

CZESŁAW BARTNIK

AUTORSTWO I STRUKTURA TEOLOGICZNA *DE VOCATIONE OMNIUM  
GENTIUM*

Ważne dla koncepcji historii zbawienia i dla charytologii katolickiej dziełko patrystyczne z V w. *De vocatione omnium gentium*<sup>1</sup> przypisywano kolejno następującym autorom: św. Ambrożemu z Mediolanu, św. Hilaremu z Arles, Hilaremu z Syrakuz, św. Euchariuszowi z Lyonu, Prosperowi z Orleanu, papieżowi św. Leonowi Wielkiemu, jakiemś bliżej nieznanemu Prosperowi, a ostatnio zaczął się przyjmować pogląd, że autorem był św. Prosper z Akwitanii († ok. 455)<sup>2</sup>. Zwolennik tej ostatniej opinii, D. M. Cappeluyns, opiera się na tym, że 10 spośród najstarszych kodeksów dziełka ma dopisane imię Prospera lub było skatalogowanych wraz z dziełami Prospera z Akwitanii, że *De vocatione* i dzieła Prospera z Akwitanii mają posługiwać się tymi samymi przekładami Biblii, to jest Wulgatą z charakterystycznymi wariantami pochodzącymi z *Vetus Latina*, a przede wszystkim, że *De vocatione* i Prosper uczą dokładnie tego samego w dziedzinie uniwersalnej Bożej woli zbawczej opierając się na Augustynie i zwalczając semipelagianizm św. Jana Kasjana i św. Wincentego z Lerynu. Wydaje się jednak, że opinia Cappeluynsa winna być odrzucona, gdyż sześć innych kodeksów z tego samego okresu podaje imię Ambrożego, co jest absurdalne, te same warianty *Vetus Latina* występują ponadto w dziełach

<sup>1</sup> Korzystamy tu z najbardziej dostępnego wydania D. Mangeanta z *Patrologia Latina* wyd. J. P. Migne, T. 51 kol. 547-722. Cytujemy je w sposób następujący: najpierw liczbę księgi, potem rozdział księgi, a po kropce kolumnę u Migne'a. Podobnie cytujemy dzieła św. Prospera z Akwitanii zamieszczone w tym samym tomie Migne'a.

<sup>2</sup> Tezę tę umocnił D. M. Cappeluyns. *L'Auteur du De vocatione omnium gentium*. „Revue Bénédictine” 39:1927 s. 198-226, a za nim poszli inni: J. Gaidioz. *La christologie de S. Prosper d'Aquitaine et le Tome à Flavien*. „Revue des sciences religieuses” 23:1949 s. 270-301; P. De Letter. *St. Prosper of Aquitaine: The Call of All Nations. Introduction*. London 1952 s. 7 nn.; J. J. Young. *Studies on the Style of the „De vocatione omnium gentium” ascribed to Prosper of Aquitaine*. Washington 1952; E. Dekkers. *Clavis Patrum Latinorum*. Wyd. 2. Bruges 1961 nr 528; Ch. T. Huegelmeier. *Carmen de ingratis S. Prosperi Aquitani*. Washington 1962 s. 179 nn.; J. Szymusiak, M. Starowieyski. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*. Poznań 1971 s. 334 n.

Ambrożego i Leona Wielkiego, a nauka *De vocatione* o historii zbawienia wydaje się być właśnie różna od Prosperowej<sup>3</sup>. Dlatego sprawa autorstwa wymaga dalszych badań, głównie w oparciu o argumenty wewnętrzne. Przy tym najwięcej można sobie obiecywać po porównawczej analizie drugorzędnych raczej elementów języka i poglądów teologicznych zarówno *De Vocatione*, jak i innych odnośnych pisarzy.

### Uzupełnienia do porównań *De Vocatione* z dziełami Prospera

Nasze uzupełnienia będą dotyczyły głównie słownictwa, semantyki i niektórych aspektów pragmatyki językowej. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że cały szereg terminów teologicznych św. Prospera (*damnatorum schola*, *apostatare a Deo*, *phantasia*, *decomptores* i inne) nie występuje w *De vocatione*. Termin „*universalis*” u Prospera odnosi się jedynie do zakresu grzechu pierworodnego<sup>4</sup> (*universalis ruina*), podczas gdy w *De vocatione* łączy się on z ideą Kościoła (*Ecclesia universalis*) w duchu teologii ośrodka rzymskiego<sup>5</sup>. Prosper rozwija szeroko ideę Kościoła jako Ciała Chrystusa niewątpliwie za św. Augustynem, tymczasem w *De vocatione*, gdzie idea ta narzucała się niejako sama ze względu na temat, pojęcie Kościoła jako Ciała Chrystusa nie odgrywa żadnej roli, ustępując miejsca rzymskiemu pojęciu wspólnoty (*consortium*)<sup>6</sup>, bądź mało sprecyzowanej idei zbiorowości ludów (*gentium populus*, *omnes gentes*, *populi Dei*, *populus christianus*, *plenitudo gentium* itp.)<sup>7</sup>. Prosper kładzie mocny nacisk na ortodoksję w postaci „*ecclesiastica regula*”<sup>8</sup>, natomiast *De vocatione* posługuje się raczej kryterium: *apostolicae doctrinae regula*<sup>9</sup>.

Podczas gdy Prosper używa — za Augustynem — terminu *exstasis*<sup>10</sup>, to *De vocatione* posługuje się rozpowszechnionym w Rzymie określeniem: *mentis excessus*<sup>11</sup>. Prosper nader często używa określenia *libera voluntas*, *De Vocatione* zaś posługuje się normalnie zwrotem *liberum arbitrium*, określenie pierwsze pozostawiając jedynie w tekście zapoży-

<sup>3</sup> Por. Cz. Bartnik. *L'Universalisme de l'histoire du salut dans le „De vocatione omnium gentium”*. „Revue d'histoire ecclésiastique” 68:1973 s. 731-758.

<sup>4</sup> *Contra collatorem* IX 3.237B.

I 12.664B. Por. Leon Wielki. *Epistola ad Anastasium. Textus et documenta* 23 s. 63 w. 25; Hilarus. *Epistola* 5. PL 58,22B.

<sup>6</sup> I 12.664C; II 14.700A; II 23.709D. Sformułowanie: „*nationes vocandae ad unitatem corporis Christi*” (II 16.704A) jest zapewne zapożyczony od Leona.

<sup>7</sup> I 15.668B; I 11.663BC; I 13.666B; I 19.672C; I 20.672D; II 2.687C; II 4. 689D-690B; II 5.691B; II 9.694C; II 15.701B.

<sup>8</sup> Por. *Contra collatorem* VIII 1-3. 233-235.

<sup>9</sup> I 12.664B.

<sup>10</sup> *Expositio psalmi CXV* v. 11. 33B.

<sup>11</sup> I 13.665C.

czonym<sup>12</sup>. W *De vocatione* vetustas oznacza czasy przedchrystusowe, a novitas — czasy zbawienia<sup>13</sup>, natomiast u Prospera vetustas oznacza naukę ortodoksyjną, a novitas — herezję<sup>14</sup>. Prosper ma aleksandryjskie znaczenie terminu historia jako czegoś przeciwstawionego duchowi i zbawieniu<sup>15</sup>, w *De vocatione* zaś termin ten implikuje dzieje duchowe i zbawcze<sup>16</sup>. Dostyc niezwykle jest fakt, że *De vocatione* unika terminu praedestinatio<sup>17</sup>, podczas gdy Prosper nawet biblijne decernere zastępował słowem praedestinare<sup>18</sup>.

Dzięki analizie szczegółów uwyraźniają się różnice doktrynalne między Prosperem a *De vocatione*. Znany tekst św. Pawła z 2 Kor 2, 16: odor vitae ad vitam — odor mortis ad mortem — Prosper bierze za pewną podstawę do predestynacji, a więc podziału ludzi niejako „z natury” na wybranych i odrzuconych<sup>19</sup>, natomiast *De vocatione* odnosi ten tekst do czasów prawa natury na oznaczenie ludzi wznoszących się ku wyżynom poznania Boga oraz odrzucających poznanie Boga z własnej winy<sup>20</sup>. Motyw o Bożym „wzbranianiu” głoszenia Ewangelii w niektórych stronach (Dz 16, 6-7) Prosper wykorzystuje dla dowodzenia odmawiania łaski ze strony Boga niektórym ludziom<sup>21</sup>. *De vocatione* bierze za znak jedynie odkładania łaski zbawczej na czas późniejszy<sup>22</sup>. Według *De vocatione* moralność naturalna ma sama w sobie pewną wartość i została przez chrześcijaństwo udoskonalona<sup>23</sup>. Według Prospera moralność naturalna nie jest chrześcijańska, lecz antychrześcijańska, wprost diabelska<sup>24</sup>. O ile Prosper zdawał się na początku utrzymywać, że łaska daje człowiekowi nową wolę<sup>25</sup>, to według *De vocatione* łaska nie stwarza nowej woli, lecz jedynie doskonalą wolę starą<sup>26</sup>.

<sup>12</sup> II 34.719C. Por. II 27. 712B.

<sup>13</sup> I 8.655D-656C? I 21. 674D.

<sup>14</sup> Np. *Contra collatorem* XXI 2. 272A.

<sup>15</sup> Np. Exp. ps. CIV v. 12-15 i v. 18-22. 298C i 299BC; Exp. ps. CXLIII. 408CD.

<sup>16</sup> I 23. 677D.

<sup>17</sup> Raz tylko powtarza za Wulgatą: „praedestinavit” (II 33. 718B).

<sup>18</sup> Por. II 15.701B i *Responsiones ad excerpta Genuensium* VII. 195BC; Leon. *Sermo* 52. 5. CCL 138 s. 311 w. 99.

<sup>19</sup> *Pro Augustino responsiones da capitula obiectionum Gallorum calumniantium* I 5. 160C.

<sup>20</sup> II 4. 691A.

<sup>21</sup> *Epistola ad Rufinum* XIV 15. 85D-86A; *Contra collatorem* XII 3. 245B; *Resp. ad capitula Gall.* I 4. 159C-160A.

<sup>22</sup> II 3. 689A.

<sup>23</sup> I 6.652D; I 7.653C-655A; I 18. 671C; I 23. 678B.

<sup>24</sup> *Epistola ad Rufinum* VII 8.82AB; *Contra collatorem* X 3 i XIII 1-4. 247-248; *Expositio* ps. CIII v. 3. 288D; *Epigrammata ex sententiis S. Augustini* CVI. 441C.

<sup>25</sup> *Epistola ad Rufinum* V 6.81A.

<sup>26</sup> I 7. 65B.

Duże różnice dostrzega się również w kwestiach doktrynalnych bardziej centralnych. Niewątpliwie zachodzi zbieżność między I księgą *De vocatione* a Prosperem w ciekawej teologicznej kategorii *universitas specialis*. Chcąc mianowicie ratować powszechny charakter zbawczej woli Boga na tle ewidentnych faktów niezabawienia, uciekano się do formuły powszechności symbolicznej, „powszechności specjalnej”:

„Ex toto enim mundo totus mundus eligitur, et ex omnibus hominibus omnes homines adoptantur” (Resp. ad cap. Gall. II, 8 172A).

„In electis tamen et praescitis atque ab omnium generaliter discretis specialis quaedam censetur universitas, ut de toto mundo totus mundus, et de omnibus hominibus omnes homines videantur assumpti” (I, 9. 661A).

Zbieżność tekstu nie musi tu oznaczać tożsamości autora obu dzieł, jak chce D. M. Cappuyns, ale może oznaczać wykorzystanie tekstu Prospera przez kogoś późniejszego, może to być nawiązanie do jakiejś formuły ogólniejszej „de toto mundo totus mundus”, ukutej w walkach z pelagianizmem w duchu teologii Augustynowej. W każdym razie samo wyrażenie *universitas specialis* zdaje się być oryginalne w *De vocatione*, a cały tekst bardziej rozwinięty, późniejszy i więcej dążący do ukazania powszechności woli zbawczej Boga.

Problem *universitas specialis* ma swój odpowiednik w pojęciu powołania — *vocatio*. Otóż, u Prospera *vocatio* jest ujmowane tak samo wąsko, jak i *praedestinatio*: wyklucza powołanie prawdziwie powszechne (*vocationis plenaria generalitas*), a właściwą powszechność (*generalitas vocationis*) widzi tylko w wypełnieniu liczby predestynowanych<sup>27</sup>. Uchodziło zaś uwadze badaczy, że takie ciasne rozumienie *vocatio* u Prospera bliskie jest tylko I ks. *De vocatione*<sup>28</sup>, natomiast odbiega zdecydowanie od pojęcia *vocatio generalis* w ks. II, która przyjmuje odrzucaną przez Prospera dosłowną powszechność zbawczej woli Boga<sup>29</sup> i w której nawet *vocatio specialis* otrzymuje zakres niemal równie powszechny<sup>30</sup>.

Często również gdzie indziej dzieło *De vocatione* odchodzi od idei wąskiej predestynacji, zwłaszcza w ks. II, znacznie dalej niż św. Prosper. Na przykład, znany tekst św. Pawła (Dz 14,15) o chodzeniu dawniej ludów „swoimi drogami” Prosper tłumaczy raczej negatywnie jako czasy

<sup>27</sup> *Epistola ad Augustinum* 2. 68A; tamże 3-5.69-71; *Responsiones ad excerpta Genuen.* VI. 194D; *Responsiones ad capitula Gall.* I 4. 159C; tamże I 8.162BC-163A; *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum* XVI. 186A; *Expositio ps.* CV v. 47-48. 306D; *Expositio ps.* CVI v. 39.310A.

<sup>28</sup> I 22.675C; Por. I 9.658B; I 13.666B; I 15.668C.

<sup>29</sup> II 1.687A; II 4.690A; II 11.696B; II 15.700C; II 16.704A; II 17.704B; II 23.709C-710A.

<sup>30</sup> II 23. 710A; II 33.717C.

dawnej nieprawości ludzkiej<sup>31</sup>, natomiast *De vocatione* widzi w tym jedynie stan ludzkości nie zgromadzonej w jeden lud Boży<sup>32</sup>. Podobnie według Prospera<sup>33</sup> dla zbawczego losu dzieci starania rodziców nie mają żadnego znaczenia, tymczasem według *De vocatione* los ten zależy w dużej mierze od rodziców lub innych ludzi z otoczenia: *sub arbitrio voluntatis alienae, per alios consuli potest, aliena confessione credunt vel non credunt, multis saepe alienorum cura servierit*<sup>34</sup>. Cappuyns widząc tę sprzeczność, odpowiednio zmienił część tekstu *Carmen de ingratis* oraz tekst z *De vocatione* zinterpretował jako dawanie dzieciom nieochrzczonym „ogólnej łaski naturalnej”<sup>35</sup>. Mimo wszystko w *De vocatione* brany jest dużo bardziej pod uwagę w teorii zbawienia czynnik woli ludzkiej. Różnice te są ustawiczne. *De vocatione* przytacza ciągle podział dzieci na zbawione (po chrzcie) i potępione (bez chrztu) jako idealny przykład na to, że w zbawieniu ma priorytet wiara i łaska, a nie zasługi<sup>36</sup>. Przykład ten jest potraktowany jako absolutnie oczywisty. Tymczasem Prosper zna pewną teorię galijską, że los dzieci zmarłych bez chrztu zależy od przewidzianych przez Boga zasług lub win, jakie dzieci te zdobyłyby, gdyby żyły i dorosły<sup>37</sup>. Po prostu więc autor *De vocatione* zdaje się nie znać nie tylko tej ciekawej teorii, ale wraz z nią i wielu dzieł Prosperowych, wcześniejszych od swego utworu.

Do różnic względem dzieł Prospera dochodzą jeszcze pewne różnice wewnątrz dziełka *De vocatione*. Zarówno Prosper, jak i I ks. *De vocatione* widzą dosyć pesymistycznie współczesny stan ewangelizacji, uważając że chrześcijaństwo nie dotarło jeszcze do pewnych części świata i ludów bardziej odległych<sup>38</sup>, natomiast pod koniec dziełka znajdujemy opinię, że Ewangelia obejmuje już faktycznie wszystkie ludy i wszystkie części świata<sup>39</sup>. Podobnie w korpusie dziełka występuje opinia zgodna z Prosperową, że wielkie masy ludzkie tkwią w grzechu i idą na potępienie<sup>40</sup>, zaś w zakończeniu, jakby pod wpływem Leona Wielkiego, że nawracają

<sup>31</sup> *Contra collatorem* X 3.241B; *Epistola ad Rufinum* XI 12.84AB; *Responsiones ad capitula Gall.* I 8. 162B.

<sup>32</sup> I 5.652A; I 8.655A; I 11.663B; I 13.666A; I 24.679A i 681A. Zwłaszcza ks. II ocenia okres pogaństwa mniej ostro: II 4.689-691; II 14.699-700; II 16.704-704.

<sup>33</sup> *Carmen de ingratis* III v. 625-634. 127C-128A.

<sup>34</sup> II 23. 709CD-710A.

<sup>35</sup> Por. II 23.710A; Cappuyns, jw. s. 212.

<sup>36</sup> I 16.669A; I 22.675B; II 20.707B; II 21.708A; II 24.710BC.

<sup>37</sup> *Epistola ad Rufinum* XII 13, XIII 14 i XVII 18.84CD, 85AB i 87AB; *Responsiones ad capitula Vinc.* I. 178B; *Contra collatorem* XIII 6.251A.

<sup>38</sup> Por. Prosper. *Epistola ad Augustinum* 5.71B; *Responsiones ad capitula Gall.* II 4 i II 10.171B i 172CD, oraz *De vocatione*: I 12.664C; II 3.689B; II 17.704B.

<sup>39</sup> II 33.717BC.

<sup>40</sup> I 9.660B; I 13.666B; II 3.689B; II 17.704AB.

się „wielkie miliony” (multorum millium millia)<sup>41</sup>, malowany jest optymistyczny obraz wchodzenia wszystkich społeczności i ludów na drogę zbawienia, że po prostu specjalna łaska zbawienia stała się faktycznie ogólna: etiam ista specialis vocatio iam universis est facta communis<sup>42</sup>. Poza tym Prosper przyjmował raczej opinię, że koniec świata jest jeszcze dosyć odległy<sup>43</sup>, księga I *De vocatione* zdaje się głosić, że koniec świata jest bliski<sup>44</sup>, tymczasem ks. II stoi chyba na stanowisku, że czas końca świata jest odległy, bo dużo trzeba jeszcze czasu na to, żeby Ewangelia rozprzestrzeniła się na cały świat<sup>45</sup>.

Lista wskazanych różnic między *De vocatione* a Prosperem nie jest, oczywiście, wyczerpująca. Niektóre zostały pominięte dla zwięzłości wywodów, inne będą poruszone jeszcze przy omawianiu niektórych relacji *De vocatione* do Augustyna i do papieża Leona, oraz przy bliższej analizie teologicznej kompozycji całego dziełka. Niemniej już teraz widać, że Prosperowe autorstwo *De vocatione* jest nader wątpliwe.

### Problem związków z Augustynem

*De vocatione* zarówno w swej zawartości teologicznej, jak i w słownictwie<sup>46</sup>, może pozostawać w jakimś stopniu pod wpływem, choćby pośrednim, augustynizmu. Mimo to w rozwiązaniach teologicznych odbiega daleko od ścisłej predestynacji typu Augustynowego. Poza tym jest wiele innych także różnic.

W *Pismach* Prospera, nawet z ostatniego okresu jego twórczości, występują w specyficznym Augustynowym sensie takie terminy jak *civitas Dei*, *civitas terrena*, *civitas diaboli*, *regnum diaboli* itp.<sup>47</sup>, tymczasem nie występują one ani razu w *De vocatione*, chociaż dziełko to traktuje o teologii dziejów w sposób podobny do Augustynowego *De civitate Dei*. Jest też charakterystyczne, że *De vocatione* traktując dużo o wierze nie posługuje się takimi określeniami wiary, jak *rationalis intellectus*, *coelestis intelligentia*, *mysticus intellectus*, należącymi do stałego repertuaru terminologicznego Augustyna i Prospera. Podczas gdy termin *concupiscentia* u Augustyna i Prospera oznacza fatalną siłę zła w człowieku, to

<sup>41</sup> Leon Wielki. *Sermo* 40. 2. CCL 138 s. 225 w. 37; *Sermo* 36. 2. PL 54, *Sermo* 33. 3.

<sup>42</sup> II 33. 717BC. Por. II 29. 715A.

<sup>43</sup> *Carmen de ingratis* III v. 718-720. 131B-132A; *Responsiones ad capitula Vinc.* II 10. 172CD. <sup>44</sup> I 11. 663C; I 13. 665B i 666B.

<sup>45</sup> II 3. 689B; II 9. 694C; II 17. 704B; II 29. 715A. <sup>46</sup> Por. Young, jw. s. 170-173 i P. de Letter. *Gratia generalis in the De vocatione omnium gentium and in St. Augustine*. „*Studia Patristica*” 14 s. 393-401.

<sup>47</sup> Np. *Epistola ad Rufinum* IX 10 i XII 13. 83B i 84D; *Sententiae ex operibus S. Augustini* CLVI i CCXXII. 449A i 458B.

w *De vocatione* występuje on jedynie w cytacji św. Pawła oraz w moralnym znaczeniu tworzywa cnoty continentia<sup>48</sup>.

Znanym i charakterystycznym motywem teologii św. Augustyna jest motyw dwóch miłości: miłości Boga i miłości siebie samego lub świata. Motyw ten pojawia się także w *De vocatione*. Ale podczas gdy Augustyn i Prosper zakładając skrajny dualizm między jedną a drugą miłością, miłość świata utożsamiając z miłością diabła<sup>49</sup>, to I ks. *De vocatione* wykorzystuje raczej tylko przeciwstawienie między miłością Boga a miłością własną człowieka<sup>50</sup>, a ks. II łagodzi zdecydowanie dualizm, uważając tylko, że miłość do Boga „często wędnie” w klimacie miłości do świata<sup>51</sup>. Ostrzejszy dualizm pojawia się dopiero w zakończeniu *De vocatione*, pozostającym — jak się wydaje — pod większym wpływem augustynizmu, ale i tutaj zapewne jest to nie tyle wpływ Augustyna, co raczej idei ascetycznych panujących ogólnie<sup>52</sup>.

*De vocatione* ma tematykę bardziej moralistyczną, a Augustyn bardziej ontologiczną i dogmatyczną. Na przykład *De vocatione* zdaje się podzielać Augustynowy pogląd, że historyczność jest następstwem grzechu pierworodnego, a więc jakby rodzajem przekleństwa<sup>53</sup>, ale ostatecznie historyczność tę rozumie nie tyle jako „kruchość bytu” (mutabilitas), ile raczej jako skłonność popadania w grzech (labilitas)<sup>54</sup>.

Brak bezpośrednich związków *De vocatione* z Augustynem tłumaczono nieraz odejściem Prospera pod koniec życia od ścisłego augustynizmu w nauce o łasce i woli ludzkiej. Gdyby jednak *De vocatione* miało być dziełem Prospera, powstałym w ostatnim okresie jego twórczości, to byłoby niezrozumiałe, jak może jeden i ten sam autor pozostawać w rzeczywistości tak daleko od doktryny augustyńskiej w *De Vocatione*, a jednocześnie kontynuować augustynizm z tak wielkim pietyzmem w innych dziełach niemal z tego samego roku, a mianowicie w *Expositio in psalmos*, *Sententiae ex operibus S. Augustini* i *Epigrammata ex sententiis S. Augustini*?

<sup>48</sup> I 8. 656C; II 28. 713A i 714A; II 35.720B.

<sup>49</sup> Augustyn *Enarrationes in ps.* 64,2; *De civitate Dei* XIV 28. CCL s. 451 w. 1-3; Prosper. *Sententiae ex operibus Augustini* CCXXII. 458B.

<sup>50</sup> I 7. 653D; I 4. 651B; I 6. 652CD; I 8. 655AB.

<sup>51</sup> II 11. 696D.

<sup>52</sup> II 34. 719C; II 35. 720C. Por. Leon. Sermo 90,3; Sermo 95,9 oraz P. Christophe. *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique*. Gembloux 1969 s. 19 nn.

<sup>53</sup> II 21. 708B. Por. Augustyn *De peccatorum meritis* I 16,21. PL 44,120; Prosper. *Expositio ps. C v. 8 i v. 12*. 279A i 281C.

<sup>54</sup> II 26. 711C; II 28. 713C i 714A.

## Związki z papieżem Leonem

Za przyczyną zapisania przez Gennadiusza z Marsylii<sup>55</sup> pogłoski, że Prosper był redaktorem dogmatycznych listów Leona o wcieleniu, narastała powoli opinia, że Prosper z Akwitanii był długoletnim sekretarzem Leona Wielkiego (440-461), że redagował wszystkie listy papieżowi do końca swęgo życia, a nawet że pisał mu i *Mowy*. Zgodnie z tą opinią, gdyby Prosper był autorem *De vocatione*, to najściślejsze powiązania między *De vocatione* a *Listami* i *Mowami* Leona Wielkiego musiałyby być koniecznością. Jednakże w świetle nowszych badań wpływ Prospera zacieśnia się tylko do *Listu 28* tzw. Tomu I do Flawiana i odrzuca się w ogóle opinię, że Prosper był sekretarzem Leona<sup>56</sup>. Związki podobieństwa trzeba tłumaczyć inaczej.

Już dawno zauważono związki zachodzące między *De vocatione* a 82 *Mową* Leona w kwestii theologia romanitatis:

„[...] Audientes omnes linguis suis praedicari magnalia Dei: quorum (Apostolorum) testificatio in eas gentes, quae remotiores sunt, longe lateque procurreret. Ad cuius rei effectum credimus vocandae ad unitatem corporis Christi, prius iure unius consociarentur imperii: quamvis gratia christiana non contenta sit eosdem limites habere quos Roma; multosque iam populos sceptro crucis Christi illa subdiderit, quos armis suis ista non domuit. Quae tamen per apostolici sacerdotii principatum amplior facta est arce religionis quam solio potestatis” (*De vocatione* II, 16. 704A).

„Ut autem huius inenarrabilis gratiae (incarnationis Christi) per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit; cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina et contigua esset universitas. Dispositio namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna uno confederarentur imperio, et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quo unius teneret remigen civitatis” (*Sermo 82*, 2. CCL 138 s. 510 n. w. 40-54).

Niektóre brakujące motywy uzupełnia I rozdz. *Mowy 82*:

„[...] Civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput totius orbis effecta, latius praesideres religione divina, quam dominatione terrena. Quamvis enim multis aucta victoriis ius imperii tui terra marique

<sup>55</sup> Liber de viris illustribus 85. Wyd. E. C. Richardson. Leipzig 1896 s. 90 w. 25 n.

<sup>56</sup> Por. F. di Capua. Il ritmo prosaico nelle lettere dei papi e nei documenti della cancellaria romana dal IV al XIV secolo. Roma 1937 s. 42 nn.; Y. M. Duval. Sacramentum et mysterium chez S. Léon le Grand. Lille 1959 s. 19 nn.; U. Dominguez de Val. San León Magno y el Tomus ad Flavianum. „Helmantica” 13:1962 s. 25 nn.

distenderes, minus tamen est quod tibi bellicus labor subdidit quam quod pax christiana subiecit” (tamże 9 s. 509 w. 25-30).

Być może, że oba teksty, Leonowy i *De vocatione*, opierają się na jakimś nieznanym nam trzecim tekście o „teologii Rzymu”. Zauważono bowiem jeszcze zbieżność z trzecim tekstem:

„Sedes Roma Petri; quae pastoralis honoris facta caput mundo, qui quid non possidet armis, religione tenet” (*Carmen de ingratis* I w. 40-42).

Wydaje się, że ostatecznie tekst *De vocatione* jest wtórny w stosunku do *Mowy 82*. Głównym argumentem jest nieporównanie ściślejsza koherencja tekstu z kontekstem mowy Leona. Również pod względem doktrynalnym trudno jest bronić oryginalności tekstu *De vocatione*, skoro dziełko to raczej dowodzi, że Bóg tworzy chrześcijaństwo bez zasług ze strony historii doczesnej.

D. M. Cappuyns zauważa pewną zależność między tekstami:

„Quis ergo ambigat, quis ignoret hanc fortissimam petram, quae ab illa principali petra communionem et virtutis sumpsit et nominis, hoc desiderium semper habuisse [...]” (*De vocatione* II, 28. 714B) oraz:

„Nec inmerito beatus est pronuntiatus a Domino et a principali petra solidatem et virtutis traxit et nominis [...]” (Epistola 28. *Textus et documenta* 9 s. 29 w. 139).

Ma to oznaczać, według Cappuynsa, zależność *De vocatione* od Listu Leona<sup>57</sup>. Wobec wątpliwości, czy Leon jest redaktorem listu 28, można jeszcze dorzucić, że ta sama myśl występuje też w jednej z Mów Leona:

„[...] Tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia” (Sermo 4,2. CCL 138 s. 19 w. 71-73).

Ale zresztą zbieżności doktrynalnych i redakcyjnych między *De vocatione* a pismami Leona jest znacznie więcej, niż to zauważył Cappuyns. Istnieje duża zbieżność w rozwijaniu idei powołania wszystkich narodów, jawiącego się niejako wraz z przyjściem na świat Chrystusa<sup>58</sup>. Przy tym powszechność ta u Leona jest bardziej realna i mniej ograniczana, dlatego ustalony u niego zwrot *vocatio omnium gentium* mógł dać asumpt do takiego zatytułowania naszego dziełka<sup>59</sup>. Podobnie, wbrew Prosperowi, Leon dowodził, że od początku świata zbawienie przynosiła jedna i ta sama łaska Chrystusa, której źródłem pełnym jest wcielenie<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> J.w. s. 225. Ponadto Cappuyns zauważa duże podobieństwo w obrazie sądu ostatecznego między *De vocatione* II 8. 693BC a Leona *Mową 10,3*. PL 54,165B.

<sup>58</sup> I 13. 666B; I 11. 663C; II 15. 700C; II 17. 704B; Por. Leon. Sermo 4,2. PL 54,149C; Sermo 23,4. PL 54,243B; Sermo 32,4. PL 54,239C; Sermo 33,5. PL 54,243B.

<sup>59</sup> Por. Sermo 36,2. CCL 138 s. 196 w. 39 a także przyp. 58.

<sup>60</sup> Sermo 23,4. PL 54,202B; Sermo 52,1; Sermo 54,4; Sermo 75,1.

*De vocatione* zaś również akcentuje tożsamość łaski zbawienia w historii (eadem gratia), choć rozwodzi się dużo i nad darami Opatrzności naturalnej w przeszłości<sup>61</sup>. Duch Święty obejmuje całą historię zbawienia, choć w różnych miarach, sposobach i kształtach swojej ekonomii darów<sup>62</sup>.

Ponadto są sobie bardzo bliskie sposoby przedstawiania, że Bóg prowadził do siebie ludzkość i prowadzi nadal poprzez księgę natury<sup>63</sup>. Podobnie wykorzystana jest metafora Kościoła jako świątyni, której członkowie są jakby kamieniami o różnym stopniu piękna i różnych funkcjach<sup>64</sup>. W zbliżony sposób mówi się, że rzeczy nie są złe same w sobie, że nie ma „substancji” zła, a więc zło pochodzi z odejścia od Boga i z wolnej woli<sup>65</sup>. W obydwu przypadkach zachodzi zgodnie bardzo wysoka ocena nieustającej i wyteżonej walki duchowej ze złem moralnym<sup>66</sup>. W *De vocatione* i u Leona występuje to samo przekonanie, że wiara wzrasta szczególnie dzięki trudnościom wierzenia<sup>67</sup>. W taki sam sposób ciężka sytuacja historyczna dla Kościoła jest traktowana jako sposobna okazja dla jego rozwoju<sup>68</sup>. Przy tym wspólne jest także jakieś prawo kontrastu: im cięższa sytuacja ludzkości, a nawet głębszy upadek moralny, tym większa działalność łaski i tym wyższa jej wspaniałość<sup>69</sup>. Zgodna jest także idea współpracy człowieka z łaską w dziele zbawienia: „[...] ut quod in ipso [in homine] agit [Deus], etiam per ipsum [per hominem] geratur” [I, 8.281B]; „[...] ut cum opifice suo etiam is qui reparatur, operetur” (Sermo 34, l. CCL 138 s. 251 w. 16, Por. Sermo 48, l s. 280 w 24-29). Poza tym ogólnie zachodzi całkowita zbieżność między Leonem a *De vocatione* w dziedzinie doktryny o łasce jako pierwszej zasadzie działania chrześcijańskiego, o konieczności wolności w działaniu ludzkim i o obowiązku zasługiwania w oparciu o łaskę.

Zdecydowana większość zbieżności dotyczy księgi II *De vocatione*. Dokładne analizy porównawcze zdają się prowadzić do wniosku, że przy-

<sup>61</sup> II 4. 689D-690AB; II 33.718A.

<sup>62</sup> *De vocatione* II 4. 690B; Leon. Sermo 66,2. PL 54,365 B.

<sup>63</sup> *De vocatione* I 5. 652A i II 4. 690D; Leon. Sermo 18,2 i Sermo 91,1.

<sup>64</sup> *De vocatione* II 6. 691D-692A; Leon. Sermo 48,1.

<sup>65</sup> II 34. 719C; Leon. Sermo 42,4; Epistola 15, wyd. B. Vollmann. *Studien zum Priszilianismus*. St. Ottilien 1965 s. 128.

<sup>66</sup> I 8. 656C; II 35. 720C; Leon. Sermo 67,6; Sermo 39,3.

<sup>67</sup> II 2. 687C; Leon. Sermo 70,3. PL 54,381C; Sermo 74,2.

<sup>68</sup> II 33. 718A; II 15. 702A; Leon. Sermo 82,6; Sermo 48,2; Epistola 15 Vollmann s. 131 w. 213 n.

<sup>69</sup> II 15. 700C i 701B; II 33. 718A; Leon. Sermo 33,1; Sermo 82,2.

najmniej ks. II zdradza jakieś ślady zależności od pism Leona Wielkiego. Jak tłumaczyć te ewentualne zależności, postaramy się odpowiedzieć nieco dalej.

### Uwagi o strukturze literacko-teologicznej

Dawne poglądy na strukturę literacką i teologiczną dziełka *De vocatione omnium gentium* streścił dobrze D. M. Cappuyns: „Trudno byłoby uważać, że zachodzi jakiś hiatus czasowy między I księgą a II lub jakaś różnica ręki. Jedność literacka jest tak ścisła i odsyłania jednej księgi do drugiej są przeprowadzane tak odpowiednio, że nie warto nawet rozważać ewentualności wielkiego odstepu czasowego lub odrębności autorstwa jednej księgi i drugiej. Jednakże redagowanie dziełka mogło potrwać krócej lub dłużej”<sup>70</sup>. Ale właśnie stanowisko wyrażone przez Cappuynsa budzi wątpliwości, głównie ze względu na różnice w kompozycji dzieła i różnice między poszczególnymi księgami w treści teologicznej. Różnice te zdają się nie omijać kwestii podstawowej: ks. I, bazująca na koncepcji „specjalnej powszechności” zbawienia Chrystusowego, zbliża się bardziej do rygorystycznego augustynizmu<sup>71</sup>, ks. II natomiast, podkreślająca numeryczną powszechność zbawienia ofiarowanego każdemu człowiekowi, nawiązuje wyraźniej do podstawowej tezy Leona Wielkiego<sup>72</sup>. Sąd o wewnętrznej spójności dzieła mógł przetrwać tak długo tylko z braku bardzo dokładnych i zmuśnych analiz teologicznych i z powodu ogromnej niejasności jego myśli.

Ponadto można dopatrzeć się wielu różnic bardziej szczegółowych w zawartościach obu ksiąg. Ks. I odrzuca wszelkie próby teologicznego rozwikłania podziału w ekonomii Bożej na zbawionych i potępionych<sup>73</sup>, natomiast ks. II, uznając tę tajemnicę podziału, przyjmuje już pewien zakres możliwości teologicznego wyjaśniania tej tajemnicy<sup>74</sup>.

W ks. I łaska chrześcijańska nie rozciąga się na przeszłość, którą kierowała tylko naturalna Opatrzność boska<sup>75</sup>. Za czasów chrześcijańskich ekonomia zbawienia jest powszechna w sensie wezwania do zbawienia także pewnych ludzi spoza Izraela, ale nie w sensie ofiarowania

<sup>70</sup> Op. cit. s. 226 nota 1.

<sup>71</sup> I 8. 661A; I 9. 659-661; I 10. 661-663; I 11. 663BC. Wąskie ujęcie powróci jeszcze w II 2. 688BC.

<sup>72</sup> II 16. 702D-703A. Por. Leon. Sermo 21,1.

<sup>73</sup> I 4. 651A; I 7. 653C; I 8. 655BC; I 9. 657C; I 13. 666C; I 14. 666C; I 15. 668C; I 21. 674BC; I 22. 675A; I 25. 686B.

<sup>74</sup> II 1. 687A; II 3. 688D-689B; II 10. 695A; II 20. 707 A i n.

<sup>75</sup> „Vocatio quae illuxit prope mundi finem, ad praeteritam non recurrit aetatem” (I 11. 663C). Por. I 5. 651-652; I 6. 652B; I 8. 655D i 656C; I 4. 651B.

łaski zbawienia każdemu jednemu człowiekowi <sup>76</sup>. Znany zaś tekst paulinistyczny (1 Tm 2, 4), ujmujący zbawczą wolę Boga prawdziwie powszechnie, użyty jest tylko raz i to w duchu Augustynowego zawężenia do samych wybranych <sup>77</sup>. Według ks. II nie tylko Opatrzność naturalna, ale i chrześcijańska ekonomia zbawienia rozciągała się w pewien sposób i na przeszłość, zwłaszcza na początku historii ludzkiej <sup>78</sup>. A wspomniany tekst, że „Bóg pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy”, jest używany bardzo często i w zakresie prawdziwie powszechnym <sup>79</sup>. Poza tym, podczas gdy w ks. I została tylko zaznaczona sama idea ograniczonej, „specjalnej” powszechności, granicząca ze sprzecznością, to ks. II rozwinęła naukę o dwóch rodzajach ekonomii zbawienia: o ekonomii ogólnej (*dispensatio* lub *dispositio generalis*) oraz o ekonomii specjalnej, szczególnej (*specialis*) <sup>80</sup>.

Ks. I uczy o całkowitej niemożności poznania Boga bez łaski <sup>81</sup>, natomiast ks. II na początku stwierdza wyraźnie taką możliwość <sup>82</sup>, by dalej powiedzieć syntetycznie, że nie ma jedynie pełnego (*plene*) poznania Boga bez światła łaski <sup>83</sup>.

W nauce o związku łaski i woli ludzkiej obie księgi przyznają łasce konstytutywny charakter dla egzystencji chrześcijańskiej. Ale podczas gdy w I ks. wola pozostaje pod absolutną determinacją łaski <sup>84</sup>, to ks. II przypisuje już woli pewną autonomię, oczywiście, działającej w oparciu o łaskę <sup>85</sup>. Dla I ks. dobro jest wyłącznie efektem łaski, bo wola ludzka może się jej tylko przeciwstawiać <sup>86</sup>, dla ks. II dobro jest nie tylko skutkiem łaski, ale i woli ludzkiej, która może pozytywnie współpracować z łaską <sup>87</sup>. Ks. I zdaje się widzieć w działalności naturalnej i doczesnej

<sup>76</sup> I 9. 657-661; I 11. 663C; I 12. 664-665; I 13. 666B; I 18. 671B; I 20. 672D i 673C; I 21. 674BC.

<sup>77</sup> I 12. 664AB.

<sup>78</sup> II 4. 690ABC; II 5. 691B; II 15. 700B i 701B; II 17. 704B i in.

<sup>79</sup> II 3. 688D; II 19. 706C; II 20. 707A; II 23. 709C; II 28. 714D; II 30, 715D; II 37. 722B.

<sup>80</sup> II 17. 704B; II 23. 709C i 710A; II 25. 710D-711AB; II 26. 711B; II 33. 717C. Por. przygotowywanie tej idei na podstawie pojęć „*generalis*” i „*specialis*”: I 11. 663C-II 3. 689A.

<sup>81</sup> I 4. 651B; I 15. 668B.

<sup>82</sup> II 4. 690A; II 9. 694B.

<sup>83</sup> II 17. 704B.

<sup>84</sup> „[...] *causa percipiendae gratiae voluntas Dei est*” (I 16. 671B). Por. I 6. 653A; I 15. 668B; I 16. 669A; I 17. 669B i in.

<sup>85</sup> II 8. 693BC; II 11. 696BC; II 23. 709C; II 24. 710B i n.

<sup>86</sup> I 8. 654B; I 10. 662C; I 14. 667A; I 24. 681A; I 25. 686AB.

<sup>87</sup> Oto typowa reguła: „*Quod a multis refutatur (contra opitulationem Dei), ipsorum est nequitiae: quod autem a multis suscipitur, et gratiae est divinae et voluntatis humanae*” (II 26. 711C). Por. II 8. 683ABC; II 10. 695C; II 11. 697A.

samo zło<sup>88</sup>, według ks. II ludzie będą potępieni za bezczynność i brak postępu<sup>89</sup>. Ostatecznie myśl o stworzeniu przez Boga równej wszystkim ludziom szansy zbawienia dojrzewa, choć z trudem, nie w ks. I, lecz w II<sup>90</sup>.

Różnice teologiczne zdają się mieć potwierdzenie w literackiej strukturze dzieła. Przede wszystkim pozostawia dużo do życzenia rozkład treści w obu księgach. Obie księgi poruszają w zasadzie te same zagadnienia: Bóg obecny przez swoje dary czasom przeszłym (I, 5-II, 4); stosunek woli ludzkiej do łaski (I 8 I, 19-II 7, II 26, II 27, II 28); Boża woła zbawcza (I 12, I 20-II 2, II 16); tajemnica zróżnicowania ekonomii Bożej (I 13, I 14, I 16, I 21, I 25-II 9, II 14, II 22); fakty zróżnicowania egzystencji ludzkich (I 14-II 3, II 6, II 9, II 14, II 22); niemożność wytłumaczenia zróżnicowania ze strony samej woli ludzkiej i zasług (I 15, I 17, I 18-II 1, II 7); łaska jako czysty dar Boga (I 17-18, I 23-24-II 11, II 22); zbawczy los dzieci jako przykład darmowości łaski (I 16, I 22-II 20-21, II 23-24); działanie Boga we wszystkich czasach (I 5, I 12-II 3, II 10, II 13, II 19, II 25, II 29); sensowność modlitw i dobrych uczynków (I 12, I 23-24-II 12, II 28 a także II 34, II 36-37). Jakkolwiek w tamtych czasach poszczególne części utworów teologicznych nie musiały unikać całkowicie powtórzeń, to jednak tutaj powtórzenia te dochodzą aż do paralelności w ramach obu ksiąg.

Charakterystyczne są również literacko-teologiczne odrębności omawianych ksiąg. Ks. I ma pewne próby metodologiczne o niesprzecznym tłumaczeniu Biblii, o naturze i rodzajach woli w człowieku po grzechu pierworodnym, a zwłaszcza o kategorii *universitas specialis*, mającej jakoś zaspokajać ludzki postulat powszechności zbawienia (I 2-11, I 14, I 20). Ks. II na to miejsce wypracowuje pojęcie ekonomii ogólnej i specjalnej (II 17, II 23, II 25-26, II 33). Jednakże między tymi specyfikami nie ma łączności: kategoria ekonomii ogólnej i specjalnej z ks. II nie występuje w ks. I, a wszystkie wywody metodologiczne ks. I nie znalazły zastosowania w ks. II.

Czy nie ma śladów redakcyjnych różnych osób? Otóż problem mający odnosić się do całości dzieła jest postawiony szeroko i zdecydowanie: „Stawiamy pytanie, czy Bóg chce, żeby wszyscy ludzie zostali zbawieni: a ponieważ nie można temu zaprzeczyć, badamy dlaczego woła Wszemocnego nie spełnia się?” (I l. 649A). Ale niezadługo będzie napisane, że to „dlaczego” jest ścisłą tajemnicą i nawet nie wolno o nią pytać<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> „Quoniam voluntas mutabilis tanto citius propinquat iniquitati, quanto acrius intenditur actioni” (I 6. 652C).

<sup>89</sup> „[...] de non aucto munere damnabuntur” (II 8. 693C).

<sup>90</sup> II 5. 691B; II 6. 691BC; II 16. 703C; II 25. 711A.

<sup>91</sup> I 14. 666D; I 15. 668C; I 16. 669A; I 18. 671B; I 21. 675A.

Mimo to pod sam koniec ks. II problem wstępny znowu powróci: „Bardamy, dlaczego Zbawca wszystkich ludzi nie dał wszystkim rozpoznania Boga?” (I 21. 674A). Żeby więc uwypuklić, że zbawiają się nie wszyscy ludzie, wystarczyłoby kilka zdań. Po co więc powstały aż dwie księgi?

Czy redakcja nie miała na względzie zupełnie innego problemu; Znajdujemy zdanie, że „w pierwszym rzędzie zatem należy dyskutować o poruszeniach i stopniach woli ludzkiej” (I 1.649B). Można by zatem sądzić, że I księga będzie traktowała o zagadnieniach woli ludzkiej, a II o łasce Bożej. Tymczasem o woli mówią jedynie rozdz. 2, 3 i 4. Dalszy ciąg wywodów nie jest bynajmniej zapowiedziany. Faktyczny cel pracy nie został więc raczej wymieniony. Jest nim raczej dość luźna — i z jakichś powodów trochę mitygowana, a nawet ukrywana — polemika z głównymi tezami semipelagianizmu.

Pod względem redakcyjnym dziełko jest dziwnie niedojrzałe i pogmatwane. Sam tytuł *Vocatio omnium gentium* nie odpowiada absolutnie księdze I, która traktuje raczej o podziale ludzi na zbawionych i potępionych (I 22. 675C). Jeśli się zwróci uwagę na pierwsze zdanie dziełka: „Pomiędzy obrońcami wolnej woli a kaznodziejami łaski Bożej [...]” (I 1. 648 A), to nasuwa się przypuszczenie, że pierwotny tytuł całej I księgi musiał być zbliżony do wielu innych dzieł ówczesnych na podobieństwo Augustynowego *De gratia Dei et libero arbitrio*. Tytuł zatem całości oraz wspomniane zdanie o powszechnej woli zbawczej wydaje się być późniejszym wtrętem człowieka albo dopisującego ks. II, albo łączącego obie księgi w jedną całość.

Podobnie może się wydawać, że zakończenie ks. I, zapowiadające tezę o powszechnej woli zbawczej Boga<sup>92</sup>, stanowi redakcyjne odniesienie do ks. II. Jednakże i tym razem nie jest to właściwy temat księgi. Jest charakterystyczne, że jako powód napisania II ks. nie jest wymieniona merytoryczna potrzeba opracowania nowego zagadnienia, lecz tylko sama trudność zagadnień (I 25. 686C). Prawdziwym powodem więc zdaje się być — przygodnie tam raczej wspomniana — przedłużająca się polemika w Kościele w sprawach łaski i woli ludzkiej. W każdym razie nawiązanie redakcyjne ks. I do ks. II jest czysto werbalne. Czytelnicy szukający zapowiedzianej tezy o powszechnej woli zbawczej muszą się zdziwić niemało, kiedy na początku ks. II zetkną się z jakimś programem ujętym znowu w trzy stwierdzenia: 1. że Bóg chce wszystkich zbawić, 2. że zbawienie dokonuje się na mocy łaski i 3. że niezabawienie części

<sup>92</sup> „[...] ut nobis stabilitas huius definitionis (de salvatione universali) appareat [...]. Sed quia necessariae inquisitionis negotium non levem operam sibi poscit impendi, secuturam disputationem ab exordio alterius voluminis inchoemus” (I 25. 686BC). Wcześniejsza zapowiedź kontynuacji zagadnienia rozdawnictwa łask; in sequentibus disseremus (I 21. 674B), odnosi się zapewne do rozdz. 21-25.

ludzi jest Bożą tajemnicą<sup>93</sup>. Twierdzenia te nie są ani podsumowaniem ks. I, ani planem ks. II, ale raczej próbą pewnego uporządkowania zakłóconych skądinąd wywodów.

W trakcie takich analiz nad redakcją dziełka nasuwa się hipoteza jakiejś kompilacji dzieła lub przeróbek ze strony osoby późniejszej. Oprócz niespójności między ks. I a II trzeba jeszcze zauważyć, że odcinają się od całości szczególnie rozdz. od 30 do 37. Stanowią one jakby odrębną jednostkę, powtarzają znowu ogólną tematykę ks. I i II, ale przede wszystkim polemizują — choć w sposób delikatny — z zarzutami nieużyteczności dobrych uczynków, modlitw i czynów moralnych. Rozdziały te można by nazwać epilogiem. Zdają się one odcinać od całości i pod względem redakcyjnym. W rozdz. 30 przychodzi niespodziewanie powtórzenie, niemal dosłowne, owych trzech stwierdzeń z początku ks. II. Autor zachował się, jakby miał albo te tezy jeszcze raz omawiać, albo zakończyć pracę przez wrażenie tych tez w pamięć czytelnika<sup>94</sup>. Raczej wydaje się, że praca tutaj została zakończona, bo znajdujemy tam stwierdzenie autora, że wszystko poprawnie omówił i nie widzi powodu prowadzić dalej niekończące się dyskusje<sup>95</sup>. Mimo to jednak następuje jeszcze 6 rozdziałów. Najprawdopodobniej rozdziały te nie znajdowały się pierwotnie w dziełku. Zostały one dołączone jako pouczenie dla mnichów lub zespołu prezbiterów o potrzebie czynu chrześcijańskiego.

Podczas gdy ks. II zdawała się dowodzić, że łaska zbawienia ofiarowana jest przez Boga każdemu człowiekowi, choć ten może jej nie przyjąć, to w „epilogu” pojawia się nagle bardziej rygorystyczny tekst Pawła: „Bóg jest Zbawcą wszystkich ludzi, ale najbardziej wierzących” (1 Tm 4, 10) oraz następuje tłumaczenie, że Bóg daje wszystkim tylko dary natury, natomiast łaskę zbawienia tylko tym, którym sam dał wiarę<sup>96</sup>. Ale, o dziwo, niezadługo znowu autor stwierdza, że obecnie ofiarowana jest wszystkim nie tylko zewnętrzna łaska dóbr naturalnych, ale również Chrystusa<sup>97</sup>. To zaś z kolei nie przeszkadza autorowi skonstatować, że Chrystus kierując się wiedzą uprzednią nie wzywa do zbawienia niewiernych (*infideles*), lecz „zbożnych” (*pii*), a więc faktycznie powraca sprzeczne w sobie pojęcie „powszechności częściowej”: zbawią się wszyscy, ale tylko „wszyscy członkowie Ciała Chrystusa”<sup>98</sup>. Ponadto w poprzednich

<sup>93</sup> II 1. 686D-687AB.

<sup>94</sup> „[...] tribus illis definitionibus simus innixi” (II 30. 715D).

<sup>95</sup> „[...] his recte, ut arbitror, pertractatis, nullius superest causa certaminis, neque ultra necesse est nos interminabilibus quaestionibus occupari” (II 30. 716B). Por. II 31. 716BC.

<sup>96</sup> II 31. 716C.

<sup>97</sup> „[...] tamen etiam ista specialis iam universis est facta communis” (II 33. 717C).

<sup>98</sup> II 33. 718C.

księgach było założone, że człowiek może wiedzieć, kto się zbawia, a kto nie zbawia (dzięki widzialności znaków: wiary, sakramentów, moralności), nawet jeszcze na końcu będzie podane, że może być wiadome, czy modlitwa o zbawienie bliźniego została wysłuchana, czy też nie<sup>99</sup>. Tymczasem zdaje się z tym kłócić uwaga, że człowiek nigdy nie wie, czy osiągnie zbawienie, czy też się potępi, oraz że póki żyje, może zawsze przejść z drogi potępienia na drogę zbawienia<sup>100</sup>. Wprawdzie już Augustyn uczył, że człowiek nie zna definitywnie swego wybrania, ale nauka ta dotychczas całemu dziełku była obca, gdyż zakładało ono jako widzialne fakty kroczenia jednych ku zbawieniu, innych ku odrzuceniu.

Samo zakończenie jest znowu o typie uniwersalistycznym z odcieniem mentalności rzymskiej. Autor powraca do szeroko ujmującego wolę zbawczą tekstu 1 Tm 2, 4 i jednocześnie podsuwa rozwiązanie pragmatyczne, że należy zawsze zachowywać się tak, jakby droga zbawienia zależała od naszego postępowania<sup>101</sup>.

W ten sposób epilog, który ma najwięcej mieszaniny myśli Augustyna i Leona Wielkiego, odcina się dosyć wyraźnie od korpusu dziełka i robi wrażenie dodatku o znacznie niższej klasie autora.

### Czas i miejsce powstania ksiąg

Czas powstania *De vocatione* ustalono dawniej na rok 440, D. M. Cappuyns — na rok 450. Ale sprawa się komplikuje, jeśli się zwróci uwagę na różnice między księgami. Pewnego argumentu zewnętrznego dostarcza nam papież Gelazy, który ok. r. 495 zamieszcza cytaty z *De vocatione*<sup>102</sup>. Jest to ważna wskazówka chronologiczna, ale ściśle biorąc na jej podstawie można jedynie dowieść, że I ks. istniała pod koniec V w.

Z pomocą dla bliższego określenia czasu ksiąg przychodzą omawiane zależności *De vocatione* od pism Leona. Chociaż datacja *Mów* Leona jest bardzo niepewna, to jednak pewne mowy papieża zdają się sięgać końca życia Leona<sup>103</sup>. Księga I wydaje się posiadać pewne zależności od niektórych późnych mów Leona: od Mowy 90 i 94 z lat 445–458, od Mowy 39 z r. 452 (II wersja), od Mowy 38 z r. 453, od Mowy 82 z r. 441 I

<sup>99</sup> II 37. 722B.

<sup>100</sup> II 36. 722A; II 37. 722AB.

<sup>101</sup> II 36. 721B; II 37. 722B.

<sup>102</sup> „[...] sicut quidam magister Ecclesiae sapienter docuit dicens: Ad magnam enim utilitatem fidelium materia est servata certaminum, ut non superbiat sanctitas, dum pulsatur infirmitas” (Dicta adversus pelagianam haeresim 37. CSEL 35 s. 419). Jest to cytaty z *De vocatione* I 8. 656C.

<sup>103</sup> Cz. Bartnik. Teologia historii według Leona Wielkiego. Lublin 1972 s. 19 n. A. Chavasse: CCL 138 s. CLXXVII nn.

redakcji, od Mowy 67 z r. 454, od Mowy 78 z r. 455-456 i od Mowy 91 z r. 453. A zatem i I ks. należałoby przesunąć poza rok 450, może nawet do końca lat 50-ych.

Bardziej pewne wydają się zależności ks. II od pism Leona. Pod względem chronologicznym przedstawiają się one następująco: cytowany List 15 pochodzi z r. 447, List 28 z r. 449, Mowa 72 z r. 444, Mowa 54 z r. 442, Mowa 66 z r. 553, Mowa 70 z r. 443, Mowa 82 z r. 441 i redakcja i Mowa 91 z r. 453. Pisma Leona mogły być wykorzystywane ze specjalnych zbiorów, które powstały w Rzymie bardzo wcześnie, zapewne jeszcze za życia papieża. A zatem granica dolna także ks. II zdaje się przypadać mniej więcej na rok 455.

Ponieważ korpus pracy porusza spory semipelagiańskie, musimy zapytać, w jakim stosunku pozostaje ona do historii tych sporów? Przyjmuje się dwa okresy nasilenia ówczesnych kontrowersji semipelagiańskich: 1. po śmierci Augustyna do śmierci Jana Kasjana († ok. 435) i 2. okres żywszej działalności św. Faustusa z Riez, opata w Lerynie, od ok. 460 r. biskupa w Riez († ok. 495)<sup>104</sup>. E. Aman zauważa, że Faustus zna *De vocatione*, gdyż w swoim dziele *De gratia Dei* krytykuje dystynkcję między ogólną wolą Bożą, czyniącą dobrze wszystkim ludziom, a specjalną predylekcją, którą otacza wiernych<sup>105</sup>. Istotnie, Faustus zdaje się nawiązywać do II 31, bo tylko tam jest komentowany tekst z 1 Tm 4, 10<sup>106</sup>. Gdyby tak było, to górną granicą powstania „epilogu”, a więc i całości, byłby rok 473, gdyż mniej więcej w tym roku powstało dzieło Faustusa *De gratia Dei*.

D. M. Cappuyns przyjmował, że *De vocatione* powstało między owymi nasileniami kontrowersji, gdyż początek księgi wskazuje na pewne uspokojenie nastrojów. Ale nam się wydaje, że słowa wstępu: „magna et difficilis dudum veritur quaestio”, a także zdanie: „Atque ita contrariarum disputationum nullus terminus reperitur”<sup>107</sup> sugerują raczej, że ciągnące się od dawna spory są w jakiś sposób na nowo aktualne. Może to być właśnie jakiś bliżej nam nieznan moment nasilenia się kontro-

<sup>104</sup> Por. J. Chéné. Les origines de la controverse semi-pélagienne. „L'Année théologique” 14: 1953 s. 56-109; tenże. Le semi-pélagianisme du midi de Gaule. „Recherches de science religieuse” 43: 1955 s. 322-341.

<sup>105</sup> Semi-pélagiens. W: Dictionnaire de théologie catholique. XIV/2. Paris 1941 kol. 1836.

<sup>106</sup> Chodzi tu zapewne o fragment następujący: „Cum autem Apostolus dicat: Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium: quod dixit, omnium hominum, ad propositum divinae bonitatis aspexit. Quod autem dixit, maxime fidelium, illos hoc loco pronuntiavit atque distinxit, qui per fidem, per oboedientiam, per subditam voluntatem redemptoris munera susceperunt. Pro universis autem venisse Christum idem Apostolus declarat” (De gratia Dei I 16. PL 58, 808D-809A).

<sup>107</sup> I 1. 648A-649A.

wersji. Trudno bowiem byłoby przypuścić, by był sens niecierpliwienia się w 15 lat po śmierci antagonisty, że „spory się nie kończą”. Gdyby problem nie był w żaden sposób w ogniu dyskusji, autor nie musiałby pisać, że chce tym dyskusjom położyć kres i sprawę uregulować raz na zawsze<sup>108</sup>, oraz że jego czytelnikami mogą być ludzie „lubujący się w oszczerczych potyczkach”<sup>109</sup>. Gdyby nie żył żaden znaczny i wyżej postawiony przeciwnik, to dlaczego autor musiał się zastrzegać, że w pisaniu pragnie uniknąć czegokolwiek obraźliwego?<sup>110</sup> Przede wszystkim wynika, że spory trwają, bo sama praca ma za cel włączenie się w dyskusję<sup>111</sup>, choć w dyskusję spokojną zamiast — jak się to dzieje po przeciwnej stronie — nieopanowanej zapalczowości, a nawet złości<sup>112</sup>. W rezultacie powstaje wrażenie, że *De vocatione* podejmuje temat wprawdzie dawny, ale z jakiegoś powodu na nowo aktualny. Być może, że chodzi tu o początki semipelagiańskich wystąpień biskupa Faustusa z Riez.

Nie wydaje się, żeby dzieło miało się rodzić w okresie specjalnie ważnych i strasznych wydarzeń. Wyrażenia: timor, metus, terror, conditio bellica, plagae<sup>113</sup> są wypowiedane w takim samym nastroju, jak i w dawnych prześladowaniach żydowskich i rzymskich<sup>114</sup>, a więc odpowiadają tylko ogólnej atmosferze okresu Wędrówki Ludów. Wydaje się więc, że całość dzieła była ukończona przed wybuchem ostrych prześladowań wandalskich w Afryce w r. 478 i przed nasileniem się prześladowań w Akwitanii i Hiszpanii ze strony ariańskiego króla Wizygotów, Eurycha, który w r. 477 skazał na wygnanie Faustusa z Riez. Z aluzji politycznych, które są niemal wyłącznie w epilogu w rozdz. 33, wynika, że jest to okres walk z barbarzyńcami, ale bez wstrząsających wydarzeń, gdyż Rzymianie chrześcijanie dostają się nieraz do niewoli barbarzyńskiej i istnieją jeszcze barbari confoederati („alii barbari dum Romanis auxiliantur”); a zatem rozdział ten musiał być napisany przed objęciem władzy przez Odoakra w 476 r.I, wreszcie tekst z tegoż rozdziału mówiący o „nastaniu zgody między zwaśnionymi” oraz „odwracaniu się plag w lekarstwo”<sup>115</sup> nie wydaje się być aluzją do głośnego buntu Ricimera w r. 472, ale raczej do czasu lepszego ułożenia się stosunków Ricimera ze Wschodem po mianowaniu cesarza zachodniego Anteliusza (467-472).

Ostatecznie powstanie *De vocatione* trzeba umieścić między rokiem 460 a 470, przy czym ks. I powstała zapewne bliżej 460 r., a ks. II — bliżej 470.

<sup>108</sup> I 1. 649A; II 30. 716B.

<sup>109</sup> I 12. 263D-264A.                      <sup>110</sup> I 1. 649B.

<sup>111</sup> I 25. 686C; II 1. 686D; II 9. 694A; II 31. 716C.

<sup>112</sup> II 1. 685D; II 30. 716B.                      <sup>113</sup> II 27. 712A; II 33. 717-718.

<sup>114</sup> II 2. 688A; II 15. 700-702.

<sup>115</sup> II 33. 718A.

## Dane o autorze

Kto jest autorem dziełka *De vocatione*? Przytaczana już wzmianka papieża Gelazego o autorze: „sicut quidam magister Ecclesiae sapienter docuit”, zdaje się świadczyć na korzyść opinii, że pierwotnie dzieło to było anonimowe. Pozostaje jednak problem, dlaczego Gelazy nieznaną osobę stawiał tak wysoko, określając ją jako „nauczyciela Kościoła”? „Nauczycielem” tym lub „mistrzem” mógł być wprawdzie i Prosper z Akwitarii, ale jest dziwne, że wybrany przez Gelazego cytat jest nie tyle typowy dla Prospera, ile raczej dla ducha nauki Augustyna oraz dla teologii ascetycznej ośrodka rzymskiego<sup>116</sup>. Nie jest wykluczone, że Gelazy mógł się tylko ogólnikowo domyślać autora, a może nawet mógł mieć na myśli jak i wydawcy *Dicta adversus pelagianam haeresim* w *Patrologia Latina* — samego Augustyna, którego nauka była dla papieżstwa wówczas pomocą w zwalczaniu pelagianizmu.

Poza tym z pracy wyciera jakieś poczucie godności autora. O ile Prosper prosił kiedyś Augustyna, by w walce z herezją poparł go swoim autorytetem, to tutaj autor czuje się kompetentnym uporządkować sam problemy tak trudne i zaprzatające umysły najwybitniejsze<sup>117</sup>, a nawet wprowadzić ostateczny ład i położyć na zawsze kres nie kończącym się dysputom<sup>118</sup>. Niekiedy zresztą odnosi się wrażenie, że autor posiada jakąś wyższą godność kościelną, gdyż stosunkowo często mówi o posługiwaniu kapłańskim i kapłaństwu przypisuje doniosłą rolę w dziejach zbawienia<sup>119</sup>.

Autor zdaje się mieć pewne związki z życiem monastycznym: negatywnie na ogół ocenia działalność praktyczną<sup>120</sup>, pochwała postawę życia kontemplatywnego<sup>121</sup>, dużo mówi o cnocie wstrzemięźliwości<sup>122</sup>, miłość chrześcijańską ujmuje więcej jako walkę z rozkoszami świata<sup>123</sup>, i wresz-

<sup>116</sup> Por. np. Leona: „Donet licet sanctis suis quotidianam gratia divina victoriam, non aufert tamen materiam dimicandi; quia et hoc ipsum de misericordia protegentis est, qui naturae mutabili, ne de confecto praelio superbiret, semper voluit superesse quod vinceret” (Sermo 78,2. CCL 138 s. 495 n. w. 30-34). Zob. też: *De vocatione* II 35. 720C.

<sup>117</sup> I 1. 649B; II 9. 694A i 694C; II 30. 716AB; II 34. 719A.

<sup>118</sup> I 1. 649AB; I 9. 657C; I 13. 665D; I 22. 675A; II 30.716B.

<sup>119</sup> I 8. 656B; I 12. 664C; I 23. 678D; II 2. 687-688; II 3. 688-689; II 6. 691CD; II 16.704A; II 27. 712A; II 33. 717D. Celestyn mówi o papieżu Innocentym: „idem magister praedicat” (Ep. 21, 7, 8. PL 50, 532C).

<sup>120</sup> Np. I 6. 652C.

<sup>121</sup> I 14. 666C; I 15. 668C; II 4. 690A; II 35.720 B.

<sup>122</sup> I 24. 680AB; II 7. 695A; II 35. 720BC.

<sup>123</sup> II 11. 696D-697A.

cie na początku I ks. widnieje zwrot, który zdaje się odnosić do zamkniętej społeczności<sup>124</sup>.

Niektóre dane zdają się wskazywać na to, że autor czuje się Rzymianinem, a nawet że od wielu lat mieszka w Rzymie. Najwyraźniej wynika to z rozdz. 33. Wprawdzie kiedy chwali się znajomością sytuacji religijnej w miastach<sup>125</sup>, kiedy wykazuje, że zagrożenie wojenne wpływa na wzrost liczby przyjmujących chrzest<sup>126</sup>, kiedy przypomina, że „synowie Kościoła” wzięci do niewoli szerzą Ewangelię wśród wrogów<sup>127</sup>, a nawet kiedy mówi, że barbari *confoederati* „w naszych stronach (*in nostris regionibus*) przyjęli religię chrześcijańską i powrócili z nią do swoich siedzib”<sup>128</sup> i w ten sposób ciężka sytuacja polityczna imperium rzymskiego przyczynia się do rozwoju Kościoła<sup>129</sup> — to wtedy może przemawiać z pozycji mieszkańca Rzymu, jak i mieszkańca Galii, choć ogólny tenor wypowiedzi przemawia raczej za Rzymem. Tym bardziej jeśli autor po prostu nie wie, że Germanowie walczący z Rzymem, a nawet skonfederowani, mają już religię chrześcijańską, jakkolwiek arianą i sądzi, że jedni i drudzy są tak samo poganami, jak Hunowie (*hostes, populi remotiores impiorum*)<sup>130</sup>, to tak może czynić tylko albo człowiek, który od wczesnego dzieciństwa przebywa z dala od większych grup ludności barbarzyńskiej, albo z racji jakiegoś wysokiego urzędu nie chce arian uważać za godnych imienia chrześcijańskiego. Autorem zdaje się być raczej mieszkaniec Rzymu niż Galii.

Poza tym można dopatrywać się i drobniejszych śladów mentalności rzymskiej: posługiwanie się obrazem wielkiej i wspaniałej świątyni chrześcijańskiej<sup>131</sup>, świadome unikanie długich wywodów<sup>132</sup> oraz wyraźna niechęć do spekulacji i filozofii, odzwierciedlająca się zwłaszcza w redakcji II ks., a także w zdaniu, że im kto więcej oddaje się filozofii, tym bardziej oddala się od tajemnic chrześcijańskich<sup>133</sup>. Ale ciągle zresztą trzeba pamiętać o niespójności dzieła, które obok wrogości względem „nauk ludzkich” (*humanae disciplinae*) wyraża jednocześnie duży szacunek dla „najpożyteczniejszych sztuk i mądrości nauk wyzwolonych”<sup>134</sup>.

<sup>124</sup> Np.: „[...] ut non solum nobis, sed et aliis utile sit” (I 1. 649A).

<sup>125</sup> II 4. 689BC; II 17. 704B.

<sup>126</sup> II 33. 717C.

<sup>127</sup> II 33. 717D.

<sup>128</sup> II 33. 718A.

<sup>129</sup> „[...] ut. Ecclesia unde metuit periculum, inde sumat augmentum” (II 33. 718B). Por. II 16. 704A oraz przyp. 126-128.

<sup>130</sup> II 3. 689B; II 33. 717D.

<sup>131</sup> II 6. 691D-692A.

I 12. 664A; II 11. 696B. Por. Leon. Sermo 53,5. PL 54,316C. CCL 138 s. 312 w. 115.

<sup>133</sup> Por. I 4. 651A; I 8. 655BCD; I 18. 671C.

\*

\* \*

Na skutek analiz, które tutaj w części przedstawiliśmy, trzeba zmienić ustalający się niesłusznie sąd zarówno o autorstwie *De vocatione omnium gentium*, jak i o strukturze teologicznej tego dziełka. Autorstwo Prospera z Akwitanii jest niemal wykluczone. Mógł on być co najwyżej autorem I ks., która mogła powstać i poza Rzymem. Potem księga ta została poddana małym modyfikacjom i dodano do niej ks. II, do której z kolei dopisano wspólne zakończenie. Ks. II zdaje się mieć tylko jedną redakcję, bo poglądy w niej dojrzewają wraz z przybywaniem rozdziałów. Ostatecznym redaktorem zdaje się być niezbyt wybitny Rzymianin, jakkolwiek zakończenie mogło powstać w scriptorium pod ogólnym nadzorem tej osobistości. Całość dziełka reprezentuje tendencje umiaru, doceniania pierwiastka ludzkiego i doczesnego w chrześcijaństwie, próbę zastosowania rzymskiego uniwersalizmu do kategorii chrześcijańskich, a nade wszystko jakieś dążenie do wyrwania się spod augustyńskiego predestynacjonizmu bez naruszenia wielkości łaski zbawczej. Wykracza więc poza same spory z semipelagianizmem, by ukazać powszechność szansy zbawienia w Chrystusie wszystkich ludzi wszystkich czasów. Dziełko reprezentuje wybitne wartości treściowe przy słabej jednak ekspozycji językowej i teologicznej. Być może, że całość powstała w oparciu o I ks., luźno zredagowaną przez Prospera, ale z narzuceniem szerszych perspektyw myślowych ośrodka rzymskiego, bez których nie mogłaby się kształtować ówczesna struktura papieżstwa. Jeśli autorem ks. II miałyby być osoba od dawna żyjąca w Rzymie, znająca choćby trochę teologię, pozostająca pod wpływem myśli ośrodka rzymskiego, posiadająca pewne kontakty z mnichami, może rzymskimi, piastująca jakieś stanowisko kościelne, posiadająca wyższe wykształcenie, władająca wytwornym językiem, ale o mentalności kerygmatycznej, bez teologicznej finezji — to osobą tą mógłby być nawet i Hilarus, za Leona Wielkiego diakon rzymski, a potem papież (661-668). On to mógł dać ostatnią redakcję, a nawet napisać ks. II, włączając się w spory semipelagiańskie, ale z racji swego stanowiska pozostawiając całość w formie anonimowej.

<sup>134</sup> „Cum enim quidam non solum ad instituta utilissimarum artium, et doctrinas liberalium disciplinarum, sed etiam ad inquisitionem summi boni aciem mentis intenderint [...], non confitentes (tamen) illum sibi esse huius facultatis auctorem, evanuerunt in cogitationibus suis” (I 4. 651A). Przydawka utilissimae (artes) zdaje się być zamienna z liberales (disciplinae). W ten sposób dzieło *De vocatione* byłoby rzymskim świadectwem przyjmowania się nazwy artes liberales (sztuki wyzwolone), utworzonej na początku V w. przez Martianusa Capellę, na terenie Afryki.

THE AUTHORSHIP AND THEOLOGICAL STRUCTURE OF  
*DE VOCATIONE OMNIUM GENTIUM*

Summary

The authorship of "De vocatione omnium gentium", a patristic work of certain importance for the development of Christian charity has been ascribed for many years to St. Prosperus of Aquitaine (d. 455). The work has been also considered homogenous and written complete at a time. However the analysis of the employed theological notions, terms, meanings and reasoning accompanied by the comparison to the works of Prosperus, Leo the Great and Augustine seems to exclude Prosperus as the sole author. Only the first book, written rather late shortly before 460 (it is possible that Prosperus lived longer than 455) can be ascribed to the Gallic writer. Later the book was slightly modified and Book II was added and subsequently completed by some collective ending (Ch. 31-37, Book II). Book I is close to Augustine's strict treatment of predestination, while Book II and partly the ending reveal the more lenient and pragmatic attitude of Rome. The book seems to be eventually completed in Rome between 460 and 470, probably by Hilarus, Roman Deacon and the successor of Leo the Great at the Holy See (461-468).