


MARCIN TOMASIEWICZ

 <http://orcid.org/0000-0003-2803-9364>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Koncepcja państwa i władcy w myśli politycznej Pawła Orozjusza

### Abstract

#### The Concept of the State and the Ruler in the Political Thought of Paul Orosius

In this article, the author tries to present Paul Orosius's political doctrine, taking its connection with the tradition of imperial theology of Eusebius of Caesarea and the philosophy of Augustine of Hippo as references. The main source material is the historiographic study of Orosius from the beginning of the 5th century – *Seven Books of History Against the Pagans*. The considerations focus on the interpretation of four key themes: the Roman Empire, monotheism, peace, and Christianity. Orosius shares the prevalent belief of Christian writers of the late antiquity, that God gives special protection to the Roman Empire. He emphasizes the importance of the peace that prevailed in the time of Augustus, and gives theological and political interpretation of the temporal coincidence of Octavian's reign and Christ's birth. On the basis of proper interpretation of symbolic historical events, Orosius built a kind of political ecclesiology. This doctrine advanced the principal that the Roman state and the Church were united by a common mission to promote the Christian faith. At the same time, in Book Seven, Orosius confronts an attempt at the historiosophical interpretation of barbarian invasions that threatened the prosperity of the empire. Based on factual material, he relativizes the relationship between the Roman Empire and Christianity. The state appears as a subsidiary power to the Church's evangelizing mission, which concept is also reflected in the ethos of the good ruler proposed by Orosius.

**Keywords:** Orosius, History Against the Pagans, the empire, antiquity, political doctrines

**Słowa kluczowe:** Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, cesarstwo, antyk, doktryny polityczne

### 1. Wprowadzenie

Niniejszy artykuł stawia sobie za zadanie przedstawienie myśli politycznej Pawła Orozjusza. Jednocześnie zamierza wykazać, że Orozjusz nie daje się zaklasyfikować

jako twórca piszący wyłącznie pod wpływem filozofii politycznej Augustyna lub też całkowicie zależny od teologii imperialnej Euzebiusza z Cezarei.

Paweł Orozjusz (ok. 383–420) był hiszpańskim kapłanem i autorem pracy *Historia przeciw poganom*, którą napisał na prośbę swojego mentora – Augustyna z Hippony. Dzieło jego nie było jednak niezależne, gdyż pracowicie zebrany w siedmiu księgach materiał faktograficzny miał stanowić kronikarskie uzupełnienie *Państwa Bożego*<sup>1</sup>. Pomimo to bardzo szybko *Historię...* zaczęto traktować jako samodzielne źródło wiedzy o dziejach i geografii antycznej. Gdy w 494 r. znalazła ona oficjalne uznanie w bulli papieskiej, Orozjusz przeszedł do kanonu historiografii i zaczął pośmiertnie zażywać uznania jako autor bijący rekordy popularności przez kolejne wieki<sup>2</sup>. Postać Pawła Orozjusza jest jednak również interesująca dla historyków doktryn politycznych i prawnych.

W głośnym artykule Erica Petersona *Monoteizm jako problem polityczny* filozofia Pawła Orozjusza zamyka refleksję na temat rozwoju monoteizmu politycznego wyrastającego ze szkoły aleksandryjskiej. Omawiana doktryna sięga swoimi korzeniami Filona Aleksandryjskiego, na gruncie zaś chrześcijańskim główne jej tezy sformułował Orygenes. We wschodniej części cesarstwa chrześcijańskiego monoteizm polityczny przybrał postać teologii imperialnej Euzebiusza z Cezarei, podczas gdy na Zachodzie najpełniejszy wyraz znalazł on właśnie w *Historii przeciw poganom* Orozjusza. Co ciekawe, Peterson bardzo mało uwagi poświęca dziełu Augustyna z Hippony. Wydaje się jednak, że luka ta znajduje usprawiedliwienie przez wzgląd na zamierzenie autora *Monoteizmu...*, który pragnął skupić się na tematyce uniwersalizmu i dziejowej roli cesarstwa rzymskiego<sup>3</sup>.

W całkiem innym świetle ukazał Orozjusza Karl Löwith. Przedstawia on myśl polityczną hiszpańskiego prezbitera jako pozostającą pod wpływem Augustyna z Hippony. Löwith zauważa, że zarówno zamysł apologetyczny, jak i koncepcja rządów opatrności w dziejach są niemal identyczne u obydwu antycznych autorów<sup>4</sup>. Orozjusz oglądany z perspektywy historiozoficznej – a taki punkt widzenia obrał Löwith – stoi za plecami wielkiego Augustyna, pełnymi garściami czerpiąc inspirację z *Państwa Bożego*. Jego zależność od myśli biskupa Hippony widoczna jest nie tylko w intencji oraz formie dzieła, czyli historii uniwersalnej<sup>5</sup>. Można ją również dostrzec w relatywizacji podejścia do pomyślności cesarstwa rzymskiego i przyznaniu monarchiom barbarzyńskim pewnych

<sup>1</sup> Murphy, „Augustine and the rhetoric”, 595.

<sup>2</sup> Kelly, *Faces of History*, 100. W literaturze przedmiotu dostrzega się wpływ Orozjusza na wielu polach późniejszej myśli. Tak więc jego moralizatorski ton i nacisk na rolę opatrności w dziejach wytyczyły wzorzec dla średniowiecznych kronikarzy, zob. Ker, *Wczesne średniowiecze*, 38. Z Orozjusza korzystali Paweł Diakon i Otto z Freising zob. Löwith, *Historia powszechna*, 168; Ker, *Wczesne średniowiecze*, 130. Na informacjach zaczerpniętych z pism Orozjusza opierał się w swojej twórczości Dante, zob. Toynbee, „Dante’s Obligations”: 385–98. Król Alfred zaś dokonał anglosaskiego, wielce twórczego przekładu *Historii* (Ker, *Wczesne średniowiecze*, 235). Również i dzisiaj Orozjusza wspomina się, obok Boecjusza i Izydora z Seville, jako pisarza przełomu epok, którego dzieło dało podstawy przyszłego średniowiecznego romansu lub też jako apologetę próbującego przedstawić swój własny obraz dziejów, przeciwko wrogiej chrześcijaństwu, konserwatywnie nastawionej arystokracji zmierzającej do imperium. Dawson, *Religia i powstanie*, 30.

<sup>3</sup> Peterson, „Monoteizm”.

<sup>4</sup> Löwith, *Historia powszechna*, 168. Podobny pogląd prezentuje: Kaegi, *Byzantium and the Decline*, 146 i n.

<sup>5</sup> O kształtowaniu się historii uniwersalnej jako gatunku literackiego w ramach historiografii zob. Kotłowska, *Obraz dziejów*.

elementów misji dziejowej imperium. Co znamienne, wymienione aspekty, pomimo że pojawiają się w kontekście historiozoficznym, mają znaczenie polityczne. Dotyczą zatem problematyki, na której skupiał się również Peterson. Pomimo to jego interpretacja Orozjusza cechuje się pewną rozbieżnością w stosunku do tej, która została zaprezentowana przez Löwitha. Jak wytłumaczyć tę niejednolitość opinii? Przecież wzmiankowani autorzy uchodzą za klasyków w ramach literatury przedmiotu; opierali się oni na tym samym materiale źródłowym, umieszczając Orozjusza we właściwym kontekście historycznym i myślowym. Pomimo to zaliczyli go do tak odmiennych nurtów w filozofii politycznej pierwszych wieków chrześcijaństwa – z jednej strony tradycji augustyńskiej, z drugiej euzebiańskiej<sup>6</sup>.

Wydaje się, że problem z myślą polityczną Orozjusza jest dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, Orozjusz był przede wszystkim historykiem<sup>7</sup>. Jako myśliciel polityczny ustępował miejsca Augustynowi i Ambrożemu. Jego dzieło w przeważającej mierze zawiera informacje o faktach. Interpretacje są czynione niejako na marginesie, co utrudnia pracę badacza próbującego zrekonstruować doktrynę polityczną autora *Historii przeciw poganom*. Po drugie, Orozjusz nie doczekał się solidnego opracowania jako samodzielny myśliciel polityczny. Pojawia się on na marginesie rozważań skupionych wokół większych tradycji w filozofii politycznej, lecz nawet i te uwagi najczęściej pozostają w formie wzmianek o przyczynkarskim wręcz charakterze.

Można przypuszczać, że właśnie te dwa czynniki są źródłem niejednorodnych interpretacji Orozjusza. Jakkolwiek to właśnie owe daleko idące rozbieżności w ocenie proveniencji filozofii politycznej Orozjusza powinny stanowić oparcie dla wątpliwości co do słuszności deprecjacji autora *Historii...* jako myśliciela odtwórczego. Być może prezentowana przez niego doktryna nie daje się z taką łatwością wpisać ani we wczesny augustynizm, ani w kontynuujący aleksandryjską tradycję euzebianizm.

W niniejszym artykule proponuję spojrzenie na Orozjusza właśnie takim przychylnym okiem. Postaram się zatem przedstawić doktrynę polityczną *Historii...* jako myśl nienależącą do żadnej z dwóch wzmiankowanych nurtów, lecz cechującą się jeśli nie oryginalnością, to przynajmniej pewnym synkretyzmem. Celem tego opracowania jest również wypełnienie luki w badaniach nad historią doktryn politycznych i prawnych zmierzającego antyku. Orozjusz bowiem, jako pisarz polityczny, nie doczekał się jak dotąd szerszego opracowania. Brak ten jest o tyle istotny, że przecież nie sposób odmówić Orozjuszowi oddziaływania na wyobraźnię inteligentnych elit średniowiecza.

Poniższy wywód przebiega w następującym porządku. Punktem wyjścia będzie zreferowanie tych punktów w filozofii politycznej antyku, które znalazły odbicie w myśli Orozjusza. Następnie zostanie omówione tło historiozoficzne myśli hiszpańskiego prezbitera. Centralną figurą tejże filozofii dziejów okazuje się zagadnienie imperium, które z kolei pozostaje w silnym związku z postacią cesarza. Orozjusz najwięcej uwagi poświęca osobie Oktawiana Augusta. Teologiczna interpretacja początku pryncypatu otwiera przestrzeń dla wielu wątków związanych z chrystologią i eklezjologią polityczną,

<sup>6</sup> Podobny pogląd o bliskości myśli politycznej Orozjusza i Euzebiusza prezentuje też: Fortin, „Augustine’s City of God”, 334.

<sup>7</sup> Również w literaturze hiszpańskojęzycznej Orozjusz jest postrzegany przede wszystkim jako historyk i świadek epoki. Zob. Fernández, „La imagen de Hispania”, 281–99; Navarro, „Una interpretación”, 377–94; Alonso-Nuñez, „La metodología histórica”, 373–9.

które ogniskują się wokół zagadnień dotyczących relacji pomiędzy Kościołem i państwem. Omówienie ich pozwoli na przejście do ostatniej części wywodu, gdzie zostanie przedstawiony etos dobrego władcy.

## 2. Filozofia czterech pojęć

Orozjusz dedykował swoje dzieło celom apologetycznym. Chciał mianowicie zabrać głos w dyskusji o wydzwiku zarówno teologicznym, historiozoficznym, jak i politycznym. Społeczeństwem zachodniego cesarstwa u progu V wieku wstrząsnęła tragedia, która ogromem swym przekraczała wszystkie klęski, jakie pamiętali żyjący podówczas ludzie. Rzym, stolica Romulusa i Augusta, wpadła w ręce Wizygotów pod wodzą Alaryka II. Wydarzenie to stało się katalizatorem dyskusji, której problematyka już od jakiegoś czasu trapiła intelektualistów. Pytano o przyczynę nieszczęść, jakie gnębiły cesarstwo. Pogańskie elity upatrywały ich źródła w odrzuceniu dawnych obyczajów, przyjęciu przez cesarzy nowej wiary oraz czynnej protekcji, jaką państwo roztoczyło nad bujnie rozwijającym się Kościołem. Ze strony chrześcijańskiej głos zabrał święty Augustyn, pisząc monumentalne *Państwo Boże*. To właśnie pod wpływem zachęty ze strony biskupa Hippony Orozjusz sięgnął po pióro i oddał swój talent dziejopisarSKI na usługi propagandy kościelnej. W rezultacie około 418 r. światło dzienne ujrziała *Historia przeciw poganom*, gdzie w siedmiu księgach zebrano i uporządkowano wydarzenia od króla Ninosa do spustoszenia Rzymu. Orozjusz nie jest jednak zainteresowany suchym przedstawieniem faktografii historycznej. Chce obronić tezę, że dzieje wcale nie zmierzają w stronę politycznej i religijnej katastrofy, a wręcz przeciwnie. Przeszłość pełna jest o wiele większych nieszczęść niż te, które cierpi cesarstwo w jego czasach<sup>8</sup>.

Warto jednak zauważyć, że osnucie argumentacji apologetycznej wokół filozoficznego schematu procesu dziejowego nie jest pomysłem ani Orozjusza, ani nawet Augustyna. Wcześniej sięgnął po ten sam zabieg Orygenes, przy okazji polemiki z Celsusem. Ma to niebagatelne znaczenie, ponieważ w ramach historiozoficznego wywodu myśliciel z Aleksandrii dokonał powiązania kwestii teologicznych z polityczną wizją cesarstwa.

Spśród zarzutów przedstawianych przez Celsusa w jego *Prawdziwym słowie* na szczególną uwagę zasługuje ten, według którego monoteizm chrześcijański stanowi swojego rodzaju metafizyczny bunt o znaczeniu politycznym<sup>9</sup>. Jak twierdzi pogański filozof, roszczenie chrześcijańskiego Boga do wyłączności kultu jest zamachem na porządek polityczny cesarstwa, gdyż pluralizm stanowi element naturalnego ładu, według którego poszczególnymi ludami opiekują się przypisane im bóstwa<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Mamy tutaj do czynienia z historiozofią optymistyczną, gdzie proces dziejowy biegnie całkowicie odwrotnie, niż zwykli go sobie wyobrażać poganie, przywiązani do schematu stopniowo degenerujących się epok, od ginącego w mitycznej przeszłości wieku złotego aż po obecny wiek żelazny. Zob. Eliade, *Sacrum*, 270 i n.

<sup>9</sup> Peterson, „Monoteizm”, 49.

<sup>10</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, V.25, 262.

Dla Celsusa monoteizm chrześcijański ma wymiar polityczny. Zwróćmy jednak uwagę, że w czasach gdy powstawało *Prawdziwe słowo*<sup>11</sup>, pod berłem cesarzy żyli nie tylko obywatele rzymscy i niewolnicy, lecz również ogromne rzesze peregrynów. Ci ostatni rządili się najczęściej swoimi prawami, przy zachowaniu autonomii własnych instytucji. Poszanowaniem Rzymian cieszyły się także lokalne bóstwa, których błogosławieństwo zapewniało pomyślność całemu państwu. W pluralizmie prawa i pluralizmie religii Celsus rozpoznaje dwa filary, na których wspierał się polityczny paradygmat cesarstwa. Można zatem przypuszczać, że autor *Prawdziwego słowa* w ostateczności byłby skłonny zaakceptować chrześcijaństwo, lecz za cenę jego rezygnacji z monopolu religijnego. Szacunek dla pluralizmu jest nie tylko potrzebny, ale i konieczny. Nie jest bowiem możliwe, by wszyscy żyjący na świecie ludzie „zgodzili się uznać jedno prawo. [...] Kto tak sądzi, nie ma o niczym pojęcia” – z wyraźnym pesymizmem kwituje Celsus.

Tak wyglądała rzeczywistość polityczna oglądana oczami pogańskiego filozofa z rozgadanej Aleksandrii ostatnich dekad panowania Antoninów. Orygenes jednak pisze już w całkiem innej rzeczywistości. Wydany w 212 r. edykt Karakalli przyznaje obywatelstwo rzymskie niemal wszystkim wolnym mieszkańcom cesarstwa i tym samym rozpoczyna stopniową romanizację prawa na całym obszarze państwa. Wcześniejszy pluralizm polityczno-prawny zostaje ograniczony tylko do pluralizmu religijnego. Co więcej, w świecie starożytnym panowała zasada personalności prawa. Tym samym prawo było ściśle związane z narodowością. Podobna relacja panowała pomiędzy narodowością a wyznawaną wiarą. Mieliśmy zatem do czynienia z triadą: narodowości, prawa i religii. Zachwianie pluralizmu prawa skutkowało konsekwencjami również na gruncie narodowościowym i wyznaniowym. Właśnie na ten aspekt zwraca uwagę Orygenes w swojej polemice.

Chrześcijański teolog występuje przeciwko sceptycyzmowi Celsusa dotyczącemu możliwości wprowadzenia jednolitego Nomosu u wszystkich narodów, powołując się na prorocstwo kosmicznej pożogi zawarte u Sofoniasza (So 3, 7–13). Tym samym uderza w tony doskonale znane obeznanym z filozofią stoicką czytelnikom. Jednocześnie zauważa, że tak jak ogień, tak i Logos jest w stanie wnikać we wszystkie dusze i przywrócić stan przed pomieszaniem języków, gdy panowała jednomyślność<sup>12</sup>.

Wraz z rozpowszechnianiem się jedynej wiary zanikać będą jednak również odrębności narodowościowe. Historia zatem idzie w kierunku od pluralizmu do monizmu, od politeizmu do monoteizmu, wreszcie od poliarchii do monarchii. Jak słusznie zauważa Peterson, zwłaszcza ten ostatni wątek należy interpretować w zestawieniu z innym argumentem, który przeciwstawia Orygenes swemu adwersarzowi<sup>13</sup>. W księdze drugiej cytuje on słowa Psalmu 72,7: „Za dni jego zakwitnie sprawiedliwość i wielki pokój”. Przytoczony werset Orygenes odnosi do panowania cesarza Augusta, za którego rządów doszło do zjednoczenia „w jednym królestwie wielu narodów ziemi”<sup>14</sup>. Wtedy też zapanował pokój i narodził się Chrystus. Dla Orygenes korelacja narodzin Chrystusa i zjednoczenia świata pod berłem jednego władcy nie może uchodzić za dzieło przy-

<sup>11</sup> Około 178.

<sup>12</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII.72, 423–4.

<sup>13</sup> Peterson, „Monoteizm”, 50.

<sup>14</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, II.30, 110.

padku<sup>15</sup>. Wręcz przeciwnie, stanowi dowód na tajemnicze działanie opatrności, która kieruje kolejami dziejów. W ten sposób dochodzi do bliskiego skojarzenia trzech pojęć: imperium rzymskiego, monoteizmu i pokoju. Na skutek zarzutów Celsusa Orygenes zmuszony został do przemyślenia kwestii teologicznych w kontekście filozofii politycznej. Spekulatywna natura chrześcijańskiego myśliciela sprawiła jednak, że rozważania jego szybko przeniosły się na grunt historiozofii i metafizyki. Orygenes zatem wydobyl liczbę z substancji bytu politycznego, a zabieg ten zilustrował wydarzeniami historycznymi o doniosłym znaczeniu; w jego koncepcji profetyczne nadzieje urosły do miary prognostycznych pewników.

Zainicjowane przez Orygenesę wątki znajdują rozwinięcie w doktrynie politycznej Euzebiusza z Cezarei. Autor ten daje się poznać jako gorący orędownik uniwersalistycznego cesarstwa, które przekracza jakiegokolwiek różnice narodowe i pozostaje pod providencjalną opieką boskiego Logosu. Okoliczności polityczne doby konstantyńskiej dostarczają nowego materiału historycznego, na bazie którego Euzebiusz rozbudowuje przedstawioną powyżej triadę powiązanych ze sobą treściowo pojęć. Dodaje on mianowicie historycznie rozumiane chrześcijaństwo, jako konieczny element spajający. W stosunku do doktryny Orygenes, którą spowijał woal metafizycznej spekulacji, otrzymujemy pełen ostrości obraz, gdzie monoteizm, postrzegany wcześniej jako zasada ontologiczna, przybiera oblicze historycznie istniejącego chrześcijaństwa, Imperium rzymskie jawi się jako Królestwo Boże na ziemi, a *Pax Romana* przekształca w *Pax Christiana*<sup>16</sup>. Tym samym wielkie dzieło zainaugurowane przez Augusta znajduje swoje spełnienie w monarchii Konstantyna<sup>17</sup>.

Transformacji ulega też cel państwa. Według Euzebiusza z Cezarei imperium ma za zadanie kontynuację misji apostołów, krzewienia wiary i stania na straży jej ortodoksji. Ma ono charakter misyjny, ale także i pasterski – prowadzi lud boży do eschatologicznej pełni, czyli zbawienia. Euzebiusz zauważa, że cesarstwo rzymskie nawet pod rządami pogańskich władców odegrało bardzo istotną rolę w boskim planie zbawienia. To za sprawą Rzymian ludzkość uwolniła się od wielowładztwa i zjednoczyła pod berłem jednego cesarza, co z kolei umożliwiło rozkwit chrześcijaństwa<sup>18</sup>.

Całkiem inną drogą poszła refleksja św. Augustyna. Istotnych przesłanek do konstrukcji doktryny politycznej dostarczył biskupowi z Hippony spór z Pelagiuszem wokół kontrowersji na temat natury i łaski. Według Augustyna w tkniętej grzechem pierwotnym naturze człowieka nie leży zdolność do czynienia dobra i uzyskania zbawienia poprzez cnotliwe życie. Tylko łaska, dana w akcie absolutnie wolnej decyzji Boga, może ochronić człowieka przed grzechem i uzdolnić go do prawości. Dysponentem tejże łaski jest jednak sam Bóg. Stąd też wszelkie wysiłki władzy państwowej w kierunku podnoszenia cnotliwości poddanych z konieczności skazane są na porażkę. Celem państwa nie jest (i nie może być) działalność pasterska polegająca na nawracaniu złych i czynienia

<sup>15</sup> Zauważyć należy, że Orygenes nie był pierwszym znanym nam pisarzem, który przedstawił teologiczną interpretację chronologicznego związku łączącego panowanie Augusta i narodziny Chrystusa. Wcześniej pisali o tym Hipolit w komentarzu do *Księgi Daniela* IV.9, oraz Meliton z Sardes, o którym świadectwo przekazuje nam Euzebiusz z Cezarei na kartach *Historii kościelnej* IV.26, 7.

<sup>16</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Dowód ewangeliczny*, III 2, 37; III 7, 30–2; III 7, 33–5; VIII 3, 13–5.

<sup>17</sup> Peterson, *Monoteizm*, 52.

<sup>18</sup> Baszkiewicz, *Myśl polityczna*, 46.



z nich dobrych<sup>19</sup>. Augustyn ogranicza sens istnienia władzy królów do odgrywania roli bicia Bożego, który umożliwia trwanie we względnie pokojowej koegzystencji obywateli państwa Bożego z obywatelami imperium diabła.

W filozofii politycznej Augustyna dochodzi do rozbicia jedności czterech pojęć, które połączyła myśl bizantyjska. Przedstawiona przez niego historiozofia nie skupia się już na ruchu od wielości do jedności, lecz ukazuje stopniowy rozwój dwóch państw, które zostaną rozdzielone dopiero w dniu Sądu. Państwo ziemskie, a konkretniej imperium rzymskie nie jest już zrealizowaną eschatologią Królestwa Bożego, a ziemski władca zostaje pozbawiony swych apostołskich atrybutów.

Jak na tym tle prezentowała się doktryna polityczna Orozjusza? W jego myśli daje się dostrzec wszystkie cztery elementy teologii imperialnej Bizancjum. W odróżnieniu jednak od wschodnich teologów wplata on do swojej refleksji wątki zbliżające go do Augustyna.

### 3. Imperium

Wykład filozofii politycznej zawarty w dziele historiograficznym siłą rzeczy podlega ograniczeniom ze względu na przyjętą formę. Po dziele historycznym nie można oczekiwać wnikliwej metafizycznej argumentacji ani też szeroko zakrojonej próby konstrukcji modelu państwa idealnego. Toteż doktryna polityczna wypływająca z historiografii w rzeczywistości staje się zakładnikiem tematów, które refleksja osadzona wokół dziejów prowokuje, i pewnych skojarzeń, opartych na materiale empirycznym.

Tak było w przypadku Orozjusza, który jako matrycę dla swoich rozważań przyjął model dziejów zdominowanych przez następujące po sobie wielkie mocarstwa, kolejno dzierżące hegemonię w znanym mu świecie. Były to imperium babilońskie, macedońskie, afrykańskie i rzymskie<sup>20</sup>.

Z uporządkowaniem epok według następujących po sobie światowych monarchii wiążą się dwie kwestie o niebagatelnym znaczeniu dla filozofii politycznej. Po pierwsze, pojawiła się koncepcja *translatio imperii*. Polegała ona na przyznaniu jednemu z historycznie istniejących państw, które w danym momencie dziejów było hegemonem, waloru imperialnego. Na gruncie historiozoficznym porządkowała epoki poprzez nadawanie im określonych, wyróżniających je cech. Za tak pojętym *translatio imperii* stoi jednak przekonanie o konieczności istnienia jakiegoś imperium. Tym samym dochodzimy do pewnej metafizyki historii, która ogniskuje bieg wydarzeń wokół określonego organi-

<sup>19</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>20</sup> Orozjusz, *Historia*, 43. Warto zaznaczyć, że uporządkowanie dziejów poprzez odwołanie się do następujących po sobie mocarstw nie jest oryginalnym pomysłem Orozjusza. Był to zabieg znany już historykom pogańskim. Teopompos zastosował go na gruncie historiografii greckiej; skąd przeszedł do Rzymu (Witkowski, *Historiografia*, 279 i n.). Wallejusz Paterkulus dzieli historię podług władztwa światowego sprawowanego przez imperium asyryjskie, medyjskie, perskie i macedońskie (Paterkulus, *Historia*, 13–4). Z kolei Pompejusz Trogus porządkuje dzieje według czasu wielkości czterech mocarstw: syryjsko-medyjskiego, perskiego, macedońskiego i rzymskiego (Lewandowski, *Historiografia rzymska*, 212–5). *Filium imperiale* jest jedną z kluczowych kategorii, którymi posługuje się Euzebiusz z Cezarei w swoich *Chronici Canones*, zob. Kotłowska, *Obraz dziejów*, 116.

zmu politycznego. Imperium zdaje się konieczną, podyktowaną providencjalnym prawem determinantą procesu dziejowego. Na podobieństwo praw rządzących naturą wydarzenia historyczne organizują się w taki sposób, aby odtworzyć cykliczny porządek i doprowadzić do wzrostu, a potem upadku kolejnego imperium. Z punktu widzenia politycznego koncepcja ta otwiera drogę do przypisania hegemonicznemu państwu danego okresu pewnych nadzwyczajnych atrybutów. Na takiej monarchii spoczywa obowiązek realizacji określonej misji dziejowej, który usprawiedliwia roszczenia uniwersalnej władzy; zbrojnej, kulturalnej i religijnej ekspansji. Co więcej, pozwala to na oderwanie imperium od jego historycznych uwarunkowań i rozpatrywanie jako bytu abstrakcyjnego. Po drugie, za koncepcją *translatio imperii* stoi mocne przekonanie o istnieniu jakiejś metahistorycznej inteligencji (Logosu) rządzącej procesem dziejowym. Orozjusz w tej roli animatora historii widzi chrześcijańskiego Boga, od którego pochodzą zarówno władze, jak i ziemskie królestwa<sup>21</sup>. Zabieg ten jednak pociąga za sobą poważne konsekwencje na polu politycznym. Ujęta przez pryzmat apokaliptyki chrześcijańskiej doktryna o *translatio imperii* daje podstawy do typowania katechona<sup>22</sup>. Tym samym jedno z imperiów musi zostać wyróżnione szczególną opieką Bożą, ze względu na swoje eschatologiczne przeznaczenie.

Właśnie ten aspekt jest szczególnie widoczny w filozofii politycznej Orozjusza. Hiszpański prezbiter zauważa, że chociaż dzieje państwa rzymskiego i mocarstwa babilońskiego posiadają wiele elementów wspólnych, to dzielą je daleko idące różnice. Szczególnie uderzające są analogie między rozkwitem Babilonii i Rzymu. W odróżnieniu jednak od Babilonii Rzym nie upadł. Pomyślność jego panowania Orozjusz tłumaczy przyjęciem etyki chrześcijańskiej<sup>23</sup>. Z tego to właśnie względu Bóg nie pozwoli, aby imperium rzymskie cierpiało<sup>24</sup>. Należy dodać, że również za czasów pogańskich Chrystus ingerował wielokrotnie w dzieje państwa rzymskiego<sup>25</sup>. Dla Orozjusza te opatrnościowe zdarzenia stanowią satysfakcjonujący dowód pieczy, jaką Bóg pełnił nad losami Rzymu. Jednocześnie dają one podstawy do przypisania cesarstwu misji zbawczej<sup>26</sup>.

W kontekście owej soteriologii politycznej cesarstwa na szczególną uwagę zasługuje pewien aspekt, niedostrzeżony jak dotąd w opracowaniach dotyczących Orozjusza. Otóż nawet założenie Rzymu dokonało się za sprawą osobistej ingerencji Boga. Zwróćmy uwagę na odpowiedni fragment:

Ten Bóg, który zmienia królestwa i wyznacza czas, i karze za grzechy, wybrał na świecie tych najsłabszych, aby zawstydzić tych najmocniejszych i był twórcą rzymskiego imperium, wybierając pasterza najuboższego stanu<sup>27</sup>.

W redakcji łacińskiej Migne'a wybrany cytat brzmi następująco:

<sup>21</sup> Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, II.1.3, 43.

<sup>22</sup> Cichocki, *To katechon*, 83–113; oraz Wielomski, *Teokracja papieska*, 52–63.

<sup>23</sup> Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, II.3.6–7, 46.

<sup>24</sup> *Ibid.*, II.3.10, 46.

<sup>25</sup> Na przykład podczas bitew z Hannibalem (*ibid.*, IV.17.10, 148); za czasów Tyberiusza (*ibid.* VII.6.6–7, 271–2); w kampaniach Marka Aureliusza (*ibid.*, VII.15.7, 283–4).

<sup>26</sup> *Ibid.*, IV.17.11, 148.

<sup>27</sup> *Ibid.*, VI.1.5, 211–2.



Itaque idem unus et verus Deus, in quem omnis, ut diximus etsi et diversis obinionibus secta concurrat, mutans regna, et disponens tempora, peccata quoque puniens, quae infirma sunt mundi elegit, ut confundant fortia; Romanumque imperium, assumpto pauperrimi status pastore fundavit<sup>28</sup>.

Zainteresowanie budzi zabieg retoryczny, którym posłużył się Orozjusz. Przy okazji mowy o założeniu Rzymu pojawia się nagle zestawienie tego, co słabe, z tym, co mocne, oraz wątek bezwarunkowego wybrania. Otóż wybrani do realizacji zadania założenia Rzymu zostają najsłabsi. Dzieje się to ku zawstydzeniu najsilniejszych. A dalej czytamy, że oto ową misją dziejową wyróżniono najuboższego spośród pastuszków. Zawstydzenie mocnych i wywyższenie pokornych jest motywem, który przywodzi na myśl *Magnificat*, kantyk Najświętszej Marii Panny (Łk 1, 46–55). A chociaż Orozjusz posługuje się innymi łacińskimi terminami niż Hieronim w Wulgacie, to jednak jest wielce prawdopodobne, że korzysta z podobnej teologii. Poprzez odpowiednią grę słów ukrywa on aluzję doskonale widoczną dla obeznanego w liturgii chrześcijańskiego czytelnika, że Rzym miały się stać nowym Izraelem. Taką interpretację zdaje potwierdzać wyrażona w innym miejscu opinia dotycząca zdobycia Jerozolimy w 70 r. Orozjusz stwierdza, iż „świątynia powinna być zniszczona jako nieużyteczna”<sup>29</sup>. Jednocześnie wiąże to z proklamowaniem Tytusa imperatorem. W ten sposób głośno eschatologiczne i soteriologiczne znaczenia narodu Żydów, spadkobiercą zaś profetycznych nadziei staje się Rzym. *Imperium Romanum* nie jest już tylko wyróżnione spośród innych historycznie istniejących mocarstw, lecz bierze też na swe barki eschatologiczną misję Izraela. W politycznej hermeneutyce cesarstwa coraz silniej pobrzmiwają wątki eklezjologiczne. Właśnie to spostrzeżenie pozwala płynnie przejść autorowi *Historii przeciw poganom* do kolejnych z czterech tematów, a mianowicie pokoju.

#### 4. Pokój i cisza

Dla Orozjusza historia powszechna nie ma swojego osobnego sensu i celu, lecz należy ją interpretować w duchu historii zbawienia. Chronos jest zdominowany przez Kairos, dzieje zaś polityczne pozostają narzędziem świętej ekonomii. Stąd też historyczne panowanie Augusta przedstawia Orozjusz w kluczu chrystologicznym. Powiada on:

Bez żadnej wątpliwości jawi się naszemu doświadczeniu, naszej wierze i naszemu rozumowi to, że nasz Pan, Jezus Chrystus przyczynił się do wzrostu tego miasta, które umocowane i chronione Jego łaską, doszło do szczytu swojej potęgi. [...] Chrystus Pan dzięki swojemu przyjściu oświecił ten świat po raz pierwszy i zapewnił Oktawianowi spokojne panowanie<sup>30</sup>.

Trzeba pamiętać, że w oczach ludzi antyku podstawowym elementem polityki zagranicznej była wojna. Konflikty zbrojne stanowiły niemalże nieodłączny fragment

<sup>28</sup> *Pauli Orosii Historiarum libri VII adversus paganos* (VI.1), Migne, *Patrologia Latina*, 986–7. Podany tekst łaciński jest rozbudowany w stosunku do przekładu polskiego, który rozbija jedno zdanie na dwa. Stąd też w przekładzie polskim podaję tylko to interesujące nas zdanie, a w języku łacińskim całość.

<sup>29</sup> Orozjusz, *Historia*, 278.

<sup>30</sup> *Ibid.*, VI.22.8–9, 259–60.

pełnego niebezpieczeństw i wiecznie niepewnego losu naszych starożytnych antenatów. Wagę tego problemu dostrzec możemy chociażby w skrupulatności i wielkiej rewerencji, z jaką Orozjusz odnotowuje każdorazowe zamknięcie wrót świątyni Janusa, sygnalizujące pokój w cesarstwie<sup>31</sup>. Tym samym długo wyczekiwany *Pax Romana* jawił się jako zjawisko nadzwyczajne, niechybnie świadczące o boskiej przychylności.

W świecie Orozjusza, i wcześniejszych jeszcze myślicieli, pluralizm polityczny prowokował bezustanne wojny, na które jedynym remedium okazywała się światowa monarchia. Poliarchia zatem rozbrzmiewała jazgotem wojny, podczas gdy jednowładztwo pogrążało świat w zwiastującej pokój ciszy. Stąd też monarchia i pokój szły w parze z ciszą, która rozpościerała swe kojące skrzydła ponad znanym podówczas światem. Jednak pokój i cisza są w narracji Orozjusza elementami teologicznymi. Co ważne, istotowo powiązаны z monarchią. Jedność pokoju, ciszy i jednowładztwa podkreśla Orozjusz:

[...] pokój ten i ta cicha jasność i łagodność całego świata zawdzięczają swój byt nie wielkości Cezara, i że świat świadomy swojego wyboru, nie słuchał już więcej władcy jednego miasta, ale twórcy całego Wszechświata, który podczas swojego przybycia ustanowił pokój na ziemi [...]<sup>32</sup>.

Temat ciszy, pokoju i Augusta ciągle powraca w rozważaniach Orozjusza. Wypływa przy różnych okazjach w formie uwag, które dalece wykraczają poza właściwy dziejopisowi porządek wyводу. Już w księdze trzeciej, poświęconej głównie podbojom macedońskim, czytamy, że świat dopiero za Augusta zaznał spokoju i ciszy, gdyż wszędzie przyjęto prawo rzymskie, ludy zaś ochoczo odrzucały własnych władców, by przyjąć zwierzchnictwo jednego cesarza<sup>33</sup>. Z kolei księdze V pojawia się taki oto fragment:

W czasach, kiedy po całej ziemi szalały liczne wojny i każda prowincja miała swoich królów, swoje prawa i obyczaje, nie mogło być mowy o wspólnych przedsięwzięciach, bo przecież brakowało jednomyślnej władzy. W końcu co mogłoby przywołać do zjednoczenia narody niepodległe i barbarzyńskie, które pielęgnowały różne religie i różniły się od siebie nawet w kwestiach wiary?<sup>34</sup>

Powyższy cytat stanowi zaledwie przygotowanie gruntu pod znacznie bardziej rozbudowany opis wszelkich niedogodności, jakich dostarcza świat pogrążony w poliarchii. Wojna, zgiełk, niepokój i nieszczęście, wszystkie te elementy przy różnych okazjach powracają w pełnych kontrastów opisach. Granicząca z natręctwem uporczywość tych uwag sugeruje, że autor *Historii przeciw poganom* chce przekazać czytelnikowi pewną wskazówkę hermeneutyczną, pozwalającą na interpretowanie dziejów w odpowiednim kluczu. Historia mianowicie zmierza do politycznej jedności wszystkich ludów w ramach uniwersalistycznego imperium. Proces ten nie dotyczy tylko polityki, lecz jest kosmicznym prawem:

Bóg głoszony w chrześcijańskiej nauce jest tym, który stworzył świat i jego rzeczy w czasie, kiedy sam tego pragnął i uporządkował go w jego różnorodności. [...] Następnie doprowadził to wszystko do jedności, kiedy sam objawił się jako jedno<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> O zamknięciu wrót Janusa Orozjusz wspomina kilkakrotnie: III.8.2–3, 85; IV.12.4, 138; VI.21.11, 256; VI.22.1, 258; VII.9.9, 278.

<sup>32</sup> Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, III.8.8, 86.

<sup>33</sup> *Ibid.*, III.8.5–6, 85.

<sup>34</sup> *Ibid.*, V.1.14 i n., 165 i n.

<sup>35</sup> *Ibid.*, VII.1.1., 261.

Spostrzeżenie to lokuje myśl Orozjusza w zasięgu wpływów szkoły aleksandryjskiej. Wyłanianie ładu z nieładu, jako czynność o wymiarze demiurgicznym, było jednym z kluczowych wątków filozofii politycznej Filona. W *Legatio ad Gaium* znajdujemy dokładnie ten sam motyw. Dla Filona wysławiającego czyny Oktawiana Augusta młody *princeps* jawi się jako rozumiany w duchu platońskim Demiurg, który doprowadza „nieporządek do porządku”<sup>36</sup>. Aby oddać samą czynność tworzenia ładu, Filon posługuje się terminem *τάξις*. W prostym tłumaczeniu oznacza on „ukonstytuowanie”. Głębia semantyczna słowa *τάξις* niedwuznacznie jednak sugeruje, iż założenie owego państwa jest w gruncie rzeczy czynnością o wymiarze kosmicznym, która odbudowuje ład leżący u podstaw wszelkiego stworzenia<sup>37</sup>. Ponowne założenie Rzymu przez Augusta zawiera dwa istotne aspekty. Po pierwsze, mamy do czynienia z bytem państwowym, który ani na polu politycznym, ani metafizycznym nie daje się sprowadzić do wymiaru żadnego innego istniejącego w dziejach mocarstwa. Imperium, o którym mówi Filon, nie jest już porównywalne do państwa babilońskiego, macedońskiego, medyjskiego, asyryjskiego czy jakiegokolwiek innego. Ono jest imperium po prostu, państwem *per se*. Po drugie, ta nadzwyczajność Rzymu Augusta jest czymś nieznanym w dziejach. Jako zaś radykalne *novum* rozbija ono model cykliczny, który dominował w historiozofii pogańskiej. Inne mocarstwa mogły odtwarzać te same elementy narodzin, wzrostu i upadku, lecz państwo założone przez Augusta wymyka się podobnej prawidłowości. Jako coś, czego jeszcze w dziejach nie było, nie podlega odwiecznym prawom historii i stanowi wyzwanie dla elity intelektualnej, która musi stworzyć nową doktrynę. Oczywiście Filon, jako pobożny Żyd, znał doskonale takie przypadki nadzwyczajnych i jednorazowych wydarzeń historycznych, które były teofaniami, ingerencjami Boga w bieg dziejów o wymiarze mesjanistycznym. Stąd też aspekt teologiczny bardzo mocno zaciążył na doktrynie nowego cesarstwa. Co więcej, profetyczne perspektywy roztaczali również poganie. Wybitny poeta doby augustowskiej, Wergiliusz, w panowaniu Augusta dostrzega powrót złotego wieku<sup>38</sup>. Na kartach *Eneidy* mówi on o pokoju, który panuje w świecie podporządkowanym rzymskiemu prawu<sup>39</sup>. W tajemniczej *Eklodze IV* roztacza zaś eudajmonistyczną wizję wieku szczęśliwości, który zapanuje po narodzinach cudownego dziecięcia<sup>40</sup>.

Mówiąc o wyłanianiu się porządku z nieładu, Orozjusz wplata swoją narrację w szerszą filozoficzną dyskusję. Rzeczywiście wydaje się w tym punkcie spadkobiercą filozofii politycznej szkoły aleksandryjskiej. W jej duchu stara się przedstawić historię jako ruch soteriologiczny, polityczny i kosmiczny, zmierzający od pluralizmu do monizmu. Monizm ten nie ogranicza się jednak tylko i wyłącznie do sfery politycznej. Posiada on bowiem przedłużenie również w monoteizmie.

<sup>36</sup> Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium*, 147, cyt. za: Peterson, „Monoteizm”, 43.

<sup>37</sup> Peterson, „Monoteizm”, 43.

<sup>38</sup> Wergiliusz, *Georgiki*, I, 125–9, 23.

<sup>39</sup> Wergiliusz, *Eneida*, VI, 851–3, 188–9.

<sup>40</sup> Wergiliusz, *Bukoliki*, IV, 5–46, 57–9. O interpretacji Eklogi IV zob. Cytowska i Szelest, *Literatura rzymska*, 74 i n.; Stroh, *Łacina umarła*, 105.

## 5. Monoteizm

W doktrynie politycznej Pawła Orozjusza rozwój monoteizmu jest ściśle powiązany z uniwersalistycznym władztwem monarchii rzymskiej. Kluczowym argumentem na rzecz tej tezy okazuje się dostrzeżona już wcześniej chronologiczna zbieżność narodzin Chrystusa i panowania Augusta. Orozjusz poświęca temu tematowi wiele uwagi, rozwijając go najpełniej w księdze VI *Historii przeciw poganom*. Już w pierwszym rozdziale czytamy:

Imperium to trwało długo pod panowaniem królów i konsulów, zawładnęło Azją, Afryką i Europą, i aby nadać wszystkiemu jednakowy porządek, skoncentrowało całą władzę w rękach jednego imperatora, bardzo potężnego i bardzo miłosiernego. Pod panowaniem tego imperatora, [...] Bóg prawdziwy wielbiony z wielkim szacunkiem nawet przez tych, którzy Go nie znają, otwiera ogromne źródło swojego poznania i pouczając ludzi z największą jasnością poprzez im podobnego, wysłał własnego Syna, aby czynił cuda przekraczające ludzkie zdolności i aby ujawnił prawdziwą istotę demonów, które przez wielu uważane są za bogów, ażeby ktoś, kto nie uwierzył Mu jako człowiekowi, mógł uwierzyć w Jego boskie czyny, i dlatego, aby chwala nowego imienia i rozchodząca się szybko wieść o zapowiedzianym zbawieniu rozprzestrzeniła się jak najprędzej i bez przeszkód w wielkiej ciszy i we wszechogarniającym pokoju<sup>41</sup>.

Powyższy cytat skupia wszystkie podejmowane wcześniej wątki. Streszcza historię powszechną jako dziejowy ruch od wielowładztwa ku jednowładztwu, jednocześnie podkreśla pokój i ciszę panowania Augusta. Akcentem dominującym okazuje się jednak nie tyle sam August, ile Chrystus, który demaskuje demoniczne oblicze politeizmu. Stąd też trzeba przyznać rację Petersonowi, który twierdzi, że w myśli politycznej Orozjusza August został schryścianizowany, podczas gdy Chrystus zromanizowany<sup>42</sup>. Chryścianizacja Oktawiana polegała na otoczeniu go woalem teologicznych znaków i symboli, które przekładają ciężar refleksji na grunt soteriologii i eschatologii.

Momentem wiążącym historię świętą i historię powszechną był dzień Epifanii, kiedy to Oktawian zamknął drzwi świątyni Janusa, odbył potrójny trumf i został nazwany imieniem Augustus. Orozjusz skrupulatnie odnotowuje, że imię to nigdy wcześniej nie było używane, a tym samym potwierdza bezprecedensowy wymiar panowania Oktawiana, jako radykalne dziejowe *novum*. Jednocześnie imię to oznacza, że „szczyt cesarskiej potęgi jest zastrzeżony jedynie dla władców świata”<sup>43</sup>. A nieco dalej Orozjusz tłumaczy: „Od tego to dnia najwyższa władza i autorytet w państwie są jednym i tym samym. Jest to tytuł zbliżony do tego, co Grecy określali mianem „monarchija”<sup>44</sup>.

Osiągając szczyt ziemskiej władzy, Oktawian August dotarł do granicy swoich możliwości. I był tego świadom, odrzucił bowiem tytuł „Pan”, którym chciał go uhonorować rzymski gmin. Incydent ten miał miejsce w tym samym czasie, kiedy urodził się Chrystus. Orozjusz wyjaśnia tę koincydencję następująco:

<sup>41</sup> Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VI.1.6–8, 212.

<sup>42</sup> Peterson, „Monoteizm”, 58.

<sup>43</sup> Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VI.20.2 i 3, 253.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Ten, w którego rękach znajdowała się najwyższa władza, nie mógł znieść, czy też raczej nie mógł się odważyć na to, aby ludzie nazywali go „panem” właśnie w tym czasie, w którym wśród ludzi narodził się prawdziwy Pan całego rodzaju ludzkiego<sup>45</sup>.

Fragment ów sugeruje jakąś nadzwyczajną wiedzę, jaką posiadał Oktawian August. Bez wątplenia nie jest to wiedza o naturalnym pochodzeniu, lecz swego rodzaju *scientia infusa* czy też nadprzyrodzone pojmowanie duchowe. W innym fragmencie Orozjusz wprost sugeruje istnienie specjalnej łączności pomiędzy Augustem a Bogiem<sup>46</sup>. Pytanie, jakie się nasuwa, jest następujące: Czy owa tajemnicza zdolność poznania boskich zamysłów związana jest z osobą Augusta, czy może przynależy urzędowi cesarskiemu?

W nadzwyczajnej wiedzy Oktawiana można doszukiwać się elementów późniejszej średniowiecznej doktryny o złożonej osobie monarchy. Monarcha, według tego poglądu, miałby posiadać podwójną konstrukcję ontologiczną. Jego osoba, na podobieństwo Chrystusa, byłaby zarówno boska, jak i ludzka – *persona mixta*<sup>47</sup>. Bez wątplenia najwyraźniejsze źródło tej doktryny stanowi starotestamentalna koronacja Saula<sup>48</sup>. Sam konstrukt, jak się wydaje, ma korzenie w teologii chalcedońskiej i późniejszej, narosłej wokół kontrowersji monofizytyzmu<sup>49</sup>. Orozjusz jednak nie przywiązuje zbyt wielkiej wagi do koronacji Saula. A w czasach, gdy powstawała *Historia przeciw poganom*, jeszcze nie rozgorzała polemika dotycząca rozumienia jednej hipostazy i dwóch natur w Chrystusie. Stąd też jedynym płynącym ze strony chrystologii wschodniej źródłem przekonania o cudownej wiedzy Augusta mogła być nauka Apolinarego z Laodycei, głosząca, że miejsce ludzkiej duszy Jezusa z Nazaretu zajmował boski Logos<sup>50</sup>. Takie wyjaśnienie wydaje się wątpliwe z dwóch co najmniej względów. Po pierwsze, apolinaryzm został uznany za doktrynę heretycką<sup>51</sup>. Po drugie, Orozjusz nie daje się poznać jako pisarz zdradzający daleko idącą skłonność ku spekulatywnej teologii. Stąd też należy wykluczyć, aby jego doktryna polityczna zawierała pogląd o dwóch naturach bądź też o mieszanej bosko-ludzkiej naturze cesarza. Wynika z tego, iż w pojęciu Orozjusza nadzwyczajna wiedza Augusta nie jest ściśle związana z urzędem władcy imperium, lecz dotyczy Oktawiana osobiście.

Refleksja Orozjusza w gruncie rzeczy omija temat cesarza, skupiając się na rozbudowie koncepcji samego cesarstwa. Postać cesarza tedy nie jest tak silnie, jak by się mogło wydawać, związana ani z Chrystusem, ani z monoteizmem<sup>52</sup>. Stąd też teologia skupiona wokół postaci Augusta nie jest teologią urzędu cesarskiego, lecz państwa. Państwa i Kościoła, gdyż przybiera ona postać eklezjologii politycznej.

<sup>45</sup> *Ibid.*, VI.22 4–5, 259.

<sup>46</sup> *Ibid.*, VI.22.6, 259.

<sup>47</sup> Kantorowicz, *Dwa ciała*, 38 i n.

<sup>48</sup> Wielomski, *Teokracja papieska*, 91.

<sup>49</sup> Sobór Chalcedoński konstruuje dogmat o unii hipostatycznej. Zob. *Dokumenty Soborów*, 223.

<sup>50</sup> Sesboué i Wolinski, *Bóg zbawienia*, 314 i n.

<sup>51</sup> Apolinary z Laodycei został potępiony w Rzymie w 376 r. *Baron i Pietras*, 282.

<sup>52</sup> U Orozjusza nie napotyamy na żadne wzmianki, które pozwalałyby stwierdzić, iż jego doktryna polityczna bezpośrednio antycypowała pogląd o chrystomimetycznym charakterze władzy cesarskiej.

## 6. Eklezjologia polityczna

Wymiar eklezjologiczny posiadają znaki, które pod postacią cudów i nadzwyczajnych wydarzeń ukazały się w czasach Augusta. Charakter tych znaków i ich interpretacja okazują się istotnym elementem doktryny politycznej.

Pierwszy znak pojawił się po powrocie Oktawiana z Apollonii, gdy:

[...] okrąg na kształt tarczy otoczył niespodziewanie tarczę słońca, jakby chciał wskazać na Augusta jako jedynego i najpotężniejszego władcę tego świata, najważniejszego na całej ziemi do czasu przyjścia Tego, którego stworzeniem jest samo słońce i świat cały, nad którym sprawuje swoje rządy<sup>53</sup>.

Ów znak na niebie – aureola słoneczna, zawiera wskazówkę, że fakty opisywane w kolejnych akapitach będą miały boską proveniencję. I rzeczywiście, w następnych partiach tej samej księgi niemal jednym tchem zostają wymienione cztery wydarzenia związane z objęciem władzy przez Augusta.

Tak zatem Oktawian:

[...] odesłał trzydzieści tysięcy niewolników swoim panom [...] i przydzielił czterdziestu czterem legionom, będącym obecnie pod jednym dowództwem, miejsce na całej ziemi. Następnie wkroczył owacyjnię do Rzymu, zlikwidował wszystkie długi zaciągnięte poprzednio przez lud rzymski, kazać zniszczyć nawet ich dokumentację. I właśnie w tych dniach wytrysnęło źródło oliwne z pewnej gospody i rozlewało się, jak mówią, przez cały dzień (de taberna meritoria per totum diem fluxit<sup>54</sup>). Cóż innego mogłoby bardziej dobitnie wyrażać znaki czasu, za panowania Cesarza Oktawiana, niż przyszłe narodziny Chrystusa? Bo słowo Chrystus w języku ludu wśród którego i dla którego się narodził, nie oznacza przecież nic innego jak „Namaszczony”<sup>55</sup>.

Mamy zatem cztery wydarzenia: oddanie niewolników ich panom, dekoncentracja legionów, umorzenie długów i wytryśnięcie cudownego źródła oliwnego. Pozornie wydarzenia te pozostają w bardzo luźnym związku treściowym. Dotyczą bowiem spraw międzynarodowych, mienia i zobowiązań zaciąganych przez mieszkańców Rzymu. Na tle tych historycznych faktów o wymiarze polityczno-prawnym wyróżnia się wzmianka o wytryśnięciu źródła, która zamyka wyliczenie. Warto zauważyć, że zarówno aureola słoneczna, jak i źródło oliwne stanowią klamry spinające katalog przytoczonych zdarzeń. W tym kontekście oddanie niewolników, dekoncentracja legionów i umorzenie długów stają się materiałem dla dociekań o charakterze teologiczno-politycznym. Właśnie taką ich interpretację odnajdujemy w kolejnych akapitach *Historii przeciw poganom*.

Oznaczały one – tłumaczy Orozjusz – że za panowania Oktawiana Augusta i w czasach rzymskiego imperium przez cały dzień, to znaczy przez cały czas trwania imperium, Chrystus, a od Niego też chrześcijanie, to znaczy Namaszczony i Namaszczeni przez Niego, wytrysną obficie i nieprzerwanie z jednej tylko gospody, to jest z gościnnego i hojnego Kościoła, a wszyscy niewolnicy [...], którzy rozpoznają swoich ojców, zostaną przywrócieni prawowitym właścicielom [...], podczas

<sup>53</sup> Orozjusz, *Historia*, 254.

<sup>54</sup> *Pauli Orosii Historiarum libri VII adversus paganos* (VI.20), Migne, *Patrologia*, 1053.

<sup>55</sup> Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VI.20.6, 254.



gdy inni, którzy w tym czasie znajdują się bez właścicieli zostaną poddani torturom i zabici. Oznacza to także, że za sprawą panowania cesarza darowane zostaną wszelkie długi grzeszników w tym mieście, w którym spontanicznie trysnęła oliwa. A było to w tym dniu, kiedy po raz pierwszy od dwustu lat zamknięte zostały bramy świątyni Janusa [...]”<sup>56</sup>.

Z powyższego wynika, że wyliczenie wydarzeń towarzyszących objęciu władzy przez Augusta stanowiło przygotowanie do zbudowania pewnej myśli o charakterze teologiczno-politycznym. Znaczenie wymienionych przez Orozjusza faktów ujawnia się dopiero dzięki spojrzeniu na nie z perspektywy historii zbawienia. Umorzenie długów jest faktem o wymiarze prywatnoprawnym. W interpretacji tego wydarzenia beneficjentami umorzenia stają się nie tyle obywatele rzymscy, ile grzesznicy. Odpuszczeniu ulegają długi grzeszników. Jednak przecież prawo rzymskie wcale nie znało pojęcia grzesznik. Orozjusz świadomie podmienia dłużnika w sensie prawnym na dłużnika w sensie teologicznym – czyli grzesznika. W tym punkcie omówienia wymagają dwie kwestie. Po pierwsze, za takim prostym zestawieniem grzesznika i dłużnika kryją się bardzo mocne, a niewyrażone przez Orozjusza wprost, założenia. W świetle prawa rzymskiego dłużnikiem, czyli osobą, na której ciążyło jakieś zobowiązanie, można było zostać albo na skutek zaciągniętego kontraktu, albo ze względu na popełnienie deliktu<sup>57</sup>. Grzesznikiem w najprostszym rozumieniu zaś jest ten, kto się dopuścił jakiejś nieprawości. W związku z tym adekwatność paraleli pomiędzy dłużnikiem a grzesznikiem może dotyczyć co najwyżej tego, kto dokonał jakiegoś deliktu. Trudno bowiem wyobrazić sobie, że ktoś staje się grzesznikiem na skutek umowy zawartej z Bogiem, opiewającej na określone świadczenie. W takim bowiem wypadku grzesznikami *ipso facto* stawałyby się wszystkie wielkie starotestamentalne figury, które zawierały z Bogiem przymierze. Ujęcie grzechu w kategoriach długu jest jednak możliwe przy założeniu pewnej, odpowiednio oddalonej, abstrakcyjnej perspektywy. Grzech podówczas jawi się jako zaburzenie kosmicznej harmonii, która jest utożsamiana ze sprawiedliwością. Powrót do stanu owej harmonii może być również rozumiany jako zwrot każdemu tego, co mu się należy. Tylko więc postrzeganie grzechu oparte na założeniu istnienia jakiegoś kosmicznego ładu może uzasadnić porównanie grzesznika do dłużnika. Orozjusz posługuje się właśnie taką interpretacją. Powiązanie odpuszczenia długów grzesznikom z objęciem władzy przez Augusta wspiera wcześniej opisaną już tezę, iż inauguracja cesarstwa rzymskiego jest jednocześnie wydarzeniem o znaczeniu nadzwyczajnym, polegającym na wyłonieniu ładu z nieładu. Ma zatem wymiar kosmiczny, a w narracji chrześcijańskiej również historiozbawczy. Po drugie, odpuszczenie grzechów kieruje refleksję na tory soteriologiczne i sakramentologiczne. W czasach Orozjusza przeświadczenie o możliwości odpuszczania grzechów jako władzy Kościoła było już mocno ugruntowane<sup>58</sup>. Powiązanie odpuszczenia grzechów z założeniem państwa jest jednocześnie przydaniem pewnych elementów eklezjologicznych cesarstwu rzymskiemu. Czas cesarstwa jest też czasem łaski i czasem wzrostu Kościoła.

Silny eschatologiczny wątek odnajdujemy we wzmiance o zwrocie niewolników. Jedni z nich pójdą na zatracenie, inni zaś, „którzy rozpoznają swoich ojców, zostaną

<sup>56</sup> *Ibid.*, VI.20.7–8, 254–5.

<sup>57</sup> Gai, *Institutiones*, III.88.

<sup>58</sup> Blaza, *Traktat*, 396 i n.

przywróceniu prawowitym właścicielom”. Ten akurat fragment ma konotacje apokaliptyczne. Przywodzi na myśl Sąd Ostateczny, kiedy to rozdeleni zostaną sprawiedliwi i grzesznicy. Jedni otrzymają nagrodę wiecznej szczęśliwości, drudzy zostaną strąceni w ogień piekielny. Tutaj Orozjusz wyłamuje się z refleksji szkoły aleksandryjskiej, myśl Orygenesusa bowiem ciążyła ku nadziei zbawienia dla wszystkich<sup>59</sup>. Przydanie imperium wątku eschatologicznego sugeruje dalsze losy cesarstwa, które miałyby się rozciągnąć na dzieje ludzkości, aż po finalny moment paruzji i Sądu u kresu historii. Jak się wydaje, nawet i w tym punkcie myśl Orozjusza nie idzie wzdłuż linii wyznaczonej przez doktrynę Euzebiusza. Wygląda bowiem, że w procesie nawrócenia, czyli „rozpoznania swoich prawowitych ojców”, pobrzmiewa augustyńska nuta, nakazująca dzielić ludzkość na społeczność państwa Bożego i synów zatracenia. Wątek predestynacji jest tutaj mocno widoczny. Pytanie, czy Orozjusz świadomie w tym miejscu sięga po teologiczne tezy biskupa z Hippony?<sup>60</sup> Z jednej strony deklaruje on daleko idącą atencję względem Augustyna, z drugiej nie czyni żadnych uwag, gdzie wprost dawałby świadectwo podzielenia opinii o uprzednim podwójnym przeznaczeniu ludzkości. Właściwie to poza omawianym zagadnieniem zwrotu niewolników innym wątkiem, który mógłby zbliżać myśl Orozjusza do predestynacji, jest wzmianka o bezwarunkowym wybraniu najuboższego spośród pastuszków w celu realizacji misji założenia Rzymu – o czym była już mowa. Jednak ten akurat motyw raczej należy interpretować w kluczu mariologicznym, korzystając z teologii politycznej nowego Izraela, niż jako argument na rzecz predestynacji. Eschatologiczne znaczenia państwa rzymskiego mogłoby też sugerować, iż mamy do czynienia z katechonem. Jednak także i w tym wypadku spawa nie jest oczywista. Orozjusz należy już do młodszego pokolenia myślicieli, którzy bardzo trzeźwo dostrzegają otaczającą ich rzeczywistość polityczną atrofię struktur zachodniego cesarstwa, które upada pod naporem rosnących w siłę barbarzyńskich monarchii. Wobec tak radykalnych zmian na politycznym pejzażu zmierzającego antyku trudno było utrzymać przekonanie o katechonalnej funkcji cesarstwa, zwłaszcza na Zachodzie.

Trzecim poruszonym motywem jest dekoncentracja legionów, która zwiastuje pokój. W sposób symboliczny dało temu wyraz zamknięcie drzwi świątyni Janusa, po raz pierwszy od dwustu lat. Wątek pokoju został już omówiony, w związku z czym tutaj ograniczę się do uwagi, iż również posiada on znaczenie eklezjologiczne.

Wreszcie, hermeneutyczną dominantą dla wszystkich trzech wymienionych wyżej tematów (umorzenia długów, powrotu niewolników i dekoncentracji legionów) okazuje się wytryśnięcie cudownego źródła oliwnego. Motyw namaszczenia jest bardzo istotny w sakramentologii chrześcijańskiej. Z niej właśnie przeszedł do myśli politycznej. W średniowieczu znajduje on odbicie w doktrynie króla kapłana oraz partycypacji władcy w rzeczywistości niebiańskiej. Orozjusz jednak, jak to wcześniej było zaznaczone, nie skupia się na modelu władcy, lecz raczej na państwie. Stąd też teologiczno-politycznego znaczenia podwójnej, bosko-ludzkiej, czy raczej niebiańsko-doczesnej natury można się doszukiwać w koncepcji politycznej imperium. Jednocześnie nie jest to bardzo bliska analogia, ponieważ Orozjusz nie miał okazji poznać nauki o unii hiposta-

<sup>59</sup> Szczerba, *Koncepcja*, 192 i n.

<sup>60</sup> Orozjusz bez wątplenia znał główne tezy polemiki Augustyna z Pelagiuszem. W 415 r. wystąpił on w Jerozolimie jako referent mający przedstawić przed zebranymi biskupami m.in. zarzuty przeciwko Celestiuszowi i repliki Augustyna dotyczące sporu o naturę i łaskę. Zob. Burns, „Augustine’s Role”, 69.

tycznej. Tedy zamiast chrystologii politycznej konstruuje on swoją własną eklezjologię polityczną. I w duchu właśnie tejże eklezjologii należy interpretować omawiane wyżej tematy. Odpuszczenie grzechów, ocalenie wybranych, pokój i namaszczenie, wszystko to sugeruje, że państwo rzymskie jest związane z Kościołem. Co więcej, okres jednego dnia, podczas którego bił oliwny źródł, według Orozjusza oznacza „cały czas trwania imperium”, kiedy to wzrastać będzie religia chrześcijańska.

Powyższe tezy zdaje się wspierać również jeszcze jeden istotny aspekt. W 22 rozdziale księgi VI *Historii przeciw poganom* jest mowa o powszechnym spisie ludności zarządzonym przez cezara Augusta. Przy tej okazji Orozjusz zauważa, iż „do tego powszechnego spisu wszystkich ludzi, jednego po drugim, przyłączył się, jako jeden z nich, także Ten, który tych wszystkich ludzi stworzył”<sup>61</sup>. Zaraz też zostaje dodane wyjaśnienie o charakterze teologiczno-politycznym: „Do tego miasta chciał należeć [Chrystus – M.T.], kiedy przyszedł na świat; chciał nazwać siebie rzymskim obywatelem przez poświadczenie tego w spisie na rzymskiej liście”<sup>62</sup>. Chrystus zatem chciał być Rzymianinem i w ramach świata rzymskiego się objawić. Dodaje nam to dodatkowe argumenty na rzecz twierdzenia, że polityczna doktryna Orozjusza jest w istocie eklezjologią polityczną. Boski Logos zdecydował, że ukaże się światu jako Rzymianin. Ciąg skojarzeń nasuwa się sam. Bóg jest Rzymianinem, Królestwo Boże zaś to cesarstwo rzymskie. Orojusz musiał być świadom bogactwa interpretacji, jakie dopuszcza jego stwierdzenie. Pomimo to nie uczynił żadnych zastrzeżeń. Co więcej, wcześniej poruszany wątek teologii ludu wybranego, czyli Izraela, i Najświętszej Marii Panny zdaje się sugerować, iż rzeczywiście w oczach Orozjusza państwo rzymskie stanowiło właściwą przestrzeń dla wzrostu orędzia chrześcijańskiego, które, jak się wydaje, na gruncie ontologicznym jest utożsamiane z samym Chrystusem. Tym samym imperium zainaugurowane przez Augusta staje się politycznym *tabernaculum*.

Już we wcześniejszych wywodach podkreślone zostało użycie przez Orojusza słowa *taberna*, czyli gospoda, w odniesieniu do Kościoła. Etymologicznie jest ono powiązane z terminem *tabernaculum*, oznaczającym namiot. W Starym Testamencie, przed osiedleniem się Izraelitów w ziemi Kanaan, namiot był miejscem obecności Boga. Również i w późniejszej tradycji kościelnej terminem tym określano wydzieloną przestrzeń, gdzie przechowywano substancje eucharystyczne<sup>63</sup>. Jednak *tabernaculum* jest również Kościół, jako że dysponuje najwyższym z sakramentów. W ramach narracji Orojjusza dochodzi do powiązania tych elementów z motywem politycznym. Oto bowiem cesarstwo rzymskie również staje się *tabernaculum*; jest ono miejscem przebywania Chrystusa w wymiarach zarówno historycznym, eschatologicznym, soteriologicznym, jak i politycznym.

---

<sup>61</sup> Orojusz, *Historia przeciw poganom*, VI.22.7, 259. Istotnymi fragmentami świadczącymi na rzecz tezy o ekstraordinaryjnym charakterze panowania Augusta są również następujące wypowiedzi: „Ten władca, którego Bóg dopuścił do tak wielkiej tajemnicy, rozkazał po raz pierwszy dokonać spisu poszczególnych prowincji i wszystkich ludzi, i to właśnie w tym samym roku, w którym Bóg zechciał objawić się w ludzkiej postaci” (VI.22.6, 259); „Do tej pory nie wydarzyło się to na tym świecie, od samego jego początku i od początku rodzaju ludzkiego, nie było takiego wydarzenia ani w królestwie babilońskim, ani w macedońskim, nie mówiąc już o jakimś małym księstwie” (VI.22.7, 259).

<sup>62</sup> *Ibid.*, VI.22.8, 259.

<sup>63</sup> Nadolski, *Liturgika*, 404 i n.

Wydaje się, że w tym punkcie Orozjusz rozbudowuje chrześcijańską tradycję sięgającą czasów Tertuliana, dotyczącą powiązania pomyślności cesarstwa ze wzrostem Kościoła i trwaniem świata<sup>64</sup>. W myśli Orozjusza powiązanie to sięga jednak znacznie głębiej. Cesarstwo bowiem nie tylko zapewnia warunki zewnętrzne, odpowiednie dla wzrostu Kościoła. Ono także partycypuje w misji kościelnej. Tym samym administracja państwowa i administracja kościelna jednoczą się w ramach jednego organizmu. Co więcej, w wymiarze dziejowym organizm ten, jak się wydaje, ma dwojaką naturę – z jednej strony świecką, której przyświeca cel zaprowadzenia pokoju, z drugiej strony duchową, która realizuje się w ramach apostołowskiej misji cesarstwa. Tym samym dochodzi do zjednoczenia monarchii z monoteizmem. Zatem ruch w dziejach zmierzający od poliarchii do monarchii znajduje swoje przedłużenie w odbywającym się na gruncie historiozbowczym przesunięciu od politeizmu do monoteizmu. W filozofii politycznej Orozjusza znajduje to odzwierciedlenie w bliskim powiązaniu Kościoła z cesarstwem. Monoteizm i monarchia zdają się iść w parze.

Taką doktrynę konstruuje Orozjusz w księdze szóstej *Historii przeciw poganom*, ale już w księdze VII pojawiają się pewne jej modyfikacje czy też bogate w niuanse uzupełnienia.

## 7. Prymat Kościoła i etos dobrego władcy

Znaczna część tego, co dotąd zostało powiedziane, jak się wydaje, potwierdza tezę Petersona, iż doktryna Orozjusza w istocie kontynuuje monoteizm polityczny Euzebiusza z Cezarei. Podobieństwa te mają jednak pewne granice, które wyznacza przyjęta przez Orozjusza forma historii uniwersalnej. Autor piszący na początku V w. musiał się liczyć z pewnymi okolicznościami historycznymi, które za czasów Euzebiusza nie odgrywały tak istotnej roli w życiu cesarstwa, a mianowicie z najazdami barbarzyńców. Stąd też nie można sprowadzić jego doktryny politycznej do wizji pisarza, który ogląda świat z perspektywy lat 20. i 30. wieku IV (czyli Euzebiusza). Orozjusz należał już do młodszego pokolenia myślicieli, przed którymi piętrzyły się całkiem inne wyzwania. Najpilniejszym spośród nich było znalezienie odpowiedniej interpretacji cierpień, które spotykają cesarstwo rzymskie z rąk barbarzyńców.

W swojej refleksji na temat najazdów barbarzyńskich Orozjusz odwołuje się do bardzo wygodnego wyjaśnienia ich jako Bożej kary i pomsty, która spada na opieszalych w przyjmowaniu chrześcijaństwa Rzymian. Motyw ten koresponduje z rozwijaną w ramach teologii aleksandryjskiej teologią pedagogii Bożej, za pomocą której Klemens Aleksandryjski i Orygenes tłumaczyli proces dziejowy. W myśl tejże doktryny wszystkie wydarzenia historyczne mają charakter pedagogiczny; trapiące ludzkość nieszczęścia i tragedie otrzymują swój sens jako boskie zabiegi mające na celu zachętę do zadumy i nawrócenia grzeszników<sup>65</sup>. Rzeczywiście, taką interpretację przywodzi fragment, w którym Orozjusz tłumaczy zwłokę pochodu wojsk Alaryka przez wzgląd na obecność

<sup>64</sup> Tertulian, *De resurrectione*, 91.

<sup>65</sup> Szczerba, *Koncepcja*, 174 i n.

sprawiedliwych w murach miasta<sup>66</sup>. Jakkolwiek doktryna o pedagogii Bożej wspiera się na solidnych argumentach metafizycznych i konsekwentnie prowadzi do przyjęcia apokatastazy jako modelu eschatologicznego. Tego z kolei brakuje w myśli Orozjusza, który skłania się ku dualizmowi Augustyna – ludzie dzielą się na garstkę zbawionych i rzeszę potępieńców. Należy zatem gdzieś indziej poszukiwać wyjaśnienia porażek Rzymu.

W tym punkcie kluczowe okazuje się odpowiednie ujęcie roli dziejowej Kościoła. Podobnie jak Augustyn Orozjusz zauważa, że barbarzyńcy wcale nie są tacy źli. W pierwszej księdze swojej *Historii...* podkreśla, że pragnęli oni tylko możliwości osiedlenia się w granicach cesarstwa, za co oferowali pomoc zbrojną w ochronie jego granic<sup>67</sup>. Gdzie indziej zaś próbuje przedstawić łupieżcze najazdy w kontekście mesjanistycznego królestwa w proroka Izajasza (Iz 2.4). Píše on:

Przeklęte szpady barbarzyńców zostaną bezzwłocznie przekute na lemiesz i przyjmą ocalałych Rzymian jak przyjaciół i sprzymierzeńców, aby mogli zamieszkać razem i cieszyć się wśród barbarzyńców namiastką wolności, zamiast doznawać wśród swoich nieustannych grabieży<sup>68</sup>.

W eklezjologicznej konstrukcji cesarstwa pojawia się zatem nowy wątek. Posiada on silne konotacje profetyczne i mesjanistyczne. Okazuje się bowiem, że barbarzyńcy wcale nie są apokaliptycznym przeciwnikiem chrześcijaństwa, nie są wojskami Goga i Magoga, które w Dniu Ostatecznym wystąpią, by zetrzeć się z hufcami świętych. Nie są więc wrogami Kościoła i cesarstwa. Zagrażają bowiem tylko cesarstwu. Kościół zaś czuje się bezpieczny, a nawet wzmocniony.

W tym miejscu drogi Kościoła i cesarstwa się rozchodzą. W księdze VII *Historii przeciw poganom* coraz większą rolę odgrywa augustyński sceptycyzm względem państwa rzymskiego. Pomyślność Rzymu nie może dłużej być utożsamiana z pomyślnością samego chrześcijaństwa. Wręcz przeciwnie, cesarstwo okazuje się tylko pewnym etapem na drodze wzrostu potęgi chrześcijaństwa. Mieszkańcy imperium nie mogą interpretować klęsk spadających na państwo rzymskie w sposób powierzchowny. Orojusz zachęca ich do zwrócenia uwagi na aspekt soteriologiczny. Imperium cierpi, ale przecież ta ekspiacja jest konieczna ze względu na misję apostolską, którą na siebie przyjęło. Migracja barbarzyńców, chociaż niewygodna dla Rzymian, jest konsekwencją i kontynuacją dziejowej misji imperium.

Zaprawdę – powiada Orojusz – jeżeli barbarzyńcy byliby umieszczeni na terytorium państwa rzymskiego tylko po to, aby zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie napelnąć chrześcijańskie kościoły Hunami, Swewami, Wandalami, Burgundczykami i wieloma innymi ludami wierzących, to pochwalone niech będzie Boskie miłosierdzie [...] <sup>69</sup>.

Misja apostolska cesarstwa nie może być utożsamiana z jego pomyślnością polityczną w wymiarze doczesnym. Okazuje się bowiem, że w dobie kryzysu wędrówki ludów dobrobyt polityczny cesarstwa, stabilność jego granic i bezpieczeństwo gospodarcze są wartościami relatywnymi względem owego najwyższego powołania do krzewienia nauki chrześcijańskiej. Tym samym sprawna administracja, majątność obywateli i regulowana

<sup>66</sup> Orojusz, *Historia*, VII.37.17, 320.

<sup>67</sup> *Ibid.*, I.16.2, 36.

<sup>68</sup> Orojusz, *Historia przeciw poganom*, VII.41.7, 326.

<sup>69</sup> *Ibid.*, VII.41.8, 326.

prawnie wytwórczość oraz cyrkulacja dóbr stają się wartościami jeno subsydiarnymi, podporządkowanymi celowi wzrostu chrześcijaństwa. Trudno powiedzieć, jak odnalazłby się w tej sytuacji Euzebiusz z Cezarei. Być może czułby się zatrzaśnięty w pułapce swojej własnej teologii. Wygląda bowiem na to, że najazdy barbarzyńskie zmieniły nie tylko polityczny obraz imperium, lecz również zmusiły kościelnych teoretyków państwa i prawa do reinterpretacji wizji cesarstwa jako Królestwa Bożego na ziemi.

Dla myślicieli pokroju Augustyna i Orozjusza rozwiązanie wydaje się oczywiste. Należało przesunąć aspekt katechonalny z państwa w stronę Kościoła<sup>70</sup>. Co na płaszczyźnie politycznej wiązało się z uznaniem, iż również barbarzyńcy mogą się cieszyć Bożą protekcją, o ile się nawrócą i przyjmą chrześcijaństwo. U Orozjusza odnajdujemy potwierdzenie tej tezy w opisie rywalizacji dwóch wodzów barbarzyńskich, z których jeden był chrześcijaninem, a drugi poganinem. W odpowiednim fragmencie czytamy, iż dzięki Bogu poganin umarł, chrześcijanin zaś odniósł zwycięstwo<sup>71</sup>. Protekcja Boża rozciąga się również i na Villę, który po Alaryku i Segeryku otrzymał tron Gotów. Król ten, jak zapewnia Orozjusz, „był otoczony zewsząd Bożą sprawiedliwością, która uratowała go [...] przed śmiercią [...]”<sup>72</sup>. Interes polityczny zarówno Villi, jak i innych chrześcijańskich królów barbarzyńskich rozmiął się jednak z interesem cesarstwa. Pogodzenie jednego i drugiego mogło nastąpić tylko na gruncie uznania chrześcijaństwa za pewien nadrzędny cel wszelkiego bytu politycznego.

Zatem według filozofii politycznej rozdziału 7 *Historii...* związek Kościoła i państwa nie jest tak ścisły, jak w teologii imperialnej Bizancjum. Kościół nie może być utożsamiony z żadnym istniejącym historycznie państwem. Nie ma zatem Królestwa Bożego na ziemi. Chociaż imperium posiada w dalszym ciągu wyróżnioną pozycję, to jednak jego misja dziejowa nieraz może stać w sprzeczności z doczesnymi interesami państwa.

Z opisaną powyżej kwestią ściśle wiąże się zagadnienie etosu władcy. Pogląd o specjalnej opiece otaczającej władców, którzy wyznają religię chrześcijańską, nie jest poczynioną u kresu VII księgi fastrygą, która musi się skonfrontować z wytłumaczeniem wpływających na wrogów imperium łask Bożych. Orozjusz konstruuje jej podstawy już znacznie wcześniej, gdy prezentuje swojemu czytelnikowi katalog dobrych i złych cesarzy.

Tak więc specjalną boską opieką cieszył się cesarz Filip Arab, który uchodził za pierwszego chrześcijanina na tronie cesarskim. W uznaniu jego konwersji Bóg wynagrodził Filipa łaską celebrowania tysięcznej rocznicy założenia miasta Rzymu<sup>73</sup>. Tarczą dla cesarstwa okazała się pobożność Arkadiusza, który żarliwymi modłami skłonił Boga, aby Ten poniechał swojego gniewu i pozwolił, aby po lekkim trzęsieniu ziemi cesarskie miasto się nie zawaliło<sup>74</sup>. Przychyłność Bożą widać również w karierze cesarza Jowiana, który chociaż podczas rządów bezbożnego Juliana Apostaty stracił trybunat, to szybko

<sup>70</sup> Inaczej uważa Cacciari. Według niego Orozjusz, tak samo jak Euzebiusz, widzieli katechona w imperium rzymskim. Cacciari, *Europe and Empire*, 148.

<sup>71</sup> Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, VII.37.11, 319; zob. też VII.37.13, 319.

<sup>72</sup> *Ibid.*, VII.43.10–11, 330.

<sup>73</sup> *Ibid.*, VII.20.3, 287; VII.32.3, 299.

<sup>74</sup> *Ibid.*, III.3.1, 81.



za swoją bezkompromisową chrześcijańską postawę został nagrodzony diademem cesarskim<sup>75</sup>.

Więcej na temat monarszego etosu mówią nam jednak sylwetki złych władców, czyli tyranów. W oczach Orozjusza złymi władcami byli wszyscy prześladowcy chrześcijan. W tej liczbie wymienia on aż dwunastu cesarzy<sup>76</sup>. Charakterystyczny w opowieściach o nich jest zbieg informacji o prześladowaniu chrześcijan z jakąś klęską, która natychmiast dotknęła imperium bądź też cesarza osobiście. Poprzez to zestawienie Orozjusz stara się pouczyć czytelnika, że żaden zamach na Kościół nie zostanie pozostawiony przez Boga bez pomsty. Katalog wszelkiej maści nieszczęść jest przebogaty, mogą to być wojny domowe, wrogie inwazje, zarazy, trzęsienia ziemi, pucze wojskowe, mordy polityczne (i niepolityczne zresztą też), głód, pioruny, plagi itd. Wynika z tego, że dobro władcy mierzona była stopniem przychylności Kościołowi. W osobie tyrana karana była nie tylko występność przeciwko chrześcijaństwu, lecz również i zbrodnie dokonane względem szeroko pojmowanej obyczajowości, czego dowodem jest piorun, który za rządów Kommodusa uderzył w Kapitol<sup>77</sup>.

W tym kontekście pojawia się dyskutowany w filozofii politycznej średniowiecza wątek tyranobójstwa. Orozjusz wpisuje się w linię myślicieli, którzy upatrują tyrana jako swojego rodzaju dopust Boży. Tak było w przypadku Kaliguli, który – chociaż nie prześladował chrześcijan – to wstąpił na tron jako bicz Boży mający ukarać odporne w przyjmowaniu nowej wiary rzymskie elity<sup>78</sup>. Wydaje się zatem, że nawet władza tyrana znajduje swoje oparcie w wyrokach opatrności i dobry chrześcijanin powinien pokornie znosić jego rządy.

Wraz z chrystianizacją cesarstwa powstała całkiem nowa kategoria tyranów. Byli to heretycy, którzy gnębili ortodoksyjny Kościół. Za sprzyjanie wierze ariańskiej cesarstwo zostało ukarane wojną i śmiercią Konstantyna II<sup>79</sup>. Po objęciu rządów przez heretyka Walensa nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi<sup>80</sup>. Za rządów tego ostatniego władcy granice imperium zostały przerwane najazdem Gotów, splądrowaniu uległa Tracja, a sam cesarz dostał się do niewoli i zginął spalony żywcem<sup>81</sup>. Śmierć Walensa miała również wymiar symboliczny, ponieważ wcześniej podstępnie wysłał on Gotom nauczycieli doktryny ariańskiej, stąd też los, jaki go spotkał, był uzasadniony, „bowiem sprawą sprawiedliwego sądu Boga podpalili oni żywcem tego, z którego winy będą się po śmierci palić wskutek swoich błędów”<sup>82</sup>.

Na podstawie przedstawionego wyżej materiału możemy stwierdzić, iż Orozjusz buduje model idealnego władcy. Tym samym antycypuje on średniowieczną praktykę „zwierciadeł królewskich”, które w literackiej formie odmalowywały portret idealnego władcy. Najwcześniejsze wyobrażenia te podkreślały takie cechy, jak uległość względem

<sup>75</sup> *Ibid.*, VII.32.3, 306.

<sup>76</sup> *Ibid.*, VII.7.11, 275; VII.8.2, 275; VII.10.5–7, 279–280; VII.12.4, 281; VII.16.3, 283; VII.17.4, 285; VII.19.1–2, 286; VII.21.2 i 5, 288; VII.22.2, 288; VII.22.3–4, 288–289; VII.23.6, 291; VII.25.13–4, 294; VII.28.12–13, 300; VII.28.17 i 20, 301.

<sup>77</sup> *Ibid.*, VII.16.3, 284.

<sup>78</sup> *Ibid.*, VII.5.1, 269.

<sup>79</sup> *Ibid.*, VII.29.4, 303.

<sup>80</sup> *Ibid.*, VII.32.4, 305.

<sup>81</sup> *Ibid.*, VII.33, 10 i n., 308–9.

<sup>82</sup> *Ibid.*, VII.33.19, 310.

prawa, gorliwość w tępieniu złoczyńców, sprawiedliwość i miłosierny sąd, troskę o pokój w świecie chrześcijańskim i pobożność przejawiającą się między innymi w opiece nad Kościołem<sup>83</sup>. W przedstawionym przez Orozjusza modelu dobrego władcy na czoło wysuwa się jednak jego pobożność. Cechę tę wychwalał już Euzebiusz u Konstantyna<sup>84</sup>. W doktrynie politycznej Orozjusza stanowi ona wartość niezależną od samego urzędu cesarskiego, lecz sprowadzającą Boże błogosławieństwo również na królów barbarzyńskich. W bliskiej łączności z nią pozostaje troska o Kościół, polegająca na dbałości o ortodoksyjne wyznanie. Uwagi, jakie czyni Orozjusz przy okazji śmierci Walensa, zdają się sugerować, iż władca ponosi odpowiedzialność za czystość wiary wszystkich ludzi (Goci nie podlegali administracyjnemu władztwu cesarza). Monarcha powinien także cechować się umiarem i odpowiednimi obyczajami, których niedostatek ściąga na niego gniew Boży.

Warto też zauważyć, że w tak nakreślonym etosie zabrakło miejsca dla odpowiedniego podkreślenia cnót administracyjnych, które kreowałyby władcę na gospodarnego zarządcę, sprawiedliwego sędziego czy mądrego polityka.

## 8. Zakończenie

Wyjaśniając wskazaną we *Wprowadzeniu* wątpliwość, należy podkreślić, że chociaż Orozjusz zdradza duży wpływ wschodniej teologii politycznej, to jednak dostrzegalne są w jego poglądach zarówno wątki ciężące ku augustynizmowi, jak i te całkiem oryginalne.

W *Historii przeciw poganom* odnajdujemy wszystkie kluczowe dla Orygenesa i Euzebiusza motywy. Proces historyczny wiedzie od poliarchii do monarchii, a Rzym okazuje się państwem o specjalnej dziejowej misji. Bóg powołał Rzym, otoczył opieką i zachował od wielu niebezpieczeństw. Główną jednak przyczyną tej boskiej protekcji był Kościół, który miał rozkwitnąć na glebie pogrążonego w pokoju rzymskim świata. Wykorzystując polityczne i cudowne wydarzenia, które towarzyszą objęciu władzy przez Oktawiana Augusta, Orozjusz konstruuje dość skomplikowaną filozofię polityczną, według której imperium rzymskie miałoby być przestrzenią realizacji misji ewangelizacyjnej. Istotnym elementem odróżniającym twórczość Orozjusza od dzieł Euzebiusza z Cezarei jest brak podkreślenia roli cesarza. Postać cesarza najpełniej rozwija przy okazji rozważań na temat Augusta, jednak nawet wtedy kluczowe stają się aspekty osobiste Oktawiana. Hiszpański kapłan skupia się raczej na kwestii filozoficznego problemu imperium. Konstruuje on swojego rodzaju eklezjologię polityczną, w myśl której pewne atrybuty kościelne przynależą również państwu. Przede wszystkim jest to głoszenie Ewangelii, dbałość o wspólnotę wiernych i ortodoksję.

Związek pomiędzy Kościołem a Rzymem nie jest już tak silny jak u Euzebiusza. Orozjusz dostrzega niebezpieczeństwo płynące ze strony ludów barbarzyńskich, które zmusza go do rozróżnienia pomyślności cesarstwa i pomyślności chrześcijaństwa. Ta

<sup>83</sup> Baszkiewicz, *Myśl polityczna*, 143–4.

<sup>84</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, 236.

ostatnia okazuje się dominująca, konieczna do realizacji nawet rękami barbarzyńców i wbrew doczesnym interesom imperium. Również wychwalany przez Orozjusza pokój rzymski nie jest już wartością samą w sobie, lecz zależną od użyteczności we wzroście chrześcijaństwa.

Patrząc z perspektywy teologicznej, Orozjusz ukazuje się jako myśliciel synkretyczny. Pojawiają się u niego zarówno elementy teologii aleksandryjskiej, jak i wątki augustyńskie. Wśród tych pierwszych wskazać należy koncepcję wyłaniania się ładu z nieładu, metafizyczny schemat przechodzenia od pluralizmu do monizmu, powiązanie cesarstwa rzymskiego i Kościoła oraz zagadnienie Boskiej pedagogii. Teologiczne aspekty augustynizmu są mniej wyraźnie dostrzegalne. Możemy jedynie wskazać na pewne motywy, które niejednoznacznie sugerują inspirację teologiczną ze strony biskupa Hippony. Są to: bezwarunkowe wybranie najuboższych do założenia Rzymu i podwójne uprzednie przeznaczenie ludzkości, jakkolwiek nauka o łasce i predestynacji pociąga za sobą logiczną konsekwencję, iż rola państwa wyczerpuje się w karaniu niegodziwych. Z soteriologiczno-politycznych wątków doktryny Orozjusza należy wnosić, że w jego opinii postawa państwa względem chrześcijaństwa powinna być bardziej pozytywna.

W księdze VII *Historii...* mocniej zarysowany jest wpływ teologii politycznej Augustyna. Orozjusz bowiem nie umieszcza Kościoła i państwa na jednym poziomie, ani też nie zlewa ich w jeden byt religijno-polityczny. Właściwie czytelnik z V w. po zakończeniu lektury *Historii przeciw poganom* mógłby dojść do rewolucyjnego wniosku, że świat wcale nie musi się skończyć wraz z upadkiem cesarstwa, a chrześcijaństwo trwać będzie dalej w realiach politycznych monarchii barbarzyńskich. Co z kolei stanowi antycypację myśli średniowiecznej.

Wiele tematów, które podejmuje Orozjusz, znalazło kontynuację w wiekach późniejszych. Chociażby wątki *translatio imperii*, namaszczenia, misji dziejowej cesarstwa, etosu dobrego władcy czy roli państw barbarzyńskich. Nie ma tutaj miejsca, by wymienić wszystkie motywy obecne w historiografii Orozjusza, które uzyskały niebagatelne znaczenie w filozofii politycznej średniowiecza.

Wydaje się, że wyjątkowość Orozjusza polega na tym, iż jest on pisarzem stojącym gdzieś pomiędzy euzebianizmem a augustynizmem. Z jednej strony przepętnia go głęboko zakorzeniona w teologii wschodniej rewerencja względem cesarstwa, z drugiej czerpie on inspirację z piszącego już w całkiem innym duchu Augustyna. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Orozjusz jeszcze nie zrozumiał w pełni swojego mistrza z Hippony. Jego umysł podąża po starych wytartych torach dawnej teologii. Stąd też wizja Kościoła i państwa, jaką nam pozostawił, nie jest do końca spójna. Wiele tematów posiada janusowe wręcz oblicza. Bardzo możliwe, że te dwuznaczności teologiczno-polityczne, wraz z solidnym warsztatem historiograficznym, zadecydowały o popularności Orozjusza w wiekach średnich. Niezależnie bowiem od sympatii politycznych względem papieżstwa bądź cesarstwa czytelnik mógł odnaleźć w *Historii przeciw poganom* własne poglądy.

Dodatkowym problemem, z jakim muszą się zmierzyć interpretatorzy dzieła Orozjusza, jest kronikarski charakter. Należy zatem z wielką ostrożnością badać materiał źródłowy pod kątem problemowym, szukając określonej zwartej koncepcji na dany temat. Orozjusz nie napisał traktatu, lecz posłużył się formą historii uniwersalnej. Stąd też myśl jego należy rekonstruować, posługując się nie tylko kryterium problemowym, ale i chronologicznym. Często bowiem czyni on uwagi o charakterze filozoficzno-

-politycznym jako komentarz do konkretnych wydarzeń historycznych. Posługuje się przy tym różnymi poglądami teologicznymi, nie przykładając wagi do ich wzajemnej spójności. Co więcej, ciągle zmieniające się tło historyczne sprzyja przenoszeniu punktów ciężkości i mnożeniu różnych ujęć, nawet w ramach motywów o tej samej proweniencji teologicznej. Jak wykazała powyższa analiza, w badaniu myśli politycznej Orozjusza właściwe wydaje się uwzględnienie nie tylko aspektu problemowego, ale także chronologicznego.

Wszystkie te trudności sprawiają, że również i dzisiaj nie dostrzega się aspektu oryginalności Orozjusza, który polega właśnie na byciu pisarzem „przejścia” pomiędzy euzebiąńskim a augustyńskim sposobem myślenia politycznego. Dopiero jednak ujęcie jego twórczości z tej perspektywy pozwala na zobaczenie w nim autora, który nie tyle inspirował się innymi filozofami, ile sam stał się źródłem inspiracji dla późniejszych myślicieli.

## Bibliografia

### Źródła

- Baron, Arkadiusz i Pietras, Henryk (oprac.). *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku [Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381]*, T. 1. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006.
- Baron, Arkadiusz i Pietras, Henryk. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*. T. 1: *Nicea I, Konstantynopol I [...] (325–787)*. Przeł. Arkadiusz Baron [i in.]. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- Gai, *Institutiones*. Przeł. Władysław Rozwadowski. Poznań: „ars boni et aequi”, 2003.
- Euzebiusz z Cezarei. *Życie Konstantyna*. Przeł. Teresa Wnętrzak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Migne, Jacques, Paul. *Pauli Orosii Historiarum libri VII adversus paganos (VI. 1)*. *Patrologia Latina*, vol. 031.
- Myszor, Wincenty (red.), Tertulian. *De resurrectione*. *Chrześcijanie w cesarstwie rzymskim II i III wieku*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2005.
- Orozjusz, Paweł. *Historia przeciw poganom*. Przeł. H. Pietruszczak. Zgorzelec: Henryk Pietruszczak, 2015.
- Orygenes. *Przeciw Celsusowi*. Przeł. Stanisław Kalinkowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986.
- Wallejusz Paterkulus. *Historia rzymska I*, 6. Przeł. Edward Zwolski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2006.
- Wergiliusz. *Bukoliki*. Przeł. Kajetan Koźmian, Warszawa: Czytelnik, 1998.
- Wergiliusz. *Eneida*. Przeł. T. Karyłowski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981.
- Wergiliusz. *Georgiki*. Przeł. Anna Ludwika Czerny. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1956.

## Opracowania

- Alonso-Nuñez, Miguel José. „La metodología histórica de Paulo Orosio”. *Helmántica* 45 (1994): 373–9.
- Baszkiewicz, Jan. *Myśl polityczna wieków średnich*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009.
- Błaza, Marek i Kowalczyk, Dariusz. *Traktat o sakramentach*, seria „Dogmatyka”, t. 5. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2007.
- Burns, J. Patout. „Augustine’s Role in the Imperial Action Against Pelagius”. *Journal of Theological Studies*, New Series, 30, 1 (1979): 67–83.
- Cacciari, Massimo. *Europe and Empire: On the Political Forms of Globalisation*. New York: Fordham University Press, 2016.
- Cichoński, Marek A. „To katechon?”. *Civitas* 8 (2004): 83–113.
- Cytowska, Maria i Szelest, Hanna. *Literatura rzymska. Okres augustowski*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- Dawson, Christopher. *Religia i powstanie kultury zachodniej*. Przeł. Stanisław Ławicki. Warszawa: Pax, 1958.
- Eliade, Mircea. *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*. Przeł. Anna Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- Fernández, Francisco José García. „La imagen de Hispania y los hispanos a finales de la Antigüedad. Las Historiae Adversum Paganos de Paulo Orosio”. *Conimbriga* 44 (2005): 281–99.
- Fortin, Ernest L. „Augustine’s City of God and the Modern Historical Consciousness”. *The Review of Politics* 41 3 (1979): 323–43. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0034670500028680>.
- Kaegi, Walter Emil Jr. *Byzantium and the Decline of the Roman Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968.
- Kantorowicz, Ernst. *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*. Przeł. Maciej Michalski i Adam Krawiec. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Kelly, Donald R. *Faces of History. Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. London: Yale University Press, 1998.
- Ker, William Paton. *Wczesne średniowiecze (zarys historii literatury)*. Przeł. Tadeusz Rybowski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977.
- Kotłowska, Anna. *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2009.
- Lewandowski, Ignacy. *Historiografia rzymska*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2007.
- Löwith, Karl. *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Przeł. Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Murphy, Andrew R. „Augustine and the Rhetoric of Roman Decline”. *History of Political Thought* 26, 4 (2005): 586–606.
- Nadolski, Bogusław. *Liturgika*. T. 4: *Eucharystia*. Poznań: Pallottinum, 2011.
- Navarro, Miguel Ángel Rábade. „Una interpretación de fuentes y métodos en las Historias de Paulo Orosio”. *Tabona* 6 (1985–1987): 377–94.
- Peterson, Eric. „Monoteizm jako problem polityczny”. Przeł. Jakub Duraj. *Res Publica Nowa* 210 (2012): 38–61.
- Sesboüé, Bernard i Wolinski, Joseph. *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary, ekonomia zbawienia, rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*. Przeł. Piotr Rak. Kraków: „M”, 2005.
- Stroh, Wilfried. *Łacina umarła, niech żyje łacina! Mała historia wielkiego języka*. Przeł. Aleksandra Arndt. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 2013.
- Szczerba, Wojciech. *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001.

- Toynbee, Paget. „Dante’s Obligations to Orosius”. *Romania* 24, 95 (1895): 385–98.
- Wielomski, Adam. *Teokracja papieska 1073–1378. Myśl polityczna papieży, papalistów i ich przeciwników*. Radzymin: Wydawnictwo von Borowiecky; Warszawa: Klub Zachowawczo-Monarchistyczny, 2011.
- Witkowski, Stanisław. *Historjografia grecka i nauki pokrewne (chronografia, biografja, etnografia, geografia)*. T. 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1926.