i z pewnością dlatego tak zdecydowanie wystąpili przeciwko decyzji Zozyma. Wygląda również na to, że Zozym nie zapoznał się z listami Innocentego, a jedyne dokumenty, jakie mogły mu być znane to owo oskarżenie Herosa i Łazarza (wniesione – jak pamiętamy – i rozpatrywane przez biskupów palestyńskich) oraz słowa Timazjusza i Jakuba, o których – dzięki Augustynowi – wiemy, że byli kiedyś uczniami Pelagiusza. Te dokumenty i zeznania skonfrontował jedynie z wypowiedziami Celestiusza (który miał zeznać, że nigdy nie spotkał ani Herosa, ani Łazarza, tym samym nie rozumie ich do niego niechęci²³⁸) oraz pismem przesłanym przez Pelagiusza. Postępowanie galijskich biskupów oraz opinia, jaka na ich temat krążyła, spowodowała, że to o Pelagiuszu i Celestiuszu papież Zozym napisał, że są „w swych pismach i wyznaniach sługami Stolicy Apostolskiej”²³⁹. Heros i Łazarz z kolei zostali pozbawieni urzędów kapłańskich i komunii kościelnej. Nic więc dziwnego, że w Afryce na wieść o tych wydarzeniach ruszyła szeroko zakrojona ofensywa, która doprowadziła do synodu roku 418 oraz decyzji podjętych przez cesarza (o których będzie mowa w następnym rozdziale). Sam papież Zozym zmuszony był skapitulować przed afrykańskimi biskupami i wkrótce po synodzie plenarnym w Kartaginie ogłosił potępienie twierdzeń pelagiańskich, które, choć nie zachowane, można ponownie porównać do kolejnej kostki domina wprowadzającej w ruch nowe wydarzenia.

2.3. Kanony przeciw pelagianom

Kanony synodu plenarnego w Kartaginie z 418 roku to jedyne kanony, jakie wydano w sprawie pelagian w czasie trwania afrykańskiego etapu kontrowersji,

²³⁶ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 239 (Zosimus, *Posteaquam a nobis*, PL 20, 8): „Misimus igitur ad dilectionem vestram exemplaria scripturarum, quas Pelagius misit (...)”.

²³⁷ Por. G.D. Dunn, *Did Zosimus pardon Caestius?*, w: *Lex et religio: XL Incontro de Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10–12 maggio 2012), SEA 135, Roma 2013, s. 656.

²³⁸ Por. Zosimus, *Magnum pondus* 7, PL 20, kol. 649–654.

²³⁹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 237 (Zosimus, *Posteaquam a nobis*, PL 20, 3): „(...) apostolicae sedi in litteris suis et confessionibus suis praesto sunt (...)”.

i właściwie, jedyne kanony w ogóle, jeśli za cezurę przyjąć tylko i wyłącznie piąte stulecie. Jedyne i właściwie ostatnie, ponieważ w następnych latach, nawet jeśli gdzieś ogłoszono kanony, nie przetrwały one w źródłach do naszych czasów. Dalsze zwalczanie herezji pozostawiono wyróżniającym się jednostkom. Z punktu widzenia Kościoła instytucjonalnego to najważniejsza wypowiedź dotycząca zagadnień, wokół których toczyła się kontrowersja pelagiańska. Nie są to wypowiedzi episkopatów pojedynczych prowincji, które w dodatku nie musiały być znane ogółowi, ale decyzje synodu plenarnego, który zgromadził przecież dwustu biskupów. W zachowanych do dziś kolekcjach mamy więc osiem kanonów, a dziewiąty występuje zaledwie w jednej, stąd też badacze i badaczki podchodzą do niego dość nieufnie, licząc się z tym, że stanowić może późniejszą ingerencję. Każdy z zachowanych kanonów posiada formułę „anathema sit”, czyli „niech będzie wyklęty”, co oznacza, że biskupi nie byli już zainteresowani pouczeniem i sprowadzaniem na dobra drogę błędzących – teraz zależało im przede wszystkim na tym, by herezja została skutecznie wykorzeniona i powstrzymana. Siedem z dziewięciu kanonów posiada argumentację uzupełnioną o cytaty biblijne. Interesujące jest to, że żaden z kanonów nie dotyczy bezpośrednio Pelagiusza czy Celestiusza, w żadnym nie pada imię któregoś z nich, co sugerować może dwie rzeczy: biskupi byli już pewni, że sprawą Pelagiusza i Celestiusza zajmie się władza cesarska, sami więc postanowili zatroszczyć się o ewentualnych zwolenników obu herezjarchów, co prowadzi do drugiej kwestii – episkopat afrykański miał świadomość, że tendencje pelagiańskie zataczają coraz większe kręgi i znajdują uznanie u wielu chrześcijan, tym samym należało działać w szerokiej perspektywie, a nie skupiać się na potępieniu pojedynczych osób.

Kanony odnoszą się do zagadnień, które przypisuje się pelagianom, i podzielić je można według tych właśnie tematów. Trzy z nich dotyczą działania łaski Bożej, dwa – Modlitwy Pańskiej, jeden – grzechu Adama, dwa – chrztu dzieci i losu dzieci nieochrzczonych, jeden – przekonania o bezgrzeszności człowieka. Kanony te od momentu ogłoszenia stały się obowiązującym prawem w prowincjach afrykańskich, a wielką troską tamtejszych biskupów było propagowanie ich także poza granicami prowincji. Każdy z kanonów zakorzeniony jest w nauce Augustyna, co wykazał w swojej publikacji Wermelinger, i jest to dowód nie tylko na duży autorytet Augustyna wśród biskupów w Afryce, ale również na wielki wpływ, jaki wywierał na swoich współpracowników

w biskupstwie. Tym, co odróżnia kanony synodu z roku 418 jest ich konkretność i jednoznaczność, czego o późniejszym nauczaniu Hipponczyka nie można powiedzieć²⁴⁰.

2.3.1. O grzechu Adama i chrzcie dzieci

Kiedy Celestiusz w 411 roku stawał przed sądem Aureliusza, grzech Adama i chrzest dzieci stanowił prawdopodobnie główną oś zarzutów przeciw niemu. Zachowane źródła pozwalają nam snuć takie przypuszczenia, nie dają jednak stuprocentowej pewności, o czym była mowa w poprzednim rozdziale. Pośrednim dowodem może być traktat, który Augustyn – nieobecny na tamtym spotkaniu – przygotował na prośbę Marcellina i w odpowiedzi na błędy Celestiusza. W Palestynie Pelagiusz zaprzeczył jakoby był autorem lub sam głosił podobne nauki, a gdy za sprawą Orozjusza wieść ta dotarła do biskupów w Afryce, ci uznali za stosowne, by przyjrzeć się sprawie Celestiusza, która – co możliwe – dla niektórych z biskupów mogła być nieznaną. W liście do Innocentego pisali:

(...) uznaliśmy, że trzeba ponownie zbadać to, co niemal przed pięcioma laty tu w Kartaginie odbywało się w związku z osobą Celestiusza. Po jego przeczytaniu, jak twoja świątobliwość w załączniku może zauważyć, jakkolwiek ustanowiony wyrok był jawny, który w owym czasie, jak się zdawało, decyzją biskupów wypalił tę tak wielką ranę z Kościoła, mimo wszystko uznaliśmy, że trzeba się nad tym wspólnie zastanowić, (...).²⁴¹

Sprawozdanie z tamtego spotkania przesłali Innocentemu, by mógł się z nim zapoznać i być może z tego powodu w ich liście nie ma żadnej wzmianki na temat Adama i jego śmiertelności, która – zgodnie z nauczaniem Kościoła – miała być konsekwencją popełnionego grzechu. Również numidyjscy biskupi skupili się na innych zarzutach wobec Pelagiusza i Celestiusza, tym samym wywołując wrażenie, że kwestia grzechu Adama odeszła na dalszy plan lub została uznana za dostatecznie dobrze wyjaśnioną. Może więc zaskoczyć fakt, że wśród omawianych tu kanonów jako pierwszy wymieniony został

²⁴⁰ Stanowcza postawa Augustyna w omawianiu niektórych kwestii przyczyniła się do przeniesienia kontrowersji pelagiańskiej na południowe terytorium Galii, a w konsekwencji do jej rozprzestrzenienia i wyewoluowania w predestynacjonizm i późniejszą odmianę pelagianizmu (semipelagianizm).

²⁴¹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 221 (Augustinus, *Epistola 175*, PL 33, 1): „(...) factum est ut recensendum peteremus; quid ante ferme quinquennium super Celestii nomine hic apud Carthaginem fuerim agitatum. Quo recitato, sicut ex subditis adverteat poterit Sanctitas tua, quamvis et iudicatio manifesta constaret, qua illo tempore episcopali iudicio excisum hoc tantum vulnus ab ecclesia videretur: nihilominus tamen id communi deliberatione censuimus, (...)”.

właśnie ten, który dotyczy tej konsekwencji Adamowego grzechu, jaką jest śmierć ciała. W kanonie pierwszym czytamy:

Ktokolwiek mówi, że Adam pierwszy człowiek został stworzony śmiertelny, tak że czy by zgrzeszył czy nie, umarłby w ciele, to znaczy opuściłby ciało, nie z powodu grzechu, ale z konieczności natury, niech będzie wyklęty.²⁴²

Jest to jeden z dwóch kanonów tego synodu, który nie posiada argumentacji biblijnej na potwierdzenie słuszności danego twierdzenia. Może to sugerować, iż biskupi mieli przekonanie o zgodności tezy o śmiertelności Adama w konsekwencji grzechu z nauczaniem Kościoła bez konieczności podpierania się autorytetem Pisma świętego. Kanon ten jest nie tylko odpowiedzią na głoszone kilka lat wcześniej przez Celestiusza błędne nauki, ale – jak wykazuje Wermelinger – jest również reakcją na przypisywane Pelagiuszowi twierdzenia (które Augustyn przytoczył w traktacie *De natura et gratia*) oraz wynikają bezpośrednio z doktryny zaproponowanej przez biskupa Hippony w traktacie *De peccatorum meritis et remissione*. Wermelinger zwraca również uwagę, że zagadnienie śmiertelności Adama było dla biskupów w Afryce na tyle istotne, że za ich przyczyną cesarz Honoriusz oparł oskarżenie wobec Pelagiusza i Celestiusza głównie na tym zarzucie: głoszenie doktryny o naturalnej śmiertelności Adama²⁴³. Mimo upływu czasu kwestia ta musiała nadal wzbudzać wątpliwości, tym samym prowadząc do głoszenia zbliżonych niebezpiecznie do herezji twierdzeń. Podważanie śmierci Adama w konsekwencji grzechu stawiało pod znakiem zapytania konieczność chrztu małych dzieci, którego afrykański episkopat był wielkim orędownikiem i propagatorem. Drugi kanon synodu z roku 418 wiąże się bezpośrednio z pierwszym, ponieważ przyjęcie naturalnej śmierci Adama oznaczało odrzucenie chrztu małych dzieci lub przypisywanie mu jedynie symbolicznego znaczenia. Czytamy zatem, że biskupi zdecydowali następująco:

Postanowiono, że ktokolwiek zaprzecza konieczności chrztu małych co dopiero narodzonych dzieci lub mówi, że wprawdzie chrzci się je na odpuszczenie grzechu, ale nie przejmują żadnego pierwotnego grzechu od Adama, który podlegałby ekspiacji w kąpieli odrodzenia, a stąd wynika, że formę chrztu na odpuszczenie grzechów rozumie się w nich nie prawdziwie, ale fałszywie, niech będzie wyklęty. Ponieważ nie inaczej należy rozumieć słowa Apostoła: >>Przez jednego człowieka

²⁴² SCL 4, tłum. S. Poręba, s. 246 (*Registri Ecclesiae Carthagensis Excerpta*, CCL 149, s. 220): „Ut quicumque dicit Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturae, anathema sit”.

²⁴³ Por. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius, Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Pápste und Papsttum 7, Stuttgart 1975, s. 170.

grzech wszedł na ziemię, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi przeszła, w którym wszyscy zgrzeszyli<<, jak je zawsze rozumiał Kościół katolicki rozproszony po całym świecie. Ze względu na tę zasadę wiary także małe dzieci, które dotąd nie mogły same z siebie popełnić żadnego grzechu, są prawdziwie chrzczone na odpuszczenie grzechów, aby w nich przez odrodzenie zostało oczyszczone to, co przejęły przez zrodzenie.²⁴⁴

Kwestia chrztu dzieci, a zarazem przekazywania grzechu Adama, doprowadziła Augustyna do wypracowania koncepcji grzechu pierworodnego. Choć powszechnie uważa się, że to biskup Hippony jest jej głównym autorem, nie należy sądzić, iż przed Augustynem idea ta pozostawała całkowicie poza refleksją Kościoła. Interpretacja przywołanego w kanonie synodu fragmentu Listu św. Pawła do Rzymian stała się przedmiotem refleksji wiele lat przed kontrowersją pelagiańską. Solidarność z Adamem była przedmiotem wiary wielu Ojców Kościoła, tak greckich, jak i łacińskich, najpełniej jednak rozwinęli swoją doktrynę w tej kwestii Ireneusz z Lyonu, Metody z Olimpu, Grzegorz z Nyssy, czy Ambroży z Mediolanu. A to zaledwie kilku autorów, którzy w swych pismach wyrażali intuicję dotyczącą jedności ludzkości z Adamem i przejęcia przez tę ludzkość skutków grzechu, a nawet uczestnictwa w upadku, jak chciał Grzegorz z Nyssy. Przed Augustynem jednak nikt nie używał terminu „grzech pierworodny”.

Omówiony wyżej kanon jest pierwszą oficjalną wypowiedzią jakiegokolwiek synodu, gdzie termin *peccatum originale* został użyty. Jest to niewątpliwie dowód na wpływ Augustyna nie tylko na synod w 418 roku, ale wszystkie synody, które odbyły się w prowincjach afrykańskich w latach 416–418. Anathema znajdująca się w tym kanonie dotyczy dwóch sytuacji, które nie muszą występować jednocześnie, choć niewykluczone, że mogą. Potępieni mają być bowiem ci, którzy zaprzeczają konieczności chrztu małych dzieci **albo** ci, którzy mówią, że dzieci są chrzczone na odpuszczenie grzechów, ale bez dziedziczenia przez nie grzechu Adama. Biskupi zdawali sobie zapewne sprawę, że ani Pelagiusz, ani Celestiusz nie odrzucili całkowicie chrztu małych dzieci, jednak w przypadku Celestiusza niemożliwym było uzyskanie od niego świadectwa, z jakiego

²⁴⁴ SCL 4, tłum. S. Poręba, s. 246–247 (*Registri Ecclesiae Carthaginiensis Excerpta*, CCL 149, s. 221): „Item placuit, ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expiatur, unde sit consequens ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur, anathema sit. Quoniam non aliter intelligendum est quo ait Apostolus: <<Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt>>; nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei etiam parvuli, qui nihil peccatorum in seipsos adhuc committere potuerunt, ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt”.

powodu dzieci powinny zostać ochrzczone. W kanonie tym został przywołany passus z Pisma świętego, z Listu do Rzymian św. Pawła, wokół którego rozwinął się spór między Pelagiuszem a Augustynem i innymi. Biskupi sugerują tu, że tę zasadę wynikającą z Pawłowych słów Kościół **zawsze** rozumiał w ten sposób, co nie do końca jest prawdziwe, ponieważ dyskusja nad tym fragmentem zajmowała wielu autorów jeszcze przed Augustynem i afrykańskimi biskupami. Zasada ta została tu nazwana „regula fidei”, co może sugerować jej wysokie miejsce w hierarchii ważności prawd wiary.

Kanon kończy się przypomnieniem sytuacji nowonarodzonych dzieci oraz uzasadnieniem, dla którego należy je chrzczyć zaraz po urodzeniu. Zastosowana została tutaj gra słów „re-generatione – generatione” (także w języku polskim: odrodzenie – zrodzenie). Wspólnym członem obu pojęć jest rodzenie, które można by interpretować w tej parze pojęć za pomocą dwóch odmiennych przedimków. I tak: dziecko rodzi się z człowieka (zrodzenie) i rodzi się do życia chrześcijańskiego (odrodzenie). Możliwą interpretacją jest również wspólna płaszczyzna grzechu, w rozumieniu przeciwnym: zrodzić się z grzechu – odrodzić się z grzechu. Jest więc prawdopodobne, że pojęcia te nie zostały wybrane przypadkowo, mimo wielu możliwych synonimów, które oddałyby sens tej wypowiedzi w podobny sposób.

Z powyższymi kanonami wiąże się trzeci kanon, uznawany przez badaczy za dość problematyczny, głównie z powodu tego, że pojawia się on zaledwie w jednej kolekcji i z tego też względu wydaje się wątpliwe, czy rzeczywiście pochodzi z tego właśnie synodu. Mimo tych wątpliwości Wermelinger ujął ów kanon w swoich analizach, podaje go również (wraz ze wskazaniem miejsca, gdzie występuje) Toczko, dlatego również w naszej rozprawie zdecydowaliśmy o uwzględnieniu kanonu trzeciego, którego treść stanowi ważne, choć kontrowersyjne uzupełnienie nauczania o grzechu Adama i chrzcie dzieci. W tym kanonie czytamy bowiem:

Postanowiono, że jeśli kto mówi, że po to Pan powiedział „w domu Ojca mego są liczne mieszkania”, aby tak to było rozumiane, że w królestwie niebieskim będzie jakieś pośrednie albo jakieś inne miejsce, gdzie szczęśliwie żyją dzieci które z tego życia przeszły bez chrztu, bez którego do królestwa niebieskiego, to jest do życia wiecznego wejść nie mogą, niech będzie wyklęty. Bowiem gdy Pan: „Jeśli się ktoś nie zrodzi z wody i Ducha Świętego, nie wejdzie do królestwa niebieskiego”, jaki katolik wątpiłby, że będzie uczestnikiem diabła, który nie zasłużył by być Chrystusa? Kto bowiem dba o prawą część, bez wątpienia napotka i lewą.²⁴⁵

²⁴⁵ CCL 149, s. 70 (*Registri Ecclesiae Carthaginiensis Excerpta*): „Item placuit ut si quis dicit ideo dixisse Dominum <<In domo Patris mei mansiones multae sunt>>, ut intellegatur quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ulus alicubi locus ubi beate vivant parvuli qui sine baptismo ex hac Vita migrarunt, sine quo in

Nie wiadomo, czy kanon ten rzeczywiście został ogłoszony na synodzie w Kartaginie w 418 roku. Pojawia się on w zaledwie jednej kolekcji tekstów synodalnych, brakuje go również w polskim wydaniu dokumentów synodów. Bez wątpienia jednak związany jest z kontrowersją pelagiańską. Spór o grzech pierworodny i niezgoda ze strony Celestiusza i Pelagiusza na chrzest dzieci musiały doprowadzić do zadania pytania, co w takim razie staje się z dziećmi, jeśli umrą, zanim zostaną ochrzczone. W ten sposób powstać miała koncepcja *limbus patrum*. Augustyn nie mogąc się pogodzić z doktryną Pelagiusza, że dzieci nieochrzczone miałyby zostać zbawione tak czy inaczej, wypracował doktrynę, zgodnie z którą dzieci takie znajdują się w Otchłani (*limbus puerorum*), ale jest to potępienie najłagodniejsze i stanowi karę najłżejszą ze wszystkich. Uważał, że nie ma niesprawiedliwości w ich potępieniu, ponieważ wszyscy nieochrzczeni i grzesznicy należą do jednej masy skazanej na potępienie (*massa damnata*). Synod zaś idąc po linii prezentowanej przez Augustyna ogłosił, że jest nieuzasadnione i godne wyklęcia głoszenie, że może istnieć jakiś stan pośredni, gdzie mogłyby trafiać dzieci nieochrzczone. Nauka tego synodu, a wraz z nią doktryna Augustyna stała się obowiązującą na bardzo długo w Kościele katolickim.

Refleksja nad konsekwencjami grzechu Adama, problemem jego przekazywalności oraz koniecznością chrztu małych dzieci doprowadziła pelagian do wniosku, że człowiek może być bez grzechu dzięki własnemu wysiłkowi. Podważanie przekazywalności sugerowało wręcz, że nieprawdą jest, iż człowiek rodzi się grzeszny. Biskupi na synodzie plenarnym postarali się wyjść naprzeciw temu niebezpiecznemu twierdzeniu i pomiędzy kanonem o łasce Bożej a kanonami dotyczącymi Modlitwy Pańskiej znalazł się kanon oparty na tekście Pisma świętego. Przyjrzyjmy się zatem temu kanonowi siódmemu. Synod ogłosił:

Postanowiono, że każdy, kto by uważał, że gdy święty Jan Apostoł mówi: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy”, należy rozumieć, jakby mówił, iż ze względu na pokorę nie powinno się mówić, że nie mamy grzechów, a nie dlatego, że tak jest naprawdę, niech będzie wyklęty. Apostoł bowiem idzie dalej i dodaje: „Jeśli zaś wyznajemy nasze grzechy, wierny jest i sprawiedliwy ten, który odpuszcza nam grzechy i oczyszcza nas z wszelkiej nieprawości”. Wyraźnie widać, że jest to powiedziane nie tylko pokornie, ale i prawdziwie. Apostół mógł powiedzieć: Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu,

regnum caelorum quod est Vita aeterna intrare non possunt, anathema sit. Nam cum Dominus dicat: <<Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu [sancto] non intrabit in regnum caelorum>>, quis catholicus dubitet participem fore diaboli, qui cohaeres esse non meruerit Christi? Qui enim dextera caret, sinistram procul dubio partem incurrit”, (tłum. własne).

samych siebie wynosimy i nie ma w nas pokory; lecz gdy powiada: „Samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy”, dokładnie pokazuje, że ten, który mówiłby, iż nie ma grzechu, nie mówi prawdy, lecz kłamie.²⁴⁶

Struktura tego kanonu jest podobna do struktury kilku poprzednich kanonów. Biskupi wykładają pewną prawdę, którą uznają za heretycką, a następnie odrzucają ją za pomocą anatemy, która sprawi, że każdy, kto zgadzałby się z takim poglądem, automatycznie zostanie wyklęty.

2.3.2. O działaniu łaski Bożej

Lektura listów synodów z 416 roku pozwala wysnuć wniosek, że dla afrykańskich biskupów centralnym punktem sporu z Pelagiuszem, Celestiuszem i ich zwolennikami była łaska Boża i jej konkretne oddziaływanie na życie człowieka. Czy do tej konkluzji doszli własnymi siłami, czy pozostawali pod wpływem Augustyna, który w licznych kazaniach poprzedzających synody dawał wyraz podobnej trosce, trudno jednoznacznie ocenić. Afrykańskie środowisko charakteryzowało się niewzruszoną postawą w kwestii doktryny Kościoła, nie dziwi więc, że również spór o łaskę – który był przecież częścią większego doktrynalnego konfliktu – spotkał się z ich odzewem. Jeśli swą refleksję zawdzięczali Augustynowi, znaleźli się w komfortowej sytuacji, gdy wybitny teolog i mówca, nieustraszenie zwalczający herezje, dostarczał im argumentów, które mogli z powodzeniem wykorzystywać w prawodawstwie skierowanym przeciwko heretykom. To, o czym nie należy zapominać, a wręcz wypada podkreślić, to fakt, iż równie ważna dla afrykańskiego episkopatu była zgodność z ortodoksją samego Augustyna. Tylko z tego powodu jego nauczanie trafiło później do kanonów synodalnych. W przeciwnym razie biskupi nie podpisaliby się pod kwestiami, które mogły być dla nich sporne, pozwalając Augustynowi jedynie na pisanie kazań i traktatów, które można było lub nie przyjąć czy rozpowszechniać.

²⁴⁶ SCL 4, tłum. S. Poręba, s. 248 (*Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*, CCL 149, s. 222–223): „Item placuit, quod ait sanctus Ioannes apostolus: <<Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est>>, quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat, propter humilitatem oportere dici nos non habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit. Sequitur enim apostolus, et adiungit: <<Si autem confessi fuerimus peccata nostra, fidelis est et iustus, qui remittat nobis peccata, et mundet nos ab omni iniquitate>>. Ubi satis apparet hoc non tantum humiliter, sed etiam veraciter dici. Poterat enim Apostolus dicere: Si dixerimus, non habemus peccatum, nos ipsos extollimus, et humilitas in nobis non est: sed cum ait, <<nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est>>, satis ostendit eum qui dixerit se non habere peccatum non verum loqui, sed falsum”.

Swoją troskę o łaskę Bożą biskupi zgromadzeni na synodzie w Kartaginie wyrażali już w 416 roku, gdy do papieża Innocentego pisali, iż heretycy, przeciwko którym występują:

(...) do świętokradczej pychy wynosząc wolną wolę, nie zostawiają żadnego miejsca łasce Bożej, dzięki której jesteśmy chrześcijanami, dzięki której i nasza wola staje się naprawdę wolna, gdy uwalnia się spod panowania cielesnych żądz, (...).²⁴⁷

Biskupi rozumieli więc łaskę jako owo poruszenie skłaniające człowieka do przyjęcia chrztu. Miałyby też łaska mieć zdolność wyzwolenia od żądz cielesnych. Ciekawym jest sformułowanie „dzięki której nasza wola staje się naprawdę wolna”. Sugeruje to, że bez łaski Bożej wolna wola w człowieku pozostaje wypaczona i nie jest tak naprawdę wolna do końca. Wydaje się, że takie spojrzenie na wolną wolę oznacza jej ograniczenie. Jeśli wola nie może być naprawdę wolna bez łaski Bożej, oznacza to, że jest zniewolona przez owe „cielesne żądze”. Czy jednak dodanie jej łaski nie spowoduje „zniewolenia przez łaskę”? I czy tym samym nie wypaczy to sensu pojęcia „wolna wola”? Biskupi zarzucają oponentom wynoszenie wolnej woli ponad łaskę, zaproponowane jednak przez nich rozumienie może niestety spowodować nadmierne wyniesienie łaski ponad wolę pozbawiając wolną wolę należnych jej cech. Każdy, kto by zaprzeczał głoszonym przekonaniom o łasce mienić się powinien „wrogiem łaski Bożej”²⁴⁸. Wtórowali im w tym przekonaniu biskupi w Milevi, którzy w podobnym liście wprost nazywali Pelagiusza i Celestiusza „nieprzyjaciółmi łaski Chrystusa”²⁴⁹. Co interesujące, biskupi w tych dwóch listach skupili się na pozostałych kwestiach, w których błędy zarzucano pelagianom, traktując łaskę jako coś oczywistego, co jest w tym sporze podważane. Listy biskupie nie przekazują większego nauczania na temat łaski, podobne do nich zdanie, równie oszczędnie, wyrażał papież Innocenty, który w swoich odpowiedziach do obu synodów przypominał, że bez pomocy łaski Bożej jesteśmy wystawieni na diabelskie pułapki²⁵⁰. Taka zwięzłość przekazu może sugerować, że zagadnienie łaski było albo zbyt niejasne, albo zbyt oczywiste, by poświęcać mu więcej miejsca w sytuacji, gdy inne kwestie wymagały natychmiastowej reakcji. Sam synod plenarny z roku 418 poświęcił łasce Bożej trzy kanony i to wcale nie te pierwsze. Jeśli przyjąć numerację zachowaną do dziś

²⁴⁷ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 221 (Augustinus, *Epistola 175*, 2): „(...) in superbiam sacrilegiam extollendo liberum arbitrium, nullum reliquant locum gratiae Dei, qua christiani sumus, qua et ipsum nostrae voluntatis arbitrium vere fit liberum, dum a carnalium concupiscentiarum dominatione liberatur, (...)”.

²⁴⁸ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 224 (Augustinus, *Epistola 175*, 6).

²⁴⁹ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 225 (Augustinus, *Epistola 176*, 2).

²⁵⁰ Por. Innocentius, *Epistola 181*; Innocentius, *Epistola 182*.

w źródłach, łaska Boża jest tematem kanonu czwartego, piątego i szóstego (lub: trzeciego, czwartego i piątego). Niewykluczone, że kolejność kanonów przez wieki ulegała zmianie w trakcie kopiowania i dziś niemożliwe jest jej dokładne odtworzenie, jednak ze względu na ich powtarzalność w tekstach źródłowych zdecydowaliśmy się zaufać kolejności zaproponowanej w licznych powstałych do dziś opracowaniach. Tym samym w kanonie czwartym (trzecim w kolekcji) czytamy, iż biskupi zdecydowali:

Postanowiono, że ktokolwiek by mówił, że łaska Boża, która usprawiedliwia człowieka przez Jezusa Chrystusa naszego Pana przyczynia się tylko do odpuszczenia grzechów już popełnionych, a nie wspomaga, aby ich nie popełniać, niech będzie wyklęty.²⁵¹

Kanon ten na tle pozostałych wyróżnia to, że ojcowie synodalni nie wykorzystali w nim żadnego cytatu z Pisma Świętego dla poparcia wygłoszonej prawdy. Podejrzewanie, iż takowego nie znaleźli, jest bezcelowe, ponieważ pozostałe kanony są pełne fragmentów biblijnych, a i listy synodów w Kartaginie i Milevi obfitują w argumentację z Pisma do tego stopnia, że papież Innocenty odpowiadając nań pisał, że sam nie będzie przytaczał przykładów z Pisma, których pełno już było w korespondencji afrykańskich biskupów²⁵². Tym samym teza, dla której ów kanon został ogłoszony, stanowić może próbę wyrażenia wprost efektów refleksji nad rzeczywistością łaski, bez wspomagania się Biblią. Choć z tego kanonu, ani z żadnego z następných, nie dowiadujemy się, czym owa łaska Boża mogłaby być, ani jak należałoby ją pojmować, poprzez sprecyzowanie prerogatyw jej działania biskupi nakreślają jej nadprzyrodzony charakter oraz przestrzeń, w której łaska działa. Działanie łaski, które możemy wywnioskować na podstawie tego kanonu, jest bardzo szerokie i pokazuje, jak niełatwym zagadnieniem pozostawała ta kwestia w V wieku. Dla biskupów w Afryce łatwiej było powiedzieć, jak łaska działa niż czym jest. Na pierwszy plan wysuwa się tu owo wtrącenie, dzięki któremu dowiadujemy się, że „łaska usprawiedliwia człowieka przez Jezusa Chrystusa”, a zatem powiązано działanie łaski z dziełem odkupienia, bowiem bez odkupienia człowiek nie mógłby zostać usprawiedliwiony.

²⁵¹ SCL 4, tłum. S. Poręba, s. 247 (*Registri Ecclesiae Carthaginis Ecclerpta*, CCL 149, s. 221): „Item placuit ut quicumque dixerit gratiam Dei, qua iustificatur homo per Iesum Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium ut non committantur, anathema sit”.

²⁵² Por. Innocentius, *Epistola 182*, PL 33.

Pozorny brak odniesień biblijnych ujawnia się w tym właśnie kanonie, gdy nie *explicite* ojcowie synodu odnoszą się do Listu do Rzymian, gdzie Apostoł Paweł kwestii usprawiedliwienia poświęcił wiele miejsca. Według ojców synodalnych łaska Boża jest dana człowiekowi po to, by wspomagać go w niepopelnianiu grzechów, ale z wcześniejszego zdania dowiadujemy się, że łaska sprawia również odpuszczenie tych, których człowiek już się dopuścił. Można tu więc mówić o działaniu łaski wewnętrznym i zewnętrznym. Wewnętrznym, gdyż tylko działając w człowieku łaska może wspomóc go, by nie grzeszył; zewnętrznym, gdyż wówczas łaską działa sam Bóg, gdyż to w jego gestii leży odpuszczenie grzechów człowiekowi.

Taki sposób zapisu może nam podpowiedzieć, jak biskupi próbowali rozszyfrować, czym ta łaska miałaby być i w tym miejscu odkrywamy, że dla biskupów, nawet jeśli była ona czymś zewnętrznym, to z pewnością nie była czymś niezależnym od Bożej woli. Kluczowym wyrażeniem jest tu „ad solam remissionem”, z czym zgodzić nie mógł się afrykański episkopat – łaska, owszem, przyczynia się do odpuszczenia, ale nie tylko, i to właśnie słowo „tylko” spowodowało, że zagadnienie to musiało zostać wyjaśnione za pomocą kanonu kończącego się anatemą. Jeśli więc ktokolwiek, by wierzył, że łaska **tylko** odpuszcza grzechy, a nie pomaga, skazuje się tym na bycie heretykiem. Jeśli jednak uznaje, że łaska **i** odpuszcza, **i** wspomaga, wówczas pozostaje w zgodzie z katolicką doktryną. Kwestia ta musiała zostać poruszona w tym miejscu, ojcowie synodalni chcieli w ten sposób jasno sprzeciwić się przekonaniu pelagian, iż człowiek nie grzeszy własną zdolnością natury, nie zaś korzystając z łaski Bożej, która go w tym niegrzeszeniu wspomaga. Uznanie, że łaska tylko odpuszcza grzechy sugeruje działania Boga *post factum*, po tym gdy człowiek zgrzeszy, Bóg w swojej łasce może mu te grzechy odpuścić. Tymczasem afrykańscy biskupi z Augustynem na czele chcieli, by jasnym było, iż Bóg obdarza człowieka łaską, by miał w sobie siłę do niegrzeszenia.

Ściśle powiązany z tym pierwszym dotyczącym łaski kanonem jest kanon kolejny, w *Collectio Quesnelliana* figurujący pod numerem pięć. Ojcowie kontynuują swoją refleksję dotyczącą działania łaski:

Podobnie każdy, kto by mówił, że ta łaska Boża przez Jezusa Chrystusa naszego Pana ze względu na to tylko wspomaga nas do nie grzeszenia, że objawia nam i odkrywa rozumienie przykazań, abyśmy wiedzieli, czego powinniśmy pragnąć, a czego unikać, a nie sprawia, abyśmy chcieli i potrafili czynić to, cośmy poznali, że czynić należy, niech będzie wyklęty.

Gdy Apostoł mówi: „Wiedza nadyma, miłość zaś buduje”, jest czymś bardzo bezbożnym wierzyć, że mamy łaskę Chrystusa do tego, co nadyma, a nie mamy do tego co buduje; ponieważ jedno i drugie jest darem Boga, i wiedzieć co

powinniśmy czynić, i pragnąć, byśmy czynili, żeby wiedza nie mogła nadymać, gdy miłość buduje. Gdyż o Bogu napisano: „Ten, który uczy człowieka wiedzy”, jak również: „Miłość od Boga pochodzi”.²⁵³

Aby dobrze zrozumieć nauczanie wynikające z tego kanonu, spróbujmy rozłożyć go na kilka części. Podobnie jak w poprzednim kanonie tak i tutaj łaska zostaje ściśle powiązana z Jezusem Chrystusem, a zatem to przez niego ma – w mniemaniu biskupów – działać. Ważną cechą związaną z działaniem łaski jest tu „wspomaganie do niegrzeszenia”. Z kolei działanie łaski, jakie chcieliby widzieć pelagianie, to pomoc w zrozumieniu przykazań, by człowiek wiedział, co ma czynić. Łaska zostaje tu więc zinterpretowana w doktrynie pelagian jako klucz wyjaśniający znaczenie Dekalogu, dzięki któremu człowiek wie, czego czynić nie należy. Biskupi nie mogli zgodzić się z takim twierdzeniem, uznając – całkiem słusznie – że łaska zostaje dana człowiekowi także po to, by wzbudzać w człowieku pragnienie oraz umiejętności do czynienia tego „cośmy poznali, że czynić należy”. Kanon nie precyzuje, czym miałyby być te działania, możemy jednak z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że mogło chodzić o czynienie dobra, uczynki miłosierdzia względem bliźnich, czy zalecenia płynące z Ewangelii – post, modlitwa, jałmużna, których na próżno szukać w Dekalogu. Ograniczony zakres proponowany przez pelagian musiał wzbudzić kontrowersję, ponieważ wykluczał prawie całkowicie wszystkie zalecenia, które sam Chrystus przedstawił apostołom.

W ciekawy sposób zostaje tu wykorzystany fragment Pawłowego Listu do Koryntian, gdzie Paweł przeciwstawia wiedzy miłość, argumentując, że wiedza wpędza w pychę, a miłość potrafi zbudować człowieka i jego relacje (por. 1 Kor 8, 1). Synod zarówno wiedzę, jak i miłość określa darem Bożym, nie zgadza się jednak na możliwą interpretację tego fragmentu, jaką zaowocowałyby przyjęcie punktu widzenia pelagian: oto łaska wspomagałaby wiedzę, miłości zaś nie. Posiłkując się kolejnymi fragmentami Pisma

²⁵³ SCL 4, tłum. S. Poreba, s. 247 (*Registri Ecclesiae Carthagensis Excerpta*, CCL 149, s. 221): „Item quisquis dixerit eandem gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur, et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus: non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus atque valeamus, anathema sit. Cum enim dicat Apostolus, <<Scientia inflat, caritas vero aedificat>>, valde impium est ut credamus ad eam quae inflat nos habere gratiam Christi, ad eam quae aedificat non habere: cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus, ut aedificante caritate scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est, <<Qui docet hominem scientiam>>, ita etiam scriptum est, <<Caritas ex Deo est>>” .

biskupi uzasadniają swoje zdanie, że zgodnie z Pismem, i wiedza, i miłość mają swoje źródło w Bogu. Tym samym łaska nie może mieć ograniczonego działania. Odrzucone więc zostaje przekonanie wynikające z pewnego ustępstwa po stronie pelagian, że nawet jeśli łaska wspomaga, to tylko do poznawania, co czynić należy bądź nie. Pelagianie nie chcieli się bowiem zgodzić z tą myślą, że łaska Boża, która miała być czymś zewnętrznym względem człowieka, miałyby służyć mu wsparciem w działaniu w świecie. Według pelagian zdolność ta leżała wyłącznie po stronie człowieka, którego Bóg takim właśnie stworzył – gotowym w swej własnej możliwości do czynienia tego, czego Bóg wymaga w ramach wolności otrzymanej od Niego.

Ostatni z kanonów poświęconych łasce wychodził naprzeciw właśnie tej hipotezie: że człowiek jest zdolny o własnych siłach tego wszystkiego dokonywać. Synod w Kartaginie opinią ojców głosił:

Postanowiono, że każdy, kto by mówił, iż dlatego dano nam łaskę usprawiedliwienia, abyśmy to, co nakazuje nam wolna wola, łatwiej mogli wypełnić dzięki łasce, tak że jeśli łaska nie byłaby dana, zapewne nie łatwo, ale jednak moglibyśmy bez niej wypełnić przykazania Boże, niech będzie wyklęty. O owocach przykazań mówił Pan, ale nie powiedział: Beze mnie z trudem możecie to uczynić, lecz: „Beze mnie nic nie możecie uczynić”.²⁵⁴

Widzimy tu powrót do przekonania z pierwszego z omówionych tu kanonów, znów mowa o „łasce usprawiedliwienia”, jakby na potwierdzenie przekonania skąd tę łaskę człowiek otrzymał, jaka była jej cena i do czego doprowadziła. Dlatego tak ważny staje się cel, dla którego owa łaska zostaje udzielona. Ponownie mamy tu do czynienia z przenikaniem się kanonów dotyczących działania łaski: tak jak drugi łączył się z pierwszym, tak trzeci łączy się z drugim, a wszystkie trzy rozpatrywane razem opowiadają o doktrynie dotyczącej łaski, na straży której stał episkopat afrykański. Ponownie ojcowie starają się uprzedzić pewien stopień ustępstwa ze strony pelagian: oto łaskę otrzymujemy, żeby łatwiej nam było wypełniać przykazania, na co synod nie zgadza się, zwłaszcza że z tą hipotezą wiąże się inna, poważniejsza, którą również wspomina powyższy kanon: bez łaski również, choć trochę trudniej, możemy wypełniać przykazania.

²⁵⁴ SCL 4, tłum. S. Poręba, s. 248 (*Registri Ecclesiae Carthaginensis Excerpta*, CCL 149, s. 222): „Item placuit ut quicumque dixerit ideo nobis gratiam iustificationis dari, ut quid facere libero iubemur arbitrio, facilius possimus implere per gratiam, tanquam et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. De fructibus enim mandatorum Dominus loquebatur, ubi non ait, Sine me difficilior potestis facere: sed ait, <<Sine me nihil potestis facere>>” .

Z punktu widzenia sprzeciwu wobec pelagiańskich nauk to właśnie ten kanon wydaje się być kulminacyjnym punktem refleksji synodalnej nad toczącą się kontrowersją. W tym kanonie dowiadujemy się, że są tacy, którzy dopuszczają możliwość, iż człowiek może nie otrzymać łaski i nadal wypełniać przykazania, a nawet wręcz może dobrze obywać się bez tej łaski, ponieważ własnym wysiłkiem uda mu się robić to, czego Bóg od niego wymaga. Jako argumentu biskupi afrykańscy używają ponownie cytatu z Pisma Świętego, a dokładnie fragmentu z Ewangelii św. Jana, gdzie Jezus przyrównał siebie do krzewu winnego, a uczniów do latorośli, które przyniosą owoc tylko wówczas, gdy będą w nim trwać (por. J 15, 5). Otto Wermelinger analizując te trzy kanony dopatrywał się ogromnego wpływu Augustyna, który podobne refleksje wyrażał w swoich traktatach napisanych przed synodem w 418 roku. Jako dwa główne można podać powstały na przełomie roku 415 i 416 *De perfectione iustitiae hominis* oraz *De natura et gratia*, które powstawało w latach 413–415 jako polemika z Pelagiuszowym dziełem *De natura*²⁵⁵.

2.3.3. O Modlitwie Pańskiej

Szczególne miejsce w modlitwie całego Kościoła od samego początku jego istnienia zajmowała Modlitwa Pańska (*Oratio Domini*, albo *oratio dominica*), zwana również – od pierwszych słów ją rozpoczynających – modlitwą *Ojciec nasz*. Swoją wyjątkową, a przez to i niepodważalną pozycję, zawdzięczała Jezusowi, który tej właśnie modlitwy nauczył swoich uczniów, a którzy zanieśli ją wszędzie tam, gdzie głosili Dobrą Nowinę. W Ewangelii Łukasza modlitwa wyłożona przez Jezusa jest odpowiedzią na prośbę uczniów „Panie, naucz nas modlić się” (Łk 11, 2–4), podczas gdy w Ewangelii Mateusza Jezus uczy nowej modlitwy w ramach swojej wielkiej mowy, jaką jest Kazanie na Górze (Mt 6, 9–13). Choć wersje te różnią się między sobą długością i szczegółowymi prośbami, co przez stulecia stanowiło punkt wyjścia do badań nad tekstami i sporami nad ich recepcją, to jednak starożytni chrześcijanie, podobnie jak współcześni, byli przekonani, że są to słowa, które należy kierować w modlitwie do Boga.

W środowisku afrykańskim wiele miejsca modlitwie *Ojciec nasz* poświęcił Tertulian, który w traktacie *De oratione* nazwał ją „streszczeniem całej Ewangelii” oraz „modlitwą podstawową” dla każdego chrześcijanina²⁵⁶. Biskup Kartaginy Cyprian

²⁵⁵ Por. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius, Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Pápste und Papsttum 7, Stuttgart 1975, s. 179–189.

²⁵⁶ Por. Tertullianus, *De oratione*, PL 1, I.1–16.

poświęcił Modlitwie Pańskiej osobny traktat²⁵⁷, w którym szczegółowo skomentował wszystkie prośby i wezwania tej modlitwy. Również Augustyn nie pozostawał obojętny, jeśli chodzi o refleksję nad tą modlitwą, a do najpopularniejszych jego słów należy opinia wyrażona w 411 roku w liście do Proby, iż nie wierzy, by pozostałe modlitwy w Piśmie Świętym zawierały coś, czego nie można znaleźć w Modlitwie Pańskiej²⁵⁸.

To właśnie Augustyn w głoszonych przez pelagian naukach zauważył zagrożenie dla najważniejszej modlitwy chrześcijan. Krytykował to podejście już na początku 416 roku, kiedy w – wielokrotnie wspomnianym tu – kazaniu do wiernych w Hipponie prezentował interpretację nieznanego z imienia zwolennika Pelagiusza:

Przyznam, że nie słyszałem tego na własne uszy, ale święty brat i mój współbiskup, nasz Urban, który był tu prezbiterem, a teraz, od niedawna jest biskupem Sikki. Otóż twierdzi on, że gdy wracał z Rzymu spotkał się i starł z jednym z tych, który w ten sposób myślał; kiedy został przygnieciony ciężarem autorytetu Modlitwy Pańskiej, to właśnie powiedział. [Urban] bowiem przycisnął go tymi słowami: „Jeśli jest w naszej mocy nie grzeszyć i jest w naszej mocy przewycięzać wszelkie niebezpieczeństwa grzechu własnymi siłami naszej woli, to dlaczego prosimy Boga, żeby nie wystawiał nas na niebezpieczeństwo?”. Jak sądzicie, co tamten odpowiedział? „Prosimy – odparł – Boga, aby nie wystawiał nas na niebezpieczeństwo dlatego, abyśmy nie doznali jakiegoś zła, nad którym nie mamy władzy: abym nie spadł z konia i nie złamał nogi, aby nie zabił mnie rozbójnik, czy coś tego rodzaju. Nad tymi bowiem rzeczami nie mam władzy. Bo potrafię jeśli chcę, przewyciężyć niebezpieczeństwo moich grzechów i nie potrzebuję tu Boskiej pomocy”.²⁵⁹

Oburzenie Augustyna wywoływało podważanie tymi słowami fundamentalnych podstaw dla postawy chrześcijanina: Modlitwa Pańska została przekazana, by wierni mogli nią zwracać się do Boga, a Jezus wiele razy w Piśmie wzywa „Czuwajcie i módlcie się”. W interpretacji Augustyna nie wzywa On do modlitwy jedynie o to, by wiernym nie

²⁵⁷ Por. Cyprianus Carthaginensis, *De dominica oratione*, PL 4.

²⁵⁸ Por. Augustinus, *Epistola 130*, XII.22: „Et si per omnia precationum sanctorum verba discurras, quantum existimo, nihil invenies quod in ista dominica non contineatur et concludatur oratione”.

²⁵⁹ R. Toczko, *Święty Augustyn, Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, VP 30 2010, t. 55, s. 878–879. (Augustinus, *Sermo 348 A*, PL 38, XI): „Ego quidem non audivi auribus meis, sed sanctus frater et coepiscopus meus, Urbanus noster, qui hic presbyter fuit et modo est Siccensis episcopus, cum remeasset ab urbe Roma et ibi cum quodam talia sentiente confligeret vel se conflixisse narraret, hoc mihi ait illum dixisse, cum urgeretur pondere orationis dominicae. Urgebat enim eum et dicebat: <<Si in nostra potestate est non peccare et in nostra potestate est omnes peccatorum temptationes solis voluntatibus nostris superare, quare Deo dicimus ne nos inferat in temptationem?>>. Quid eum putatis respondere? <<Rogamus, inquit, Deum ne nos inferat in temptationem, ne aliquid mali patiamur, quod non habemus in potestate: ne ruam de equo et frangam pedem, ne latro me interficiat, et si aliquid huius modi. Haec enim, inquit, non habeo in potestate. Nam vincere temptationes peccatorum meorum, si volo, et possum, nec Dei adiutorio possum>>”.

przydarzyło się fizyczne niebezpieczeństwo, jak chciałby nieznanemu pelagian, ale również o to, by wiara w nich rosła i by nie ulegali pokusom, na które są narażeni każdego dnia.

Pojawienie się tego zagadnienia jest o tyle zagadkowe, że choć Augustyn „nie słyszał na własne uszy”, to jednak wierzy relacjonującemu, mimo że krótko potem odkryje – w protokołach z Diospolis – że żadne z oskarżeń, które tam przedstawiono Pelagiuszowi, nie dotyczyło wezwań z Modlitwy Pańskiej. Przymuszczalnie ową relację Augustyn mógł usłyszeć już po tym, gdy do Palestyny został wysłany Orosjusz, albo nawet w momencie, gdy do Afryki docierały już pogłoski, że biskupi palestyńscy nie znaleźli błędów w nauczaniu Pelagiusza. Mimo to kwestia ta została uznana za ważną do tego stopnia, że biskupi pisząc do papieża z synodu w Kartaginie z 416 roku zwracali uwagę na niebezpieczeństwo płynące z jakichkolwiek dyskusji toczonych przez pelagian:

Niech rozważy twa świątobliwość i współczuje nam w swym pasterskim sercu, jaką zarazą i zgubą dla owieczek Chrystusowych jest to, co jest konieczną konsekwencją ich świętokradczych dyskusji, mianowicie że ani nie musimy się modlić o to, byśmy nie ulegali pokusie – o czym Pan i uczniów napomniiał, i umieścił to w mowie, którą ich pouczył – albo o to, by nie zabrakło nam wiary – o co, jak sam zaświadczył, prosił za Piotrem Apostołem.²⁶⁰

Dalsze rozważania biskupów przypominają rozważania Augustyna z przywołanego kazania, co pokazuje, jak bardzo pod wpływem nauczania Hipponczyka pozostawał episkopat afrykański w sporze z pelagianami. Podobnie wyglądała sytuacja na synodzie, gdzie to prawdopodobnie Augustyn – będąc już obecnym nie tylko duchem – spowodował, iż numidyjscy biskupi w swoim liście do papieża pisali już wprost: „(...) bezbożnymi dysputami usiłują nam nawet odebrać Modlitwę Pańską”²⁶¹. Oprócz tego biskupi zaprezentowali argumenty pelagiańskie ugadzające w tę modlitwę.

Z listu dowiadujemy się, że:

Chociaż Pan pouczył, abyśmy mówili: „Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, oni mówią, że człowiek może w życiu doczesnym, jeśli pozna przykazania Boże, bez wspomnienia ze strony łaski

²⁶⁰ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 223 (Augustinus, *Epistola 175*, 4): „Consideret enim Sanctitas tua, et pastoralibus nobis compatiatur visceribus, quam sit pestiferum et exitiale ovibus Christi, quod istorum sacrilegas disputationes necessario consequitur, ut nec orare debeamus ne intremus in tentationem, quod Dominus et discipulos monuit, et posuit in oratione quam docuit; aut ne deficiat fides nostra, quod pro apostolo Petro se rogasse ipse testatus est”.

²⁶¹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 225 (Augustinus, *Epistola 176*, 2): „(...) nobis etiam dominicam orationem impiis disputationibus conantur auferre”.

Zbawiciela, tylko przez decyzję wolnej woli dojść do takiej doskonałej sprawiedliwości, że nie będzie już musiał mówić: „Odpuść nam nasze winy”.²⁶²

W tym miejscu widać dobrze, jak połączono negowanie konieczności wnoszenia wezwań modlitewnych z *Ojcze nasz* z najważniejszym pelagiańskim błędem, a mianowicie wynoszenie wolnej woli ponad łaskę. Tym samym biskupi sygnalizowali problem: przyjęcie interpretacji nauki pelagian grozi podważeniem modlitwy, której słowa wywodzą się od samego Jezusa. Ten pierwszy argument wsparli dodatkową kwestią, również związaną z Modlitwą Pańską:

„Ze zaś tego, co jest potem: „Nie wystawiaj nas na pokusę” nie tak należy rozumieć, jakobyśmy powinni prosić o Boże wspomóżenie, abyśmy kuszeni nie popadli w grzech, lecz że to leży w naszej możliwości i że do wypełnienia tego wystarczy jedynie wola człowieka”²⁶³.

Tu również supremacja wolnej woli nad łaską spowoduje wypaczenie znaczenia kolejnego wezwania modlitwy *Ojcze nasz*. Ojcowie synodu w Milevi chcieli koniecznie zaprezentować, że pelagiańskie nauki godzą w fundamenty wiary chrześcijańskiej jednocześnie rugując z niej najważniejszą modlitwę Kościoła. W ten sposób dawali do zrozumienia, że nie ma możliwości przyjęcia nawet w najmniejszym stopniu któregokolwiek z postulatów zwolenników Pelagiusza, gdyż przyjęcie pojedynczych nauk pociąga za sobą przyjęcie kolejnych, a te z kolei prowadzić mogą do konsekwencji, które mogłyby okazać się katastrofalne. List, krótszy niż ten wysłany z Kartaginy, zawiera streszczenie dwóch najważniejszych błędów pelagiańskich, które zarzuca Pelagiuszowi, Celestiuszowi i jego zwolennikom episkopat numidyjski. Streszczenie to jest dodatkowo wsparte oskarżeniem, na podstawie którego dowiadujemy się, że to, co również zarzucano pelagianom to właśnie podważanie słów Pisma Świętego. Czytamy w liście:

Aby pominąć inne wypowiedzi, których bardzo wiele mówią przeciw Pismu Świętemu, tymczasem te dwie, którymi w ogóle usiłują obalić wszystko, przez co

²⁶² SCL 4, tłum. A. Caba, s. 225 (Augustinus, *Epistola 176*, 2): „Cum enim Dominus docuerit ut dicamus: <<Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris>>; isti dicunt posse hominem in hac vita, praeceptis Dei cognitis, ad tantam perfectionem iustitiae sine adiutorio gratiae Salvatoris, per solum liberum voluntatis arbitrium pervenire, ut ei non sit iam necessarium dicere: <<Dimitte nobis debita nostra>>”.

²⁶³ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 225 (Augustinus, *Epistola 176*, 2): „Illud vero quod sequitur: <<Ne nos inferas in tentationem>>, non ita intellegendum, tamquam divinum adiutorium poscere debeamus ne in peccatum tentati decidamus; sed hoc in nostra esse positum potestate, et ad hoc implendum solam sufficere voluntatem hominis: (...)”.

jesteśmy chrześcijanami, a co podtrzymuje wierne serca: że nie trzeba prosić Boga, aby był naszą pomocą przeciwko złu grzechu i dla spełniania sprawiedliwości”²⁶⁴.

W jednym zdaniu streszczają biskupi to, o czym pisali wcześniej szerzej i dokładniej, jednak mamy tu też do czynienia z dwoma poważnymi zarzutami, zawartymi zapewne z premedytacją, by szczególnie wyczulić papieża Innocentego na rozwijającą się herezję.

Nawet jeśli biskupi nie przypisywali aż takiej roli pelagianizmowi, prawdopodobnie uznali, że czas retorycznych zabiegów dobiegł końca i należy zająć kategorię stanowisko. Dlatego znajdujemy tu sformułowanie „bardzo wiele mówią przeciw Pismu Świętemu” (*contra sanctas Scripturas plurima disserunt*), co stawiało zwolenników Pelagiusza w niekorzystnym świetle jako wrogów Pisma świętego – można by wręcz pokusić się o przypuszczenie, że ściągało to na nich najgorsze z możliwych oskarżeń, bowiem wielu innych heretyków błędziło, ale potwierdzenia dla swoich błędów szukało właśnie w Piśmie. Tymczasem pelagianie – przynajmniej w interpretacji biskupów i synodu – występują także przeciwko Pismu. Dodatkowo „usiłują obalić wszystko, przez co jesteśmy chrześcijanami” (*omnino totum quo christiani sumus nituntur evertere*). To interesujące, że w tych dwóch zarzutach (drugim jest podważanie chrztu dzieci, o czym była mowa w poprzednim paragrafie) biskupi upatrywali narzędzia, które mogłyby obalić podstawy bycia chrześcijaninem. Jasne wydaje się, że nie te dwa zagadnienia stanowią te fundamenty. Są one jednak bardzo ważne i implikują te kwestie, które biskupi uważają za najistotniejsze dla chrześcijan.

Tymczasem papież Innocenty odpisując na oba listy nie nawiązał do Modlitwy Pańskiej, słusznie jednak zauważył, że każdy, kto podważa Ewangelię Chrystusa, musi zostać odcięty²⁶⁵ – słowa te odnoszą się także do tych, którzy podważają sens modlitwy *Ojciec nasz*, mimo że nie zostaje ona tu przywołana *explicite*. I choć temat ten wydawał się ważki, to jednak w 418 roku, gdy na synodzie plenarnym pojawiła się możliwość sformułowania kanonów, które regulowałyby ten spór, doszło do zaskakującej zmiany punktu ciężkości w nauczaniu o Modlitwie Pańskiej. Przyczyn tego zwrotu być może należałoby upatrywać także w zmianie kierunku refleksji, która mogła dokonać się u Augustyna, a która znalazła również swoje odbicie w nauczaniu synodu w Kartaginie.

²⁶⁴ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 226 (Augustinus, *Epistola* 176, 3): „Ut ergo alia omittamus quae contra sanctas Scripturas plurima disserunt; haec interim duo, quibus omnino totum quod christiani sumus nituntur evertere, quae fidelia corda sustineant, non esse rogandum Deum ut contra peccati malum atque ad operandam iustitiam sit noster adiutor”.

²⁶⁵ Por. Innocentius, *Epistola* 181, PL 33; Innocentius, *Epistola* 182, PL 33.

Nową kategorią, która się tu pojawia, są święci, których uczestnictwo w Kościele wiąże się z prawdą o świętych obcowaniu. Tu świętymi nie są bowiem nazywani wszyscy ochrzczeni, co nierzadko miało miejsce, a święci, których słowa odnajdujemy w Piśmie. W dwóch kanonach poświęconych temu tematowi przywołane zostały świadectwa Jakuba, ale również Psalmisty, Salomona, Hioba, czy Daniela. Kanony te układają się w spójną całość i wzajemnie się uzupełniają, ponieważ dotyczą przede wszystkim tematu grzeszności świętych. Czytamy zatem w kanonie:

Postanowiono, że ktokolwiek by mówił, że w Modlitwie Pańskiej święci nie dlatego mówią: „Odpuść nam nasze winy”, żeby za siebie samych to mówili, ponieważ nie jest im już potrzebna ta prośba, lecz za innych, którzy są w ich ludzie grzesznikami, i że dlatego nikt ze świętych nie mówi: Odpuść mi moje winy, lecz: *Odpuść nam nasze winy*, aby było wiadomo, że sprawiedliwy prosi o to dla innych raczej niż dla siebie, niech będzie wyklęty²⁶⁶.

Dalsza jego część to uzasadnienie oparte na Piśmie Świętym. Ojcowie synodalni sięgnęli zarówno po Stary, jak i Nowy Testament, by uzasadnić swoją decyzję²⁶⁷. Wspomniani w kanonie święci (*sancti*) mogą oznaczać zarówno chrześcijan ochrzczonego, jak i tych, którzy już umarli i cieszą się radością nieba. Nadal jednak mogą oni zanosić modlitwy do Boga, między innymi właśnie Modlitwę Pańską. W ich przypadku – jak chcą pelagianie – sformułowanie dotyczące odpuszczenia naszych win powinno więc oznaczać to, że modlą się za innych, a nie za siebie. Biskupi nie chcieli się zgodzić z takim stwierdzeniem, uznając, że nie ma ludzi bez grzechu i nawet święci, żyjący i umarli, są i byli grzesznikami i powinni nieustannie prosić Boga o odpuszczenie im grzechów. Drugi kanon dotyczący Modlitwy Pańskiej, będący ostatnim przeciw pelagianom, jest ściśle połączony z wyżej omówionym:

²⁶⁶ SCL 4, tłum. A. Baron, S. Poręba, s. 248 (*Registri Ecclesiae Carthagensis Excerpta*, CCL 149, s. 223): „Item placuit ut quicumque dixerit in oratione dominica ideo dicere sanctos, <<Dimitte nobis debita nostra>>, ut non pro seipsis hoc dicant, quia non est eis iam necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum, Dimitte mihi debita mea, sed, *Dimitte nobis debita nostra*, ut hoc pro aliis potius quam pro se iustus petere intelligatur, anathema sit”.

²⁶⁷ Por. SCL 4, tłum. A. Baron, S. Poręba, s. 248–249 (*Registri Ecclesiae Carthagensis Excerpta*, CCL 149, s. 223): „Sanctus enim et iustus erat apostolus Iacobus, cum dicebat: <<In multi enim offendimus omnes>>. Nam quare additum est, *omnes*, nisi ut ista sententia conveniret et psalmo, ubi legitur: <<Ne intres in iudicio cum servo tuo, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens>>: et in oratione sapientissimi Salomonis: <<Non est homo qui non peccavit>>; et in libro sancti Iob: <<In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam>>. Unde etiam Daniel sanctus et iustus, cum in oratione pluraliter diceret: <<Peccavimus, iniquitatem fecimus>>, et caetera, quae ibi veraciter et humiliter confitetur: ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, hoc non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea dixit: <<Cum orarem, et confiterer peccata mea, et peccata populi mei Domino Deo meo>>, noluit dicere peccata nostra, sed peccata populi sui dixit, et sua: quoniam futuros istos, qui tam male intelligerent, tanquam Propheta, praevidit”.

Postanowiono, że ktokolwiek chce, by słowa Modlitwy Pańskiej, gdy mówimy: „Odpuść nam nasze winy”, święci mówili wyrażając pokorę, a nie prawdę, niech będzie wyklęty. Któż zdzierży modlącego się, który nie ludzi, lecz samego Pana oszukuje, gdy ustami mówi, że chce, by mu odpuszczono, a w sercu uważa, że nie ma win, które by mu miały być odpuszczone.²⁶⁸

O ile w pierwszym kanonie mowa była o tym, że święci mówiąc o odpuszczeniu „naszych win” mają na myśli resztę ludu, o tyle drugi kanon wskazuje na pewne próby poprawienia tej refleksji. Sugeruje to, że uznawano, iż święci owszem mogą zwracać się tymi słowami w modlitwie, ale robią to wyłącznie przez wzgląd na bycie pokornym. Na to również biskupi nie chcieli się zgodzić, wskazując, że posługując się tymi słowami można mówić jedynie prawdę, nie zaś czynić jakieś retoryczne zabiegi. Prośba o odpuszczenie win w Modlitwie Pańskiej miała zatem dla biskupów ważne miejsce w hierarchii modlitw i nie było możliwe, by wypowiadać te słowa bez szczerości, o czym świadczy uzupełnienie kanonu, w którym wprost oskarżają postępujących w ten sposób o oszukiwanie Boga.

²⁶⁸ SCL 4, tłum. A. Baron, S Poręba, s. 249 (*Registri Ecclesiae Carthagenensis Excerpta*, CCL 149, s. 223–224): „Item placuit ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus, <<Dimitte nobis debita nostra>>, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Quis enim ferat orantem, et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur, debita non habere”.

Rozdział 3. Ewolucja: synody w latach 426–475

Kartagiński synod plenarny z roku 418 miał zamknąć spór z pelagianami na dobre. Od strony instytucjonalnej, zarówno świeckiej, jak i kościelnej, sprawa została dobrze zorganizowana. Kwestią doktrynalną zajął się biskup Hippony, zamierzając w pisanych przez siebie traktatach doprecyzować niuanse mogące wywołać dalsze nieporozumienia. Następne dziesięciolecia pokazały jednak, że podjęte działania przyniosły skutek odmienny od zamierzonego. Zwolennicy pelagiańskiej nauki pojawili się w wielu innych regionach Cesarstwa poza Afryką Północną, a doktryna zaproponowana przez Augustyna wywołała poruszenie w prowincjach galijskich, gdzie wkrótce – na kanwie nauk Hipponczyka – miała pojawić się kolejna heretycka nauka. Niepewna sytuacja polityczna Cesarstwa spowodowała również i to, że dla zwolenników pelagiańskiej nauki, chcących schronić się z dala od czujnego oka cesarskich namiestników w Rzymie, otworzyły się nowe, nieprzewidziane dotąd, kierunki. Niniejszy rozdział skupiać się będzie na możliwych przyczynach i kierunkach rozpowszechnienia się kontrowersji pelagiańskiej, działaniach podjętych przeciwko pelagianom w ramach synodów biskupich. Na zakończenie tej części omówiona zostanie herezja, która łączona z Pelagiuszem, wywodzi się jednak od rygorystycznej nauki Augustyna z Hippony.

3.1. Przyczyny rozpowszechnienia kontrowersji pelagiańskiej

Afrykańscy biskupi, bogatsi o doświadczenie walki z donatystami, z pewnością życzyli sobie, by pelagianie wraz z ich heretycką nauką pozostali jak najdłużej lokalną nowinką. Tak się jednak nie stało. Na drodze ku temu stanął najpierw Celestiusz, który odwołał się do Rzymu, a następnie wyruszył do Azji, gdzie miał dotrzeć do Efezu oraz Konstantynopola, o czym w swoim traktacie informował Mariusz Merkator²⁶⁹. Gdy Merkator spisywał swoją relację, w wielu miastach nauka głoszona przez Celestiusza wywołała zainteresowanie oraz poruszenie, niewykluczone, że również tam, gdzie Celestiusz się pojawił. Następnie Pelagiusz przez Afrykę podążył do Palestyny, gdzie

²⁶⁹ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 186 (Marius Mercator, *Commonitorium aliud contra Pelagianos*, PL, I, 2, 2): „Qua mox idem ipse appellatione neglecta, Ephesum Asiae urbem contendit, ibique ausus est per obreptionem locum presbyterii petere. Inde post aliquantos annos, sub sanctae memoriae Attico episcopo, urbem Constantinopolitanam petit; ubi in similibus detectus magno studio sancti illius viri, ex praedicta alma urbe detrusus est, litteris super eius nomine et in Asiam et Thessalonicam et Carthaginem ad episcopos missis, quarum exemplaria habentes proferre sumus parati”.

kontrowersyjne twierdzenia zderzyły się ze zwalczającym je Hieronimem ze Strydonu, a na synodzie w Diospolis doczekały się zaskakującego rozstrzygnięcia, jakim było uznanie Pelagiusza za wiernego nauce Kościoła. Nawet jeśli orzeczenie biskupów palestyńskich dotyczyło samego Pelagiusza i tego, co mówił przed nimi, w świat poszła informacja o ortodoksyjności nauczania Pelagiusza, podczas gdy w wielu miejscach Cesarstwa nauczanie to było rozumiane na wiele różnych sposobów. Kanony ogłoszone w roku 418, choć stanowić miały ostateczne narzędzie w walce z pelagianami, były też potwierdzeniem tego, jak popularna wśród chrześcijan stawała się wspomniana nauka. Już kilka miesięcy po synodzie w Kartaginie okazało się, że nadzieje biskupów na zduszenie herezji, również dzięki cesarskiemu wsparciu, okazały się bezpodstawne. Paradoksalnie to, do czego biskupi próbowali przekonać i papieża, i cesarza – że pelagianizm jest masowym ruchem zagrażającym jedności wiary oraz stabilności cesarstwa – choć podyktowane było raczej na pozyskanie wsparcia i nie musiało odzwierciedlać stanu faktycznego, w relatywnie krótkim czasie znalazło potwierdzenie w niektórych regionach imperium. Tendencje, które prawdopodobnie dały podwaliny pod pelagiańskie twierdzenia istniały już wcześniej i były propagowane jeszcze zanim doszło do potępienia pelagian na synodzie w Kartaginie w 418 roku. Kiedy Pelagiusz i Celestiusz przebywali w Rzymie, popularne były tam nauki dotyczące Adama i przekazywania jego grzechu. Zaświadczył o tym sam Celestiusz przed biskupem Aureliuszem. W 414 roku, a więc trzy lata później, a zaledwie rok przed tym, jak Pelagiusz stanął przed sądem w Jerozolimie i Diospolis, biskup Syrakuz, Hilary, pisał w liście do Augustyna:

Proszę, abyś zachował pamięć o mnie w swoich świętych modlitwach, a także by poinformować o tych w naszych Syrakuzach, którzy eksponują nieznamość rzeczy, mówiąc: Człowiek może być bez grzechu; i przykazań Bożych łatwo przestrzega, jeśli zechce. Dziecko nie ochrzczone przed śmiercią nie może umrzeć stosownie do zasług, ponieważ jest bez grzechu. Bogaty trwający przy bogactwach swoich nie może wejść do królestwa Bożego, jeśli wszystkiego swego nie sprzeda, ani pomóc mu nie może, jeśli z tych samych bogactw spełniałby przykazania. Nie trzeba w ogóle przysięgać.²⁷⁰

Pojawienie się właśnie na Sycylii zwolenników pelagianizmu jest zagadkowe i nierzadko bywa łączone z podróżą Pelagiusza do Afryki. Przynajmniej jeden spośród znanych nam

²⁷⁰ Augustinus, *Epistola 156*, PL 33, 1: „Proinde rogo ut mei memor in sanctis orationibus tuis esse digneris, atque imperitiam nostram informare de eo quod quidam christiani apud Syracusas exponunt, dicentes: Posse esse hominem sine peccato; et mandata Dei facile custodire, si velit. Infantem non baptizatum morte praeventum non posse perire merito, quoniam sine peccato nascitur. Divitem manentem in divitiis suis, regnum Dei non posse ingredi, nisi omnia sua vendiderit; nec prodesse eidem posse, si forte ex ipsis divitiis fecerit mandata. Non debere iurare omnino”, [tłum. własne].

z imienia uczniów Pelagiusza był z pochodzenia Sycylijczykiem, o czym pisał Augustyn²⁷¹. Na wyspie miał przebywać również Celestiusz, który – według R. Toczki – dotarł tam po tym, gdy w 411 roku odmówiono mu święceń w Kartaginie. W odpowiedzi na list Hilarego Augustyn wyrażał niepokój, że Celestiusz wciąż jest na wyspie, jednak kilka miesięcy później, być może pod wpływem nowych informacji, zmienił zdanie co do miejsca jego pobytu²⁷². Owe różnice mogą skłaniać do powątpiewania odnośnie do kierunku transmisji nauczania pelagiańskiego. Choć najbardziej prawdopodobne jest, że część twierdzeń zaszczeplił na Sycylii Pelagiusz – pod warunkiem, że kiedykolwiek się tam pojawił – lub Celestiusz – który mógł tam przebywać przez nieokreśloną ilość czasu – i wówczas możemy mówić o kierunku „do”, nie można jednak całkowicie wykluczyć, że to właśnie z Sycylii wywodzą się twierdzenia zaadaptowane częściowo przez Pelagiusza i Celestiusza, a potępione przez afrykański episkopat. Byłby to kierunek „od”, jeśli chodzi o pochodzenie twierdzeń, hipoteza ta jednak w żaden sposób nie podważa Pelagiuszowego autorstwa głównego trzonu nauki. Należy jednak pamiętać, że twierdzenia łączone z Pelagiuszem, a wywodzące się z Sycylii zostały poddane krytyce, choćby z tego względu, że znacząco się różniły od tego, co rzeczywiście przypisuje się jego nauczaniu.

Działaniom synodu plenarnego w Kartaginie towarzyszyło przekonanie, że biskupi we wszystkich decyzjach mają wsparcie najwyższej władzy w Cesarstwie. Tym łatwiej podjęto niektóre decyzje i z tego też powodu kanony wydane przez synod nie są skierowane bezpośrednio przeciwko Pelagiuszowi czy Celestiuszowi, ale ogółem – wobec wszystkich zwolenników i wyznawców błędu. Pelagiusza i Celestiusza dotyczył z kolei cesarski reskrypt, któremu przypisać można niezamierzony wpływ na rozpowszechnienie się pelagianizmu. Fakt, że biskupi afrykańscy – podobnie jak w czasie schizmy donatystycznej – zwrócili się do cesarza, wiąże się z decyzją papieża Zozyma o zmianie stanowiska Stolicy Apostolskiej odnośnie do Pelagiusza i Celestiusza. Biskupi byli zapewne świadomi, że samo oprotestowanie decyzji wywoła przede wszystkim słowne przepychanki, które prowadzone listownie będą zapewne trwały jeszcze wiele miesięcy (co, rzecz jasna, nie oznacza, że decyzji nie oprotestowali w Rzymie). Korzystając jednak z posiadania na cesarskim dworze w Rawennie licznych stronników, zwrócili się bezpośrednio tam, umiejętnie używając jako jednego z argumentów głównej obawy każdej

²⁷¹ Por. Augustinus, *Epistola 126*, PL 33, kol. 476–485.

²⁷² Por. Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis*, PL 44, I.1: „Caritas vestra, quae in vobistanta est et tam sancta, ut etiam iubenti servire delectet, petivit, ut definitionibus quae dicuntur Caelestii esse respondeam. Sic enim praenotata est eadem chartula quam dedistis: Definitiones, ut dicitur, Caelestii. Quae praenotatio credo quod non illius, sed eorum sit, qui hoc attulerunt de Sicilia, ubi Caelestius non esse perhibetur, sed multi talia garrientes et, sicut ait Apostolus, ipsi errantes et alios in errorem mittentes”.

głowy państwa: zagrożenie stabilności Cesarstwa. Wywieranie wpływu na swoich stronników zarzucał później Augustynowi Julian z Eklanum. Ale działania biskupów zaowocowały i w odpowiedzi na wzmożoną aktywność wysłanników z Afryki Północnej cesarze Honoriusz i Teodozjusz II²⁷³ skierowali reskrypt do Palladiusza, prefekta Italii, Ilyrii i Afryki, obwieszczając mu w ten sposób ogłoszone przez nich prawo. Warto zaznaczyć, że reskrypt podpisali cesarze obu części Cesarstwa, co sugeruje, że na początku V wieku wciąż próbowano podtrzymywać ścisłe relacje między Rzymem (właściwie Rawenną) a Konstantynopolem i dbać, by decyzje dotyczące religii obowiązywały w całym Cesarstwie. Jest to pierwszy oficjalny dokument skierowany przeciw pelagianom przez cesarza (czy innego urzędnika państwowego)²⁷⁴. Wieść o decyzji cesarskiej dotarła do Kartaginy tuż przed synodem plenarnym i z pewnością bardzo uradowała biskupów²⁷⁵. O ile decyzje podjęte przez episkopat afrykański dotyczyły Pelagiusza i Celestiusza jako chrześcijan w łonie Kościoła, o tyle cesarski dokument dotyczył ich świeckiego statusu poddanych cesarza i mógł znacząco wywrzeć wpływ na ich życie. Dziwić może fakt, że reskrypt – oprócz wyroku, na mocy którego skazano Pelagiusza i Celestiusza na wygnanie – zawiera nie tylko informacje o herezji zagrażającej Cesarstwu, ale również teologiczne wyjaśnienie, na czym ta herezja polega. Zaprezentowane przez imperatorów stanowisko jest zbieżne z tym, które zaprezentował papież Innocenty w swoich listach, co wskazuje, że Honoriusz i Teodozjusz zapoznali się z dokumentacją dotyczącą całej sprawy, ale była to dokumentacja przedstawiająca zdecydowanie jednostronne ujęcie. Listy Innocentego były z pewnością w posiadaniu Afrykańczyków i to właśnie oni mogli przedstawić je cesarzowi, by uargumentować swoją postawę i jednocześnie skrytykować Zozyma, który przecież jako następca Innocentego na Stolicy Apostolskiej przyjął odmienne stanowisko. Pelagiuszowi i Celestiuszowi zostaje w tym reskrypcie przypisane autorstwo

²⁷³ Teodozjusz II (401–450), rzymski cesarz, syn Arkadiusza i Aelii Eudoksji, ogłoszony cesarzem w 408 roku, w latach 421–423 prowadził wojnę z perskim imperium Sasanidów, od 422 roku wypłacał Hunom kontrybucję w złocie, by powstrzymać ich przed najazdem na Konstantynopol, w roku 447 podpisał z nimi traktat pokojowy, zwołał Sobór Efeski w 431 roku, na którym potępiono nestorianizm. Por. A. Kołtunowska, *Teodozjusz II*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, s. 638.

²⁷⁴ Legislację antypelagiańską omawia szeroko M. Marcos w tekście *Anti-Pelagian Legislation in Context*, który wygłosił w czasie XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (10–12 maja 2012, Rzym).

²⁷⁵ Reskrypt nosi datę 30 kwietnia, a synod odbył się 1 maja, wygląda więc na to, że decyzja cesarza musiała być znana już wcześniej, co pozwoliło stronnikom biskupów afrykańskich powiadomić ich jeszcze przed oficjalnym werdyktem.

i „rodzicielstwo” nowego przestępstwa²⁷⁶. Całość stanowi uzasadnienie wyroku, który polecają wykonać Palladiuszowi:

(...) aby po wypędzeniu z miasta Celestiusza i Pelagiusza, głowy bluźnierczej nauki, jeśli ktokolwiek z wyznawców o tych i pozostałych świętokradztwach i w jakimkolwiek miejscu mógłby siać zamęt, albo o potępionej nieprawości głosiłby kazania, przez kogokolwiek niech będą pochwyceni i przed oblicze sędziego doprowadzeni.²⁷⁷

Na podstawie reskryptu Palladiusz, jako prefekt Italii, a wraz z nim Monaxius, prefekt Zachodu, oraz Agrykola, prefekt Galii, wydali własne edykty, które miały zostać rozpowszechnione na podległych im terenach. W *Collectio Quesnelliana* zachował się jedynie edykt wydany przez prefekta Italii. Jak zauważa M. Marcos, edykt Palladiusza jest dużo krótszy niż sam reskrypt i zawiera jedynie obwieszczenie woli cesarza, bez wchodzenia w teologiczne szczegóły²⁷⁸. Palladiusz w swoim edyktie napisał:

Przeciwko Pelagiuszowi i Caelestiusowi, którzy przez przewrotne dysputy niszczą wiarę dogmatów katolickich, rozgorzała wola cesarstwa, aby ukarać ich wygnaniem z czcigodnego miasta i towarzystwa dobrych ludzi. Dlatego wszyscy powinni być przestrzeżeni przed tym edyktem, aby nikt nie dał łatwowiernej zgody błędom przewrotnej perswazji. A jeśli ta osoba byłaby laikiem lub duchownym, który nawróciłby się do nieczystości tej mentalnej mgły, kiedy kogokolwiek doprowadzi przed sędziego bez względu na osobę oskarżającą i gdy zostanie pozbawiony przez konfiskatę jego majątku, zostanie skazany na nieodwołalne wygnanie. Albowiem Najwyższy Majestat zyskuje nie tylko cześć w wyniku nieznamości nierozstrzygniętej sprawy, ale także krzywdę w wyniku podjęcia próżnej dysputy.²⁷⁹

Jeszcze pięćdziesiąt lat wcześniej wykonanie tego wyroku nie nastęczałoby zbyt wielu problemów, a dostosowanie się do niego oznaczałoby przeniesienie się daleko poza

²⁷⁶ Por. *Collectio Quesnelliana XIV*, w: M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 340: „(...) cuius impiae commentationis auctores Pelagium Caelestiumque percrebuit exstitisse. Hi parenti cunctarum rerum deo, praecipuaeque semper maiestati, intermine omnipotenti, (...)”.

²⁷⁷ *Collectio Quesnelliana XIV*, w: M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 341: „(...) ut pulsus ex urbe primitus capitibus dogmatis exsecrandi Caelestio atque Pelagio, si qui huiusce de cetero sacrilegii sectatores quibuscumque locis potuerint rursus reperiri, aut de pravitate damnata aliquem proferre sermonem, a quocumque correpti ad competentem iudicem pertrahantur (...)” (tłum. własne).

²⁷⁸ Por. M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 323.

²⁷⁹ Iunius Quartus Palladius, *Exemplar Edictus*, *Collectio Quesnelliana XV*, 1–4, w: M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 341–342: „In Pelagium atque Caelestium catholici dogmatis fidem scaevis tractatibus destruentes sententia principalis incaluit, ut venerabili urbe submoti bonorum concilio mulctarentur. Hoc igitur omnes admoneri oportet edicto, ne quis sinistrae persuasionis erroribus credulum praestet assensum. Et si sit ille plebeius ac clericus qui in caliginis huius obscoena reciderit; a quocumque tractus ad iudicem, sine accusatricis discretionem personae, facultatum publicatione nudatus, irrevocabile patietur, exsilium. Nam superna maiestas, ut colligit ex secreti ignoratione reverentiam, ita ex ineptae disputationis iniuriam”, (tłum. własne).

Dunaj, na tereny opanowane przez barbarzyńców. W roku 418 uginające się pod naporem barbarzyńców w ramach własnych granic Imperium miało już spory problem z określeniem, dokąd wygnańcy powinni się udać. Granice Cesarstwa stawały się coraz bardziej umowne, a liczba miejsc, do których można było się udać na wygnanie tak, by pozostać nadal na Zachodzie kontynentu, rosła. O tym, że reskrypt cesarski trudno było wyegzekwować może świadczyć fakt, że w jakiś czas później²⁸⁰ cesarz Konstancjusz upominał Woluzjana, namiestnika Rzymu, że powinien – w odniesieniu do prawa wprowadzonego jeszcze przez Honoriusza – zadbać, by pelagianie opuścili Rzym²⁸¹ i doprowadzić do opuszczenia tego miasta również przez Celestiusza²⁸². Słowa Konstancjusza wskazują, że pelagianie wciąż byli obecni w Rzymie, a zapewne również w innych regionach Italii. W odpowiedzi na pismo cesarskie Woluzjan mógł jedynie wydać edykt, zgodnie z którym

Do tej pory Celestiusza, burzyciela wiary Boskiej i spokoju publicznego z powodu orzeczeń sędziów przyjaciele ukrywali sekretnie. Teraz prawa i teraz edykty niech prześladują nieobecnego. Któremu, co najważniejsze, odmawia się zamieszkania w Wiecznym Mieście: tak, by jeśli był w przyszłości w gościnie, nie uniknąłby kary.²⁸³

Nie wiadomo, czy Celestiusz zastosował się do zarządzenia namiestnika, ani czy pozostali pelagianie potraktowali kolejny edykt na tyle poważnie, by zaprzestać działalności. Nie dbano już o to, by „burzyciel porządku społecznego” znalazł się poza granicami Cesarstwa, teraz wystarczyło jedynie, żeby znalazł się z dala od Rzymu. Co ciekawe, z owego wezwania do namiestnika wynika także i to, że Celestiusz przebywał w Rzymie jawnie i najwyraźniej bez obawy, że w każdej chwili może zostać zaarrestowany i wygnany. Skoro był postacią znaną namiestnikowi oznacza, że poruszał się po mieście swobodnie i niewykluczone, że równie swobodnie głosił swoje nauki. Tym samym pokazuje to, jak słabym autorytetem cieszyły się wówczas reskrypty i edykty

²⁸⁰ Istnieją pewne wątpliwości z datowaniem listu Konstancjusza do prefekta miasta. Por. M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 331.

²⁸¹ Por. *Collectio Quesnelliana XIX*, w: M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 342: „Quae cum praeteritae superstitionis, tum recentia, plena vanitatis iam dudum corrigi iusseramus; quotidianis insinuationibus maiora fieri nuntiantur. Et quoniam discordia animos commovit populorum, ea, quae iam dudum iusseramus, praecipimus iterari”.

²⁸² Por. *Collectio Quesnelliana XIX*, w: M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 342: „Caelestium quoque magis ac magis ex urbe pelli mandamus; constat enim iisdem e medio sublatis gratiam et concordiam tenere veterem firmitatem”.

²⁸³ *Collectio Quesnelliana XX*, w: M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 342: „Hactenus Coelestium divinae fidei et quietis publicae turbatorem iudicis amica reis secreta subduxerint. Iam leges et iam edicta persequuntur absentem. Cui, quod primum est, aeternae urbis negatur habitatio: ut si vel in proximis fuerit diversatus, debitum non evadat exitium”, (tłum. własne).

zachodnich cesarzy i ich namiestników. Nie wiadomo, gdzie w tym czasie przebywał Pelagiusz. Wspomina go reskrypt Honoriusza i odpowiadający mu edykt Palladiusza, jednak brak jest wiarygodnych źródeł, które poświadczyłyby miejsce jego pobytu bądź fakt, że na przełomie 418 i 419 roku wciąż żył. Nie wiadomo, czy mógł pozostawać nadal w Palestynie, śmierć Hieronima w 419 roku odcięła chrześcijan na Zachodzie od bezpośrednich informacji z tamtych terenów. Możemy jedynie zakładać, że w pewnym momencie drogi Celestiusza i Pelagiusza przecięły się ponownie.

Z zaskakującą reakcją spotkał się dokument napisany przez papieża Zozyma po otrzymaniu protokołów z synodu plenarnego w Kartaginie. Traktat, który zachował się jedynie we fragmentach w pośrednich przekazach, zatytułowany był *Epistola Tractoria* i zatwierdzał wyrok afrykańskich biskupów. Papież poszedł dalej i zwrócił się do biskupów w Italii o akceptację i złożenie podpisu pod dokumentem. Tymczasem czternastu biskupów pod przewodnictwem biskupa z Eklanum, Juliana, nie tylko odmówiło podpisania, ale również oprotestowało decyzję wyrażając swoje poparcie dla tez głoszonych przez Pelagiusza. Wsparcie ze strony papieża Zozyma, który – jak napisał Lamberigts – skapitulował i stanął w jednym szeregu z Afrykańczykami²⁸⁴, zostało źle odebrane w Italii. Rozdźwięk ten trwał długo po śmierci Zozyma i to pomimo faktu, że przeciwko Julianowi wystąpił Augustyn, w obszernym traktacie punktując i piętnując jego błędy. Trudno tu jednoznacznie stwierdzić, czy Julian był i heretykiem, i pelagianinem, czy jedynie heretykiem, a jego herezja niekoniecznie była pelagianizmem. Augustyn widział w nim groźnego przeciwnika, mimo że biskup Eklanum był od niego o wiele lat młodszy i prawdopodobnie osobiście znany, co można wniesć po kierowanych bezpośrednio do niego i jego wcześniejszego życia słowach zawartych w traktacie *Contra Iulianum*. Jeśli więc italscy biskupi popierali poglądy Pelagiusza, swobodnie mogli głosić je na podległych sobie terenach uznając je za zgodne z ortodoksją. To z pewnością sprzyjałoby popularyzowaniu tych nauk wśród wiernych, zwłaszcza że – jak zauważyliśmy wcześniej – nauki dotyczące choćby grzechu pierworodnego były szerzone w Rzymie i okolicach na długo przed tym, gdy Pelagiusz postawił stopę na afrykańskiej ziemi.

Pytaniem wciąż otwartym pozostaje kwestia, czy biskupi italscy byli zaznajomieni ze sprawą Pelagiusza już wcześniej, za pontyfikatu Innocentego, czy dopiero sposób, w jaki obchodził się z nią Zozym, pozwolił im – czy raczej zmusił – na zgłębienie zagadnienia. Innocenty w swoich listach potępił Pelagiusza, Celestiusza i głoszone przez

²⁸⁴ Por. M. Lamberigts, *Co-operation of Church and State in the Condemnation of the Pelagians: The Case of Zosimus*, w: *Religious polemics in context*, T.L. Hettema, A. van der Kooji (eds.), 2004, s. 371.

nich poglądy, jednak jego decyzja nie doczekała się odpowiedzi ze strony biskupów Italii. Ten brak reakcji może oznaczać, że listy Innocentego były listami prywatnymi, nawet jeśli papieskimi, a także stanowić niebezpośredni argument za sugerowaną przez nas wcześniej możliwością, iż Innocenty nie zorganizował żadnego synodu w Rzymie w sprawie pelagian, co więcej, omówienie tej herezji nie podjął także synod stały obradujący w mieście. Warto zaznaczyć że protest biskupów wywołało potępienie przez Zozyma, zaś złożone przez Celestiusza usprawiedliwienie odbyło się przed licznym biskupim gronem. Tymczasem Zozym wezwał biskupów, by wysłuchali usprawiedliwienia Celestiusza oraz pisemnych wyjaśnień Pelagiusza, wspólnie więc podjęto decyzję, by zdjąć z nich ekskomunikę. Kiedy jednak biskupi z Afryki oprotestowali decyzję, Zozym ugiął się i nałożył nowe klątwy. Ostatecznie zaprotestowali biskupi italscy nie zgadzając się z tymi decyzjami. Protest mógł być podyktowany względami dyplomatycznymi i uwarunkowaniami historycznymi: biskupi italscy w imieniu papieża nie zgadzali się na tak głęboki wpływ afrykańskich biskupów na decyzje podejmowane przez biskupa Rzymu. Jeśli wcześniej uznawali autorytet Stolicy Apostolskiej, dlaczego w przypadku tej akurat decyzji Zozyma uznali za stosowne wyrazić oburzenie i wezwać go do nałożenia ekskomunik zgodnie z ich życzeniem? Sytuacja ta pokazuje, jak wciąż niejasnym statusem – mimo wszystkich wcześniejszych wydarzeń – cieszył się papież oraz Stolica Apostolska w stosunku do biskupów w pozostałych prowincjach. Jest również prawdopodobne, że w mniemaniu biskupów Italii w nauce Pelagiusza i Celestiusza nie było niczego, co mogłoby być niezgodne z ortodoksyjną nauką Kościoła. Prawdopodobnie biskupi Italii w słowach owych heretyków odnaleźli fragmenty własnego nauczania, a decyzja o potępieniu owych nauk mogła wywołać w nich niepokój, że oto sami nauczają heretyckich twierdzeń. Protest biskupów italskich spowodował, że Kościół utracił swą jedność w kwestii pelagianizmu i rozdzwisku tego nie udało się zażegnać jeszcze przez długi czas²⁸⁵.

Niespodziewanym kierunkiem, w którym prawdopodobnie rozprzestrzenił się pelagianizm, okazała się Brytania i, co podejrzewają niektórzy badacze, także Irlandia²⁸⁶. Oddzielona od kontynentu morzem wydawała się daleka również od teologicznych debat toczonych w Italii, Galii czy Afryce Północnej. Przyczynę, dla której domniemywać

²⁸⁵ Przeciwno Julianowi i jego nauce Augustyn z Hippony napisał obszerny traktat, istnieje również wzmianka, jakoby na synodzie w Cilicii w 423 roku Julian został potępiony przez bpa Teodora z Mopsuestii za swoje pelagiańskie tendencje, synod ten – choć wykazany w *Dizionario dei Concilii* – nie zachował się w źródłach w takim stopniu, by mógł zostać tutaj uwzględniony. Por. DC, t. I, s. 285.

²⁸⁶ Obecność tendencji pelagiańskich na terenie Brytanii i Irlandii dla niektórych badaczy wydaje się bezsporna (por. A. Bonner, W. Liebescheutz), inni temu zaprzeczają (np. R. Toczko).

można ów kierunek, łatwo znaleźć w opisywanym tu już możliwym pochodzeniu Pelagiusza²⁸⁷. Jeśli rzeczywiście pochodził z terenów dzisiejszych Wysp Brytyjskich, wydaje się oczywiste, że w sytuacji, gdy nałożono na niego ekskomunikę, a następnie oficjalną drogą wypędzono z Cesarstwa, udał się z powrotem w rodzinne strony²⁸⁸. Mimo iż Brytania wciąż pozostawała częścią Cesarstwa, jej związki z Imperium były coraz luźniejsze, a wraz z upadkiem zachodniej części uległy wręcz zanikowi. Na terytorium brytańskim Pelagiusz mógł czuć się bezpiecznie, a jeśli odrzucimy tę – uznawaną za romantyzowaną – hipotezę powrotu Pelagiusza do kraju dzieciństwa, nie możemy całkowicie odrzucić tej możliwości, że do Brytanii udali się zwolennicy Pelagiusza, albo nawet niektórzy spośród jego uczniów. Prosper z Akwitanii pisał, że pelagianizm na tych terenach szerzył Agrykola, którego ojciec nie tylko był pelagianinem, ale również biskupem²⁸⁹. Przyjmując świadectwo Prospera za wiarygodne, należy pogodzić się z faktem, że pelagianizm, choć na kontynencie przez większość uznawany był za herezję, to na tamtych terenach stanowić mógł normę również w szeregach hierarchów. Według Prospera Agrykola miał być uczniem Pelagiusza, jednak tego wyrażenia nie należy odczytywać dosłownie, skoro nie mamy na ten temat potwierdzenia w innych źródłach. Nazywanie kogoś czyimś uczniem nierzadko odnosiło się do rzeczywistości duchowej i głównie dotyczyło tego, że ktoś podzielał poglądy danej osoby i szerzył je wśród innych. Gdyby jednak Agrykola rzeczywiście miał być uczniem Pelagiusza nasuwałoby to pytanie, gdzie zetknął się z Pelagiuszem? Być może spotkali się w Rzymie lub w czasie którejś z podróży Pelagiusza. Ze źródeł potwierdzających synody, o których będzie mowa w dalszej części rozdziału, dowiadujemy się, że pelagiańskie nauczanie rozpowszechniło się w Brytanii i był to problem powracający, co z kolei oznacza, że nie udało się wykorzenić go skutecznie. Nie wiemy jednak, kiedy i w jaki sposób rozpoczęło się propagowanie twierdzeń pelagiańskich w Brytanii.

Próba odpowiedzi na to pytanie mogła być interesująca hipoteza, jaką postawił F. Hardy w swoim tekście poświęconym relacji między Pelagiuszem a Patrykiem²⁹⁰. Hardy przywołuje powiązania Patryka z Rzymem oraz przypomina, że pierwszym misjonarzem, którego papież Celestyn wysłał do Irlandii, był Palladiusz, któremu został powierzona

²⁸⁷ Por. A. Baron, *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 14.

²⁸⁸ Choć możliwość tę krytykuje i odrzuca R. Toczko w swoim wstępie do żywotów świętych galijskich, Gertrudy i Germana. Por. R. Toczko, *German z Auxerre – życie i żywot*, w: *Żywoty galijskie Germana z Auxerre i Genowefy z Paryża*, ŻMonast 76, Tyniec 2015, s. 103–104.

²⁸⁹ Por. Prosperus Aquitanus, *Chronicum integrum*, PL 51, kol. 594.

²⁹⁰ Por. F.W. Hardy, *Pelagius and Patrick*, „Historicism” 1991, no. 26, s. 1–18.

misja nawrócenia irlandzkich chrześcijan na katolicyzm. To zniuansowanie aspektu misji jest ważne w kontekście twierdzenia Hardy'ego, że misja Palladiusza właśnie z tego powodu się nie powiodła: próbował nawrócić chrześcijan w Irlandii na rzymski katolicyzm. Jest to również powód, dla którego sukces odniósł Patryk. Papież Celestyn wyświęcił go na biskupa i w 432, a zatem rok po misji Palladiusza, ponownie wysłał do Irlandii. Tym razem jednak wydarzenia potoczyły się inaczej, ponieważ – jak sugeruje Hardy – Patryk nawracał pogańskich Irlandczyków na chrześcijaństwo²⁹¹. W tym właśnie miejscu autor sugeruje związek Patryka z naukami Pelagiusza. Miałoby to mieć podłoże w specyfice mentalności irlandzkiej, którą widać również w tworzonych tam klasztorach. Prawdopodobnie nauczanie Pelagiusza o odpowiedzialności indywidualnej, zwłaszcza w podejmowaniu osobistego wysiłku na drodze do bezgrzeszności, przemawiała do tej społeczności bardziej niż to, że istnieje coś takiego jak łaska będąca całkowicie poza ich kontrolą. Rozpowszechnieniu się tej tendencji wśród Celtów sprzyjać miał również fakt, że spora ich grupa zamieszkiwała Galię, co z pewnością miało wpływ na przenikanie przez morze pewnych tendencji teologicznych.

Badaczka pelagianizmu na Wyspach Brytyjskich, Ali Bonner, choć zgadza się z tym, że pelagiańskie nauczanie było obecne w Brytanii i Irlandii, wyklucza udział w tym procederze biskupa Patryka²⁹². Bonner przeanalizowała dwa zachowane do dziś teksty, których autorstwo przypisuje się właśnie Patrykowi i znalazła w nich raczej potwierdzenie jego znajomości nauczania Augustyna w temacie łaski niż aprobatę dla pelagiańskich twierdzeń. Owszem, znajdują się tam ślady dotyczące ascezy chrześcijańskiej, jednak jaka sama zaznaczyła – Pelagiusz był tej ascezy jednym zaledwie głosem²⁹³. Według niej nie jest więc uzasadnione wkładanie nauczania Patryka między Pelagiusza a Augustyna, czy sugerowanie że to właśnie Patryk przyczynił się do rozpowszechnienia pelagianizmu na Wyspach. Sugeruje raczej, że dla samego Patryka mogła to być „rzeczywistość zastana”, której nie chciał lub nie potrafił powstrzymać. Patryk sam siebie nie uważał za uczonego, jednak jego pisma wskazują na osobę, która przynajmniej w niektórych aspektach była dobrze obeznana z doktryną teologiczną²⁹⁴.

Dowodów na związki pelagianizmu z Brytanią i Irlandią szukał również J.H.W. Liebeschuetz w artykule poświęconym pseudoaugustyńskiemu dziełu *De vita*

²⁹¹ Por. F.W. Hardy, *Pelagius and Patrick*, „Historicism” 1991, no. 26, s. 3.

²⁹² Por. A. Bonner, *The myth of Pelagianism*, Oxford 2018.

²⁹³ Por. A. Bonner, *The myth of Pelagianism*, Oxford 2018.

²⁹⁴ Czy i w jaki sposób Patryk był przesiąknięty doktryną pelagiańską A. Bonner rozważa również w tekście *Was Patrick Influenced by Teaching of Pelagius?*, „Journal of Theological Studies” 2012, vol. 63(2), s. 572–607.

*christiana*²⁹⁵. Niestety, choć zbadał ów pamflet dość dokładnie, co zaowocowało kilkoma cennymi konkluzjami dotyczącymi tożsamości osoby w nim opisywanej, to jednak ostatecznie odrzucił możliwość, by pamflet stanowił dowód na obecność pelagian w Brytanii²⁹⁶.

3.2. Synody Galii i Brytanii

Galia i Brytania w omawianym przez nas okresie różnią się nie tylko sytuacją historyczno-polityczno-społeczną, ale przede wszystkim dynamiką rozwoju chrześcijaństwa. Samo pojęcie „Galia” jest niejednoznaczne, ze względu na to, że pod tą nazwą rozumieć należy tereny rozciągające się od północnych obszarów dzisiejszej Francji i Holandii aż po południowe wybrzeże Francji i tereny dziś należące m.in. do Włoch. W tym miejscu, gdy mowa o Galii, mowa o jej północnych kresach, określanych mianem Galii Transalpejskiej. Koniec V wieku przyniósł w Galii przyjęcie chrztu przez przedstawiciela rodu Merowingów, a następnie chrystianizację kolejnych terenów. Warto jednak pamiętać, że chrześcijaństwo w Galii (w różnych jej regionach) istniało już od II wieku n.e. Jednym z najsłynniejszych mieszkańców Galii był z pewnością św. Ireneusz, biskup Lyonu, miasta usytuowanego w Galii Lungdunensis. Co za tym idzie rozwijała się zarówno infrastruktura materialna, jak i instytucjonalna: w Galii na początku VI wieku znajdować się miało ok. 70 biskupstw, za najważniejszą stolicę uznawano Lyon, a pozostałe biskupstwa odtworzyć można na podstawie podpisów biskupów zgromadzonych na synodach odbywających się od końca wieku IV²⁹⁷.

Zupełnie inaczej wyglądała wówczas sytuacja w Brytanii. Z powodu wędrówek ludów postęp chrystianizacji, po początkowym sukcesie misji Patryka i jego następców, wyhamował, a następnie praktycznie zamarł, by gwałtownie odrodzić się w nowej formie dopiero w wieku VII za sprawą św. Augustyna, mnicha przysłanego na te tereny przez papieża Grzegorza Wielkiego. Pierwsze synody Brytanii datuje się na lata 30. V wieku oraz okres późniejszy, jednak te najbardziej znaczące zaczęły odbywać się dopiero pod koniec VII wieku, kiedy to Kościół zdecydował się oprzeć swoją działalność na krajowych

²⁹⁵ Por. W. Liebeschuetz, *Pelagian Evidence on the Last Period of Roman Britain*, „Latomus” 1967, no. 26, s. 436–447.

²⁹⁶ Por. W. Liebeschuetz, *Pelagian Evidence on the Last Period of Roman Britain*, „Latomus” 1967, no. 26, s. 441.

²⁹⁷ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 17.

spotkaniach biskupów, którym przewodniczył biskup ze stosunkowo młodej jeszcze stolicy, Canterbury, która została utworzona dopiero w czasie misji św. Augustyna²⁹⁸.

Choć tak skrajnie różne w swej specyfice i organizacji, regiony te w kontekście prawdopodobnych synodów pelagiańskich należy omawiać wspólnie, ponieważ odbywające się w nich synody łączą się i wzajemnie uzupełniają. Nie jest więc możliwe omówienie synodów Galii osobno i Brytanii osobno, w oderwaniu od związanych z nimi wydarzeń w tym drugim regionie. Warto tu przypomnieć, że biskupi Brytanii już w IV wieku byli związani z biskupami północnych terenów Galii do tego stopnia, że zwyczajowo uczestniczyli w spotkaniach synodów galijskich²⁹⁹, co mogło być nie bez znaczenia w przypadku przynajmniej jednego, jeśli nie wszystkich omawianych tu synodów biskupich.

Może być zaskakującym fakt, że do synodów Galii związanych z herezją pelagiańską włączony został synod, który odbył się w 426 roku w Kartaginie³⁰⁰, czyli na terenach omawianej w poprzednim rozdziale Afryki Północnej. Decyzja ta ma swoje merytoryczne uzasadnienie i w żaden sposób nie była połączona z chęcią oddzielenia cezurą wydarzeń mających miejsce do roku 418, kiedy to synod w Kartaginie – przynajmniej w zamierzeniu – ostatecznie potępił pelagian. Włączenie synodu z roku 426 w poczet synodów galijskich wiąże się z zagadnieniem na nim omawianym. Synod ten dotyczył bowiem osoby mnicha Leporiusza, który był na nim obecny, a przybył do Kartaginy właśnie z Galii na wyraźne polecenie biskupów galijskich, czego dowiadujemy się z treści zachowanych dokumentów. Synod ten można zatem potraktować dodatkowo jako potwierdzenie, że pelagiańska herezja sięgała daleko na północ i zachód od Kartaginy. Leporiusz zjawił się w Afryce celem wyjaśnienia i naprawienia błędów, które miał wygłaszać. Nie jest jednak pewne, kim był. Mógł być Afrykańczykiem, który osiedlił się w Galii i dlatego tamtejsi biskupi odesłali go z powrotem, by to w jego rodzimych stronach rozpatrzono sprawę jego ortodoksji. Niewykluczone również, że – mimo braku pochodzenia afrykańskiego – jego przybycie do Kartaginy wiązało się raczej z przekonaniem galijskich biskupów, iż nikt lepiej od biskupów afrykańskich (i Augustyna z Hippony, który wciąż jeszcze żył) nie rozpozna herezji w nauczaniu Leporiusza i nie wytłumaczy mu popełnianych błędów. Osobę Leporiusza czyni tajemniczą również to, że

²⁹⁸ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 31.

²⁹⁹ Por. synod w Arles (314), w: SCL 1, s. 68–70. Zob. także A. Bober SJ, *Anglia – Szkocja – Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I–IX w.*, Lublin 1991, s. 10.

³⁰⁰ Kartagina (426), w: SCL 4, s. 302–312.

o ile informacja jakoby był mnichem znajduje się w dokumentach uznanych jako synodalne, o tyle pozostałe informacje są śladowe i w dodatku niejasne. Na temat jego pochodzenia czy tożsamości nie dowiadujemy się niestety niczego precyzyjnego. O tym, w jaki sposób Leporiusz trafił do Afryki informacje przekazuje Gennadiusz z Marsylii w swoim traktacie *De viris illustribus*:

Leporiusz wcześniej mnich, później prezbiter, wierząc w czystość życia, którą, jak sądził, uzyskał jedynie własną wolą i wysiłkiem, a nie pomocą Bożą, zaczął podążać za dogmatem pelagiańskim. Lecz upomniany przez galikańskich uczonych, a w Afryce od Augustyna przez Boga poprawiony, napisał księgę swego napomnienia: w której zadośćuczynił za błąd, i za upomnienie złożył dziękczynienie. Jednocześnie i to źle pojmował, o wcieleniu Chrystusa poprawiając katolicką naukę niósł mówiąc utrzymującym Chrystusowi dwie natury, wierząc w jedną osobę Syna Bożego.³⁰¹

Świadeństwo Gennadiusza jest ważne nie tylko w kontekście powiązania Leporiusza z kontrowersją pelagiańską, ale również w odniesieniu do kwestii, które zostaną podniesione przez biskupów na synodzie i później w liście skierowanym do biskupów galijskich. Wzmiankę o Pelagiuszu uczyni również Jan Kasjan, który w traktacie *De incarnatione Christi contra Nestorium haereticum* wymieni Leporiusza jako zwolennika herezji nestoriańskiej, który przeszedł drogę od jednej herezji do drugiej. Czytamy zatem:

Leporiusz był więc mnichem, prezbiterem, który, jak powiedzieliśmy powyżej, od Pelagiusza, z nauki, a raczej przez przewrotność, zstąpił między Galów, głosząc wyżej wymienione herezje, bądź wśród pierwszych, bądź wśród największych, był upominany przez nas, poprawiany przez Boga. Potępił tak nieprzemysłane, wspaniałe przekonanie, że jego sprostowanie jest niemniej zaskakujące niż nienaruszona wiara wielu. Po pierwsze, aby w ogóle nie popełnić błędu, a po drugie, odrzucić dobro. Ten więc powrócił do siebie, nie tylko w Afryce, gdzie był wtedy i jest teraz, wyznał swój błąd zarówno z bólem, jak i bez wstydu, ale także we wszystkich stanach Galii, które dał żalosne wyznanie i swoje listy: mianowicie, jak tam, gdzie było znane jego odchylenie, tam też znana była poprawka; a ci, którzy poprzednio byli świadkami błędu, później stali się świadkami poprawy.³⁰²

³⁰¹ Gennadius Massiliensis, *De viris illustribus*, PL 58, LIX: „Leporius adhuc monachus, postea presbyter, praesumens de puritate vitae, quam arbitrio tantum et conatu proprio, non Dei se adiutorio obtinuisse, crediderat, Pelagianum dogma coeperat sequi. Sed a Galiicanis doctoribus admonitus, et in Africa per Augustinum a Deo emendatus, scripsit Emendationis suae Libellum: in quo et satisfacit de errore, et gratias agit de emendatione. Simul et quo male senserat, de incarnatione Christi corrigendo catholicam sententiam tulit dicens manentibus in Christo duabus naturis, unam credi Filii Dei personam” (tłum. własne).

³⁰² Ioannes Cassianus, *De incarnatione Christi contra Nestorium haereticum*, PL 50, IV.1: „Leporius enim tunc monachus, modo presbyter, qui ex Pelagii, ut supra diximus, institutione, vel potius pravitate, descendit apud Gallias assertor praedictae haereseos, aut inter primos, aut inter maximos, fuit a nobis admonitus, a Deo emendatus; ita male conceptam persuasionem magnificae condemnavit, ut non minus pene admiranda sit

Mamy tu więc nie tylko potwierdzenie, że list Leporiusza z zadośćuczynieniem został przesłany do Galii, do wszystkich miejsc, gdzie szerzyła się błędna nauka, ale także ważną informację, że nieznane jest aktualnie miejsce pobytu owego mnicha. Czy po spotkaniu z biskupami afrykańskimi zdecydował się pozostać w prowincji afrykańskiej, czy śladem swojego listu podążył do Galii? Wydawać by się mogło, że nieco światła na tę kwestię mogą rzucić słowa Augustyna, który w jednym z kazań przywołuje Leporiusza nazywając go „naszym prezbiterem”³⁰³. Problem jednak polega na tym, że owo kazanie Augustyn miał wygłosić około roku 425, a zatem rok przed tym, gdy Leporiusz spotkał się z biskupami w Kartaginie. Zbieżność imion może tu spowodować utożsamienie nestorianina i pelagianina z jakimś afrykańskim prezbiterem, znanym Augustynowi. Nie można jednak całkowicie wykluczyć i tej możliwości, że Augustyn mówił o tym samym Leporiuszu, który rok później wrócił z Galii oskarżony o herezję. Wówczas mielibyśmy do czynienia z dwiema możliwościami. Pierwsza z nich sugerowałaby, że kazanie Augustyna wygłoszone zostało później, pod koniec roku 426 lub na początku 427, kiedy Leporiusz złożył już swoje zadośćuczynienie i został oczyszczony z zarzutu herezji. Druga, nawet ciekawsza, wskazywałaby, że Augustyn znał Leporiusza i mówił o nim nieobecnym wtedy w Afryce (w owym 425 roku), a który miał dopiero przybyć z Galii, wówczas potwierdzałoby to przede wszystkim hipotezę, że Leporiusz był Afrykańczykiem, znanym w dodatku Hipponczykowi i być może pozostałym biskupom, a oskarżenie go o herezję miało się dopiero pojawić.

Świadectwem synodu są dwa listy wysłane z Kartaginy do Galii. Jeden z nich napisany został przez Leporiusza, drugi przez biskupów afrykańskich. Dzięki obu pismom możemy poznać tożsamość wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób powiązani zostali z tą sprawą. I tak Leporiusz kieruje swój list „Panom wielce błogosławionym i najczcigodniejszym, kapłanom Bożym Prokulowi i Kwilenowi, skromny Leporiusz”³⁰⁴, zaś biskupi Afryki adresują swój list „Umiłowanym i czcigodnym braciom

correctio illius, quam illaesa multorum fides; quia primum est errorem penitus non incurrere, secundum bene repudiare. Is ergo in se reversus, non solum in Africa, ubi tunc erat atque nunc est, tam errorem suum cum dolore quam sine pudore confessus est, sed etiam ad omnes admodum Galiae civitates flebile confessionis ac planctus sui litteris dedit: scilicet ut ubi deviatio ejus prius cognita erat, illic etiam emendatio nosceretur; et qui testes erroris antea fuerant, iidem postea correctionis essent”, (tłum. własne).

³⁰³ Por. Augustinus, *De vita et moribus clericorum*, PL 38, I.10: „Vobis dico, qui forte nescitis, nam vestrum plurimi sciunt: presbyterum Leporium, quamvis saeculi natalibus clarum, et apud suos honestissimo loco natum, tamen iam Deo servientem, cunctis quae habebat relictis, inopem suscepi: non quia nihil habuit, sed quia iam fecerat quod lectio ista persuadet. Hic non fecit, sed nos scimus ubi fecit”.

³⁰⁴ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 302 (*Libellus emendationis sive satisfactionis Leporii monachi et presbyteri*, PL 31): „Dominis beatissimis et veneratissimis Dei sacerdotibus Proculo et Quileno Leporius exiguus”.

i współkapłanom Prokulowi i Cyliniuszowi w Panu pozdrowienie (...)”³⁰⁵. Rozbieżność pomiędzy imieniem drugiego (Kwilen–Cyliniusz), choć w języku polskim wydaje się znacząca, da się sprowadzić raczej do błędu kopisty w przypadku sięgnięcia do łacińskiej lekcji (Quileno–Cylinnio), a przy trudnej do ustalenia zasadzie wymawiania (np. Kwileno–Kylinio), nie sugeruje już w żaden sposób zróżnicowania adresata w przypadku drugiego biskupa. Przepuszczalnie we wspomnianym adresie chodzi o biskupa Marsylii, Prokula, oraz biskupa Aix –Kwilena (tudzież Cylinniusza). Wśród nadawców listów, oprócz Leporiusza jako autora własnego pisma, mamy czterech biskupów afrykańskich: „Aureliusz, biskup Kościoła kartagińskiego, (...). Augustyn, biskup regionu Hippony, (...). Florencjusz, biskup Hippony Diarrythus, (...). Sekundus, biskup Kościoła Aquae, czyli Megarmitany, (...)”³⁰⁶. Ta skromna liczba biskupów wzbudza wątpliwości, czy rzeczywiście miał miejsce synod, podobny do tych, które towarzyszyły przesłuchaniu Celestiusza w roku 411 przed biskupem Aureliuszem. Być może, podobnie jak wówczas, było to zgromadzenie doraźne, kilku biskupów przebywających akurat w mieście zebrało się, by wesprzeć autorytetem Aureliusza. Na podkreślenie zasługuje obecność Augustyna, nie wiemy bowiem, czy przebywał akurat w Kartaginie, czy też został wezwany na zaproszenie biskupa Kartaginy jako ekspert od herezji pelagiańskiej. Bez określonych kryteriów dla instytucji synodu trudno jednoznacznie potwierdzić, że spotkanie to było synodem, ale też nie można tej hipotezy całkowicie odrzucić, dzięki czemu włączone one zostało w liczne listy synodów starożytnych³⁰⁷.

Wspomniane wcześniej źródła u Gennadiusza i Jana Kasjana potwierdzają związek Leporiusza z naukami Pelagiusza, czego z kolei nie potwierdza ani on sam, ani afrykańscy biskupi, którzy rozpatrywali jego sprawę. Wzmianka o pelagiańskich inklinacjach nie pojawia się nigdzie w zachowanych tekstach, brak również potwierdzenia jakoby Leporiusz odrzucił naukę pelagiańską. *Libellus*, który Leporiusz przygotował, zawiera – według jego słów – „(...) wyznanie wiary katolickiej o tajemnicy wcielenia Chrystusa wraz z potępieniem poprzedniego błędu”³⁰⁸. Leporiusz w pięknym retorycznym stylu

³⁰⁵ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 310 (Augustinus, *Epistola 219*, PL 33): „Dilectissimis et honorabilibus fratribus et consacerdotibus Proculo et Cylinnio (...) in Domino salutem”.

³⁰⁶ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 310 (*Libellus emendationis sive satisfactionis Leporii monachi et presbyteri*, PL 31): „Aurelius episcopus Carthaginensis (...). Augustinus episcopus Hipponoreiensis (...). Florentius episcopus Hipponiensium Diarritorum (...). Secundus episcopus ecclesiae Aquensis, sive Megarmitanae (...)”.

³⁰⁷ Por. DC, t. I, s. 265.

³⁰⁸ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 302 (*Libellus emendationis sive satisfactionis Leporii monachi et presbyteri*, PL 31): „(...) Confessionem fidei catholicae continens de mysterio incarnationis Christi, cum erroris pristini detestatione, (...)”.

rozpoczyna swój tekst wyrzucając sobie młodość, brak doświadczenia i łatwość ulegania heretyckim tendencjom, co znamionuje człowieka wykształconego. Przyznaje on, że napisał niegdyś list i to właśnie ów list stanowił podstawę oskarżenia go o herezję, a swoją winę opisuje następująco:

(...) wzdraliśmy się powiedzieć, że Bóg narodził się z Maryi. Ponieważ przeczyliśmy, iż Chrystus Syn Boży wtedy także narodził się ze świętej Maryi, i jak także sami pamiętacie, lecz nie zwracając uwagi na misterium wiary, mówiliśmy, że nie sam Bóg się narodził jako człowiek, ale że doskonały człowiek narodził się wraz z Bogiem, bojąc się oczywiście, aby boskości nie przypisywać kondycji ludzkiej (...).³⁰⁹

Cały dokument stanowi odpowiedź na herezję Nestoriusza, która najwidoczniej docierała już do Galii i zyskiwała tam szybko zwolenników. Leporiusz wyrzekając się heretyckich nauk przywołuje imiona innych heretyków, m.in. Fotyna, Ariusza, Apolinarego czy Manicheusza, nakładając na nich anatemę, zapewne zgodnie z życzeniem wysłuchujących go biskupów³¹⁰. Większość wymienionych przez Leporiusza herezjarchów związana była z herezjami trynitologicznymi lub chrystologicznymi.

List czterech afrykańskich biskupów utrzymany jest w podobnym tonie, Afrykańczycy chwalą swych współbraci w biskupstwie, że zachowali posłuszeństwo wezwaniu Apostoła do karania i potwierdzają, że przekonania Leporiusza odnośnie do wcielenia Chrystusa były niesłuszne i nieprawdziwe, w dodatku zagrażały nauce o Trójcy świętej, która zawarta jest w *Credo*³¹¹. Można się więc zastanawiać, dlaczego w obu listach brakuje jakiegokolwiek wzmianki o pelagiańskich poglądach Leporiusza. Czy biskupi w Afryce nie wiedzieli o tendencjach pelagiańskich mnicha? A może po prostu zignorowali je w oficjalnym piśmie, udzielając mu jedynie indywidualnego pouczenia? Być może uznali, że herezja Nestoriusza, godząca w jeden z najważniejszych aspektów wiary, a mianowicie Wcielenie Jezusa Chrystusa, jest herezją groźniejszą i to na niej należy skupić całą uwagę. Nie można także wykluczyć, że – zamknawszy etap walki

³⁰⁹ SCL 4, tłum. A. Caba, s. 303 (*Libellus emendationis sive satisfactionis Leporii monachi et presbyteri*, PL 31): „(...) dicere verebatur de Maria Deum natum, nunc constantissime confitemur. Tamen quo Christum Filium Dei tunc etism natum de sancta Maria negaremus, et, sicut et ipsi recordamini, sed minime attendentes ad misterium fidei, non ipsum Deum hominem natum, sed perfectum cum Deo natum hominem dicebamus: pertimescentes scilicet, ne divinitati conditionem assignaremus humanam (...).”

³¹⁰ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 302 (*Libellus emendationis sive satisfactionis Leporii monachi et presbyteri*, PL 31, 10): „Sane ad condemnandam a nobis totius haeresis infamiam, quia catholicos nos ex catholicis semper secundum puram conscientiam novimus, anathema omnibus haereticis dicimus. Photino, Ario, Sabellio, Eunomio, Valentino, Apollinari, Manichaeo et universis contra sanam doctrinam venientibus; (...).”

³¹¹ Por. SCL 4, tłum. A. Caba, s. 310–312 (Augustinus, *Epistola 219*, PL 33, 1): „Nam sicut vos obedistis Apostolo ut corripere in quietis; ita et nos ut consolarem pusillanimes ac suscipere in firmos”.

z pelagianizmem w 418 roku – nie zamierzali ponownie rozbudzać zainteresowania tą błędną doktryną. To z kolei mogłoby sugerować, że byli świadomi, iż wciąż gdzieś występują zwolennicy Pelagiusza, a wyciszając pelagiański aspekt sprawy Leporiusza biskupi unikali informowania opinii publicznej, że pelagiańskie nauki zyskują popularność w dalekiej Galii. Choć są to interpretacje dość daleko idące, nie można odmówić im pewnego stopnia prawdopodobności. Wspomniana tu relacja Kasjana datowana jest na rok 430, a zatem pozostaje w bliskości względem czasu, kiedy synod w Kartaginie się odbył. Można więc przyjąć, że jest prawdziwa. To, że Gennadiusz wiele lat po Kasjanie powtarza tę informację, każe przypuszczać, że była to informacja, której prawdziwość raczej nie pozostawiała wątpliwości. A jednak w jakiś sposób afrykańskim biskupom udało się całkowicie pominąć pelagianizm Leporiusza. Czy mógł na to wpłynąć niejasny status Maryi, który wywołał Augustyn odrzucając kompletnie pelagiańskie twierdzenie o bezgrzeszności człowieka? Trudno jednoznacznie to potwierdzić, ponieważ herezja Nestoriusza przeciwko której wypowiedziano się przy okazji sprawy Leporiusza, wbrew jej potocznemu rozumieniu, była herezją chrystologiczną, a nie stricte mariologiczną.

Herezja nestoriańska znalazła, co prawda, wielu zwolenników, jednocześnie jednak została oceniona za niezgodną z ortodoksją do tego stopnia, że pięć lat po synodzie w Kartaginie i w obliczu narastającego konfliktu między Nestoriuszem, biskupem Konstantynopola, a Cyrylem, biskupem Antiochii, papież Celestyn I potępił Nestoriusza, a ten w odpowiedzi nakłonił cesarza Teodozjusza II do zwołania soboru do Efezu w roku 431. Warto tu też odnotować, że wspomniane wydarzenia miały miejsce już po śmierci Augustyna, który zmarł w 430 roku w czasie oblężenia Hippony przez plemię Wandalów. Prawdopodobnie śmierć Augustyna naznaczyła także przyszły sobór efeski, ponieważ brak jego obecności zaważył na doborze tematów poruszanych na soborze oraz sposobie ich poruszania. Sobór w Efezie przeszedł do historii jako dość kontrowersyjne wydarzenie, część zaproszonych delegatów dotarła spóźniona, część nie dotarła wcale, a mimo to nie powstrzymało to Cyryla przed ogłoszeniem anatematyzmów. Choć decyzji soborowych nie uznał cesarz, co miało dalekosiężne konsekwencje, to papież, tym razem Sykstus III, zatwierdził kanony Cyryla. Z perspektywy sporu z pelagianami, który wielu uważało wszak za zamknięty, sobór ten wzbudza wątpliwości. Nieobecność Augustyna wpłynęła z pewnością na to, że sprawa pelagian nie zyskała rangi soborowej. Pojawiła się tam w tak niewielkim zakresie, że łatwo ją przeoczyć w trakcie analizowania pozostałych po soborze dokumentów, skupiając się tylko na konflikcie z Nestoriuszem. Klaus Schatz – powołując się na opinię Jacoba Speigla – twierdzi, że spora w tym zasługa papieża Celestyna, który

mając w Rzymie problemy z pelagianami nie chciał dopuścić do tego, by ich sprawa została przedstawiona w Efezie³¹². Pytanie brzmi: dlaczego? Czy dzięki działalności Juliana z Eklanum i proteście biskupów italskich wobec listu Zozyma z 418 roku pelagianie stali się na tyle popularni i mieli tylu zwolenników, że próba rozsądzenia ich sprawy na forum soborowym mogła zakończyć się spektakularną porażką ortodoksyjnej nauki? Byłoby to policzkiem wobec delegacji afrykańskiej, a także nieżyjącego Augustyna, co w konsekwencji pobudziłoby żywe spory, tym samym mogłoby dojść do sytuacji, w której to sprawa Nestoriusza zesłaby na drugi plan. A to z kolei byłoby nie po myśli zarówno Celestyna, który przecież potępił już Nestoriusza, ale i Cyryla, który również z osobistych pobudek dążył do potępienia nauki Nestoriusza na soborze. Zamiar Celestyna, by trzymać pelagian z dala od soboru udał się perfekcyjnie, bowiem na ich temat znaleźć można jedynie dwie niewielkie wzmianki, w tym jedną pośrednią. W liście soborowym o biskupach wschodnich, którzy oddzielili się od prawdziwej wiary, czytamy:

(...) przede wszystkim zaś dlatego, że wyraźnie okazali swe poparcie dla poglądów Nestoriusza i Celestiusza poprzez niezgodzenie się na wspólne z nami potępienie Nestoriusza – święty Sobór wspólną uchwałą wyłączył ze społeczności kościelnej i pozbawił wszelkich działalności kapłańskich, na mocy których mogli komuś szkodzić lub pomagać.³¹³

W liście znajdują się również kanony, w których dwukrotnie powtórzone zostało imię Celestiusza: w pierwszym, który wyraźnie informuje, że metropolita prowincji dzielący poglądy Celestiusza zostanie wykluczony ze wspólnoty i zawieszony w obowiązkach biskupa³¹⁴, oraz w czwartym, który z kolei głosi: „Jeśli jacyś duchowni przystąpili do apostazji i ośmielili się potajemnie lub publicznie stanąć po stronie Nestoriusza lub Celestiusza, święty sobór zadecydował, aby oni również zostali złożeni z urzędu”³¹⁵. Sobór nie obciążył żadną anatimą ludu Bożego, nikogo z wierzących, widząc najwidoczniej winę przede wszystkim prezbiterów i biskupów, jeśli chodzi o skłonność

³¹² Por. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 49.

³¹³ DSP 1, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak (przekład z języka greckiego), s. 161 (*Synodi epistula generalis de orientalibus episcopis*): „(...) ante omnia quidem Nestorii et Caelestiss sententias vindicantes manifestissime demonstrati sunt, eo quod nobiscum contra Nestorium minime aquiescant; quos et communi sententia sancta synodus et omni ecclesiastica communione alienos effecit et cuncta sacerdotii operatione privavit per quam possent vel nocere vel iuvare”.

³¹⁴ Por. DSP 1, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak (przekład z języka greckiego), s. 163 (*Canones*): „(...) metropolitanus (...) si ea quae sunt Caelestii, [post haec] sapuit sive sapuerit, contra suae regionis episcopos nihil poterit praevalere, omni ecclesiastica communione a praesenti iam hac synodo factus extorris atque privatus effectus (...)”.

³¹⁵ DSP 1, tłum. A. Baron, H. Pietras, T. Wnętrzak (przekład z języka greckiego), s. 165 (*Canones*): „Si qui vero abscesserint clericorum et praesumpserint vel clam vel pala mea quae Nestorii aut ea quae Celestii sunt, sentire, et hos a sancta synodo esse depositos”.

wiernych do herezji. Świadczenie tego, że jednak potępiono „celestian i pelagian” zachowało się w dokumencie *Epistola ad Caelestinum papam*, wysłanym przez biskupów do papieża po soborze w Efezie. Biskupi przywołują tam imiona trzech „ojców założycieli”, jak można by określić Pelagiusza, Celestiusza i Juliana z Eklanum, potępiając ich i ich nauki³¹⁶. Można jednak odnieść wrażenie, że upływ czasu spowodował zatarcie świadomości tego potępienia, a fakt, że uczyniono to w liście do papieża, a nie w oficjalnym dokumencie, doprowadził do podważenia rangi tej decyzji. Niewykluczone, że niezamierzone wyciszenie tego potępienia doprowadziło do wydarzeń, które w związku z pelagianami miały miejsce pod koniec V wieku i w połowie wieku VI.

Sobór w Efezie ze swymi szczątkowymi decyzjami dotyczącymi pelagian bądź któregoś z herezjarchów zamyka definitywnie afrykańsko-azjatycki etap pelagiańskiej kontrowersji. Choć niektórzy uważają, że kontrowersja zakończyła się wraz z synodem w 418, to jednak zachowane relacje, mimo że niewielkie i niezbyt szczegółowe, oznaczają, że pelagianizm zataczał coraz szersze kręgi i wzbudzał kontrowersje wśród wiernych i prezbiterów swoją niejednoznacznością. Biskupi lokalni starali się na bieżąco wyjaśniać i powstrzymać niebezpieczne tendencje, ale dopiero z czasem miało okazać się, jak głęboko pelagiański nurt zapuścił korzenie w wierze chrześcijańskiej mieszkańców tych regionów. Zachowane relacje stanowią także dowód na relację, jaka łączyła Kościół w Galii z tym rozwijającym się powoli w Brytanii. Biskupi brytańscy podlegali tym galijskim i wielokrotnie brali udział w synodach tam organizowanych, nie jest więc dziwne, że w sytuacji, gdy zaczęła rozwijać się u nich nowa herezja, zwrócili się o pomoc do stojącego wyżej w hierarchii Kościoła.

Synody Galii i Brytanii należy rozpatrywać w korelacji ze sobą, ponieważ żaden z nich nie odbył się samodzielnie, a zawsze w powiązaniu z synodem w tym drugim regionie. Trudności następcza precyzyjne ustalenie datacji, a z tego powodu pojawiają się wątpliwości, co do dokładnej liczby synodów, które się odbyły. Za pierwszy synod na terenie Galii poświęcony pelagianizmowi uznaliśmy synod w Troyes. Podobne zdanie podzielają badacze, którzy na przestrzeni lat badali synodalność w starożytnym Kościele, choć akurat te synody galijskie nie zostały zbyt szczegółowo zbadane³¹⁷. O ile jego lokalizacja wydaje się bezsporna i potwierdzona w źródłach, o tyle te same źródła nie dają takiej gwarancji w przypadku określenia daty. Część źródeł wskazuje bowiem na rok 429,

³¹⁶ Por. *Epistola ad Caelestinum papa*, ACO I, 1, 3, s. 9.

³¹⁷ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 17.

część z kolei sugeruje, że miało to miejsce w roku 446, głównie z tego względu, że data ta pozostaje w bliskiej korelacji z synodem, który miał się odbyć w tym samym roku w Brytanii. Duża rozbieżność między możliwymi datami nie pozwala jednoznacznie wskazać prawdziwość jednej z nich, istnieją jednak przesłanki, które mogą sugerować prawdziwość tej pierwszej. W *Chronicum integrum* Prosper z Akwitanii odnotowuje następującą wzmiankę:

Agrykola pelagianin, syn Seweriana, biskupa pelagiańskiego, niszczył Kościoły w Brytanii szerzeniem jego nauk. Lecz za namową Palladiusza diakona, papież Celestyn Germana, biskupa Auxerre, w swoim imieniu wysłał, który rozgromiwszy heretyków, Brytanów do katolickiej wiary przywrócił.³¹⁸

Skoro więc, według Prospera, to papież Celestyn I spowodował wysłanie Germana do Brytanii celem zwalczania herezji, owa misja nie mogłaby odbyć się później niż w roku 432, ponieważ Celestyn I zmarł 1 lipca 432 roku. Co ciekawe, ten sam papież zapisał się na kartach historii jako ten, który wysłał do Irlandii najpierw Palladiusza, a następnie, po porażce Palladiusza, Patryka, o czym była mowa w poprzednim paragrafie. Choć sam pochodził z Kampanii, chrystianizacja odległych prowincji była dla niego bardzo ważna. Oczywiście German mógł wyruszyć już po śmierci Celestyna, byłoby to jednak oznaką braku szacunku wobec polecenia wydanego przez papieża. Zastanawiająca jest jeszcze jedna kwestia: jeśli to papież zdecydował o wysłaniu Germana do Brytanii, to czy jego decyzja była powiązana z przypuszczalnym synodem w Troyes, czy niezależnie od niego? Zawieśmy na moment to pytanie. W relacji do synodu w Troyes z roku 429 pozostawałby przypuszczalny synod już na ziemiach brytańskich. Brak wiarygodnych informacji na jego temat, choć jest podawany w leksykonach³¹⁹. Synod miałby odbyć się w 430 roku w mieście St. Albans. Jego organizatorami mieliby być German z Auxerre i Lupus z Troyes. Mimo to badacze klasyfikujący synody wydają się być bardziej skłonni uznać prawdziwość daty 446, również w tym samym roku miałyby odbyć się jego brytański odpowiednik. Wydarzenia, do których doszło, opisuje Konstancjusz z Lyonu w przygotowanym przez siebie żywocie Germana:

W tym samym czasie bezpośrednie poselstwo z Brytanii doniosło biskupom galijskim, że pelagiańska przewrotność ogarnęła lud w ich regionie i że jak najszybciej trzeba wesprzeć katolicką wiarę. Dlatego zebrał się licznie synod

³¹⁸ Prosperus Aquitanus, *Chronicum integrum*, PL 51, 594: „Agricola Pelagianus, Severiani Pelagiani episcopi filius, filius, Ecclesias Britanniae dogmatis sui insinuatione corruptit. Sed ad actionem Palladii Diaconi, papa Coelestinus Germanum Antissidoriensem episcopum vice sua mittit, et deturbatis haereticis, Britannos ad catholicam Fidem dirigit”, (tłum. własne).

³¹⁹ Por. DC, t. V, s. 416.

i sądem wszystkich w odpowiedzi na powszechne próby powołano dwa przeświecne światła pobożności, Germanusa i Lupusa, kapłanów apostołów, na ziemi ciałem, a w niebie zasługami.³²⁰

Ten krótki passus przekazuje nam kilka ważnych informacji, a mianowicie, że to do Brytanii należała inicjatywa wezwania galijskich biskupów na pomoc w walce z herezją; że w Galii odbył się synod; i że do tego trudnego zadania wybrano właśnie Germana i Lupusa. Wspomniany synod w Troyes również z tego względu nastrocza problemów badaczom, ponieważ relacja Konstancjusza jest jedynym miejscem, w którym pojawia się wzmianka o nim (właściwie nie jedynym, ale o tym będzie poniżej). Nie musi to zdecydowanie przekreślać jego wiarygodności, wydaje się bowiem całkiem słusznym przypuszczeniem, że misja Germana i Lupusa nie była ich samowolnym działaniem: bez wsparcia biskupów galijskich, którzy z pewnością wyposażyli ich w odpowiednie listy do ich współbraci w biskupstwie w Brytanii, German i Lupus, mimo nimbu świętości i być może popularności także na Wyspach, nie zdziałaliby zbyt wiele. Analiza tekstu łacińskiego pozwala zauważyć, że „pelagiańska przewrotność” to *Pelagiana perversitas*, nie zaś *haeresis*, ten niewielki niuans w nomenklaturze wykorzystywanej w piśmiennictwie sprawia, że możemy tu zauważyć nić łączącą z pismami św. Augustyna, który podobnie określał herezję pelagiańską w odniesieniu do terenów afrykańskich³²¹. Choć wyrażenie to mogło funkcjonować wyłącznie w formie synonimu, powszechnie znanego i często używanego, nie ma żadnego powodu, by nie snuć choćby przypuszczenia o tym, że Konstancjuszowi znane były pisma Augustyna i kwestia pelagiańska omawiana w dalekiej Afryce.

Opisane u Konstancjusza wydarzenia łączone są z relacją wydarzeń mających miejsce już w Brytanii. Opis otwiera data – „w roku łaski 446” – stąd zapewne skłonność, by tę samą datę przypisywać wydarzeniom w Galii. Mimo że sformułowanie „rok łaski” (*annus gratiae*) używane było często przez chrześcijańskich kronikarzy, w kontekście problemów z pelagiańską herezją, podważającą przecież m.in. łaskę Bożą, brzmi wyjątkowo, nawet jeśli przypisywanie kronikarzowi celowego działania mogłoby spotkać się z zarzutem nadinterpretacji źródeł. W dalszej części relacji znajdujemy streszczenie

³²⁰ SCL 6, tłum. A. Caba, s. 54 (Constantius, *Vita Germanii episcopi Autisidoriensis*, MGH, I, 19): „Eodem tempore ex tempore Britannis directa legatio Gallicanis episcopis nuntiavit Pelagianam perversitatem in locis suis populos occupasse et quamprimum fidei catholicae debere succurri. Ob quam causam synodus numerosa collecta est, omniumque iudicio duo praeclara religionis lumina universorum precibus ambiuntur, Germanus et Lupus apostoli sacerdotes, terram corporibus, caelum meritis possidentes”.

³²¹ Por. Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, XXI.45; XXII.46; XXIII.47.

tych samych wydarzeń opisanych u Konstancjusza, a tym samym potwierdzenie synodu i to nie tylko tego galijskiego, ale również – w następnych akapitach – tego brytańskiego. Czytamy bowiem:

Herezja pelagiańska, przyniesiona przez Agrykolę, ucznia Pelagiusza, skaziła wiarę Brytów haniebną zarazą. Zatem Brytowie, ponieważ w żaden sposób, ani nie chcieli przyjąć przewrotnej nauki bluźniąc łasce Chrystusa, ani nie potrafili przeciwstawić się w walce na słowa przewrotności i niegodziwemu zepsuciu, zwołali radę, aby w duchowej walce prosić o pomoc biskupów galijskich. Z tego powodu po zebraniu się w Galii wielkiego synodu, pytano się nawzajem, kto ma zostać wysłany na pomoc wierze. Wreszcie decyzją wszystkich, wybrano kapłanów apostołskich, Germana z Auxerre i Lupusa, biskupa z Troyes, którzy pospieszyli, aby umocnić wiarę w Brytanii. Otrzymali oni od świętego Kościoła wskazówki i zapewnienia o modlitwie, przepłynęli morze, i chociaż z niebezpieczeństwem i trudem, to w krótkim czasie osiągnęli wypatrywany brzeg.³²²

Relacja potwierdza zapisy z kroniki Prospera dotyczące rozkrzewienia herezji na terenie Brytanii: powtórzone jest tu imię Agrykoli, który nazwany został uczniem Pelagiusza. Byłaby to interesująca wskazówka sugerująca, że być może około roku 429 (należy bowiem pamiętać o wzmiance u Prospera) Pelagiusz jeszcze żył, gdyby nie fakt, że tym określeniem („uczeń Pelagiusza”) zwykło się też nazywać po prostu zwolenników jakiejś doktryny. Informacja o tym, że Brytowie „nie chcieli przyjąć (...), ani nie potrafili się przeciwstawić (...)” wskazuje na dwie rzeczy: świadomość faktu, że głoszone przez Agrykolę i jemu podobnych nauki są niezgodne z nauczaniem Kościoła oraz brak wiedzy i umiejętności, by samodzielnie odeprzeć heretyków. Oznacza to, że w Brytanii mogły nie być znane ani dekrety cesarskie dotyczące Pelagiusza, Celestiusza i ich uczniów, ani decyzje afrykańskich synodów oraz papieża Zozyma dotyczące potępienia wspomnianych wyżej herezjarchów. Na ziemiach Brytów, o czym już wspominaliśmy, nie brakowało wszak biskupów, a zatem tylko w ich niskim poziomie wiedzy teologicznej należy upatrywać powodów, dla których wezwano na pomoc biskupów galijskich. Niewykluczone również, że wieść o tym, że ta sama herezja szerzyła się na ziemiach

³²² SCL 6, tłum. B. Frontczak, s. 54 (*Relatio de synodo Verolamiensi* 446): „Anno gratiae 446. Haeresis Pelagiana, per Agricolam Pelagii discipulum illata, fidei Britonum foeda peste maculavit. Verum Britannii, cum neque suscipere dogma perversum, gratiam Christi blasphemando, ullatenus vellent, neque versutiam nefariae persuasionis refutare verbis certando sufficerent, inveniunt salubre consilium, ut a Gallicanis episcopis auxilium belli spiritualis inquirant. Quamobrem collecta ibidem magna synodo, quaerebantur in commune, qui illuc in succursum fidei mitterentur. Tandem omnium iudicio, eligebantur apostoli sacerdotes, Germanus Altissidorensis, et Lupus Trekasinae civitatis episcopi, qui ad confirmandam fidem in Britanniam pergere maturarent. Qui cum prompta devotione preces et praecepta sanctae ecclesiae suscepissent, intraverunt oceanum, et lice cum labore et periculo, decursis in brevi pelagi spatiis, optato littore quiete potiuntur”.

galijskich (i została odparta, a czy skutecznie to miało się dopiero okazać) skłoniła biskupów Brytanii do podjęcia takiej a nie innej decyzji.

Kronikarz brytańskich synodów kontynuował swoją relację opisując wydarzenia, do których miało dojść na synodzie w St. Albans. Relacja pełna jest jednak patosu, brak w niej z kolei tego, co mogłoby nas najbardziej w kontekście omawianego w pracy zagadnienia zainteresować – a mianowicie: jakie twierdzenia, uznane za pelagiańskie, były na synodzie przytaczane i jakie w konsekwencji zostały odrzucone i prawdopodobnie potępione. W relacji z synodu kronikarz napisał:

Zatem po zebraniu się synodu w St. Albans, zgromadził się tam ogromny podekscytowany tłum mężczyzn z żonami i dziećmi. Przybył lud, oczekiwano, że przybędzie sędzia, stanęły naprzeciw siebie dwie strony tak odmienne, a podobne, tu Chrystus, a tam Pelagiusz, twórca przewrotnej nauki. Najpierw czcigodni kapłani dali możliwość przemawiania i przedstawienia argumentów przeciwnikom oraz pozwolili wypowiedzieć im ich mowy. Ci zaś długo i bezskutecznie zajmowali uszy słuchaczy samymi tylko nagimi słowami. Potem czcigodni biskupi wylali potoki słów, a był to deszcz nauk apostoelskich i ewangelicznych. Próżność została pokonana, odrzucone i zawstydzone wiarołomstwo, tak, że przeciwnicy po poszczególnych zarzutach mylą się i gdy nie potrafią odpowiedzieć, przyznają się do winy. Lud jako sędzia ledwo powstrzymuje ręce, potwierdzając z krzykiem sąd.³²³

Z relacji wynika, że zwolennicy pelagiańskiej nauki stanęli naprzeciwko kapłanów Chrystusa, co przypominać może dyskusje toczone w 411 roku w Kartaginie między katolikami i donatystami. Widoczne jest jednak, że sympatia kronikarza stała się zdecydowanie po stronie Ewangelii, podobnie jak i ludu, który tłumnie przybył na ów sąd. Być może ludzie zostali zachęcani także sławą Germana z Auxerre, o którym wieść się zapewne rozniosła, gdy tylko postawił stopę na brytańskim wybrzeżu. Sławę tę z pewnością rozpropagował także i ów kronikarz spisujący dzieje synodów Brytanii, ostatnie zdania jego relacji poświęcone są działalności Germana (jego cudom oraz

³²³ SCL 6, tłum. B. Frontczak, s. 55 (*Relatio de synodo Verolamiensi* 446): „Collecta itaque apud Verulamium synodo, immensa multitudo virorum etiam cum coniugibus et liberis illuc excitata convenerat. Aderat populus, expectabatur futurus iudex; astabant partes dispari conditione consimiles; inde divina fides, hinc humana praesumptio; inde Christus, hinc Pelagius auctor perversae pravitatis. Primo in loco, beatissimi sacerdotes copiam disputandi proponendique adversariis praebuerunt, loquacitatisque garrillum evomere permiserunt, qui sola nuditate verborum, diu et inaniter, audientium aures cum temporibus occuparunt. Deinde antistites venerandi torrentes eloquii, cum apostolicis et evangelicis imbribus, perfuderunt. Miscbatur sermo proprius cum divino, et assertiones modestissimas lectionum testimonia sequebantur. Convincitur vanitas, perfidia confusa refutatur, ita ut ad singulas verborum obiectiones, errasse se, dum nequeunt respondere, confiteantur. Populus arbiter vix manus continet, iudicium cum clamore contestando”.

popularyzowaniu – co być może dla owego kronikarza było nawet ważniejsze – kultu lokalnego świętego, Albana)³²⁴.

Trzy lata później, w roku 449, synod w sprawie herezji pelagiańskiej miał odbyć się ponownie, tym razem w miejscu nieznanym, choć nie można wykluczyć, że ponownie chodziło o St. Albans (Verulamium). Zgodnie z relacją kronikarza o pomoc miano zwrócić się do samego Germana, z pominięciem ścieżki synodalnej. German, w towarzystwie Sewerusa, który miał być uczniem poprzedniego towarzysza misji, Lupusa, miał wyruszyć do Brytanii i podobnie jak za pierwszym razem odnieść sukces. Galijski biskup Auxerre „uzdrowił lekarstwem mowy rany powstałe w wyniku niewiary i odstępstwa”, podczas gdy „błuźnierstwa uleczył lekiem nauki”. Ponownie nie dowiadujemy się, jakie argumenty składały się na mowy Germana, którymi odpierał pelagiańskie skłonności mieszkańców Brytanii³²⁵. Opis drugiej misji Germana znajduje się również w jego żywocie autorstwa Konstancjusza, istnieje jednak kilka przesłanek za tym, że druga misja nigdy się nie odbyła³²⁶.

Wiarygodność synodów Brytanii podważa podejście badaczy do dzieła Konstancjusza, oraz do zbieżnego z nim tekstu poświęconego Genowefie, w którym również znajdujemy potwierdzenie misji Germana i Lupusa. Przyjmuje się, że hagiograf Genowefy mógł znać żywot Germana i postanowił wykorzystać element dotyczący podróży do Brytanii, co z pewnością w dość prosty sposób tłumaczyłoby, dlaczego German znalazł się w okolicach, w których miała urodzić się Genowefa. O ile jednak wiarygodność tekstu Konstancjusza i drugiego hagiografa można podważyć, próbując przy tym podważać także fakt wystąpienia pelagian na ziemiach Brytanii, o tyle trudno polemizować ze źródłem potwierdzającym synod w Verulamium, a pochodzącym już z Brytanii. Obszerny zbiór tekstów synodów Brytanii i Irlandii zatytułowany *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae a Synodo Verolamensi anno 446 ad Londinensem 1717*

³²⁴ Por. SCL 6, tłum. B. Frontczak, s. 55: (*Relatio de synodo Verolamiensi 446*): „Antistes vero omnibus ad votum feliciter consummatis, et quae prius dissipata fuerant, rite ordinatis, ad propria cum gaudio remeavit, Dei et beati Angelorum protomartyris Albani, cui victoriam ascripsit, gratus acceptor beneficium magnalia praedicando. Et his ita gestis, innumera utriusque sexus multitudo ad Dominum est conversa”.

³²⁵ Por. SCL 6, tłum. B. Frontczak, s. 180 (*Relatio de concilio 449*): „Eodem anno (viz. 449) nunciatum est in Britannia Pelagianam perversitatem iterum, paucis auctoribus, de novo pullulasse. Rursusque ad beatum Germanum preces Britannorum deferuntur, ut causam Dei, et belli spiritualis certamen assumere dignaretur. Quorum petitioni festinus obtemperans adiuncto sibi Severo probatae sanctitatis viro, qui erat discipulus beatissimi patris Lupi, et tunc Treveris ordinatus episcopus, mare conscendit, et consentientibus elementis tranquillo navigio littus attigit Britannorum. Praedicationis igitur antidoto vulnera sanant incredulitatis, et apostema blasphemiae doctrinae curat medicina, omniumque sententia, pravatum cum suis auctoribus condemnatur. factumque est ut in illis locis, multo ex eo tempore fides intemerata perduraret. Ita compositis omnibus, beati sacerdotes ea qua venerant prosperitate, redierunt.”

³²⁶ Por. R. Toczko, *German z Auxerre – życie i żywot*, w: *Żywoty galijskie Germana z Auxerre i Genowefy z Paryża*, ŻMonast 76, Tyniec 2015, s. 44–46.

opublikowany został przez Davida Wilkinsa, który pracując w Lambeth Palace, rezydencji arcybiskupa Canterbury znajdującej się na terenie Londynu, katalogował manuskrypty i wydane edycje prawa anglo-saksońskiego. W roku 1737 opublikował wspomniane wcześniej dzieło. Praca Wilkinsa wzbudzała i wzbudza wiele wątpliwości. Zarzuca mu się, że na *Concilia* złożyły się rękopisy o niepotwierdzonej wiarygodności, a ich tekst posiada gdzieś błędy (zwłaszcza w dalszych tomach) ze względu na fakt, iż Wilkins nie był rodzimym użytkownikiem języka obowiązującego wówczas w Brytanii (pochodził z Królestwa Prus, z terenów dzisiejszej Litwy)³²⁷. Mimo to, dla interesującego nas zagadnienia, ujęcie przez niego relacji o wydarzeniach z roku 446 (i być może 449) jest ważne. Świadczyć może o tym, że – niezależnie od Konstancjusza z Lyonu – pewien kronikarz w Brytanii odnotował nie tylko pobyt Germana na wyspie, ale również potwierdził obecność tam pelagian, o którą badacze spierają się przecież do dziś. Odrzuca się możliwość jakoby pelagianie mieli udać się do Brytanii, ponieważ miała być ona krajem pochodzenia Pelagiusza, tymczasem wyjaśnienie mogłoby być prostsze: Brytania, choć wstrząsana walkami wewnętrznymi między plemionami Sasów i Piktów, uwolniona jednak od nadmiernego wpływu podupadającego od lat Cesarstwa, mogła zwolennikom nieortodoksyjnych nauk jawić się jako w miarę spokojne – paradoksalnie – miejsce do życia. Jeśli Kościół na miejscu nie był tam zbyt silny, pelagianom łatwiej byłoby się ukryć przed kontrolą biskupów i prezbiterów, tym samym mieliby ułatwione zadanie w propagowaniu swoich poglądów. Opcja ta wydaje się równie prawdopodobna, co możliwość powrotu do ojczyzny herezjarchy Pelagiusza. Dopóki w stu procentach nie potwierdzimy jednej z nich, niemożliwym jest stuprocentowe odrzucenie drugiej.

Po 449 roku – wątpliwym, jak już wskazaliśmy – nie ma już wzmianek na temat obecności pelagian, nie ma też jednoznacznego potwierdzenia, że ich nauka całkowicie zanikła na terenie Brytanii – i być może – Irlandii. W jakiej formie i czy w ogóle mogła tam przetrwać, to pytanie, na które odpowiedzi wciąż należałoby poszukać.

3.3. Synod w Arles ok. 475 roku w sprawie predestynacji

Podczas gdy na północy Galii biskupi musieli reagować na prośby biskupów Brytanii o pomoc w zwalczaniu szerzącego się pelagianizmu, na południu Galii sytuacja prezentowała się odmiennie, aczkolwiek również związana była z kontrowersją

³²⁷ Por. E.F. Jacob, *Wilkins 'Concilia' and the Fifteenth Century*, „The Transaction of the Royal Historical Society” 1932, vol. 15, s. 91–132.

pelagiańską. Doktryna wypracowana i dopracowywana przez Augustyna z Hippony w odpowiedzi na błędy Pelagiusza i jego zwolenników spotkała się z nadinterpretacją oraz licznymi wątpliwościami wielu osób, w konsekwencji doprowadzając do pojawienia się nie tylko odłamu pelagian, ale również nowej herezji.

Predestynacjonizm, bo to o nim mowa, rozwijał się na terenach galijskich powoli i konsekwentnie, aż około roku 475 (o wątpliwościach dotyczących tej daty będzie jeszcze mowa poniżej) odbył się synod, na którym potępiono twierdzenia predestynacjonistów. Swymi korzeniami nauka ta jednak sięga trzeciej dekady V wieku i wspomnianego biskupa Hippony. Sposób, w jaki Augustyn zwalczał naukę pelagian i podkreślał konieczność łaski Bożej oraz jej oddziaływanie na wolną wolę człowieka, wywołał wątpliwości wśród biskupów galijskich, którzy naukę Augustyna rozumieli następująco: jeśli łaska jest konieczna, a bez łaski człowiek nic nie może, to ludzie, którzy łaski nie otrzymali, nie otrzymali jej, ponieważ Bóg tak chciał. To czyniło człowieka całkowicie zależnym od woli Boga i implikowało dalsze losy każdego z ludzi. Tym samym ci, którzy łaski nie otrzymali, mogli odejść ze świata nie poznawszy Boga, a po śmierci zostali potępieni, co byłoby zgodne z ich przeznaczeniem, określonym już wcześniej przez Boży zamysł. Galijscy biskupi, choć nie zgadzali się z nauką pelagiańską, nie potrafili pogodzić tej propozycji z wolną wolą i szukali u źródła możliwości wyjaśnienia tych wątpliwości, tak, by nienaruszona pozostała zarówno nauka o łasce, jak i wolna wola, oraz by zdjęć podejrzenie, jakoby Bóg zamierzył zgubę dla niektórych ludzi.

Na przełomie roku 428 i 429 Prosper z Akwitanii, będący wówczas wielkim orędownikiem nauki Augustyna³²⁸, napisał do niego list, w którym informował Hipponczyka o problemie, jaki pojawił się przy próbie pogodzenia wspomnianych elementów doktryny. W swoim liście Prosper informuje, że biskupi z Marsylii poważnie podeszli do rozważań odnośnie do nauki Augustyna, jednak brak rozumienia przypisują raczej brakom własnej inteligencji niż intencjom biskupa afrykańskiego, by zasiać zamęt. Ubolewa nad tym, że kolejne traktaty Augustyna nie tylko nie rozwiązały owych wątpliwości, ale wręcz utwardziły stanowisko wspomnianych biskupów³²⁹; przypisuje to

³²⁸ Choć jak pokazują jego późniejsze losy, nie była to jego niezmienna cecha.

³²⁹ Por. Augustinus, *Epistola* 225, PL 33, 2: „Multi ergo servorum Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, in Sanctitatis tuae scriptis quae adversus Pelagianos haereticos condidisti, contrarium putant patrum opinioni et ecclesiastico sensui, quidquid in eis de vocatione electorum secundum Dei propositum disputasti. Et cum aliquandiu tarditatem suam culpae maluerint, quam non intellecta reprehendere, quidamque eorum lucidiorem super hoc atque apertioem Beatitudinis tuae expositionem voluerint postulare; evenit ex dispositione misericordiae Dei, ut cum quosdam intra Africam similia movissent, librum de Correctione et Gratia, plenum divinae auctoritatis emitteres. Quo in notitiam nostram insperata opportunitate delato, putavimus omnes querelas resistentium sopiendas; quia universis quaestionibus de quibus consulenda erat

działaniom „ducha pelagiańskiej herezji”, który opanował nawet tak świątłych mężów, a zatem winę upatruje w Pelagiuszu i jego szerzących się naukach, a nie w tym, że być może nauczanie Augustyna było w niektórych kwestiach niejasne. Na uwagę zasługuje tu sposób, w jaki Prosper streszcza poglądy, do jakich doprowadziły biskupów rozważania nad doktryną zaproponowaną przez biskupa Hippony. Píše on:

Każdy człowiek zgrzeszył, ponieważ Adam zgrzeszył; nikt nie jest zbawiony dzięki własnym uczynom, ale dzięki łasce Bożej przez odrodzenie chrzcielne. Wszystkim jednak bez wyjątku ofiarowuje się przebłaganie zawarte w sakramencie krwi Chrystusa, aby każdy, kto chce przystąpić do wiary i do chrztu, mógł zostać zbawiony. Z drugiej strony, Bóg w swojej uprzedniej wiedzy zna, przed stworzeniem świata, tych, którzy uwierzą i tych, którzy wytrwają w wierze z późniejszą pomocą Jego łaski. Bóg przeznaczył do swego królestwa także tych, z których przewidział, że będąc dobrowolnie powołanymi do wiary, będą godni wyboru i wyjdą z tego życia ze świętą śmiercią.³³⁰

I dalej konkluduje:

Ta hipoteza usuwa z tych, którzy upadli, troskę o wstawanie i daje świętym okazję do letniości, ponieważ wysiłek ze strony obu byłby bezużyteczny w tym wypadku, że ani odrzuceni nie mogą wejść do królestwa pomimo całej ich pracowitości, ani wybrani nie mogą być jej pozbawieni pomimo ich zaniedbania. Jakkolwiek się zachowują, nie może im się to przydarzyć, z wyjątkiem tego, co Bóg już ustalił; z tak niepewną nadzieją nie można biegać z postanowieniem, gdyż wszelkie wysiłki ku zbawieniu będą daremne, jeśli Bóg w swoim przeznaczeniu inaczej zaaranżował.³³¹

Sanctitas tua, tam plene illic absoluteque responsum est, quasi hoc specialiter studueris, ut quae apud nos erant turbata componeres. Recensito autem hoc Beatitudinis tuae libro, sicut qui sanctam atque apostolicam doctrinae tuae auctoritatem antea sequebantur, intellegentiores multo instructioresque sunt facti; ita qui persuasionis suae impediabantur obscuro, aversiores quam fuerant, recesserunt. Quorum tam abrupta dissensio primum propter ipsos metuenda est, ne tam claris tamque egregiis in omnium virtutum studio viris spiritus pelagianae impietatis illudat: deinde ne simpliciores quique, apud quos horum magna est de probitatis contemplatione reverentia, hoc tutissimum sibi aestiment quod audiant eos, quorum auctoritatem sine iudicio sequuntur, asserere”.

³³⁰ Augustinus, *Epistola* 225, PL 33, 3: „Haec enim ipsorum definitio ac professio est: Omnem quidem hominem Adam peccante peccasse; et neminem per opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari: universis tamen hominibus propitiationem, quae est in Sacramento sanguinis Christi, sine exceptione esse propositam, ut quicumque ad fidem et ad Baptismum accedere voluerint, salvi esse possint. Qui autem credituri sunt, quive in ea fide, quae deinceps per gratiam sit iuvanda, mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem Deum, et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos, dignos futuros electione, et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit” (tłum. własne).

³³¹ Augustinus, *Epistola* 225, PL 33, 3: „(...)et lapsis curam resurgendi adimere, et sanctis occasionem teporis afferre; eo quod in utraque parte superfluum labor sit, si neque reiectus ulla industria possit intrare, neque electus ulla neglegentia possit excidere: quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga eos quam Deus definivit, accidere; et sub incerta spe cursum non posse esse constantem, cum, si aliud habeat praedeterminantis electio, cassa sit adnitentis intentio” (tłum. własne).

Prosper widzi więc w przyjęciu takiego punktu widzenia nie tylko niebezpieczeństwo ustania wysiłku na drodze do świętości, ale również fatalizm, który mógłby wiernych pozbawić nadziei na zbawienie. W dalszej części listu Akwitańczyk przypisuje marsylskim biskupom sympatyzowanie z niektórymi twierdzeniami pelagian, ponownie jednak przypisuje to trudnościom ze zrozumieniem nauki o łasce, którą przedstawił Augustyn.

Drugi list, który dotarł do Augustyna z terenów galijskich i również informował o predestynacjonistycznych tendencjach szerzących się na tamtych terenach został napisany przez Hilarego, prawdopodobnie osobę świecką, który był znany Prosperowi. Nie jest pewne, czy Hilary był znany Augustynowi, w liście jednak przekazuje mu pozdrowienia nie tylko od diakona Leoncjusza (być może późniejszego biskupa), ale również od swoich rodziców, oraz nie waha się prosić Augustyna o przesłanie mu ksiąg. List został napisany w podobnym czasie co list Prospera, można zatem uznać, że inspiracją do napisania listu był dla Hilarego Akwitańczyk – nie można wykluczyć, że chciał tym samym dać Augustynowi do zrozumienia, że kwestia szerzącej się predestynacji jest poważna, a sama nauka na tyle powszechna, że o pomoc do biskupa Hippony zwracają się również zwyczajni wierni. Hilary relacjonuje błędy, które można znaleźć u marsylczyków, a wśród nich wiele tych pochodzących od Pelagiusza – pojawiają się tu ponownie kwestie wolnej woli, łaski oraz grzechu Adama – zwraca też uwagę na to, że jeśli istnieje przeznaczenie wiernych, tak jak przekazuje Augustyn, to nie jest pewne, czy celowe jest upomnienie braterskie³³².

Biskup Hippony nie mógł pozostawić tej sprawy bez odpowiedzi. W zachowanej epistolografii biskupa brak jednak odpowiedzi skierowanej bezpośrednio do Prospera czy Hilarego, problem biskupów w dalekiej Galii doczekał się jednak odpowiedzi w postaci dwóch traktatów napisanych przez Augustyna w latach 428–429: *De dono perseverantiae* (O darze wytrwałości) oraz *De praedestinatione sanctorum* (O przeznaczeniu świętych). Oba traktaty posiadają dedykację „Ad Prosperum et Ilarium”, bez wątpienia są więc odpowiedzią biskupa na prośby i wątpliwości wyrażone w obu wspomnianych listach. Tym samym problematyczna kwestia predestynacji naznaczonej tendencjami pelagiańskimi powinna zostać rozwiązana, tak się jednak nie stało.

Ruch zwolenników predestynacji rozwijał się powoli i zapewne w ukryciu, a sprzyjać temu mogła sytuacja w Cesarstwie, które z roku na rok coraz trudniej radziło

³³² Por. Augustinus, *Epistola* 226, PL 33, kol. 1007–1012.

sobie z plemionami barbarzyńskimi wędrującymi swobodnie w ich granicach. Plemię Wandalów sukcesywnie podbijało tereny afrykańskie, do tego stopnia, że teologiczna działalność tamtejszych biskupów została całkowicie zatrzymana, a ranga afrykańskich stolic upadła. W 430 roku w Hipponie umarł Augustyn, nie doczekawszy mającego odbyć się rok później soboru w Efezie. Tym samym ortodoksyjna nauka o łasce straciła wielkiego obrońcę i orędownika, a ciężar argumentacji, w obliczu pojawienia się innych doktrynalnych sporów na Wschodzie Cesarstwa, przeniesiony został właśnie na teren Galii. Następne dwie dekady, jak już wspomniano, były świadkami zwalczania pelagianizmu w Brytanii, a działaniami tymi zająć musieli się biskupi Galii północnej. W drugiej połowie V wieku sprawa predestynacji pojawiła się ponownie na południu Galii.

Synod w Arles jest pierwszym – i prawdopodobnie jedynym – poświadczonym w źródłach spotkaniem biskupów, które dotyczyło predestynacjonizmu³³³. O tym, że do spotkania rzeczywiście doszło dowiadujemy się z dwóch korelujących ze sobą listów: listu Faustusa z Riez do Lucidusa oraz odpowiedzi Lucidusa skierowana do biskupów³³⁴. O ile miejsce spotkania wydaje się bezsporne, o tyle jego data nastęrcza już pewnych trudności. Żaden z listów nie posiada daty pozwalającej choćby określić ramy, w jakich doszło do synodu. *Dizionario dei Concili* odnotowuje ów synod pod datą 475 roku, z kolei M.J. Perreira podaje rok 473, jednocześnie informując, że było to coroczne spotkanie biskupów tamtego regionu³³⁵. Ta wzmianka pozwala przypuszczać, że wydarzenia, których dotyczą oba listy, mogły być rozciągnięte w czasie i odbywały się pomiędzy dwoma corocznymi spotkaniami synodalnymi. Niestety, Perreira nie podaje źródła na poparcie swojej tezy, pozostawiając nam jedynie stawianie hipotez.

Dzięki odpowiedzi Lucidusa, o której udzielenie usilnie prosił Faustus, mamy potwierdzenie, że synod nie tylko się odbył, ale również dysponujemy „listą obecności”. W prologu listu czytamy więc:

Lucidus prezbiter do błogosławionych i czcigodnych w Chrystusie ojców i biskupów: Leoncjusza, Eufroniusza Fontejusza, Wiwencjusza, Mamerta, Veriana, Auxaniasza, Faustusa, Pawła, Megethusza, Grekusa, Eutropiusza, Leoncjusza, Klaudiusza, Marcellego, Krokusa, Bazylego, Klaudiusza, Uriscinusa, Pretextatusa,

³³³ Por. DC, t. I, s. 85–86.

³³⁴ Por. SCL 4, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 256–260.

³³⁵ Por. M.J. Pereira, *Augustine, Pelagius, and the Southern Gallic Tradition. Faustus of Riez's 'De gratia Dei'*, w: *Grace for Grace: The Debates After Augustine and Pelagius*, A.Y. Hwang, B. Matz, A. Casiday (Eds.), Washington 2014, s. 183.

Pragmacjusza, Theoplasta, Leoncjusza, Wiwencjusza, Juliana, Amikalusa, Jana, Opilionusza i Licyniusza.³³⁶

Wymienienie Leoncjusza jako pierwszego wskazuje, że to on przewodniczył synodowi i był prawdopodobnie biskupem Arles w tamtym czasie, niewykluczone również, że wśród biskupów – ponieważ imię to pada na liście trzy razy – mógł znajdować się ten sam Leoncjusz, o którym w liście do Augustyna wspominał Hilary, aczkolwiek ok. roku 475 musiałby mieć ponad 60 lat. Liczba biskupów wskazuje również, że z pewnością był to synod.

Lucidus z kolei musiał być osobą znaną biskupom zgromadzonym na synodzie, znane również były im jego uznane za heretyckie poglądy. Z pewnością znany był Faustusowi, który w adresie swojego listu nazywa go bratem i prezbiterem, a następnie „czcigodnym” czy „darzonym specjalną czcią”³³⁷. Wygląda na to, że obaj spotkali się wcześniej kilkakrotnie i mieli okazję do wielu rozmów³³⁸, a sam Faustus zapamiętał Lucidusa poprzez jego „dobroć i szczerą życzliwość”³³⁹. Co ciekawe, Lucidus w późniejszej swej odpowiedzi skierowanej do biskupów nie wymienia Faustusa, co może wskazywać, że nie brał on udziału w synodzie, a jego aktywność w sprawie Lucidusa motywowana była tylko osobistą do niego sympatią. To również mogło mieć wpływ na sposób, w jaki sprawa Lucidusa była przez synod procedowana. Jak pisze Faustus: „Większą miłością jest chęć naprawy błędu nieostrożnego brata z Bożą pomocą i łaską, niż, tak jak rozważali biskupi, odsunięcie go od jedności”³⁴⁰. Dzięki temu ustępowi wiadomo, że biskupi galijscy byli gotowi ekskomunikować wyznającego herezję prezbitera niż dać mu drugą szansę, jednak Faustusowi udało się przekonać ich, by najpierw postawić Lucidusowi ultimatum. To również sugeruje, że dobro Lucidusa było przedmiotem troski

³³⁶ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 258 (*Exemplar libelli Lucidii presbyteri pristinos errores revocantis*, PL 53): „Dominis beatissimis et in Christo reverentissimis Patribus Leontio, Eufronio, Fonteio, Viventio, Mamerto, Patienti, Veriano, Auxanio, Fausto, Paulo, Megethio, Graeco, Eutropio, Leontio, Claudio, Marcello, Croco, Basilio, Claudio, Uriscino, Praetextato, Pragmatio, Theoplasto, Leontio, Viventio, Iuliano, Amicali, Ioanni, Opilioni et Licinio episcopis Lucidus presbyter”.

³³⁷ Por. SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 256 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Domino devinctissimo et mihi speciali affectu venerando ac suscipiendo fratrii Lucido presbytero Faustus”.

³³⁸ Por. SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 256 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Quid possum de hoc sensu, sicut ais, cum unanimitate tua per litteras loqui, cum te praesens multa et blanda et humili collocutione nunquam potuerim ad viam veritatis attrahere?”.

³³⁹ Por. SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 258 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „(...) individuum bonitatem tuam toto sinceræ benignitatis aplexu in via retinens (...)”.

³⁴⁰ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 256 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Grandis caritas est parum cauti fratris errorem per Dei auxilium et gratiam magis velle curare, quam, sicut, summi antistites meditantur, ab unitate suspendere”.

biskupa z Riez i nie chciał on pozwolić na tak kategoryczne rozpatrzenie jego sprawy, pisał bowiem do Lucidusa: „(...) pragnę, abyś pozostał na łonie matki Kościoła odrzuciwszy ten błąd. Jeśli szybko się go odrzuci, wyda się tylko niewiedzą, a jeśli uporczywie będzie się go bronić, zostanie rozważony jako herezja”³⁴¹. Sam biskup jednak również zaprezentował surowe warunki: „(...) jeśli nie będziesz chciał podpisanego listu przesłać, otwarcie potwierdzisz swoim milczeniem, że trwasz w błędzie i w ten sposób sprawisz, że koniecznie będę musiał przedstawić twoją osobę publicznie”³⁴², dodając, że wzór pisma przedstawi biskupom, jeśli będzie to konieczne. Prawdopodobnie chodzi tu nie tyle o wzór listu do Lucidusa, co o anatematyzmy w tym liście zawarte.

Sześć anatem, które Faustus sformułował w tym liście musiało być znanych biskupom galijskim, niewyobrażalne jest bowiem, by jeden z nich samowolnie decydował o tym, które twierdzenia predestynacjonistów powinny zostać potępione. Choć podobne zachowanie mogliśmy obserwować w Afryce Północnej, to jednak Faustus nie cieszył się ani takim autorytetem, ani tak rozległą wiedzą teologiczną, jaką posiadał Augustyn z Hippony. Anatematyzmy skierowane są przeciwko wszystkim, którzy głoszą wymienione błędy, Faustus wymaga więc, by Lucidus nie tylko odwołał swoje przekonania, ale również poparł potępienie innych, którzy je podzielają.

Odpowiedzi Lucidusa składają się z ośmiu twierdzeń, które łączy wspólna formuła „potępiam wraz z wami opinię” (*damno vobiscum sensum*). Dla biskupów galijskich predestynacja wiązała się z naukami Pelagiusza, tak przynajmniej wnioskujemy ze słów Faustusa skierowanych do Lucidusa: „(...) z Bożą łaską zawsze będziesz łączył uczynki ochrzczonego i stwierdzisz, że kto mówi o predestynacji człowieka pominąwszy jego uczynki, odnosi się do nauki Pelagiusza”³⁴³. W tym miejscu widać, w jaki sposób połączyły się dwa twierdzenia, z których ani jedno nie jest pelagiańskie. Przekonanie o tym, że uczynki człowieka zależne są od łaski Bożej, a nie tylko od wysiłku człowieka, to próba odparcia pelagiańskiego twierdzenia o wystarczającym ludzkim wysiłku, jaki może zostać podjęty na drodze do zbawienia. Z kolei teza, że los człowieka jest z góry

³⁴¹ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 258 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „(...) intra matris ecclesiae gremium permanere repudiato hoc errore desidero. Qui si cito respuatur, ignorantia fuisse videbitur, blasphemia vero reputabitur, si pertinaciter defendatur”.

³⁴² SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 258 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Quod si eam subscriptam, ut dixi, transmittere nolueris, aperte adhuc te in errore persistere ipso silentio comprobabis; ac proinde iam necessitatem mihi facies ad personam tuam publicis conventibus exponendam”.

³⁴³ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 256–257 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Id est, ut cum gratia Domini operationem baptizati famuli semper adiungas, et eum qui praedestinationem excluso labore hominis asserit, cum Pelagii dogmate detesteris”.

przesądzony, bez względu na to, co uczyni, to błędnie rozumiane nauki Augustyna, których skrajność doprowadziła do podważenia m.in. sensu modlitwy o nawrócenie czy upominania bliźniego. Imię Pelagiusza spowodowało jednak połączenie afrykańskiej kontrowersji z galijską herezją do tego stopnia, że wśród anatem, o czym za chwilę będzie można się przekonać, znajdzie się jedno z twierdzeń pelagiańskich odrzuconych przez biskupów w Afryce.

Pierwsza anatema przedstawiona przez Faustusa uzupełnia jego wcześniejsze słowa o nauce Pelagiusza i głosi:

Anatema temu, kto pośród bezbożnych twierdzeń Pelagiusza mówiłby z godną potępienia zuchwałością, że człowiek rodzi się bez grzechu i tylko przez własny trud może być zbawiony, i kto wierzyłby, że bez łaski Bożej może się wyzwolić.³⁴⁴

Twierdzenie to dość rygorystycznie odnosi się do pelagiańskich tez, choć wzbudza również wątpliwości co do jego rozumienia przez biskupów galijskich. Oryginalny zapis nie używa sformułowania „peccatum originale”, a zatem nie ma tu odniesienia do podważania przez zwolenników Pelagiusza doktryny o dziedziczeniu grzechu Adama, które Augustyn nazwał grzechem pierworodnym. Jak pamiętamy, Pelagiusz w Diospolis miał wyjaśniać swoją tezę o tym, że człowiek może być bez grzechu, nie sugerował jednak, iż człowiek bez grzechu się rodzi. Można to jednak rozumieć i w ten sposób, że pelagianie uznawali, iż skoro nie ma przekazywalności grzechu Adama, to jest to jednoznaczne z tym, że człowiek bez grzechu się rodzi, a zatem i w późniejszym życiu, z powodu własnego wysiłku – jak mówił Pelagiusz – może być bez grzechu.

Druga część anatemy dotyczy już interpretacji, do której potępienia dążyli biskupi w Afryce, a mianowicie, że łaska Boża nie jest potrzebna do wyzwolenia. Kwestia łaski i rozumienia jej działania wciąż pozostawała problematyczna i miała taką pozostać przez jeszcze długi czas, tym bardziej więc jest zaskakujące, że z tymi właśnie twierdzeniami Pelagiusza Faustus wiązał ruch predestynacjonistów. Tym, co zaskakuje o wiele bardziej to fakt, że do tej właśnie anatemy Lucidus odniósł się w swoim liście w sposób bardzo lakoniczny. Nie tylko nie przywołał, tak jak Faustus, imienia Pelagiusza, odżegnując się tym samym od jego nauk, ale mimo że do pozostałych anatem przygotował własne tezy, które potępił razem z biskupami, tak do tego twierdzenia wśród wyjaśnień Lucidusa

³⁴⁴ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 257 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Anathema ergo illi qui inter reliquas Pelagii impietates hominem sine peccato nasci, et per solum laborem posse salvari damnanda praesumptione contenderit, et qui eum sine gratia Dei liberari posse crediderit”.

znajdujemy jedynie stwierdzenie: „(...) potępiam wraz z wami opinię, która mówi, że trudu ludzkiego posłuszeństwa nie należy łączyć z łaską Bożą”³⁴⁵. Twierdzenie sformułowane w ten sposób może oznaczać, że Lucidusowi znane były poglądy pelagian, ponieważ to, co sam napisał nie jest powtórzeniem słów Faustusa, a ich poszerzeniem. Czy to oznacza, że Lucidus był pelagianinem i nie uważał części tych twierdzeń za błędne? Wówczas przygotowując swój list do biskupów i z premedytacją pomijając ową tezę, sporo ryzykował. Gdyby bowiem Faustus lub ktokolwiek z biskupów zauważył brak potępienia tego twierdzenia, mogłoby to zakończyć się anatema także dla Lucidusa.

Choć Prosper z Akwitanii w swoim liście do Augustyna sugerował, że biskupi w Galii nie mają inklinacji pelagiańskich, nie oznacza to, że pelagianami nie byli chrześcijanie zamieszkujący te tereny. Nauka Pelagiusza skierowana do zwykłych chrześcijan dawała im jasne wskazówki, jak mają postępować na drodze do zbawienia, i skutecznie afirmowała ludzki wysiłek na tej drodze. W przypadku Lucidusa można także przypuszczać, że nauka Pelagiusza nie była mu znana, a to twierdzenia predestynacjonistów były przedmiotem obrad synodu i wołał na nich poprzestać. Gdyby jednak rzeczywiście tak było, nic nie stało na przeszkodzie, by idąc za decyzjami Faustusa potępić wraz z nim błędną naukę Pelagiusza. Brak tego potępienia wydaje się więc dwuznaczny.

Faustus oznajmia dalej Lucidusowi:

Anatema temu, kto twierdziłby, że człowiek formalnie ochrzczony prawdziwie wierzący i potwierdzający wiarę katolicką, a potem upadł z powodu różnych rozkoszy i pokus tego świata, zginął w Adamie i grzechu pierworodnym.³⁴⁶

Biskup Riez, a wraz z nim pozostali biskupi, odrzuca tu negowanie, że człowiek może podnosić się z upadku w grzech. Do ich nauczania przychylił się Lucidus, gdy napisze: „[potępiam opinię – przyp. SS] która mówi, że każdy kto zgrzeszy po ważnie przyjętym chrzcie, umiera w Adamie (...)”³⁴⁷. W tym twierdzeniu predestynacjonistów kryje się poważna herezja i błąd, który nie tylko podważa sens chrztu świętego jako zmazującego

³⁴⁵ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259 (*Exemplar libelli Lucidii presbyteri pristinos errores revocantis*, PL 53): „(...) damno vobiscum sensum illum qui dicit humanae obedientiae laborem divinae gratiae non esse iungendum”.

³⁴⁶ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 257 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Item anathema illi qui hominem cum fidei confessione solemniter baptizatum, et asserentem catholicam fidem, et postmodum per diversa mundi huius oblectamenta et tentamenta prolapsus, in Adam et originali peccato periisse asseruerit”.

³⁴⁷ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259 (*Exemplar libelli Lucidii presbyteri pristinos errores revocantis*, PL 53): „(...) qui dicit quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur quicumque deliquerit; (...)”.

winę grzechu pierworodnego, ale również stawia pod znakiem zapytania sens późniejszej pokuty w przypadku zgrzeszenia. Odrzuca także Bożą łaskę i miłosierdzie. Warto zauważyć, że to tu pojawia się wśród anatem pojęcie „grzechu pierworodnego”, którego nie było w jednej z wcześniejszych anatem odwołujących się jednocześnie do nauk Pelagiusza.

Kolejna anatema odnosi się już do sprawy predestynacji i gdy Faustus mówi: „Anatema temu, kto mówiłby, że człowiek podlega śmierci z powodu uprzedniej wiedzy Boga”³⁴⁸, Lucidus zgadza się z jego zdaniem w słowach: „[potępiam opinię] która mówi, że uprzednia wiedza Boga przymusza człowieka do śmierci, albo że z woli Boga zginęli ci, którzy zginęli”³⁴⁹. Dzięki Lucidusowi zyskujemy jednak szersze spojrzenie na błąd zaprezentowany przez Faustusa. Sposób, w jaki Faustus formułuje anatemę może wzbudzić wątpliwości, ponieważ można tu kontrargumentować, że śmierć każdego człowieka znajduje się wszak w uprzedniej wiedzy Boga – Bóg jest źródłem wszelkiej wiedzy i to on zna godzinę śmierci każdego człowieka, a także dzień sądu. By nie zostać źle zrozumianym Lucidus doprecyzowuje, że godni potępienia są ci, którzy suponują, iż z powodu wcześniejszej wiedzy Boga ludzie są zmuszeni do śmierci, ale też ci, którzy twierdziliby, że śmierć na niektórych przyszła, ponieważ taka była wola Boga wynikająca z jego wiedzy.

Dość enigmatycznie wydaje się być sformułowana kolejna anatema przedstawiona przez biskupa z Riez: „Anatema temu, kto mówiłby, że kto zginął, nie zgodził się, by mógł być zbawiony, to jest, o ochrzczonym i o poganinie w tym życiu, który mógł wierzyć, ale nie chciał”³⁵⁰. Poprzednia anatema dotyczyła uprzedniej wiedzy Boga na temat przeznaczenia człowieka, tymczasem tutaj mamy raczej do czynienia z wolą człowieka, który odrzuca zbawienie. Twierdzenie to wydaje się być trudne do zrozumienia, a odnosić mogłoby się zarówno do pogan, jak i wiernych, którzy odrzucili łaskę, jaka była im ofiarowywana, tymczasem Faustus potępia tych, którzy w ten sposób mówią. Anatema ta jest na tyle niezrozumiała, że trudno do niej przypisać zdanie Lucidusa, który by potępił podobną opinię.

³⁴⁸ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 257 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Item anathema illi qui per Dei praescientiam in mortem deprimi hominem dixerit”.

³⁴⁹ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259 (*Exemplar libelli Lucidii presbyteri pristinos errores revocantis*, PL 53): „(...) qui dicit quod praescientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate qui pereunt; (...)”.

³⁵⁰ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 257 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Item anathema illi quid dixerit illum qui periit non accepisse ut salvus esse posset, id est, de baptizato, vel de illius aetatis pagano, qui credere potuit et noluit”.

Kiedy z kolei Faustus pisze: „Anatema temu, kto mówiłby, że naczynie na użytek niezaszczytny nie może stać się naczyniem ozdobnym”³⁵¹, Lucidus zgadza się z nim odpowiadając słowami: „[potępiam opinię] która mówi, że jedni przeznaczeni są na śmierć, a inni do życia”³⁵². W słowach Faustusa pobrzmiewają echa listu Prospera z Akwitanii do Augustyna, w którym użył on podobnego sformułowania, także nawiązującego do słów Pawłowych (por. Rz 9, 1; 2 Tm 2, 21), o naczyniach niegodziwych i zaszczytnych. Co interesujące, Lucidus nie używa w swej odpowiedzi metafor, a wskazuje, z jakim niebezpiecznym twierdzeniem wiąże się sformułowanie wykorzystane przez Faustusa.

Ostatnia z anatem przywołana przez biskupa z Riez brzmi: „Anatema temu, kto mówiłby, że Chrystus nie umarł za wszystkich, ani nie chciał, żeby wszyscy ludzie byli zbawieni”³⁵³. Do niej zaś Lucidus odnosi się w lakonicznym stwierdzeniu „[potępiam opinię] która mówi, że Chrystus Pan i nasz Zbawiciel umarł nie dla zbawienia wszystkich”³⁵⁴. Sześć anatem znajdujących się w liście Faustusa stanowić może trzon nauki synodu skierowanej przeciwko zwolennikom predestynacji, nie można jednak nie wspomnieć o tym, że w liście Lucidusa znalazło się potępienie także i innych twierdzeń, które musiały mu być znane, a które uznał on za stosowne włączyć do korespondencji przekazanej biskupom na synodzie. U Lucidusa czytamy zatem: „[potępiam opinię] która mówi, że od Adama aż do Chrystusa nikt z ludzi nie został zbawiony przez pierwszą łaskę Boga, to znaczy przez prawo natury, ale dzięki przyjściu Chrystusa, i że [ludzie] w pierwszym rodzicu utracili wolną wolę”³⁵⁵ oraz „która mówi, że patriarchowie, prorocy i wszyscy wielcy święci już przed czasem odkupienia przebywali w raju”³⁵⁶.

List Lucidusa, choć chronologicznie późniejszy i będący odpowiedzią na list Faustusa, zawiera wyznanie błędu, które z punktu widzenia omawianych zagadnień może być o wiele bardziej znaczące. Lucidus zatem, aby „uczynić zadość sumienia” przyznaje:

³⁵¹ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 257 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Item anathema illi qui dixerit quod vas contumeliae non possit assurgere ut sit vas in honorem”.

³⁵² SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259 (*Exemplar libelli Lucidii presbyteri pristinos errores revocantis*, PL 53): „(...) qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinos; (...)”.

³⁵³ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 257 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Item anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit”.

³⁵⁴ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259: „(...) qui dicit quod Christus Dominus et Salvator noster mortem non pro omnium salute suscepit”.

³⁵⁵ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259: „(...) qui dicit ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam Dei gratiam, id est, per legem naturae, in adventum Christi fuisse salvatos, et quod liberum arbitrium in primo parente perdiderint”.

³⁵⁶ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259: „(...) qui dicit patriarchas ac prophetas, vel summos quosque sanctorum, etiam ante redemptionis tempora intra paradysum deguisse”.

(...) wcześniej mówiłem, iż Chrystus przyszedł tylko dla tych, o których uprzednio wiedział, że uwierzą, a kierowałem się słowami Pańskimi: „Syn Boży nie przyszedł, aby mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu”. Oraz tymi: „To jest kielich krwi mojej nowego Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”. I słowami Apostoła: „Tak jak postanowione jest ludziom umrzeć, tak i Chrystus raz został ofiarowany na odpuszczenie wielu grzechów”.³⁵⁷

Wszystkie przytoczone tu cytaty z Pisma Świętego łączą błąd Lucidusa ze słowem „wielu” (łac. multi, orum – wielu, liczni), który rozumiał je w taki sposób, że skoro sam Chrystus mówił, że umarł za wielu (a nie za wszystkich – *omnes*), to znaczy, że są tacy, za których nie umarł i oni właśnie są przeznaczeni na śmierć i potępienie. Lucidus twierdzi, że dzięki innym świętym świadectwom oraz autorytetom ojców zauważył swój błąd, w którym odmawia zgubionym szukania pociechy w przyjściu Chrystusa, a tym samym przyznaje, że „Nie godzi się ograniczać ogromu Bożej dobroci i Bożych dobrodziejstw jedynie do tych, których uważa się za zbawionych”³⁵⁸.

Lucidus składa również na ręce biskupów zgromadzonych na synodzie coś na kształt wyznania wiary, zaraz po tym, jak na prośbę Faustusa potwierdza potępienie wymienionych twierdzeń. Najważniejsze twierdzenie, do którego wyznawania przyznaje się Lucidus brzmi:

Twierdzę, że z łaską Boga zawsze należy łączyć staranie i przedsięwzięcie człowieka, i utrzymuję, że wolność woli ludzkiej nie przepadła, ale jest mniejsza i osłabiona, i że zbawiony narażony był [na grzech], a zgubiony, mógł być zbawiony. Chrystus, Bóg i Zbawiciel poniósł śmierć za wszystkich, bo należy to do bogactwa jego dobroci, i chce, aby nikt nie zginął, bo jest zbawicielem wszystkich, zwłaszcza wiernych, „hojny dla wszystkich, którzy go wzywają”.³⁵⁹

³⁵⁷ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259–260 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „(...) me ante dixisse quod Christus pro his tantum quo credituros praescivit advenisset, sententias Dominicas sequens, quibus ait: <<Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare, et animam suam redemptionem dare pro multis>>. Et illud: <<Hic est calix sanguinis mei novi Testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum>>. Vel illud Apostoli: <<Sicut statutum est hominibus mori, ita et Christus semel oblatum est ad multorum exhaurienda peccata>>.

³⁵⁸ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 260 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Neque enim fas est, circa eos solum qui videntur esse salvati, immensae divitias bonitatis ac beneficia divina concludi”.

³⁵⁹ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 259 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Ita autem assero gratiam Dei, ut adnissum hominis et conatum gratiae semper adiungam, et libertatem voluntatis humanae non exstinctam, sed attenuatam et infirmatam esse pronuntiem, et periclitari eum qui salvus est, et eum qui periiit potuisse salvari. Christum etiam Deum et Salvatorem, quantum pertinet ad divitias bonitatis suae, pretium mortis pro omnibus obtulisse, et quia nullum perire velit qui est salvator omnium, maxime fidelium, <<dives in omnibus qui invocant illum>>”.

W tym twierdzeniu Lucidus występuje przeciwko twierdzeniom pelagiańskim, które mogły być wciąż obecne wśród wiernych, ale też pojawiły się w liście Faustusa skierowanym do niego. Jednocześnie Lucidus zaprzecza tu własnemu błędowi, który omówiliśmy już wyżej, i potwierdza dobroć Bożą dla każdego człowieka. Swoje wyznanie uzupełnia następującym twierdzeniem:

Twierdzą także, że stosownie do czasu jedni przez prawo łaski, inni przez prawo Mojżesza, inni przez prawo natury, które Bóg wypisał w sercach wszystkich, zostali zbawieni w nadziei przyjscia Chrystusa; jednak od początku świata, od pierwotnego długu nie byli uwalniani inaczej, jak tylko przez pośrednictwo krwi świętej.³⁶⁰

W tym wyznaniu z kolei pobrzmiewają echa jednej z tez pelagiańskich, zgodnie z którą do zbawienia prowadzić miało na równi Prawo i Chrystus. Biskupi afrykańscy zdecydowanie odparli tę naukę, powróciła ona w zmodyfikowanej wersji w dalekiej Galii i pod postacią innej herezji.

W swoim liście Faustus również złożył pewien rodzaj wyznania wiary:

My zaś oświeceni przez Chrystusa prawdziwie i wiernie twierdzimy, że kto zginął z powodu grzechu, mógł być zbawiony przez łaskę, gdyby nie zaprzeczył konieczności uczynków związanych z łaską; a ten, kto dobrze czyniąc doszedł dzięki łasce do końca życia, mógł zginąć przez zaniedbanie i grzech.³⁶¹

Dbłość Faustusa o ortodoksję Lucidusa i zatrzymanie go w łonie Kościoła może zaskakiwać w obliczu późniejszych jego losów. Choć zdecydowanie potępiał pelagianizm, w jego najważniejszym traktacie, zatytułowanym *De gratia*, znalazło się wiele twierdzeń, które z perspektywy wielu stuleci nazwano semipelagiańskimi. Ostatecznie Faustus, mimo iż święty Kościoła katolickiego, zaliczony został do umiarkowanych pelagian i tak zachował się w pamięci Kościoła³⁶².

³⁶⁰ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 260 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Assero etiam, per rationem et ordinem saeculorum, alios lege gratiae, alios lege Moysi, alios lege naturae quam Deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos; tamen ab initio mundi, ab originali nexu, nisi intercessione sacri sanguinis non absolutos”.

³⁶¹ SCL 6, tłum. A. Baron, B. Frontczak, s. 258 (*Epistola Fausti Reiensis ad Lucidum praedestinatianum*, PL 53): „Nos autem per illuminationem Christi veraciter et confidenter asserimus, et eum qui periit per culpam, salvum esse potuisse per gratiam, si gratiae ipsi famuli laboris oboedientiam non negasset; et eum qui per gratiam ad bonae consummationis metas servitio obsequente pervenit, cadere per desidiam, et perire potuisse per culpam”.

³⁶² Więcej na ten temat zob. M.J. Pereira, *Augustine, Pelagius, and the Southern Gallic Tradition: Faustus of Riez's 'De gratia Dei'*, w: *Grace for Grace: The Debates After Augustine and Pelagius*, A.Y. Hwang, B. Matz, A. Casiday (Eds.), Washington 2014, s. 180–207.

Rozdział 4. Koniec sporu: synod w Orange w 529

Choć od ostatniego synodu, na którym padło imię Pelagiusza, minęło ponad pięćdziesiąt lat, a główni antagoniści w tym sporze nie żyli już od lat ponad stu, to Kościół na Zachodzie wciąż zmagał się ze skutkami sporu rozpoczętego na początku V wieku w Afryce Północnej. Dziś wielu badaczy podkreśla, że wydarzenia w Galii południowej nie były elementami sporu z pelagianami, a raczej opozycją wobec rygoryzmu augustyńskiego, należy jednak pamiętać, że w czasach, w których omawiane wydarzenia miały miejsce, wciąż odrzucane nauki kojarzone były z Pelagiuszem i jego zwolennikami, nawet jeśli odmiana tych nauk była złagodzona, a przez to subtelniejsza i jeszcze trudniejsza do uchwycenia w ramy doktryny kościelnej. W połowie VI wieku, prawdopodobnie ze względu na wzmożoną aktywność zwolenników tego „pół-pelagianizmu”, Cezary z Arles zdecydował się energicznie wystąpić przeciwko nim i za pomocą ogłoszonej nauki ostatecznie położyć kres głoszonym błędom. Niniejszy rozdział, ostatni w dysertacji, omawia kontekst historyczny i teologiczny, przyczyny i okoliczności zwołania synodu oraz naukę, która – ogłoszona w Orange – weszła na stałe do doktryny kościelnej, zamykając spór o łaskę na wiele wieków.

4.1. Kontekst historyczno-teologiczny

O ile wiek V był wiekiem burzliwym, pełnym wojen, konfliktów i dramatycznych wydarzeń, o tyle wiek VI, na tle poprzedniego, jawić się może jako okres względnego spokoju i stabilizacji. Po tym, gdy w 476 roku Odoaker, pochodzący z ludu Skirów oficer w rzymskiej armii, stanął na czele buntu przeciw niepełnoletniemu cesarzowi Romulusowi Augustulusowi i uzurpatorowi Orestesowi, doszło do sekwencji wydarzeń, która zszokowała wielu mieszkańców prowincji cesarstwa. Orestes zginął, Romulus został zdetronizowany, a insygnia władzy cesarskiej Odoaker odesłał do Konstantynopola, ogłaszając, że cesarstwo zachodnie przestało istnieć, a zarząd nad Italią będzie odtąd sprawował Odoaker³⁶³. Tym samym, istniejące od czasów Juliusza Cezara, a ściślej rzecz ujmując od Oktawiana Augusta, imperium zakończyło swoje istnienie. Wydaje się, że cesarz Zenon w Konstantynopolu mógł na tę wieść odetchnąć z ulgą, bowiem niespokojna

³⁶³ Por. A. Ziółkowski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2009, s. 912–913.

sytuacja w dalekich prowincjach współdzielonego imperium odbijała się także na jego dominium. Nawet jeśli zamierzał pomóc zdetronizowanemu cesarzowi, nie zdradził się z tą chęcią, a *status quo* zaproponowany przez Odoakra, zgodnie z którym powierzony mu został zarząd nad Italią w imieniu cesarza, wykorzystał jako wyjaśnienie swojej inercji.

Z popiołów zachodniej części Cesarstwa powstało kilka mniejszych królestw, które od końca V wieku miały kreować geopolityczną sytuację kontynentu europejskiego i dawnych zamorskich prowincji cesarskich. W dawnej prowincji Africa powstało królestwo Wandalów, którzy podbiwszy Kartaginę w 439 roku sprawowali władzę na tym terenie około stu lat, aż do czasu, gdy w latach 533–534 cesarz Justynian postanowił położyć kres barbarzyńskim rządóm w dawnej rzymskiej prowincji. Italia wraz ze stolicami cesarskimi, Rzymem i Rawenną, przypadła w udziale Ostrogotom – sto lat później władzę na tym terenie przejmie plemię Longobardów. Także część Galii, z terenami, na których znalazło się m. in. Arles, trafiło na krótki czas pod panowanie Ostrogotów. Galia podzielona została między Franków, Burgundów i Wizygotów, ci ostatni kontrolowali również część Hiszpanii – wiek później cała Galia należeć już będzie do Franków³⁶⁴.

Jako pierwszy nad terenami tymi sprawował władzę ród Merowingów i to właśnie on położył podwaliny pod późniejsze rządy Karolingów. To za czasów dynastii merowiańskiej dokonano się wiele zmian administracyjnych. Merowingowie wywarli również wielki wpływ na Kościół, który ukształtował się na tych terenach przez ostatnie stulecie. Początków tej dynastii niektórzy historycy jej współcześni szukali w micie trojańskim, niektórzy z kolei w narodzinach jej założyciela, Meroweusza, doszukiwali się nadprzyrodzonej ingerencji. Próbuąc określić rangę rodu, Grzegorz z Tours wykazywał ich koneksje z miastem Turyngia. Tym samym pozwoliło to na przypuszczenie, że Merowingowie pochodzili właśnie ze wschodnich terenów zajętych przez plemię Franków. Prawdopodobnie nie odgrywali oni większej roli, dopóki nie sięgnęli po władzę, z czasem jednak, by uwiarygodnić ich przeznaczenie na królów zaczęto podkreślać elementy, które biskup z Tours nazywał wprost pogańskimi, zaś pobratymcy plemienni widzieli w nich raczej potwierdzenie przeznaczenia dynastii³⁶⁵.

Jednym z pierwszych królów, poświadczonych w źródłach, jest Childeryk, ale dopiero jego syn, Chlodwig, zapisał się na kartach historii jak twórca potęgi dynastii. Zakres terytorium, na którym przyszło mu sprawować władzę poznajemy dzięki listowi

³⁶⁴ Por. I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura*, Warszawa 2009, s. 17.

³⁶⁵ Por. I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza – społeczeństwo – kultura*, Warszawa 2009, s. 17n.

biskupa Remigiusza z Reims, który gratulował Chlodwigowi przejęcia władzy po ojcu. Ian Wood, analizując list biskupa, zauważa, że Remigiusz nie waha się udzielać rad młodemu królowi, mimo że ten był przecież poganinem i barbarzyńcą. Wskazuje to, że biskupi nowe władze postrzegali w tych samych kategoriach co dawne władze rzymskich prowincji, tym samym nie zamierzali rezygnować z własnego wpływu (choćby w roli doradczej) na rządzących na tych terenach. Może to mieć znaczenie w kategorii relacji władza–Kościół w kwestii zwoływania synodów, co faktycznie będzie miało miejsce w późniejszym czasie na ziemiach galijskich. W 496 roku Chlodwig, pod wpływem żony Klotyldy, przyjął z rąk Remigiusza chrzest. Biografowie króla łączą to wydarzenie z pokonaniem Alamanów, jednak łączenie tych wydarzeń powoduje, że niektórzy historycy przesuwają moment chrztu na rok 506 lub nawet 508. Chrzest Chlodwiga nie był wydarzeniem bez znaczenia, zwłaszcza, że wciąż większa część plemion sprawujących władzę na terenach byłego Cesarstwa, także tych sąsiadujących z ziemiami Merowingów, była ariańska. Konwersja na ortodoksyjne chrześcijaństwo dawała Chlodwigowi poparcie miejscowego kleru.

Śmierć Chlodwiga w 511 roku spowodowała zmiany przede wszystkim w strukturze państwa: Chlodwig, idąc w ślady rzymskich cesarzy, dokonał podziału królestwa pomiędzy swoich czterech synów, jednak system dziedziczenia w praktyce nie okazał się taki prosty – w przypadku śmierci jednego z braci przejście jego ziem na syna wcale nie było oczywiste, dopóki cokolwiek do powiedzenia mieli bezpośredni potomkowie Chlodwiga. Wewnętrzne spory doprowadziły do sytuacji, w której w 558 roku królestwo Merowingów ponownie miało jednego króla, którym był ostatni z synów Chlodwiga, Chlotar I. Jedyńowładztwem cieszył się jedynie przez trzy lata, a w 561 roku cały podział dokonał się na nowo³⁶⁶.

Kościół w Galii, który częściowo został omówiony już w rozdziale trzecim, przeszedł pod jurysdykcję merowińską, praktycznie zachowując swój kształt utworzony w czasach Cesarstwa. Diecezje w niewielkim stopniu uległy zmianie, a jeśli już, to głównie na północy, gdzie konieczna była odbudowa ich od podstaw. Zmianie uległa relacja biskupów z nowym królem. Wcześniej, w przypadku cesarza, który był daleko, biskupi musieli dołożyć starań, by uzyskać autorytet, teraz jednak król był blisko, a o posiadanym autorytecie coraz częściej decydowały czynniki polityczne. Jeśli dany biskup nie cieszył się łaskami królewskimi, król mógł doprowadzić do sytuacji, w której ten pierwszy nie otrzymywał nawet zaproszenia na synod – tym samym biskup nie tylko tracił możliwość

³⁶⁶ Por. I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza - społeczeństwo - kultura*, Warszawa 2009, s. 69–70.

szybkiego dowiadywania się o decyzjach podejmowanych w królestwie, także na temat spraw kościelnych, ale również prawo do wypowiedzenia się w danym temacie i szansę wpływania na zmianę decyzji.

Choć nie wiadomo, jakim dokładnie zwierzchnikiem był Chlodwig, zachowały się w źródłach decyzje, jakie podejmował na rzecz Kościoła. Jedną z pierwszych był edykt, na mocy którego własność kościelna podlegała ochronie. W 511 roku Chlodwig zwołał synod biskupów do Orleanu, a o tym, że synod ten odbył się zgodnie z królewskim poleceniem świadczą słowa z listu biskupów skierowanego do króla:

Tak wielka troska o pełną chwałę wiarę pobudza was do kultu religii katolickiej, że z życzliwością kapłańskiego umysłu nakazaliście, by kapłani zebrali się w jedno dla omówienia niezbędnych spraw, stosownie do zapytania waszej woli i według punktów, które przedłożyliście, odpowiedzieliśmy rozstrzygnięciem zgodnie z naszym zapatrywaniem.³⁶⁷

Synod ten jest pierwszym z synodów orleańskich, a kanony na nim ogłoszone dotyczyły uregulowania sytuacji w Akwitanii, podbitej przez merowińskiego króla po zwycięstwie nad Wizygotami. Kanony na nim ogłoszone dotyczyły praktycznych kwestii, jak np. możliwość uzyskiwania azylu w kościołach, rozdzielanie ofiar, ale też praktyk religijnych, jak posty czy święcenia. Prawu azylu poświęcono w kościele galijskim wiele miejsca, co może oznaczać, że w kontekście tego, iż sytuacja polityczna wciąż się normowała, konieczne było zalegalizowanie statusu uciekinierów różnej maści i zobowiązań moralnych Kościoła wobec nich³⁶⁸. Pod kanonami podpisy złożyło trzydziestu jeden biskupów, a dzięki podanym lokalizacjom możliwe jest określenie zasięgu terytorium, na którym władza Chlodwiga była uznawana.

Zachowany materiał pozwala stwierdzić, że Kościół we wspomnianym królestwie działał prężnie, a władza świecka raczej stymulowała niż ograniczała jego działanie. Jeśli chodzi o aktywność synodalną, to synodom galijskim na początku VI wieku dorównywać mogły te hiszpańskie, które odbywały się na terenie państwa Wizygotów. Czas ten charakteryzował się przede wszystkim brakiem większych sporów doktrynalnych na tych terenach, które dotyczyłyby całego Kościoła i wymagałyby zaangażowania biskupa Rzymu. Kolejny - poświadczony w źródłach - synod miał miejsce w roku 515³⁶⁹, a ostatni

³⁶⁷ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 23: „Tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos excitat, ut sacerdotalis mentis affectum sacerdotes de rebus necessariis tractaturos in unum collegi iusseritis, secundum voluntates vestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis visum est definitione respondimus”.

³⁶⁸ Na temat prawa azylu i jego znaczenia w prawodawstwie kościelnym, zob. K. Burczak, *Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich V–VII wieku*, Lublin 2005.

³⁶⁹ Por. SCL 8, s. 33.

w ramach interesującej nas cezury czasowej odbył się już po wydarzeniach w Orange, w roku 535³⁷⁰.

Na południu rozwijające się królestwo Merowingów, mające ambicję zajmowania kolejnych terenów, graniczyło z królestwem Ostrogotów, które również – jak już wspomnieliśmy – powstało na gruzach upadającego zachodniego Cesarstwa. Cesarz, który z dalekiego Konstantynopola nie mógł kontrolować i wywierać odpowiedniego wpływu na nowego władcę, postanowił doprowadzić do osadzenia na tronie nowego królestwa kogoś, kim mógłby sterować. Padło na Teodoryka, młodego Gota, który odebrał staranne wychowanie na wschodnim dworze cesarskim, można więc było spodziewać się, że z wdzięczności i lojalności będzie gwarantem utrzymania cesarskiej władzy w Italii (czy w Rzymie, czy w Rawennie pozostawało wciąż kwestią do rozstrzygnięcia). Podstęp cesarza udał się połowicznie: Teodoryk, owszem, zdeponował Odoakra, dość szybko jednak wybił się na niezależność. Cesarz Zenon pożegnał się z pragnieniem utrzymania jedności cesarstwa, ale Teodoryk, który w historii zapisał się jako Wielki, okazał się doskonałym „pomostem” między dwiema kulturami, był i świetnym przywódcą, i organizatorem życia polityczno-społecznego³⁷¹.

Teodoryk umiera w roku 526 i na tron wstępuje jego małoletni wnuk Atalaryk, w imieniu którego regencję sprawowała matka, Amalasueta. Niestety, ani jej regencja, ani rządy następnego po Atalaryku władcy, Teodata, nie wpłynęły pozytywnie na sytuację w Italii. Rządzący w Bizancjum cesarz Justynian postanowił zdobyć królestwo Ostrogotów, co w ciągu trzydziestu lat wojskom greckim się udało. Italia wyszła z tej potyczki zniszczona i zrujnowana, a ślady panowania Bizantyjczyków na północy Italii zachowały się do dziś w postaci licznych bazylik i zamków. W 547 roku i tak już zdziesiątkowana ludność północnej Italii padła ofiarą „dżumy Justyniana”, jednak dzisiejsze badania archeologiczne wskazują, że postrzeganie tego jako apokalipsy wydaje się przesadzone w relacjach autorów starożytnych³⁷².

W tym czasie w Rzymie działalność synodalna zmniejszyła się lub wręcz zanikła. Na początku VI wieku biskupi w Rzymie stali się znów bardzo aktywni, czego dowodem są synody z lat 501, 502, 503 i 504, dotyczyły one jednak najpierw układania stosunków z nowym królem Teodorykiem, a następnie konfliktu papieża Symmachusa z częścią

³⁷⁰ Por. SCL 8, s. 161.

³⁷¹ Por. D. Długosz, *Barbarzyńcy w północnej Italii*, Warszawa 2011, s. 106–107.

³⁷² Por. D. Długosz, *Barbarzyńcy w północnej Italii*, Warszawa 2011, s. 133–134.

duchowieństwa³⁷³. A. Baron przypomina, że nowy król, Teodoryk, był chrześcijaninem, ale w wersji ariańskiej, jednak z zapisów synodów biskupich wynika, że biskupom w Rzymie niekoniecznie musiała przeszkadzać niezgodna z ortodoksyjną wiara króla³⁷⁴. Nowością z pewnością były synody w Rawennie, z niekorzyścią dla Mediolanu, który zaczął tracić na politycznym znaczeniu, jednak synody w nowej stolicy potwierdzały jedynie jej rangę i znaczenie samego króla, w kontekście spraw teologicznych na nich podejmowanych nie odgrywały jednak żadnej roli. Do synodów galijskich zaliczyć należy (i tak uczynił wspominany wcześniej A. Baron) synod w Agde w 506 roku, choć zebrani tam biskupi wspominają w swym piśmie króla Alaryka³⁷⁵. Podobnie Arles w interesującym nas roku 529 znajdować się będzie jeszcze pod panowaniem Ostrogotów i to przedstawiciele ich administracji obecni będą w opisywanych w następnej części wydarzeniach.

Należy więc podsumować, że Kościół w tym czasie skupiony był na organizowaniu swojej administracji i adaptowaniu się do wciąż zmieniającej się sytuacji politycznej po rozpadzie Cesarstwa. Od czasu soboru w Efezie w 431 roku³⁷⁶ oraz soboru w Chalcedonie w roku 451³⁷⁷ działalność synodalna Kościołów koncentrowała się na przyjmowaniu lub odrzucaniu rozstrzygnięć doktrynalnych podjętych w Chalcedonie. Powstałe wówczas spory miały charakter chrystologiczny i dotyczyły monofizytyzmu, monoteletyzmu i monoenergetyzmu. Burzliwe dyskusje zakończył dopiero sobór w Konstantynopolu w 680 roku³⁷⁸.

4.2. Zwolanie synodu

Tak jak synody afrykańskie kojarzone są z osobą biskupa Augustyna, tak synod w Orange – który odbył się prawie sto lat po śmierci wielkiego Hipponczyka – wiąże się z osobą biskupa Arles, Cezarego. Trudno byłoby zrozumieć wydarzenia związane z synodem w Orange w 529 roku bez cofnięcia się w czasie do roku 503, w którym stolicę

³⁷³ Por. SCL 6, s. 350–378.

³⁷⁴ Por. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 12.

³⁷⁵ Por. SCL 8, tłum. A. Caba, s. 1: „Anno vicesimo secundo Alarici regis sub die III Idus Septembris cum in Dei nomine in civitate Agathensi convenissemus”; SCL 8, tłum. A. Caba, s. 15: „(...) gratias Deo primitus, deinde domino nostro regi Alarico agamus (...)”.

³⁷⁶ Por. DSP 1, s. 99–189.

³⁷⁷ Por. DSP 1, s. 193–257.

³⁷⁸ Por. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 54–80.

biskupią w Arles, po śmierci Eoniusza, objął Cezary, będący prawdopodobnie jego dalekim krewnym.

Cezary zapisał się na kartach historii jako kaznodzieja i autor reguły monastycznej, głównym zaś źródłem dla jego biografii jest datowane około roku 549 dziełko *Vita Sancti Caesarii Arelatensis*, które zostało napisane na prośbę Cezarii Młodszej. Cezaria była ksienią w klasztorze ufundowanym przez Cezarego, zależało jej więc na podtrzymywaniu nabożeństwa do fundatora, również poprzez propagowanie wśród mniszek i wiernych jego hagiografii³⁷⁹. Przyszły biskup Arles urodził się ok. roku 470 w miejscowości Chalon-sur-Saône. Jego rodzina wyróżniała się na tle innych chrześcijańskich rodzin, a wielu krewnych Cezarego wybrało drogę życia monastycznego lub prezbiterat. Mimo możliwości odziedziczenia dużego majątku, Cezary – mając osiemnaście lat – zdecydował się podążyć tą samą ścieżką, którą wybrało wielu przedstawicieli rodziny, choć akurat jego decyzja spotkała się z niekoniecznie entuzjastycznym przyjęciem. Jego formacja rozpoczęła się od służby przy biskupie Sylwestrze, w gronie kilku lub kilkunastu młodych ludzi, którzy pełniąc posługę liturgiczną czy wykonując inne zadania związane z działalnością charytatywną przygotowywali się do przyjęcia diakonatu. Dalsza ich kariera zależeć miała od stopnia uformowania i zaangażowania. Jednak dla Cezarego taka formuła okazała się być niewystarczająca. Po trzech latach Cezary zdecydował się na zmianę i wstąpił do klasztoru św. Honorata znajdującego się na wyspie Leryn (Lérins)³⁸⁰.

W klasztorze spędził prawie dziesięć lat, w czasie których praktykował głęboką ascezę i studiował. Gorliwość w służbie Bogu przyplacił jednak zdrowiem i zmuszony był zamienić życie mnisze na zwyczajną posługę. W Arles trafia pod opiekę biskupa Eoniusza, który wyświęcił go na diakona, a następnie na prezbitera. Po śmierci biskupa Cezary zostaje nowym biskupem w galijskiej stolicy. Jako biskup przypisywał wielką rolę głoszeniu Słowa Bożego i dlatego nie tylko sam głosił regularnie kazania (zachowało się ich do dziś ponad 200), ale także nalegał, by inni kapłani w jego diecezji angażowali się w duszpasterstwo oraz kaznodziejstwo. Jego zasługą jest opracowanie reguły mniszej specjalnie dla kobiet, w której wprowadził ścisłą klauzurę. *Reguła dla dziewic* powstawała w latach 515–534, jednak, jak zaznaczają badacze, tekst ten nie jest autorskim dziełem Cezarego, a w regule widoczne są ślady inspiracji i wpływów Augustyna z Hippony oraz Jana Kasjana. Po roku 534 powstała także *Reguła dla mnichów*. Mimo wielkiej estymy dla

³⁷⁹ Por. *Vita Sancti Caesarii Arelatensis jako świadectwo życia i działalności biskupa, duszpasterza i teologa*, w: *Żywot św. Cezarego z Arles*, A. Strzelecka (tłum.), P. Wygralak (oprac.), Poznań 2008, s. 13.

³⁸⁰ Por. A. Żurek, *Cezary z Arles*, Kraków 2003, s. 13–18.

życia mniszego sam Cezary pozostał z dala od klasztorów: do Lerynu nie powrócił już nigdy, a przynajmniej żadna taka podróż nie została odnotowana, a poza trzyletnim epizodem, gdy na prośbę biskupa Eoniusza zarządzał klaszturem położonym niedaleko Arles, cała jego działalność monastyczna ograniczona została do opracowywania reguł klasztornych³⁸¹.

Jako biskup starał się, by życie Kościoła w podległej mu diecezji i stolicy toczyło się w miarę stabilnie, ale wymagało to od niego podejmowania wielu działań. Do 542 roku, czyli momentu śmierci Cezarego, z jego inicjatywy odbyło się kilka synodów: w 506 roku w Agde, w 524 – w Arles, w 527 – w Carpentras, w 529 – w Vaison oraz w 533 – w Marsylii³⁸². Cezary zadbał również o dobre relacje stolicy z papieskim Rzymem, co miało również duże znaczenie w trakcie jego udziału w „sporze o łaskę”, który trwał w Galii już od kilku dziesięcioleci. Dzięki temu Arles odzyskało prymasostwo nad całą Galią – decyzją papieża Symmachusa z 514 roku³⁸³ – a Cezary został wikariuszem apostolskim, czym Symmachus umocnił dawną decyzję papieża Zozyma o uczynieniu Arles wikariatem apostolskim³⁸⁴.

Preludium do synodu w Orange był synod, który odbył się prawdopodobnie w roku 528 (a na pewno przed rokiem 529) w Valence. Świadczenie tego synodu odnajdujemy w *Vita sancti Caesarii*, gdzie czytamy:

Powstali właśnie liczni spierający się, którzy sprzeciwili się jego nauce o łasce. (...) Albowiem z szeptów i złej interpretacji niektórych rodzi się w galijskich stronach bezsensowne i niewłaściwe przypuszczenie przeciwko głoszeniu Boga-człowieka. Z tego powodu kościelni zwierzchnicy Chrystusowi mieszkający za Izerą, zebrani miłością miłosierną, gromadzą się w mieście Valence.³⁸⁵

Choć dokumenty tego synodu nie zachowały się, to przypuszcza się, że przewodniczył mu biskup Julian z Vienne, co z kolei może sugerować, że atak na Cezarego był częścią większego konfliktu, jaki rozgrywał się między biskupami Vienne i Arles. Sam Cezary nie pojawił się na synodzie w Valence, ponieważ, jak zapisał jego hagiograf, „nie mógł

³⁸¹ Por. *Vita Sancti Caesarii Arelatensis jako świadectwo życia i działalności biskupa, duszpasterza i teologa*, w: *Żywot św. Cezarego z Arles*, tłum. A. Strzelecka, oprac. P. Wygralak, Poznań 2008, s. 8–10.

³⁸² Por. J. Pochwat MS, *Wstęp*, w: *Cezary z Arles, Kazania do ludu (1–80)*, tłum. S. Ryznar CSsR, J. Pochwat MS, ŻMT 57, Kraków 2011, s. 12–13.

³⁸³ Por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 76–77.

³⁸⁴ Por. Zosimus, *Placuit apostolicae*, PL 20, kol. 642–649.

³⁸⁵ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 127 (*Vita sancti Caesarii*, 60): „Et multi quidem aemuli surrexerunt, qui eius resisterent doctrinae de gratia. (...) Etenim susurris et mala interpretatione quorundam oboritur in Galliarum partibus contra praedicationem dei hominis frustra sinistra suspicio. Ob hoc antistites Christi ultra Eseram consistentes caritatis amore collecti, in Valentina Civitate conveniunt”.

przybyć z powodu ciężkiej choroby”³⁸⁶. Zgodnie z relacją Cezary wysłał zwolenników swojego nauczania, wśród których znalazł się Cyprian z Tuluzy. On to miał zdecydowanie wystąpić przeciwko krytykom nauki Cezarego i potwierdzić obowiązujące nauczanie o łasce. Przypomniawszy, że według postanowień dawnych Ojców nikt nie może niczego zrozumieć ze spraw boskich, gdyby nie był wpiernięty Bożą łaską³⁸⁷. Potwierdzona została również kondycja wolnej woli, o której biskupi w Galii wypowiadali się następująco: „Wtedy człowiek naprawdę ma wolną wolę, gdy został odkupiony wolnością Chrystusa, przez które to wyzwolenie jest także w stanie osiągnąć skutek w postaci doskonałości”³⁸⁸. Według autora żywota nauka ta podsumowuje tradycję apostołską w zakresie tego zagadnienia, co jednak wydaje się dość sporym nadużyciem wobec różnych interpretacji w odniesieniu do rozumienia łaski, które wciąż były obecne. Należy jednak pamiętać o specyficznej szacie literackiej, w której zachowała się ta relacja – hagiograf skupiał się na podkreśleniu wyjątkowej roli biskupa Arles i wpisywania się przez niego w nurt ortodoksyjnego nauczania wywodzącego się od samych Apostołów.

Dla potwierdzenia swej ortodoksyjności Cezary szukał wsparcia u urzędującego wówczas biskupa Rzymu, papieża Feliksa IV, który stanął w obronie galijskiego biskupa i przekazał mu wyciąg z nauk Augustyna na ten temat. Wykaz ten stał się podstawą późniejszych orzeczeń kolejnego synodu, który odbył się na ziemiach galijskich. Hagiograf Cezarego pisze jednak, że to papież Bonifacy potwierdził obronę Cezarego. Zapewne doszło tu do połączenia w jedno dwóch osób: papież Feliks IV urzędował w latach 526–530, a wspomniany papież Bonifacy II – w latach 530–532. Jego zaangażowanie mogło dotyczyć ustaleń synodu w Orange, z którego pisma rzeczywiście mogły dotrzeć do Rzymu już po śmierci Feliksa.

Synod w Orange, nazywany także soborem w Orange, nie był synodem w znaczeniu tego pojęcia, jakie znamy dziś, dopóki do takiej rangi nie podniósł go biskup Cezary. Potwierdzoną datą spotkania jest 3 lipca 529, a miejscem miasto Orange³⁸⁹. Okazją do zebrania się biskupów w tym mieście była uroczystość poświęcenia nowej

³⁸⁶ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 127 (*Vita sancti Caesari*, 60): „(...) ubi etiam beatus Caesarius infirmitatis sollicitae causa, sicut disposuerat, properare non potuit”.

³⁸⁷ Por. SCL 8, tłum. A. Caba, s. 127 (*Vita sancti Caesari*, 60): „De antiquissimis patrum institutionibus probans nihil per se in divinis profectibus quenquam arripere posse nisi fuerit primitus dei gratia perveniente vocatus”.

³⁸⁸ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 127 (*Vita sancti Caesari*, 60): Valence (przed 529): „Tunc vere liberum homo resumat arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus, sub qua etiam absolute valeat consequi perfectionis affectum”.

³⁸⁹ Por. DC, t. III, s. 237–238.

bazyliki, podczas której podjęto poważną dyskusję teologiczną, jak czytamy we wstępie do dokumentów synodu:

Gdy na dedykację bazyliki, którą z najwierniejszym oddaniem zbudował w mieście Orange prześwieitny prefekt i patrycjusz, nasz syn Liberiusz, zebraliśmy się z Bożej łaskawości i na Jego zaproszenie i zrodziła się między nami duchowa dysputa na tematy dotyczące reguły kościelnej, dotarło do nas, że są jacyś ludzie, którzy o łasce i wolnej woli przez prostotę chcieliby rozważać mniej uważnie i nie wedle reguły wiary katolickiej.³⁹⁰

Liberiusz, który zaprosił biskupów i gości na konsekrację bazyliki, był ówczesnym prefektem Galii (Petrus Marcellinus Felix Liberius, był ostatnim dowódcą znaczącej prefektury, którą w VI wieku ograniczono do fragmentu terytorium dzisiejszej Prowansji ze stolicą w Arles). Był on osobą na tyle wpływową, a w dodatku świadomą swoich wpływów – czego dowodzić może sposób, w jaki się podpisał – że na jego zaproszenie na dedykację świątyni odpowiedziało wraz z Cezarym czternastu biskupów, a oprócz prefekta stawilo się również siedmiu obywateli określanych jako znakomici mężowie³⁹¹. Tę właśnie okazję Cezary wykorzystał, by poruszyć ważną dla niego naukę o łasce przeciwko szerzącym się błędnym jej interpretacjom. Miał na to poparcie papieża Feliksa, co w przypadku Cezarego stanowiło normę postępowania. Co ciekawe, Cezary, mimo poparcia papieża i prawdopodobnie własnego autorytetu na terenie dzisiejszej Prowansji, nie zdecydował się na zwołanie synodu do własnej stolicy biskupiej. Wszak Orange znajdowało się ponad 80 kilometrów od Arles, co jak na ówczesne standardy podrózne stanowiło poważne wyzwanie, jeśli chodziło o podróżowanie. Niewykluczone jednak, że okazja stworzona przez Liberiusza jawiła się jako szansa na ogłoszenie nauki o łasce w obecności biskupów, którzy i tak do Orange przybędą na zaproszenia prefekta na konsekrację bazyliki.

Błędem wydaje się mówienie, że to Cezary zwołał synod, co powtarzają różni badacze³⁹² – bardziej prawidłowym byłoby powiedzenie, że biskup Arles wykorzystał

³⁹⁰ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 128 (CCL 148a): „Cum ad dedicationem basilicae, quam illustrissimus praefectus et patricius filius noster Liberius in Arausica civitate fidelissima devotione construxit, Deo propitiante et ipso invitante convenissemus, et de rebus quae ad ecclesiasticam regulam pertinent, inter nos spiritualis fuisset oborta collatio; pervenit ad nos esse aliquos, qui de gratia et libero arbitrio per simplicitatem minus caute, et non secundum fidei catholicae regulam, sentire velint.”

³⁹¹ Por. SCL 8, tłum. A. Caba, s. 137. Znaczące jest również i to, że owi mężowie podpisali się korzystając z formuły „consensi et subscripsi”, co oznacza „wraziłem zgodę i podpisałem”. Do rzadkości wcześniej należało, by świeccy obywatele nie tylko byli obecni na synodach, ale również, by aprobowali postanowienia synodów.

³⁹² Por. P. Wygralak, *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: *Cezary z Arles. Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, s. 11.

uroczystą okazję i obecność na nim licznych biskupów, by synod zorganizować spontanicznie. Jest także możliwe, że z takim zamiarem jechał on do Orange, źródła jednak nie potwierdzają takiej opcji, choć fakt, że dokumenty dotyczące kanonów Cezary zapewne przywiózł ze sobą, może za taką możliwością przemawiać. Istnieje również możliwość, że biskupi, widząc wydarzenia w swoich i sąsiednich diecezjach, szerzący się błąd, wobec którego nie można było przejść obojętnie w trosce o dobro wiernych, spodziewali się, że temat ten zostanie podniesiony w czasie spotkania biskupów przy okazji poświęcenia bazyliki. Być może na taką właśnie okoliczność Cezary przyjechał do Orange „uzbrojony” w odpowiednie dokumenty. Przywołany tu już wstęp wskazuje, że do takiego działania Cezary mógł zostać zachęcony przez papieża:

(...) zgodnie z napomnieniem i autorytetem Stolicy Apostolskiej wydało nam się słuszne i rozumne, że powinniśmy przedstawić i własnoręcznie podpisać do przestrzegania przez wszystkich kilka punktów przesłanych nam przez Stolicę Apostolską (...).³⁹³

Jedynymi tekstami, które powstały w czasie spotkania biskupów są wstęp do kanonów oraz *Definitio fidei*, które zostaną omówione na zakończenie tej części dysertacji. Jedyną sprawą omawianą na tym synodzie była kwestia obrony łaski forsowanej przez Cezarego. Za nieprawidłowość należałoby uznać obecność względnie niewielkiej liczby biskupów w porównaniu do liczby owych „prześwietnych mężów”. Interesujące jest to, że biskup Arles uznał świeckie wsparcie jako przydatne do skutecznego odparcia głoszonej w prowincji herezji. Według Mathisena, było to działanie zdecydowanie skierowane w przeciwników biskupa: manifestacja, że ma wsparcie „potężnych senatorów i ostrogockiej administracji”³⁹⁴.

4.3. Nauczanie synodu w Orange

Choć sam synod, jak już wspomniano, był wydarzeniem spontanicznym, a zgromadzeni nań biskupi niekoniecznie w tym właśnie celu przybyli do Orange, to kanony, które na nim ogłoszono i przyjęto, zostały uprzednio przygotowane i skonsultowane. Owocem synodu było dwadzieścia pięć kanonów, które możemy

³⁹³ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 128: „Unde id nobis, secundum admonitionem et auctoritatem sedis apostolicae, iustum ac rationabile visum est, ut pauca capitula ab apostolica nobis sede transmissa, (...)”.

³⁹⁴ R.W. Mathisen, *Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange*, w: *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, A. Hwang, B. Matz, M. Casiday, (Eds.), Washington 2014, s. 213.

podzielić na: kanony „negatywne”, wskazujące na konkretne błędy w wierze lub nauczaniu, oraz kanony „pozytywne”, będące wykładnią uzupełniającą naukę, do których odnoszą się kanony wcześniejsze. Ich zasadniczą cechą jest to, że wszystkie mniej lub bardziej bezpośrednio wywodzą się z traktatów Augustyna z Hippony, co jest niezaprzeczalnym potwierdzeniem tego, że w Orange zwyciężyła „opcja augustyńska” i zdominowała na wiele stuleci naukę Kościoła o łasce.

Żaden z kanonów zatwierdzonych przez biskupów w Orange, w przeciwieństwie do synodów afrykańskich, nie zawiera formuły potępienia „anathema sit”. W orzeczeniach z Orange, w pierwszych ośmiu kanonach, natrafiamy na takie stwierdzenia jak: „sprzeciwia się Pismu” (kanon pierwszy), „sprzeciwia się Apostołowi” (kanon drugi i szósty), „sprzeciwia się Prorokowi Izajaszowi i Apostołowi” (kanon trzeci), „buntuje się przeciw Duchowi Świętemu” (kanon czwarty), „jest przeciwnikiem apostoelskich nauk” (kanon piąty), „upada, mając heretyckiego ducha” (kanon siódmy) oraz „potwierdza, że jest poza słuszną wiarą” (kanon ósmy). Ten brak stanowczego odrzucenia i potępienia nauk jest zaskakujący, podobnie jak i to, że jedynym imieniem heretyka, które pojawi się w tekstach synodu jest imię Pelagiusza. Te dwa fakty sprawiają, że można pokusić się o twierdzenie, że nauka przeciw której wystąpić zamierzał Cezary wespół z biskupami była na tyle trudna do uchwycenia i sprecyzowania, że ogłoszenie anatem mogło w krótkim czasie spowodować, że wielu chrześcijan zostałoby nimi, być może nawet nie do końca celowo, obciążonych. Imię Pelagiusza z kolei musiało wystąpić, by wskazać tego, od którego cały błąd wziął swój początek, a ci, których kanony dotyczyły nie bez powodu nazywani są „resztą pelagian”.

Znamienne jest również to, że Cezary, przy całym szacunku dla autorytetu Augustyna, nie uznał za stosowne przywołanie żadnych orzeczeń synodu w Kartaginie w 418 roku, ani soboru w Efezie w 431. Brak odwołania się do decyzji Stolicy Apostolskiej świadczyć może o pragmatyzmie i próbie uniknięcia kontrowersyjnych dyskusji, skoro w roku 417 papież na temat nauki Pelagiusza wypowiedzieli się każdy w odmienny sposób. Jednocześnie prawdopodobnie nie było takiej konieczności, ponieważ Cezary wiedział, że Stolica Apostolska jest po jego stronie, a kanony, które przedstawił biskupom, otrzymał właśnie od papieża. Nie chcąc jednak wśród współbiskupów wywołać wrażenia, że narzuca im wolę Rzymu, wolał podtrzymywać opinię, że jest to efekt wypracowanej refleksji. Dziwić może z kolei brak odniesień do Afrykańczyków, ich stanowczego zwalczania Pelagiusza i jego zwolenników, podobnie jak i brak anatem. Niewykluczone, że choć Augustyn cieszył się coraz większym autorytetem w wielu

kwestiach teologicznych i tak miało pozostać jeszcze przez kilka stuleci, to jednak Kościół, którego był częścią podupadł i powoli przestawał istnieć, głównie z powodu najazdu Wandalów, którzy doprowadzili do upadku Hipponę, a z Kartaginy uczynili stolicę państwa wandalckiego, które powstało na gruzach rzymskiej prowincji. Kanony te były dla Cezarego o tyle istotne, że ich wykładnia pochodziła od ówczesnego papieża, Feliksa IV, który miał je przygotować w odpowiedzi na prośbę Cezarego. Autorytet Stolicy Apostolskiej odegrał tu własną rolę i z pewnością miało to wpływ na to, że Cezary nie zawahał się ogłosić kanonów w czasie spotkania biskupów. Co ciekawe, w samym tekście znajdujemy odwołanie do dawnych Ojców, którzy zebrali owe rozdziały w omawianej sprawie, jak się jednak przekonamy w poniższych rozważaniach, jedynym spośród dawnych Ojców, który się tu pojawi, będzie Augustyn z Hippony.

4.3.1. Kanony negatywne

Do kanonów negatywnych zalicza się osiem kanonów, które otwierają orzeczenie z Orange, w ramach których zaprzeczone przez synod zostały błędne twierdzenia popularyzowane wśród wiernych. Pierwszy kanon dotyczy znanej nam już kwestii dotyczącej grzechu pierworodnego i brzmi następująco:

Jeśli ktoś mówi, że przez Adamowe przewinienie sprzeniewierzenia nie cały człowiek, to jest według ciała i duszy, zmienił się na gorsze, ale wierzy, że ponieważ trwa nieuszkodzona wolność duszy, tylko ciało ulega zepsuciu, zwiedziony błędem Pelagiusza sprzeciwia się Pismu, które mówi: „Dusza, która by zgrzeszyła, sama umrze” oraz: „Nie wiecie, że komu jako niewolnicy wydajecie się na posłuszeństwo, jesteście niewolnikami tego, komu jesteście posłuszni?” oraz: „Przez kogo kto jest pokonany, temu jest przyznawany jako niewolnik”.³⁹⁵

Synod potwierdza w tym kanonie kilka rzeczy, mianowicie, że człowiek to połączenie duszy i ciała, a w związku z tym, być może oczywistym, faktem, że sprzeniewierzenie się Adama (jego grzech w raju) wywarł wpływ i na duszę, i na ciało. W konsekwencji nie do przyjęcia jest pogląd, że grzech Adama człowiek odczuwa wyłącznie w ciele, które ulega zepsuciu, a wolność jego duszy pozostaje nieuszkodzona. Zepsucie w ciele zapewne dotyczy tego, że człowiek w efekcie grzechu stał się podległy śmierci cielesnej,

³⁹⁵ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 128 (CCL 148A, s. 55): „I: „Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus, adversatur Scripturae dicenti: Anima quae peccaverit ipsa morietur, et: Nescitis quoniam cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi estis eius cui obeditis? Et: A quo quis superatur eius et servus addicitur”.

przynajmniej w ujęciu Augustyna z Hippony, ale nie dotyczy ona jedynie ciała, ponieważ dusza zostaje naznaczona skazą. Przyczyna takiego poglądu kryje się w błędzie, który kanon przypisuje Pelagiuszowi. Nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście sformułował on twierdzenie, że grzech Adama ma wpływ jedynie na cielesność jego potomków. Kanon podaje cytaty z Pisma Świętego, którym sprzeciwia się taki pogląd. Pochodzą one odpowiednio z proroka Ezechiela (Ez 18, 20), Listu do Rzymian (Rz 6, 16) oraz 2 Listu św. Piotra (2 P 2, 19). Tekst prorocki podkreśla, że grzech jest sprawą przede wszystkim duszy. Dwa pozostałe dotyczą raczej stanu grzesznika, który poprzez grzech staje się niewolnikiem tego, czemu/komu służy. Nie pojawia się tu wyrażenie „grzechu pierwotnego, ponieważ – jak się wydaje – kanon ten dotyczy jedności ciała i duszy w człowieku, a nie dziedziczenia grzechu Adama przez jego potomków.

Do tej kwestii, przekazywania grzechu pierwotnego, odnosił się drugi kanon zatwierdzony przez biskupów w Orange, w którym czytamy:

Jeśli ktoś twierdzi, że tylko Adamowi, a nie jego potomstwu zaszkodziło jego sprzeniewierzenie, albo oczywiście zaświadcza, że tylko śmierć ciała, która jest karą za grzech, a nie także i grzech, który jest śmiercią duszy, przez jednego człowieka przeszły na cały rodzaj ludzki, Bogu przyzna niesprawiedliwość, sprzeciwiając się Apostołowi, który mówi: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i tak na wszystkich ludzi przeszła śmierć, w którym wszyscy zgrzeszyli”.³⁹⁶

Uzupełnieniem tego kanonu jest fragment z Listu do Rzymian (Rz 5, 12), który wielokrotnie już pojawił się w czasie kontrowersji pelagiańskiej. Jest to tekst, na który często się powoływano w tej kontrowersji³⁹⁷, jako potwierdzenie tego, że grzech pojawił się na świecie w konsekwencji grzechu Adama, a wraz z grzechem śmierć, a skoro wszyscy zgrzeszyli, to wszyscy też będą musieli umrzeć. Jest to ujęcie Augustyna, dla którego śmierć jest karą za grzech. Warto tu przypomnieć pogląd Ireneusza z Lyonu, według którego śmierć Adama po grzechu była aktem miłosierdzia Bożego, aby nie pozostał on na wieki w odłączeniu od Boga³⁹⁸. Pelagiusz w swoim komentarzu do tego wiersza – „w którym wszyscy zgrzeszyli” – podkreśla, że w Piśmie Świętym „wszyscy”

³⁹⁶ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 129 (CCL 148A, s. 56): „Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini, asserit nocuisse; aut certe morte tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testator, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt”.

³⁹⁷ Por. synod w Kartaginie (411), kan. 5 (SCL 4, s. 187); synod w Milevi (416), kan. 1; kan. 2 z CollHisp (SCL 4, s. 226–227); synod w Kartaginie (418), kan. 110 (SCL 4, s. 247).

³⁹⁸ Por. H. Pietras, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza z Lyonu (ADVHAER V, 23, 1–2)*, w: *Grzech pierwotny, Augustyn. Dzieje procesu Pelagiusza*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 33–34, 39.

nie zawsze oznacza „wszystkich”, jako przykład przytaczając poprzednie słowa Pawła Apostoła z Rz 3, 4 = Ps 116, 11, że „każdy człowiek jest kłamcą”³⁹⁹. A. Baron w przypisach do polskiego przekładu tego komentarza zauważa, że podobną interpretację znajdujemy u Orygenesa i Ambrozjastra⁴⁰⁰. W tym kanonie w dodatku biskupi nie tylko potwierdzili przekazywanie grzechu pierworodnego, ale również i to, że z grzechem Adama łączy się śmierć, a ze śmiercią grzech, który jest „śmiercią duszy”. Wyznawanie poglądów przeciwnych jest sprzeciwem wobec nauki Apostoła i przyznawaniem Bogu niesprawiedliwości. Przyznawanie Bogu niesprawiedliwości jest tu także wątkiem myśli Augustyna. Skoro śmierć jest karą za grzech, a wszyscy umierają, to wszyscy musieli zgrzeszyć, bo inaczej Bóg ukarałby śmiercią kogoś niewinnego.

Dopiero trzeci kanon synodu porusza kwestię nowszą w porównaniu do omawianych tu wcześniej orzeczeń. Czytamy w nim:

Jeśli ktoś mówi, że łaska Boża może być udzielana na ludzkie wezwanie, a nie sama łaska sprawia, że jej wzywamy, sprzeciwia się prorokowi Izajaszowi i Apostołowi, którzy mówią wspólnie: „Znaleźli mnie ci, którzy mnie nie szukali; objawiłem się tym, którzy o mnie nie pytali”.⁴⁰¹

Kanon ten dotyczy sposobu udzielania przez Boga człowiekowi łaski. Przed synodem w Orange istniały ruchy próbujące pogodzić naukę Pelagiusza z orzeczeniami synodów afrykańskich oraz, głównie, samego Augustyna. Potwierdzały one, że owszem, człowiek bez łaski nic uczynić nie może, ale jest możliwe, by o nią prosił. Odczytywano to jako podważenie owej łaski, skoro od decyzji człowieka zależeć miał w ogóle zwrot w kierunku Boga. W ten sposób wypracowano naukę o tym, że skoro człowiek zwraca się do Boga, choćby o łaskę prosząc, to znaczy, że już ją uprzednio otrzymał. Synod stanął więc w obronie nowo wypracowanego orzeczenia i wciąż wzbudzającego niewielkie wątpliwości, zdecydowanie sprzeciwiając się ludzkiej inicjatywie w działaniu łaski.

Kolejny kanon związany jest z omówioną wyżej treścią, tym razem jednak nawiązuje do oczyszczania się z grzechów:

Jeśli ktoś utrzymuje, że Bóg oczekuje naszej woli, abyśmy byli oczyszczeni z grzechu, a nie wyznaje, że przez wylanie na nas Ducha Świętego i Jego działanie, dzieje się to nawet, że chcemy być oczyszczeni, buntuje się przeciw samemu

³⁹⁹ Por. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. A. Baron, F. Czarnota, T. Górski, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 217–218.

⁴⁰⁰ Por. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, tłum. A. Baron, F. Czarnota, T. Górski, ŻMT 15, Kraków 1999, s. 218, przypis 38.

⁴⁰¹ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 129 (CCL 148A, s. 56): „Si quis invocatione Humana gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Isaiae prophetae vel Apostolo idem dicenti: Inventus sum a non quaerentibus me; palam apparui his qui me non interrogabant”.

Duchowi Świętemu, który przez Salomona mówi: Wola jest przysposabiana przez Pana, i Apostołowi, który zbawiennie głosi: To Bóg działa w was, byście chcieli i wykonywali to w dobrej woli.⁴⁰²

Ponownie synod podkreśla, że to, co dzieje się w człowieku – zarówno oczyszczenie z grzechu, jak i, co nawet ważniejsze, sama chęć bycia oczyszczonym z tego grzechu – wiąże się z Bożym działaniem, a konkretnie działaniem Ducha Świętego. Nie ma tu miejsca na ludzką wolę w tej materii, ani na żadne ludzkie działania, które miałyby wyprzedzać owo działanie Boże. Na poparcie tej nauki przywołany zostaje list do Filipian (Flp 2, 13), w którym powtórzone zostaje, że to Bóg chce tego wszystkiego, co człowiek chce i wykonuje.

W podobnym duchu wypowiedzieli się ojcowie synodu w następnym, piątym już kanonie:

Jeśli ktoś mówi, że jak wzrost, tak również początek wiary i samo uczucie wierzenia, którym wierzymy w Tego, który usprawiedliwia bezbożnika, i dochodzimy do odrodzenia w postaci świętego chrztu, są w nas nie przez dar łaski, to jest przez natchnienie Ducha Świętego prostujące naszą wolę od niewierności do wiary, od bezbożności do pobożności, lecz w sposób naturalny, potwierdza, że jest przeciwnikiem apostoelskich nauk, ponieważ błogosławiony Paweł poucza: „Ufamy, że Ten, który rozpoczął w nas dobre dzieło, dokona go aż do dnia Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeszcze: Wam zostało dane ze względu na Chrystusa nie tylko żebyście w Niego wierzyli, lecz także, żebyście dla Niego cierpieli” oraz: „Z łaski staliście się zbawieni przez wiarę; i to nie jest z was, jest bowiem darem Bożym. Ci bowiem, którzy mówią, że wiara, którą wierzymy w Boga, jest naturalna, orzekają, że wszyscy ci, którzy są obcy Kościołowi Chrystusowemu, w pewien sposób są wierzący”.⁴⁰³

W tym kanonie biskupi skupiają się na rzeczywistości wiary, od momentu początku oraz samo jej istnienie, chcąc podkreślić, że wiara może pochodzić tylko od Boga, przez Ducha

⁴⁰² SCL 8, tłum. A. Caba, s. 129 (CCL 148A, s. 56): „Si quis ut a peccato purgemur, voluntatem nos tram Deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgami velimus, per sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui sancto per Salomonem dicenti: Praeparatur voluntas a Domino; et Apostolo salubriter praedicanti: Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate”.

⁴⁰³ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 129–130 (CCL 148A, s. 56–57): „Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed natura liter nobis inesse dicit, apostoli cis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo docente: Confidimus, quia qui coepit in nobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Iesu Christi; et illud: Vobis datum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini; et: Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est. Qui enim fidem qua in Deum credimus dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt”.

Świętego. W żaden sposób zatem nie może znajdować się w porządku naturalnym, a zatem żaden człowiek nie będzie mógł sam dojść do wiary. Wiara, by znaleźć w jakimkolwiek człowieku swój początek, musi zostać natchniona Duchem Świętym, a zatem łaską Bożą, następnie, by wzrastała w tym człowieku również konieczne jest działanie Ducha Świętego. Kanon ten odnosi się do kanonu trzeciego, gdzie była mowa o tym, że łaska nie jest udzielana na ludzkie wezwanie. Podobnie i wiara nie zakiełkuje w człowieku tylko dlatego, że człowiek wyrazi taką wolę. Zgodnie z nauczaniem synodu, samo wyrażenie woli oznaczać może, że łaska już w tym człowieku „pracuje”, by jednak doszedł do wiary silnej i żywej konieczna będzie współpraca z Duchem Świętym. Jak przypomina kanon synodu przywołując słowa listu do Efezjan, łaska jest darem Bożym (Ef 2, 8), nie jest z nas. Słusznie też upomina synod, że przyjęcie twierdzenia, któremu usilnie starano się tu zaprzeczyć, oznaczać może, że każdy, kto jest poza Kościołem, jest w jakiś sposób wierzący, tylko na podstawie tego, że wiara miałaby być czymś naturalnym. Tymczasem wiara, podobnie jak łaska, zgodnie z nauką Kościoła jest darem nadprzyrodzonym, nie zaś naturalnym.

Tą samą ścieżką nauczania podążają ojcowie przy okazji szóstego już kanonu, kiedy stwierdzają:

Jeśli ktoś mówi, że bez łaski Bożej jest nam udzielane miłosierdzie, gdy wierzymy, chcemy, pragniemy, wysilamy się, pracujemy, czuwamy, staramy się, prosimy, szukamy, domagamy się, a nie wyznaje tak jak trzeba, że przez wylanie Ducha Świętego i z Jego natchnienia dzieje się nam to, że wierzymy, chcemy i jesteśmy w stanie robić to wszystko, i [jeśli] wspomóżenie w postaci łaski łączy z ludzką pokorą i posłuszeństwem oraz nie zgadza się, iż darem samej łaski jesteśmy posłuszni i pokorni, sprzeciwia się Apostołowi, który mówi: „Co masz, czego byś nie otrzymał?”, i: „Z łaski Boga jestem tym, czym jestem”.⁴⁰⁴

Synod ponownie podkreśla, że bez wylania Ducha Świętego nie jesteśmy w stanie niczego uczynić: ani wierzyć, ani działać, ani prosić, a także że pokora i posłuszeństwa wynikają z daru łaski, nie zaś łaska jest pokorą i posłuszeństwem. To, co zasługuje tu na podkreślenie to nawiązanie do jednego z ostatnich traktatów napisanych przez Augustyna

⁴⁰⁴ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 130 (CCI 148A, s. 57): „Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, orantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus; non autem ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspiratione sancti Spiritus in nobis fieri confitetur et aut humilitati aut obedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium, nec ut obedientes et humiles simus ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: Quid habes quod non accepisti? Et: Gratia Dei sum id quod sum”.

z Hippony, a mianowicie do *De dono perseverantiae*⁴⁰⁵. Traktat ten powstał w latach 428–429 i dotyczy daru wytrwania, który Augustyn miał pojmować jako ten najważniejszy dar spośród licznych łask, jakie człowiek otrzymuje w czasie całego życia⁴⁰⁶. W jednym z rozdziałów Augustyn analizuje rolę i znaczenie Ducha Świętego w działaniu ludzkim oraz wierze⁴⁰⁷, i podobnie jak ojcowie synodu przywołuje listy Pawłowe na poparcie swoich twierdzeń, wśród nich także i ten fragment, gdzie Apostoł Paweł przypomina: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus” (1 Kor 12,6).

Siódmy kanon, choć wciąż dotyczy łaski, powraca do zagadnienia zdolności natury ludzkiej, wciąż jednak podtrzymuje rolę Ducha Świętego:

Jeśli ktoś twierdzi, że mocą natury może zamyślać, jak trzeba, jakieś dobro, które odnosiłoby się do zbawienia w życiu wiecznym, wybrać, czyli zaaprobować zbawcze, to jest ewangeliczne przepowiadanie, bez oświecenia i natchnienia Ducha Świętego, który daje wszystkim słodycz zgodzenia się i zawierzenia prawdzie – upada, mając heretyckiego ducha, i nie rozumiejąc głosu Boga mówiącego w Ewangeli: „Beze Mnie nic uczynić nie możecie”, ani Apostoła: „Nie jesteśmy zdolni niczego pomyśleć sami z siebie, ale zdolność nasza jest z Boga”.⁴⁰⁸

Ponownie przywołany został tu Augustyn, tym razem jednak z traktatem *De gratia Christi et peccato originale*, który napisał około roku 418 z dedykacją dla Piniana, Albina

⁴⁰⁵ Por. Augustinus, *De dono perseverantiae*, PL 45, kol. 993–1035.

⁴⁰⁶ Por. S. Zaremba, *Teologiczne i filozoficzne znaczenie nazwy perseverantia w traktacie De dono perseverantiae św. Augustyna*, „Legnickie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, nr 2(9), s. 151 (147–159). W tym artykule Zaremba analizuje także samo pojęcie „perseverantia”, któremu Augustyn w swoim traktacie przypisał nowe desygnaty.

⁴⁰⁷ Por. Augustinus, *De dono perseverantiae*, PL 45, 23.64: „Spiritus, ait Apostolus, interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui enim scrutatur corda, scit quid sapiat Spiritus, quia secundum Deum interpellat pro sanctis. Quid est: ipse Spiritus interpellat, nisi: Interpellare facit, gemitibus inenarrabilibus, sed veracibus, quoniam veritas est Spiritus? Ipse est enim de quo alio loco dicit: Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra, clamantem: Abba, Pater. Et hic quid est: clamantem, nisi: Clamare facientem, tropo illo quo dicimus laetum diem, qui laetos facit? Quod alibi manifestat, ubi dicit: Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore; sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Ibi dixit: clamantem; hic vero: in quo clamamus: aperiens videlicet quomodo dixerit, clamantem, id est, sicut iam exposui, clamare facientem. Ubi intellegimus, et hoc ipsum esse donum Dei, ut veraci corde et spiritaliter clamemus ad Deum. Attendant ergo quomodo falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quaeramus, pulsemus: et hoc esse dicunt, quod gratia praeceditur merito nostro, ut sequatur illa, cum accipimus petentes, et invenimus quaerentes, aperiturque pulsantibus: nec volunt intellegere etiam hoc divini muneris esse, ut oremus, hoc est, petamus, quaeramus, atque pulsemus. Accepimus enim Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. Quod vidit et beatus Ambrosius. Ait enim: Et orare Deum, gratiae spiritalis est: sicut scriptum est: <<Nemo dicit, Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto>>”.

⁴⁰⁸ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 130 (CCL 148A, s. 57–58): „Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminati one et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere; et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est”.

i Melanii, swoich przyjaciół z Rzymu, którzy znaleźli się w Afryce w konsekwencji najazdu Gotów. Augustyn w jednym z fragmentów polemizuje ze stwierdzeniami Pelagiusza, jakoby człowiek był w stanie sam z siebie myśleć o jakimś dobru, czy nawet czynić dobro na drodze do zbawienia⁴⁰⁹. Biskup Hippony zdecydowanie odrzuca taką możliwość, uznając, że niemożliwe jest rozdzielanie tych dwóch rzeczywistości. Jeśli chodzi o ich źródło: według Pelagiusza możliwość mówienia dobrze miałyby być w Bogu, a samo mówienie już w człowieku, tymczasem Augustyn twierdzi, że zarówno możliwość, jak i działanie człowieka jest z Boga i w Bogu.

W ostatnim kanonie, uznanym przez nas za negatywny, ojcowie po raz kolejny podnoszą zagadnienie wolnej woli, jednak w sposób bardziej bezpośredni. Czytamy bowiem:

Jeśli ktoś upiera się, że do łaski chrztu jedni mogą dojść dzięki miłosierdziu, a inni przez wolną wolę, o której wiadomo, że została skażona we wszystkich, którzy narodzili się ze sprzeniewierzenia pierwszego człowieka, potwierdza, że jest poza słuszną wiarą. Twierdzi bowiem, że nie u wszystkich wolna wola przez grzech pierwszego człowieka została osłabiona, albo uważa za pewne, że tak została uszkodzona, iż jednak niektórzy są w stanie i mogą bez objawienia Bożego sami z siebie osiągnąć misterium wiecznego zbawienia. Jest przeciwnie, bo sam Pan potwierdza i zaświadcza, że nie tylko niektórzy, ale że nikt nie może do Niego przyjść, o ile nie pociągnie go Ojciec, jak i Piotrowi powiedział: „Błogosławiony jesteś, Szymonie synu Jony, ponieważ nie objawiły ci tego ciało i krew, ale Ojciec mój, który jest w niebiosach”; i Apostoł: „Nikt nie może nazwać Jezusa Panem, jak tylko w Duchu Świętym”.⁴¹⁰

Synod przypomina tutaj to, co ogłosił już na początku: ze sprzeniewierzenia się pierwszego człowieka skażeni zostali wszyscy, oraz że także wolna wola człowieka została uszkodzona w tym akcie. Kto mówi inaczej, głosi synod, ten znajduje się poza słuszną

⁴⁰⁹ Por. Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originale*, PL 44, I.25: „Praesertim, quoniam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Quoniam de quibus scriptum est: Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei; profecto ut agant quod bonum est, ab illo aguntur qui bonus est. Quomodo dicit Pelagius, <<Quod bene loqui possumus, Dei est: quod bene loquimur, nostrum est>>, cum dicat Dominus: Spiritus Patris vestri est qui loquitur in vobis? Neque enim ait: <<Non vos estis qui dedistis vobis bene posse loqui>>, sed ait: Non vos estis qui loquimini. Nec ait: <<Spiritus Patris vestri est qui vobis dat, vel dedit posse bene loqui>>; sed ait: qui loquitur in vobis, non significans possibilitatis profectum, sed exprimens cooperationis effectum”.

⁴¹⁰ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 131 (CCL 148A, s. 58): „Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium, quod in omnibus, qui de praevaricatione primi hominis nati sunt, constat esse vitiatum, ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. His enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum; aut certe ita laesum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testator, nisi quem Pater attraxerit, sicut et Petro dicit: Beatus es, Simon Bariona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in coelis est; et Apostolus: Nemo potest dicere Dominum Iesum nisi in Spiritu sancto”.

wiarą. Synod nie dopuszcza, by istniały jakiegokolwiek wyjątki i by człowiek mógł sam siebie doprowadzić do zbawienia. Zbawienie dokonać może się tylko w Jezusie i to o tyle, o ile człowiek zostanie do Jezusa przyciągnięty dzięki Ojcu. A zatem po raz kolejny przypomniana została, choć nie wprost, łaska oraz działanie Ducha Świętego. Tu również ukryte zostały nawiązania do nauczania Augustyna, który w traktacie *De gratia Dei et libero arbitrio* skupiał się na doprecyzowaniu wolnej woli w opozycji do łaski Bożej, tak by to łaska Boża nie została źle rozumiana lub wręcz odrzucona⁴¹¹.

Nauczanie Augustyna wplecione w kanony synodu w Orange nie powinno być czymś zaskakującym, jeśli weźmiemy pod uwagę jego wpływ na naukę o łasce oraz autorytet, jakim cieszył się w kontekście tego właśnie zagadnienia. O ile jednak w roku, gdy odbywał się ów synod, rozpoznanie w kanonach konkretnych odniesień było dużo łatwiejsze – wszak zwłaszcza dla zainteresowanych owym tematem traktaty Augustyna stanowiły najważniejsze źródło argumentów – tak dziś nie jest to już tak proste: bez znajomości tekstów Augustyna trudno wyjść poza stwierdzenie, że nauka augustyńska zdominowała nauczanie synodalne zaprezentowane przez Cezarego i jego współbiskupów. O tym, jak bardzo przekonamy się, gdy przyjrzymy się pozostałym kanonom tego galijskiego synodu.

4.3.2. Kanony pozytywne

O ile w przypadku omówionych wcześniej kanonów negatywnych nawiązania do nauki Augustyna można nazwać subtelnymi parafrazami, o tyle w przypadku pozostałych siedemnastu kanonów takie stwierdzenie byłoby poważnym niedopowiedzeniem. Ich bezpośrednim źródłem jest traktat autorstwa Prospera z Akwitanii *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini*, czyli pośrednio pochodziły z konkretnych tekstów, które napisał biskup Hippony. Jeśli więc prawdą jest to, co wspomniano już na początku tego podrozdziału, że Cezary otrzymał ze Stolicy Apostolskiej gotowe do zatwierdzenia przez biskupów kanony, równie prawdziwe może być i to, że Prosper przygotował tekst z pism Augustyna na prośbę papieża, którego przez kilka lat był sekretarzem⁴¹².

Pierwszy z nich – dziewięć w dokumentach synodu – brzmi:

⁴¹¹ Por. Augustinus, *De gratia Dei et libero arbitrio*, PL 44.

⁴¹² Por. A. Elberti, *Prospero D'Acquitania. Teologo e discepolo*, Rome 1999, s. 25–74.

Jest darem Bożym to, że słusznie myślimy i powstrzymujemy nasze stopy od fałszu i niesprawiedliwości. Ilekroć bowiem czynimy dobro, Bóg w nas i z nami sprawia, że działamy.⁴¹³

Kanon ten w traktacie Prospera nosi numer XXII i jest on parafrazą zaczerpniętą z *De gratia Christi et de peccato originali*, gdzie w rozdziale 25 Augustyn szeroko rozwodzi się nad kwestią, że wszystko dobre, co człowiek czyni lub mówi, pochodzi od Boga i że to Duch Święty działa w człowieku. Augustyn polemizuje tam z Pelagiuszem, od którego domagał się, by zaprzestał twierdzić, że możemy czynić, mówić i myśleć dobrze, dzięki Temu, który pomaga nam *móc* i obdarował nas tym *móc*, ale gdy już czynimy czy mówimy, to już jest nasze⁴¹⁴. Augustyn przeciwstawiał temu słowa Pisma, m.in. Ewangelię św. Mateusza czy List do Koryntian, zgodnie z którymi jakakolwiek możliwość w człowieku pochodzi od Boga. Podobna kwestia pojawiła się wśród kanonów negatywnych, kanon ten więc stanowić może dopowiedzenie kwestii w kanonie siódmym. Uzupełnieniem tego twierdzenia jest kolejny kanon, również będący parafrazą tekstu Augustyna we wspomnianym już traktacie:

O wspomóżenie Boże także odrodzeni i uzdrowieni powinni prosić, aby mogli dojść do dobrego końca i wytrwać w dobrym dziele.⁴¹⁵

Jest to wezwanie i jednocześnie przypomnienie, że nawet ci, którzy są już odrodzeni i uzdrowieni, nie mogą ustawać w prośbach o pomoc Bożą. Augustyn pod pojęciem

⁴¹³ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 131: „Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate atque iniustitia continemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur operatur”.

⁴¹⁴ Por. Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originali*, PL 44, XXV: „Desinat dicere, <<Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adiuvat: quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est>>. Desinat, inquam, ista dicere. Non solum enim Deus posse nostrum donavit atque adiuvat, sed etiam velle et operari operatur in nobis. Non quia nos non volumus, aut nos non agimus: sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. Quomodo enim dicitur, <<Quod possumus bene agere, Dei est; quod autem agimus, nostrum est>>; cum dicat Apostolus, orare se ad Deum pro eis, ad quos scribebat, ne quid mali faciant, et ut quod bonum est faciant? Non enim ait: <<Oramus ut possitis nihil mali facere>>; sed: ne quid faciatis mali, nec: <<Ut possitis bonum facere>>; sed: ut bonum faciatis. Quoniam de quibus scriptum est: Quotquot enim Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei; profecto ut agant quod bonum est, ab illo aguntur qui bonus est. Quomodo dicit Pelagius, <<Quod bene loqui possumus, Dei est: quod bene loquimur, nostrum est>>, cum dicat Dominus: Spiritus Patris vestri est qui loquitur in vobis? Neque enim ait: <<Non vos estis qui dedistis vobis bene posse loqui>>, sed ait: Non vos estis qui loquimini. Nec ait: <<Spiritus Patris vestri est qui vobis dat, vel dedit posse bene loqui>>; sed ait: qui loquitur in vobis, non significans possibilitatis profectum, sed exprimens cooperationis effectum. Quomodo dicit liberi arbitrii elatus assertor, <<Quod possumus bene cogitare, Dei est; quod autem bene cogitamus nostrum est>>? Cui respondet humilis gratiae praedicator: Non quia idonei sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobismetipsis; sed sufficientia nostra ex Deo est. Non enim ait: <<Posse cogitare>>; sed, cogitare”.

⁴¹⁵ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 131: „Adiutorium Dei etiam renatis ac sanatis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perduare”.

„odrodzonych i uzdrowionych”, a za nim synod w Orange, mógł rozumieć po prostu ochrzczonych, tym samym zaprzeczając po raz kolejny słowom Pelagiusza, że ochrzczeni nie potrzebują już prosić, skoro raz otrzymali łaskę chrztu i wsparcie potrzebne do dalszych dobrych czynów. Co interesujące, ten akurat kanon nie znalazł się w *Liber sententiarum* Prospera, co może wskazywać na to, że został dopisany później przez niego samego albo przez osobę, której nauczanie Augustyna było bardzo dobrze znane.

Następny kanon w dokumentach synodu brzmi:

Nikt należycie Panu nie ślubuje, o ile nie otrzyma od Niego tego, co ślubuje, jak się czyta: „Co z rąk twoich otrzymaliśmy, Tobie dajemy”.⁴¹⁶

Słowa te pochodzą z traktatu *De civitate Dei*, a w tekście Prospera jest on sentencją LIV. Poza drobnymi różnicami w zapisie⁴¹⁷, zarówno sentencja u Prospera, jak i fragment traktatu Augustyna nie posiadają cytatu biblijnego, który znalazł się w kanonie, a którego pojawienie się można przypisać papieżowi Bonifacemu lub biskupowi Cezaremu.

Większe wątpliwości wzbudzić może kanon 12., którego brzmienie:

Bóg takich nas kocha, jacy będziemy z Jego daru, a nie takich, jacy jesteśmy z naszej zasługi.⁴¹⁸

dokładnie oddaje sentencję LV Prospera, jednak – mimo powszechnego przekonania, że jest to tekst autorstwa Augustyna – trudno ustalić źródło jego pochodzenia. Niewykluczone, że pochodzi z *De civitate Dei*, ponieważ znajduje się pomiędzy kanonami pochodzącymi z tego traktatu, nie jest to jednak argument trudny do odrzucenia. Twierdzenie to może współcześnie wywoływać kontrowersje, ponieważ sugerować może, iż Bóg dopóty nas kochać nie będzie, dopóki Jego daru (czyli łaski) nie przyjmimy lub nie pozwolimy, by w nas zadziałał. To, co skrywa się w tym wyciętym z całego kontekstu zdaniu to fakt, że Augustyn był przekonany, że to wszystko, co robimy, robimy już dzięki temu, że działa w nas łaska – nie ma zatem mowy o tym, iż Bóg miałby nas nie kochać za to, jacy jesteśmy. W każdym razie trzeba, moim zdaniem, mieć dużo odwagi, aby mówić Bogu, który jest Miłością, kogo będzie kochał, a kogo nie, zwłaszcza mając w pamięci słowa Pana Jezusa o miłujących tylko tych, którzy ich miłują (Mt 5, 46).

W trzynastym kanonie synod w Orange ogłosił:

⁴¹⁶ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 131: „Nemo quidquam Domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit quod voverit sicut legitur: <<Quae de manu tua accepimus damus tibi>>”.

⁴¹⁷ Por. Augustinus, *De civitate Dei*, Liber XVII, 4.7: „Non enim Domino quisquam quicquam rectum voverit, nisi qui ab illo acciperet quod voveret”.

⁴¹⁸ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 132: „Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito”.

Wolna wola, osłabiona w pierwszym człowieku, może być przywrócona wyłącznie przez łaskę chrztu, ponieważ utraconą może oddać tylko Ten, który mógł jej udzielić. Dlatego sama Prawda mówi: „Jeśli Syn was uwolni, będziecie prawdziwie wolni”.⁴¹⁹

Kanon ten nawiązuje do sentencji CLII w traktacie Prospera, a sentencja jest cytatem z księgi IV *De civitate Dei*. Tym jednak, co odróżnia kanon od sentencji i cytatu jest dopisany fragment „in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari”, tym samym autor kanonu pominął całkowicie tekst, który u Augustyna głosił, że „prawdziwie wolna jest wtedy, gdy nie służy grzechom i niegodziwości; taka została dana przez Boga(...)”⁴²⁰. Dopisek ten, zgodny wszak z nauczaniem Augustyna, nie jest naruszeniem integralności jego traktatu, wskazuje jednak na dużą troskę u tego, który go uczynił, aby przypomnieć i potwierdzić nauczaniem Kościoła związek wolnej woli i łaski chrztu.

Do miłosierdzia Bożego odwołuje się z kolei kanon czternasty:

Żaden nieszczęśnik nie jest uwalniany od żadnego nieszczęścia, o ile nie poprzedza tego miłosierdzie Boże, jak mówi Psalmista: „Szybko uprzedzi nas miłosierdzie twoje, Panie” i jeszcze: „Mój Bóg, Jego miłosierdzie poprzedzi mnie”.⁴²¹

Tym razem Prosper sięgnął do kazań Augustyna na temat Psalmów, gdzie w drugim kazaniu na temat Psalmu 58 znalazł cały ustęp poświęcony zawierzeniu się miłosierdziu Bożemu. W swojej księdze Prosper zawarł jedynie parafrazę tego fragmentu, natomiast synod przyjął kanon uzupełniony o fragment Psalmu 78 oraz właśnie z Psalmu 58. Po raz kolejny w kanonie otrzymujemy przypomnienie, że to Bóg jest źródłem uwalniania się od grzechu każdego nieszczęsnego człowieka.

W kanonie piętnastym przywołany zostaje Adam:

Adam zmienił się z tego, co ukształtował Bóg, ale na gorsze przez swą nieprawość; przez to, co działała nieprawość, zmienia się wierzący, ale na lepsze przez łaskę

⁴¹⁹ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 132: „Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari: quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi. Unde Veritas ipsa dicit: Si vos Filii liberauerit, tunc vere liberi eritis”.

⁴²⁰ Por. Augustinus, *De civitate Dei*, Liber XIV, 11.1: „Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo; quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: Si vos Filii liberauerit, tunc vere liberi eritis”.

⁴²¹ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 132: „Nullus miser de quantacunque misera liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur, sicut dicit Psalmista: <<Cito anticipet nos misericordia tua, Domine>>; et illud: <<Deus meus, misericordia eius praeveniet me>>”.

Bożą. Pierwsza zmiana była pierwszego przeniewiercy, a druga, według psalmisty, jest zmianą prawicy Najwyższego.⁴²²

Sentencja Prospera, pod numerem CCVI, nawiązuje ponownie do wspomnianej tu już księgi XIV *De civitate Dei*, gdzie w rozdziale 11 oraz następnych Augustyn szeroko rozwodził się na temat upadku pierwszych ludzi i skutków, jakie to wywołało. Kanon ten koresponduje z kanonami ogłoszonymi w Kartaginie w roku 418 (por. kanon pierwszy) i pośrednio kwestią przywołaną również w Arles w 475 roku (por. kanon drugi): przypomina, że to Bóg stworzył Adama, a zmianę na gorsze spowodował Adam przez swą nieprawość (*iniquitas*). Tu też przypomina się, że ta nieprawość miała wpływ także na to, co stało się z każdym wierzącym, dopiero odwrócenie tej sytuacji jest zasługą łaski Bożej. Nie ma tu więc żadnej zasługi samego człowieka.

Z traktatu Augustyna *De spiritu et littera* pochodzi sentencja CCLIX, która na synodzie w Orange ogłoszona została jako kanon szesnasty:

Niech nikt nie chępi się tym, co wydaje się, że posiada – tak jakby tego nie otrzymał, i niech nie uważa, iż dlatego otrzymał, że pismo się pojawiło, aby je czytać, lub rozbrzmiało, aby je słuchać. Jak mówi Apostoł: „Jeśli sprawiedliwość [osiąga się] przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo”. Przeciwnie, jeśli nie umarł na darmo, wstępując na wysokość, wziął w niewolę jeńców, dał ludziom dary. Stąd każdy ma to, co ma. Ktokolwiek przeczy, że ma właśnie stamtąd, albo w rzeczywistości nie ma, albo zabiera mu się i to, co ma.⁴²³

Z niewielkimi różnicami stylistycznymi stanowi on dosłowny cytat ze wspomnianego wyżej traktatu, który Augustyn napisał jako uzupełnienie do dzieła *Contra Iulianum*. Fragment ten odwołuje się do twierdzeń pelagiańskich, jakoby Prawo usprawiedliwiało na równi z Chrystusem, z czym ani Augustyn, ani inni biskupi zgodzić się nie mogli. Kwestia ta przede wszystkim podniesiona była na synodzie w Diospolis, gdzie od jej autorstwa odżegnywał się Pelagiusz, jednak wielu spośród jego zwolenników zgadzało się z tą tezą, należało więc skutecznie ją odeprzeć, a wierzącym przypominać, że źródłem usprawiedliwienia jest wyłącznie Chrystus.

W kanonie siedemnastym przywołano różnicę między chrześcijanami a poganami:

⁴²² SCL 8, tłum. A. Caba, s. 132: „Ab eo quod formavit Deus mutatus est Adam, sed in peius, per iniquitatem suam: ab eo quod operata est iniquitas mutatur fidelis, sed in melius per gratiam Dei. Illa ergo mutatio fuit praeuaricatoris primi; haec secundum Psalmistam mutatio est dexterarum Excelsi”.

⁴²³ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 132–133: „Nemo ex eo quod videtur habere glorietur, tanquam non acceperit; aut ideo se putet accepisse quia littera extrinsecus, vel ut legeretur apparuit, vel ut audiretur sonuit. Nam sicut Apostolus dicit: <<Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est>>. Porro autem si non gratis mortuus est, <<ascendens in altum captivavit captivitatem, dedit dona hominibus>>. Inde habet quicumque habet. Quisquis autem se inde habere negat; aut vere non habet, aut id quod habet aufertur ab eo”.

Pogan odważnymi czyni pożądlivość światowa, chrześcijan zaś – miłość Boga, która rozlana została w naszych sercach, nie przez sąd woli pochodzący od nas, ale przez Ducha świętego, który został nam dany.⁴²⁴

Różnicę tę omówił Augustyn w *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*⁴²⁵, a Prosper włączył do swojej księgi sentencji pod numerem CCXCV. Ponownie stykamy się z przypomnieniem, że to Bóg i Duch Święty, a nie zasługa człowieka, czy osąd własny wywołuje w nas odwagę. Warto tu też zwrócić uwagę na słowo „fortitudo”, którego etymologia jest znacznie szersza niż zaproponowana tu odwaga. Oprócz dzielności i rozumianej w sposób fizyczny krzepy „fortitudo” oznacza też „moc”, w liczbie mnogiej „Moce” (por. np. Rz 8, 38), możemy więc zaproponować i taką możliwość tłumaczenia: „mocą ludów pogańskich jest pożądlivość, zaś miłość Boga czyni moce chrześcijanom...”.

Z tego samego traktatu pochodzi osiemnasty kanon synodu w Orange:

Za spełnianie dobrych czynów, należy się zapłata, lecz łaska, która się nie należy, poprzedza ich spełnienie.⁴²⁶

Tu podobnie mamy do czynienia z prawie dosłownym cytatem traktatu Augustyna⁴²⁷, w którym odnajdujemy przeciwstawienie zapłaty i łaski. Według Augustyna, nawet jeśli obie wiążą się ze spełnianiem dobrych czynów, to jednak odróżnia je to, iż pierwsza, w przeciwieństwie do drugiej, jest czymś, co się człowiekowi należy. Można oczywiście polemizować z twierdzeniem, jakoby za dobre uczynki należna była zapłata, wszak człowiek powinien wypełniać dobre uczynki bezinteresownie, nie można jednak wykluczyć, że mowa tu nie wprost o nagrodzie, jaka za dobre życie czeka człowieka po śmierci. Łaska tymczasem jest całkowicie darmowa i samo uznanie, że jest ona komukolwiek należna, stoi w sprzeczności z jej naturą.

⁴²⁴ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 133: „Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei caritas facit, quae diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium quod est a nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis”.

⁴²⁵ Por. Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, I.83: „Hoc est utique, quod agit haeresis vestra; ad hoc enim additis et Gentiles, ne piae fortitudinis opus Dei gratia Christiani facere potuisse, aut fecisse credantur; quae Christianis est propria, non Christianis Gentilibusque communis. Audite ergo, et intellegite: fortitudinem Gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum Dei caritas facit; quae diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, quod est a nobis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis”.

⁴²⁶ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 133: „Debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant”.

⁴²⁷ Por. Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, I. 133: „His certe operibus merces imputatur secundum debitum; debetur enim merces, si fiant; sed gratia quae non debetur, praecedit ut fiant”.

Kolejny – dziewiętnasty już kanon – brzmi:

Natura ludzka, choćby nawet trwała w nienaruszonym stanie, w którym została stworzona, w żaden sposób nie zachowałaby się bez pomocy swego Stwórcy. Skoro bez łaski Bożej nie może zachować otrzymanego zbawienia, w jaki sposób bez łaski Bożej mogłaby odzyskać to, co utraciła?⁴²⁸

Tym razem Prosper, a wraz z nim synod, odwoływał się do listu Augustyna, który około 417 roku (a więc w samym środku etapu afrykańskiego kontrowersji pelagiańskiej) wraz z Alipiuszem napisał do Paulina, biskupa Noli⁴²⁹. Wspominał tam o Pelagiuszu, który miał być znany także Paulinowi, i wykładał jego błędy, wskazując jednocześnie ortodoksyjne rozumienie owych twierdzeń.

Dwudziesty kanon, tym razem pochodzący z *Contra duas epistolas pelagianorum*, synod w Orange ogłosił w następującym brzmieniu:

Bóg czyni wiele dóbr w człowieku, których nie czyni człowiek; człowiek zaś nie czyni żadnego dobra, którego nie udzieliłby Bóg, aby człowiek je wykonał.⁴³⁰

W oryginalnym brzmieniu fragment ów zamiast „*quae non Deus praestat*” zawiera „*quae non Deus facit*”⁴³¹, co sprawia, że synodalne brzmienie przenosi znaczenie/akcent z czynienia na udzielanie. Można przypuszczać, że autorowi zmiany (jeśli nie jest to jedynie kwestia błędu kopisty) chodziło o podkreślenie, że Bóg udziela pewnego dobra, a z udzielaniem może kojarzyć się od razu łaska, natomiast samo czynienie/działanie może kojarzyć się z czymś wypełnionym i skończonym, podczas gdy udzielanie może być powtarzane po wielokroć – tym samym autor potwierdzałby, że łaska otrzymywana może

⁴²⁸ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 133: „Natura humana, etiamsi in illa integritate in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo non adiuvante, servaret. Unde cum sine Dei gratia salutem non possit custodire quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?”.

⁴²⁹ Por. Augustinus, *Epistola 186*, PL 33, XI.37: „Sed quid plura? Non solum ad istos vitandos cauti esse debemus, verum etiam ad docendos vel monendos, si patiantur, pigrescere non debemus. Plus eis tamen sine dubitatione praestamus, si ut corrigantur oremus, ne cum tantis ingeniis vel pereant, vel alios perdant praesumptione damnabili: quia zelum Dei habent, sed non secundum scientiam; ignorantes, autem Dei iustitiam, id est iustitiam, quae ex Deo est, et suam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti. Quibus utique, quoniam christiani appellantur, magis observandum est quam Iudaeis, de quibus hoc dixit Apostolus, ne offendant in lapidem offensionis, velut argute defendendo naturam et liberum arbitrium, quemadmodum philosophi huius mundi, qui vehementer egerunt ut putarentur vel putarent sibi beatam vitam virtute propriae voluntatis efficere. Caveant ergo isti ne per sapientiam verbi evacuent crucem Christi, et hoc sit eis offendere in lapidem offensionis. Natura enim humana etiamsi in illa integritate in qua condita est permaneret, nullo modo seipsam Creatore suo non adiuvante servaret: cum igitur sine Dei gratia salutem non possit custodire quam accepit; quomodo sine Dei gratia potest reparare quam perdidit?”.

⁴³⁰ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 133: „Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo; nulla vero facit homo bona quae non Deus praestat ut faciat homo”.

⁴³¹ Por. Augustinus, *Contra duas epistolas pelagianorum*, II.9.21: „Quapropter multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo, nulla vero facit homo, quae non Deus facit ut faciat homo.”

być nieustannie, nie zaś – jak chciał Pelagiusz – dana raz, na początku, by człowiek już dalej działał sam i wedle własnej woli i rozeznania.

W kanonie dwudziestym pierwszym czytamy:

Jak do chcących być usprawiedliwieni w Prawie, a utracili łaskę, rzeczywiście Apostoł mówi: Jeśli sprawiedliwość jest z Prawa, to Chrystus umarł na darmo, tak do uważających, że łaska, którą zapewna i przyjmuje wiara Chrystusa, jest z natury, prawdziwie się mówi: „Jeśli przez naturę jest sprawiedliwość, to Chrystus umarł na darmo”. Gdyż prawo już było i nie usprawiedliwiało; gdyż natura już była i nie usprawiedliwiała. Dlatego Chrystus nie umarł na darmo, aby i Prawo zostało wypełnione przez Tego, który powiedział: „Nie przyszedłem Prawa znieść, ale je wypełnić”, i natura utracona przez Adama została przywrócona przez Tego, który powiedział, że przyszedł odszukać i zbawić to, co zginęło.⁴³²

Sentencję tę Prosper zapożyczył z kolejnego traktatu Augustyna *De gratia et libero arbitrio*. Dzieło to wśród kanonów z Orange pojawia się zaledwie raz, właśnie w tym miejscu. Przytoczony kanon jest fragmentem rozdziału, w którym Augustyn polemizuje ze stwierdzeniami jakoby to Prawo było łaską, przywołując słowa Apostoła, że jeśli sprawiedliwość wiąże się z naturą, to znaczyłoby, że Chrystus umarł na darmo⁴³³. Porównując tekst Prospera z tekstem Augustyna zauważyć można dwie zmiany. Łaciński zapis zdania „jeśli przez naturę jest sprawiedliwość, to Chrystus umarł na darmo” u Prospera brzmi „si **per** naturam iustitia est (...)”, natomiast u Augustyna przeczytamy: „si **ex** natura iustitia (...)”. Spośród wielu znaczeń przyimka „przez” najbardziej odpowiadającym przywołanemu zdaniu byłoby to, zgodnie z którym „przez to przyimek wprowadzający nazwę osoby lub rzeczy, z której pomocy lub pośrednictwa ktoś korzysta”. Możemy zatem uznać, że mamy do czynienia z pewnym rozróżnieniem: w wersji Prospera sprawiedliwość korzystałaby z natury jako pośrednika, ale nieznane byłoby jej źródło, natomiast tekst Augustyna mówi wprost, że „jeśli z natury jest sprawiedliwość”, tym

⁴³² SCL 8, tłum. A. Caba, s. 133–134: „Sicut eis qui volentes in lege iustificari, et a gratia exciderunt, verissime dicit Apostolus: <<Si ex lege iustitia est, ergo Christus gratis mortuus est>>; sic eis qui gratiam, quam commendat et percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur: Si per naturam iustitia est, ergo Christus gratis mortuus est. Iam hic enim erat lex, et non iustificabat; iam hic erat et natura, et non iustificabat. Ideo Christus non gratis mortuus est, ut et lex per illum impleretur qui dixit: <<Non veni legem solvere, sed adimplere>>; et natura per Adam perdita per illum repararetur, qui dixit venisse se quaerere et salvare quod perierat”.

⁴³³ Por. Augustinus, *De gratia et de libero arbitrio*, PL 44, 13.25: „(...) Denique sicut eis qui volentes in lege iustificari, a gratia exciderunt, verissime dicit: Si ex lege iustitia, ergo Christus gratis mortuus est: sic et his qui gratiam quam commendat et percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur: Si ex natura iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Iam hic enim erat lex, et non iustificabat; iam hic erat et natura, et non iustificabat: ideo Christus non gratis mortuus est, ut et lex per illum impleretur, qui dixit: Non veni solvere legem, sed implere, et natura per Adam perdita, per illum repararetur, qui dixit venisse se quaerere et salvare quod perierat (...)”.

samym wskazując jej pochodzenie. Ta niewielka zmiana, nawet jeśli przypisać można by ją wyłącznie kopiście, a nie działaniom celowym Prospera lub innego redaktora tekstu, mogła wprowadzić zamieszanie, dając również oponentom argumenty, iż niektóre twierdzenia Augustyna są bezsensowne: jeśli sprawiedliwość przechodzi przez naturę, to oczywistym jest, że jej źródło jest gdzie indziej, a zatem ani Chrystus nie umarł na darmo, ani Prawo nie utraciło swojego znaczenia.

Kopiując ów fragment do swoich sentencji Prosper pomiął całkowicie ostatnie zdanie, w którym Augustyn przywołuje autorytet innych starożytnych Ojców, którzy kochali Boga i wierzyli w przyszłe przyjście Chrystusa⁴³⁴.

Następny kanon w brzmieniu:

Każdy ma z siebie tylko kłamstwo i grzech. Jeśli człowiek ma coś prawdy i sprawiedliwości, to jest z tego źródła, z którego powinniśmy pragnąć pić na tej pustyni, abyśmy zroszeni z niego jakby jakimiś kroplami nie ustali w drodze.⁴³⁵

Tekst ten pochodzi z komentarza Augustyna do Ewangelii św. Jana. Traktat piąty otwierają rozważania Augustyna o Janie Chrzcicielu, będące wstępem do dalszych refleksji nad chrztem Jezusa. Augustyn przywołuje wcześniej słowa Jezusa z Ewangelii św. Jana (por. J 8,44), by po raz kolejny przypomnieć, że wszelkie kłamstwo wypowiedane przez człowieka pochodzi od człowieka, nie od Boga. Tym samym fragment ten, także jako kanon synodu w Orange, ponownie przywołuje fakt, że prawda i sprawiedliwość w człowieku pochodzi z jedyne i doskonałego źródła, jakim jest Bóg. Znow Prosper przytaczając cytaty z Augustyna w swoim dziele pomija niektóre jego fragmenty⁴³⁶, co jest interesujące pod względem jego motywacji w czynieniu tego. W przypadku omawianego fragmentu brakująca treść mogłaby jedynie uzupełnić, być może dodatkowo zbudować czytelników i słuchaczy, nie ma w niej bowiem niczego, co mogłoby wzbudzać wątpliwości czy być dla odbiorców niejasne. Czy mogła o tym decydować tak prozaiczna rzecz jak szczupłość miejsca na materiale, na który przenosił swoje dzieło Prosper? Był on jednak na tyle oddanym zwolennikiem myśli biskupa z Hippony, że jest trudne do zrozumienia pomijanie przez niego konkretnych fragmentów znajdujących się nierzadko

⁴³⁴ Por. Augustinus, *De gratia et de libero arbitrio*, PL 44, 13.25: „(...) in quem venturum antiqui etiam Patres crediderant, qui diligebant Deum”.

⁴³⁵ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 134: „Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via”.

⁴³⁶ Por. Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35, lib. V, 1: „Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati, **et in hac peregrinatione interim consolati**, ne deficiamus in via, **venire ad eius requiem satietatemque possimus.**”

w samym środku tekstu. Zapewne jego troską było wierne wyrażanie myśli św. Augustyna w możliwie krótki sposób.

Dwudziesty trzeci kanon również pochodzi z komentarza do Ewangelii św. Jana. Czytamy w nim:

Ludzie realizują swoją wolę, a nie Bożą, gdy robią to, co nie podoba się Bogu. Gdy zaś robią, co chcą, aby służyć woli boskiej, to chociaż dobrowolnie robią, co robią, jest to jednak wola Tego, który przygotował i nakazał to, czego chcą.⁴³⁷

Tym razem fragment ten nawiązuje do traktatu XIX, w którym Augustyn prowadzi refleksję na temat fragmentu z Ewangelii Jana (J 5,30). Tu jednak różnice między wersją Prospera a wersją Augustyna są większe. Dlatego przyjrzyjmy się im dokładniej. Pogrubieniami zaznaczono w tekście Augustyna te miejsca, które zostały pominięte lub zmienione.

U Prospera, a zatem także na synodzie w Orange, czytamy:

Suam voluntatem homines **faciant**, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo et preparatur et iubetur quod volunt.

Tymczasem Augustyn w swoim komentarzu:

Faciant enim homines voluntatem suam, non Dei, quando **faciunt quod volunt, non quod iubet Deus**: quando autem ita faciunt quod volunt, **ut tamen sequantur voluntatem Dei, non faciunt voluntatem suam, quamvis quod volunt faciant. Volens fac quod iuberis; atque ita et hoc facies quod vis, et non voluntatem tuam facies, sed iubentis.**⁴³⁸

Choć sens sentencji zapisanej przez Prospera pozostaje wciąż ten sam, to jednak jego ingerencja w oryginalny tekst Augustyna jest niepokojąca z perspektywy choćby tego, że to właśnie na podstawie jego sentencji utworzono kanony uchwalone później na synodzie w Orange. Tak daleko idące zmiany nie oznaczają, że Prosper dysponował inną lekcją manuskryptu Augustyna, raczej sugerują, że sam posiłkował się odpisami z tekstów biskupa Hippony lub „notatkami”.

⁴³⁷ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 134: „Suam voluntatem homines faciant, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet. Quando autem ita faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo et preparatur et iubetur quod volunt”.

⁴³⁸ Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35, XIX.19.

Kanon dwudziesty czwarty pochodzi z traktatu 81 *In evangelium Ioannis* i czytamy w nim:

W winnym krzewie latorośle niczego nie dodają do krzewu, ale z niego czerpią to, skąd pochodzi ich życie. Oczywiście krzew winny jest w latoroślach, służy im odżywczym pokarmem, ale od nich nie pobiera pokarmu. Przez to mieć w sobie trwającego Chrystusa i trwać w Chrystusie dobre jest właśnie dla uczniów, nie dla Chrystusa. Po odcięciu latorośli z żywego korzenia może wykiełkować inna, ale ta odcięta bez korzenia żyć nie może.⁴³⁹

Kanon ten jest dość dokładnym cytatem ze wspomnianego dzieła biskupa Hippony⁴⁴⁰.

Ostatni kanon, zamykający orzeczenia synodalne, brzmi:

Miłować Boga jest w pełni darem Bożym. Ten, który niemiłowany miłuje, sprawił, żeby był miłowany. Niegodni upodobania zostaliśmy pokochani, aby zaistniał w nas powód, żebyśmy się podobali. Rozlewa bowiem miłość w sercach naszych Duch Ojca i Syna, którego kochamy z Ojcem i Synem.⁴⁴¹

Sentencja ta także pochodzi z komentarza do Ewangelii św. Jana, z jego traktatu CII⁴⁴².

Kanony synodu zamknięte więc zostały twierdzeniem przypominającym, że to, iż miłujemy Boga jest już darem Bożym. Ważne jest również i to zdanie „Ipse ut diligere dedit, qui non dilectus diligit”, podkreśla bowiem, że to Bóg, choć niemiłowany, miłuje nas na tyle, by wzbudzić w nas pragnienie miłowania Go. To zatem Bóg jako jedyny jest źródłem miłości, a jej „nosicielem” Duch Święty, odpowiedzialny za rozlewanie tej miłości w sercach chrześcijan.

⁴³⁹ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 134: „Ita sunt in vite palmites, ut viti nihil conferant, sed inde accipiant unde vivant: sic quippe vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis. Ac per hoc et manentem in se habere Christum, et manere in Christo, discipulis prodest utcunque, non Christo. Nam praeciso palmite, potest de viva radice alius pullulare. Qui autem praecisus est, sine radice non potest vivere”.

⁴⁴⁰ Por. Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35: „Ita quippe in vite sunt palmites, ut viti non conferant, sed inde accipiant unde vivant: ita vero vitis est in palmitibus, ut vitale alimentum subministret eis, non sumat ab eis. Ac per hoc et manentem in se habere Christum, et manere in Christo, discipulis prodest utrumque, non Christo. Nam praeciso palmite, potest de viva radice alius pullulare; qui autem praecisus est, sine radice non potest vivere”.

⁴⁴¹ SCL, tłum. A. Caba, s. 135: „Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligere dedit, qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. Diffundit enim caritatem in cordibus nostris Spiritus Patris et Filii, quem cum Patre amamus et Filio”.

⁴⁴² Por. Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35, CII.5: „Prorsus donum Dei est diligere Deum. Ipse ut diligere dedit, qui non dilectus dilexit. Displicentes amati sumus, ut esset in nobis unde placeremus. Non enim amaremus Filium, nisi amaremus et Patrem. Amat nos Pater, quia nos amamus Filium; cum a Patre et Filio acceperimus ut et Patrem amemus et Filium: diffundit enim caritatem in cordibus nostris amborum Spiritus, per quem Spiritum et Patrem amamus et Filium, et quem Spiritum cum Patre amamus et Filio”.

Całość więc kanonów, jak je nazwaliśmy, pozytywnych skupiona była na przypominaniu i utrwalaniu tej jednej podstawowej prawdy: łaska Boża jest źródłem wszystkich działań człowieka i w człowieku.

4.3.3. *Definitio fidei*

Uzupełnieniem dla kanonów synodu w Orange jest *Wyznanie wiary*, co do którego wśród badaczy panuje jednomyślna opinia, że jest to jedyna część dokumentacji synodalnej, której autorem bezsprzecznie jest Cezary z Arles⁴⁴³. Biskup Arles przygotował owe wyznanie i dołączył do kanonów, które, jak wcześniej wspomniano, otrzymał z Rzymu od papieża Feliksa IV. Jego treść pokrywa się z kanonami synodu, stanowi jednak o wiele bardziej interesujący dokument niż same kanony, które są przecież kompilacją pośrednich i bezpośrednich zapożyczeń z dzieł Augustyna. W *Definitio fidei* Cezary przemawia własnym głosem, choć nadal zgodnie z główną linią nauczania przeciwko heretykom. To właśnie w tym tekście odnajdujemy jedyną wprost wyrażoną anatemę nałożoną na tych, którzy wyznają błędne twierdzenia. Owa anatema dotyczy przeznaczenia do zła zgodnie z Boskim zamysłem. Synod ustami Cezarego zdecydowanie odrzuca takie twierdzenie: „A w to, że niektórzy boską mocą są przeznaczeni do złego, nie tylko nie wierzymy, lecz nawet, jeśli są tacy, którzy chcieliby w takie zło wierzyć, z całą stanowczością nakładamy na nich anatemę”⁴⁴⁴.

Wyznanie wiary otwiera sformułowanie: „Według przytoczonych wypowiedzi Pism i orzeczeń dawnych Ojców, dzięki Bożej łaskawości, powinniśmy głosić i w to wierzyć (...)”⁴⁴⁵, którym już na wstępie Cezary przydaje autorytetu wcześniejszym orzeczeniom. Wstęp ten jednak nie do końca jest poprawny. O ile Pisma (w oryginalnym zapisie *sanctae Scripturae*, por. przypis) dotyczą zapewne Pisma świętego, do którego nawiązania są obecne zwłaszcza w pierwszych ośmiu kanonach, o tyle „orzeczenia dawnych Ojców” (co zostało już wspomniane) wydają się być raczej życzeniem niż stwierdzeniem faktu, ponieważ jedynym spośród dawnych Ojców, który wielokrotnie w owych orzeczeniach był przywoływany, jest Augustyn i jego liczne traktaty. Być może Cezary chciał w ten sposób potwierdzić, że także orzeczenia biskupa Hippony znajdują oparcie w innych, starszych od

⁴⁴³ Autorstwo tej części dość zgodnie przypisują mu badacze zajmujący się synodem w Orange, m.in. R. Mathisen czy M.J. Pereira.

⁴⁴⁴ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 136: „Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus”.

⁴⁴⁵ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 135: „Ac sic secundum superscriptas sanctorum Scripturarum sententias, vel antiquorum Patrum definitiones, hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere (...)”.

Hippończyka lub mu równych, orzeczeniach innych chrześcijańskich pisarzy, którym należne byłoby owe zaszczytne zaliczenie w poczet Ojców. Dla wyrażenia tego potwierdzenia nie przywołał jednak nikogo spośród innych Ojców, których nauczanie poparłoby to głoszone przez Cezarego.

Pierwsze twierdzenie, w którego wiarę deklaruje Cezary, a wraz z nim podpisani pod dokumentami biskupi i obecni mężowie, brzmi następująco:

(...) przez grzech pierwszego człowieka wolna wola człowieka została osłabiona i uszczuplona, tak że nikt później nie mógł ani miłować Boga jak należało, ani wierzyć w Boga, ani sprawiać z powodu Boga tego, co jest dobre, jeśli tego nie poprzedziła łaska Bożego miłosierdzia.⁴⁴⁶

Wysunięta na pierwszy plan została tutaj wolna wola, na której swoje piętno odcisnął właśnie grzech Adama, a następnie Cezary przypomina, że to łaska Boga poprzedza wszystko, co później leży już w aktywności ludzkiej: ani wiara w Boga, ani miłość do Boga nie istnieje przed łaską. Wydaje się również, że Cezary zaznacza, że dobre uczynki człowiek sprawia nie tylko dlatego, że doświadczył uprzedzającej łaski, ale również dlatego, że czyni to „z powodu Boga” (*propter Deum*). Sugerowałoby to, że dobrych uczynków nie da się czynić tylko dlatego, że są one dobre same w sobie, przez wzgląd na pociechę lub korzyść, jaką niosą temu, który je czyni, oraz temu, któremu są czynione, ale czynione są właśnie ze względu na Boga. Cezary w swoim *Definitio* wskazuje również na niekoniernie wówczas oczywisty skutek grzechu Adama: osłabienie i uszczuplenie wolnej woli. A zatem już nie tylko śmierć, ale również wyraźna skaza na wolnej woli jest efektem tego, że Adam zgrzeszył. Słowo „uszczuplona” (łac. *attenuatum*) sugeruje, że ów pierwszy grzech spowodował, że wolna wola została czegoś pozbawiona. Lukę tę, kwestię której Cezary nie rozwija, wypełnić ma właśnie łaska i dlatego to łaska poprzedza wszelkie działania ludzkie, o których wspomina biskup Arles.

Dalej Cezary nawiązuje do czasów Starego Testamentu i patriarchów, do których wiary chętnie nawiązywał już Apostoł Paweł utożsamiając wiarę Izraela z wiarą Abrahama, Izaaka i Jakuba. Cezary rozszerza ten zbiór o Abła, pierwszego ze sprawiedliwych, oraz Noego, z którym Bóg zawarł przymierze przyobiecując, że już nigdy nie wytraci rodzaju ludzkiego, a także zbiorczo przypomina wszystkich wcześniejszych świętych. Biskup Arles przypomina, że nie ze względu na ich dobrą naturę, którą

⁴⁴⁶ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 135: „(...) per peccatum primi hominis inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut dilligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operami propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenit”.

odziedziczyli po Adamie, zrodziła się w nich wiara, ale dlatego, że to Bóg chciał, by ta wiara się w nich wzbudziła⁴⁴⁷. Tej sytuacji nie zmieniło nadejście Chrystusa:

Wiemy równocześnie i wierzymy, że tę łaskę nawet po przyjściu Pana nie wszyscy mają w wolnej woli, lecz udziela jej hojnie Chrystus, zgodnie z tym, co już często było mówione i co głosi Paweł Apostoł (...).⁴⁴⁸

Polskie tłumaczenie tego fragmentu może wprawiać w skonfundowanie, ponieważ wyrażenie „nie wszyscy mają w wolnej woli” może sugerować, że skoro nie wszyscy, to jednak są tacy, być może pojedyncze jednostki, które jednak mają. Konieczne wydaje się więc sięgnięcie do oryginału, gdzie czytamy: „quam gratiam (...) **omnibus qui baptizari desiderant**, non in libero arbitrio haberi, sed Christi novimus simul et credimus largitate conferri”. Polska tłumaczka pomijając sformułowanie zaznaczone pogrubioną czcionką nieopatrznie przyczynia się do błędnego rozumienia wyznania Cezarego. Sięgając bowiem do oryginału przytoczonego w przypisie dowiadujemy się, że „wiemy i wierzymy, że ta łaska, **wszystkim, którzy pragną być ochrzczeni**, nie jest w posiadaniu wolnej woli, lecz z hojnością jest udzielana przez Chrystusa”. Zmiana w tłumaczeniu, choć wydaje się niewielka, w kontekście nauki Cezarego i nauki, którą zwalczał, jest znacząca: chodzi tu bowiem wciąż o moment zwrócenia się w kierunku Boga – Cezary chce więc tu podkreślić, że pragnienie przyjęcia chrztu (być może u tych, którzy nie zostali ochrzczeni w wieku dziecięcym) bierze się z łaski, której udziela sam Chrystus. Spośród kilku przywołanych w tym miejscu cytatów z listów św. Pawła (m.in. do Filipian, Efezjan czy Koryntian), na uwagę zasługuje ten z Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie Paweł pisze: „Dostałem miłosierdzia, abym był wierny” (1 Kor 7,25). Cezary zatrzymuje się tu, by podkreślić: „Nie powiedział: <<ponieważ byłem>>, lecz <<abym był>>”⁴⁴⁹, a po przywołaniu jeszcze kilku cytatów stwierdza, że w pismach znajduje się niezliczona liczba dowodów łaski i konkluduje „(...) komu nie wystarczy mało, więcej nie pomoże”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ Por. SCL 8, tłum. A. Caba, s. 135: „Unde et in Abel iustum, et Noe, et Abraham et Isaac, et Iacob, et omnem antiquorum sanctorum multitudinem, illam praeclaram fidem, quam in ipsorum laude praedicat apostolus Paulus, non per bonum naturae, quod prius in Adam datum fuerat, sed per gratiam Dei credimus fuisse collatam”.

⁴⁴⁸ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 135: „Quam gratiam, etiam post adventum Domini, omnibus qui baptizari desiderant, non in libero arbitrio haberi, sed Christi novimus simul et credimus largitate conferri, secundum illud quo saepe iam dictum est, et quod praedicat Paulus apostolus (...)”.

⁴⁴⁹ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 135–136: „Non dixit <<quia eram>>, sed <<ut essem>> (...)”.

⁴⁵⁰ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 136: „Innumerabilis sunt sanctorum Scripturarum testimonia, quae possunt ad probandam gratiam proferri; sed brevitatis studio praetermissa sunt, quia et revera cui pauca non sufficiunt, plura non proderunt”.

Z otrzymaniem łaski już po chrzcie wiąże się następne wyznanie Cezarego:

W to także zgodnie z wiarą katolicką wierzymy, że po otrzymaniu przez chrzest łaski wszyscy ochrzczeni z pomocą i przy współpracy Chrystusa mogą i powinni, gdyby chcieli wierni pracować, wypełnić to, co odnosi się do zbawienia duszy.⁴⁵¹

W tym miejscu należy podkreślić, że Cezary wypełnianie zaleceń i czynienie uczynków nakierowanych na zbawienie duszy widzi wyłącznie w pełnej współpracy człowieka z Chrystusem, odrzuca więc pelagiańskie twierdzenie, zgodnie z którym człowiek może własnym wysiłkiem dojść do zbawienia. Sformułowanie „mogą i powinni” (*possint et debeant*) wskazuje jednocześnie na wolną wolę człowieka – „mogą” – oraz chrześcijańskie zobowiązanie człowieka – „powinni”.

Wyznanie Cezarego również i tę prawdę, którą wielokrotnie utrwalono w kanonach, które je poprzedziły: że nie w człowieku jest początek dobrych uczynków, a w Bogu, który zsyła na nas natchnienie, jeszcze zanim wykażemy się jakimiś zasługami:

To także zbawiennie wyznajemy i w to wierzymy, że w każdym dobrym dziele nie my zaczynamy, a później jesteśmy wspomagani przez Boże miłosierdzie, lecz sam Bóg najpierw tchnie w nas wiarę i miłość do siebie, niepoprzedzone żadnymi dobrymi zasługami, abyśmy wiernie domagali się sakramentu chrztu i po chrzcie z Jego wspomoczeniem mogli wypełnić to, co Jemu się podoba.⁴⁵²

Na poparcie swojego twierdzenia Cezary przywołuje przykłady z Pisma Świętego, jednak dobór osób wydawać się może niektórym zaskakujący. Nie ma tu bowiem Nikodema, który w nocy przyszedł słuchać Jezusa, nie ma Samarytanki, która pragnęła wody życia, jest za to łotr mówiący z Jezusem na krzyżu, Zacheusz, który powodowany ciekawością wszedł na drzewo, by lepiej widzieć Jezusa, a następnie pozwolił Mu „wprosić się” do siebie na posiłek, oraz setnik Korneliusz, przed którego nawróceniem wzdragał się apostoł Piotr. W tych właśnie przykładach Cezary upatruje działania uprzedniego Bożej łaski, nazywa to wręcz „Bożą hojnością”:

Stąd w sposób jak najbardziej oczywisty trzeba wierzyć, że tak godna podziwu wiara łotra, którego Pan wezwał do rajskiej ojczyzny, i setnika Korneliusza, do

⁴⁵¹ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 136: „Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod post acceptam per baptismum gratiam omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salute animae pertinent possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere”.

⁴⁵² SCL 8, tłum. A. Caba, s. 136: „Hoc etiam salubriter profitemur, et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adiuvamur; sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismus cum ipsius adiutorium ea quae sibi sunt placita implere possimus”.

którego został posłany anioł Pański, i Zacheusza, który zasłużył na to, by przyjąć samego Pana, nie była z natury, lecz dana z Bożej hojności.⁴⁵³

Sformułowane w ten sposób wyznanie wiary nie dawało podstaw do polemizowania czy podważania nauczania tego okolicznościowego synodu. Cezary, będąc już wcześniej pewnym poparcia ze strony Stolicy Apostolskiej, uzupełnił otrzymane kanony o wyznanie wiary, które miało być łatwiejsze do przyswojenia i zrozumienia przez wiernych w podległych biskupom galijskim regionach. Prośba o zatwierdzenie kanonów i wyznania wiary była już tylko formalnością spowodowaną zmianą na tronie Piotrowym. Papież Bonifacy potwierdził to nauczanie swoim autorytetem i od tego momentu stało się ono obowiązującym na następne kilkaset lat⁴⁵⁴.

⁴⁵³ SCL 8, tłum. A. Caba, s. 136: „Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis ad quem angelus Domini missus est, et Zacchaei, qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed divinae largitatis donata”.

⁴⁵⁴ Por. R.W. Mathisen, *Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange*, w: *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, A. Hwang, B. Matz, M. Casiday, (Eds.), Washington 2014, s. 226–227.

Zakończenie

Causa finita est, utinam aliquando finiatur error! Tymi słowami biskup Hippony zwrócił się do swojej trzody 23 września 417 roku. Była to reakcja na decyzje podjęte przez papieża Innocentego I w styczniu tego samego roku, zgodnie z którymi groźna nauka, zaliczana już w poczet herezji, została potępiona również autorytetem Stolicy Apostolskiej. Nie mógł wiedzieć, że dwa dni wcześniej, zanim wygłosił wspomniane słowa, papież Zozym unieważnił postanowienia poprzednika, otwierając sprawę na nowo. Tym bardziej nie przewidziałby, że minie ponad tysiąc pięćset lat, a kolejny następca św. Piotra przywoła tę, skazywaną na potępienie i zapomnienie, herezję w jednym ze swoich dokumentów, by po raz kolejny przestrzec przed niebezpieczeństwami z niej płynącymi. Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate* napisał:

(...) pragnę zwrócić uwagę na dwa zafałszowania świętości, które mogłyby nas sprowadzić na manowce: gnostycyzm i pelagianizm. Są to dwie herezje, które powstały w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ale wciąż są alarmująco aktualne. Także dzisiaj serca wielu chrześcijan, być może nie zdając sobie z tego sprawy, dają się zwieść przez te zwodnicze propozycje. W tych propozycjach wyraża się antropocentryczny immanentyzm przebrany za prawdę katolicką.⁴⁵⁵

Przedstawione i przeanalizowane synody w niniejszej dysertacji były ważnymi wydarzeniami w życiu Kościołów lokalnych, w których się odbywały. Naznaczyły swym nauczaniem – bądź jego brakiem – doktrynę Kościoła kształtowaną w ramach sporu z pelagianami przez ponad sto lat, począwszy od roku 411 aż do roku 529. Należy jednak przyznać, że nie wpłynęły na całkowite zaniknięcie pelagianizmu jako nurtu w teologii, a pelagianizm i jego zwolennicy zadomowili się w Kościele na dobre i to na wiele następnych stuleci: jeszcze po roku 529 papież kilkakrotnie wystosowywali swoje listy w sprawie pelagian⁴⁵⁶, a w średniowieczu nie brakowało synodów, na których dochodziło do oskarżeń o pelagianizm kierowanych wobec niektórych z teologów⁴⁵⁷. Przeanalizowany materiał pozwolił nie tylko na udzielenie odpowiedzi na postawione we wstępie pytania badawcze, ale również na wyciągnięcie kilku dodatkowych, aczkolwiek nie mniej ważnych wniosków.

⁴⁵⁵ Franciszek, Adhortacja apostolska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et exsultate*, Kraków 2018, nr 35.

⁴⁵⁶ Por. Leo Magnus, *Epistola 1*, PL 54.

⁴⁵⁷ Np. w 1140 roku w Sens, gdy o pelagianizm oskarżono Piotra Abelarda.

Biskupi dość wcześnie, bo już w roku 411, zainteresowali się Celestiuszem, uznawanym za ucznia Pelagiusza, oskarżanego o głoszenie radykalnych tez pelagiańskich. Choć wówczas, gdy Celestiusz stanął przed biskupem Aureliuszem i prawdopodobnie innymi biskupami regionu, jego nauka nie była jeszcze określana mianem „pelagiańskiej”, wzbudziła jednak zaniepokojenie swą nieortodoksyjnością, do tego stopnia, że nie ograniczono się do personalnego pouczenia, a akta ze spotkania Celestiusza z Aureliuszem zostały włączone w dokumentację biskupiej stolicy, tak by było możliwe zapoznawanie się z nimi przez innych zainteresowanych, o czym niezależnie od siebie wspomnieli zarówno Augustyn z Hippony, jak i Mariusz Merkator.

Synody biskupie nie podejmowały własnej inicjatywy, jeśli chodzi o zorganizowanie synodu, który miałby być odpowiedzią na wydarzenia w danej prowincji. Jedynie w przypadku synodu plenarnego w Kartaginie w 418 roku kwestia pelagiańska pojawiła się na obradach synodu, który został uprzednio zaplanowany i zorganizowany. Podobna sytuacja miała miejsce w roku 416, kiedy w Kartaginie odbył się synod prowincji. Co prawda, z listu posynodalnego nie wynika, czy poruszone zostały na nim jakiegokolwiek inne sprawy czy problemy prowincji, sam jednak list jest dowodem na to, że spotkanie biskupów nie odbyło się w odpowiedzi na szerzącą się herezję. W pozostałych sytuacjach biskupi każdorazowo spotykali się, ponieważ zostali do tego zobligowani – np. oskarżeniem o herezję, jak w przypadku Celestiusza w 411 roku, Pelagiusza w roku 415, Leporiusza w 426, czy Lucidusa w roku 475. W przypadku Lucidusa nie ma pewności, czy biskupi w Arles omawiali inne sprawy, niewykluczone, że tak było – albo zostali tym wydarzeniem zaskoczeni, jak w przypadku biskupów, których obecność w Orange wykorzystał biskup Cezary.

Pelagiusz i jego nauczanie postrzegany był jako zagrożenie dla doktryny Kościoła wyłącznie na terenie Afryki Północnej i dopiero złożone przeciwko niemu oskarżenie skłoniło episkopat palestyński do zainteresowania się jego osobą i głoszoną przez niego nauką na tyle, by wezwać go na przesłuchania do Jerozolimy oraz Diospolis. Można w tym miejscu zastanowić się ponownie, czy biskupi w Palestynie nie byli zainteresowani zwalczaniem herezji, czy też wrażliwość ludzi Wschodu różniła się na tyle od mentalności zachodniego Kościoła, że w nauce Pelagiusza nie tylko nie widzieli zagrożenia, ale również dostrzegali znaczące jej walory, przede wszystkim w zakresie moralności i ascezy.

Jednym z pierwszych wydarzeń historycznych, które wpłynęły na działalność synodalną Kościoła wobec pelagian był bez wątpienia najazd Gotów na Rzym w 410 roku. Jak już wspomniano wcześniej, całkiem słuszne może być stwierdzenie, że gdyby nie

konieczność ucieczki z Rzymu do Afryki, Pelagiusz nie zostałby uznany za heretyka. Równie ważnym wydarzeniem, które wpłynęło na działalność synodów była śmierć papieża Innocentego i wybór Zozyma na jego następcę. Spowodowało to zwrot o sto osiemdziesiąt stopni w podejściu Stolicy Apostolskiej do pelagian oraz Pelagiusza i Celestiusza. Nie ma jednak możliwości, by jednoznacznie rozstrzygnąć, który z papieży miał rację, wydaje się bowiem, że obaj wydali słuszne decyzje, zgodne z ich ówczesną wiedzą i materiałem dostępnym do interpretacji. Odmienne od decyzji Innocentego wyroki Zozyma uwarunkowane były również faktem, że w przeciwieństwie do poprzednika Zozym miał okazję spotkać i wysłuchać Celestiusza oraz zapoznał się z wyznaniem wiary Pelagiusza. Czy przekonały go ich argumenty i nauka, czy też został zmanipulowany, pozostaje kwestią nie do rozstrzygnięcia.

Przeanalizowany materiał nie pozwolił jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy to z działalnością synodalną należy łączyć transfer pelagiańskiej nauki. Bez wątplenia złożyło się na to kilka przyczyn, do których zaliczyć należy nie tylko synod plenarny w Kartaginie oraz uznanie jego nauczania przez papieża i konieczność podporządkowania się temu nauczaniu przez biskupów italskich, co w konsekwencji wywołało kryzys w Italii związany z osobą Juliana z Eklanum. Równie znaczący był reskrypt cesarski, który nakazywał Pelagiuszowi i Celestiuszowi opuszczenie Rzymu oraz granic Cesarstwa oraz działalność biskupa Augustyna, który swoim stanowczym podejściem do wolnej woli i łaski wywołał zamieszanie wśród mnichów w Hadrumetum.

Biskupi afrykańscy zdecydowali się włączyć w spór Stolicę Apostolską, licząc na rozpowszechnienie nauczania przeciwko herezji pelagiańskiej. Stolica Apostolska była już jednak świadoma swojego autorytetu w osobie papieża, który miał prawo akceptowania i potwierdzania nauk głoszonych w oddalonych od niej prowincjach. Tymczasem owe prowincje akceptowały ten prymat jedynie w zakresie, w jakim odpowiadał ich potrzebom i oczekiwaniom. Dowodem na to jest sytuacja, do której doszło w roku 417, gdy decyzja Innocentego uradowała Afrykańczyków, by następnie decyzja jego następcy, Zozyma, doprowadziła ich do oburzenia, które zaowocowało włączeniem w spór z pelagianami samego cesarza i jego urzędników. Nie należy więc łączyć działań biskupów afrykańskich z uznaniem autorytetu Stolicy Apostolskiej czy samego papieża. Papież Innocenty wykorzystał jednak tę sposobność, by po raz kolejny przypomnieć o prymarnej roli, jaką wobec innych stolic zajmował Rzym, kładąc tym samym podwaliny pod późniejsze dyskusje na temat prymatu papieskiego.

Niemożliwe do ustalenia jest, którymi zagadnieniami łączonymi powszechnie z pelagianizmem zajmowały się synody Brytanii czy Galii, poza dwoma wyjątkami: synod w Arles w 475 roku zgromadził biskupów, którzy zwalczali predestynacjonizm i jego zwolenników, reprezentowanych przez Lucidusa, a w 529 roku w Orange biskupi stanęli w obronie łaski i to wokół niej skupiło się nauczanie ogłoszone na tym synodzie. Synod w Orange nie był zainteresowany tym, jak brzmi nauka, przeciw której występuje. Poza imieniem Pelagiusza nie padło żadne inne imię, co rozumiemy dwojako: biskupom zgromadzonym wraz z Cezarym z Arles w Orange nie byli znani liderzy zwolenników błędów pelagiańskich oraz tzw. reszta pelagian była na tyle liczna, a przy tym na tyle niezorganizowana, że ogłoszenie nauki w ten sposób miało zapobiec próbom jej rozprzestrzenienia i ewentualnym bodźcom do zorganizowania się w większą grupę zwolenników.

Poza wysłuchaniem Celestiusza i Pelagiusza na pozostałych synodach biskupi ograniczyli się do informacji, które przekazały im osoby, w których autorytecie pokładali zaufanie. Tak było zarówno w Kartaginie, w Milevi, jak i w Orange. Również papież Innocenty ograniczył się do zapoznania się z pismami, które przekazali mu Afrykańczycy, bez uwzględniania kontekstu personalnego. Mimo że wezwał obu „nauczycieli błędu” do Rzymu, nie doczekał się ich pojawienia, a jego następca postanowił przyjrzeć się kondycji moralnej ich oskarżycieli i uznał, że już sama ta kondycja świadczy o nich negatywnie, rzucając jednocześnie cień na wiarygodność samych oskarżeń.

Wbrew temu, co wielu badaczy twierdzi, Augustyn, choć był głównym adwersarzem Pelagiusza i jego następców (m.in. Juliana z Eklanum), to jego wpływ ograniczał się do prowincji Afryki Północnej i ewentualnie wykorzystywania znajomości, jakie wraz z innymi biskupami miał w Rzymie i na dworze cesarskim. To Augustyn odpowiadał za sformułowania synodów afrykańskich, nawet jeśli w którymś nie brał udziału, ale to również Augustyn odpowiadać może za to, że Pelagiusz opuścił Afrykę. Czy gdyby nad wyraz zajęty biskup Hippony znalazł czas dla uchodzącego z Rzymu mnicha-ascety, doszłoby do wydarzeń w Diospolis, w Kartaginie, w Italii, a w konsekwencji także w Orange? Być może nie. Gdybanie nie należy jednak do aparatu naukowego, trudno jednak nie zauważyć, że to właśnie działania – lub jego brak – biskupa Hippony, również w kontekście synodów biskupich, wiele razy miały wpływ na dalsze wydarzenia.

Obecność pelagian w Brytanii przez niektórych badaczy jest podważana, choć obecność tendencji pelagiańskich stwierdzono niepodważalnie w traktatach, które popularyzowane były w Brytanii i Irlandii w V wieku. Również synody, które w ich

sprawie się odbyły nie są jednoznacznie potwierdzone. Sposób ich prezentacji niewiele mówi nam o strukturze Kościoła lokalnego, z imienia wymieniony zostaje w źródłach jedynie biskup będący uznanym pelagianinem, w dodatku na pomoc wezwani zostali biskupi „zza morza”: z Galii przybyć mieli German i Lupus, aby odeprzeć herezję pelagiańską. Nieznana pozostaje także nauka, którą wspomniani biskupi galijscy głosili w odpowiedzi na nauczanie pelagian, jedynie wzmianki w opisach, które śmiało można nazwać hagiograficznymi, mówią o „zwycięstwie łaski” sugerują nam, że to właśnie łaska znajdowała się w kręgu zainteresowań obu stron sporu.

Synody biskupie, które odbyły się w sprawie kontrowersji pelagiańskiej, świadczą o tym, jak ważne jest, by nie tylko pojedyncze jednostki (Augustyn, Cezary) brały odpowiedzialność za starcia z herezjami, ale także Kościół jako instytucja oraz biskupi jako synod. Choć można krytykować Augustyna, że swoim działaniem inspirował czy wręcz zmuszał biskupów do zorganizowania synodu (jak w Kartaginie i Milevi w roku 416), podobnie jak można wytknąć Cezaremu, że do zwołania synodu wykorzystał obecność biskupów na uroczystości zorganizowanej przez świeckiego urzędnika, należy jednocześnie przyznać, że prawdopodobnie obaj biskupi kierowali się intuicją Kościoła jako instytucji kolegialnej, świadomi zapewne tego, że to właśnie synody nadawać mają odpowiedni ton nauczaniu Kościoła. Inspiracja ta jest z pewnością nie bez znaczenia w kontekście późniejszej historii synodalności i kolegialności Kościoła.

Bibliografia

A. Źródła

Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431, Synodi et Collectiones Legum, vol. IV, tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Kraków 2010.

Acta synodalia ab anno 431 ad annum 504, Synodi et Collectiones Legum, vol. VI, tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Kraków 2011.

Acta synodalia ab anno 506 ad annum 553, Synodi et Collectiones Legum, vol. VIII, tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Kraków 2014.

Concilia Africae: a. 345 – a. 525, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. CXLIX, C. Munier (Ed.), Turnhout 1974.

Concilia Galliae: a. 314 – a. 506, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. CXLVIII, C. Munier (Ed.), Turnhout 1963.

Concilia Galliae: a. 511 – a. 695, Corpus Christianorum. Series Latina, vol. CXLVIII A, C. de Clercq (Ed.), Turnhout 1963.

B. Źródła pomocnicze

Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381, Synodi et Collectiones Legum, vol. I, tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (układ i oprac.), Kraków 2006.

Augustinus, *Contra Iulianum*, PL 45, kol. 1049–1608.

Augustinus, *De gestis Pelagii*, PL 44, kol. 319–6360.

Augustinus, *De gratia Christi et de peccato originale*, PL 44, kol. 359–410.

Codicis Theodosiani. Liber sextus decimus, vol. VII, tekst łaciński i polski, M. Ożóg, M. Wójcik (oprac.), M. Stachura (wstęp), Kraków 2014.

Innocentius, *Epistola 181*, PL 33, kol. 779–783.

Innocentius, *Epistola 182*, PL 33, kol. 783–786.

Innocentius, *Epistola 183*, PL 33, kol. 786–788.

Marius Mercator, *Commonitorium de Coelestio imperatori oblatum*, PL 48, kol. 61–108.

Zosimus, *Cum adversus*, PL 20, kol. 661–665.

Zosimus, *Magum pondus*, PL 20, kol. 649–654.

Zosimus, *Posteaquam a nobis*, PL 20, kol. 654–661.

Zosimus, *Placuit apostolicae*, PL 20, kol. 642–649.

C. Pisma Ojców Kościoła

Augustinus, *De dono perseverantiae*, PL 45, kol. 993–1035.

Augustinus, *De gratia Dei et libero arbitrio*, PL 44, kol. 881–912.

Augustinus, *De gratia Christi et peccato originali*, PL 44, kol. 359–410.

Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, PL 44, kol. 109–200.

Augustinus, *De perfectione iustitiae hominis*, PL 44, kol. 291–318.

Augustinus, *De vita et moribus clericorum*, PL 38.

Augustinus, *Epistola 157*, PL 33.

Augustinus, *Epistola 175*, PL 33.

Augustinus, *Epistola 176*, PL 33.

Augustinus, *Epistola 178*, PL 33.

Augustinus, *Epistola 186*, PL 33.

Augustinus, *Epistola 130*, PL 33.

Augustinus, *Epistola 126*, PL 33.

Augustinus, *Epistola 225*, PL 33.

Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, PL 35, kol. 1375–1976.

Augustinus, *Sermo 131*, PL 38,

Augustinus, *Contra duas epistolas pelagianorum*, PL 44, kol. 549–638.

Augustinus, *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, PL 45, kol. 1049–1608.

Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41, kol. 13–804.

Augustyn, *Przeciw Julianowi*, tłum. W. Eborowicz, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 19/1, Warszawa 1977.

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2018.

Codicis Theodosiani. Liber Sextus Decimus, A. Caba (tłum.), M. Ożóg, M. Wójcik (oprac.), Kraków 2014.

Collectio Quesnelliana, XIV. XV. XIX. XX, w: M. Marcos, *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 317–344.

Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1–80)*, tłum. S. Ryznar CSsR, J. Pochwat MS, ŻMT 57, Kraków 2011.

Epistola ad Caelestinum papa, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, E. Schwartz (Ed.), Berlin-Lipsk 1933.

Epistola synodi Arelatensis ad Silvestram papam, PL 84.

Gennadius Massiliensis, *De viris illustribus*, PL 58, kol. 1059–1120.

Incipit concilium urbis Romae sub Damaso papa de explanatione fidei, PL 13, kol. 373–376.

Ioannes Cassianus, *De incarnatione Christi contra Nestorium haereticum*, PL 50, kol. 9–272.

Orosius, *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, CSEL 5.

Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999.

Pelagiusz, *Pisma*, tłum. A. Smaroń, J. Mrukówna, wstęp i oprac. J. Pochwat MS, Kraków 2017.

Prosperus Aquitanus, *Chronicum integrum*, PL 51, kol. 535–606.

D. Opracowania i artykuły

Adamiak S., *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*, Warszawa 2019.

Adamiak S., *Psalm abecadłowy przeciw donatystom świętego Augustyna – wprowadzenie, przekład i komentarz*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 2017, vol. 10(4), s. 445–461.

Baron A., *Łacińskie komentarze do Listu do Tytusa (Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz na tle recepcji myśli Pawłowej w starożytności)*, w: Ambrozjaster, Hieronim, Pelagiusz, *Komentarze do Listu św. Pawła do Tytusa*, ŻMT 28, Kraków 2003, s. 9–25

Baron A., *Spór o Pawła, spór o człowieka czy spór o Boga? Refleksje na marginesie kontrowersji pelagiańskiej*, w: Pelagiusz, *Komentarz do Listu do Rzymian*, ŻMT 15, Kraków 1999.

Baron A., *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra” 2011, nr 29(73), s. 5–36.

Beatrice P.F., *Chromatius and Jovinus at the Synod of Diospolis: A Prosopographical Inquiry*, „Journal of Early Christian Studies” 2014, vol. 22(3), s. 437–464.

Bober SJ A., *Anglia – Szkocja – Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I–IX w.*, Lublin 1991.

Bonner A., *The myth of Pelagianism*, Oxford 2018.

- Bonner A., *Was Patrick Influenced by Teaching of Pelagius?*, „Journal of Theological Studies” 2012, vol. 63(2), s. 572–607.
- Bonner G., *How Pelagian was Pelagius?*, „Studia Patristica” 1966, s. 350–358.
- Bonner G., *St. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, Norwich 1986.
- Brodka D., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego w historiografii wieków IV–VI (zarys problemu)*, „Przegląd Historyczny” 2006, nr 97/2, s. 129–144.
- Brown P., *Augustyn z Hippony*, Warszawa 1993.
- Burczak K., *Biskupi afrykańscy wobec herezji pelagianizmu*, „Vox Patrum” 2002, t. 42–43(22), s. 437–461.
- Burczak K., *Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich V–VII wieku*, Lublin 2005.
- Cipriani N., *La morale pelagiana et la retorica*, „Augustinianum” 1991, vol. 31, s. 309–327.
- Curtis S., *Will and Grace: The Essence of Pelagian Debate*, „Journal of Asian Evangelical Theology” 2016, vol. 20(2), s. 55–73.
- Dawidowski W. OSA, *Św. Augustyn*, Kraków 2006.
- Długosz D., *Barbarzyńcy w północnej Italii*, Warszawa 2011.
- Dodaro R., *Ego miser homo. Augustine, the Pelagian Controversy and The Paul of Romans 7,7–25*, „Augustinianum” 2004, vol. 44(1), s. 135–144.
- Dunn G.D., *Did Zosimus pardon Caelestius?*, w: *Lex et religio: XL Incontro de Studiosi dell'Antichità Cristiana* (Roma, 10–12 maggio 2012), “Studia Ephemeridiana Augustiniana” 2013, vol. 135, s. 647–648.
- Dunn G.D., *Zosimus’ Synod of Rome in September 417 and His Letter to Western Bishops*, „Antiquite Tardive” 2015, vol. 23, s. 395–405.
- Dunn G.D., *Zosimus and Ravenna: Conflict in the Roman Church in the Early Fifth Century*, “Revue d’etudes augustinienes et patristiques” 2016, vol. 62, s. 1–20.
- Dunphy W., *A lost year: Pelagianism in Carthage, 411 A.D.*, „Augustinianum” 2005, vol. 45, s. 389–466.
- Eborowicz W., *Wstęp*, w: *Augustyn, Łaska, wiara, przeznaczenie*, W. Eborowicz (tłum.), Poznań-Warszawa-Lublin 1971.
- Elberti A., *Prospero D’Acquitania. Teologo e discepolo*, Roma 1999.
- Ferguson J., *Pelagius: A Historical and Theological Study*, Cambridge 1956.
- Franciszek, *Adhortacja apostołska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym Gaudete et exsultate*, Kraków 2018.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005.

- Grzech pierworodny, *Źródła Myśli Teologicznej* 12, Kraków 1999.
- Griffe E., *La Gaule Chretienne a l'epoque romaine. L'Eglise des Gaules au Ve Siecle*, vol. 2, Paris 1966, s. 237–239, 253–256.
- Grzywaczewski J., *Prymat papieża w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 2007, nr 149, z. 1(150), s.
- Hammann A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989.
- Hardy F.W., *Pelagius and Patrick*, „Historicism” 1991, no. 26, s. 1–18.
- Heather P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 2012.
- Hieronim ze Strydonu, *Dialog przeciw pelagianom*, Pisma Starożytnych Pisarzy 10, Warszawa 1973.
- Honnay G., *Caelestius, discipulus Pelagii*, „Augustinianum” 1994, vol. 44, s. 271–302.
- Kołosowski T. SDB, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce rzymskiej*, Piła 2000.
- Jacob E.F., *Wilkins 'Concilia' and the Fifteenth Century*, „The Transaction of the Royal Historical Society” 1932, vol. 15, s. 91–132.
- Koopmans J.H., *Augustine's first contact with Pelagius and dating of the condemnation of Caelestius at Carthage*, „Vigiliae Christianae” 1954, nr VIII, s. 149–163.
- Kotula T., *Znaczenie prowincji afrykańskich w systemie Imperium*, w: *Prowincje rzymskie i ich znaczenie w ramach imperium*, M. Jaczynowska, J. Wolski (red.), Wrocław 1976.
- Lamberigts M., *Co-operation of Church and State in the Condemnation of the Pelagians: The Case of Zosimus*, w: *Religious polemics in context*, T.L. Hetteema, A. van der Kooji (eds.), 2004, s. 363–375.
- Liebeschuetz W., *Pelagian Evidence on the Last Period of Roman Britain*, „Latomus” 1967, no. 26, s. 436–447.
- Loska E., *Kilka uwag na temat utrudniania procesu karnego przez oskarżyciela w prawie rzymskim*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Prawnicza” 2018, z. 101, s. 93–103.
- Lynch-Baldwin K.A., *The Rediscovery of Early Irish Christianity and Its Wisdom for Religious Education Today*, dissertation from Boston College, Boston 2009.
- Malavasi G., Dupont A., *When Did Caelestius Became Known as a Disciple of Pelagius? Reassessing the Sources*, „Journal of Early Christian Studies” 2022, vol. 30(3), s. 343–371.
- Marcos M., *Anti-Pelagian Legislation in Context*, SEA 2013, nr 135, s. 317–344.

- Mathisen, R.W., *Caesarius of Arles, Prevenient Grace, and the Second Council of Orange*, w: *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, A. Hwang, B. Matz, M. Casiday, (Eds.), Washington 2014, s. 208–234.
- Mularczyk-Budzan A., *Hieronimowa krytyka pelagianizmu w Dialogu przeciw pelagianom*, „Polonia Sacra” 2014, nr 3(36), s. 111–145.
- Nawrocki A., *Pelagiusz*, Kraków 2006.
- Obrycki K., *Wstęp*, w: Augustyn z Hippony, *Dzieje procesu Pelagiusza*, w: *Grzech pierworodny*, ŻMT 12, Kraków 1999.
- Pałucki J., *Nauka o grzechu pierworodnym wg św. Ambrożego*, w: *Grzech pierworodny, Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 87–100.
- Pereira M.J., *Augustine, Pelagius, and the Southern Gallic Tradition. Faustus of Riez’s De gratia Dei*, w: *Grace for Grace: The Debates After Augustine and Pelagius*, A.Y. Hwang, B. Matz, A. Casiday (eds.), Washington 2014, s. 183.
- Pietras H. SJ, *Pierwszy grzech ludzi według św. Ireneusza (ADVHAER V, 23, 1–2)*, w: *Grzech pierworodny, Augustyn, Dzieje procesu Pelagiusza*, ŻMT 12, Kraków 1999, s. 25–40.
- Pochwat J. MS, *Wstęp*, w: Cezary z Arles, *Kazania do ludu (1–80)*, tłum. S. Ryznar CSsR, J. Pochwat MS, ŻMT 57, Kraków 2011, s. 7–21.
- Rees B.R., *Pelagius. Life and Letters*, New York 1998-2003.
- Refoule F., *La datation du premier concile de Carthage contre les Pelagiens et du Libellus fidei de Rufin*, „Revue des etudes augustiniennes” 1963, nr 11, s. 41–49.
- Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004
- Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2002.
- Speigl J., *Der Pelagianismus auf dem Konzil vom Ephesus*, AHC 1969, vo. 1, s. 1–14.
- Strzelczyk J., *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005.
- Strzelecka A., *Święty Augustyn. O łasce Bożej przeciw herezji pelagiańskiej. List 186*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2000, t. XI, s.
- Toczko R., *German z Auxerre – życie i żywot*, w: *Żywoty galijskie Germana z Auxerre i Genowefy z Paryża*, Źródła Monastyczne 76, Tyniec 2015.
- Toczko R., *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Toruń 2012.
- Toczko R., *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską?*, „U schyłku starożytności – Studia Źródłoznawcze” 2011, nr X, s. 213–226.
- Toczko R., *Święty Augustyn. Mowa 348A: Przeciw Pelagiuszowi*, „Vox Patrum” 2010, t. 55(30), s. 859–881.

Turek W., *Episcopus, presbyter, sacerdos, diaconus: niektóre wyjaśnienia papieża Innocentego w Liście do Decencjusza, biskupa Gubbio*, „Vox Patrum” 2017, t. 67(37), s. 653–671.

Vita Sancti Caesarii Arelatensis jako świadectwo życia i działalności biskupa, duszpasterza i teologa, w: *Żywot św. Cezarego z Arles*, A. Strzelecka (tłum.), P. Wygralak (oprac.), Poznań 2008.

Wermelinger O., *Rom und Pelagius. Die Theologische Position der romischen Bischöfe im Pelagianischen Streit in den Jahren 411–432*, Stuttgart 1975.

Wilczyński M., *Roma capta! Uwagi na temat relacji o zdobyciu Rzymu w 410 i 455 r. w dziełach wybranych autorów późnoantycznych*, „Vox Patrum” 2018, t. 70(38), s. 311–338.

Wilczyński M., *Zagraniczna i zewnętrzna polityka afrykańskiego państwa Wandalów*, Wydawnictwo Naukowe WSP, Kraków 1994.

Wood I., *Królestwa Merowingów. Władza - społeczeństwo - kultura*, Warszawa 2009.

Wygralak P., *Święty Cezary z Arles jako egzegeta i teolog*, w: *Cezary z Arles. Pisma dogmatyczne i egzegetyczne*, POK 29, s. 7–28.

Zaremba S., *Teologiczne i filozoficzne znaczenie nazwy perseverantia w traktacie De dono perseverantiae św. Augustyna*, „Legnickie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, nr 2(9), s. 147–159.

Żurek A., *Cezary z Arles*, Kraków 2003.

E. Słowniki, encyklopedie i podręczniki

Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życia, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.
Dizionario patristico e di antichità cristiane, vol. I-III, Angeli di Bernardino (Ed.), Genova 1983–1988.

Bralewski S., *Arkadiusz I*, w: *Słownik cesarzy rzymskich*, J. Prostko-Prostyński (red.), Poznań 2001, s. 309–313.

Dizionario dei Concili, t. I–VI, P. Palazzini (Ed.), Roma 1963–1968.

Gębura K., *Honoriusz*, w: EK, t. VI, Lublin 1993.

Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997.

Kołtunowska A., *Teodozjusz II*, w: EK, t. XIX, Lublin 2013, s. 638.

Kołtunowska A., *Teodozjusz Wielki*, w: EK, t. XIX, Lublin 2013.

Plisiecki P., *Konstantyn Wielki*, w: EK, t. VII, Lublin 2002, s. 697–700.

Małunowiczówna L., *Arkadiusz*, w: EK, t. I, Lublin 1995.

Myszor W., *Paulin z Mediolanu*, w: *Pisarze wczesnochrześcijańscy I–VII w.*, C.V. Manzanares, Warszawa 2001, s. 148.

Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane, Angeli di Berardino (Ed.), Bologna 2010.

Słownik łacińsko-polski, Wydawnictwo Szkolne PWN, Warszawa 2003.

Ziółkowski A., *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 2009.

Zwolski E., *Dioklecjan*, w: EK, t. III, Lublin 1979, s. 1334.