

GLADIO ANIMADVERTI PLACUIT: ACTA S. MAXIMILIANI, TRZECIE I DOBROWOLNE MĘCZEŃSTWO CHRZEŚCIJAN W ARMII RZYMSKIEJ?

Pamięci Dominiki Pietkiewicz
(1976–2010)

W roku 295, dnia czwartego przed idami marcowymi¹, na rynku w numidyjskim mieście Theveste (w prowincji *Mauretania Caesareis*; współczesna algierska Tebessa)², miało miejsce niecodziennie zdarzenie. Sądzonego 21-letniego³ obywatela rzymskiego imieniem Maksymilian⁴, który odmówił przystąpienia do poboru, w rezultacie czego karą za ten postępek był wyrok skazujący na ścięcie mieczem (*gladio animadverti placuit*)⁵. Okolicznością, którą Maksymilian tłumaczył swe nietypowe (tj. w oczach przesłuchującego — nielogiczne) postępowanie, była wyznawana przezeń religia⁶.

* Dr Bogdan Burliga jest adiunktem w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego. Jego zainteresowania ogniskują się na literaturze greckiej, a zwłaszcza na szeroko rozumianej prozie (historiografia i fachowe piśmiennictwo techniczne) oraz historii greckiej retoryki i jej obecności w różnych gatunkach literatury antycznej. Opublikował m.in. pierwszy polski przekład (wraz z obszernym komentarzem) greckiego traktatu Eneasa Taktyka *Obrona oblężonego miasta*, Warszawa 2007.

¹ Tj. 12 marca; dziwną koleją losu rok 295 jest najprawdopodobniej także datą pierwszej, siedmioksięgowej redakcji *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei; zob. D. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180–395*, London – New York 2004, s. 315.

² W przekładzie Andrzeja Bobera: 'Teweste' (*Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 83); o położeniu miasta najlepsze pojęcie daje dziś R.B. Hitcher, mapa nr 33: 'Theveste — Hadrumantum', [w:] *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.J. Talbert, Princeton – Oxford 2000; także; szerzej na ten temat: J. Śrutwa, *Kościół Afryki rzymskiej II–V w. wobec służby wojskowej*, CTh 49 (1979), s. 65–71.

³ Por. niezwykle lakoniczny w tym miejscu tekst przesłuchania: *Annorum fuit in saeculo XXI, et mensium trium, dierum X et VIII* (cyt. za klasycznym wydaniem: P.Th. Ruinarth, *Acta Martyrum*, Ratisbonae 1859; nową edycję przygotował E. Di Lorenzo, *Gli Acta s. Maximiliani martyris [introduzione, testo, traduzione e commento]*, Napoli 1975). Na temat wieku poborowych w wojsku rzymskim; zob. B. Dobson, P. Connolly, *Greece and Rome at War*, London – Mechanicsburg [PA] 1998, s. 213.

⁴ *Acta S. Maximiliani*, 3; por. R. Brock, *Why Did St. Maximilian Refuse to Serve in the Roman Army?*, *Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), s. 195–209.

⁵ *Acta Mart. Scillit.* 14; por. E. Pucciarelli, *I Cristiani e il servizio militare: testimonianze dei primi tre secoli*, Roma 1987, s. 292–294; cf. Ch. Mohrman, *Sacramentum dans les plus anciens textes Chrétiens*, [w:] *Études sur le Latin des Chrétiens*, Roma 1961, s. 238–239.

* * *

Tekst przebiegu tego przesłuchania (został on niewątpliwie poddany retuszom literackim i prawidłom dramaturgicznym narracji)⁷, jakie wytoczono przeciw niesubordinowanemu Rzymianinowi, wchodzi dziś w skład pism nazywanych ogólnie *Acta martyrum* — tekstów stylizowanych na urzędowe protokoły, sporządzone z przesłuchań wytoczonych przeciw wyznawcom chrześcijaństwa⁸. Niecodzienny charakter interesującego nas tutaj dochodzenia tkwi w samym jego kontekście: tym razem przedmiotem oporu była odmowa zostania legionistą, a więc w oczach Rzymian akt niesłuchanej niesubordynacji i lekceważenia armii, która tworząc swoistą mikrospołeczność⁹, uchodziła przecież w oczach opinii publicznej za symbol rzymskości. Niesubordynacja była też postrzegana jako przejaw zdrady: to również przejaw lekceważenia sakralności osoby¹⁰ samego cesarza (*imperator*)¹¹,

⁶ Na temat genezy chrześcijańskiej martyrologii i ewentualnych wzorów żydowskich, zob. W.H.C. Friend, *Martyrdom and Political Oppression*, [w:] *The Early Christian World II*, ed. P.F. Esler, London – New York 2002, s. 815.

⁷ Inaczej G.E.M. de Ste Croix, *Voluntary Martyrdom in the Early Church*, [w:], *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy*, ed. M. Whitby, Oxford 2006, s. 153n., który uważa, że jest to świadectwo wyjątkowe w tym sensie, iż opisuje przesłuchanie bez jakichkolwiek retuszy ('virtually an exact copy of the official *Acta*'; 'one authentic description of the enrolment of a Roman recruit'); podobnie A. Bober, op. cit., 79, utrzymując, iż w przeciwieństwie do literacko opracowywanych *passiones*, sprawozdania typu *acta* to tylko 'protokoły sądowe (notarii)'. W rzeczywistości jednak zwolennicy tego stanowiska nie popierają swoich wywodów żadnymi konkretnymi. Przede wszystkim, nie wiemy, kto spisał ten protokół w formie, w jakiej doszedł do czasów współczesnych. Jeśli jednak iść z obserwacją Stagiryty (*Rhet.* 1431 b), iż styl prosty również jest jednym ze sposobów przekonywania, sprawa się komplikuje. *Acta* (akta męczenników scylitańskich są pierwszym tekstem chrześcijańskim po łacinie w ogóle) nie są spontanicznym dokumentem pisanym na 'gorąco'. To raczej wystudiowane i przemyślane relacje, w których suchy styl ma imitować rzeczywiste przesłuchania. Nie przeczymy, iż znalazły się tutaj autentyczne sformułowania (np. wspomniane *gladio animadverti placuit*), ale nie oznacza to automatycznie, iż mamy do czynienia z dosłownie przytoczoną relacją.

⁸ Ogólnie H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972; W.H.C. Friend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, London 2008 [reprint]; H. Chadwick, *The Early Church*, London 1993, s. 116n.; D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford [CA] 1999, s. 93n.; E.A. Castelli, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York 2004, s. 33n.

⁹ Por. R. Mac Mullen, *The Legion as a Society*, *Historia* 33 (1984), s. 440–456; M. Whitby, *Emperors and Armies, AD 235–395*, [w:], *Approaching Late Antiquity. Transformations from Early to Late Empire*, eds. S. Swain and M. Edwards, Oxford 2004, s. 176–178; zwłaszcza I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, s. 213n.

¹⁰ G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tł. A. Gierlińska, Poznań 1991, s. 245. Interesujące uwagi zamieścił w swoim fundamentalnym, gruntownym studium S.R.F. Price, *Ritual and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1998. Uważa on, że problem boskości cesarza nie miał charakteru religijnego, tylko polityczny (w najszerszym sensie tego słowa). Wynikało to z faktu, że wymóg uznania boskiego wymiaru władzy był z gruntu niereligijny — nosił raczej znamiona hołdu, a nie kultu (por. także t e n ż e, *Rituals and Power*, [w:], *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, ed. R.A. Horsley, Harrisburg [PA] 1997, s. 48–51). Warto dodać, że w artykule Price przywołuje — tytułem kontrastu — postawę chrześcijan, którzy z założenia oddzielali politykę od religii; sporo w tym słuszności, zob. *Act. Mart. Scillit.* 9: 'Cześć oddajemy cesarzowi, bo jest cesarzem. Ale uwielbienie tylko bogu' (tł. A. Bober), co było oczywiście zgodne także z zaleceniami apostoła

który uosabiał potęgę *Imperium Romanum*¹²; w sumie — z militarnego punktu widzenia był to po prostu akt buntu i wykroczenie przeciw rzymskiej *disciplina militaris*¹³.

Postawa Maksymiliana jest żywą ilustracją i dowodem na aktualność oraz trwałość zarzutów, jakie pod adresem chrześcijan wysuwano już na sto lat przed opisanym wypadkiem, a które odpierał już w stanowczy sposób Tertulian, ów niez mordowany polemista, w *Apologetyku* (42. 2–3) — datowanej na lata wojen markomańskich, pełnej pasji diatrybie, stylizowanej zresztą na mowę obronną:

Meminimus gratiam debere nos deo domino creatori; nullum fructum operum eius repudiamus, plane temperamus, ne[c] ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis tabernis officinis stabulis nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc saeculo. Navigamus et nos vobiscum et militamus et rusticamur et mercatus proinde miscemus, artes, opera nostra publicamus usui vestro ('Mieszkamy tu na świecie razem — replikował pisarz — chodzimy na forum i na targowisko, zażywamy kąpieli, odwiedzamy wasze magazyny, warsztaty, hotele, oglądamy wasze targi i uczestniczymy w obrocie handlowym. Spotykamy się z wami na okrętach, odbywamy wspólnie służbę wojskową [...]') (tł. M. Michalski, w: *Antologia myśli patrystycznej I*, Warszawa 1975, s. 218)¹⁴.

Pawła (Rz 13,1–7; zob. też Mt 22,21). Jak rozumowali sami Rzymianie, widać chociażby w argumentacji Pliniusza, który w liście do cesarza Trajana argumentuje (*Epist.* 10. 96), iż ostatecznym powodem wykonania przezeń wyroku na chrześcijanach nie były ich wierzenia, ale akt oporu przeciw cesarskiej władzy (por. P. Garnsey and R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, Berkeley – Los Angeles 1987, s. 174). Trafnie ujmuje to zjawisko znawca tej tematyki, John Scheid: '[...] pietas has nothing to do with faith, eternal life and salvation of the soul. Pietas was a correct social relation with the gods' — *Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation*, [w:], *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. K. Galinsky, Cambridge 2007, s. 177.

¹¹ Por. F. Millar, *The Emperor in the Roman World 31 BC — AD 337*, London 1977, s. 555–556.

¹² Doskonale artykuł napisał na ten temat P.A. Brunt, *Conscription and Volunteering in the Roman Imperial Army*, [w:] *Roman Imperial Themes*, Oxford 1990, s. 188–214. Jednym z kluczowych dokumentów pozostaje dziś kalendarz religijny rzymskiej armii z lat 223–227, odkryty w latach trzydziestych XX wieku w Dura Europos nad Eufratem (tekst wydali R.O. Fink, A.S. Hoey and W.F. Snyder, *The Feriale Duranum*, Yale Classical Studies 7, 1940, s. 1–222); czołowe miejsce wśród uroczystości tam wymienionych zajmuje tam kult cesarski, zob. omówienie u M. Jaczynowskiej, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 156–157 (por. także D. Fishwick, *Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire II*, 2, Leiden – Boston 1991, s. 593n.); podstawowym dzisiaj opracowaniem pozostają dwa studia J. Helgeland, *Roman Army Religion*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. 16. 2*, Berlin – New York 1978, s. 1135–1200; oraz *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, [w:] *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. 23. 1*, hrsg. H. Temporini, Berlin – New York 1979, s. 725–834; por. również G. Webster, *The Roman Army. An Illustrated Study*, Chester 1956, s. 15 i E. Dąbrowa, *Rozwój i organizacja armii rzymskiej*, Filomata 399 [3] (1990), s. 418; A. Goldsworthy, *The Complete Roman Army*, London 2003, s. 108n.

¹³ S.E. Phang, *Roman Military Service. Ideologies of Discipline in the Late Republic and Early Empire*, Cambridge 2008, s. 32n.; wcześniej A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres*, Trier 1895, s. 44–45.

¹⁴ Zob. także 30. 4 i 37. 4. Replika Tertuliana poświęcona jest odparciu zarzutu o bezużyteczność i brak zaangażowania chrześcijan w życiu politycznym; zob. A.D. Nock, *The Roman Army and the Roman Religious Year*, Harvard Theological Review 45 (1952), s. 224.

Z Tertulianowej tyrady wynika, że kwestie i dylematy związane ze służbą w armii nie były jeszcze wówczas — pod koniec II wieku — tematami specjalnie eksponowanymi w piśmiennictwie chrześcijańskim¹⁵. Świadcstwo tego polemicznie usposobionego chrześcijanina zdaje się pozornie wskazywać, że służba wojskowa była rozumiana jako typowe — zwykłe zajęcie, nie wzbudzające jeszcze ani szczególnych sporów ani kontrowersji¹⁶. W rzeczywistości, dla chrześcijan musiał to jednak być już narastający moralny problem (problem sumienia; zob. uwagi C. Wellsa i S. Price, poniżej), a znamienym śladem tego była opowieść o chrześcijańskich legionistach ze słynnej *Legio XII Fulminata* (jego nazwę tłumaczy się niekiedy jako ‘Grzmiący’ legion¹⁷), którzy otoczeni przez Kwadów w r. 174 wymodlili deszcz¹⁸. Podobnie było i zresztą dużo wcześniej, jak wskazuje uwaga Klemensa z Aleksandrii (*Epist. ad Corinth.*; koniec I. w.; zob. J.W. van Henten and F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Heath*, London – New York 2002, s. 88), który był zdania, że należy być posłusznym dowódcy. Dlaczego jednak pod koniec II wieku problem ten, chociaż niespecjalnie jeszcze eksponowany, musiał już mimo wszystko stać się, jak się wydaje¹⁹, bardziej aktualny? Jeśli przyjrzymy się innemu pismu kartagińskiego apologety — chodzi o słynny i według niektórych dość agresywny w tonie traktat *O wieńcu żołnierskim (De corona militis)*²⁰, należący do grupy pism praktyczno-ascetycznych tego pisarza, a napisany najprawdopodobniej około 15 lat po *Apologetyku*²¹, w początkach III

¹⁵ Z drugiej strony, znamieny jest argument Celsusa (Orygenes, *Contra Cels.* 8. 68), który w swym nie zachowanym dziś traktacie (datowanym na ok. 180 r.) zarzucał chrześcijanom, iż gdyby wszyscy porzucili wojsko i przestali bronić cesarstwa, państwo rychło stałoby się łupem barbarzyńców; dla odmiany, współczesny Tertulianowi Klemens z Aleksandrii w *Zachęcie do Greków* (Protr. 10. 100) zaleca posłuszeństwo dowódcy; przykłady obecności chrześcijan w armii zebrał J.F. Shean, *Militans pro Deo: Christianization of the Roman*, Madison [Wisconsin] 1998, s. 73n.

¹⁶ Cf. A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, s. 46n.

¹⁷ Cf. J. Helgeland, R.J. Daly and J.P. Barnes, *Christians and the Military: The Early Perspective*, Philadelphia [PA] 1985, s. 31n.

¹⁸ Ten słynny epizod uwzględniony został potem na kolumnie Marka Aureliusza i opisany przez Euzebiusza z Cezarei w jego *Historii kościelnej*, 5. 5 (także Tertulian, *Apologet.* 5. 6); A. Krwaczuk (*Poczet cesarzy rzymskich. Pryncypat*, Warszawa 1986, s. 215), słusznie pisze przy tej okazji, że legenda ta jest istotna właśnie dlatego, że pośrednio potwierdza obecność chrześcijan wśród legionistów; por. E. Gibbon, *Zmierzch cesarstwa rzymskiego II*, t. Z. Kierszys, Warszawa 1995, s. 80; na temat tych wojen: M. Cary i H.H. Scullard, *Dzieje Rzymu II*, t. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 241–242; zob. też T. Cornell and J. Matthews, *Rzym*, t. M. Stopa, Warszawa 1995, s. 79.

¹⁹ Sceptycyzm jest tutaj wskazany, bo nie wiadomo, w jakim stopniu stanowisko bezkompromisowego Tertuliana w tej materii było podzielane przez innych chrześcijan. Fakt, że pod koniec życia stał się on montanistą, dodatkowo komplikuje sprawę.

²⁰ A. Wypustek, *Chrześcijananie w armii rzymskiej — „De corona militis” Tertulliana*, [w:] *Pod znakami Aresa i Marsa*, red. E. Dąbrowa, Kraków 1995 [ZNUJ MCLXVI, Prace Historyczne, z. 117], s. 125–142.

²¹ M. Cytońska i H. Szelst, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa, pisarze chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 30.

wieku (ok. r. 211)²² — odpowiedź stanie się jaśniejsza. Ta druga diatryba powstała, jak się uważa, bezpośrednio po głośnym incydencie, jaki miał miejsce w stacjonującym w Afryce legionie, kiedy to lokalny legionista-chrześcijanin z wyznania - odmówił z kolei założenia na głowę wieńca żołnierskiego (*De cor.* 1. 6; 11. 4)²³. Jak pisze przy tej ostatniej okazji uczony francuski Yann Le Bohec, ‘Des soldats furent persecutes tout au long du III^e siecle, en particulier sous Dece en Egypte est sous Gallien en Judee. Mais c’est Diocletien et Maximien qui ont applique avec plus de vigueur cetle politique, et ils auraient meme ete conduits a anantir la ‘Legion Thebaine’, toute entiere contaminee a leurs yeux’ (‘Żołnierzy prześladowano na przestrzeni III w., szczególnie w Egipcie za Decjusza [pan. w l. 249–251; B.B.] i Judei — za Galienu [pan. 253–268; B.B.]’²⁴ Najwięcej jednak gorliwości w skierowanej przeciw chrześcijanom polityce wykazali Dioklecjan²⁵ i Maksymian²⁶, którzy posunęli się do tego, żeby wymordować „legion tebański”, składający się w całości z młodych ludzi’²⁷. Rzeczą, która czytelnika uderza szczególnie przy porównaniu obu polemicznych pism Tertuliana, jest dość radykalna, a w zasadzie — diametralna, zmiana tonu. O ile bowiem w *Apologetyku* pisarz stwierdza po prostu fakt uczestnictwa chrześcijan w służbie wojskowej widząc w nim zjawisko zwyczajne oraz — jeśli można tak powiedzieć — swoistą rutynową i starą praktykę (nie oznacza to, iż się z nią zgadzał), o tyle w drugim piśmie ton jego wypowiedzi jest już zdecydowanie bardziej stanowczy (cf. J. Helgeland, [w:] ANRW II. 23. 1, s. 738). Ta dość radykalna zmiana tonu w przedziwny sposób zgadzałyby się ze słynną tezą E.R. Doddsa, wyrażona w jego głośnej pracy *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tł. J. Partyka, Kraków 2004, s. 105), w myśl której wraz z III. stuleciem zaczął się kolejny, bardziej dramatyczny etap w relacjach chrześcijaństwa ze zwolennikami tradycyjnych

²² M. Schanz und C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur III*, München 1905, s. 307; A. B o b e r, *Antologia patrystyczna*, s. 56; powstałe pod koniec II w. pismo *O widowiskach* jest także charakterystyczne: Pisarz ma świadomość, że chrześcijanin może brać udział w rzymskich spektaklach, ale ponieważ mają one charakter bałwochwalczy, stoją w sprzeczności z obrzędami chrześcijańskimi.

²³ Nadal użyteczne jest opracowanie G. C u r r e y’a, *Tertulliani libri tres, de spectaculis, de idolatria, et de corona militis*, Cambridge 2009 [reprint], s. XVI i nast.

²⁴ M. B e a r d, J. N o r t h and S. P r i c e, *Religions of Rome I. A History*, Cambridge 1998, s. 239–242.

²⁵ Twórca dominatu i pomysłodawca systemu tetrarchii panował w latach 284–305. Jego prześladowania gmin chrześcijańskich wiązały się, być może, z koniecznością zwiększania liczebności armii, stąd jeśli poborowi z gmin chrześcijańskich odmawiali przystępowania do poboru, narażali się na represje. Tematykę tę podnosił zresztą wcześniej w swej polemice przeciw chrześcijanom akademik Celsus, którego argumentację odpięrał następnie Orygenes; bezpośrednią przyczynę podjęcia prześladowań podaje w barwny sposób Laktancjusz w swoim sławnym, polemicznym piśmie *O śmierci prześladowców* (*De morte persecutorum*).

²⁶ Maksymian Herculus, jeden z tetrarchów, panował od r. 285 jako *caesar*, a od 286 jako *augustus*.

²⁷ *L’armée Romaine sous le Haut — Empire*, Paris 1990, s. 267.

wierzeń, a mówiąc dokładniej — z rzymską machiną państwową²⁸. W jakimś sensie, III wiek oznacza koniec ‘pokojowej’ ery *Imperium Romanum*²⁹. Epoka ‘niepokoju’ w relacjach z chrześcijanami (w tym zaś większy nacisk na służbę chrześcijan w armii) wiąże się niepokojami politycznymi na granicach cesarstwa³⁰. W paragrafie 11. Tertulian żąda bowiem, by ci żołnierze, których powołano już jako ochrzczonych, opuścili wojsko (a zatem, z biorąc pod uwagę punkt widzenia dowódcy — namawia do dezercji³¹), przy czym zauważa dodatkowo, że wielu

²⁸ Podobnie A. Ziółkowski, *Dzieje Rzymu*, Poznań 2004, s. 533. Jak pisze słusznie P. Fredericksen, ‘Our view of Christians in the Roman Empire during their first three hundred years is profoundly affected by what happened both to Christianity and to the empire in the course of the fourth century. In 312 CE, Constantine began Christianity’s conversion to a form of imperial Roman religion’ (*Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE*, [w:] *A Companion to the Roman Empire*, ed. D.S. Potter, Malden [MA] – Oxford 2006, s. 587).

²⁹ Cf. Gillian Clark, *Christianity and Roman Society*, Cambridge 2004, s. 48.

³⁰ H. Sidebottom, *Philosophers’ Attitude toward Warfare under the Principate*, [w:] *War and Society in the Roman World*, eds. J. Rich and G. Shipley, London – New York 1993, s. 241n., uważa, że dwa pierwsze stulecia imperium to czas pokoju. Wiek III jest już wiekiem wojen, co znajduje odpowiednie odzwierciedlenie w tematyce ówczesnych literatów, stąd kwestia armii i obowiązków z nią związanych ujawniła się z całą mocą.

³¹ *Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum christianis militia conueniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? Credimusne humanum sacramentum diuino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post Deum diligere praecepit, quos et euangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honorauit? Licebit in gladio conuersari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conueniet? Et uincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum? Iam et stationes aut alii magis faciet quam Christo, aut et dominico die, quando nec Christo? Et excubabit pro templis quibus renuntiauit? Et cenabit illic, ubi apostolo non placet? Et quos interdum exorcismis fugauit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi? Vexillum quoque portabit aemulum Christi? Et signum postulabit a principe, qui tam a Deo accepit? Mortuus etiam tuba inquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat? Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cre mari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit? Quanta alibi illicita circumspici possunt castrensi munium, transgressioni interpretanda! Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est. Plane, si quos militia praeuentos fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum quos Iohannes admittebat ad lauacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cauillandum, ne quid aduersus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut nouissime perpetiendum pro Deo, quod aequae fides pagana condixit. Nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christianus aliud est, unum euangelium et idem: Iesus negaturus omnem negatorem et confessorus omnem confessorem, et saluam facturum animam pro nomine eius amissam, perditurus autem de contrario aduersus nomen eius lucri habitam. Apud hunc tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis. Non admittit status fidei necessitates. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrifican — dum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum siue poenarum. Tamen nec illi necessitati disciplina coniuuet, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam euadendae passionis et implendi officii. Ceterum subuertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut etiam uoluntariis delictis fibulam laxet. Nam et uoluntas poterit necessitas contendendi, habens scilicet unde cogatur uel ipsa. Haec praestruxerim et ad ceteras officialium coronarum causas, quibus familiarissima est aduocatio necessitatis, cum idcirco aut officia fugienda sunt ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt ut officia rumpamus. De prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius illicitae,*

powołanych pod broń tak właśnie postąpiło (ta sugestia zakłada, że większość chrześcijan jednak została). Mimo to świadectwo Tertuliana pozostaje niezwykle doniosłe z innego, zasadniczego przecież względu, najbardziej nas tutaj interesującego: po raz pierwszy pisarz dostrzega tutaj jak najbardziej trafnie i przenikliwie, że dylemat ten jest problemem natury etycznej (pomijając w dodatku fakt, że pisarz mógł widzieć w takim postępowaniu zapewne i sprzeczność logiczną)³²; według jego przekonania nie można bowiem wyrzec się świątyń (pogańskich), a następnie ich strzec, podobnie jak rzeczą nie do pogodzenia byłoby, aby jeden i ten sam człowiek porą nocną stał jako żołnierz w obronie sił i porządku, które następnie za dnia będzie zwalczał, tym razem jako wierny chrześcijanin (*Et quos interdiu exorcismis fugauit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi?*) — mówiąc krótko, w jego przekonaniu nie da się służyć dwóm panom, bo *sacramentum* (rzymska przysięga wojskowa³³) złożone cesarzowi³⁴ jest nie do pogodzenia z *sacramentum* składanym podczas chrztu (por. Mt 6,24; Łk 16,13). Temat ten pojawia się również w innym traktacie Kartagińczyka — *O bałwochwalstwie (De idolatr., zwłaszcza r. 16)*³⁵.

plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari prouocarim. Puta denique licere militiam usque ad causam coronae.

Podobnego zdania był zresztą Justyn 'Męczennik', dowodząc, że trudno jest służyć w armii i być prześladowanymi.

³² Stanowisko Helgelanda, [w:] *ANRW* II. 23, utrzymującego, iż nie chodziło tu o kwestie etyczne, ale religijne, jest dla mnie niezrozumiałe w tym właśnie punkcie, gdzie oddziela on religię od etyki: chrześcijanie nie rozdzielali tych kwestii, przeciwnie — zapewne z biegiem czasu, i w miarę formowania stanowiska pod wpływem postawy indywidualnych żołnierzy, stopniowo uświadamiali sobie, że wyznawana wiara wymaga właściwej postawy i odpowiedniego postępowania; por. T. Zieliński, *Rzym i jego religia*, [w:] *Szkice antyczne*, Kraków 1971, s. 111: '[...] pierwiastkowo, religii rzymskiej żywioł etyczny był obey'.

³³ Zob. Klingmüller, s. v. 'Sacramentum', [w:] *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, II. 2, Stuttgart 1920, szp. 1167; por. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Paris 1951, s. v. *sacer*, s. 513; o łacińskim znaczeniu, por. G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968, s. v. *Sacramentum*, s. 1674–1675 ('wojskowa przysięga'), cytując Cicerona, *De off.* I. 36, i Cezara, *BG*, I. 2.

³⁴ K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Göttingen 1960, s. 297, na temat lojalności cesarzowi; zob. J. Rüpke, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, s. 190.

³⁵ *Circa officia uero priuatarum et communium sollempnitatum, ut togae purae, ut sponsalium, ut nuptialium, ut nominalium, nullum otem periculum obseruari de flatu idololatriae, quae interuenit. Causae enim sunt considerandae, quibus praestatur officium. Eas mundas esse opinor per semetipsas, quia neque uestitus uirilis neque anulus aut coniunctio maritalis de alicuius idoli honore descendit. Nullum denique cultum a deo maledictum inuenio, nisi muliebrem in uiro. Maledictus enim, inquit, omnis qui muliebribus induitur. Togauero etiam appellatione uirilis est. Nuptias quoque celebrari non magis deus prohibet quam nomen imponi. Sed his accommodantur sacrificia. Sim uocatus nec adsacrificii sit titulus officii, et operae meae expunctio quantum sibi licet. Utinam quidem nec uidere possimus quae facere nobis nefas est. Sed quoniam ita malus circumdedit saeculum idololatria, licebit adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent. Plane ad sacerdotium et sacrificium uocatus non ibo (proprium enim idoli officium est), sed neque consilio neque sumptu aliaue opera in eiusmodi fungar. Si propter sacrificium uocatus adistam, ero particeps idololatriae: si me alia causa coniungit sacrificanti, ero tantum spectator sacrificii.*

* * *

Początki kontrowersji dotyczącej służby chrześcijan w armii rzymskiej są szersze i wpisują się w problematykę ogólnych relacji chrześcijan wobec rzymskiej władzy świeckiej, by z biegiem lat przybrać formę moralnego konfliktu pomiędzy przykazaniem ‘nie zabijaj’ (Laktancjusz, *Div. inst.* 6. 22. 17) a pełnieniem służby żołnierskiej, w którą zabijanie było właśnie *implicite* wpisane. Jeśli jednak prawy chrześcijanin pilnie czytał Pawłowy *List do Rzymian*, musiał przecież doskonale wiedzieć, że apostoł zamieścił tam zalecenie, aby chrześcijanin posłuszny był władzy, bo ta uosabiała boży porządek na ziemi (Rz 13,7)³⁶. Z listu apostoła wynika właśnie, że w takiej sytuacji wyznawcę nowej filozofii obowiązywała także — a może przede wszystkim — służba wojskowa³⁷. Jak wyglądało w praktyce przestrzeganie tej wskazówki w następnych dziesięcioleciach po ukazaniu się listów Pawła (datowanych na lata 50. i 60. I wieku), można dowiedzieć się nie tylko ze wspomnianego dzieła Tertuliana, ale również z argumentów, które znacznie później, w *Acta martyrum*, wysuwa przesłuchujący młodego Maksymiliana jego rzymski przełożony, prokonsul Dion³⁸. Wytaczając ciekawy kontrargument, prokonsul potwierdza bowiem bardzo interesującą praktykę: ‘W prześwietnym orszaku panów naszych Dioklecjana i Maksymiliana, Konstantina i Maksyma, **znajdują się żołnierze chrześcijańscy i pełnią służbę wojskową**’ (*Acta s. Max.* 2; tu i dalej podkreślenia moje — B. B.)³⁹. Czytelnik obeznany z perswazyjną naturą literatury antycznej doskonale rozpoznaje istotę tego argumentu: rozumowanie Diona ma ewidentnie retoryczny charakter, w którym chodzi o to, by zmienić decyzję żołnierza⁴⁰. Mimo to nie ulega wątpliwości, że jednocześnie argument ten pozostaje czymś więcej niż samą tylko retoryczną sztuczką, dzięki której urzędnik starał się odwieść rekruta od zgubnej decyzji. W istocie bowiem, za samym już tego typu rozumowaniem rzymskiego urzędnika stoi przeświadczenie, że nawet w czasach Dioklejanowej monarchii wojskowej chrześcijanie nie byli *de facto* w swym oporze ani konsekwentni ani w jakiś sposób solidarni: wynika z tego, że wezwania pisarzy nie szły w parze ze społecznym zwyczajem. Jest to zrozumiałe, bo nie obowiązywała przecież chrześcijan jakaś jednolita reguła w tym względzie — wskazówki apostoła Pawła nie miały przecież mocy nakazu⁴¹. Przeciwnie — jest rzeczą aż nadto oczywistą, że decyzja, w jaki sposób należy postępować, była w zasadzie sprawą indywidualną (dodajmy, iż z punktu widzenia przesłuchującego

³⁶ Zob. T. Irwin, *Classical Thought*, Oxford 1989, s. 203n.

³⁷ Cf. K. Gilliver, A. Goldsworthy and M. Whitby, *Rome at War*, Oxford – New York 2005, s. 193.

³⁸ Właściwie: Kasjusz Dio(n), Cassius D. Cocceianus.

³⁹ Zob. P. Crepon, *Religia i wojna*, tł. E. Burska, Gdańsk 1994, s. 76; por. S. Mitchell, *A History of the Later Roman Empire AD 284–641*, Malden – Oxford 2007, s. 226 i 234n.

⁴⁰ O roli retoryki w pismach apologetycznych, G.A. Kennedy, *Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, Chapel Hill – London 1999, s. 152n.; cf. E. Wipszycka, *Cywilizacja starożytna*, Warszawa 1998, s. 200–201.

⁴¹ O tym dylemacie zob. H.-J. Klauck, *The Religious Context of Early Christianity*, Edinburgh 2000, s. 327–330.

opór powołanego musiał wyglądać po prostu na akt zwykłej głupoty)⁴², toteż na przytoczony argument prokonsula Maksymilian odpowiada w bardzo charakterystyczny sposób: *Ipsi sciunt, quod ipsis expediat* ('Oni sami wiedzą, co im wypada'; tł. A. Bober)⁴³. Z tonu, w jakim prowadzone jest przesłuchanie Maksymiliana, wynika ponadto, że obie strony sporu miały świadomość, iż przypadek niesubordynacji ani nie jest ujęty w żadne sztywne ramy prawne⁴⁴ ani poparty jakimś oficjalnym przepisem⁴⁵. Można zatem zgodzić się z twierdzeniem brytyjskich badaczy A.J. Holladay'a i M. Goldmana, kiedy formułują dość ogólną myśl, iż 'When the Empire became Christian religion did not hinder military activity any more than it had done before'⁴⁶. W wy tłumaczeniu Maksymiliana ważne jest wszakże coś innego. Powtórzmy: podobnie jak w przypadku Tertuliana, tak i z opisu śledztwa w Theveste widać, iż opór młodego rekruta miał w gruncie rzeczy charakter moralny i wynikał z indywidualnie podjętej przezeń decyzji, powziętej bez wątplenia w dodatku po głębokim namyśle — jego źródłem mogła być także dodatkowo przykład, który płynął z postawy św. Cypriana i nauk zawartych w piśmie, jakie ten ogiś skierował do Donata⁴⁷.

⁴² Tym niemniej, jak zauważa P. Brown (*Narodziny zachodniego chrześcijaństwa*, tł. J.W. Popowski, Warszawa 2000, s. 43), takie wypadki, chociaż zapewne dość rzadkie, musiały w większym stopniu nabierać w oczach wspólnoty charakteru symbolicznego wzorca.

⁴³ Zob. G.E.M. de Ste Croix, *Christianity's Encounter with the Roman Imperial Government*, [w:] *The Crucible of Christianity*, ed. A. Toynbee, London 1969, s. 348; odpowiedź Maksymiliana jest tym bardziej znamienna, że do poboru zaprowadził go ojciec — sam już chrześcijanin, który nie protestował widocznie zbyt kategorycznie i, w jakimś sensie był posłuszny obowiązkowi zgłoszenia się z synem do prokonsula. Jeszcze ciekawsza jest jednak reakcja Wiktora, po śmierci syna: '[...] wrócił do domu swego z radością wielką, dzięki składając Bogu, iż taki dar wysłał Bogu naprzód, sam mając później pójść za synem'.

⁴⁴ Podobnie sądzi M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, I–IV w., tł. E. Bąkowska, Warszawa 1979, s. 200–201, odznaczając, dla przykładu, istnienie tzw. *Institutum Neronianum*. Jako jeden z dowodów przytaczany bywa przede wszystkim sławny list cesarza Trajana (pan. 98–117) do namiestnika Bitynii, Pliniusza: 'Postępowałeś słusznie, mój Sekundzie, w załatwianiu tych spraw tych, o których ci donoszono jako o chrześcijanach. Nie sposób bowiem na ogół opracować coś takiego, co mogło by mieć, że tak powiem, ustaloną normę. Tropić ich nie trzeba.' (tł. T. Zieliński; przekład zamieszczony przez autora w jego sławnej monografii *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 1999 [przedruk], s. 192); zob. także C. Wells, *Cesarstwo rzymskie*, tł. T. Duliński, Warszawa 2004, s. 285.

⁴⁵ Ogólnie: F. Millar, *The Imperial Cult and the Persecutions*, [w:] *Rome, the Greek World, and the East II: Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, Chapel Hill – London 2004, s. 298n.

⁴⁶ A.J. Holladay and M. Goodman, *Religious Scruples in Ancient Warfare*, *Classical Quarterly* 36 (1986), s. 164; klasyczną pracą pozostaje książka C.J. Cadoux, *The Early Christian Attitude to War: A Contribution to the History of Christian Ethics*, London 1919; por. także N. Spiegel, *War and Peace in Classical Greek Literature*, Jerusalem 1990; L.J. Swift, *Early Christian Views on Violence, War and Peace*, [w:] *War and Peace in the Ancient World*, ed. K.A. Raaflaub, Malden – Oxford 2007, s. 283.

⁴⁷ Maksymilian (*Acta S. Max.* 3) został pochowany niedaleko miejsca pochówku Cypriana, co wskazywałoby, że postać nieustraszonego biskupa kartagińskiego (następcy Tertuliana) musiała być dlań wzorem; wiadomo też, że w rzeźbionym piśmie (r. 11) Cyprian zalecał unikanie wojny; zob. R. Mac Mullen, *Christianizing the Roman Empire (AD 100–400)*, New Haven 1984, s. 36.

* * *

Akta męczenników (lub, mówiąc ściślej — świadków⁴⁸) od zawsze budziły spore zainteresowanie, tak ze strony wierzących, jak i agnostyków. Również w środowisku naukowym sprawa ta rodziła przez dziesiątki lat zrozumiałe kontrowersje, przy czym zawsze pojawiała się tutaj szczególna pokusa, aby nie poprzestawać tylko i wyłącznie na bezstronnym opisie (nie mającym nawet za wiele wspólnego z Tacytowym *sine ira et studio*), ile opatrywać interpretacje otwarcie wartościującym komentarzem. Jest to postawa w pełni zrozumiała, zwłaszcza wobec faktu, że z perspektywy tak wielu stuleci, jakie minęły od prześladowań, zarówno zdecydowane i bezkompromisowe stanowisko chrześcijańskich obywateli *Imperium Romanum* wobec władzy cesarskiej, jak i prześladowania tej drugiej, okazały się być czymś wyjątkowym w dziejach tego ogromnego państwa⁴⁹. Uczeni współcześni trafnie dostrzegają, że w istocie — nawet jeśli pamiętać o wielkim długi intelektualnym, jaki nowa filozofia zaciągnęła u filozofii greckiej — w sporze tym chodziło tak naprawdę o diametralnie odmienną koncepcję religii⁵⁰. Pisze bardzo słusznie przy tej okazji Colin Wells (*Cesarstwo rzymskie*, s. 289), że ‘Różnica pomiędzy zewnętrznym konformizmem a wewnętrznym przekonaniem, między rytuałem⁵¹, a tym, w co się „rzeczywiście wierzy”, jest w istocie chrześcijańska [...]’. I dodaje następnie bardzo trafnie: ‘Nie jest to kwestia, która niepokoiła Rzymian, obsesyjnie dbających o właściwe odprawianie rytuału, a nie o emocje uczestników’⁵². Wells słusznie rozpoznaje zatem, iż sedno genezy tragicznych prześladowań tkwi właśnie tutaj — w niemożności zrozumienia przez tradycyjnie myślących Rzymian, iż chrześcijanom chodzi o wierność temu, w co się „rzeczywiście” wierzy⁵³. Dla wychowanych na Homerze i karmionych

⁴⁸ Por. P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grec. Histoire des mots*, Paris 1968, s. 668–669, s. v. μαρτυρ; także O. Hiltbrunner, s. v. Märtyraken, [w:] *Der kleine Pauly*, hrsg. K. Ziegler und W. Sontheimer, Stuttgart 1964, szp. 869.

⁴⁹ Uczeni zastanawiają się często, dlaczego rzymska machina urzędnicza, zasadniczo tolerancyjna dla wielu wyznań, zostawiała zasadniczo w spokoju, czy nawet tolerowała społeczność żydowską z jej odrębnymi wierzeniami.

⁵⁰ Jeśli chodzi o konotacje tego pojęcia w odniesieniu do starożytności grecko-rzymskiej, zob. znakomity referat J.N. Bremera, „Religion”, „Ritual” and the Opposition „Sacred vs Profane”, [w:] *Ansichten griechischer Rituale*, hrsg. F. Graf, Stuttgart – Leipzig 1998, s. 12n.

⁵¹ O religii rzymskiej: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, s. 491n.; zob. też. K. Galinsky, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton 1996, s. 288; J. Scheid, *Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation*, [w:] *Cambr. Comp. to Age of Augustus*, s. 176–177.

⁵² Zob. A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tł. M. Staniej-Wróbiewska i E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 373–275; także J. Scheid, *Religions in Contact*, [w:] *Religions of the Ancient World. A Guide*, ed. S. Iles Johnston, Cambridge [Mass.] – London 2004, s. 112–113.

⁵³ Dla przykładu, cesarz Marek Aureliusz, powtarza w swoim pamiętniku stoickie zalecenie (11. 3), że dusza ma być gotowa, by oderwać się od ciała, ale akt ten powinien mieć charakter ‘rozumny’ i poważny; powinien nastąpić z własnego postanowienia i, co ciekawe, ‘bez maski tragicznej’; przedmiotem jego krytyki są tutaj chrześcijanie, którzy czynią inaczej i umierają ‘przez prosty upór’ (tł. M. Reiter). Wzmianka o ‘prostym uporze’ jest tutaj kluczowa, pozostaje bowiem swoistym paradoksem, że krytyka tego ‘uporu’ w ustach stoickiego myśliciela zdradza postawę, którą wielki uczyony A.D. Nock (*Religious Attitudes of the Ancient Greeks*, [w:], *Essays*

mitologicznymi opwieściami politeistów takie postawienie sprawy było po prostu niezrozumiałe. Warto przytoczyć również w tym miejscu słuszną obserwację Simona R.F. Price (*Rituals and Power*, s. 10), który nie zapomina dodać jednak charakterystycznej przestrogi: ‘The problem with emotions as the criterion of the significance of rituals is not just that in practice we do not have the relevant evidence but that it is covertly Christianizing. **The criterion of feelings and emotions as the test of authenticity in ritual and religion is in fact an appeal to the Christian virtue of *religio animi*, religion of the soul, that is, the interiorized beliefs and feelings of individuals**’. Z opinii tej wynika niezbiecie, że Price, podobnie jak Wells, stawia słuszną diagnozę, która daje sprowadzić się do braku swoistej empatii — immanentnej dla głosicieli tradycyjnie rozumianego politeizmu. Najciekawsza jest jednak dalsza uwaga tego znawcy, będąca w zasadzie postulatem badawczym: ‘It would be bad enough naively — pisze on — **to adopt a participant category of Christianity as a criterion when analyzing Christianity itself**. It is far worse to deploy this category in the analysis of the imperial cult. That is to apply the standards of one religion to the ritual of another society without consideration of their relevance to indigenous standards’.

Uznając zatem, że w zasadzie niemożliwe jest pogodzenie dwóch odmiennych spojrzeń na zagadnienie martyrologii, Wells i Simon Price słusznie dostrzegają, że problem tkwi **także** (lub: przede wszystkim) w osobistym światopoglądzie piszących (reprezentatywnym i osławionym ostrzeżeniem jest tutaj uprzedzone stanowisko Gibbona, *Zmierzch cesarstwa II*, s. 9–54)⁵⁴. Obserwacja ta jest znamienna: nadal bowiem pozostaje aktualne pytanie, z jakiej perspektywy należy oceniać te prześladowania i przemoc tak, by uniknąć wyrażania osobistych sądów wartościujących? Z przytoczonych wcześniej opinii wynika wyraźnie, że obaj uczeni wnikliwie i trafnie rozpoznali tę fundamentalną trudność i tak naprawdę apelują o ‘naukowy’ obiektywizm, nakazujący ograniczyć się jedynie do zrelacjonowania tego, co przynoszą źródła — jak zauważa również w swym błyskotliwym artykule J. Scheid⁵⁵. Bez względu na to, jak odniesiemy się do kwestii podniesionej przez tych badaczy słów, kluczowe pytanie nadal nie traci aktualności: **dlaczego** w tym właśnie wypadku trudno jest pominąć światopogląd badacza? Poza faktem, że chrześcijaństwo nie stało się religią ‘przeszłości’, wytłumaczenie zdaje się być jedno: wyjątkowy charakter zjawiska, które mimo faktu, że zdarzyło tak dawno, dotyczy **przemocy**. Z jednej strony współczesnych czytelników (ale również i odbiorców antycznych, zob. Tacyt, *Ann.* 15. 44), w jakimś sensie przeraża i niepokoi sam fakt prześladowań oraz zabijania (połączonego często z torturowaniem) ludzi zupełnie bezbronnych i w gruncie rzeczy niegroźnych dla potężnego *ordo Romanus*⁵⁶ — jak trafnie zauważył de Ste Croix, fakt ten stanowi

on *Religion and the Ancient World II*, ed. Z. Stewart, Oxford 1972, s. 548–549) nazwał ‘deep feelings of dependence and devotion and awe’.

⁵⁴ Zob. dyskusję: J. Helgeland, *Christianity and the Roman Army*, Church History 43 (1974), s. 149n.

⁵⁵ *Kaplan*, [w:] *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, tł. P. Bravo, Warszawa 2000, s. 85–86.

⁵⁶ Por. K.J. Torjesen, *Social and Historical Setting: Christianity as Culture Critique*, [w:] *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. F. Young, L. Ayres and A. Louth, Cambridge 2004, s.181. Przykładem najbardziej reprezentatywnym było męczeństwo na arenie

po prostu ‘a challenge to historians [...]’ (*Why Were the Early Christians Persecuted?*, [w:] op. cit., a. 105). Z drugiej strony, badacze współcześni, zobligowani do naukowego wyjaśnienia sprawy, natrafiają na budzący niezrozumienie zdecydowany i — *sit venia verbo* — upartą konsekwencję ludzi, których stracono za ich poglądy. Wniosek jest jeden: zrozumienie przypadków prześladowań wymaga tedy uwolnienia się od kategorii, w jakich opisywali to zjawisko sami chrześcijanie, w myśl senecjańskiej reguły *audiatur et altera pars*. Jednym ze sposobów wyjścia z impasu, jaki sugerują Wells i Price, jest zatem spojrzenie na problem w szerszym kontekście kulturowym — dla przykładu, dokonując porównań z podobnymi zjawiskami i postawami w kulturze rzymskiej. Z tego punktu widzenia pozostaje kwestią interesującą przyjrzeć się ciekawej interpretacji, jaka zdaje się dzisiaj dominować w omawianym temacie — mam na myśli problem tak zwanego ‘dobrowolnego’ męczeństwa tych świadków: analizując mianowicie zagadnienie martyrologii część badaczy doszła do wniosku, że tak naprawdę chrześcijanie umierali na własne życzenie. Taka sugestia pada w znakomitej skądinąd pracy P. Garnsey’a i R. Sallera (op. cit., s. 174), którzy reprezentują pogląd, że ‘Christians **invited** persecutions by their denial of the gods of Rome, which earned them the label of atheists. They even refuse to take an oath by the emperor’s guardian spirit, thus giving rise to the suspicion that they did not accept his earthly supremacy’⁵⁷. Uczni ci nie byli jednak pierwsi w tym rozumieniu, gdyż w sposób najbardziej dobitny opinię tę sformułował wcześniej znakomity badacz brytyjski G.E.M. de Ste Croix w cytowanym już (zob. przypis 7) artykule⁵⁸. Co ciekawe, taka interpretacja aktów męczeństwa bywa łączona dodatkowo z innym zjawiskiem, które charakteryzowało od ‘zawsze’ mentalność Greków i Rzymian i było poruszane w ich filozofii: chodzi oczywiście o świadome decyzje odbierania sobie życia — jednym słowem, uważa się dzisiaj, iż Rzymianie widzieli w postawach pierwszych świadków przykłady samobójstw, bez wdawania się w poszczególne przypadki. Idąc tym tokiem myślenia, nie dziwi fakt, że rozdziały o chrześcijańskiej martyrologii pojawiają się często w książkach poświęconych temu zagadnieniu, a reprezentatywnym przykładem pozostaje obecnie znane i gruntowne studium van Hooffa⁵⁹. W rzeczywistości sprawa jest bardziej złożona z najprostszego z możliwych powodów: opinia na temat poświęcania życia i dawania w ten sposób świadectwa nie była jednolita już w oczach samych chrześcijan. Wydaje się, że we wczesnym etapie formowania się etyki chrześcijań-

podczas widowisk, zob. Euzebiusz z Cezarei, *Ecc. hist.* 5. 1; por. K. Hopkins, *Murderous Games*, [w:] *Death and Renewal*, Cambridge 1983, s. 10; D.G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London – New York 1998; M. Junkelmann, *Familia gladiatoria: The Heroes of the Amphitheatre*, [w:] *Gladiators and Caesars. The Power of Spectacle in Ancient Rome*, eds. E. Köhne and C. Ewigleben, Berkeley – Los Angeles 2000, s. 73–74.

⁵⁷ Por. R. Beare, *The Meaning of the Oath by Safety of the Roman Emperor*, *American Journal of Philology* 99 (1978), s. 106n.

⁵⁸ Pogląd przyjęty także m.in. przez R.M. Price’a, *Martyrdom and the Cult of the Saints*, [w:] *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, eds. S. Ashbrook Harvey and D.C. Hunter, Oxford 2008, s. 808–809.

⁵⁹ A.L.J. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide. Self — Killing in Classical Antiquity*, London – New York 2002, s. 194; autor bardzo słusznie dodaje jednak, że antyczni pisarze chrześcijańscy przyjmują ‘moral position’.

kiej, sami zainteresowani mieli dość ambiwalentne w tym względzie odczucia, a sytuacja ta trwała aż do czasów zdecydowanego wystąpienia Augustyna. Uogólnianie byłoby tutaj niebezpiecznie jednostronne. W jednym z tekstów źródłowych (*Acta martyri. Lugd.* 29) pojawia się określenie της μαρτυριας επιθυμια — dążenie do męczeństwa' (lub nawet: 'żądza męczeństwa') i postawa ta jest krytykowana (zob. de Ste Croix, *Martyrdom*, [w:] op. cit., s. 155). Kilku pisarzy chrześcijańskich potępiało gotowość do umierania, zwłaszcza św. Cyprian w swoich listach, podobnego zdania był zresztą i Klemens z Aleksandrii; w *Kobiercach* wyraził on opinię, iż 'świadectwo' niekoniecznie oznacza oddawanie życia: filozof ten uważał, że uznanie samego Boga jest już daniem świadectwa i nie jest konieczne, aby do tego pozbawiać się życia. Jednak i on (*Strom.* 4. 4. 17. 1–3), i piszący później Augustyn z Hippony zdecydowanie odróżniali męczeństwo do samobójstwa. Uwagi Klemensa są kluczowe dla naszego rozumowania, ponieważ dowodzą, że utrata życia z ręki rzymskich urzędników ma co prawda charakter męczeństwa, ale nie ma nic wspólnego z dobrowolnym aktem, bo o wyroku decydują Rzymianie. To tylko garść opinii, bo problem jest złożony i przekraczający ramy niniejszego studium, ograniczę się zatem do przypadku Maksymiliana.

Casus Maksymiliana jest dla uczonych reprezentatywny, toteż de Ste Croix ([w:] op. cit., s. 171) zalicza rekruta do jednego z 'quasi-volunteers' — ochotnika gotowego do poświęcenia życia. Co oznacza jednak w tym kontekście określenie 'volunteer' (lub: 'quasi-volunteer')? W innym miejscu swego eseju (s. 188) uczony daje takie wyjaśnienie, iż 'The distinguishing characteristic of the voluntary martyrs is a **positive craving for martyrdom for its own sake**'. Wy tłumaczenie to budzi zdziwienie. Jak to, pytamy? Chrześcijanie umierali na własne życzenie, tak jak mityczna Dydona, Katon Młodszy, Kleopatra lub Seneka⁶⁰? Gdyby uznać to dość osobliwe wyjaśnienie, wynikałoby z niego, że tak naprawdę świadkom chodziło o cierpienie dla samego cierpienia. Zaliczenie męczenników do samobójców jest oczywiście możliwe do przyjęcia tylko przy uprzednim, tj. teoretycznym założeniu, że termin ten rozumiemy w najszerszym sensie tego słowa. Nie wdając się w szczegółowe klasyfikacje i typologie męczeństwa, jakie zaproponował G. de Ste Croix, wypada mimo to zauważyć, iż analiza przesłuchania rekruta z *Acta Sancti Maximiliani* zaprzecza z pewnością tezie o 'martyrdom for its own sake'. Przeciwnie — lektura tekstu tego akurat przesłuchania pozwala z pewnością na odmienną interpretację: taką, w której nacisk powinien zostać położony na tylekroć wspomniane już tutaj moralne podstawy decyzji odważnego młodzieńca. Tylko nimi można bowiem wytłumaczyć — a w moim przekonaniu również w sposób najbardziej trafny zrozumieć — dziwną dla rzymskiego prokonsula decyzję Maksymiliana. Przyjrzyjmy się, jak oskarżony uzasadnia swoją decyzję, a zrozumimy, że zrealizował on w praktyce dawny postulat — wezwanie Tertuliana. Oto te wybrane passusy z argumentacji niedoszłego legionisty, które dostatecznie jasno potwierdzają etyczne podstawy jego stanowiska: z paragrafu 1 *Akt*: 'Mnie służyć w wojsku nie wolno, bo jestem chrześcijaninem'; 'Nie mogę służyć w wojsku. **Nie mogę czynić nic złego.** Chrześcijaninem jestem' (*non possum*

⁶⁰ Nawet w tych przypadkach kwestionowany bywa niekiedy dobrowolny charakter śmierci.

militare; non possum malefacere; Christianus sum); z par. 2: ‘Nie będę służył dla świata [...]’; ‘[...] nie wolno mi nosić na szyi medalionu cesarskiego’; ‘nie mogę służyć w wojsku’; ‘Nie mogę walczyć dla świata’; ‘jestem chrześcijaninem i **nie mogę czynić nic złego**’. Moralny charakter tych stwierdzeń i siła wewnętrzna Maksymiliana, widoczna w nieustraszonemu spokojowi jego odpowiedzi, opiera się, rzecz jasna (i wbrew opinii Helgelanda, zob. przypis 32, powyżej), na religijnych podstawach (notabene, brzmiących podobnie do współczesnego języka teologicznego): par. 1: ‘Nie będę służył dla świata, służę i walczę dla Boga mojego’; ‘Nie przyjmę znaku. Już mam znak Chrystusa, Boga mego’; ‘[...] otrzymałem zbawieniny znak Pana mojego [...]. Wszyscy chrześcijanie jemu służymy. Za nim idziemy jak za początkiem życia i sprawcą zbawienia’; ‘Osoba moja należy już do Pana mego’; ‘bojowanie moje jest u Pana mojego’; ‘[...] jeśli zejść z tego świata, żyć będzie dusza moja z Chrystusem, Panem moim’ (*ego non pereo; et si de saecule exiero, vivit anima mea cum Christo Domino meo*). Nic dziwnego, że czerpiący siłę z takich argumentów Maksymilian odpowiada na odczytany z tabliczki wyrok: *Deo gratias* (*Acta S. Max.* 3), a w wyjątkowo lakonicznej odpowiedzi na usłyszaną decyzję oraz w spokoju, z jakim decyduje, co ma się stać z jego szatą, widać ową żelazną konsekwencję — wierności słów czynom, jak gdyby na przekór powszechnemu przekonaniu antycznych, że słowo jest w zasadzie tylko cieniem czynu.

* * *

Według obliczeń uczonego F.R. Trombley’a (s. v. *Christianity*, [w:] *Brill’s New Pauly I*, eds. H. Cancik and H. Schneider, Leiden – Boston 2003, szp. 256–259; szp. 263), około roku 170 populacja chrześcijan w Rzymie liczyła mniej więcej 10 tys. wiernych, ale niecałe sto lat później, w roku 254, było ich już prawdopodobnie od 30 do 50 tys. Niewiele lat po ofierze Maksymiliana doszło do kolejnego, masowego prześladowania chrześcijan: edykty cesarskie (Dioklecjana i Galeriusza) z lat 303 / 304 oraz z lat 306 i 309 (z inicjatywy cesarza Maksymina Daji) obliczone były na pozbycie się chrześcijan w ogóle, także z armii. Nic dziwnego, że z perspektywy czasu jest oczywiste i zrozumiałe, że przypadki odmowy wstąpienia do armii musiały z biegiem czasu być interpretowane przez wyznawców w kategoriach ‘świętości’⁶¹. Maksymilian nie doczekał wydanego w r. 313 w Mediolanie edyktu cesarza Konstantyna (potwierzonego w bityńskiej Nikomedii przez Licyniusza rok później), za sprawą których wprowadzono tolerancję religijną na obszarze *imperium*. Mimo to ‘Afryka — pisze Hamman (*Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, s. 337) — z dumą sporządziła katalog swych licznych męczenników, w martyrologiach z czcią przechowała akty i pasje, które opowiadały o ich bohaterstwie [...]’. Był to element tego wielkiego procesu, który można za Harnackiem interpretować jako ‘ekspansję chrześcijaństwa’⁶² — śmiałą wizję,

⁶¹ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912, s. 60n.; klasyczną pozycją pozostaje wciąż artykuł P. Browna, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, *Journal of Roman Studies* 61 (1971), s. 80n.

⁶² *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, London – New York 1904.

przyjętą i powtarzaną później z takim upodobaniem przez wielu uczonych nowożytnych. Wizja ta zdaje się potwierdzać tylko słynne, wypełnione 'proroctwem' przesłanie Tertuliana z *Apologetyku*, 50. 13: *Plures effimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum*⁶³. O wiele wcześniejszym od Harnacka komentarzem doń były jednak słowa ostatnie słowa Maksymiliana: *Fratres dilectissimi, quantacumque potestis virtute, avida cupiditate properate, ut Dominum vobis videre contingat, et talem etiam vobis coronam tribuat.*

GLADIO ANIMADVERTI PLACUIT: ACTA S. MAXIMILIANI, 3, AND THE VOLUNTARY MARTYRDOM OF THE CHRISTIANS IN THE ROMAN ARMY?

The article has been devoted to the so called Acta Sancti Maximiliani Martyris, a highly valuable source for the martyrdom in the Roman imperial army at the end of the IIIrd century AD. After collecting some evidence for the opinions expressed by the earlier writers (including the most important advices of Tertulian) of whether should the ancient Christians under the Empire obey to the duty of the military service in the Roman legions, the problem of the so — called voluntary martyrdom is discussed. It is therefore objected, if the term is rightly applied by the modern scholars, especially in the case of the young Roman recruit from Theveste, whose refusal to enter the Roman army was based on the religious and moral grounds. By the way, the methodological difficulties are also raised, in which terms should be the cases of the Christian martyrdoms evaluated.

⁶³ Cf. J.E. Salisbury, *The Blood of Martyrs. Unintended Consequences of Ancient Violence*, London – New York 2004, s. 70.