

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Marcin Tomasiewicz

**Koncepcja dziejów Pawła Orozjusza na tle
historiozofii antycznej**

Rodzaj pracy: doktorska

Promotor: dr hab. Joanna Mysona Byrska prof. UPJPII

Seminarium z Filozofii Społecznej i Politycznej

Kraków, 2023

Opis bibliograficzny pracy:

Marcin Tomasiewicz, „Koncepcja dziejów Pawła Orozjusza na tle historiozofii antycznej”, praca doktorska, napisana pod kierunkiem: dr hab. Joanny Mysona Byrskiej prof. UPJPII, WF UPJPII, s. 232

W pracy przedstawiono zagadnienie historiozofii Pawła Orozjusza na tle starożytnej refleksji dotyczącej sensu i celu dziejów. Tematyka ta jest uporządkowana w pięciu rozdziałach na temat czasu liniowego oraz historycznego, periodyzacji, rozumienia pojęcia opatrności oraz roli dziejowej Kościoła i cesarstwa rzymskiego. Problematyka pracy została przedstawiona w oparciu o dzieło Orozjusza *Historia przeciw poganom*, a także liczną literaturę filozoficzną i teologiczną starożytności. Celem pracy było wskazanie na istnienie historiozofii w myśli Orozjusza, oraz jej opisanie. Zastosowano metodę analityczno-syntetyczną. Wykorzystano materiały źródłowe (65) i pozycje bibliograficzne (149).

Słowa kluczowe:

- a) **imienne:** Orozjusz, Augustyn z Hippony, Oktawian August
- b) **rzeczowe:** historiozofia, cesarstwo rzymskie, opatrność
- c) **geograficzne:** Rzym, Hippona, Aleksandria

Spis treści

Wstęp	6
Rozdział I. Paweł Orozjusz jako dziejopisarz i historiozof	10
1. Historiozofia – poszukiwanie sensu i celu dziejów.....	10
1. 1. Historia i historiozofia	10
1. 2. Filozofia i teologia dziejów.....	15
1. 3. Struktura historiozofii.....	20
2. Wpływowość uczeń Augustyna	29
2.1. W cieniu mistrza.....	29
2.2. Wpływ Orojusza na autorów późniejszych wieków	33
Rozdział II. Czas linearny jako założenie historiozofii Pawła Orojusza	39
1. Koncepcje czasu w starożytności.....	39
1.1. Czas fizyczny	41
1.2. Czas w ujęciu subiektywnym – Augustyn z Hippony	43
2. Model cyrkularny	50
2.1. Historiozoficzne znaczenie modelu cyrkularnego.....	51
2.2. Elementy cyrkularne u Orojusza	55
3. Model liniowy.....	59
3.1. Historiozoficzne znaczenie modelu liniowego.....	60
3.2. Czas liniowy u Orojusza – czas historyczny	68
Rozdział III. Periodyzacja dziejów	75
1. Podział na epoki w historiozofii antycznej i u Orojusza.....	76
1.1. Sposoby periodyzacji dziejów w kulturze antycznej.....	77
1.2. Siedem epok u Orojusza	85
2. Millenaryzm u Orojusza	95
2.1. Historia z perspektywy eschatonu	96
2.2. Millenaryzm Orojusza	106
Rozdział IV. Zasady rządzące procesem dziejowym u Pawła Orojusza	120
1. Kwestia determinizmu w dziejach	120
1.1. Przeznaczenie i <i>nemesis</i> w refleksji przedchrześcijańskiej	121
1.2. Porządek świata i dziejowa konieczność u Orojusza.....	128
2. Boska providencja jako zasada dziejów	139
2.1. Rozwój pojęcia opatrności w literaturze patrystycznej.....	140
2.2. Opatrzność u Orojusza	154
3. Boska pedagogia	168
3.1. Koncepcja wiecznego powrotu jako przyczynek do Bożej pedagogii.....	169
3.2. Historiozoficzna interpretacja katastrof u Orojusza	174

Rozdział V. Podmiot historii.....	183
1. Świat i imperium w perspektywie historiozoficznej	183
1.1. Uniwersum jako cesarstwo rzymskie	184
1.2. Państwo rzymskie podmiotem dziejów u Orozjusza	194
2. Kościół jako podmiot dziejów	202
2.1. Patrystyczne ujęcie dziejowej roli Kościoła	202
2.2. Kościół przyszłością dla świata – Oorzusowe rozstanie z imperium	206
Zakończenie	215
Bibliografia	219

Wstęp

W okresie średniowiecza Paweł Orozjusz był jednym z najbardziej wpływowych historyków. Jego dzieło *Historia przeciw poganom* już od szóstego wieku kształtowało wyobrażenia czytelników na temat dziejów starożytnych. Jednak ograniczenie znaczenia owego autora do przekazu o wymiarze czysto historiograficznym wydaje się pewnym zubożeniem. Orozjusz bowiem rozbudowuje swoją pracę o bogatą myśl historiozoficzną. Nie poprzestaje na referowaniu minionych faktów, lecz zmierza do uchwycenia ich w kontekście sensu i celu o znaczeniu metahistorycznym. Nakreślona przez niego panorama dziejów obrazuje przeszłość, jako domenę gdzie koleje losów państw i ludów są tłem dla rozwoju tej właściwej historii, którą dla Orozjusza jest historia zbawienia. Spojrzenie na dzieje powszechne przez pryzmat założenia o ich sensowności i celowości wynosi myśl hiszpańskiego kapłana na poziom historiozofii. Przedłożona dysertacja proponuje spojrzenie na niego właśnie z tej filozoficznej perspektywy i zmierza do rekonstrukcji przyświecających jego dziejopisarstwu wyobrażeń o charakterze historiozoficznym. Stąd też przyjęta teza badawcza skupia się wokół pytania o to, czy w refleksji Orozjusza obecna jest historiozofia, a w dalszej kolejności na problematyce kształtu tejże historiozofii. Tak nakreślony cel dyktuje specyfikę zawartych w pracy rozważań, której warto poświęcić kilka uwag.

Po pierwsze, mniejsze zainteresowanie zostanie poświęcone zagadnieniom warsztatu Orozjusza jako historyka. Jest to znamienne, ponieważ ten aspekt zazwyczaj wybija się na plan pierwszy w opracowaniach skupionych na analizie dzieła omawianego autora. W istocie bowiem cieszy się on zainteresowaniem głównie historyków i filologów, którzy najczęściej badają źródła z których korzystał, język którym się posługiwał, recepcję średniowieczną oraz stopień harmonizacji jego ustaleń z innymi starożytnymi historiografami. Stosunkowo rzadko trafiają się opracowania zmierzające do wydobycia treści filozoficznych i teologicznych zawartych na kartach jego dzieł. Wielu badaczy w Pawle Orozjuszu dostrzega cennego świadka i baczego obserwatora realiów późnego antyku, toteż literatura przedmiotu obfituje w publicystykę poświęconą kwestiom specjalistycznym, jak np. stosunek do barbarzyńców, czy też kryzys cesarstwa u progu V wieku. Do rzadkości należą teksty traktujące o teologii Orozjusza, aczkolwiek i takie się zdarzają. Niemniej jednak jak dotąd nie ukazała się praca monograficzna w całości poświęcona jego historiozofii. Rozprawa powstała z zamiarem wypełnienia tej luki.

Drugim istotnym problemem pozostaje kontekst myślowy, w którym, i na bazie którego Orozjusz budował swoją historiozofię. Z perspektywy współczesnego czytelnika historiozofia, czy też filozofia historii, budzi wyraźne skojarzenia z myślą rozwijaną od czasów Oświecenia. Skojarzenia te, skądinąd zrozumiałe, opierają się na fakcie, iż dopiero w XVIII wieku historia stała się wyodrębnionym przedmiotem dociekań filozoficznych. Stąd też, obecnie mówiąc o historiozofii najczęściej ma się na myśli koncepcje nowożytne i współczesne. Tematyka ta jest dobrze opracowana w literaturze i pomimo licznych głosów krytycznych, ciągle zdaje się być obecna w dyskursie filozoficznym. Skutkiem tych zainteresowań, pojęcia, wątki, założenia i koncepcje kreowane przez nowożytną historiozofię należą do zbioru powszechnie znanych, rudymenarnych wręcz poglądów, z którymi każdy, kto odebrał filozoficzne wykształcenie, jest dobrze zaznajomiony. Prowadzi to jednak do pewnego zawężenia i sprawia, że wcześniejsza refleksja zmierzająca do przedstawienia procesu historycznego w kluczu sensowności i celowości często nie jest doceniana. Dodatkowym problemem pozostaje fakt, że starożytni myśliciele, w tej liczbie Paweł Orozjusz, nie kreowali historiozofii jako odrębnej i samodzielnej refleksji. Toteż ich wizja dziejów powstawała niejako na marginesie innych ustaleń, dotyczących konstrukcji świata, Boga, człowieka wraz z jego ostatecznym przeznaczeniem, czy też zakresu oraz legitymacji władzy państwowej. Ta głęboka zależność od szerszego tła refleksji filozoficzno-teologicznej świata antycznego nie pozwala na proste opisanie historiozofii Orozjusza w oparciu o wzorce i motywy znane z czasów późniejszych. Stąd też rodzi się potrzeba wcześniejszego wydobywania treści historiozoficznych z szerokiego spektrum stanowisk zajmowanych przez myślicieli starożytnych na gruncie wielu obszarów refleksji. Innymi słowy, ich filozoficzne przekonania na temat sensowności i celowości procesu dziejowego zawsze pozostawały nieusystematyzowane, wyrażone dość fragmentarycznie, nierzadko ograniczone do pojedynczych stwierdzeń, na pierwszy rzut oka niezwiązanych z myślą historiozoficzną. Dla badań zmierzających do rekonstrukcji historiozofii Orozjusza przedstawia to dodatkową trudność. A mianowicie, zanim będzie można zidentyfikować elementy wskazujące na obecność oraz kształt danej historiozofii, trzeba najpierw określić zbiór motywów, których należy poszukiwać. Tytułem przykładu, przyjęcie koncepcji czasu liniowego można odczytać z refleksji kosmologicznej, *prima facie* nie związanej z historiozofią, gdzie mowa o tym, że świat został stworzony *ex nihilo*, albo też ze wzmianek wskazujących na niepowtarzalność zdarzeń historycznych. Z kolei o przyjęciu istnienia opatrności w dziejach świadczyć mogą twierdzenia dotyczące rozumności kosmosu lub rządów Bożych w świecie itd. Dla rekonstrukcji myśli historiozoficznej często przydatnymi się okazują również ustalenia

dotyczące kwestii politycznych, jak interpretacja roli cesarza Augusta albo najazdów barbarzyńców. Wartościowych świadectwo dostarczają także opisy anomalii przyrodniczych oraz klęsk i cudownych zdarzeń, którym autorzy starożytni nadają stosowne znaczenie. Wreszcie i w łączności z historiozofią pozostają subtelne spekulacje teologiczne dotyczące konstrukcji Bóstwa oraz Jego stosunek do świata.

Wszystko to sprawia, że uwaga badacza zajmującego się historiozofią antyczną, a w tym przypadku myślą Pawła Orozjusza, powinna być nakierowana na wiele różnych dziedzin refleksji starożytnej. Toteż znaczna część pracy skupia się na ukazaniu szerszego tła filozoficzno-teologicznego epoki, w której wzrastała umysłowość autora *Historii przeciw poganom*. Pominięcie tego etapu badań wiązałoby się z poważnym ryzykiem uzyskania nieadekwatnego, niekompletnego i zbaczającego w stronę anachronizmu obrazu historiozofii omawianego myśliciela. Dlatego też, aby uniknąć podobnych błędów, poniżej przedstawione wywody idą dwutorowo. Każde zagadnienie rozpatrywane jest najpierw na gruncie szeroko pojętej erudycji dostępnej intelektualistom z początku V wieku p. Ch - zabieg ten umożliwia wyodrębnienie pewnych motywów i twierdzeń, które bezpośrednio lub w sposób poszlakowy świadczą o obecnych w myśli starożytnej wyobrażeń na temat sensowności i celowości procesu historycznego. Następnie ustalenia te służą jako punkty odniesienia przy analizie myśli Orozjusza. Zaproponowana struktura toku wyводу pozwala na zidentyfikowanie u autora *Historii przeciw poganom* miejsc, gdzie nawiązuje on do tychże twierdzeń i motywów; w dalszej zaś kolejności na rekonstrukcję pełnego obrazu jego przekonań o charakterze historiozoficznym.

Powyższe spostrzeżenia stoją za wyborem metody badawczej, a jest nią metoda analityczno-syntetyczna. W pierwszej kolejności poddano analizie myśl historiozoficzną w ogólności, wskazując na jej elementy konstrukcyjne – tematyka ta została przedstawiona w pierwszym rozdziale, obok prezentacji sylwetki samego Orozjusza oraz stanu badań nad jego myślą i twórczością. Następnie zaś poddano szczegółowej analizie występowanie tychże elementów zarówno w refleksji autorów antycznych do piątego wieku, jak i u samego Orozjusza. Założenia metodologiczne zaważyły również na systematyce kolejnych rozdziałów. Tak tedy rozdział drugi poświęcono zagadnieniu postrzegania czasu w starożytności. Rozdział trzeci skupia się na ukazaniu wzorców periodyzacji dziejów, z których korzystali autorzy starożytni oraz Orozjusz, przy szczególnym uwypukleniu ich historiozoficznych implikacji. Rozdział czwarty zmierza do ustalenia determinantów dziejowych, zasad i mechanizmów wpływających na bieg wydarzeń historycznych. Wreszcie, w piątym rozdziale podjęto próbę identyfikacji podmiotu, wokół którego ogniskowały się

kluczowe fakty historyczne. Syntetyczne ujęcie wyników tych analiz pozwoliło na wyciągnięcie wniosków dotyczących kształtu historiozofii omawianego myśliciela.

Cel rozprawy polega zatem na wykazaniu, iż w refleksji Pawła Orozjusza na temat dziejów jest zawarta myśl historiozoficzna. Zostanie to udowodnione poprzez poddanie analizie i syntezie poszczególnych elementów tejże historiozofii, oraz wskazanie, w jakiej mierze omawiany autor bazował na dziedzictwie wcześniejszych myślicieli, a na ile jego koncepcje zdradzają samodzielny wkład w rozwój historiozofii chrześcijańskiej.

Rozdział I. Paweł Orozjusz jako dziejopisarz i historiozof

Zagadnienia, którym poświęcony jest poniższy rozdział, ogniskują się wokół dwóch grup tematycznych – kwestii związanych z samym pojęciem historiozofii oraz prezentacją osoby i twórczości Pawła Orozjusza. Jeśli idzie o historiozofię, po pierwsze należy ustalić jej relację do historii; po drugie, wymaga omówienia zakres semantyczny tego pojęcia w stosunku do filozofii i teologii dziejów; wreszcie po trzecie, koniecznym jest dokładna rekonstrukcja teoretycznego modelu historiozofii. Zwłaszcza ten ostatni element okaże się szczególnie istotnym dla całości zaprezentowanego w pracy wywodu. W dalszej kolejności zostanie przedstawiona postać samego Orozjusza, wpływ jaki on wywarł na myślicieli średniowiecznych, oraz obecny stan badań nad jego twórczością.

1. Historiozofia – poszukiwanie sensu i celu dziejów

Można powiedzieć, że filozofia rozpoczęła się w momencie, gdy zadano pierwsze pytanie. Najdonioślejszym ze stawianych pytań, które legły u podstaw rozwoju naszej kultury filozoficznej, były te, dotyczące sensu i celu. Postawione w odniesieniu do historii, zaowocowały pierwszymi koncepcjami historiozoficznymi. Poniższy podrozdział został poświęcony scharakteryzowaniu struktury filozoficznego namysłu nad historią w interesującym, ze względu na cel pracy, okresie.

1. 1. Historia i historiozofia

Wśród potomnych Paweł Orozjusz zasłynął przede wszystkim jako historyk¹. Trudno wszakże powiedzieć, czy tak on sam siebie postrzegał. W dorobku Orozjusza znajdują się również dzieła o charakterze apologetycznym, gdzie występuje on roli teologa polemizującego z pelagianami, pryscillianami i orygenistami². Również dzieło, dzięki

¹ Kwestia imienia – Paweł, pozostaje dość dyskusyjna. Najstarsze pisma, gdzie omawiany myśliciel określany jest mianem Pawła Orozjusza pochodzą z VI wieku. Tak pisze o nim Jordanes. Niemniej jednak w literaturze przedmiotu (szczególnie starszej), dominuje określenie Paweł Orozjusz, stąd też i w ramach niniejszego opracowania będzie ono stosowane. R. Suski, *Orozjusz i jego źródła. Wybrane zagadnienia*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2023, s. 20.

² *Liber apologeticus*, J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. 31, 1846; *Consultatio sive commonitorium ad Augustinum de errore Priscillianis et Origenistarum*, J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 42, 1865.

któremu Orozjusz zawdzięcza pośmiertną sławę – *Historia przeciw poganom*, nie stroni od rozważań o charakterze metahistorycznym, teologicznym czy też filozoficznym. Spostrzeżenie to prowokuje postawienie pytania o relację pomiędzy historią, a historiozofią. Czy można doszukiwać się w historiografii Orozjusza czegoś więcej niż tylko katalogu faktów historycznych, które ukazują obraz dziejów przekazany z rzetelną kronikarską bezstronnością? Innymi słowy, w tym miejscu zainteresowanie wzbudza relacja pomiędzy historiografią, a historiozofią; czyli, kiedy i na ile historiografia może być źródłem historiozofii? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie trzeba przebadać relację pomiędzy tymi dwoma obszarami ludzkiej refleksji. Przede wszystkim zaś ukazać wzajemne powiązania na poziomie genetycznym.

Można powiedzieć, że historiozofia wyprzedza historię w tym sensie, że pierwsze próby nadania wydarzeniom historycznym jakiegoś sensu i celu są znacznie starsze od „naukowego” zainteresowania historią. W literaturze przedmiotu ugruntowany jest pogląd, wedle którego twórcą historiografii jest żyjący w V w. p. n. e. Herodot³. Pionierskość jego osiągnięcia polega na zaproponowaniu nowego podejścia do dziejopisarstwa. Starł się on bowiem oprzeć swoje dociekania na dostępnej podówczas metodzie naukowej. W myśli otwierającej *Dzieje* odnajdujemy następujące wyznanie:

„Herodot z Halikarnasu przedstawia tu wyniki swych badań, żeby ani dzieje ludzkie z biegiem czasu nie zatarły się w pamięci, ani wielkie i podziwu godne dzieła, jakich, bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali, nie przebrzmiały bez echa, między innymi szczególnie wyjaśniając, dlaczego oni nawzajem ze sobą wojowali”⁴.

Kluczowe w powyższym cytacie jest określenie owoców pracy dziejopisarskiej jako „wyników badań” (ἱστορία). Przy czym na kartach *Dziejów* odnajdujemy ten sam termin w odniesieniu do filozoficznych dociekań Pitagorasa. Komentujący Herodota Cochrane dopatruje się przyczyny akurat tego doboru słów w chęci dziejopisa odcięcia się od tradycji logografii, w szczególności zaś od prac Hekatajosa⁵, który rozpoczyna swoje dzieło *Obwód ziemi* w następujący sposób: „Hekatajos z Miletu opowiada tę opowieść” („Ἐκαταῖος Μιλήσις ὧδε μυθεῖται”)⁶. Herodot nie jest zainteresowany opowiadaniem. Jego intencją pozostaje chęć przebadania historii. W zaproponowanym przez niego ujęciu poszczególne wydarzenia nie są

³ S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. I, Kraków 1925, s. 74.

⁴ Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2015, s. 19.

⁵ Szerzej na temat logografii zob. S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. I, s. 23 i n.

⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1960. s. 446.

odrębnymi wypadkami, które można, a nawet należy traktować osobno, jako samoistne historie mające swój początek i koniec. Dla Herodota wszystkie obserwowane na przestrzeni dziejów zdarzenia układają się w spójną całość, gdzie wszystko pozostaje w układzie wzajemnych odniesień o charakterze treściowym i inferencyjnym. W ten sposób dochodzi do ukonstytuowania procesu dziejowego, jako zamkniętego obiektu badań. Herodot bardzo poważnie podchodzi do tego właśnie aspektu. Stara się z wielką precyzją określić obszar badanej materii, opisuje więc świat w najdrobniejszym detalu. Interesują go kwestie związane z kształtem ziemi i granicami zamieszkałych jej obszarów, krainy geograficzne, rzeźba terenu, zwierzęta, rośliny, a także ludy, języki, ustroje, wierzenia, obyczaje, uwarunkowania gospodarcze, genealogie, oraz migracje i proces osiedlania się poszczególnych plemion⁷. Toteż z kart *Dziejów* wyłania się obraz ruchomego uniwersum, pełnego form widzialnych, gdzie obok zjawisk czysto przyrodniczych ukazane zostają wytwory ludzkiego ducha - kultury i cywilizacje, oraz dynamika ich losów. Przy czym podkreślenia wymaga fakt, że pomimo całego tego kolorytu wszystkie wymienione zjawiska (przyrodnicze oraz będące wytworami ducha ludzkiego) zostają zrównane ze sobą i wspólnie tworzą jeden obiekt, którego badaniu zamierza się poświęcić Herodot.

Jednak należy zauważyć, że badając tak zróżnicowaną materię, autor *Dziejów* musiał znaleźć na tyle uniwersalne prawo, by ogarnąć nim całość rzeczywistości. Stąd też zdystansował się od opowiadania na modłę logografii i oparł swoje rozważania na wzorcach zaczerpniętych z filozofii⁸.

Głównym obiektem zainteresowań filozofii z czasów Herodota było wielkie poszukiwanie uniwersalnej zasady wszechrzeczy, którą od czasów Anaksymandra określano mianem *arché*. Myśliciele zmierzali do wskazania pewnej ogólnej przyczyny rzeczy, zasady rządzącej kosmosem ujętym jako całość. Nie ma takiej potrzeby, by w tym miejscu powtarzać wszystkie odpowiedzi, jakich Jończycy udzielili na tak postawioną kwestię. Wystarczy, że w skrócie przytoczone zostaną poglądy Heraklita, od którego zależność widoczna jest w pracy Herodota. W opinii tego filozofa zasadą tłumaczącą całość uniwersum jest logos, czyli wiecznotrwała i uniwersalna mądrość rządząca wszelkimi przemianami w świecie. Ów naturalny rozum określa kosmiczne prawa, które mają charakter przedpozytywny, a tym samym pozostają poza jakimkolwiek państwowym porządkiem, poza ludzką wolą i mocą. Heraklitejski logos udostępnia się tylko dla wybranych jednostek – poetów, mistyków i

⁷ Ch, N. Cochrane. *Chrześcijaństwo...*, s. 446.

⁸ J. Wells, *Studies in Herodotus* X, B. Blackwell, Oxford 1923, s. 184; Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 447.

filozofów. Nie ma on charakteru osobowego i należy go pojmować w kategoriach materialistycznych⁹. W działaniu owego rozumu ujawnia się pewien kosmiczny determinizm, zaś zadaniem badacza jest odkrycie jego mechanizmów¹⁰. Podobny cel – wykrycie i udowodnienie istnienia pewnej dziejowej prawidłowości, stawiał sobie Orozjusz.

Można zatem powiedzieć, że Herodot zmierza do znalezienia właśnie takiego mechanizmu na gruncie historii. A chociaż czyni to przy wykorzystaniu zaplecza filozoficznego, to jednak obrana przez niego perspektywa daje odmienne niż u Jończyków rezultaty. Jak zaznacza na wstępie, przede wszystkim interesują go „wielkie i podziwu godne dzieła, jakich, bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali [...] oraz to dlaczego oni nawzajem ze sobą wojowali”¹¹. Właśnie ów heurystyczny zamysł sprawia, że dziejopis z Halikarnasu musi oprzeć swoje badania na metodzie filozoficznej. Innymi słowy, szuka on *arché* dziejów. Oczywiście, przyjęte przez niego założenia o heraklitejskiej proveniencji w znaczny sposób determinują rekonstrukcję owego kosmicznego prawa. Brak rozróżnienia na zjawiska fizyczne i sferę kultury implikuje redukcję jednego z tych obszarów do drugiego. Toteż Herodot podporządkował wytwory ludzkie tym samym prawidłowościom, które rządziły światem fizycznym, przez co uczynił z historii obiekt badań filozoficznych. Jak się wydaje, kluczowe w tym względzie są dwa aspekty. Po pierwsze, istotne znaczenie ma wzmiankowana powyżej heurystyczna intencja autora *Dziejów*. Po drugie, zastosowane przez Herodota dedukcyjne rozumowanie. Ten drugi aspekt wymaga szerszego omówienia.

Dwoma naczelnymi, zaobserwowanymi już przez Arystotelesa drogami, po których porusza się ludzkie rozumowanie są indukcja i dedukcja. Przy czym, ogólnie rzecz ujmując, indukcja opiera się na przytaczaniu poszczególnych przykładów rzeczy podobnych i dopiero na ich podstawie dokonywana jest rekonstrukcja jakiegoś ogólnego prawa. W wymiarze historiozoficznym indukcja może przybrać postać następującego rozumowania. Imperia a, b, c, d trwały lat x. Na tej podstawie można wnosić, że imperium f będzie również trwało x lat, a następnie, po wypełnieniu się miary tego czasu, imperium f upadnie tak jak pozostałe. Indukcja owa może być enumeratywna lub zupełna. Indukcja enumeratywna występowałaby w sytuacji, gdy zbiór badanych imperiów nie byłby wyczerpujący. A zatem badano by tylko część przypadków i na tej podstawie wnioskowano, że imperium f upadnie po upływie x lat. Jednak takie rozumowanie jest zawodne, bowiem rychło okazać się może, że nieuwzględnione w badaniu imperium r upadło dopiero po okresie lat x+1. Stąd też dla

⁹ J. M. Bernal, *Nauka w dziejach*, PWN, Warszawa 1967, s. 128.

¹⁰ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 448.

¹¹ Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2015, s. 19.

lepszego określenia poszukiwanego prawa, powinno się zastosować indukcję zupełną, która operuje na zbiorze zawierającym wszystkie występujące w dziejach imperia. Jednak nie ma możliwości ustalenia takiego zbioru, bowiem proces dziejowy ani obecnie, ani tym bardziej w czasach Herodota nie dobiegł jeszcze końca. Toteż operowanie nawet na wszystkich minionych przykładach imperiów pozostaje obarczone ryzykiem błędu właściwym indukcji enumeratywnej.

W obliczu wyżej opisanych problemów, filozof (a w tej właśnie w tej roli widział się Herodot) może sięgnąć po metodę dedukcji. Opiera się ona na ustaleniu pewnej prawidłowości, wedle której zostaną wyjaśnione prawa determinujące zgromadzone w badanym zbiorze przypadki. Ustalenie owego prawa wymaga twierdzeń o charakterze przed-empirycznym. Mowa tutaj o twierdzeniach, których ważność potwierdzają dostępne przypadki, przy jednoczesnym braku ryzyka falsyfikacji spowodowanej wystąpieniem przykładów przeczących. Wartość dedukcji opiera się na innym niż empiryczny gruncie. Uzasadnienie swoje czerpie z założeń o charakterze najczęściej metafizycznym. Zaś jej heurystyczna nośność polega na perswazyjnej sile danej filozofii lub teologii. Innymi słowy, określone wyjaśnienie dziejów jest zależne od obranej tradycji filozoficznej, na gruncie której wznoszona jest historiozofia. Dzięki temu badanie historii staje się filozofią; z filozofii czerpie, i w filozoficznej optyce ukazuje kreowany obraz dziejów.

W ten sposób dochodzimy do konstatacji, iż kluczowym dla zaistnienia historiozofii elementem jest wskazanie na pewien mechanizm, za pomocą którego można badać dzieje. Historia pisana w kluczu historiozoficznym nie jest zwyczajnym referowaniem faktów, ale przybiera postać traktatu, gdzie wszystkie elementy posiadają swój metahistoryczny sens. Posługując się właśnie takim prawem badacz nie tylko jest w stanie odpowiednio przedstawić minione wydarzenia, znaleźć ich interpretację i wyjaśnienie, ale również może on prognozować drogę, po której będzie się toczył proces historyczny w przyszłości. Dla Herodota taką dedukcyjną zasadą było prawo kompensacji określone mianem *nemezis*. Jednak już wcześniej pojawiały się inne mechanizmy dziejowe, dostarczające wyjaśnienia doniosłych zdarzeń z historii partykularnej. W przypadku Homera był to zdepersonifikowany determinizm zwany Mojra¹². Platon, stoicy i później chrześcijanie będą tłumaczyli proces dziejowy poprzez działanie boskiej providencji. W czasach nowożytnych pojawiają się zsekularyzowane i naturalistyczne koncepcje mechanizmu dziejowego, jak np. idea postępu (np. Wolter, Condorcet), walki klas (K. Marks), czy też konieczności dialektycznego

¹² Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 448 i n; T. Stępień, *Porządek i miłość. Koncepcja opatrności Bożej w myśli starożytnej*, Teologia Polityczna, Warszawa 2019, s. 18.

następstwa kultury i cywilizacji (O. Spengler). Te przykłady można mnożyć. Właściwie każdy myśliciel, który proponował filozoficzne ujęcie procesu historycznego zmuszony był do wskazania jakiegoś odgórnego, determinującego (lub przynajmniej tłumaczącego) proces dziejowy prawa.

W oparciu o powyższe ustalenia można stwierdzić, iż wczesna historiografia poszukiwała wzorców w filozofii. Stawiane przez nią pytania miały charakter filozoficzny. Tym zaś, co ją różniło od dominującej podówczas filozofii przyrody pozostawał obiekt badań; ale nawet i on określony był w sposób właściwy filozofii. Podobną sytuację obserwujemy w historiografii Pawła Orozjusza, również i jego dzieło rozpoczyna się od bardzo dokładnego opisanego świata, zaś całość pracy zmierza do wyjaśnienia badanej materii dziejów przy zastosowaniu zasad rządzących procesem historycznym¹³.

1. 2. Filozofia i teologia dziejów

Kolejną kwestią, istotną dla określenia ram zainteresowań historiozofii, jest ustalenie granic pomiędzy historiozofią, a filozofią i teologią dziejów. Paweł Orozjusz był nie tylko historykiem, ale również teologiem i chrześcijaninem, toteż w jego optyce świat pozostawał miejscem Bożej obecności. Każdy aspekt rzeczywistości, a szczególnie wydarzenia historyczne, posiadał swoje uzasadnienie w Bożym planie. Może tedy pojawić się wątpliwość, czy słusznie określa się myśl Orozjusza mianem historiozofii, czy nie byłby trafniejszym terminem filozofia lub teologia dziejów. Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie musimy odnieść się do definicji samej historiozofii oraz jej klasyfikacji w literaturze przedmiotu, a następnie wyjaśnić relację względem filozofią a teologią historii.

Dotychczasowe analizy wiodły do konstatacji, iż kluczowym dla rozróżnienia historii i historiozofii jest ustalenie ogólnej zasady, czy też prawa dziejów. Znajduje to potwierdzenie w przytoczonej przez Karla Löwitha definicji. Badacz ów traktuje historiozofię jako synonim filozofii dziejów. Tak oto pisze: „termin «filozofia dziejów» oznacza systematyczne wyjaśnienie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś ostatecznego sensu”¹⁴. Wąsko rozumiana filozofia dziejów pojawiła się w latach sześćdziesiątych XVIII wieku i zanikła już

¹³ Orozjusz, *Historia przeciw poganom I, 2*, tłum. H. Pietruszczak, Wyd. Henryk Pietruszczak, Zgorzelec 2015, s. 10 i n.; K. Obrycki, *Opis świata starożytnego (Orosius, Historiarum adversus paganos I,2)*, „Vox Patrum”, 6-7, 1984, s. 392-410.

¹⁴ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 5.

sto lat później, swoją szczytową formę osiągając w refleksji Hegla i jego materialistycznej reinterpretacji u Marksa¹⁵. A pomimo, iż termin ten nie jest już jednoznacznie rozumiany jako heglowska, czy marksistowska interpretacja procesu dziejowego, to jednak dalej może on budzić niepotrzebne skojarzenia XIX-wiecznymi systemami. Dlatego też w odniesieniu do myśli starożytnej poręczniejszym wydaje się określenie „historiozofia”, ponieważ intuicyjnie nie wiąże się ono z konkretną wizją procesu dziejowego, ale obejmuje wszystkie koncepcje, które zmierzają do filozoficznego opisu historii. Nim też konsekwentnie będzie się posługiwała niniejsza dysertacja. Niemniej jednak synonimiczne traktowanie filozofii dziejów i historiozofii należy uznać za zabieg niebudzący wątpliwości, przyjęty i powszechnie stosowany w literaturze przedmiotu. Fakt ten posiada swoje uzasadnienie w zaprezentowanej powyżej definicji przedmiotu filozofii dziejów, która obejmuje także refleksję o charakterze historiozoficznym. Dokonane przez Löwitha ustalenie pola semantycznego filozofii dziejów cieszy się aprobatą w środowisku badaczy przedmiotu. Tytułem przykładu, na gruncie polskim bardzo podobną definicją filozofii dziejów/historiozofii posługuje się Stanisław Kamiński. W opinii polskiego badacza, „filozofia dziejów, zwana także historiozofią, jest dyscypliną filozoficzną o ostatecznych czynnikach sprawczych, istocie i sensie ludzkich dziejów jako całości”¹⁶.

Definicje te nie były znane antycznym myślicielom, którzy nie rozróżniali na filozofię i historiozofię. Co nie zmienia faktu, że kreowali oni wyobrażenia na temat procesu dziejowego w oparciu o kategorie sensu i celu, a zatem w ramach szeroko pojętej refleksji filozoficznej. Stąd też odnosząc pojęcie „historiozofii” do myśli antycznej, należy pamiętać, iż będzie ono opisywało koncepcje wyłaniające się z różnych aspektów innych dyscyplin filozofii i teologii: metafizyki, kosmologii, etyki, soteriologii itd.

Jak to już było wzmiankowane, sam termin „filozofia historii” pojawia się dość późno. Jego autorem jest Wolter¹⁷, którego zasługą pozostaje wyodrębnienie refleksji historiozoficznej jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej¹⁸. Należy jednak pamiętać, że oświeceniowy pisarz operował tym pojęciem w sposób polemiczny. Przeciwwstawiał on

¹⁵ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 4.

¹⁶ S. Kamiński, *Próba typologii metod filozofowania*, „Summarium” Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL 4 (24): 1975, s. 3-10.

¹⁷ Wedle ustaleń R. Pompeau termin ten po raz pierwszy został użyty 4 marca 1765 roku: R. Pompeau, *Introduction*, [w:] F. M. A. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, t. I, Paris 1990, s. XVII.

¹⁸ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, s. 3. Autor ów tak oto streszcza dzieje wąsko pojmowanej filozofii dziejów: „Jej wyłonienie się przypada na epokę Oświecenia; swój zasób pojęć zawdzięcza Wolterowi (1765). Już kilka dziesięcioleci później osiąga klasyczny punkt szczytowy swego rozwoju w filozofii Hegla; i znowu w kolejnym pokoleniu Marks formułuje jeszcze swą materialistyczną konstrpropozycję wobec heglizmu, podczas gdy współczesny mu Burckhardt odrzuca już filozofię dziejów jako niedorzeczne przedsięwzięcie”.

bowiem filozofię dziejów teologii dziejów, którą w duchu Augustyńskim rozwijał Bousset¹⁹. Wolterowi chodziło o ukazanie procesu dziejowego jako zjawiska zamkniętego w ramach świeckiego oglądu rzeczywistości, bez odwoływania się do religijnej wizji świata²⁰. Tymczasem pierwiastek chrześcijański od czasów Augustyna zdominował zachodnią refleksję na temat dziejów, która właściwie do epoki oświecenia pozostawała pod przemożnym wpływem teologicznej wizji historii zbawienia. Toteż w owym niebagatelnym okresie trzynastu wieków najważniejsze traktaty poświęcone historiozofii skupiały się na kwestiach w mniejszym lub większym stopniu związanych z soteriologią. Kluczową dla wolteriańskiej wizji dziejów okazuje się przyjęta przez francuskiego filozofa zasada tłumacząca historię. Wolter rezygnuje z dominującej w owym czasie koncepcji opatrności Bożej, zastępując ją ideą kumulatywnego postępu. Zeświecczeniu ulega również i finalny kres procesu dziejowego, którym nie jest już post-historyczne Królestwo Boże, ale eudajmonia ziemską związaną z nieograniczonymi możliwościami ludzkiego intelektu.

Grunt pod takie pojmowanie dziejów przygotował włoski filozof Giambattista Vico. W swojej *Nowej nauce* proponuje on nową definicję prawdy. Według Vico, dawne postrzeganie *verum*, jako *adaequatio rei ad intellectum*, stawia przed badaczami wymagania, którym nie sposób sprostać. Świat przyrody nie jest dziełem człowieka, a zatem nigdy do końca nie będzie mógł zostać zgłębiony przez intelekt. Włoski filozof stoi na stanowisku, że dostępne dla naszego poznania są tylko wytwory ludzkie. Człowiek w sposób pewny może się wypowiadać o rzeczach przez siebie stworzonych. W koncepcji tej *verum* zostaje zastąpione przez *factum*²¹. Trudno zaś sobie wyobrazić bardziej doniosły przedmiot, którego autorem jest człowiek, niż historia powszechna. Toteż nawet wydarzenia z odległej przeszłości stanowią dla naszego umysłu lepszy obiekt badań niż świat fizyki, czemu Vico daje wyraz w następującej wypowiedzi: „w tej nocy pełnej cieni, osłaniającej przed naszym wzrokiem najodleglejszą starożytność, jaśnieje wieczne światło owej prawdy, której w żadnej mierze nie można poddać w wątpliwość: że ten historyczno-obywatelski świat na pewno został uczyniony przez człowieka. Jego zasady mogą i muszą przeto być znajdowane w przemianach

¹⁹ P. Moskal, *Problemy filozofii dziejów*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 9. Zob. także: J. E. Sullivan, *Prophets of the West. An Introduction to the Philosophy of History*, Holt, Rinehart, and Winston, New York – London 1970; M. Murray, *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*, M. Nijhoff, The Hague 1970; W. Oelmüller, R. Dölle, R. Piepmeier, *Philosophische Arbeitbücher*, Bd. 4 Diskurs [w:] *Geschichte*, Paderborn 1980; J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid 1984; R. Gruner, *Philosophies of History*, Aldershot 1985; L. Krieger, *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

²⁰ K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 100.

²¹ Tamże, s. 115.

naszego własnego umysłu ludzkiego”²². Vico pozostawał pod silnym wrażeniem swojego odkrycia. Zachęcał on tedy czytelnika do uważnej lektury *Nauki nowej* zapewniając, iż zawarte w niej treści stanowią filozofię autorytetu, krytykę wcześniejszych teogonii, wieczną historię idealną wszystkich narodów, czy też ostateczny system prawa naturalnego²³. Warto jednak poczynić dwa spostrzeżenia o istotnym znaczeniu dla ukonstytuowania filozofii dziejów. Po pierwsze, ustanowienie *factum* w miejsce *verum* przenosi ciężar badań ze świata, jako całości, na wytwory ludzkiej kultury, zaś człowiek staje się ostatecznym odniesieniem dla wszelkiej wiedzy. Po drugie, ów radykalny antropocentryzm jest jednocześnie pewną formą redukcjonizmu. Wprawdzie dochodzi tutaj do głosu fascynacja historią na niespotykaną wcześniej skalę, jednak jest to historia pozbawiona elementu transcendentnego. *Nauka nowa* tworzy tym samym immanentny system odniesień, gdzie filozof zostaje skazany na poruszanie się w określonym, naturalistycznym i antropocentrycznym gruncie. A chociaż sam Vico nie wyciągnął ze swych tez ostatecznych konsekwencji na gruncie historiozoficznym, to w przyszłości pójdą jego śladem tacy myśliciele jak Wolter, Condorcet czy Marks²⁴.

Skutkiem owego redukcjonizmu było powiązanie pojęcia filozofii dziejów z laicką wizją świata i historii. Filozofią dziejów była taka refleksja nad historią powszechną, która proponowała wyjaśnienie procesu dziejowego, jego ostatecznego sensu i celu, poprzez wskazanie jakiegoś ogólnego metahistorycznego prawa wpływającego na dynamikę wydarzeń w ramach historii powszechnej, przy jednoczesnym założeniu, że ani sens, ani cel, ani wreszcie ów mechanizm dziejów nie będą się odwoływały do żadnej teistycznej, czy też szerzej, transcendentnej rzeczywistości. Jednakże ten redukcjonizm, o charakterze dość arbitralnym, zachować może swoją ważność tylko na gruncie wybranych tradycji filozoficznych; trudno zaś go odnieść do filozofii w ogóle. Stąd też w późniejszych definicjach filozofii dziejów (np. u Löwitha i Kamińskiego) został on porzucony.

Powyższy pogląd potwierdzają klasyfikacje filozofii dziejów, które także dystansują się do wolteriańskiego dogmatyzmu. W tym miejscu warto wskazać na kilka propozycji systematycznego uporządkowania powstałych na przestrzeni dziejów historiozofii.

Piotr Moskal proponuje dwójaki podział filozofii dziejów w oparciu o różne kryteria. Pierwszym kryterium jest podmiotowa lub przedmiotowa ich strona, drugim zaś metafizyczne ugruntowanie procesu dziejowego. Dzięki zastosowaniu pierwszego kryterium uzyskujemy podział na filozofie dziejów:

²² G. Vico, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.

²³ K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 115.

²⁴ Tamże, s. 34 i n., 100 i n.

1. tradycyjną albo przedmiotową, która rozwijała się od Augustyna do Hegla;
2. nowoczesną albo podmiotową, skupioną na antropocentrycznej hermeneutyce historii (np. H. G. Gadamer).

Przy użyciu drugiego kryterium Moskal buduje znacznie bardziej zróżnicowany podział, na filozofie dziejów gdzie:

1. historia jest rządzona przez transcendentny Absolut (np. Augustyn);
2. proces dziejowy stanowi ewolucję immanentnego podmiotu (np. G. F. W. Hegel);
3. historia jest redukowalna do świata intencjonalnego (np. E. Husserl);
4. historia istnieje jako byt zamknięty w ludzkiej świadomości (nurty pozytywistyczne);
5. proces dziejowy jest dziełem przeobrażeń materii (np. K. Marks);
6. historia jest zbiorem zdarzeń, który nie ma substancjalnego fundamentu (np. D. H.

Porter);

7. historię stanowi ewolucyjny ruch ludzkości ku stanom coraz bardziej doskonałym (np. J. G. Herder)²⁵.

Inną klasyfikację proponuje Kamiński. Dla wprowadzonych przez tego badacza podziałów kluczowym okazało się kryterium epistemologiczno-metodologiczne. Stąd też dzieli on filozofie dziejów na trzy zasadnicze grupy, z których daje się wyróżnić także pewne podgrupy²⁶.

1. Filozofie dziejów o charakterze scjentystycznym:
 - a. filozofia poznania historycznego (W. H. Dray, A. Danto);
 - b. historiozofie budowane w oparciu o dane nauk szczegółowych (A. J. Toynbee, O. Spengler, F. Koneczny, F. Sawicki, P. Teilhard de Chardin).
2. Filozofie dziejów czerpiące z teologii (Augustyn, F. Sawicki);
3. Historiozofie autonomiczne względem poznania humanistycznego i teologicznego:
 - a. aprioryczne filozofie idealistyczne (G. F. W. Hegel);
 - b. historiozofie skierowane antropocentrycznie (E. Husserl, M. Heidegger, K. Jaspers).

W przytoczonych podziałach rzuca się w oczy brak wolteriańskiego redukcjonizmu. Filozofowie uznający istnienie Boga występują obok tych myślicieli, którzy budowali swoją koncepcję dziejów nie odwołując się do pierwiastka teistycznego. Tym samym w obrębie

²⁵ P. Moskal, *Problemy filozofii dziejów*, s. 10-12

²⁶ F. Kamiński, *Główne koncepcje filozofii dziejów*, „*Studia Philosophie Christianae*” 18/1982, nr 2 s. 89-121.

przedstawionych typizacji teologia dziejów nie jest odrębną od filozofii dyscypliną, ale raczej staje się równoprawnym rodzajem historiozofii²⁷.

Badacz analizujący myśl Pawła Orozjusza ciągle będzie się stykał z teistyczną wizją świata. Kwestie teologiczne dostarczają zasadniczych przesłanek wyboru i oceny zgromadzonego przez antycznego autora materiału historiograficznego. Orozjusz pisząc *Historię przeciw poganom* ciągle miał przed oczami teistyczny obraz świata, a matrycę dla opisywanych przez niego wydarzeń stanowi określona wizja soteriologiczna. Nie oznacza to wszakże, że próba przebadania jego myśli pod kątem filozoficznym musi odciąć się od tych teologicznych przesłanek. Wręcz przeciwnie, dystansując się od oświeceniowego redukcjonizmu, należy uznać, iż twierdzenia o charakterze teologicznym wpisują się w istotę filozoficznego myślenia Orozjusza o historii.

1. 3. Struktura historiozofii

Przytoczone powyżej definicje historiozofii operują na bardzo wysokim pułapie ogólności. Celem ich jest wskazanie na pewien zasadniczy aspekt, który nadaje refleksji nad dziejami waloru filozoficznego. Mogą tedy posłużyć do wyróżnienia historiozofii względem historiografii oraz innych dyscyplin filozoficznych. Jednak na gruncie szczegółowych zainteresowań niniejszego opracowania wydają się zbyt ogólnikowe. Toteż rekonstrukcja struktury historiozofii wymaga rozwinięcia.

W literaturze przedmiotu wskazuje się na pewne teoretyczne założenia, czy też zagadnienia, które muszą być poruszone, aby można było w ogóle mówić o myśli historiozoficznej. Celem historiozofii jest, po pierwsze określenie kierunku rozwoju dziejów lub zaprzeczenie takiej ogólnej tendencji, po drugie zaś próba jakościowej oceny wydarzeń i epok historycznych wraz ze wskazaniem kryterium tej oceny. Chęć realizacji tych celów pociąga za sobą konieczność określenia sensu historii, oraz „pojęcia lub zasady, w świetle których proces dziejowy ma stać się zrozumiałym i możliwym do oceny”²⁸. A zatem dyskurs historiozoficzny mógł się pojawić dopiero w momencie spełnienia pewnych koniecznych przesłanek natury teoretycznej. Są to elementy konstrukcyjne, składające się na szkielet

²⁷ Obszerny katalog różnych obecnych w literaturze klasyfikacji filozofii dziejów podaje również Rudolf Dupkala. W przytoczonych przez niego stanowiskach filozofia dziejów oparta na założeniach teologicznych zwana jest teistyczną filozofią dziejów lub też historyzmem teistycznym (K. Popper). R. Dupkala, *Wstęp do filozofii dziejów*, tłum. M. Aleksandrowicz, Heliodor, Warszawa 2009, s. 20 i n.

²⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983, s. 5.

modelu dziejów, który może uchodzić za historiozoficzny. Owe teoretyczne substraty należy ująć w następujących punktach. Po pierwsze jest to określona koncepcja czasu, po drugie założenie „czasu historycznego”, po trzecie wskazanie na model periodyzacji historii, po czwarte ustalenie głównych determinantów procesu dziejowego, wreszcie po piąte konstytucja podmiotu historii²⁹.

Owe przesłanki teoretyczne stanowią wskazówki, jakich wątków należy szukać badając myśl historiozoficzną Orozjusza i każda z nich wymaga osobnego potraktowania w kolejnych rozdziałach; niniejsza rozprawa przyjmuje je jako oś porządkującą wywód. Toteż, zanim nastąpi prezentacja historiozofii Orozjusza, koniecznym jest poświęcenie każdej z tych przesłanek kilku słów wyjaśnienia.

1.3.1. Czas linearny

Jako pierwszą przesłankę wymieniono koncepcję czasu. Historiozofia wypracowała dwa zasadnicze modele czasu. Chronologicznie wcześniejszy, czas cykliczny, oraz późniejszy, czas linearny. Przyjęcie określonego stanowiska w kwestii czasu pociąga za sobą istotne konsekwencje dla wizji procesu dziejowego.

Tylko na gruncie założenia linearności czasu możliwe jest budowanie koncepcji kumulatywnego rozwoju, „mającego absolutny początek i zmierzającego w określonym kierunku”³⁰. Linearności tej wszakże nie należy postrzegać zbyt rygorystycznie; w sposób wykluczający pewien ruch okrężny czasu. Dopuszczalne jest uzupełnienie koncepcji linearnej o elementy cyrkularne, pod warunkiem, iż powtarzalność osadzonych na nich zdarzeń nie będzie negowała zmian w ramach linearnie pojmowanej idei rozwoju. Toteż dla graficznego zobrazowania ruchu dziejowego możemy również sięgnąć po spiralę, gdzie chociaż poszczególne fragmenty krzywej są względem siebie równoległe, to jednak w żadnym punkcie się nie przecinają. Co więcej, za linearne należy uznać również i te historiozofie, których koncepcja czasu jest jeszcze bardziej skomplikowana. A mianowicie takie, gdzie

²⁹ Tamże s. 14 i n. Wyraźny opis tychże przesłanek czytelnik odnajdzie w monografii Kuderowicza, która porządkuje wywód na temat filozofii dziejów. Trzeba jednak dodać, że w literaturze przedmiotu można spotkać się także z innymi ich podziałami, które chociaż treściowo obejmują bardzo podobne spostrzeżenia co do morfologii filozofii dziejów, to jednak prezentują odmienne ich ujęcie. Tytułem przykładu E. Angehrn mówi o podwójnej rewaloryzacji dziejów. Po pierwsze byłaby to chrześcijańska rewaloryzacja przedmiotu historii, polegająca na wprowadzeniu czasu linearnego i historycznego, podzielonego na epoki pomiędzy początkiem i końcem. Po drugie, nowożytna rewaloryzacja podmiotu dziejów – przyjęcie przez ludzkość odpowiedzialności historycznej, oraz wiara w postęp. E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, s. 8.

³⁰ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, s. 15.

choć początkowo mamy do czynienia z pewną cyrkularnością i powtarzalnością następstw określonych procesów historycznych, to w pewnym momencie dochodzi do załamania owej regularności i rozciągnięcia czasu na kształt linii. Przedstawienia tego rodzaju są charakterystyczne dla myśli chrześcijańskiej, gdzie kluczowe momenty reorientujące bieg czasu są wyznaczone przez wydarzenia zbawcze, zaś ich kulminacja następuje w inkarnacji odwiecznego Logosu i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Zagadnienie czasu ukazuje głębokie powiązania historiozofii z filozofią przyrody. Stawia bowiem wymóg, by historiozofia korespondowała z określoną koncepcją kosmologiczną, gdzie trwanie bytu w czasie nie byłoby powtórzeniami identycznych wręcz cykli biegnących od narodzin świata do jego zniszczenia, stanowiącego jednocześnie moment powstania kolejnego identycznego uniwersum. Zatem kluczowe w tym względzie okazuje się wyraźne odróżnienie pomiędzy początkiem i końcem, które nie mogą zostać zredukowane do siebie. Rozwinięciem tego aspektu jest druga z teoretycznych przesłanek, a mianowicie czas historyczny³¹.

1.3.2. Czas historyczny

Kuderowicz określa tę przesłankę, czyli czas historyczny, jako wyraźne zróżnicowanie elementów składających się na proces historyczny pod względem znaczenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. A zatem czas historyczny oznacza takie ukonstytuowanie dziejów pod względem następstwa wydarzeń zaistniałych w ramach historii partykularnej, że:

„[...] każde zdarzenie rozpatruje się jako takie, które zdarzyło się po czymś, co należy do przeszłości, i po którym nastąpią jakieś przyszłe, nie zrealizowane jeszcze zjawiska”³².

Trywialność tego wyjaśnienia jest jednak pozorna. Przy jednoczesnym uwzględnieniu wcześniejszych rozważań na temat cyrkularności czasu, można dojść do wniosku, że na gruncie ściśle cyklicznej koncepcji czasu każde wydarzenie z przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości jest identyczne z tym samym wydarzeniem, które leży zarówno w przyszłości jak i przeszłości. Cykle bowiem powtarzają identyczny bieg dziejów. Toteż w cyrkularnej

³¹ Tamże, s. 15.

³² Tamże, s. 15.

koncepcji czasu, gdzie kolejne światy następują po sobie nieskończoną ilość razy, ten sam Sokrates, w tych samych Atenach, będzie głosił tę samą naukę, zaś każdemu z jego słów towarzyszył będzie identyczny gest, a każde stwierdzenie wywrze na tych samych słuchaczach dokładnie to samo wrażenie. Wreszcie i ten sam Sokrates w tych samych Atenach poniesie tą samą śmierć na skutek denuncjacji tych samych oskarżycieli. I tak dalej. Zatem przy założeniu radykalnie cyklicznej koncepcji dziejów, która jest zakotwiczona w określonej kosmologii, każde najdrobniejsze nawet wydarzenie w dziejach należy zarówno do przeszłości jak i przyszłości. Wszystko, co jest, lub będzie, już było. Przyszłość tym samym daje się sprowadzić do przeszłości, a przeszłość do przyszłości. Podobnie wydarzenia zatrzymane w ulotnej chwili teraźniejszości są powtórzeniem tego, co było i nieskończoną ilość razy będą się jeszcze powtarzały w przyszłości. Wymóg „czasu historycznego” odrzuca takie spojrzenie na dzieje; wyklucza on bowiem możliwość powtarzalności wydarzeń. W historiozofii przeszłość nigdy nie będzie identyczna z przyszłością. Nawet jeśli pewne zdarzenia ujawniają regularności procesu historycznego, zaś wskazane determinanty pozwalają na stosowanie tych samych prawidłowości do różnych wydarzeń, to jednak każdy punkt dziejów będzie stanowił wydarzenie o niepowtarzalnym charakterze.

W związku z powyższym, kluczowe dla koncepcji czasu historycznego okazuje się pojęcie radykalnego *novum*. Owa radykalność zasadza się na nieodwracalności i linearności procesu dziejowego. W sposób najbardziej jaskrawy owo *novum* przejawia się w niepowtarzalności początku i końca dziejów.

Ciekawego wyjaśnienia tej kwestii dostarcza Jacob Taubes. Myśliciel ten za kluczowy punkt dla ujęcia istoty historiozofii zachodniej uznaje eschatologiczne odniesienie procesu historycznego. Powiada, iż:

„[...] uzyskanie miary i oparcia w kwestii istoty historii staje się możliwe dopiero wówczas, kiedy pytanie to (pytanie o sens procesu dziejowego – M.T.) zostaje postawione z perspektywy eschatonu. To w eschatonie bowiem historia przekracza swoje granice i sama staje się widoczna”³³.

A w innym miejscu ten sam autor pogłębia swój sąd zwracając uwagę również na aspekt egzystencjalny:

³³ J. Taubes, *Eschatologia Zachodnia*, Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, Warszawa 2016, s. 7.

„Z perspektywy geometrycznej ruch po osi czasu jest ostateczny. Jej kierunek jest nieodwracalny. Czas dzieli tę ostateczność z życiem. W ostateczności i nieodwracalności ugruntowany jest zarówno sens czasu, jak i sens życia. Sens ostateczności tkwi w kierunku. Kierunek jest zawsze nakierowany na koniec, inaczej byłby bezkierunkowy. W ten sposób wyjaśnia się związek między porządkiem czasu a eschatologicznym porządkiem świata”³⁴.

Czas historyczny to czas ukierunkowany i nieodwracalny, którego bieg ciągle odsłania rzeczy nowe, niemające precedensu we wcześniejszych wydarzeniach. Przyjęcie koncepcji czasu historycznego nadaje niezwyklej powagi wydarzeniom historycznym. Każdy wyróżniony w toku dziejów fakt zawiera w sobie element nowości. Jest zatem niepowtarzalny, a nawet i konieczny dla całości obrazu historii. Toteż dzięki pojęciu czasu historycznego historiozofia dostarcza materiału do badań z zakresu wielu dyscyplin filozoficznych i teologicznych; angażuje się w dyskurs właściwy wielkim narracjom skupionym wokół kwestii soteriologii, teodycei, antropologii filozoficznej, egzystencjalizmu, etyki czy wreszcie filozofii politycznej i społecznej. Na gruncie zaś samej historiozofii czas historyczny warunkuje możliwość podziału historii na epoki i wyróżnienie kryterium oceny poszczególnych periodów.

1.3.3. Periodyzacja dziejów

Periodyzacja historii jest zabiegiem bardzo często spotykanym w ramach dziejopisarstwa. Tworząc periodyzacje historiografowie opierają się na kryterium w znacznej mierze podyktowanym przez dostępny materiał faktograficzny. Jednak wprowadzane przez nich podziały często wypływają z jakiejś ogólnej metahistorycznej refleksji, i wymagają wskazania wydarzeń przełomowych dla opisywanego wycinka dziejów. Np. utartym podręcznikowym schematem jest wyznaczenie końca starożytności na rok upadku zachodniego cesarstwa, zaś początek nowożytności zwykło się datować na moment zdobycia Konstantynopola, reformację, wynalezienie druku lub odkrycie Ameryki przez Kolumba. Każde z tych wydarzeń okazało się przełomowym dla historii powszechnej. Jakkolwiek przełomowość ta nie odsłaniała się w tym samym stopniu dla wszystkich aspektów, pod których kątem można badać historię. O ile upadek Konstantynopola i odkrycie Ameryki mają

³⁴ Tamże, s. 7-8.

istotne znacznie z punktu widzenia politycznej i gospodarczej historii cywilizacji zachodniej, o tyle odkrycie druku i reformacja nie są z nimi w sposób bezpośredni powiązane i można powiedzieć, że ich ważność najpełniej ujawnia się na gruncie historii kultury. Co więcej, wydarzeniom tym można przeciwstawić inne zdarzenia, o równej lub nawet większej doniosłości. Przecież Sobór w Konstancji równie dobrze może uchodzić za koniec jednej epoki i początek następnej³⁵. Warto zwrócić uwagę, że za wszystkimi tego typu podziałami stoi pewien zamysł autora dotyczący kryterium, na bazie którego dokonywana jest dana periodyzacja. Kryterium to wymaga wszakże historiozoficznego uzasadnienia. Jednak nie oznacza to, że każdy dziejopis musi stawiać się w roli historiozofa, jakkolwiek przed każdym historiozofem stoi wyzwanie zobrazowania kreowanej filozofii dziejów poprzez wykazanie istnienia dynamiki procesu dziejowego w kluczu realizacji sensu historii pojmowanej całościowo.

W spełnieniu tego wymogu wielce przydatnym, a może i nawet koniecznym, jest uporządkowanie badanego materiału przy zastosowaniu określonej jednostki podziału dziejów. Dla historiozofa podstawową jednostką najczęściej jest epoka, czyli pewien okres, w którym na gruncie przedstawionego obrazu dziejów obserwujemy zasadniczą ciągłość wydarzeń historycznych i jakościowe pomiędzy nimi podobieństwa. Dla lepszego wyjaśnienia charakterystyki owych periodów musimy sięgnąć po pojęcie wydarzeń przełomowych. Są to wydarzenia, za sprawą których następuje reorientacja biegu procesu historycznego. Najprostszym przykładem takiego wydarzenia na gruncie chrześcijańskich filozofii dziejów będzie panowanie Augusta i narodziny Chrystusa. Wydarzenie przełomowe zmienia jakość historii zgodnie z przyjętą przez danego filozofa aksjologią. Wynosi następujące po nim wydarzenia na wyższy poziom w zakresie realizacji ogólnego sensu dziejów. Zdarzenia tego typu posiadają szczególną doniosłość w teistycznych historiozofiach. Zwykle są one związane z pewną nadzwyczajną interwencją Bóstwa w proces dziejowy. Lecz również historiozofie laickie nie rezygnują z wyróżnienia wydarzeń przełomowych, jak np. rewolucja przemysłowa w historiozofii Marksa³⁶.

W związku z powyższym można powiedzieć, że epoka jest to interwał czasu rozciągnięty pomiędzy dwoma wydarzeniami przełomowymi, których zaistnienie w sposób wyraźny i zasadniczy zmienia obraz dziejów zgodnie z przyjętymi założeniami dotyczącymi

³⁵ Tytułem przykładu, dla Johna Figgisa najbardziej przełomowym w dziejach ludzkości momentem jest wydanie przez Sobór w Konstancji dekretu *Haec Sancta*. Dokument ten proklamuje wyższość soboru nad papieżem przez co może zostać uznany za początek nowożytnej demokracji. J. N. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625: Seven Studies*, Kitchener 1999, s. 28; Dokumenty Soborów Powszechnych, t. III, red. A Baron, J. Pietras, Kraków 2004, s. 48.

³⁶ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, s. 153 i n.; K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 34 i n.

sensu i celu historii. Periodyzacja umożliwiła badaczowi ocenę poszczególnych okresów w dziejach na lepsze i gorsze, gdzie aksjologicznym kryterium tej oceny będzie realizacja wartości afirmowanych z punktu widzenia ostatecznego celu procesu historycznego.

W przeglądzie owych epok ujawnia się czwarty z wyżej wymienionych elementów historiozofii, a mianowicie zasada, lub też ogólny, metahistoryczny mechanizm dziejowy. Jakkolwiek temu zagadnieniu zostało już poświęcone sporo miejsca wcześniej, w związku z czym przejść można od razu do elementu ostatniego, a mianowicie podmiotu dziejów.

1.3.4. Podmiot dziejów

Rozważania historiozoficzne zawsze muszą być skupione wokół podmiotu dziejów³⁷. Historia nie może być bezpodmiotowa. Opisywane wydarzenia zawsze są czyjąś historią. Wskazanie na podmiot jest konieczne ze względu na ukazanie więzi pomiędzy kolejnymi stadiami rozwoju historycznego. Przy czym wydaje się, że ów podmiot może być rozpatrywany na wielu płaszczyznach.

Podstawowym podmiotem dziejów jest człowiek³⁸. Jednak nie chodzi tutaj o konkretną jednostkę, żyjącą w danym wycinku czasu, ale raczej o człowieka wyniesionego na poziom abstrakcji. Pojmowany w tych kategoriach człowiek tylko do pewnego stopnia reprezentuje każdy jednostkowy byt ludzki zanurzony w historycznej i bardzo konkretnej egzystencji, który boryka się z pytaniami o sens i cel istnienia³⁹. Historiozofia skupiona na problemach tak rozumianego człowieka siłą rzeczy będzie zmuszona do kreowania wyjaśnień kwestii egzystencjalnych poprzez projektowanie ich na schemat rozwoju dziejowego.

Jednak w tym miejscu warto jest zwrócić uwagę na problematyczność prostego przełożenia człowieka abstrakcyjnego na każdy bez wyjątku byt ludzki. Człowiek

³⁷ Tamże, s. 16.

³⁸ Trzeba zauważyć, że w teologii dziejów podmiotem tym może być również Bóg. Hans Urs von Balthasar tak oto charakteryzuje interesującą nas kwestię: „Ten, kto zamierza interpretować dzieje w ich całości, a nie chce popaść w gnostyczny mit, musi przyjąć działający i objawiający się w nich całościowy podmiot, który jest zarazem istotą powszechnie normodawczą. Istotą taką może być tylko albo sam Bóg, który jednak nie potrzebuje historii, aby siebie sobie samemu zapośredniczać, albo człowiek będący wszakże – jako wolny, działający podmiot – zawsze pojedynczą jednostką, która w sposób oczywisty ni może kierować historią jako całością”. H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, Znak, Kraków 1996, s. 21-22.

³⁹ Wiktor Werner proponuje podobny zabieg w stosunku do historiografii. W opinii tego autora zwykłe katalogowanie dat i wydarzeń historycznych jest zadaniem niewyczerpującym cele historiografii. Toteż zasadniczym zadaniem, które powinno przyświecać pracy historyka jest próba odpowiedzi na pytania dotyczące tego kim jest człowiek, skąd pochodzi i jakie jest jego ostateczne przeznaczenie. Zob. W. Werner, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2004, s. 6. Można zatem powiedzieć, że Werner dostrzega potrzebę daleko idącej mediacji pomiędzy historiografią, historiozofią, a także innymi dyscyplinami filozoficznymi i teologicznymi.

abstrakcyjny, który jest głównym aktorem dziejów, sprowadzony do poziomu historii powszechnej przekształca się w zbiorowość - ludzkość. Mowa tutaj o ludzkości ujętej jako jeden podmiot, bez uszczegółowień dotyczących konkretnych narodów, ras, plemion, czy kultur. Wszystkie pomniejsze denominacje w ramach ogółu ludzkości mogą co najwyżej aspirować do roli pewnych ograniczonych czasowo form organizacyjnych, które przybierały poszczególne społeczności. Wszakże formy te nie mogły nigdy osiągnąć takiego poziomu odrębności, by doprowadzić do separacji ich z ogółu ludzkości i traktować jako odrębny, konkurencyjny podmiot dziejów. W przypadku gdyby doszło do takiego podziału, wówczas ludzkość utraciłaby swój status podmiotu dziejów. Podmiot dziejów, podobnie jak i przedmiot, musi być jeden.

Tutaj jednak warto zaznaczyć, że badając dzieje historiozofii możemy się natknąć na pewne grupy uprzywilejowane, które nie będąc ogółem ludzkości, w obszarze konkretnych koncepcji mogły uchodzić za podmiot dziejów. Już w *De Civitate Dei* wywód Augustyna skupia się wokół rozwoju dwóch państw, gdzie właściwym podmiotem dziejów okazują się grupa wybranych, obywateli państwa Bożego, których cechuje „miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta”⁴⁰. Wprawdzie obok wspólnoty świętych bytuje również spora grupa obywateli państwa ziemskiego, jednak oni nie są policzeni do grona zbawionych i proces dziejowy, który u Augustyna można utożsamić z historią zbawienia, nie zakończy się dla nich szczególnie pomyślnie. Przykład Augustyna nie jest odosobniony. W wielu historiozofiach mamy do czynienia ze wskazaniem na szerokie rzesze ludzi, których działania nie realizują właściwego sensu dziejów. Są to grupy hamujące rozwój historyczny lub wręcz starające się go zwalczać. Jednakże większość modeli historiozoficznych przewiduje fiasko wysiłków wszelkiej maści wsteczników, reakcjonistów czy mas potępieńców, albowiem nieubłagane działanie mechanizmu dziejów ostatecznie doprowadzi do realizacji odpowiednio wskazanego sensu i celu historii.

A zatem dochodzimy do ważnego wniosku w ramach piątej przesłanki. Podmiot dziejów rozumiany jako abstrakcyjny człowiek, a nawet jako ludzkość, nie musi reprezentować numerycznej liczby wszystkich zaistniałych w historii partykularnej ludzi. Ciężar podmiotu dziejów może zostać przeniesiony na wyselekcjonowaną grupę, której ekskluzywność jest jednak uzasadniona na gruncie danej historiozofii. Wybranie to wiąże się z kolejnym aspektem historiozofii, a mianowicie jej ładunkiem politycznym.

⁴⁰ Augustyn, *Państwo Boże XIV*, 28, tłum. W. Kubicki, Wyd. „vis-à-vis”, Kraków 2021, s. 648.

Historiozofia bardzo rzadko pozostaje neutralna wobec zagadnień z zakresu filozofii politycznej i społecznej. Wielu myślicieli w oparciu o skonstruowaną uprzednio filozoficzną wizję dziejów proponowało bardzo konkretne rozwiązania na gruncie polityki, prawa, gospodarki, czy obyczajowości. W historiozofii znajdowały swoją legitymację wyłonione w drodze daleko idących przemian ustrojowych rządy i nowe prawa. Twierdzenia z obszaru filozofii dziejów poddawały usprawiedliwienie imperialistycznym zapędom państw i organizacji politycznych. Wreszcie związana z historiozofią prognostyka stawała się inspiracją dla ruchów politycznych i społecznych. Wiele nowożytnych rewolucji podpierało się niemal dogmatyczną wiarą w prawdziwość twierdzeń o charakterze historiozoficznym. Jednak przykładów ilustrujących powiązanie pomiędzy polityką a filozofią dziejów dostarcza również historia wcześniejsza, np. ruchy chiliastyczne w średniowieczu, filozofia polityczna pryncypatu, czy też teologia polityczna Euzebiusza z Cezarei⁴¹. Wreszcie także i w naszych czasach spotykamy się z historiozoficznym uzasadnieniem niektórych doktryn politycznych i prawnych (F. Fukuyama, L. Petrażycki⁴²).

Polityczny i społeczny aspekt historiozofii należy lokować właśnie w wyborze określonego podmiotu dziejów. Powiedziano już, że może być nim człowiek abstrakcyjny, dynamicznie pojęta ludzkość lub jej część. Jednak społeczno-polityczne zabarwienie historiozofii sprawia, że niektórzy myśliciele konstruują mniej antropomorfizujące podmioty dziejów. Tak tedy właściwym podmiotem dziejów może być również byt ściśle polityczny, jak np. imperium, czy klasa, bądź też rozum, albo duch ludzki, dla którego dzieje stanowią przestrzeń do nieustannego rozwoju.

Powyższe pięć założeń teoretycznych posiada duże znaczenia dla poszukiwania historiozofii u Pawła Orozjusza. Wyróżnienie ich pozwala na dokładne uporządkowanie zebranego materiału i przejrzyste przedstawienie omawianego zagadnienia. Całość pracy skupiać się będzie na poszukiwaniu w myśli Orozjusza właśnie tych elementów. Zakres ich rekonstrukcji uznać należy za decydujący dowód w kwestii istoty i kształtu historiozofii omawianego autora. Toteż kolejne rozdziały będą poświęcone tematyce związanej z każdym z wyszczególnionych substratów historiozofii; począwszy od kwestii czasu, poprzez wskazanie na czas historyczny, periodyzację historii i mechanizm dziejowy, a skończywszy na omówieniu podmiotu dziejów. Chociaż w powyższych rozważaniach wątek polityczny

⁴¹ N. Cohn, *W pogodni za milenium: milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, Wyd. UJ, Kraków 2007; S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Wyd. „Książnica”, Katowice 2008.

⁴² M. Tomaszewicz, „Historiozoficzne znaczenie prawa na przykładzie psychologicznej teorii prawa Leona Petrażyckiego”, *Gubernaculum et Administratio* 1(25)/2022, s. 215-228.

został uwypuklony przy okazji przedstawiania przesłanki dotyczącej podmiotu dziejów, to jednak jego zakres treściowy obejmuje również kwestie związane z periodyzacją oraz mechanizmem historii. Toteż będzie się on przejawiał także i w rozdziałach poświęconych tym zagadnieniom.

2. Wpływowy uczeń Augustyna

Po ustaleniu zasadniczych kwestii związanych z pojęciem historiozofii i metodą pracy badawczej, należy przybliżyć postać omawianego autora. Poniższy wywód wychodzi od życiorysu Orozjusza i prezentacji jego sylwetki intelektualnej; w dalszej zaś kolejności skupia się wokół wpływu, jaki wywarł on na myślicieli późniejszych wieków.

2.1. W cieniu mistrza

Historia powszechna zachowuje pamięć o wielu ludziach wyrosłych u boku większych i bardziej rozpoznawalnych postaci, których dzieło uznane zostało za przełomowe na pewnym etapie rozwoju cywilizacji. Do grona tych drugoplanowych aktorów należy zaliczyć również Pawła Orozjusza.

W gruncie rzeczy o jego życiu wiemy bardzo niewiele. Wszelkie informacje pochodzą ze wzmianek autobiograficznych, uwag Augustyna w korespondencji z Hieronimem, listu Brauliona biskupa Saragossy do Fruktuoza biskupa Bragi, listu Awitusa biskupa Bragi do Palchomiusza oraz *De viris illustribus* Gennadiusza z Marsylii⁴³. Te skrawki informacji wystarczą jednak, by w przybliżeniu określić najważniejsze wydarzenia w życiu Orozjusza. Najprawdopodobniej przyszedł on na świat około roku 385 w Bracara Augusta⁴⁴, czyli dzisiejszej Braga na terenie Portugalii. Już jako prezbiter musiał uciekać przed najazdem Wandali. Za cel swojej emigracji wybrał północną Afrykę, gdzie dotarł w roku 414. Tam też jego potencjał intelektualny został zauważony przez świętego Augustyna, z którym związał się na kolejne lata. To właśnie dzięki inspiracji ze strony biskupa Hippony hiszpański prezbiter wkracza na karty historii jako pisarz, polemista i poseł zabierający głos w

⁴³ R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 18.

⁴⁴ Data urodzin nie jest pewna. Augustyn opisuje go jako człowieka młodego (*iuvenis*). Niemniej jednak dla sześćdziesięcioletniego Augustyna z Hippony osoba młoda mogła mieć zarówno dwadzieścia jak i czterdzieści. Tamże, s. 19.

doniosłych dyskusjach swojej epoki. Orozjusz umiera, a raczej znika z kart dziejów, w okolicach roku 423, będąc mężczyzną w kwiecie wieku, nie osiągnąwszy nawet czterdziestego roku życia⁴⁵. Pomimo jednak tak krótkiego życia zdążył zapisać się w pamięci potomnych jako autor jednej z najpoczytniejszych historiografii późnego antyku - *Historii przeciw poganom*⁴⁶.

Orozjusz nigdy nie postrzegał się w kategoriach samodzielnego autora. Skromność ta nakazała mu w *Prologu do Historii...* (który był dodany do już wcześniej ukończonej całości) pominąć wszelkie wzmianki o własnym imieniu i przedstawić się jako psa zawsze gotowego na przyjęcie pańskich rozkazów⁴⁷. Uniżenie to stoi w mocnym kontraście z prezentacją postaci świętego Augustyna, który pojawia się już w pierwszym zdaniu całego dzieła, jako patron i inspirator *Historii...*⁴⁸. Otóż przygotowana przez Orozjusza kompilacja miała stanowić materiał uzupełniający dla traktat *Państwo Boże*⁴⁹. Pomimo jednak tego minimalistycznego założenia Orozjusz nie zawsze stawia się w roli odtwórczego sekretarza, wykonującego tylko polecenia swojego mistrza. Często decyduje się na wzbogacenie opisu historycznych faktów o własne komentarze. Toteż czytając *Historię...* nierzadko spotykamy się z twórczymi wyjaśnieniami opisywanych wydarzeń, co i rusz Orozjusz coś uważa, coś mu się wydaje, albo coś na swój sposób interpretuje. A chociaż sam autor *Historii...* zapewne podchodził do własnych sądów z dużą dozą nieufności i oczekiwał ich akceptacji ze strony wielkiego promotora, to jednak właśnie dzięki nim jego dzieło zawdzięcza unikatową i atrakcyjną dla badacza historiozofii wartość.

Bez wątpienia Paweł Orozjusz był człowiekiem świetnie odczytanym i określenie go polihistorem swoich czasów nie będzie zbytnią przesadą. Analiza jego tekstów ujawnia dogłębną znajomość klasyków literatury antycznej, pism filozoficznych i dzieł o charakterze teologicznym⁵⁰. O biegłości Orozjusza w teologii może świadczyć również fakt, iż na synodzie w Jerozolimie został poproszony o wystąpienie w roli oskarżyciela Pelagiusza⁵¹, oraz dobre wrażenie, które zrobił na Augustynie jego memoriał w sprawie pryscyllian i

⁴⁵ B. Altaner, A. Stuiher, *Patrologia*, PAX, Warszawa 1990, s. 325. Przyjęta data śmierci została ustalona na podstawie braku świadectw dotyczących kolejnych lat życia Orozjusza. A zatem może lepiej byłoby powiedzieć, iż Orozjusz po prostu zniknął z kart historii. R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 35.

⁴⁶ Pracę swą ukończył najprawdopodobniej około 417/418 roku. K. Löwith, *Historia powszechna...*, 168; R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 33.

⁴⁷ Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, prolog, s. 5.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ A. R. Murphy *Augustine and the rhetoric of roman decline*, „History of Political Thought”, Vol. 26, No. 4 (Winter 2005), s. 595.

⁵⁰ M. A. Rábade Navarro, *Historiadores y poetas citados en las Historias de Orosio: Lyvio y Tácito, Virgilio y Lucano*, „Fortunatae Revista canaria de Filología, Cultura y humanidades Clásicas”, 2, 1991, s. 277-286.

⁵¹ Paulus Orosius, *Liber apologeticus* 5, *Patrologia latina*, t.31, szp. 1177. R. Toczko, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 44.

orygenistów⁵². Jednak tym, co zaskarbiło mu największe uznanie była jego wiedza z zakresu historii. Katalog źródeł, z których korzystał Orosjusz pisząc *Historię przeciw poganom* jest przebogaty. Bez wątpienia do najbardziej wpływowych autorów, na których autorytet powołuje się imiennie hiszpański kapłan, można zaliczyć Liwiusza, Tacyta, Swetoniusza, Pompejusza Trogusa, czy Justynusa. Wpływ tego ostatniego autora jest szczególnie widoczny w księdze trzeciej *Historii...*, która niemal zupełnie opiera się na *Epitome Historiarum Philippicarum*⁵³. Poza tym Orosjusz wspomina także pisma Fabiusza Piktora, Eutropisza, Fanoklesa, Galby, Homera, Józefa Flawiusza, Klaudiusza Kwadrygariusza, Palaifatosza, Platona, Polibiusza, Salustiusza, Waleriusza Antiasa⁵⁴. Z kolei w zakresie chronografii Orosjusz polegał na historiografii Euzebiusza z Cezarei⁵⁵, *Historia Ecclesiastica* Rufina oraz *Chroniconie* Hieronima⁵⁶.

W *Historii przeciw poganom* można również dostrzec wpływy *Epitome de caesaribus*, *Vita Ambrosii Paulina*, *Consularia Constantinopolitana*⁵⁷, *Facta et dicta memorabilia* Waleriusza Maksymusa, *Breviarium Florusa* oraz *De mortibus persecutorum* Laktancjusza⁵⁸. Trzeba również zauważyć, że w swoim dziele Orosjusz wykorzystał prace należące do kilku gatunków literackich⁵⁹.

Jeśli idzie o bezpośrednie inspiracje teologiczne Orosjusza, bezsprzecznie palmę pierwszeństwa dźierży święty Augustyn⁶⁰. Zależność od biskupa z Hippony ujawnia się w koncepcji opatrności Bożej i zamyśle apologetycznym *Historii...*⁶¹. Przy czym ten drugi aspekt jest dla nas szczególnie interesujący. Apologetyczna intencja legła bowiem u korzeni *Historii przeciw poganom*. W tym punkcie Orosjusz rzeczywiście jawi się jako wierny pomocnik Augustyna, który poświęca swą pracę, talent i pióro na rzecz uwznioślenia cudzego

⁵² K. Obrycki, *Memoriał Orosjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów pryscylian i orygenistów*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie”, 1, 2001, s. 91-106.

⁵³ L. De Coninck, *Orosius on the „virtutes” of his narrative*, „Ancient Society”, Vol. 21 (1990), pp. 45-57, s. 50.

⁵⁴ R. Suski, *Orosjusz i jego źródła*, s. 57.

⁵⁵ M. Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History*, Manchester University Press, Manchester 2012, s. 83; K. Obrycki, *Znaczenie liczb w „Historii” Pawła Orosjusza*, „Roczniki humanistyczne”, 44, 1996, s. 244.

⁵⁶ R. Suski, *Orosjusz i jego źródła*, s. 69.

⁵⁷ P. Van Nuffelen, *Orosius nad the rhetoric of history*, Oxford University Press, Oxford 2012, 104-111.

⁵⁸ R. Suski, *Orosjusz i jego źródła*, s. 69.

⁵⁹ *Epitome* (Justyn), krótkie prace historyczne (Eutropiusz), sprawozdanie z prowadzonego podboju pisane w trzeciej osobie (Cezar), biografie cesarskie (Swetoniusz), kronika (Hieronim), historia kościelna (Rufin). Tamże, s. 9.

⁶⁰ E. Corsini, *Introduzione alle „Storie” di Orosio*, C. H. Beck, Torino 1968, s. 199; P. Martínez Caveró, *Orosio historiador „Adversus paganos” Orosio u Agustín, la estructura de las historias (cuatro fórmulas de una historia universal), la ideología histórico-política*, „Antigüedad y cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía”, 19, 2002, s. 151-154.

⁶¹ K. Löwith, *Historia powszechna...*, 168; W. E. Kaegi, *Byzantium and the Decline of the Roman Empire*, Princeton University Press, Princeton 1968, 146 i n.

działa. Zasadnicza teza, od której wychodzi myśl Orozjusza, jest autorstwa biskupa z Hippony. Chodzi mianowicie o wykazanie, iż wprowadzenie przez Konstantyna rządów chrześcijańskich nie ściągnęło na imperium większych katastrof, klęsk i tragedii niż te, które gnębiły państwo rzymskie w czasach pogańskich, a wręcz przeciwnie, pod berłem czczących bałwany władców obywatele cierpieli znacznie więcej i o wiele bardziej dotkliwych nieszczęść niż te, które nawiedziły ich w dobie ortodoksyjnych cesarzy⁶². W swej podstawowej formie myśl ta była bardzo prosta, zmierzała bowiem do swojego rodzaju licytacji, które bóstwo okazuje się łaskawsze dla państwa rzymskiego; pogańskie bałwany, czy chrześcijański Bóg.

Subsydiarny charakter pracy Orozjusza ujawnił się nie tyle w samym zamyśle, co raczej w wyznaczonym przez mistrza z Hippony materiale. O ile Augustyn skupił się na opisie wzrostu państwa Bożego, o tyle Orozjuszowi przydzielił zadanie kompilacji tych najnieszcześniejszych wydarzeń w dziejach świata⁶³. Skutkiem czego *Historia przeciw poganom* przybrała postać tchnącej grozą opowieści o pochłaniających setki ofiar zarazach, klęskach żywiołowych, bezlitosnych mordach, krwawych wojnach, bezmiarze zbrodni i budzącej wstręt ludzkiej nikczemności. Ten właśnie ponury obraz dziejów ludzkiego występku przemieszanego z otchłanią cierpienia pozwala późniejszemu czytelnikowi Orozjusza – Ottonowi z Fryzyngi na stwierdzenie, iż hiszpański kapłan był w istocie kronikarzem diabła. Tak jak zainteresowania Augustyna oscylowały wokół wzrostu *civitas Dei*, tak też *Historia przeciw poganom* prezentuje potęgę imperium szatana⁶⁴.

Jednak pomimo dużego poświęcenia, efekt prac Orozjusza najprawdopodobniej nie zyskał spodziewanej aprobaty w oczach samego Augustyna. W liście do Hieronima biskup z Hippony wyraził rozczarowanie młodszym współpracownikiem (Ep. 166,2)⁶⁵. Nie spodobała się mu nakreślona w *Historii*... paralela dziesięciu prześladowań chrześcijan z dziesięcioma plagami egipskimi, oraz prezentacja roli barbarzyńców w planie Bożym. Do różnic pomiędzy uczniem i mistrzem doszło również w kwestii ostatecznych konkluzji rozwijanych przez nich historiozofii⁶⁶. Biskup Hippony na kartach *Państwa Bożego* w żadnym miejscu nie czerpie

⁶² Tamże, s. 148

⁶³ Andrew A. Murphy, *Augustine and the Rhetoric of Roman Decline*, s. 603.

⁶⁴ Otto of Freising, *Chronicon sive Historia de Duabus Civitatibus*, ed. A. Hofmeister, Hanover and Leipzig, 1912, s. 9; E. L. Fortin, *Augustine's „City of God” and the Modern Historical Consciousness*, “The Review of Politics”, Vol. 41, No. 3 (Jul., 1979), s. 330.

⁶⁵ R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 28.

⁶⁶ P. Brown, *Augustyn z Hippony*, PIW, Warszawa 1993, s. 299.

wprost z dorobku Orozjusza, nigdzie się na niego nie powołuje, ani go nie poleca⁶⁷. Wydaje się zatem, że w ostatecznym rozrachunku dzieło Augustyna obyło się bez wyraźnego skorzystania z wkładu młodszego prezbitera. I być może właśnie ta okoliczność okazała się dla Orozjusza dość fortunna. Zyskał on bowiem większą niezależność i autonomię, jako autor samodzielny.

Ze znacznie cieplejszym przyjęciem dzieło Orozjusza spotkało się dopiero po jego śmierci. Wyznaczony przez niego kanon był powielany przez wielu późniejszych pisarzy. U Nila z Ancyry obserwujemy zbliżoną argumentację co do kontrowersyjnej interpretacji najazdów barbarzyńców⁶⁸. W tym samym duchu wypowiadał się również Salwian z Marsylii, podnosząc iż Goci i Wandalowie w niczym nie ustępują Rzymianom⁶⁹. Z kolei Teodoret z Cyru głosił pogląd, iż większe katastrofy spotkały ludzkość za czasów pogańskich⁷⁰. Jednak dla dzieła Orozjusza prawdziwa sława miała dopiero nadejść.

2.2. Wpływ Orozjusza na autorów późniejszych wieków

Dla pośmiertnej sławy hiszpańskiego prezbitera przełomowym okazał się rok 494, kiedy to *Historia przeciw poganom* otrzymała oficjalne poparcie w bulli papieskiej. Od tego momentu zaczyna się właściwa historia *Historii przeciw poganom*⁷¹. Aprobata papieska wpłynęła pozytywnie na poczytność Orozjusza jako rzetelnego źródła informacji na temat dziejów antycznego świata. Toteż w wiekach średnich zaczął on zażywać popularności przede wszystkim jako historyk⁷². Do naszych czasów zachowało się aż 265 manuskryptów zawierających jego dzieła⁷³.

⁶⁷ G. Fink-Errera, *San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del De Civitate Dei*, „Ciudad de Dios: Revista Augustiniana”, 167, 1954, s. 489; H. I. Marrou, *Orose et l'augustinisme historique*, „La storiografia altomedievale. Settimane di Studi del Centro Italiano sull'Alto Medioevo” 17, Spoleto 1970, s. 84. W *Prologu* Orozjusz wyjawia, że Augustyn ukończył już jedenastą księgę *Państwa Bożego*. Oznacza to, że pozostałe jedenaście ksiąg powstało już po lekturze *Historii przeciw poganom*. Ernest L. Fortin, *Augustine's „City of God” and the Modern Historical Consciousness*, s. 332.

⁶⁸ W. Kaegi, *Byzantium and the decline of the Roman Empire*, s. 158.

⁶⁹ D. E. Kelley, *Faces of History, Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, Yale University Press, 1998, s. 105.

⁷⁰ W. Kaegi, *Byzantium and the decline of the Roman Empire*, s. 160.

⁷¹ K. Löwith, *Historia powszechna...*, 168.

⁷² E. L. Fortin, *Augustine's „City of God” and the Modern Historical Consciousness*, s. 330; H.-I. Marrou, *Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique*, s. 64-65; M. Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History*, s. 47.

⁷³ M.-P. Arnaud-Lindet, *Orose, Histoires contre païens*, T. 1, Paris 1990, s. LXVII.

Już Kasjodor wymienia go obok Euzebiusza, Hieronima i Teodoreta jako jednego z najlepszych dziejopisarzy⁷⁴. Liczne odwołania do Orozjusza odnajdujemy u Grzegorza z Tour. Na wyrażonych w *Historii...* opiniach politycznych i historiozoficznych wspiera się Izydor z Sewilli, a także wielu innych pisarzy, którzy pozytywnie odnosili się do Gotów. Odwołują się do niego Jordanes, w swojej historii Gotów⁷⁵, a także historyk longobardzki – Paweł Diakon⁷⁶. Szczególnie widoczny jest wpływ Orozjusza na historiografię angielską. Do grona pilnych jego czytelników zaliczali się Beda Czcigodny, Eadmer, Mateusz Paris, Willam z Newburga, Roger z Hoveden, Henryk z Huntingdon, Orderyk Vitalis, Jan z Salisbury⁷⁷, a także Komes Marcellinus, Dikuil, Hraban Maur, czy Ado z Vienny⁷⁸. Z Orozjusza czerpie Kronika Sasów⁷⁹, zaś król Alfred dokonał twórczego przekładu *Historii...*⁸⁰.

Poza przyjaznym stosunkiem do barbarzyńskich plemion, w oczach późniejszych pisarzy godny naśladowania wydawał się również moralizatorski ton Orozjusza, który chętnie zapożyczali dla pouczenia własnych odbiorów⁸¹. Jednak tym, co wywarło największe wrażenie pozostawał zamysł historiozoficzny. Otto z Fryzycji, autor słynnego *Chronicon sive Historia de Duabus Civitatibus* w sposób bardzo wyraźny zaczerpnął od Orozjusza koncepcję następujących po sobie mocarstw (*translatio imperii*). Również podobną polityczną rolę pełni u niego katalog zmieniających się imperiów. Opisując proces przechodzenia imperium od Babilonu, poprzez Medów, Persów, Greków, Rzymian i Franków, Otto z Fryzycji dochodzi do swoich czasów (XII w.), w ten sposób legitymując monarchię Fryderyka I⁸². Idąc śladem Orozjusza (i zapewne Euzebiusza z Cezarei) Otton posługuje się gatunkiem historii uniwersalnej⁸³. A chociaż sam tytuł jego kroniki sugeruje, iż niemiecki historiograf pozostawał głównie pod wpływem piśmiennictwa św. Augustyna, to jednak, jak zauważa Matthew Kempshall, całość *Historia de Duabus Civitatibus* sprawia wrażenie, jakby była ósmą księgą, dodaną do historii Orozjusza⁸⁴. Różnica dystansująca tych dwóch dziejopisarzy polega wszakże na tym, że Otto nie podziela przekonania, iż za czasów pogańskich działo się

⁷⁴ D. E. Kelley, *Faces of History*, s. 100.

⁷⁵ Tamże, s. 105-108.

⁷⁶ W. P. Ker, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, przeł. Tadeusz Rybowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977, s. 130.

⁷⁷ D. E. Kelley, *Faces of History*, s. 112.

⁷⁸ F. Fabbrini, *Paolo Orosio: uno storico*, Roma 1979, s. 11-16.

⁷⁹ D. E. Kelley, *Faces of History*, s. 116.

⁸⁰ W. P. Ker, *Wczesne średniowiecze...*, s. 235.

⁸¹ Tamże, s. 23.

⁸² D. E. Kelley, *Faces of History*, s. 126. Trzeba jednak zauważyć, że Otto z Fryzycji rozbudowuje koncepcję *translatio imperii*. W jego opinii, nie tylko władza i walor uniwersalnego mocarstwa przechodzą wraz z imperium, ale również religia i wiedza. Matthew Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History*, s. 108.

⁸³ M. Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History*, s. 107-108.

⁸⁴ Tamże, s. 111.

gorzej, niż w ładzie współczesnej mu *christianitas*. Wręcz przeciwnie, liczne klęski XII wieku potęgują w niemieckim biskupie wrażenie, iż żyje w czasach apokaliptycznych⁸⁵.

Recepcja Orozjusza w wiekach średnich nie ograniczała się jednak do potraktowania go jako źródła wiedzy czysto historycznej. Popularnością cieszyła się również i refleksja o charakterze historiozoficznym. Wymaga jednak podkreślenia faktu, że historiozofii tej zawsze towarzyszyła pewna myśl polityczna. Rozważane na gruncie filozofii dziejów rola państw barbarzyńców w planie dziejowym, *translatio imperii*, czy wreszcie problem uniwersalnej władzy cesarza rzymskiego stanowiły podstawę dla teorii i argumentów obecnych w ramach dyskusji politycznej, przynajmniej do XIV wieku. Toteż w myśli Orozjusza bardzo szybko dostrzeżono potencjał społeczno-polityczny, zaś on sam awansował do roli myśliciela politycznego. Akurat jeśli idzie o kwestię poglądów politycznych samego Orozjusza, to ciężko go jednoznacznie zaliczyć do określonego nurtu doby zmierzchu kultury antycznej. Właściwie, waha się on pomiędzy koncepcjami Ambrozego i Augustyna, a bizantyjską teologią imperialną rozwijaną od czasów Euzebiusza z Cezarei. Niemniej jednak na tle obydwu tych obozów zajmuje stanowisko niejako pośrednie, cechujące się dużą niezależnością i oryginalnością⁸⁶. Niestety, ten akurat aspekt recepcji Orozjusza nie spotkał się jak dotąd z większym zainteresowaniem badaczy, toteż nie dysponujemy pełnym katalogiem pisarzy politycznych czerpiących z poglądów tego autora. Niemniej jednak i w tej materii możemy wskazać na pewną recepcję. Jan z Salisburii nawiązywał do Orozjusza w dziele *Polycraticus*⁸⁷, również propagowana przez angielskiego myśliciela ogólna koncepcja organicyzmu państwowego pozostaje bardzo bliska kreślonej przez Orozjusza wizji narodzin i starzenia się mocarstw. Myśl Orozjusza technicznie nieustającą rewerencją względem cesarstwa rzymskiego. Toteż wielce prawdopodobnym wydaje się, iż rzeczony Otto z Fryzycji, który w dobie sporów pomiędzy papieżem i cesarzem należał do obozu Fryderyka I, czerpał argumentację dla swoich poglądów politycznych z *Historii przeciw poganom*. Niestety, opracowaniem tego tematu póki co nie dysponujemy, chociaż wypełnienie tej luki wydaje się bardzo istotne z punktu widzenia badań nad historiozoficznym rodowodem średniowiecznej myśli politycznej.

⁸⁵ Tamże, s. 110.

⁸⁶ O poglądach politycznych Orozjusza szerzej pisałem w: M. Tomasiewicz, *Koncepcja państwa i władcy w myśli politycznej Pawła Orozjusza*, *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa*, t. 13 (2020), z. 4, s. 443-468. Zob. również: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, *Respublica nowa*, nr 20/2012, s. 55 i n.; Fortin, *Augustine's "City of God"...*, 334.

⁸⁷ B. Deen Schildgen, *Dante's Utopian Political Vision, the Roman Empire, and the Salvation of Pagans*, „Literature, Criticism, and Ethics” (2001) Vol 19 s. 61

Znacznie większym zainteresowaniem badaczy cieszy się problematyka wpływu Orozjusza na Dantego⁸⁸. Alighieri wspomina go aż siedem razy z imienia. Po jednym razie w *Convivio*, *De Vulgari Eloquentia*, *Questio de Aqua et Terra* i aż cztery razy w politycznym traktacie *De Monarchia*. Poza tym wielokrotnie przytacza podawane przez niego informacje, nie powołując się jednak wprost na źródło⁸⁹. Literackim wyrazem szacunku jakim Dante otaczał hiszpańskiego prezbitera jest umieszczenie go w specjalnym miejscu w niebie, które zajmuje on jako *avvocato dei tempi cristiani*. W wersach 18-20 dziesiątej pieśni „Raju Boskiej Komedii” czytamy:

*Nell' altra piccioletta luce ride
Quell' avvocato dei tempi cristiani,
Del cui latino Augustin si provide.*⁹⁰

Co przekład polski oddaje w następujących słowach:

„A w tym małym światełku się wdzięczy
Owy obrońca chrześcijańskich ołtarzy,
Którym się, było, Augustyn wyręczy”⁹¹.

Dante cenił Orozjusza nie tylko ze względu na jego warsztat dziejopisarski⁹². Jest rzeczą oczywistą, że admiracja jaką Orozjusz darzył cesarstwo musiała przypadać do gustu czytelnikom o gwelfickich sympatiach. Toteż jego wpływy odnajdujemy w doktrynie politycznej Dantego, który od hiszpańskiego autora przejmuje historiozoficzno-polityczny pogląd o opatrnościowej roli Rzymu⁹³. Nie da się również wykluczyć, że za pośrednictwem Dantego idee polityczne Orozjusza mogły mieć wpływ na filozofów włoskiego *quattrocento*.

Jednak pamiętać należy, że Orozjusz był również teologiem. Jego kontakt z Augustynem rozpoczyna się właściwie od wręczeniu biskupowi Hippony teologicznego pisma własnego autorstwa: *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (*Przeestroga przed błędami pryscylian i orygenistów*). Później zaś (ok. 415, a zatem jeszcze

⁸⁸ P. Toynbee, *Dante's Obligations to Orosius*, „Romania”, Vol. 24, No. 95 (1895), s. 385-398.

⁸⁹ Tamże, s. 386-387.

⁹⁰ Tamże, s. 385.

⁹¹ Dante, *Boska Komedia, Raj X, 118-120*, tłum. E. Porębowicz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2009, s. 363.

⁹² Na podstawie *Historii przeciw poganom* Dante obliczał ilość lat pomiędzy Numą Pompiliuszem na narodzinami Chrystusa. P. Toynbee *Dante's obligations to Orosius*, s. 387.

⁹³ B. Deen Schildgen, *Dante's Utopian Political Vision*, s. 53

przed powstaniem *Historii...*), już w duchu augustyńskim, pisze traktat polemiczny *Liber apologeticus adversus pelagianos* (*Apologetyk przeciw pelagianom*)⁹⁴.

Z tego ostatniego dzieła dowiadujemy się o zaangażowaniu Orozjusza w kontrowersję, która pojawiła się wokół nauczania Pelagiusza na temat natury i łaski. W konflikcie tym Orozjusz pełnił rolę afrykańskiego wysłannika, który w roku 415 wyruszył do Jerozolimy, by przedstawić zebranych tam biskupom stanowisko Augustyna na temat nauczania Pelagiusza, oraz opinię synodu w Kartaginie dotyczącą poglądów Celestiusza⁹⁵. Misja ta jednak nie została zwieńczona sukcesem. Pelagiusz nie został potępiony ani w Jerozolimie⁹⁶, ani na późniejszym zebraniu czternastu biskupów w Diaspolis, toteż Orozjusz musiał do Afryki powrócić na tarczy⁹⁷.

Jednak z zakresu recepcji dzieł Orozjusza można wnosić, że jego refleksja w kwestii natury i łaski bardzo szybko straciła swoją aktualność i już w *Historii...* odnajdujemy jedynie śladowe do niej nawiązania. Nie wzbudziła też większego zainteresowania wśród historyków dogmatów.

Współczesne badania nad Orozjuszem są zdominowane przez postrzeganie go jako historiografa późnego antyku. Tendencja ta szczególnie wyraźnie ujawnia się w literaturze hiszpańskiej, a zatem w gronie jego własnych krajan⁹⁸. Christopher Dawson wymienia go obok Boecjusza i Izydora z Sewilli jako pisarza przełomu średniowiecza i starożytności, który dał podstawy przyszłego rycerskiego romansu⁹⁹. Zaś jego opis geografii antycznej stanowi punkt odniesienia przy badaniu wyobrażenia o świecie autorów średniowiecznych¹⁰⁰.

Zapewne powyższy katalog nie wyczerpuje wszystkich perspektyw, pod których kątem badana jest myśl Orozjusza, jakkolwiek poza nielicznymi wyjątkami¹⁰¹ autor *Historii przeciw poganom* nie został dostrzeżony jako twórca historiozofii¹⁰².

⁹⁴ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, s. 325.

⁹⁵ J. Patout Burns, *Augustine's role in Imperial Action Against Pelagius*, „The Journal of Theological Studies”, NEW SERIES, Vol. 30, No. 1 (APRIL 1979), s. 69; Pauli Orosii, *Liber Apologeticus 3-4*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. VI, Vindobonae 1882.

⁹⁶ Orozjusz pisze, że sprawę Pelagiusza odesłano do rozpoznania w Rzymie (Pauli Orosii, *Liber Apologeticus 6*); J. Patout Burns, *Augustine's role in Imperial Action Against Pelagius*, s. 71.

⁹⁷ Tamże, s. 70.

⁹⁸ F. J. G. Fernández. *La imagen de Hispania y los hispanos a finales de la Antigüedad. Las Historiae Adversum Paganos de Paulo Orosio*, „Conimbriga”, №44, 2005, s. 281–299; M. A. Rabade-Navarro, *Una interpretación de fuentes y métodos en las Historias de Paulo Orosio*, Tabona no. 6 (1985-1987), s. 377-394; J. M. Alonso-Nuñez. *La metodología histórica de Paulo Orosio*, „Helmántica”, no. 136–138, 1994, s. 373–379.

⁹⁹ Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*. Przeł. Stanisław Ławicki. Warszawa: PAX, 1958, s. 30.

¹⁰⁰ J. M. Bateley, *The relationship between geographical information in the Old English Orosius and Latin texts other than Orosius*, Anglo-Saxon England, Vol. 1 (1972), pp. 45-62.

¹⁰¹ Np. Karl Löwith.

Omawiany myśliciel bez wątpienia był człowiekiem wszechstronnym i starannie wykształconym. Pozostawione przez niego pisma świadczą o szerokich horyzontach intelektualnych i dużym bogactwie zainteresowań. Jego myśl obejmowała nie tylko historię i literacką kulturę antyczną, ale również filozofię i teologię. Wszystko to sprawiło, że cieszył się on zainteresowaniem w wiekach średnich, a także i później, badano jego poglądy z wielu perspektyw. Jednak jak dotąd nie ukazała się żadna praca monograficzna poświęcona jego historiozofii¹⁰³.

Zmierzając do wypełnienia tej luki należy w pierwszej kolejności postawić pytanie o to, jaką koncepcję czasu wyznawał Paweł Orozjusz.

¹⁰² U progu lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia ukazała się praca poświęcona teologii historii u Orozjusza, która zawiera pewne zbieżności z historiozofią, aczkolwiek porządek wywodu i główne zainteresowania autora znacznie odbiegają od badań o charakterze filozoficznym. H.-W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius* Darmstadt 1980.

¹⁰³ W 1997 roku na łamach *Memorias de historia antigua* pojawił się artykuł poświęcony filozofii historii Orozjusza. Publikacja ta porusza jednak tylko wybrane zagadnienia, jak wpływ Augustyna, stosunek do barbarzyńców, czy kwestie związane z Hiszpanią czasów Orozjusza. Nie może jednak uchodzić za kompletne omówienie problematyki historiozofii autora *Historii przeciw poganom*. Zob. G. Bodelón, *Orosio una Filosofia de la Historia*, *Memorias de historia antigua*, 18, 1997, s. 59-80.

Rozdział II. Czas linearny jako założenie historiozofii Pawła Orozjusza

Tematyka poniższego rozdziału obraca się wokół kwestii czasu u myślicieli starożytnych. W ramach tej problematyki skonfrontowano dwa dominujące stanowiska – czasu cyklicznego i linearnego, omawiając je na różnych płaszczyznach, z uwzględnieniem zarówno myśli pogańskiej jak i poglądów patrystycznych. W dalszej kolejności przebadano również założenia dotyczące czasu w myśli historiozoficznej Orozjusza.

1. Koncepcje czasu w starożytności

Historiozofia nigdy nie wypracowała jednolitego stanowiska na temat czasu. W starożytności, podobnie jak i w czasach późniejszych, ścierało się ze sobą kilka koncepcji, które można zredukować do dwóch stanowisk: czasu okrężnego lub liniowego. Dominujący pogląd głosił, iż czas jest zapętłony i w kółko odtwarza te same lub przynajmniej bardzo podobne elementy. Obok niego wykształciło się przekonanie o niepowtarzalności poszczególnych wydarzeń, które implikowało liniowość czasu. Jednak różnice w tych stanowiskach nie dotyczyły tylko i wyłącznie prezentacji czasu jako okręgu lub linii, czy też odcinka. Rozumienie czasu zmieniało się w zależności od przyjętej formy refleksji. Toteż czas cykliczny inaczej był pojmowany na gruncie religii, inaczej zaś ujmowali go filozofowie. Podobną sytuację można zaobserwować również i wśród zwolenników czasu liniowego. Inne bowiem znaczenie posiadał czas liniowy w ujęciu proroków, a inaczej przedstawiali go filozofie i teolodzy. W zależności od gruntu, na którym przebiegała refleksja konkretnego myśliciela, podkreślane były inne aspekty czasowości.

Nigdzie Orozjusz nie określa w sposób jasny i klarowny, jaką to koncepcję czasu uznaje za obowiązującą. Jednak w jego czasach wśród intelektualistów chrześcijańskich dominował oczywiście linearny model czasowości. Nie oznacza to wszakże, iż dominacja ta wykluczała cyrkularność w sposób definitywny. Pewne jej elementy na gruncie historiografii i historiozofii ciągle zachowywały swą ważność, jakkolwiek w nieco zmienionej formie. Toteż najłatwiej dostrzegalnym reliktem cyrkularnej koncepcji dziejów były indukcyjnie uchwytnie prawidłowości występowania pewnych nawracalnych procesów historycznych. Za

ich pomocą wyjaśniano minione zdarzenia, jak również prorokowano przyszłe losy. Jednak tego typu spostrzeżenia właściwie można ograniczyć do sfery politycznych analiz i kalkulacji, bowiem niosą one wiedzę bardzo praktyczną, wielce użyteczną dla mężów stanu, dowódców wojskowych, czy też mniej lub bardziej zaangażowanych komentatorów sceny politycznej. Z punktu widzenia historiozofii takie wyjaśnienia są jednak niewystarczające dla uznania cyrkularnej lub linearnej koncepcji czasowości. Historiozofia odwołuje się do ogólnego celu i sensu dziejów, a nawet i głębiej, sięga do samej, można by rzec, metafizyki historii. Jej egzystencjalne i teleologiczne zainteresowania wymagają poszerzonej analizy, czerpiącej z takich dziedzin jak filozofia przyrody, religia i teologia. A zatem Orozjusz, który jest tutaj przedstawiany nie tylko jako historiograf, ale również i historiozof, budując wizję dziejów, korzystał właśnie z tych obszarów wiedzy. Co ciekawe, jako analityk wydarzeń politycznych minionych wieków, jest on bardzo mało zainteresowany czysto naturalistycznym wyjaśnieniem faktów historycznych. Szukając odpowiedniej interpretacji omawianych przez siebie wydarzeń najczęściej odwołuje się do treści o charakterze filozoficznym lub teologicznym. Spostrzeżenie to nakazuje poszukiwać jego koncepcji czasu właśnie w tych wzmiankach, gdzie występują elementy zbieżne z argumentacją filozofów i teologów na temat istoty czasowego aspektu stworzenia¹⁰⁴.

Erudycja antycznych pisarzy – także i Orozjusza, stanowiła bogatą mozaikę przeróżnych opinii licznych filozofów, szkół oraz doktryn religijnych. Teologia chrześcijańska nie zawsze rozwijała się w opozycji do przekonań myślicieli pogańskich. Znaczna część refleksji kościelnej zmierzała raczej do harmonizacji prawd wiary z dorobkiem najbardziej wpływowych niechrześcijańskich autorów. Nie inaczej było w przypadku Pawła Orozjusza. Toteż zagadnienie czasu pojawia się u niego w różnych kontekstach, bardzo rzadko zaznaczone wprost. Należy je zatem rekonstruować w oparciu o analizę stanowisk i argumentów je uzasadniających a obecnych w myśli antycznej. Świadectwami szczególnie istotnymi pozostają motywy, znane z refleksji starożytnej na temat czasu, które pozwalają zdemaskować kryjący się za wierzchnią warstwą narracyjną koncept czasu Pawła Orozjusza.

¹⁰⁴ Tytułem przykładu, taką wzmianką może być myśl zawarta już w trzecim rozdziale pierwszej księgi, gdzie Orozjusz mówi, iż świat został stworzony. Orozjusz, *Historia...*I, 3, 1, s. 22.

1.1. Czas fizyczny

Mówiąc o czasie fizycznym w myśli antycznej trzeba mieć na względzie specyfikę nauk przyrodniczych w intelektualnej kulturze starożytności. Wówczas nie były one jeszcze wyemancypowane, jako odrębne dyscypliny, lecz stanowiły część filozofii. Również i czas nie był rozpatrywany, jako osobne zagadnienie fizyczne. Jego rozumienie pozostawało zakorzenione w określonej filozoficznej wizji rzeczywistości. Toteż, aby odpowiednio przedstawić zagadnienie czasu fizycznego należy wyjść od omówienia założeń z obszaru filozofii przyrody. Zagadnienie to jest o tyle istotne, że pokazuje etap pewnego procesu myślenia o czasie. Właśnie bowiem ustalenia płynące z refleksji czysto przyrodniczej na temat natury czasu staną się przedmiotem krytyki ze strony stanowisk patrystycznych, a tym samym dadzą asumpt do wykreowania chrześcijańskiej wizji czasowości – z której niewątpliwie korzystał Orozmusz. Ponadto prześledzenie dyskusji pomiędzy filozofami pogańskimi a teologami chrześcijańskimi pozwoli na lepsze wychwycenie tych kluczowych motywów, których należy szukać badając koncepcję czasu autora *Historii przeciw poganom*.

Początki filozofii zachodniej sięgają czasów myślicieli jońskich. Prezentowane wówczas koncepcje skupiały się wokół prób identyfikacji metafizycznej podstawy istnienia świata. Ów najogólniejszy budulec wszechrzeczy określano za pomocą terminu *arché*. Autorem tego pojęcia był Anaksymander. Odrzucił on poglądy innych filozofów, głoszące, iż *arché* dało się zredukować do jednego z elementów obecnych w świecie (np. wody, czy powietrza). W opinii Anaksymandra *arché* nie należy określać w oparciu o dane udostępniłone zmysłom. Wszystko bowiem, co widzimy, jest przemijające, a zatem nie może stanowić podstawowej substancji, w której każdy byt jednostkowy ma swój udział. Ponadto, elementy są skończone, zarówno w przestrzeni jak i w czasie. Toteż Anaksymander zaproponował negatywne rozumienie terminu *arché*, jako czegoś, co jest nieograniczone (*apeiron*). Tylko bowiem coś, co jest nieskończone, może zawierać w sobie całość bytów skończonych. W ten sposób doszedł on do wniosku, że chociaż wszystko wokół jest w ciągłym ruchu, to jednak fundament rzeczywistości pozostaje niezmienny i nieporuszony¹⁰⁵. Jeśli jednak rzeczywistość jest nieskończona, to również i czas nie powinien posiadać ani początku, ani końca. Od tej konstatacji już tylko krok do uznania okrężnego biegu czasu.

Refleksja filozoficzna współgrała z ówczesnymi wyobrażeniami o charakterze religijnym. W czasach Anaksymandra rosnącą popularnością cieszyły się bóstwa chtoniczne.

¹⁰⁵ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984, s. 77.

Ich kult miał charakter agrarny, zaś jego prosta treść opierała się na obserwowanym w przyrodzie cyklu obumierania i narodzin. Tytułem przykładu, obrzędy związane z Demeter wiązały się z uprawą roli i urodzajem, podczas gdy domeną Dinizosa były winnice i coroczne zabawy ludowe. Na gruncie czci oddawanej temu ostatniemu bóstwu wyrósł mistycyzujący orfizm. Wedle orfików, człowiek może oczekiwać nagrody lub kary w zaświatach za uczynki popełnione w życiu doczesnym. Będą one wymierzane pomiędzy kolejnymi reinkarnacjami, aż do momentu finalnego zespolenia z bóstwem¹⁰⁶. Orfizm był jedną z inspiracji szkoły Pitagorasa. Dla pitagorejczyków wszechogarniającym *arché* jest liczba. W naturze bowiem da się wyróżnić dwa zasadnicze czynniki – kształtujący i kształtowany. Czynnikiem kształtującym jest właśnie liczba, dzięki której panuje ład w kształtowanej materii. Liczba jest najwyższym poziomem ogólności, który zapewnia światu harmonijną jedność¹⁰⁷ i porządek¹⁰⁸.

Kwestia pogodzenia świata udostępnionego zmysłom z niedostępnym fundamentem istnienia została rozwinięta w idealizmie Platona. Dla ateńskiego filozofa kluczowym problemem są obserwowane w świecie zmiany, których przyczyny doszukuje się on w niedostatkach ludzkiego postrzegania¹⁰⁹. Świat zmysłowy nie może być przedmiotem wiedzy, ale jedynie mniemania, ponieważ nie ma istnienia samoistnego, ale stanowi odbicie idei. W ten sposób Platon eliminuje zmianę oraz ruch, redukując je do gry pozorów – cieni na ścianie swojej jaskini. Tymczasem prawdziwa rzeczywistość została unieruchomiona w skostniałej strukturze uniwersum bytów idealnych¹¹⁰. W oparciu o te założenia Platon wyprowadził koncepcję czasu. Według niego demiurg stwarzający świat „umyślił zrobić pewien ruchomy obraz wieczności i porządkując wszechświat robi równocześnie wiekuisty obraz wieczności, który trwa w jedności, obraz poruszający się według liczby, który nazywamy czasem”¹¹¹.

W ten sposób Platon tworzy syntezę wcześniejszych poglądów. Czas jest zatem pewną miarą, w której ukazuje nam się ruchomy obraz rzeczywistości niezmiennej. Najdoskonalszego pomiaru czasu dostarczają ciała niebieskie. Obserwacja ich podsunęła skojarzenie graficzne okręgu. Czas filozofów zyskał aspekt cykliczności¹¹².

Bezpośrednim spadkobiercą platońskiej koncepcji czasu był Arystoteles. Stagiryta jednak, w odróżnieniu od założyciela Akademii nie wychodził z pozycji idealizmu. Swoją

¹⁰⁶ W. Kornatowski, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, PAX, Warszawa 1968, s. 92.

¹⁰⁷ Tamże, s. 99.

¹⁰⁸ Tenże, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1950, s. 143.

¹⁰⁹ B. Russel, *Dzieje zachodniej filozofii*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2012, s. 154.

¹¹⁰ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*, s. 416.

¹¹¹ Platon, *Timaios* 37d, tłum. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 2002, s. 34-35.

¹¹² M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Biblos, Tarnów 2007, s. 20.

filozofię opierał na precyzyjnie ustalonej siatce pojęć metafizycznych. Rozważając istotę czasu, za punkt wyjścia obiera pojęcie ruchu. Według niego ruch, jest przejściem od potencjalności do urzeczywistnienia¹¹³. Czas zaś jest „ilością ruchu ze względu na «przed» i «po»”¹¹⁴.

Cykliczny obraz rzeczywistości zanurzonej w czasie częstokroć przybierał postać poglądu, iż następujące kolejne cykle są identyczne. Oznacza to, że wszystkie wydarzenia składające się na bieg dziejów już się wydarzyły w poprzednim cyklu i zaistnieją ponownie w kolejnych. A zatem żadne zdarzenie nie może zostać uznane na przełomowe i jednorazowe¹¹⁵. Przeciwno takiej koncepcji występował zwolennicy czasu liniowego, w szczególności zaś Augustyn z Hippony, a także i Paweł Orozjusz.

1.2. Czas w ujęciu subiektywnym – Augustyn z Hippony

Autorzy chrześcijańscy stopniowo odchodzą od pojęcia czasu cyklicznego na rzecz liniowości. Proces ten zostanie dokładniej opisany w innym miejscu, tutaj wszakże warto poświęcić więcej uwagi poglądom świętego Augustyna, który nie ogranicza się jedynie do krytyki pogańskich przekonań w kwestii czasu, ale również buduje swoją własną, subiektywistyczną koncepcję, a co miało także pośrednio wpływ na ujęcie tych kwestii przez Orozjusza.

Biskup Hippony, podobnie jak inni pisarze patrystyczni, problematykę czasu postrzega przez pryzmat religii. Jakkolwiek poza racjami ściśle teologicznymi sięga on również po argumenty o charakterze epistemologicznym i antropologicznym. Można zatem powiedzieć, że myśl Augustyna, poza warstwą apologetyczną stanowi również filozofię odwołującą się do mechanizmów poznawczych podmiotu. W efekcie kreuje ciekawą koncepcję czasu postrzeganego subiektywnie. Problematyka ta stanowi istotny aspekt historiozofii augustynizmu, która była jedną z głównych inspiracji *Historii przeciw poganom*. A chociaż sam Orozjusz raczej nie sięga do refleksji na temat poznającego podmiotu, to jednak pytanie to, o wymiarze egzystencjalnym, stanowi centralny punkt rozważań na temat sensu i celu ludzkich losów, tak w wymiarze jednostkowym jak i społecznym. Ostatecznie bowiem otwiera ono tok narracji na kwestie szczęścia i niedoli, zaś etyczna i soteriologiczna

¹¹³ Arystoteles, *Fizyka* III, 201a, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1986, s. 67.

¹¹⁴ Tamże IV, 219b, s. 134.

¹¹⁵ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, Aletheia, Warszawa 2008, s. 116-117.

strona rozważań nad konstrukcją czasu bez wątpienia znajduje rozwinięcie również u Pawła Orozjusza. Aby jednak to odpowiednio wykazać, należy szerzej opisać poglądy samego Augustyna.

Rozważając zagadnienie czasu biskup z Hippony wychodzi od bezkompromisowego odrzucenia koncepcji cyrkularnych. W jego opinii są one nie do zaakceptowania, jako przesady, „którymi ludzie bezbożni chcą odwieść naszą pobożną wiarę z drogi prostej, żebyśmy wraz z nimi szli wkoło – te, mówię, dowodzenia, jeśli rozum zbić ich nie zdoła, wiara by wyśmiać powinna”¹¹⁶. Już na tym etapie refleksji pobrzmiewa subiektywistyczna perspektywa rozważań. Otóż dla Augustyna kluczowym argumentem obalającym cyrkularną wizję czasu jest jej niezgodność z historią zbawienia. Pozostaje ona w konflikcie z fundamentalnym ludzkim doświadczeniem potrzeby stałego posiadania największego szczęścia i definitywnego uwolnienia się od cierpienia. Argument sformułowany na tym gruncie można określić jako soteriologiczny:

„Kto słuhać będzie bredni takich? Kto im wierzyć będzie? Kto to zniesie?” – pyta Augustyn na kartach „Państwa Bożego” – „Choćby to i prawdą było, nie tylko by rozsądniej było zamilczeć o tym, lecz też [...] uczeniej byłoby nie wiedzieć o tym. Bo jeśli tego na pamięci tam nie będziemy mieli i przeto szczęśliwi będziemy, to i po cóż tutaj przez świadomość tego pomnażać ciężar nędzy ludzkiej? Jeśli znów tam mamy koniecznie wiedzieć o tym to przynajmniej tutaj nie wiemy, iżby szczęśliwsze było nasze tu oczekiwanie najwyższego dobra, niż tam osiągnięcie tegoż dobra: bo cóż mi to za szczęśliwość, gdy się wie, że nie jest ona wieczna i że kiedyś ma być stracona”¹¹⁷.

Czas cykliczny zamyka nas w beznadziejnym korowodzie szczęścia i niedoli, gdzie nie ma miejsca na zbawienie, rozumiane jako stałe i niezmiennie posiadanie najwyższego dobra¹¹⁸. A tym samym człowiek zostaje wplątany w dramat niezaspokożenia pragnienia wiecznej szczęśliwości, bowiem cyrkularny proces historyczny wyklucza definitywne, a zatem jednorazowe, zbawcze wystąpienie Boga. W kieracie cykli szczęście nigdy nie będzie pełne, a niedola ostatecznie przezwyciężona¹¹⁹.

¹¹⁶ Augustyn, *Państwo Boże* XII, 18, s. 544.

¹¹⁷ Tamże XII, 21, s. 459.

¹¹⁸ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, PAX, Warszawa 1953, s.253.

¹¹⁹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, s. 157-158.

Istotnym punktem przytoczonego wyżej fragmentu jest również niepowtarzalność wydarzeń historycznych. Augustyn jeszcze dobitniej podkreśla ten aspekt w słowach:

„Niezgodne jednak jest z prawdziwą wiarą i takie tłumaczenie słów Salomonowych i, broń Boże, abyśmy je tak rozumieć mieli, że mówią one o owych nawrotach świata, podczas których, jak owi (filozofowie – M. T.) sobie myślą, tak dokładnie powtarzając się te same czasy i te same rzeczy doczesne, że na przykład tak samo jak Platon filozof za naszego okresu czasów uczył w Atenach uczniów w szkole zwanej Akademią – tak samo poprzez niezliczone wstecz wieki, w bardzo długich wprawdzie, lecz stałych czasu odstępach, powtarzał się ten sam Platon i to samo miasto, i ta sama szkoła, i ciż sami uczniowie, i tak samo przez niezliczone na przyszłość wieki powtarzać się będą. A brońże Boże, powtarzam, abyśmy mieli takim bredniom wierzyć. Bo raz przecież umarł Chrystus za grzechy nasze [...]”¹²⁰.

Niepowtarzalność wydarzeń całkiem zmienia obraz graficzny przyjętej koncepcji czasu. Okrąg zostaje rozerwany. Bieg po linii czasu w żadnym miejscu nie będzie odtwarzał identycznych momentów. Wydarzenia historyczne nabierają kategoryczności.

Kolejnym wskazanym przez Augustyna źródłem błędów filozofów pogańskich było niewłaściwe uchwycenie relacji jaka zachodzi pomiędzy Bogiem i światem. Utożsamienie sposobu bytowania Boga i świata doprowadziło do antropomorfizacji bóstwa, oraz projektowaniu na intelekt Boży charakterystycznych dla człowieka ograniczeń¹²¹. Otóż, w opinii Augustyna, pogańscy filozofowie, nie mogąc wyobrazić sobie nieskończoności, uznali, że takie pojęcie jest również niemożliwe do przyjęcia przez stwórcę świata. Na kartach *Państwa Bożego* czytamy:

„Przede wszystkim bowiem błędzą oni w tym, że ponieważ wolą chodzić po zawrotnych kołach niż prostą a prawą kroczyć drogą, mierzą umysł Boży całkowicie niezmienny, obejmujący wszelką nieskończoność i zdolny obliczyć wszystko, co niezliczone, bez żadnego wahania się myśli – ten umysł Boży mierzą miarą swojego ludzkiego, zmiennego i ciasnego umysłu [...]”¹²².

¹²⁰ Augustyn, *Państwo Boże* XII, 14, s. 538.

¹²¹ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 470.

¹²² Augustyn, *Państwo Boże* XII, 18, s. 545.

W efekcie próbowano sprowadzić nieskończoność do definicji negatywnej, jako czegoś, co nie posiada ani początku, ani końca; a zatem nieskończony byłby ruch po obwodzie koła; czas zaś jest nieskończony w tym sensie, że nie posiada ani początku, ani końca; z drugiej wszakże strony pozostaje zamknięty w skończonej ilości elementów składających się na cykl trwania konkretnego świata.

Tak ujęta wieczność świata implikowała kolejny problem, a mianowicie brak rozróżnienia na wieczne istnienie świata i odwieczne trwanie Boga. Tym samym, w ramach cyrkularnej koncepcji świat pozostawał współwieczny Bogu¹²³. Filozofowie platońskiej proweniencji dla zobrazowania relacji Boga i świata w perspektywie wieczności sięgali po metaforę stopy odcisniętej w kurzu – ślad stopy jest tak samo odwieczny jak i sama stopa. Popełniony w tym rozumowaniu błąd Augustyn identyfikuje jako pomieszanie porządku bytu i porządku czasu¹²⁴ - trwanie Boga jest jakościowo tym samym rodzajem istnienia, co trwanie świata¹²⁵.

W konsekwencji, wieczność, jako aspekt boskości, ulega podwójnemu ograniczeniu. Po pierwsze ogranicza ją matematycznie ujęta nieskończoność cyklu, po drugie zostaje zredukowana do czasu. Inaczej rzecz ujmując, gdyby nie było czasu, nie byłoby wieczności. A zatem świat jest bytem koniecznym, warunkującym trwanie Boga. Oczywiście, wnioski te są nie do pogodzenia z chrześcijańskim światopoglądem. Substancja czasu nie jest wiecznością. Stąd też zagadka natury czasu pozostaje dalej nie rozwiązana.

Augustyn zmierza do uniknięcia aporii myśli pogańskiej poprzez skupienie się na aspekcie ułamkowości czasu. Fenomen współwystępowania w horyzoncie temporalności przeszłości, teraźniejszości i przyszłości prowokuje refleksję na temat miary czasu. Możliwość dokonywania pomiarów czasu, oraz sposób ich przeprowadzenia rzutuje również na kwestie wieczności i substancjalności czasu. Otóż, jeśli wieczność pozostaje niedostępna, zaś otaczający nas czas jest substancją, która najbliższemu doświadczeniu jawi się jako niepodzielny moment teraźniejszości¹²⁶, to w takim razie jak możliwa jest miara czasu? Zorientowani obiektywistycznie myśliciele próbowali rozwiązać ten problem poprzez utożsamienie czasu z ruchem. Jak wiadomo, drogą tą podążał np. Arystoteles. W opinii Augustyna jednak takie rozwiązanie okazuje mało satysfakcjonujące. W *Wyznaniach* występuje z krytyką tego poglądu:

¹²³ E. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. 253.

¹²⁴ Augustyn, *Państwo Boże* X, 31, s. 463-464.

¹²⁵ Augustyn, *Wyznania* XII 15, tłum. Z. Kubiak, Wyd. Znak, Kraków 2002, s. 355 i n.

¹²⁶ E. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. 254.

„Pewien uczony powiedział mi kiedyś, że czas to nic innego jak ruch słońca, księżyca i gwiazd, ale nie trafiło mi to do przekonania. Dlaczego czas nie miałby polegać raczej na ruchu wszelkich ciał? Gdyby światła niebieskie znieruchomiały, lecz jeszcze obracałoby się koło garncarskie, czyż nie istniałby nadal czas, według którego mierzylibyśmy obroty koła? Czy nie moglibyśmy stwierdzić, że obraca się ono w regularnym rytmie albo że szybkość jego ruchu się zmienia, gdyż niektóre obroty zajmują więcej czasu niż inne? A mówiąc tak, czyż sami nie mówilibyśmy tego w czasie? I czyż nasze słowa nie składałyby się z sylab o nierównej długości – po prostu dlatego, że wymówienie jednej z nich wymagałoby więcej albo mniej czasu niż wymówienia innej?”¹²⁷

W przytoczonym fragmencie pobrzmiewa wyraźne rozróżnienie pomiędzy czasem a ruchem, jako niezależnymi zmiennymi, które nie pozostają we wzajemnej symetrii. Czasu zatem nie może mierzyć ruchem, ani *vice versa* - ruch nie poddaje się mierze czasu¹²⁸. Jednak warto zwrócić uwagę na aspekt historiozoficzny obecny w powyższej argumentacji. Otóż za wzorcową jednostkę pomiaru czasu uznawano kolisty ruch ciał niebieskich, a zatem powtarzający się cykl. Akceptacja tego stanowiska przekreślałaby historiozofię rozwijaną w *Państwie Bożym*, stąd też Augustyn występując przeciwko niej przygotowuje grunt pod przedstawienie odpowiedniej wizji procesu dziejowego.

W drugiej części cytatu biskup Hippony konfrontuje się również z pomysłem mierzenia czasu czasem. Szersze omówienie tego problemu można odnaleźć w *Wyznaniach*. Pytał tam Augustyn, czy właściwym jest mierzenie długiej głoski trwaniem krótkiej, albo też długości poematu za pomocą ilości wierszy i stóp? Doszedł jednak do wniosku, że nawet i to nie jest dobrym rozwiązaniem, bowiem czas wypowiedzania głosek, wierszy i stóp może być różny. Głoskę wszak można wymawiać krócej lub dłużej, jedynym zaś punktem odniesienia pozostaje proporcja w stosunku do całego dzieła poetyckiego¹²⁹, a zatem również i tym wypadku nie znajdujemy solidnego oparcia dla dokonywanych pomiarów.

¹²⁷ Augustyn, *Wyznania* XI, 23, s. 332-333.

¹²⁸ Tamże XI, 24, s. 334-335.

¹²⁹ Tamże XI, 26, s. 336. Relatywizm w odniesieniu do postrzegania doczesności Augustyn rozciąga na właściwie całość percepcji, również i oceny dystansu i innych fizycznych wielkości. Tak oto pisze o opiniach na temat ogromu świata: „Wydaje się zaś wielki (świat – M.T.) nie przez swój rozmiar, lecz przez małość naszą, to jest istot, których jest pełny”. Augustyn, *O wierze prawdziwej* 43, 80, tłum. J. Ptaszyński, [w:] Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne* t. IV, PAX, Warszawa 1954, s. 138.

Ostatecznie Augustyn lokuje ten problem na osi podziału pomiędzy tym, co obiektywne, a tym co subiektywne; relacji tego co trwałe, do tego co przejściowe¹³⁰. Co z kolei ukierunkowuje refleksję na problematykę doświadczenia czasowości przez podmiot poznający. Biskup Hippony dochodzi do wniosku, iż z subiektywnej, podmiotowej perspektywy każda wielkość czasu pozostaje rozwarstwiona na trzy domeny: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość¹³¹, które nie mają obiektywnych reprezentacji, ale są tylko pewnymi właściwościami poznania. Konstatacja ta pozwala mu na stwierdzenie, iż każdy ma swoje trzy czasy: „obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy teraźniejszych, obecność rzeczy przyszłych. [...] Jakies tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy; ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy teraźniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – oczekiwanie”¹³².

Trójdzielność doświadczenia temporalności ukazuje również różnicę pomiędzy trwaniem w czasie a trwaniem w wieczności. Bóg bowiem nie ogląda wszystkiego jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, ale całość substancji czasu pozostaje dla niego jednym momentem¹³³. W perspektywie wieczności nie ma bowiem ani przeszłości, ani przyszłości, zaś cały proces dziejowy jest widziany niejako z góry, z zewnątrz. Bóg zna wszystkie wydarzenia możliwe, przeszłe i przyszłe, dzięki czemu steruje On historią według własnego upodobania. Właściwie, to może nawet lepszym określeniem byłoby stwierdzenie, iż Bóg nie tyle steruje procesem dziejowym, co ustanawia jego przebieg. Z tak pojmowanej wieczności Augustyn wyciąga wnioski o charakterze historiozoficznym. Dzięki ustaleniu odpowiedniej relacji pomiędzy czasem cząstkowym a wiecznością uzasadnia on założenie wstępne poglądu o istnieniu determinantu procesowego – opatrności. Z koncepcji tych skorzystał również Orozjusz, jednak przez wzgląd na porządek wywodu zostaną one opisane w innym miejscu.

Uzasadniwszy odróżnienie czasu historii i wieczności Bożej, Augustyn przechodzi do bliższej charakteryzacji doświadczenia temporalności podmiotu. Punktem wyjścia jest dla niego nauka o ciele. W odróżnieniu od platoników, dla których ciało materialne było odbiciem na ścianie jaskini, biskup z Hippony postrzega je jako organ, za pomocą którego człowiek nawiązuje kontakt ze światem obiektywnym¹³⁴. W duchu Heraklita stwierdza, iż „wszystko czego dotyka zmysł cielesny i co dzięki temu nazywa się dotykalnym, jest podległe zmianie bez przerwy, a zmiana ta odbywa się nieustannie i nieprzerwanie, bez

¹³⁰ E. Gilson, *Wprowadzenie...*, s. 255.

¹³¹ Augustyn, *Wyznania* XI, 15, s. 324.

¹³² Tamże XI, 20, s. 330.

¹³³ Tamże XII, 15, s. 355 i n.

¹³⁴ Ch. N. Chochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 427.

najmniejszego zatrzymania się”¹³⁵. Ten dynamizm bezustannych przemian powoduje, iż otaczająca nas rzeczywistość przybiera postać wielobarwnego pejzażu form rejestrowanych zmysłowo¹³⁶. Samo zaś ciało cechuje się pewną rozciągłością, która dotyczy także i duszy - *distentio animae*. Dzięki rozciągłości duszy możliwe jest równoczesne trwanie przeszłości, przyszłości i terażniejszości. Ona też pozwala na dokonywanie pomiaru czasu w ramach subiektywności podmiotu poznającego¹³⁷. To, co już przestało trwać i przeszło do przeszłości, chociaż straciło istnienie obiektywne, trwa dalej w umyśle pod postacią uobecnionego myśłą wspomnienia. Również i to, co jeszcze nie zaistniało, bowiem pozostaje rzeczą przyszłą, już działa i już jest antycypowane przez umysł. Zarówno przeszłość i przyszłość są ściśle subiektywnymi wrażeniami umysłu. W tej podmiotowej perspektywie Augustyn lokuje fundament możliwości mierzenia i percepcji czasu. Powiada on:

„W tobie, umyśle mój, mierzę czas. [...] Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie, gdy one przeminęły. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki których przeminieniu ono powstało. To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas. Albo więc to właśnie jest czasem, albo wcale nie mierzę czasu”¹³⁸.

Warto zauważyć, że problematyka czasu była poruszana przez Augustyna nie tylko na kartach *Państwa Bożego*. Większość przywoływanych powyżej fragmentów pochodzi z *Wyznań*. Również i w innych pracach można odnaleźć twierdzenia dotyczące zagadnienia temporalnej kondycji wszechrzeczy. Wszystkie one jednak idą w kierunku subiektywizmu. Daje to świadectwo wielkiej konsekwencji i koherentności Augustyńskiego myślenia na temat historii. Przedstawiony przez biskupa Hippony obraz świata jest systemem naczyń połączonych, gdzie wiele kwestii oddziałuje na siebie wzajemnie. Toteż jego subiektywistyczna koncepcja czasu, przynajmniej w kilku punktach, pozostaje istotna dla historiozofii. Po pierwsze, poprzez krytykę cyrkularnego pojmowania historii buduje wizję dziejów opartą na przedstawieniu liniowym. Po drugie, zwraca uwagę na różnicę pomiędzy trwaniem Boga i świata, co z kolei posłuży mu, jak wyżej wskazano, do opracowania determinantów procesu dziejowego. Po trzecie, przyjęcie subiektywistycznej perspektywy badawczej pozwoli Augustynowi na stworzenie nowej definicji państwa, a czyni on to

¹³⁵ Augustyn, *Różne zagadnienia LXXXIII*, 9, cyt. za Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 427.

¹³⁶ Augustyn, *Państwo Boże VIII*, 6; XI, 4, s. 296-297, 406-407 ; *O Trójcy Świętej III* 2,7, tłum. M. Stokowska, POK XXV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1963, s. 154

¹³⁷ Tenże, *Wyznania XI*, 23, 26, s. 334, 336-337.

¹³⁸ Tamże XI, 27, s. 339. Zob. także: Tamże XI 28, s. 340-341.

właśnie na potrzeby rozwijanej teologii dziejów. Całość narracji zawartej w *Państwie Bożym* opiera się na ustalonej wcześniej definicji państwa, jako wspólnoty wyróżnionej w oparciu o wyznawane wartości. Augustyn wchodzi tutaj w polemikę z cycerońską wizją państwa, jako opartego na normach prawa związku obywateli¹³⁹. Legalistyczny pogląd na państwo biskup z Hippony zastępuje definicją solidarystyczną, którą ujmuje w słowach: Dwojaka tedy miłość dwojakię państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy siebie samego posunięta¹⁴⁰.

Z jednej strony mamy zatem państwo ujęte przez Arpinatę formalnie i obiektywistycznie, z drugiej zaś subiektywistyczną definicję Augustyna, głoszącą, iż fundamentem wszelkiej państwowości są solidarnie wyznawane wartości. Definicja biskupa Hippony okazuje się jednak kluczowa pod kątem budowanej historiozofii, gdzie w roli podmiotów procesu dziejowego występują dwie mistyczne społeczności – *civitas Dei* i *civitas terrena*. Dziedzictwo zarówno obiektywnej koncepcji czasu w myśli pogańskich filozofów jak subiektywistycznej teorii Augustyna wywarło wpływ na Orozjusza. Okazuje się bowiem, że wizja dziejów hiszpańskiego kapłana czerpie zarówno z jednej jak i z drugiej koncepcji.

2. Model cyrkularny

Koncepcja czasu cyklicznego posiadała również znaczenie historiozoficzne; przy jej założeniu także można było stawiać pytania o sens i cel historii. Jednak, jak poniżej jest to ukazane, racje ją wspierające często wcale nie korzystały z ustaleń o charakterze przyrodniczym, lecz sięgały do sfery moralnej, odwołującej się do doczesnego szczęścia i niedoli jednostek. Na gruncie zbliżonych dywagacji pojawiają się również elementy cyrkularne u Orozjusza.

¹³⁹ “Rzeczpospolita [...] to wspólna sprawa, o którą dbamy pospołu, nie jako bezładna gromada, tylko liczne zgromadzenie, jednoczone uznawaniem prawa i pożytków z życia we wspólnocie”. Marek Tulliusz Cyzero, *O państwie* I, XXV, 39, tłum. I. Żółtowska, Antyk, Kęty 1999, s. 26. „[...] najwyższe bóstwo [...] najbardziej upodobało sobie ludzkie zbiorowiska i gromady jednoczone prawem, a nazywane państwami”. Tamże 6, XIII, 13, s. 89.

¹⁴⁰ Augustyn, *Państwo Boże* XIV, 28, s. 648.

2.1. Historiozoficzne znaczenie modelu cyrkularnego

Obok filozoficznej refleksji na temat cyrkularności procesu dziejowego wykształciła się również osobna narracja, która dostarczała religijnego uzasadnienia koncepcji cykli. Narracja ta czerpała z doświadczenia religijnego opartego na głęboko zakorzenionej w naturze ludzkiej tęsknocie za szczęściem. Naczelną dominantą tejże refleksji pozostawało zagadnienie doświadczanego przez jednostki zła i cierpienia. Tym samym krzyżowała się ona z podstawową kwestią dyskutowaną na kartach *Historii przeciw poganom*. Orozjusz bowiem, również, jako główne zagadnienie stawia kwestię zła, cierpienia oraz tego, w jaki sposób owo zło dotyka ujęte z perspektywy historycznej stworzenie¹⁴¹.

Omawiana problematyka została szerzej przedstawiona w pracach Mircea Eliadego. W szeregu swoich monografii podkreśla on historiozoficzne implikacje religijnego wymiaru czasu cyrkularnego. Jego zasadniczą tezę można streścić w stwierdzeniu, iż kultura wykształcona w neolicie, której żywotność odnajdujemy również w czasach późniejszych, zmierzała do eliminacji uznawanych za negatywne skutków trwania w kondycji ludzkiej, zarówno dla pojedynczego jestestwa jak i całych społeczności. Ludy archaiczne tym samym kreowały całkiem inne podejście do historii niż kultury wykształcone w dobie chrześcijańskiej¹⁴². Historia była dlań nie tyle domeną ciągłego rozwoju jakiejś idei, co raczej przestrzenią przepełnioną cierpieniem. Tym samym naczelna kwestia podejmowana przez tamte kultury nosiła znamiona soteriologiczne. Chodziło mianowicie o wykreowanie takiego obrazu dziejów, który by odpowiadał na pytanie o możliwość zanegowania kategoryczności cierpienia. Refleksja ta doprowadziła jednak do uznania wszelkich utrapień jako elementu ściśle związanego z historią. Toteż próba ucieczki od nich pociągała za sobą również negację historii. Te dążenia przybrały dwojaki charakter. Po pierwsze, starano się pozbawić wydarzenia historyczne znamienia kategoryczności; ból i wszelkie nieszczęścia, będące faktami, próbowano w ten sposób zrelatywizować i sprowadzić do postaci przemijalnych. Tytułem przykładu, nawet jeśli ktoś umarł, to rozstanie z nim nie było definitywne, bo przecież znów żył będzie w kolejnym cyklu świata. Po drugie, drogę do przezwyciężenia absurdalności cierpienia widziano również w próbie jego racjonalizacji. Dokonać tego można było poprzez wyjaśnienie mechanizmów rządzących procesem dziejowym i ukazanie

¹⁴¹ Nieszczęście grzechu i cierpienia pojawia się już na samym początku kreślonej przez Orozjusza historii ludzkości. Zob. Orozjusz, *Historia...*I, 3, 1, s 22.

¹⁴² M. Czerwiński, *Słowo od autora wyboru*, [w:] M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1974, s. 7.

cierpienia, jako wydarzenia, które nie jest czymś daremnym, lecz posiadającym swój sens i cel¹⁴³.

Zarówno relatywizacja jak i racjonalizacja cierpienia odbywały się na gruncie religijnym. Człowiek religijny żył niejako w dwóch równoległych domenach – w czasie świeckim i czasie świętym. Ten pierwszy można utożsamić z historią doświadczaną w ramach życia codziennego. Zdecydowanie istotniejszy był jednak czas święty. Nie ulegał on przemijalności, lecz był niejako wyabstrahowany z wydarzeń historycznych i wyniesiony do poziomu wiecznego teraz. Był to czas reaktualizujący się, powtarzający ten sam moment wzorcowy, szczególnie istotny dla kondycji człowieka, ale również i świata. Jak zauważa Eliade, czas ów pozostawał w ścisłym związku z kosmogonią – stanowił moment początku, w którym wszystko się wydarzyło, był to czas kosmiczny. Nadmienić tutaj należy, że wiele religii przedchrześcijańskich postrzegało świat jako żywą istotę, która podobnie jak wszystkie inne żywe organizmy rodziła się, wzrastała i umierała. Oczywiście takie pojmowanie było inspirowane przemianami pór roku i miało proveniencję agrarną. Stąd też proces cyrkularny zamykał się w periodach rocznych. Świat rodził się z pierwszym dniem roku i umierał w dniu ostatnim. Wraz z narodzinami świata czas ruszał od początku, zaczynał się *ab initio* – jak pisze Eliade¹⁴⁴. Cykl roczny dostarczał również wyobrażeń, co do trwania świata pojmowanego jako całość, który również ulegał okresowemu odrodzeniu i zagładzie. Ukształtowana w ten sposób kosmogogeneza miała charakter mitu tłumaczącego proces historyczny, zaś na gruncie religijnym wyposażyła czas święty w aspekt cyrkularności. Czas święty był tedy rzeczywistością odwracalną i możliwą do każdorazowego przywołania poprzez odpowiednie obrzędy. Dzięki określonym rytom religijnym człowiek mógł włączyć się w owo archetypiczne wieczne teraz¹⁴⁵. Z tezami Eliadego współgrają badania Hermana Usenera. Badacz ów już na poziomie lingwistycznym dostrzega silne związki pomiędzy rzeczywistością sakralną a czasem. W opinii tego badacza, istnieje etymologiczna zależność pomiędzy łacińskimi terminami *templum* i *tempus*. Obydwa słowa zmierzają do wyrażenia tej samej rzeczywistości, ale w innych aspektach. O ile bowiem *tempus* określa wymiar czasowy, to *templum* wskazuje na jakąś świętą przestrzeń¹⁴⁶. A zatem rzeczywistość *sacrum* ma charakter czasoprzestrzenny; czas zaś, w swym pierwotnym znaczeniu, jest aspektem świętości. Jeśli zatem mówimy o jakimś czasie świeckim, to tylko przez jakąś daleką

¹⁴³ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 108.

¹⁴⁴ Tenże, *Sacrum a profanum*, s. 74.

¹⁴⁵ Tamże, s. 71.

¹⁴⁶ Tamże, s. 76. Zob. także: H. Usener, *Götternamen*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1920, s. 191 i n.

analogię. Prawdziwy bowiem czas, wedle omawianych kultur, wykraczał poza to, co codzienne.

Można zatem powiedzieć, że cyrkularność procesu dziejowego stanowiła swojego rodzaju hierofanię. Poprzez odpowiednie rytury i obrzędy człowiek religijny uzyskiwał dostęp do czasu mitycznego i sakralnego, partycypował w momencie, który był wolny od jakiegokolwiek przemijalności, był czasem początków, archetypicznym włączeniem w strukturę kosmosu - terażniejszością, wiecznie odzyskiwaną w nieskończonej ilości cykli¹⁴⁷.

Czas ów jednak nie jest czasem historycznym - prezentowaną na gruncie cyrkularnego paradygmatu koncepcję początku świata nie da się umiejscowić ani w przyszłości, ani w przeszłości. To samo tyczy się również i końca świata. Czas ów nie rozpada się zatem na rzeczy minione i rzeczy przyszłe. Jest terażniejszością archetypiczną, periodycznie reaktualizowaną dzięki rytom religijnym. Jest to czas, który, jak powiada Eliade, nagle „wytrysnął” - nagle się stał, niepoprzedzony przez żadne wcześniejsze wydarzenia¹⁴⁸.

Z perspektywy badań nad historiozofią trzeba jednak zauważyć, że tego typu soteriologiczna wizja czasu cyrkularnego pociąga za sobą zanegowanie historii. Historia jawiła się jako coś, od czego trzeba uciec, toteż wszelkie próby jej racjonalizacji szły w kierunku deprecjacji wartości dziejów jako sposobu trwania świata w rzeczywistości temporalnej. Koncepcja czasu cyrkularnego nie dopuszczała możliwości osiągnięcia szczęścia w ramach kategorialnie pojmowanej historii, albo też dzięki wydarzeniom historycznym. Zaś samo zbawienie, o ile w ogóle można używać tego terminu w odniesieniu do omawianych wierzeń, nie miało pozytywnej treści. Skupiało się bowiem tylko na negacji cierpienia. Tym samym, chociaż wykraczało poza konkretne tu i teraz, to jednak pozostawało uwarunkowane kosmologicznie – było immanentne względem świata. Mamy zatem do czynienia ze swoistym *horror historiae*, zmierzającym do przewyciężenia historii.

Takie pojmowanie czasu oczywiście przekreślało istotność wydarzeń historycznych, a zatem kreowało całkiem różne, nieakceptowane dla Orozjusza koncepcje historiozoficzne¹⁴⁹. Na tym gruncie refleksji pozostają odsunięte na bok argumenty z obszaru filozofii przyrody, czy też ogólniej rzecz ujmując, rozważania filozofów pogańskich zmierzające do uchwycenia natury czasu. Głównym problemem rozważań pozostaje kwestia negacji kategoryczności bólu związanego z kolejami życia. O ile bowiem cierpienie pozostaje faktem niezaprzeczalnym, niekwestionowalnym i bardzo podobnym w ocenie zarówno dla religijnej refleksji pogańskiej

¹⁴⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 92.

¹⁴⁸ Tamże, s. 72-73.

¹⁴⁹ Chodzi mianowicie o takie koncepcje, które negują fundamentalne założenia historii zbawienia, o jednorazowym akcie stwórczym a następie niepowtarzalnym dziele zbawienia świata przez Jezusa z Nazaretu.

jak i Orozjusza oraz innych chrześcijańskich myślicieli (przynajmniej jeśli idzie o nurty uznawane za ortodoksyjne), o tyle rozumienie zbawienia podlega znaczącej transformacji. W opinii autora *Historii...*, zbawienie nie odbywa się w ahistorycznej rzeczywistości prapoczątków, okresowo reaktywowanych rytów o rudymmentarnym znaczeniu dla danej społeczności, lecz rozwija się na przestrzeni kapryśnych i zmiennych dziejów powszechnych. Nie oznacza to jednak, że ów rytualizm zupełnie znika. Oparta na dziejach zbawienia historiozofia Orozjusza ciągle dostrzega znaczenie rytualnej powtarzalności sakralnych treści, lecz jednocześnie nadając im całkiem odmienną interpretację. Związane jest to z powstałą na gruncie teologii kościelnej sakramentologią oraz eklezjologią. A chociaż nauce o sakramentach hiszpański kapłan poświęca raczej dość znikomą uwagę, to jednak jej temat nie jest całkowicie nieobecny w *Historii...*. Bez wątpienia najwięcej miejsca zajmują wzmianki dotyczące zagadnienia chrztu. O chrzcie mowa jest wszędzie tam, gdzie kolejni władcy bądź też całe ludy nawracały się na chrześcijaństwo. Warto zauważyć, że informacje te pojawiają się w celu uwypuklenia pewnych procesów historycznych, które są podporządkowane ogólnej wizji historiozoficznej. Symbolika sakramentów inicjacji chrześcijańskiej – chrztu wraz z bierzmowaniem, została zawarta również przy opisie cudów i nadzwyczajnych wydarzeń, które w zawoalowanej semiotycznej formie, pod postacią znaków i omenów, w kluczu historiozoficznym, tłumaczyły fenomen panowania Augusta¹⁵⁰. W tym samym kontekście pojawiają się kwestie eklezjologiczne, a konkretnie związane Kościoła z losami Rzymu. Narzucającą się wręcz paralelę stanowią podobieństwa pomiędzy cyklicznym odnawianiem archetypicznych wydarzeń a liturgią chrześcijańską. Dla kreślonej przez Orozjusza chronologii kalendarz liturgiczny stanowi istotny punkt odniesienia. Czasami posługuje się on nomenklaturą liturgiczną dla bliższego osadzenia w czasie szczególnie doniosłych wydarzeń historycznych. Tak jest w przypadku informacji, iż dzień, w którym Oktawian zamknął drzwi świątyni Janusa, odbył potrójny triumf oraz uzyskał tytuł *Augustus*, był również dniem Epifanii, czyli dniem Objawienia Pańskiego¹⁵¹. W ten sposób, poprzez odwołanie do cyrkularnej liturgii Kościoła, Orozjusz nadaje historiozoficzną interpretację inauguracji rządów princepsa.

Jednak ostatecznie stwierdzić należy, iż powyższe spostrzeżenia stanowią materiał niewystarczający dla uznania, iż w myśli Orozjusza została wyraźnie zarysowana cyrkularna koncepcja czasowości. Podkreślone przez Orozjusza zbieżności pewnych zdarzeń historycznych z odpowiednimi świętami chrześcijańskimi więcej nam mówią o roli dziejowej

¹⁵⁰ Orozjusz, *Historia...* VI, 20, 4-8, s. 254-255.

¹⁵¹ Tamże VI, 20, 2 i 3, s. 253.

cesarstwa niż o samej konstrukcji czasu. Podobnie ma się sprawa z sakramentalną symboliką, która, chociaż uaktualnia pewne wydarzenia ewangeliczne (nadając im tym samym charakter archetypiczny) oraz doczekała się bogatej recepcji w teologii kościelnej, to jednak nie stanowiła zbyt głębokiego ukłonu w stronę cyklicznych koncepcji – a przynajmniej nie tych ich interpretacji, które wyrosły na gruncie zadawanego w refleksji poza-chrześcijańskiej pytania o powtarzalność dziejów. Pozostaje zatem do rozważenia trop związany bezpośrednio z zagadnieniem cierpienia.

Jak wiadomo, problematyka cierpienia i sposób, w jaki można je przezwyciężyć, znalazła rozwinięcie w historiozofii chrześcijańskiej. Jednak na skutek odmiennych założeń teologicznych i przyjętej przez myślicieli kościelnych liniowej koncepcji dziejów, doszło do reinterpretacji zarówno zbawienia jak i podejścia do historii. Tematyka cierpienia zajmuje wiele miejsca w myśli Orozjusza. Hiszpański kapłan właściwie całość swojego dorobku historiograficznego poświęca zagadnieniu zła i cierpienia w dziejach. Stąd też rozwijana przez niego historiozofia pozostaje w bliskim odniesieniu do czegoś, co można by nazwać teodyceą historyka, gdyż jego celem pozostaje wyjaśnienie klęsk i katastrof ludzkości przy uwzględnieniu ich miejsca w czasie oraz okoliczności społeczno-politycznych. A zatem, rzecz można, iż w gruncie rzeczy cel jaki stawia sobie Orozjusz jest zbliżony do tego, który przyświecał wczesnej refleksji religijnej na temat czasu cyrkularnego.

2.2. Elementy cyrkularne u Orozjusza

Paweł Orozjusz, jako chrześcijanin i wierny uczeń Augustyna oczywiście przyjmuje linearny model dziejów. Niemniej jednak w niektórych partiach swojego dzieła sięga po koncepcję cykli, by lepiej zaprezentować opisywane wydarzenia. Co ciekawe, przy opisie tych wydarzeń hiszpański kapłan nie poprzestaje na bezstronnym i rzeczowym zreferowaniu faktów, ale nadaje im odpowiednią interpretację. Zmierza tym samym do uchwycenia mechanizmów dziejowych, a zatem z historiografa zamienia się w historiozofa. Punktem wyjścia jego refleksji pozostaje zagadnienie cierpienia. Otóż, o ile wydarzenia zbawcze, które przynoszą światu pokój i realizację humanistycznych wartości mają charakter niepowtarzalny, to cierpienie może się powtarzać w regularnych cyklach.

W księdze trzeciej Orozjusz mówi wprost o cyrkularnym aspekcie nieszczęśliwych wydarzeń historycznych. Powiada on, iż „w każdym okresie niedola powraca tym samym

rytmem”¹⁵². Słowa te padają przy okazji opisu dziejów Aleksandra Wielkiego. W odróżnieniu od licznych autorów antycznych, Orozjusz daleki jest od fascynacji macedońskim zdobywcą. Całość dorobku Aleksandra postrzega bardzo pesymistycznie, skupiając się na bezmiarze cierpienia jakie niosło ze sobą powstanie i rozpad wielkiego imperium. Zamiast wychwalać heroicznego ducha młodego dowódcy, wypowiada gorzkie słowa potępienia: „O twarde serce i umysł chciwego człowieka!”¹⁵³ Jednocześnie w tym samym rozdziale niejako przełamuje porządek narracji, tylko po to, by jeszcze mocniej uzasadnić pogląd o cyrkularności cierpienia. Odwołuje się bowiem do historii doskonale jego czytelnikom znanej, a mianowicie do narodzin imperium rzymskiego:

„Jeżeli myślimy, że czasy Aleksandra godne są pochwały choćby ze względu na to, iż świat cały został zdobyty, to nie zwracamy uwagi na to, że popadł on w ruinę, do której go Aleksander doprowadził. Znajdują się liczni historycy, którzy w podobny sposób oceniają nasze czasy przypisując im wiele chwalebnych zasług, przypisując mu szczęście zdobyte na biedzie innych. Są i tacy, którzy mówią, że barbarzyńcy są nieprzyjaciółmi rzymskiego świata. Można im odpowiedzieć, że podobnego zdania był cały ówczesny Wschód wobec poczynań Aleksandra, i że tacy sami wydają się Rzymianie innym, gdy atakują nieznanne im i spokojne ludy”¹⁵⁴.

Z powyższego wynika, że chociaż same okoliczności historyczne mogą się różnić, zamiast Aleksandra może być Cezar, Pompejusz, czy Scypion, zamiast podboju Azji może być bezwzględny podbój Galii, czy zniszczenie Kartaginy, to jednak elementem cyrkularnym pozostaje niedola, która okresowo powraca w tej samej formie. Toteż czas zatacza kręgi w tym sensie, że niektóre tragiczne scenariusze ciągle będą odtwarzane na nowo w toku procesu historycznego.

Spostrzeżenie to należy uzupełnić o jeszcze jedną uwagę. A mianowicie Orozjusz korzysta w tym punkcie z modelu cyrkularnego nie tylko po to, aby wyjaśnić rzeczy minione, ale również, w celu odpowiedniej interpretacji obecnych mu wydarzeń, oraz uzasadnić rozwijaną prognostykę, co do przyszłych losów cesarstwa. Trzeba pamiętać, że dzieło Orozjusza przyświecał cel apologetyczny. Toteż opis wydarzeń z zamierzchłej przeszłości zawsze pozostawał w treściowym i hermeneutycznym kontakcie z rzeczywistością polityczną

¹⁵² *Historia przeciw poganom* III, 20, 5, s. 102.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Tamże III, 20, 10-11, s. 103.

Pawła Orozjusza. Dlatego też w przytoczony wyżej cytacie obok Macedończyków i Rzymian pojawiają się również barbarzyńcy. Autor *Historii przeciw poganom* ukazuje relatywizm w aksjologicznych ocenach zwycięzców i ofiar podboju. Czyny barbarzyńców pustoszących imperium w niczym nie różnią się od poczynań twórców poprzednich imperiów. „Prawdą jest, że Macedończycy wciągnęli najpierw do wojny tych, którym dali swoje prawa i swój porządek.” – Uczciwie przyznaje hiszpański autor. – „Natomiast barbarzyńscy niepokoją nasze państwo wrogim postępowaniem, a jeżeli kiedykolwiek zdołają je ujarzmić i podbić, [...] próbowaliby uporządkować je na swój własny sposób”¹⁵⁵.

Cyrkularność klęsk, cierpienia i nieszczęść jest obecna także w innych fragmentach *Historii przeciw poganom*. Na kartach drugiej księgi Orozjusz również w tym samym historiozoficznym duchu przełamuje chronologiczny porządek prowadzonego wywodu, po to by ukazać powtarzalność tragedii, jakie cierpiała ludność wielkich mocarstw:

„Babilonia, po około 1164 latach od swojego założenia, pozbawiona została swoich bogactw [...]. Podobnie stało się w Rzymie, po tylu samo latach, to jest po 1164, obłożony przez Gotów i przez Alaryka, [...] ograbiony ze swego bogactwa, ale nie z królestwa, pozostał nie zburzony i panuje bez szwanku. Dzięki jednak tajemniczym nakazom Boga, w tych dwóch miastach dokonały się rzeczy tak do siebie podobne [...]”¹⁵⁶.

Powyższy cytat ukazuje historiozoficzny zamysł zastosowania przez Orozjusza elementów modelu cyrkularnego. Tragedie Babilonii i Rzymu powtarzają się z matematyczną wręcz precyzją. Cykl trwania imperium Orozjusz wylicza na czas równo 1164 lat, po którego upływie pomyślność danego państwa ulega załamaniu. Jakkolwiek w tym też fragmencie dochodzi do głosu historiozoficzny aspekt dziejów. Otóż boska ingerencja jest w stanie przerwać kierat cyrkularności dziejów. Jednak nawet i w przypadku realizacji sterowanego przez Boga planu zbawienia mogą pojawiać się pewne cyrkularne prawidłowości – co znamienne, wiążą się one z cierpieniem. W obszernym fragmencie księgi siódmej hiszpański historiograf zestawia katastrofy, których doświadczył Egipt oraz Rzym jako konsekwencję przedsięwziętych przez te mocarstwa prześladowań ludu Bożego¹⁵⁷. Zauważa on, „iż synagoga żydowska podporządkowana była Egipcjanom, Kościół chrześcijański – Rzymowi. W Egipcie

¹⁵⁵ Tamże III, 20, 12, s. 103.

¹⁵⁶ Tamże II, 3, 2-4, s. 45.

¹⁵⁷ Tamże VII, 27, 3-16, s. 296-299.

zostali ukarani, ale ukarani zostali także Rzymianie. W Egipcie dziesięć razy odmówiono Mojżeszowi, w Rzymie skierowano dziesięć edyktów przeciw chrześcijanom. Różne plagi dotknęły Egipcjan i różne nieszczęścia spadły na Rzymian”¹⁵⁸. Dalsza część wywodu skupia się na kolejnych analogiach. Detaliczność podobieństw w porównywanych katastrofach jednoznacznie świadczy o próbie racjonalizacji wydarzeń historycznych w oparciu o cyrkularny wzorzec. Należy jednak zwrócić uwagę, iż dokładność ukazywanych przez Orozjusza wydarzeń przywodzi na myśl przytoczone wcześniej słowa Augustyna o tym samym Platonie, tej samej szkole i tych samych uczniach, którzy powtarzają się w kolejnych cyklach. Coś co było, nastąpiło się ponownie i zapewne będzie się powtarzać w podobnych okolicznościach.

Podsumowując, Orozjusz nie rezygnuje z głęboko zakorzenionej w myśleniu starożytnych koncepcji czasu cyklicznego. Poddaje ją jednak pewnej modyfikacji.

Po pierwsze, nie ma już ona charakteru paradygmatycznego – *circuitus temporum* nie jest wyłącznym, ani nawet dominującym prawem dyktującym kształt refleksji historiozoficznej. Niemniej jednak pozostał aktualny jako pewien mechanizm dziejowy, za pomocą którego można nie tylko tłumaczyć wydarzenia minione, ale również uzasadniać pewne tezy o charakterze prognostycznym. Dzięki adaptacji cyrkularnych elementów myślenia o czasie, historiozofia Orozjusza stara się wejść w dialog z szeroko dyskutowanymi u progu piątego wieku kwestiami kryzysu cesarstwa rzymskiego. Ma ona zatem charakter aktualny i perswazyjny. Wynosi *Historię przeciw poganom* do rangi literatury zaangażowanej, zmierzającej do wyjaśnienia sensu i celu dziejów w kontekście niepewności podzielanych przez ówczesnych adresatów dzieła.

Po drugie, poruszając wątek cyrkularności dziejów, Orozjusz odnosi się do problemu cierpienia. W tym punkcie zachowuje on łączność z refleksją kultur przedhistorycznych, które również patrzyły na historię, jako na pasmo nieszczęść. Jednak w odróżnieniu od nich, hiszpański autor nie stara się zdeprecjonować wydarzeń historycznych, ale szuka ich uzasadnienia na gruncie historii zbawienia. Dochodzi zatem do odwrócenia sytuacji. O ile bowiem opisywane przez Eliadego wierzenia zmierzały do negacji cierpienia poprzez zamknięcie historii w cyklach, o tyle Orozjusz podąża w zupełnie przeciwnym kierunku. Dostrzega on możliwość wyzwolenia się spod władzy bólu i cierpienia na gruncie historycznym, poprzez przełamanie cyklu, a zatem przyjęcie założenia o początku i końcu dziejów.

¹⁵⁸ Tamże XVII, 27, 3, s. 296.

Wreszcie po trzecie, obecna u Orozjusza koncepcja cyrkularności wydarzeń historycznych nawiązuje również do subiektywistycznej wizji czasowości zaprezentowanej przez świętego Augustyna. Jak wiadomo z wcześniejszych rozważań, przedstawiona przez biskupa z Hippony, a wymierzona w koncepcję czasu pogańskich filozofów argumentacja szła dwutorowo. Z jednej strony podkreślał Augustyn jej niewystarczalność wobec głęboko zakorzenionego w naturze ludzkiej pragnienia zbawienia, rozumianego jako trwałe i niezmiennie posiadanie największego dobra. Z drugiej, formułował swoje własne stanowisko na temat problematyki czasowości, które fundował na gruncie intymnego doświadczenia bytu obdarzonego duszą. Zauważyć jednak należy, że te dwie drogi argumentacyjne nie przebiegają równolegle, lecz posiadają pewien punkt przecięcia. A mianowicie zbiegają się one w obszarze problematyki zbawienia. Ten wątek pobrzmiewa również u Orozjusza. Hiszpański kapłan adoptuje augustyńską intuicję na całkiem inny grunt rozważań i zgoła odmienną formę wywodu. Otóż dziedzictwo myśli biskupa z Hippony objawia się przede wszystkim w pewnym dualizmie zła i dobra, cierpienia i zbawienia oraz czasu cyklicznego i liniowego. Powyższe rozważania ukazują wyraźnie, iż cyrkularność przede wszystkim dotyczy tego, co złe i co prowadzi stworzenie do katastrofy. Jest to nic innego jak tylko pewna historiozoficzna interpretacja nauk Augustyna, gdzie stwierdza się katastrofizm pogańskich koncepcji cykli. Dla Orozjusza, w głębokim kontraście do tego modelu czasowości, pozostaje liniowy projekt dziejów, który z kolei, chociaż nie bez akcydentalnych cierpień, ostatecznie niesie ze sobą bardzo optymistyczny ładunek treściowy, którym jest możliwość zbawienia. Możliwość, lub nawet i konieczność (dla nielicznych, może także i dla całego uciśnionego grzechem świata) – kwestia ta na razie musi jednak pozostać otwartą. W każdym razie, niezależnie od zakresu obecności koncepcji cyrkularnej w refleksji historiozoficznej Orozjusza, stwierdzić należy, iż hiszpański kapłan, podobnie jak inni patrystyczni teologowie, bezsprzecznie przyznaje prymat linearnej wizji czasu. Pozostaje zatem do rozstrzygnięcia pytanie o zakres jej recepcji. Zanim jednak podjęta zostanie próba odpowiedzi na to pytanie, należy wcześniej przeprowadzić analizę argumentów na rzecz czasu linearnego, wykreowanych przez myśl patrystyczną.

3. Model liniowy

Koncepcja głosząca liniowość czasu nie sięgała do ustaleń o charakterze przyrodniczym. Początków jej można się doszukiwać w wyobrażeniach na temat Bóstwa oraz

Jego stosunku do świata. Toteż u podstaw poglądu, wedle którego czas, a także i proces dziejowy, można przedstawić za pomocą linii, leży doświadczenia religijne. Również i polemika autorów patrystycznych z filozofią pogańską, toczona w tej kwestii, skupiała się na problemach teozoficznych. W toku tej dyskusji doszło do krystalizacji zasadniczych twierdzeń, wskazujących na linearność procesu dziejowego, takich jak np. koncepcja *creatio ex nihilo*, czy też niepowtarzalność wydarzeń zbawczych w dziejach. Ich występowanie w myśli Orozjusza posłużyło do ustalenia prawdziwości twierdzenia, iż również autor *Historii przeciw poganom* skłaniał się ku koncepcji czasu, jako linii.

3.1. Historiozoficzne znaczenie modelu liniowego

Chociaż w przedchrześcijańskiej starożytności dominował model cykularny, to jednak wśród niektórych ludów torowało sobie drogę całkiem inne podejście do czasu. Kluczowym czynnikiem, decydującym o zmianie podejścia do koncepcji czasu był monoteizm. Opierał się on bowiem na osobistej i bezpośredniej ingerencji Bóstwa w historię. Ingerencja ta miała charakter niepowtarzalnego objawienia, które nie posiadało precedensu w procesie dziejowym, a tym samym przynosiło zupełnie nowe patrzenie na czas i historię¹⁵⁹.

Znamiennym przykładem jest tutaj kultura starożytnego Izraela. Wystąpienia Jahwe nie odbywają się w czasie kosmicznym. Mają miejsce w historii i są wydarzeniami o charakterze jednostkowym, a tym samym posiadają znamiona kategoryczności i nieodwracalności. Ilekroć Jahwe ingeruje w historię, każde jego konkretne wystąpienie jest jednorazowe i nie stanowi elementu cyklicznie powtarzającego się na przestrzeni dziejów. Nawet jeśli Bóg w swym gniewie niszczy Jerozolimę, to tragedia ta nie podlega prostemu zestawieniu z zagładą Samarii, gdyż gniew Jahwe w obu tych przypadkach jest inny - stoi za nim inna intencja i przyświeca mu inny cel. W optyce ludu wybranego każda ingerencja Boga w dzieje nosi znamiona teofanii¹⁶⁰. Wraz ze zmianą myślenia o czasie, dochodzi również do przekształcenia pojmowania historii. Nie jest ona już pasmem cierpień, ale staje się koniecznym wymiarem, w którym odbywa się zbawienie.

Na tym gruncie uległo również reinterpretacji pojęcie objawienia. W kulturach wyznających cykliczną wizję czasu objawienie miało miejsce w rzeczywistości ahistorycznej i pozostawało udostępnione poprzez okresowo przywoływane gesty archetypiczne, jak np.

¹⁵⁹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, s. 117 i n.

¹⁶⁰ Tenże, *Sacrum a profanum*, s.117-118.

pierwszy taniec, pierwszy pojedynek, pierwsze polowanie, noc poślubna, czy też inne rytzy – modelowe zachowania, stanowiące sposób bytowania bóstwa, jakiegoś mitycznego pracźlowieka, czy też bohatera genetycznego. Objawienia te jednak nie miały miejsca w historii kategoriałnej, a raczej stanowiły przedłużenie ponadczasowej i ahistorycznej kosmogonii. Toteż w koncepcji czasu cyrkularnego ta sama ingerencja boska należała zarówno do przeszłości jak i przyszłości, i była rytmicznie odtwarzana. Z kolei w Izraelu wystąpienie Boże zawsze nakierowane było na przyszłość, stanowiło element realizujący obietnicę mającą się zisćić w owym *futurum*, które dopiero ma nadejsć. Przyszłość tedy nabierała szczególnej wartości. Nie była pojmowana relatywnie, ale poprzez przyjęcie niepowtarzalności wydarzeń zbawczych zyskała wartość, jako właściwy cel historii¹⁶¹. W tym miejscu zwrócić należy uwagę, że owa rewaloryzacja historii i profetyczne ujęcie przyszłości zyskają poważne znaczenie w późniejszej myśli chrześcijańskiej, staną się też istotnymi elementami wizji dziejów Pawła Orozjusza.

Na gruncie rozwijanej przez myślicieli Izraela historiozofii powstała nowa wizja procesu dziejowego. Historia doznała waloryzacji - stała się miejscem spełnienia obietnic zbawczych proroków oraz mesjanistycznych nadziei ludu Bożego¹⁶². Redefinicji uległo też postrzeganie wiary. W religiach opartych na kosmogonii pojęcie wiary nie zostało rozwinięte. Dopiero kultura Izraela uczyniła je podstawowym doświadczeniem religijnym. Najlepiej jest to widoczne na przykładzie Abrahama i Izaaka. Abraham nie rozumiał, dlaczego Bóg zażądał od niego śmierci pierworodnego. Pomimo to, ufny w słusność Bożych wyroków postanowił wykonać polecenie. Wiara jawi się zatem jako zaufanie pokładane względem tego, co przełamuje logikę świata. To zaufanie jest jednak możliwe tylko i wyłącznie w sytuacji, gdy działania Boże kreują nową, nieznaną wcześniej rzeczywistość.

Jeszcze innym aspektem tak pojmowanego aktu wiary jest relacja jaka powstaje pomiędzy człowiekiem a bóstwem. Relacja nawiązana poprzez wiarę ma charakter osobowy, przy uznaniu wolności obydwu stron. Stąd też posiada bardzo silny ładunek egzystencjalny. Ofiary składane przez pogan opierały się na prawie cyrkulacji świętej energii w świecie – od człowieka do bóstwa i od bóstwa do człowieka. Były zatem uzasadnione jako element kosmogonii. Zapewniały sprawne działanie mechanizmu świata. Ofiara Abrahama ma charakter historyczny i jednorazowy. Składana jest Bogu, który nie objawia się w aczasowej rzeczywistości początków, ale pozostaje zaangażowany w proces historyczny: rozkazuje, wynagradza, karze itd. Jego działanie jest dynamicznym elementem zmieniającym obraz

¹⁶¹ Tenże, *Mit wiecznego powrotu*, s. 118.

¹⁶² Tamże, s. 124-125.

dziejów. W mesjanistycznej i profetycznej refleksji starożytnego Izraela wydarzenia historyczne stają się teofaniami, realizującymi boski projekt historii. Koncepcja ta przejdzie później do chrześcijaństwa, by na jego gruncie, jak powiada Eliade, stać się „kamieniem węgielnym historiozofii”¹⁶³. Myśliciele chrześcijańscy rozbudują pojmowanie historii jako epifanii Boga¹⁶⁴ - poprzez męczeństwo Chrystusa mesjanistyczna idea nadaje jeszcze większe znaczenie wydarzeniom historycznym, przewyższając sens powtarzalności w nieskończoność kolejnych kosmicznych cykli.¹⁶⁵ Ta sama teologiczna intuicja stanie się również istotnym elementem historiozofii Orozjusza.

Jednak dla starożytnego Izraela nie tylko kres procesu dziejowego, ale również i jego początek są niepowtarzalne. Na określenie boskiego działania stwórczego Księga Rodzaju posługuje się hebrajskim terminem *bara*. Jego znaczenie nie dotyczy jakiegokolwiek aktu tworzenia nowej rzeczywistości – Bóg nie formuje świata z istniejącej wcześniej materii. Jego działanie ma charakter absolutnie nieprzymuszony, pozbawiony przyczyny i oparty jedynie na poruszeniu woli. Tym samym kapłański opis początków stanowił grunt pod ukształtowaną w późniejszych wiekach koncepcję *creatio ex nihilo*¹⁶⁶; ukazywał czas jako stworzenie, którego wcześniej nie było, lecz miało swój początek razem ze światem.

Dla Żydów historia jest przede wszystkim historią zbawienia. Poszczególne jej elementy są konieczne i niepowtarzalne. Wykreowany na tym gruncie czas liniowy nie znajduje uzasadnienia w refleksji filozofów, lecz stanowi domenę proroków¹⁶⁷. Interpretację tę przejęło i rozbudowało chrześcijaństwo, przenosząc ciężar historii z aczasowych początków i późniejszych dziejów Izraela na *illud tempus*, czyli ów czas, gdy nastąpiło Wcielenie. W optyce chrześcijańskiej zbawienie nie jest już tylko prognostyczną wizją proroków, ale dokonuje się w czasie historycznym; bardzo konkretnym, za czasów dwóch pierwszych cesarzy z dynastii julijsko-klaudyjskiej. Z kolei uobecnienie wydarzeń zbawczych następuje za pośrednictwem liturgii. Jednak ryty kościelne nie odwołują się już do jakiegoś mitycznego pryncypium czasu, lecz stanowią pamiątkę wydarzeń historycznych. W ten sposób zainaugurowany stwórczym aktem czas staje się miejscem zbawienia oraz obecności Bożej w dziejach¹⁶⁸.

¹⁶³ Tamże, s. 122-124.

¹⁶⁴ Tenże, *Sacrum, mit, historia*, s. 262-263.

¹⁶⁵ Tenże, *Mit wiecznego powrotu*, s. 120.

¹⁶⁶ J. Zieliński, *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Oficyna Wydawnicza „Atut”, Wrocław 2013, s. 131.

¹⁶⁷ K. Löwith, *Historia powszechna...*, s. 8-9.

¹⁶⁸ M. Eliade, *Sacrum a profanum*, s. 118-119.

Chociaż świadomość historiozoficzna pojawiła się w chrześcijaństwie bardzo wcześnie, to pierwsi apologetyci nie wyciągnęli ostatecznych wniosków z biblijnego opisu stworzenia. Chrześcijańscy intelektualiści drugiego wieku stanęli przed problemem wyłożenia pojęć wiary w języku zrozumiałym dla pogańskich elit cesarstwa. Ich refleksja, o charakterze przede wszystkim apologetycznym, korzystała zarówno z instrumentarium pojęciowego wykreowanego przez Greków, jak i utartych na gruncie greckiej myśli schematów. Toteż wysiłki pierwszych wielkich teologów zmierzały do pogodzenia filozoficznego obrazu świata z objawieniem. Justyn Męczennik uważa, że wszystko, „co kiedykolwiek filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, co częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w Logosie”¹⁶⁹. Posuwa się nawet do stwierdzenia, iż mądrość Sokratesa brała się z podszeptów Ducha, który był chrześcijański, zaś proces i śmierć filozofa porównuje do represji, których doświadczały gminy chrześcijańskie¹⁷⁰. Jednak z perspektywy badania rozwoju refleksji nad czasem ciekawsza jest podjęta przez Justyna próba uzgodnienia nauki Platona z przesłaniem *Genesis*. Apologeta uważa, iż inspiracją dla Ateńczyka, przynajmniej w kwestii stworzenia świata, była właśnie Księga Rodzaju¹⁷¹. Chęć wykazania zgodności pomiędzy filozofią a treściami biblijnymi nie pozwoliła Justynowi na wykreowanie koncepcji stworzenia z niczego. Toteż w kwestiach protologicznych apologeta zadawała się opinią, iż „Bóg na początku w swojej dobroci z materii bezkształtnej stworzył wszystko co istnieje [...]”¹⁷².

Pewien postęp w tej materii dokonał Tacjan. Odmawia on materii współwieczności z Bogiem i wprost stwierdza, iż materia „nie jest bez początku tak jak Bóg”, a zatem „została stworzona nie przez kogo innego, jak tylko jedyne Stwórcę wszystkich rzeczy”¹⁷³. Jakkolwiek pozostawiony przez niego opis początków świata nie konstruuje koncepcji *creatio ex nihilo*. Materia bowiem, w opinii Tacjana, została powołana do istnienia przez uprzednio stworzony Logos: „Podobnie również Logos zrodzony na początku zrodził później ten nasz świat, stwarzając najpierw sam z siebie konieczną materię [...]”¹⁷⁴.

Pierwszym, jak się wydaje na podstawie zachowanych źródeł, myślicielem, który prezentował pogląd o stworzeniu z niczego był antiocheński biskup, Teofil. W dzieje *Do Autolika* zauważył, że koncepcja cykli jest nie do pogodzenia z chrześcijańską wizją historii

¹⁶⁹ Justyn Męczennik, *Apologia* II, 10, 2, tłum: L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologetyci greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 278.

¹⁷⁰ Tamże II, 10, 5, s. 278.

¹⁷¹ Tamże I, 59, 1, s. 249.

¹⁷² Tamże I, 10, 2, s. 212.

¹⁷³ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 5, 7, tłum: L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologetyci greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 316.

¹⁷⁴ Tamże 5, 6, s. 316.

zbawienia¹⁷⁵. Teofil Antiocheński rozróżnia wyraźnie nauczanie o stworzeniu świata z uprzednio istniejącej materii a stworzenie z niczego. Działanie Boga zaś ma to do siebie, że nie potrzebuje uprzednio istniejącego budulca, by cokolwiek powołać do istnienia.

„Cóż wielkiego byłoby, gdyby Bóg stworzył wszechświat z istniejącej wcześniej materii?” – Zapytuje Teofil. - „Podobnie przecież człowiek rzemieślnik, gdy otrzyma od kogoś materiał, czyni z niego cokolwiek zechce. Moc Boga natomiast w tym się objawia, że z niebytu czyni, co zechce, tak jak np. zdolność udzielenia życia albo wprawienia w ruch nie należy do nikogo, jak tylko do Boga. [...] W tym więc wszystkim Bóg potężniejszy jest od człowieka dlatego, że posiada moc stwarzania z nicości i rzeczywiście stworzył to, co istnieje, jak chciał i w sposób, w jaki chciał”¹⁷⁶.

W innym miejscu tego samego dzieła Teofil wchodzi wprost w polemikę z Platonem: „Platon natomiast i jego zwolennicy uznają, że Bóg jest niestworzony, jest Ojcem i Stwórcą wszystkiego. Dalej jednak twierdzą, iż tak jak Bóg jest niestworzony, podobnie i materia, uznają więc materię za współwieczną Bogu. Lecz jeżeli przyjmiemy, że Bóg jest niezrodzony i materia również niezrodzona, to wtedy według platoników Bóg wcale nie byłby Stwórcą wszechświata ani Jego władza absolutna nie byłaby ukazana. Dalej, jeśli Bóg jest niezrodzony, jest również niezmienny, czyli także materia, skoro jest niezrodzona, byłaby również niezmienna i równa Bogu. To bowiem co jest niezrodzone, nie może podlegać zmianom lub wymianie”¹⁷⁷.

W powyższym fragmencie Teofil zwraca uwagę na jeszcze jeden historyzoficzny aspekt koncepcji stworzenia z niczego, a mianowicie uzasadnienie rządów Bożych w historii. Materia musi być stworzona, albowiem gdyby była współwieczna Bogu, wówczas nie można by mówić o wszechmocy Bożej. Toteż boska władza nad historią staje się możliwa dopiero w momencie przyjęcia radykalnego początku świata.

Kwestia *creatio ex nihilo* jest jednym z głównych punktów w polemice Ireneusza z Lyonu z gnostykami. W dziele *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* prezentuje ortodoksyjne, w jego opinii, stanowisko na temat stworzenia:

¹⁷⁵ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, PAX, Warszawa 1966, s. 22.

¹⁷⁶ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II 4, 7 i 9, tłum: L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologetyci greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004, s. 400.

¹⁷⁷ Tamże 4, 4-6, s. 399-400.

„My natomiast trzymamy się normy prawdy. Według tej normy (uczymy), że jest jeden Bóg, wszechmogący, który stworzył wszystko poprzez swoje Słowo i uporządkował (wszystko), i że stworzył wszystko, gdyż powołał z niebytu, aby wszystko istniało [...]”¹⁷⁸.

Można zatem stwierdzić, że w II wieku pojawiło się wśród chrześcijańskich intelektualistów przekonanie, że czas jest stworzony i miał swój początek. Jednak budowana podówczas argumentacja nie godziła wprost w koncepcję cykli, lecz wyrastała na gruncie dyskusji wokół platońskiego lub gnostyckiego dualizmu. Według Etienne Gilsona pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który podważył pogańską koncepcję czasu cyklicznego był Orygenes¹⁷⁹. Jakkolwiek, warto dodać, że zaproponowany przez Aleksandryjczyka model czasu nie można jednoznacznie określić jako linearny.

Orygenes wyprowadza naukę o czasie z przymiotów Bożych. Po pierwsze, zauważa, że Bóg jest niezmienny. A zatem, niemożliwa jest w Nim jakakolwiek jakościowa zmiana i wszystkie swoje przymioty posiada w sposób odwieczny. Do grona tych przymiotów należy wszechmoc. Jednak wszechmoc pozostaje kompletnie beztreściowym atrybutem Bożym, jeśli nie posiada przedmiotu swojego panowania – czyli świata. Z tego prostego rozumowania płynnie wniosek iż:

„[...] aby więc mogło się okazać, że Bóg jest wszechmogący, musi istnieć i wszechświat. Gdyby zatem ktoś twierdził, że przeminęły wieki albo okresy czasu, czy jak by to inaczej można określić, w których nie istniało to, co zostało stworzone, dowodziłby w ten sposób, że Bóg wówczas nie był wszechmogący, lecz stał się wszechmogącym dopiero później, mianowicie od momentu, w którym wszedł w posiadanie przedmiotów, wobec których mógł swoją wszechmoc okazać; a zatem okazałoby się, że Bóg podlegał jakiemuś rozwojowi i od stanu gorszego przeszedł do lepszego [...]”¹⁸⁰.

W powyższym cytacie może budzić pewne zastrzeżenie sprzeczność pomiędzy absolutną wolnością Bożą a koniecznością stwarzania. Jeśli bowiem świat jest dla Boga niezbędny, jako przedmiot panowania, to w takim razie czy można mówić, iż Bóg jest niczym

¹⁷⁸ Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* I, 22, 1, tłum. W. Myszor, [w:] W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, s. 87.

¹⁷⁹ E. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 40.

¹⁸⁰ Orygenes, *O zasadach* I, 2, 10, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996, s. 75.

nieuwarunkowany, a stworzenie pozostaje bytem przygodnym? Orygenes odpowiada na to pytanie odwołując się do kwestii początku i końca czasu. Stwierdza on, iż chociaż sam proces stwarzania jest wieczny, to świat, który nas otacza, ma swój początek i będzie miał koniec.

„Jeśli przeto (ktoś – M.T.) powie z konieczności, że Bóg ogarnia wszystko, to już samo to, iż wszystko może zostać ogarnięte, wystarcza, abyśmy uznali, że ma ono początek i koniec. To bowiem, co wcale nie ma początku, żadną miarą ogarnięte być nie może”¹⁸¹.

Czas tedy ma swój początek i koniec, zaś problem wszechmocy Bożej zostaje rozwiązany poprzez przyjęcie konieczności istnienia wielu następujących po sobie światów. Toteż, jeśli „stwierdzimy, że Bóg nie zaczął działać po raz pierwszy dopiero wówczas, gdy stworzył ten oto widzialny świat; wierzymy raczej, że jak po skończeniu tego świata będzie inny świat, tak też istniały inne światy, zanim nasz świat zaistniał”¹⁸².

Świat ma zatem swój początek i koniec. Jednak pojawia się pytanie, skoro według Orygenesusa po jednym świecie następuje kolejny, to czy w takim razie nie mamy do czynienia z lekko zmodyfikowaną teorią cykli? Orygenes występuje przeciwko takiej interpretacji podkreślając jakościowe różnice zachodzące pomiędzy poszczególnymi światami. Źródło tychże różnic upatruje on w wolnej woli, która sprawia, iż każdy świat jest jednak różny od pozostałych¹⁸³. Uznając zaś sprawczość autonomicznych działań istot, Aleksandryjski teolog ostatecznie skłania się ku koncepcji linearnej. Wydarzenia składające się na bieg każdego ze światów są niepowtarzalne nie tylko w ramach konkretnego uniwersum, ale również w skali trwania całego stworzenia.

U progu IV wieku pilnym czytelnikiem dzieł Orygenesusa był Ariusz z Aleksandrii, który wyciągnął z orygenizmu radykalne wnioski¹⁸⁴. W opinii Ariusza, Logos nie jest współwieczny Bogu, ale należy go raczej sytuować wśród stworzeń. Kontrowersje wokół tej

¹⁸¹ Tamże III, 5, 2, s. 302.

¹⁸² Tamże III, 5, 3, s. 303.

¹⁸³ „Co się zaś tyczy tych, którzy utrzymują, iż powstające w jakimś czasie światy są do siebie zupełnie podobne i identyczne, to nie pojmuję, jakimi dowodami mogliby potwierdzić swoją opinię: bo jeśli powiadają, że jeden świat we wszystkim jest podobny do drugiego, to Adam i Ewa ponownie uczynią to co już raz zrobili, ponownie nastąpi ten sam potop i ten sam Mojżesz powtórnie wyprowadzi z Egiptu sześćset tysięcy ludzi; również Judasz jeszcze raz zdradzi Pana, a Paweł znowu będzie pilnował szat oprawców Szczepana; i w ogóle wszystko, co zdarzyło się w tym życiu, wydarzy się ponownie. Nie sądzę, żeby można było tego dowieść, dusze bowiem działają zgodnie z wolną wolą i dźwigają swoje postępy i upadki stosownie do swobody swej woli. Żaden przecież powracający po wielu wiekach do tego samego punktu bieg po okręgach nie zmusza dusz do określonych działań i pragnień, przeciwnie – dusze kierują tokiem swych poczynań stosownie do swej wolnej woli”. Tamże II, 3, 4, s. 151.

¹⁸⁴ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, PAX, Warszawa 1984, s. 167.

nauki wstrząsnęły chrześcijańskim światem, wywołując wiele sporów i dyskusji. Jednym z najostrzej występujących przeciwko tezm arianizmu teologów był Atanazy Wielki. Na gruncie debaty toczonej wokół rozumienia Trójcy Świętej buduje on swoją interpretację czasu.

Według Atanazego podstawowym błędem Ariusza, którego nie uniknął również sam Orygenes, było pomieszanie woli i natury Boga. Otóż elementem Bożej natury jest proces odwiecznego rodzenia Syna, czyli Logosu, podczas gdy stworzenie pozostaje aktem woli, nieuwarunkowanym i transcendentnym wobec świata¹⁸⁵. Toteż myśląc o świecie i czasie należy zawsze mieć na względzie radykalną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a stworzeniem.

Naturę istot stworzonych charakteryzuje zmienność, śmiertelność i złożoność¹⁸⁶. A zatem „nie jest możliwe, żeby stworzenie istniało jako wieczne, bowiem jest z niebytu i nie istniało, zanim nie powstało”¹⁸⁷. Toteż twierdzenie lokujące Syna wśród stworzeń doprowadza do pomieszania trynitarnego porządku substancji Bożej z kondycją świata, jako bytu stworzonego z niczego¹⁸⁸. W efekcie nauka Ariusza implikuje ograniczenie Boga czasem¹⁸⁹ i prawami natury¹⁹⁰, a tym samym prowadzi na bezdroża neoplatońskiego panteizmu. Z zaprezentowanej przez Atanazego argumentacji płynie wniosek, iż czas jest stworzeniem. Jako taki podlega ciągłej zmienności i niestałości; każde stworzenie musi posiadać swój początek i koniec, w związku z tym nie można mówić o cyklach, lecz próbując przedstawić bieg czasu powinno się sięgać raczej po graficzny obraz linii lub odcinka.

Reasumując należy stwierdzić, że chrześcijańska refleksja poprzedzająca dzieło Orozjusza skłaniała się ku koncepcji czasu liniowego. Ojcowie Kościoła i pisarze kościelni kreowali to podejście do czasu wychodząc z różnych punktów i poruszając się na gruncie rozlicznych dyskursów. Kluczową rolę w tej kwestii odgrywały pisma polemiczne przeciwko dualizmom – gnostyckiemu lub platońskiemu, zmierzające do ukazania, iż świat został stworzony z niczego. Lecz poza rozważaniami prowadzonymi w obszarze protologii

¹⁸⁵ Tamże, s 167.

¹⁸⁶ Atanazy Wielki, *Oratio contra gentes*, 42, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 25, 81 C i D.

¹⁸⁷ Tenże, *Mowy przeciwko Arianom* I, 29, tłum. P. M. Szewczyk, WAM, Kraków 2013, s. 51.

¹⁸⁸ „Przecież jeśli Logos nie współistnieje z Ojcem zawsze, Trójca nie jest wieczna, lecz najpierw była monadą, a następnie na skutek dodatku powstała Trójca i według nich wraz z upływem czasu poznanie teologii nagromadziło się i wzrosło. Dalej, jeśli Syn nie jest własnym płodem istoty Ojca, lecz powstał z niczego, z niczego ukształtowała się Trójca i było kiedyś tak, że nie było Trójcy, lecz Monada. Raz Trójca była wybrakowana, a raz pełna: wybrakowana była, zanim powstał Syn, natomiast pełna, gdy zaistniał. A poza tym byt stworzony jest traktowany na równi z Trójcą i coś, co kiedyś nie istniało, traktowane jest jak równie boskie i czczone na równi z Tym, który istnieje zawsze”. Tamże I, 17, s. 39-40.

¹⁸⁹ Tamże I, 5 i 13, s. 27 i 35-36.

¹⁹⁰ Tamże I, 14, 22, 27, s. 36-37, 45, 49-50.

powstawały również inne koncepcje uzasadniające liniowość czasu – np. Atanazy Wielki opiera swoją argumentację na gruncie teologii trynitarniej. Z kolei Augustyn lokuje czas w kategoriach poznawczych podmiotu. Pokazuje to, iż w czasach Orozjusza zagadnienie czasu posiadało status jednego z istotnych założeń doktryny chrześcijańskiej. Powyższa identyfikacja najważniejszych poglądów w doktrynie chrześcijańskiej, które zaważyły na przyjęciu koncepcji czasu linearnego, pozwoliła na wyłonienie tropów, których teraz należy poszukiwać w myśli autora *Historii przeciw poganom*.

3.2. Czas liniowy u Orozjusza – czas historyczny

Początek V wieku był okresem, w którym większość opisywanych wcześniej polemik zdążyła już wygasnąć. Paweł Orozjusz przystępuje do pisania swojego dzieła w czasach, gdy paradygmat czasu liniowego zdążył już okrzepnąć i wśród teologów w zasadzie nie budził większych kontrowersji. Toteż autor *Historii przeciw poganom* nie podejmuje dyskusji nad aporiami cyrkularnego myślenia o czasie, ale przyjmuje linearność, jako pewnik. Niemniej jednak, w jego twórczości pobrzmiewają echa dawnych sporów. Orozjusz korzysta z nich, wybierając pewne twierdzenia, które traktuje jako *loci communes*, dostępne erudycji potencjalnych czytelników. Oryginalnym aspektem przyjmowanych przez niego założeń jest przeniesienie ciężaru znaczeniowego z protologii na historię. Kreśląc panoramę dziejów bazuje na założeniu czasu liniowego, który w kontekście historiozoficznym przybiera postać czasu historycznego. A zatem takiego czasu, który ma swój początek i koniec, wewnątrz zaś dzieli się na przeszłość, przyszłość i teraźniejszość – gdzie przeszłość nie może być redukowana do przyszłości, zarówno pod względem treściowym, jak teologicznym. Przyszłość bowiem jest profetyczną obietnicą, przeszłość zaś świadectwem.

Tymi punktami, na których Orozjusz osadza leżącą u fundamentów jego historiozofii koncepcję czasu, są znane już z wcześniejszych ustaleń wątki początku i końca świata, a przede wszystkim stworzenia z niczego, wszechmocy Bożej, oraz odrębności natury Boga i świata. Z tradycji profetycznej zaczerpnął on pojmowanie historii, jako przestrzeni realizacji zbawczych obietnic. Istotnym, często przewijającym się motywem, jest podkreślanie wydarzeń o charakterze zbawczym, które są jednostkowe i wynoszą historię na nowy poziom¹⁹¹.

¹⁹¹ Najbardziej wyraźnym przykładem takiego wydarzenia jest moment Wcielenia. Orozjusz podkreśla doniosłość tego, udostępnionego na gruncie wiary, faktu dla historii powszechnej poprzez zmianę jakościową

W pierwszych partiach siódmej księgi, która okazuje się kluczowa dla całości dzieła, gdyż traktuje o epoce chrześcijańskiej – a zatem okresie jakościowo różnym od czasów pogańskich, Orozjusz zamieszcza deklarację o charakterze protologicznym. Dochodzi w niej do głosu motyw stworzenia z niczego zarówno świata jak i czasu. Dzieło stworzenia dokonało się za sprawą woli Bożej – a co się z tym wiąże, ani materia, ani świat nie są bytami koniecznymi, ale pozostają istnieniem przygodnym:

„Bóg głoszony w chrześcijańskiej nauce jest tym, który stworzył świat i jego rzeczy w czasie, kiedy sam tego pragnął i uporządkował go w jego różnorodności. W różnorodności pozostał ten świat niezbadany. Następnie doprowadził to wszystko do jedności, kiedy sam objawił się jako jedno”¹⁹².

Pierwsze zdanie przytoczonego cytatu głosi, iż świat został stworzony w czasie. Choć Orozjusz w tym miejscu nie precyzuje, czy stwórca uczynił świat z niczego, czy też posłużył się wcześniej istniejącym budulcem, to wnosić należy, iż powyższa deklaracja stanowi wyznanie wiary w *creatio ex nihilo*. Sąd ten wspiera inny fragment z pism Orozjusza, tym razem nie z *Historii...*, lecz z memoriału piętnującego błędy pryscylianistów. W owym tekście Orozjusz wzmiankuje pogląd o stworzeniu z niczego, jako jeden z istotnych elementów ortodoksyjnej doktryny¹⁹³. Co więcej, problematyka ta została poruszona przy okazji uwag poświęconych pismom Orygenesa, dając świadectwo obeznania Orozjusza w greckiej dyskusji na temat stworzenia. Jednak powyższy cytat zwraca uwagę również na inne, obecne u autorów patrystycznych kwestie. Bóg jest gospodarzem stworzenia, porządkuje świat i wprowadza różnorodność. Ta dywersyfikacja pierwotnego stworzenia *prima facie* może zostać zinterpretowana, jako odniesienie do Księgi Rodzaju, gdzie mowa o rozlicznych bytach żywych i nieożywionych wypełniających młode jeszcze uniwersum. W tym wypadku nie można jeszcze mówić o historiozofii, ale raczej z dość statycznie ujętej kosmogonii. Jednak w świetle ostatniego zdania z przytoczonego cytatu, owa różnorodność zdaje się mieć znaczenie historiozoficzne. Orozjusz bowiem zaznacza, że po pierwotnej wielości Bóg na „powrót doprowadził wszystko do jedności”. W twierdzeniu tym pobrzmiewa pewna wizja procesu dziejowego, jako drogi wiodącej od wielości do jedności – rekapitulacji

charakteru i roli dziejowej cesarstwa rzymskiego. Zob. Orozjusz, *Historia przeciw poganom* VI, 17, 10, s. 246; VI, 20, 5 i n., s. 254 i 256.

¹⁹² Orozjusz, *Historia przeciw poganom* VII, 1, 1, s. 261.

¹⁹³ Orozjusz, *Przestroga przed błędem pryscylian i orygenistów* 3, 6, s. 103. [w:] K. Obrycki, „Memoriał Orozjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów pryscylian i orygenistów”, *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*, 1, 2001, s. 91-106

rozproszonego stworzenia. W kolejnych rozdziałach będzie dokładnie opisany teologiczny rodowód tego modelu historiozoficznego. Sięga on czasów Ireneusza z Lyonu, w podobnym kluczu rozwijali swoją historiozofię Orygenes i Euzebiusz z Cezarei. Zwłaszcza ten ostatni zdaje się odgrywać tutaj szczególną rolę, ponieważ znaczna część dzieła Orozjusza bazuje na historiografii Euzebiusza. Również i u niego pojawia się wątek ruchu jednoczącego w dziejach. Nie chodzi tutaj jednak o opis zasad rządzących historią naturalną, rozumianą jako pewna ewolucja gatunków zwierząt, roślin czy minerałów ku jednej najdoskonalszej formie istnienia. Orozjusz, podobnie jak Euzebiusz, interesuje się przede wszystkim procesem przemian różnych form kulturowych – społeczeństwa, obyczajowości, religii, czy państwa. Jednak ten pluralizm nie jest stałym elementem pejzażu dziejów, bowiem za sprawą rządów Bożych znika zastąpiony przez jedność, gdy Bóg postanowił się objawić w czasie historycznym. Oczywiście, jest to aluzja do panowania Augusta, gdy wielkie połacie trapionego wojnami domowymi imperium zostały poddane jednolądem Oktawiana, za którego rządów narodził się Jezus z Nazaretu. Wraz z nastaniem cesarstwa wyczerpała się rola dziejowa pewnych bytów społeczno-politycznych i dlatego też w procesie historycznym uległy one zagładzie. Los taki spotkał także świątynię w Jerozolimie. Orojusz usprawiedliwia Tytusa mówiąc, iż „kiedy na całej ziemi w pełnym rozkwicie wschodził Kościół Boga, świątynia ta powinna być zniszczona jako już nieużyteczna”¹⁹⁴. Tytus zatem nie zniszczył Jerozolimy z własnej woli, ale był tylko narzędziem dziejowej konieczności. Centrum religijne Izraela już odegrało swoją rolę, i w czasach chrześcijańskich należało już do przeszłości, zaś odmalowana w perspektywie historiozobawczej przyszłość stanowiła czasy Kościoła. Widać w tym zarys pewnego postępu dziejowego, który organizuje wydarzenia historyczne na linearnej osi. Dostrzegalne jest zatem wyraźne rozróżnienie przeszłości i przyszłości. Rozkłada się ono również na płaszczyźnie wielości i jedności. Przy czym jedność już nigdy nie powróci do wcześniejszej różnorodności. Ruch od pluralizmu do monizmu jest jednostronny. W optyce tej przeszłość posiada całkiem inne historiozoficzne znaczenie niż przyszłość. Jest to element charakterystyczny dla koncepcji czasu liniowego, oraz czasu historycznego.

Więcej dowodów ilustrujących powyższe spostrzeżenie dostarcza historiozoficzna interpretacja cesarstwa. Już przy opisie cyrkularnych elementów w myśli Orojusza wskazano na pewną nieciągłość, która zaznacza się przy okazji charakteryzacji dziejów poszczególnych imperiów.

¹⁹⁴ Orojusz, *Historia przeciw poganom* VII, 9, 5, s. 277.

„Babilonia i Rzym narodziły się w podobny sposób, miały podobną władzę, podobną wielkość, podobne czasy, podobne zło i podobne dobro, ale nie podobny upadek i koniec.” – Zauważa Orozjusz, a następnie punktuje elementy rozbieżne w historii tych dwóch mocarstw. – „Babilonia utraciła królestwo, natomiast Rzym je zachował; tamta została ograbiona wraz z zabójstwem króla, a ten jest bezpieczny wraz ze swym cesarzem żywym, siedzącym na tronie”¹⁹⁵.

W dalszych partiach wywodu Orozjusz nie zadowala się już referowaniem faktów, ale przystępuje do przedstawienia własnego wyjaśnienia przyczyny, dla której cykliczna kolej rzeczy uległa przełamaniu.

„Dlaczego tak się tak stało?” – Zachęca do refleksji autor. – „W Babilonii, w osobie króla, została ukarana hańba rozpusty, natomiast w Rzymie cesarz zachowywał wstrzeźliwość i umiarkowanie właściwe dla chrześcijańskiej religii. Tam, bez żadnego względu na zasady religii, bezgraniczne szaleństwo popychało do zachłannego zaspokojenia przyjemności, tu natomiast byli chrześcijanie, którzy wybaczały, chrześcijanie którym wybaczano, chrześcijanie, których imieniem i w imieniu których się wybaczało”.

Kluczem do interpretacji procesu dziejowego okazuje się objawienie chrześcijańskie. Bóg, który „jest sędzią wszystkich czasów, królestw i miejsc”¹⁹⁶, wystąpił w dziejach przerywając cykliczność wydarzeń historycznych ze względu na plan zbawienia. Jeszcze mocniej zostało to podkreślone we fragmencie poświęconemu czasom narodzin Chrystusa. Przy okazji omawiania zarządzanego przez Augusta spisu powszechnego Orozjusz sięga po argumentację historiozoficzną dla zaznaczenia wyjątkowości zdarzeń zbawczych. Stwierdza mianowicie, iż ze względu na specjalną rolę dziejową Rzymu, Bóg zechciał się zapisać na rzymskiej liście.

¹⁹⁵ Tamże II, 3, 7, s. 46

¹⁹⁶ Tamże VII, 2, 7, s. 263.

„Do tej pory nie wydarzyło się to na tym świecie, od samego jego początku i od początku rodzaju ludzkiego, nie było takiego wydarzenia ani w królestwie babilońskim, ani w macedońskim, nie mówiąc już o jakimś małym księstwie”¹⁹⁷.

W ten sposób dzieje Rzymu zostają włączone w historię zbawienia. Imperium cesarów, pomimo pewnych podobieństw do wcześniejszych mocarstw jest jednak czymś zupełnie innym, wprowadzając radykalną nowość w dziejach. W ramach rzymskiego porządku doszło do wcielenia, dzięki czemu Bóg nie pozwoli, by historia Rzymu była powtórzeniem losów poprzednich imperiów¹⁹⁸.

Podobnie wnioski płyną również z interpretacji innych fragmentów *Historii przeciw poganom*, gdzie Orozjusz powraca do porównania historycznych mocarstw ostatecznie stwierdzając, że tak jak Babilonia była pierwszym imperium, to Rzym jest ostatnim¹⁹⁹. Wypowiedź ta ma charakter prognostyczny i dość optymistyczny. Orozjusz uspokaja struchlałych ze zgrozy współobywateli sugestią, iż w przyszłości już nie będzie kolejnych imperiów. Pomimo przeżywanego kryzysu, Rzym jednak zostanie potraktowany łaskawie, zaś spadające na niego klęski i kataklizmy są niczym w porównaniu z wcześniejszymi tragediami, których doświadczała ludzkość pod berłem pogańskich mocarstw. W opinii autora *Historii...* „żadnemu, nawet najbardziej okrutnemu wydarzeniu przeszłości nie możemy przeciwstawić w sposób sprawiedliwy tego, co dzieje się obecnie, gdyż obecne zło, nawet najłżejsze, o wiele bardziej nam dokucza, niż to ubiegłe lub przyszłe”²⁰⁰.

W tym pocieszeniu pobrzmiewa wyraźne zdystansowanie od teorii cyrkularnej. Dzieje imperium rzymskiego nie są już zamkniętą księgą, nie nastanie tedy koniec i kres rzymskiego panowania, a przynajmniej nie w ten sam sposób, w który upadły poprzednie mocarstwa. Interpretując ten fragment w kontekście wcześniejszych rozważań należy zauważyć, że optymizm Orozjusza nie wynika wprost z danych faktograficznych, lecz posiada źródła w historiozoficznej wizji dziejów. Hiszpański kapłan zdaje się mówić, iż jest źle, a powinno być jeszcze gorzej, jednak tak się nie wydarzy, bo byłoby to niezgodne z Bożym planem dziejów.

Część obaw, które podzielały ówczesne elity cesarstwa wiązało się z przeświadczeniem, iż każde państwo, tak jak organizm, ma swój czas narodzin, wzrostu i dojrzałości, która nieuchronnie przechodzi w wiek starczy, zakończony śmiercią. Wyobrażenia te, inspirowane cyklem życiowym mają proveniencję kosmologiczną, a zatem

¹⁹⁷ Tamże VI, 22, 7, s. 259.

¹⁹⁸ Tamże II, 3, 10, s. 46.

¹⁹⁹ Tamże VII, 2, 2, s. 263.

²⁰⁰ Tamże IV, 2, 2, s. 115.

pozostają osadzone na koncepcji czasu okrężnego. Orozjusz występuje jednak przeciwko podobnym analizom społeczno-politycznej kondycji cesarstwa stwierdzając:

„Rozpaczają nasi, zbyt często się niepokojąc, że tak niegdyś trwałe podstawy rzymskiego państwa zaczynają chwiać się bardziej z powodu słabości przypisywanej wiekowi starczemu, niż winy sił zewnętrznych”²⁰¹.

Fragment ten pokazuje, iż Orozjusz poszerza polemiczny front, starając się zdyskredytować cyrkularną wizję dziejów nie tylko poprzez przedstawienie innej, konkurencyjnej interpretacji historiozoficznej, ale odwołując się do warstwy faktograficznej - upadek Rzymu nie jest koniecznością dziejową. Nawet jeśli istnieją jakieś dostrzegalne rysy na chwałę cesarstwa, to nie można ich wyjaśniać w oparciu o cyrkularną wizję dziejów.

Z powyższych rozważań wynika, iż zaprezentowana w *Historii przeciw poganom* koncepcja czasu linearnego stanowi istotne założenia całości narracji. Przejawia się ona wszędzie tam, gdzie Orozjusz wyraźnie powraca do motywów obecnych w dorobku patrystycznej refleksji na temat czasu. Zdecydowanie opowiada się on za poglądem o *creatio ex nihilo*, z którego wyciąga wniosek, iż czas jest stworzeniem, a zatem nie może być elementem świata powtarzających się w nieskończoność cykli. Moc Boża, o której pisał Orygenes znalazła swoje odzwierciedlenie w koncepcji rządów Bożych w dziejach. Natomiast widoczny w pismach Atanazego nacisk na transcendencję Boga został wykorzystany przez Orozjusza do ukazania znaczenia nieciągłości dziejowej, która ma swe źródło w nadprzyrodzonej interwencji.

Jednocześnie u podstaw prezentowanego przez hiszpańskiego kapłana obrazu dziejów znajduje się sięgające czasów izraelskiego profetyzmu założenie, iż przyszłość nie może być redukowalna do przeszłości, ani na gruncie ontologicznym ani też prognostycznym – innymi słowy, to co było, już się nie powtórzy, ale nadejdą rzeczy nowe.

Przeprowadzona analiza pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków. Myśl starożytna wykreowała dwie koncepcje dotyczące czasu. Obydwa stanowiska czerpały swoje uzasadnienie z różnych obszarów wiedzy. Konkurencyjność pomiędzy czasem liniowym i cyklicznym została uwypuklona w czasach chrześcijańskich, wraz z rozwojem teologii kościelnej, która dystansowała się od poglądów głoszących odwieczność materii. Pogłębiony namysł nad dziejami zbawienia skłonił intelektualistów doby patrystycznej do podkreślenia

²⁰¹ Tamże, II, 6, 14, s. 52.

jednorazowości i nieodwracalności wydarzeń zbawczych. Ustalenia te w sposób konieczny wiodły do uznania linearności procesu dziejowego, który zamykał się ramach, od stworzenia do końca świata. Koncepcja ta legła u podstaw historiozofii chrześcijańskiej.

Orozjusz również podziela pogląd o stworzeniu świata z niczego oraz o uporządkowaniu go przez Boga. Jednocześnie zaznacza niepowtarzalność wydarzeń zbawczych. Każde wystąpienie Boga stanowi radykalne *novum*, które nie jest już aktem okresowo reaktualizowanym, lecz stanowi o jednokierunkowym ruchu procesu dziejowego ku ostatecznej pełni. Dzięki umieszczeniu na linii czasu owych węzłowych wydarzeń, dochodzi również do ukonstytuowania czasu historycznego, czyli takiego, w którym przeszłość i przyszłość posiadają całkiem inny filozoficzny ciężar, są one zatem nieredukowalne do siebie nawzajem.

Badania wykazały, że w historiozofii Orozjusza dostrzegalne są również i elementy cyrkularne. Hiszpański kapłan dostrzega pewne cykliczne regularności w wydarzeniach związanych z momentami niekorzystnymi, katastrofami i wzrostem ludzkiej niedoli. Rozróżnienie na właściwą nieszczęśliwemu stworzeniu cykliczność niedoli oraz liniowy rozwój dziejów zbawienia tylko podkreśla transcendencję Boga, który poprzez swoją ingerencję w historię świata przerywa ów tragiczny kołowrót.

Rozdział III. Periodyzacja dziejów

Kolejnym zagadnieniem, które należy rozważyć jest kwestia zastosowanej w *Historii przeciw poganom* periodyzacji. Wiadomo już, że Paweł Orozjusz osadza swoją narrację na liniowej koncepcji czasu, gdzie są początek oraz definitywny koniec dziejów, który ma nastąpić dopiero w przyszłości. Wiemy również, iż pomimo nielicznych cyrkularnych prawidłowości, zasadnicze wydarzenia w dziejach mają charakter niepowtarzalny i ukazują rozwój pewnej idei – w tym akurat przypadku ideą tą jest zbawienie. Pomimo tych nadzwyczajnych wydarzeń historia zachowuje jednak swoją ciągłość. Pytanie, wokół którego będą krążyć rozważania niniejszego rozdziału dotyczą właśnie tego, w jaki sposób Orozjusz dzieli historię na określone partie; w jaki sposób oraz w oparciu o jakie kryteria.

Dla historiozofii periodyzacja posiada kluczowe znaczenie, gdyż pozwala śledzić rozwój szczególnie istotnych dla omawianego autora zmiennych. Przy założeniu, że historia ma jakiś sens a całość jej procesu zostanie zwieńczona osiągnięciem pewnego celu, koniecznym jest wskazanie jakościowych zmian, które zachodzą w toku dziejów. Dla Orozjusza takimi zmianami będą kolejne, coraz bardziej zaawansowane, stadia historii zbawienia²⁰². Lecz nie będzie on ich przedstawiał w oparciu o panoramę dziejów Izraela, ale podejmie próbę przeniesienia owej historio-zbawczej perspektywy na historię powszechną. Dostrzeżona periodyzacja pozwoli również na potwierdzenie wcześniej wyrażonego sądu, iż to właśnie zbawienie jest ogólnym celem historii. Zanim jednak zostaną omówione zastosowane przez Orozjusza periodyzacje oraz sposoby, za pomocą których inni pisarze antyczni dzielili materiał historyczny, tytułem wprowadzenia należy powiedzieć kilka słów na temat periodyzacji w ogóle.

Już w początkach swej historii człowiek stanął wobec problemu zapanowania nad czasem. Pierwsze próby rozwiązania tej kwestii zaowocowały powstaniem kalendarzy. Jednak one odmierzały czas cykliczny w rytmie rocznym, a zatem w dalszej perspektywie okazywały się narzędziem niewystarczającym. Aby uporządkować czas, a przynajmniej przeszłość, zaczęto sięgać po różne terminy; mówiono o „wiekach”, „epokach”, „cyklach”. Najbardziej jednak elastycznym i tym samym użytecznym pojęciem okazał się „okres”, czy też „period”. Samo słowo pochodzi z greki. *Periodos* oznaczał ruch po okręgu. Dopiero

²⁰² Orozjusz postrzega całość historii w kategoriach teologicznych. Proces dziejowy otwiera tragedia grzechu pierworodnego, zaś jego końcem będzie powtórne przyjście Chrystusa i koniec świata. H. Brandt, *Historia magistra vitae? Orosius ud die spätantike Historiographie* [w:] A. Goltz, H. Leppin, H. Schlange-Schöninggen (red.), *Jenseits der Grenzen, Beiträge zur Geschichtsschreibung im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 2009, s. 124.

między XIV a XVIII wiekiem termin ten zaczął być jednoznacznie rozumiany jako „odstęp czasowy” lub po prostu „wiek”. Dziewiętnaste stulecie przyniosło pojęcie „periodyzacji”, pod którym rozumiemy podział historii na okresy²⁰³. Samo rozumienie wieku, jako czasu obejmującego sto lat, czyli przedział pomiędzy rocznikami kończącymi się dwoma zerami, sięga początku nowożytności. Wcześniej słowo *saeculum* używano na określenie krótkiego okresu, zwykle powiązanego z jakąś konkretną osobistością, nadającą ton życiu danej społeczności: np. wiek Peryklesa, czy wiek Cezara. *Saeculum* miało też wymiar bardziej ogólny, oznaczający uniwersum powszednie – można było „żyć w wieku”, czyli określonej rzeczywistości doczesnej. Powiązanie pojęcia „wieku” z „okresem” nastroczało historiografom pewnych trudności. Rzadko bowiem data zakończona na -00 okazywała się przełomowa. Toteż czasami przesuwano początek i koniec wieku na jakiś inny, w miarę nieodległy moment. Tak np. osiemnaste stulecie wedle niektórych zaczyna się w roku 1715, a wiek XX w 1914. Podział na wieki jest częstszy w odniesieniu do czasów nowożytnych i współczesnych - historycy starają się scharakteryzować oddzielnie wieki XVII, XVIII, XIX i XX. Dla periodyzacji zamykającej się w obszarze do renesansu znacznie bardziej istotne jest pojęcie okresu.

Trzeba jednak zauważyć, że podział na okresy nie ogranicza się do przedstawienia prostego faktu chronologicznego. Ustalenie kolejnych epok wymaga namysłu nad historią pod kątem aksjologicznym – wyszczególnienia tych elementów procesu dziejowego, które reprezentują szczególnie istotne wartości, charakterystyczne dla określonego odcinka czasu. Periodyzacja skupia się zatem na momentach przejścia, zwrotu lub nawet odrzucenia pewnych światopoglądów, form ustrojowych, wierzeń, norm etycznych, organizacji życia, kluczowych instytucji społecznych i politycznych, czy też paradygmatu myślenia o świecie. Przedstawiona w ten sposób ciągłość i zerwanie z nią stanowią zainteresowanie historiozofii.

1. Podział na epoki w historiozofii antycznej i u Orozjusza

Pomimo, iż starożytność nie operowała jeszcze samym pojęciem periodyzacji, to jednak historiozofowie i historiografowie tej epoki posługiwali się kilkoma sposobami podziału czasu. Wszystkie one bazowały na pojęciu okresu, który mógł obejmować bardzo różną ilość lat a nawet i wieków. Inspiracji dla periodyzacji dostarczała zarówno natura jak i mitologia.

²⁰³ J. Le Goff, *Czy naprawdę trzeba dzielić historię na epoki?*, Aletheia, Warszawa 2022, s. 12 i n.

Paweł Orozjusz nie faworyzował żadnej z obecnych we wcześniejszej historiozoficznej i historiograficznej literaturze metod periodyzacyjnych. Z gotowych wzorców korzystał dość wybiórczo, zawsze jednak odpowiednio je modyfikując pod kątem własnej koncepcji dziejów. Toteż w *Historii przeciw poganom* mamy do czynienia z różnymi podziałami historii powszechnej. Ich wzajemne przenikanie stanowi świadectwo klimatu intelektualnego epoki oraz ujawnia nowe elementy historiozoficznej wizji omawianego myśliciela.

1.1. Sposoby periodyzacji dziejów w kulturze antycznej

W kulturze greckiej myślenie o historii obracało się wokół epoki złotego wieku. Był to czas szczęśliwości, który otwierał dzieje ludzkości; czas dawno stracony, obiekt tęsknoty i niegasnącego sentymentu. Dostojna przeszłość zajmowała szczególne miejsce w historiozofii pogańskiego antyku. Horacy uważa, że pośród historyków rzymskich wielu jest pochlebców przeszłości²⁰⁴. Ogromną rewerencją cieszyły się zatem wydarzenia odległe, pradawne, mityczne wręcz. Jak to ujmuje Samsonowicz: „Dawny a więc prawdziwy, prawdziwy bo dawny, prawdziwy więc słuszny – tak mniej więcej wyglądała argumentacja uzasadniająca racje jednostek i racje grup [...]”²⁰⁵. W tym czasie początków nie działy się rzeczy nieistotne²⁰⁶, ale wszystkie wydarzenia posiadały szczególny walor etnogenetyczny i historiozoficzny. Jednak mityczna przeszłość stała w rażącym kontraście z czasami późniejszymi, dostępnymi zbiorowej pamięci. Tęsknota za tym, co dawne szła w parze z rozczarowaniem terażniejszością. W ten sposób zrodziło się przekonanie, iż kolejne epoki są w gruncie rzeczy następującymi po sobie fazami procesu degeneracji, którego najjaskrawsze przejawy stanowią degrengolada moralna i rozluźnienie obyczajów²⁰⁷. W oparciu o ten pogląd budowano pierwsze periodyzacje dziejów, gdzie każda kolejna epoka była gorsza od poprzedniej.

Hezjod wyszczególnia pięć epok ludzkości. Wychodzi on od opisu wieku złotego, w którym ludzie zażywali ziemskiej radości nie znając trudów, trwogi i chorób²⁰⁸. Po nim nastąpił wiek srebra, i dalej, kolejno wieki miedzi, brązu i żelaza²⁰⁹. Obecny w tej wczesnej

²⁰⁴ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, Wyd. UW, Warszawa 2021, s. 53.

²⁰⁵ H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej”: mity, legendy, i podania jako źródło historyczne*, „Novus Orbis” Warszawa 2007, s. 31.

²⁰⁶ W. Werner, *Kult początków*, s. 12.

²⁰⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 270-272.

²⁰⁸ Hezjod, *Prace i dni* 90-93, tłum. W. Steffen, Ossolineum, Wrocław 1952, s. 9.

²⁰⁹ Tamże 109-201, s. 10-14.

historiozofii upadek nie dotyczył jednak tylko stosunków społeczno-politycznych; degeneracja miała charakter kosmiczny, rozciągała się również na rzeczywistość pozagrobową²¹⁰.

Mit złotego wieku stanowił punkt odniesienia także dla periodyzacji zaproponowanej przez Platona. W przedstawionym przez niego opisie początków historii dominuje idylliczny charakter owego periodu, gdy ludzkość trwała w niezmałonej szczęśliwości pod opiekuńczym wejrzeniem Kronosa²¹¹. Dopiero później nastąpiły wieki potęgującej się tragedii. Zasługą Platona jest powiązanie ogólnej degeneracji ze zmianami politycznymi. Otóż, jak zauważa znawca pism Ateńczyka – Eric Voegelin, szczególnie ciekawym zabiegiem twórcy Kallipolis jest wyjaśnienie procesu przemian form ustrojowych poprzez dominację coraz to niższych aspektów duszy. Platon nie podejmuje próby uzasadnienia poglądu o degeneracji ustrojów na drodze uogólnienia danych zaczerpniętych z materiału historycznego²¹². Zamiast tego skupia się na argumentacji o charakterze antropologicznym. Filozof ów buduje swoją periodyzację odwołując się do nauki o różnych aspektach duszy ludzkiej, które interpretuje jako wielość obecnych w społeczeństwie sił psychicznych. To właśnie one ostatecznie przybierają kształt określonej formy ustrojowej, właściwej dla danej epoki²¹³. Dochodzi zatem do powiązania na gruncie historiozofii przemian w obszarze mentalności z procesem kształtowania się kolejnych form politycznych. W ten sposób Platon otrzymuje periodyzację zamkniętą w sześciu następujących po sobie ustrojach. Największą estymą w oczach filozofa cieszyła się monarchia, gdzie władca chętnie sięgał do nauczania filozofów²¹⁴. Niewiele od niej gorsza była arystokracja, która przerodziła się w timokrację. Pomyślność tej drugiej przypadła na wiek srebrny²¹⁵. Jednak w kolejnej epoce dziejów heroiczny duch timokracji uległ degeneracji, skutkiem czego następny period, wiek miedziany, stał się czasem dominacji ustroju oligarchicznego. A dalej, wraz z narastającymi niepokojami społecznymi, generowanymi bezgraniczną pazernością plutokratów, powstała demokracja, czyli wiek żelazny. Jednak okres ten, pełen nieładu i samowoli, zrodził jednostki wyjątkowo zdegenerowane, które wyrosły ponad wzburzoną falę popędliwego ludu i demagogiczną mocą zniewoliły odurzoną chaosem masę. Tak też ostatnim ustrojem, który

²¹⁰ T. Sinko, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, PWN, Warszawa 1959, s. 172.

²¹¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 280.

²¹² Autorzy późniejszych wieków (np. Arystoteles, Polibiusz, N. Machiavelli, G. Vico, O. Spengler, A. Toynbee) często próbowali wykazać prawdziwość twierdzenia o degeneracji ustrojów odwołując się do wyników badań historycznych, co jednak nie zawsze dawało w pełni satysfakcjonujące rezultaty.

²¹³ E. Voegelin, *Platon*, Wyd. Teologii Politycznej, Warszawa 2009, s. 204.

²¹⁴ Platon, *Państwo V*, 18, 473 d, tłum. W. Witwicki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 177.

²¹⁵ Tamże VIII, 3, 547 b, s. 255

wieńczy proces dziejowy, jest tyrania – żalosny czas dominacji występku i zbrodni²¹⁶. Ów posepny obraz nie jest oczywiście budowany w oparciu o historycznie obserwowalne procesy zachodzące w ramach historii ustrojowej greckich polis. Ma on charakter bardziej ogólny, zmierza bowiem do opisanie pewnego kosmicznego prawa, wedle którego w sposób konieczny przebiega historia ludzkości.

Pojęcie historii jako degeneracji zakorzeniło się również w myśli rzymskiej²¹⁷. Liwiusz we wstępie do swojego dzieła ubolewa nad tym, że każda chwila obecna jest gorsza od tej, już minionej²¹⁸. Jednak w przypadku autorów rzymskich ów katastrofizm ulega przełamaniu. Odchodzą oni bowiem od przepełnionej antropologiczną myślą metodologii Platona i poszukują objawów upadku w rzeczywistości historycznej. Toteż czas degeneracji i kosmicznej katastrofy rozpoznają w okresie wojen domowych u schyłku republiki. Dla Nigidiusza Figulusa zwiastunem rychłego końca była wieść o tym, że Cezar przekroczył Rubikon²¹⁹. Podobnie Horacy w *Epodzie XVI* zdradza objawy wyraźnego zaniepokojenia o dalsze losy Rzymu²²⁰. Koszmar wojny domowej w wielu środowiskach (od stoików, poprzez gnozę orientalną, astrologów, a na poetach i historykach kończąc) stał się impulsem dla wizji ostatecznej zagłady. Przy czym rychły upadek Rzymu stanowił zaledwie wstęp do wszechogarniającej pożogi świata, po której miał nastąpić nowy początek – nowy eon w dziejach²²¹.

Obawy związane z nadejściem końca procesu dziejowego ostatecznie się nie sprawdziły. Chociaż świat płonął wśród zmagania ambitnych wodzów, to jednak wojenna zawierucha wkrótce ustała, wyciszona pokojem czasów Augusta. W ten sposób przejście od jednego eonu do kolejnego obyło się bez pośrednictwa powszechnej zagłady²²², a po okresie niepokojów świat narodził się na nowo. Świadomość nowego początku najlepiej została ukazana w *Eklodze IV* Wergiliusza²²³. Mowa tam o cudownym dziecięciu, które przywróci

²¹⁶ Tamże VIII, I, 544 C, s. 252.

²¹⁷ Owidiusz podobnie jak Hezjod porządkuje epoki od wieku złotego do żelaznego. Jednak zainteresowania rzymskiego autora skupiają się przede wszystkim na katastrofyzmie (przemianie ludzi w gwiazdy), nie zaś na historiozofii. Zob. M. Brożek, *Historia literatury łacińskiej*, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 303.

²¹⁸ J. Le Goff, *Historia i pamięć*, s. 53.

²¹⁹ Lukan, *Wojna domowa I*, 639 i n., tłum. M. Brożek, Wyd. „Secesja”, Kraków 1994, s. 25 i n.

²²⁰ Horacy, *Epoda XVI*, tłum. J. Czubek, [w:] Horacy, *Wybór poezji*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 188 i n.

²²¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, s. 293.

²²² Tamże, s. 294.

²²³ Wergiliusz, *Ekloda IV*, [w:] *Bukoliki*, tłum. K. Koźmian, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 57. Opis złotego wieku odnajdujemy również w *Georgikach (Georgiki I, 125-129*, tłum. A. L. Czerny, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956, s. 23). Ów czas szczęśliwości autor oddaje w słowach:

*Przed Jowiszem o pola nie dbali rolnicy;
Nie lża było ogradzać ziemi ni granicy
Znaczyć; wspólnota była wszędy: sama gleba*

wiek szczęśliwości. Trudno ustalić, kogo rzymski wieszcz ukrył pod postacią owego boskiego chłopca. Za czasów Konstantyna upatrywano w nim Chrystusa – i taką też interpretację oficjalnie uznał sam cesarz. Wśród teologów dopuszczających chrześcijańską wykładnię *Eklogi* byli tacy myśliciele jak Laktancjusz czy też mistrz Orozjusza – św. Augustyn²²⁴. Znamionem jest wszakże powiązania początku nowej epoki w dziejach z odnowieniem świata.

Mit złotego wieku inspirował historiozofie zmierzające do opisanie historii powszechnej. Dzielił on powszechne dzieje całej ludzkości, bez uwzględnienia poszczególnych faz istnienia konkretnych mocarstw. Periodyzacja ta jednak okazywała się nieprzydatna dla historyków, którzy skupiali się na losach jednego państwa. Toteż obok podziału historii na wieki od stworzenia świata, wykształciła się periodyzacja dostosowana do historiografii zainteresowanych konkretnym ludem. Periodyzacja ta opierała się na historiozoficznym założeniu, że poszczególne twory państwowe są jakby żywymi organizmami, które z resztą żywych stworzeń dzielą identyczne fazy biologicznej egzystencji.

Jak się wydaje, zabieg ten po raz pierwszy zastosował Dikajarch z Messyny w dziele *Żywot Hellady*²²⁵. Na gruncie rzymskim podobny podział odnajdujemy u Warrona i piszącego w czasach Augusta Wallejusza Paterkulusa. Ten ostatni na kartach swojej *Historia Romana* przedstawia pogląd, iż pomyślność państw ma swój okres rozkwitu i starości, która poprzedza upadek²²⁶.

Dla Ammiana Marcellina punktem odniesienia periodyzacji są zdobycze terytorialne Rzymu. Okres dzieciństwa (*pueritia*) obejmuje trzy wieki, gdy jeszcze pod berłem królów Rzym podporządkowywał sobie najbliższe miasta. Po wejściu w wiek dojrzały (*aetas adulta*) legiony dotarły za Alpy i przekroczyły morze. Wiek męski (*iuvenis et vir*) był czasem, gdy państwo rzymskie prowadziło wojny na całym świecie, zaś za czasów sędziwej starości (*senium*) wszelkie ludy ziemi składały broń na dźwięk samego imienia Rzymian. Periodyzacja Marcellina nie przewiduje, by w przyszłości miały nastąpić jakiegokolwiek kolejne epoki. Wraz z niepodzielnym triumfem Rzymu historia ludzkości dobiega końca²²⁷.

Dawala hojnie wszystko i więcej, niż trzeba.

²²⁴ W. Stroh, *Łacina umarła, niech żyje łacina! Mała historia wielkiego języka*, Wyd. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2013, s. 105.

²²⁵ S. Witkowski, *Historiografia grecka*, t. III, Wyd. Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1927, s. 283; *Literatura Grecji*, red. H. Podbielski, t. II, s. 128 n.; Zob. też T. Sinko, *Zarys historii ...*, s. 926. Zauważyć należy, że według Laktancjusza periodyzację opartą na fazach życia człowieka po raz pierwszy zastosował Seneka. Laktancjusz, *Boskie ustanowienie VII*, 15. Zob. I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2007, s. 348.

²²⁶ Wallejusz Paterkulus, *Historia rzymska II*, 11, 3. tłum. E. Zwolski, Ossolineum, Wrocław 2006, s. 53-54.

²²⁷ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, s. 432.

Periodyzacja oparta na schemacie wzrostu i obumierania żywego organizmu uzyskuje dojrzały kształt w *Epitome* Lucjusza Anneusza Florusa. Autor ów opisując dzieje Rzymu stosuje podział na epoki: dzieciństwa (*infantia*), młodości (*adulescentia*), wieku dojrzałego (*iuventus*) i starości (*senectus*)²²⁸. Pierwszy obejmuje lata panowania królów, gdy wojny toczyły się w okolicach Rzymu. Od czasów Brutusa i Kollatyna, aż do podbicia Italii trwa epoka młodości. Wówczas to kształtuje się rzymski etos, afirmujący wolność i męstwo. Z licznych konfliktów tego czasu, gdy Rzym nierzadko staje w obliczu zagłady, republika ostatecznie wychodzi obronną ręką. Kolejna epoka, wiek dojrzały, jest okresem stopniowego wzrostu potęgi państwa jako światowego imperium. Niepokoje tego periodu dotyczą wojen punickich, podbojów ludów nierzadko usposobionych pokojowo oraz bratobójczych wojen, aż do panowania Augusta. Jednak, jak zauważa Florus, liczne kampanie tego czasu przyniosły ze sobą upadek dawnego etosu, czego najjaskrawszym przejawem były orientalne skłonności Antoniusza. Dopiero po zwycięstwie pod Akcjum nastąpił wiek starczego spokoju, symbolizowany przez monarchię Oktawiana Augusta. Florus dopatruje się w tym czasie oznak typowego dla wieku podeszłego zgnuśnienia, które dotknęło społeczeństwo rzymskie. Warto zauważyć, że wzorzec, po który sięgnął autor *Epitome*, czerpie ze schematu historiozoficznego Platona. Pomimo, iż bazuje on na danych historycznych, to jednak w konstrukcji periodyzacji na plan pierwszy wysuwają się cechy mentalne społeczeństwa rzymskiego – wzrost i zanik określonych cnót. A zatem mamy do czynienia z nałożeniem się na siebie dwóch sposobów periodyzacji.

Na tym etapie można już pokusić się o pewne podsumowanie w odniesieniu do pracy Orozjusza. Należy mianowicie zauważyć, iż w starożytności operowano różnymi sposobami periodyzacji materiału historycznego. Powyżej wskazano niektóre tylko sposoby uporządkowania dziejów. Katalog ten zapewne nie jest wyczerpujący, niemniej jednak zawiera krótkie omówienie tych autorów, z których korzystał Orozjusz. A zatem należy uznać, że skompletowane powyżej stanowiska pozwolą na lepszą analizę periodyzacji zawartych w *Historii przeciw poganom*. Bez wątplenia hiszpański kapłan zetknął się zarówno z próbą podziału narracji historycznej w oparciu o wzorzec organiczny – ukazujący wzrost i upadek państw na matrycy etapów życia człowieka, nieobce też mu były nadzieje i obawy Rzymian, które pozostawały w ścisłym związku z przekonaniem o rychłym końcu państwa jak i jego odrodzeniu pod berłem Augusta, wreszcie również poglądy Platona oraz mit złotego wieku, z całym jego teoretycznym zapleczem bez wątplenia wywarły wpływ na rozwijającą

²²⁸ Tamże, s. 346-347.

się w umyśle Orozjusza historiozofię. Wydaje się jednak, że palmę pierwszeństwa należy przyznać świętemu Augustynowi. Toteż w tym punkcie warto poświęcić więcej uwagi modelom periodyzacji zastosowanym przez biskupa z Hippony.

Przyjęta przez niego chrześcijańska perspektywa nakazywała rezygnację z mitu o złotym wieku, który bazował na cyrkularnej teorii dziejów. Nie można również przeciągnąć prostej analogii pomiędzy złotym wiekiem a czasem, gdy jeszcze przed upadkiem, pierwsi ludzie przebywali w ziemskim raju. Złoty wiek był bowiem, po pierwsze, okresowo odnawiany wraz ze zmianą kosmicznego eonu, po drugie, sielanka raju ziemskiego nie jest tożsama ze szczęśliwością świętych u kresu dziejów, ani też rajską słodyczą pierwszych rodziców. Niemniej jednak Augustyn nie odrzuca w całości periodyzacji pogańskiej. Tym, co go łączy z wcześniejszymi pisarzami, jest przekonanie, iż kryterium podziału historii stanowi przede wszystkim kondycja moralna ludzkości oraz określenie początku i końca konkretnych epok, jako odrębnych interwałów, które rozpoczynają się od jak gdyby nowych narodzin – punktów na osi dziejów, kiedy to wiele dawnych wątków ulega zamknięciu i historia biegnie od początku.

Podstawę swojej periodyzacji Augustyn odnajduje w Księdze Rodzaju. Paralełą dla historii powszechnej okazuje się opowieść o stworzeniu, gdzie Bóg powołuje do istnienia świat w sześć dni. Ten sześcioraki schemat Augustyn nakłada na dzieje ludzkości:

„A więc pierwsza opoka liczy się od Adama do Noego, druga do Abrahama, a następnie zgodnie z chronologią podaną przez św. Mateusza, od Abrahama do Dawida, od Dawida do niewoli babilońskiej, a od tego czasu do dnia, kiedy Dziewica urodziła Syna. Trzy ostatnie epoki dodane do dwóch pierwszych razem stanowią pięć. Zatem szósty wiek, czyli epoka, rozpoczął się od narodzenia Pana i trwa obecnie aż do zakrytego przed nami końca czasów”²²⁹.

Warto zauważyć, że przedmiotem zainteresowania Augustyna nie jest już Rzym, ani historia wielkich mocarstw. W myśli augustyńskiej historia powszechna zostaje pochłonięta przez historię zbawienia. Skutkiem czego zaproponowany podział na epoki opisuje wzrost społeczności zbawionych, której losy rozgrywają się przede wszystkim w obszarze historii biblijnej i dopiero u progu szóstej epoki zlewają się z historią powszechną. Wyjaśnienia tego

²²⁹ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 183. Zob. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii XXII,39*, [w:] Augustyn, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, PAX, Warszawa 1952, s. 46. Jeszcze Laktancjusz wyliczał, że koniec świata nastąpi około roku 500. Augustyn jednak rezygnuje z tych kalkulacji, przenosząc paruzję w nieokreśloną przyszłość.

zabiegu należy poszukiwać w idei dwóch państw. Jak już było powiedziane, Augustyn definiuje państwo w sposób solidarystyczny, czyli wspólnotę obywateli zjednoczonych wokół wspólnie wyznawanych wartości. Tym samym identyfikuje on lud wybrańców jako państwo Boże. Również i masa potępieńców stanowi społeczność państwową. A zatem historia całej ludzkości jest zarazem dziejami wzrostu dwóch państw. Augustyn podkreśla ten fakt poprzez nałożenie na biblijną periodyzację podziału dziejów stosowanego przez historiografów względem konkretnych mocarstw. Toteż kolejne epoki odpowiadają określonym okresom życia człowieka. W odróżnieniu jednak od wyżej przytoczonych historiografów biskup z Hippony rozbudowuje ów podział poprzez dodanie dwóch kolejnych faz. Tak tedy, ujmując dzieje ludzkości jako losy konkretnego państwa wskazuje on na następujące etapy: *infantia* (wiek niemowlęcy), *pueritia* (wiek pacholęcy), *adolescentia* (wczesna młodość), *iuventus* (wiek młodzieńczy), *gravitas* (wiek męski), *senectus* (starość)²³⁰.

Jednak uzasadnienie tego podziału nie ogranicza się tylko do analogii względem biblijnego opisu stworzenia. Augustyn dodatkowo wspiera swoje stanowisko sięgając do mistyki liczb. Temu aspektowi należy się przyrzeć ze szczególną uwagą, bowiem fascynacja numerologią biblijną odegrała bardzo istotną rolę w periodyzacjach proponowanych przez Orozjusza. U Augustyna zależność od mistyki liczb uwidacznia się już w datowaniu początku świata, który to moment biskup Hippony (wzorem Euzebiusza z Cezarei) wyznacza na około sześć tysięcy lat od swoich czasów²³¹. Arytmetyczne uzasadnienie teorii politycznych odnajdujemy także u Platona, który w oparciu o liczbę ustala np. ilość obywateli Kallipolis. Dla Augustyna problem liczby wynika z refleksji trynitarniej. W dziele *O Trójcy Świętej* uzasadnia on periodyzację dziejów poprzez operacje arytmetyczne na liczbie trzy²³², zaś w *Państwie Bożym* tłumaczy wprost, w jaki sposób matematyczna abstrakcja przekłada się na historiozoficzne uporządkowanie dziejów:

„To wszystko dokonane zostało wedle opowieści Pisma Świętego, gdy ten sam dzień sześciokroć powtórzony został, a więc w sześciu dniach [...] dlatego, że przez liczbę sześcioraką oznaczona jest doskonałość dzieł. Bo liczba sześcioraka, jako pierwsza z

²³⁰ S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 30. Paralela do okresu dojrzewania jest szczególnie widoczna w opisie pierwszych epok ludzkości. Augustyn zauważa, że tak jak okres niemowlęstwa tonie w niepamięci, również i czas przed potopem uległ zapomnieniu. Z kolei wiek pacholęcy cechuje wzrost ku zdolności do prokreacji, dlatego też trwa on do Abrahama, który został nazwany ojcem narodów. Augustyn, *Państwo Boże* XVI, 43, s. 769-770. Zob. M. Dragan, *O filozofii dziejów św. Augustyna*, Drukarnia A. Koziańskiego, Kraków 1910, s. 23-24.

²³¹ Augustyn, *Państwo Boże* XII, 11, s. 533.

²³² Tenże, *O Trójcy Świętej*, s. 183.

liczb, pokrywa się swoimi częściami, to znaczy: szóstą swą częścią i trzecią, i połową swoją; są to liczby: jedynka, dwójka i trójka, które dodane do siebie czynią sześć”²³³.

W oparciu o ten sam matematyczny schemat Augustyn przedstawia również inny sposób periodyzacji. Jednak tym razem odwołuje się do dynamiki działania łaski w dziejach, którą oddaje liczba trzy:

„Tę liczbę sześć wraz z jej symboliką historyczną odnajdujemy również i w troistym podziale czasów, licząc pierwszy z nich jako czas przed Prawem, drugi pod Prawem, a trzeci po władaniem łaski. W tym ostatnim czasie przyjęliśmy sakrament odnowienia, a u końca czasów, odnowieni już pod każdym względem dzięki zmartwychwstaniu ciał, będziemy uleczeni, wolni od wszelkiej słabości i nędzy nie tylko na duszy, ale i ciała”²³⁴.

Analiza przedstawionych wyżej zabiegów periodyzacyjnych prowadzi do stwierdzenia, iż zarówno u Augustyna jak i u niektórych wcześniejszych autorów uwidaczniała się chęć ukazania kolejnych periodów jako względnie samodzielnych i zamkniętych interwałów, gdy historia zaczynała się niejako od nowego początku²³⁵. Okres pierwszy rozpoczyna stworzenie, drugi odrodzenie ludzkości po potopie, trzeci wyjście Abrahama, czwarty panowanie Dawida, piąty wyzwolenie z niewoli babilońskiej i szósty – narodziny Chrystusa.

Pomimo, iż centralnym punktem zainteresowań Augustyna jest historia święta, rozwijana w oparciu o dzieje biblijne, to jednak stosowane przez niego metody periodyzacyjne i wykreowane dzięki nim wzorce porządkujące dzieje stanowią bardzo ważny punkt odniesienia dla badań nad historiozofią Pawła Orozjusza. Jak się jednak okaże, hiszpański kapłan pozostawił spore pole dla własnej inwencji, skutkiem czego stosowane przez niego periodyzacje – chociaż nawiązują do wyżej przedstawionych modeli – noszą znamiona oryginalności.

²³³ Tenże, *Państwo Boże XI*, 30, s. 512.

²³⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 183.

²³⁵ S. Józwiak, *Państwo i Kościół*, s. 31; J. Van Oort, *Jerusalem and Babylon*, Brill 2015, s. 99.

1.2. Siedem epok u Orojusza

Znalezienie spójnej i jednolitej periodyzacji u Orojusza nie należy do łatwych zadań. W tej bowiem kwestii Orojusz jawi się jako spadkobierca kilku koncepcji historiozoficznych. Materiał pisarski, z którego korzystał, stanowi obszar bardzo rozległy i obfitujący w wielorakie sposoby podziału historii. Jak już wcześniej wskazano, bez wątpienia Orojusz najwięcej zawdzięcza św. Augustynowi. Jednak o ile biskup Hippony skupiał się na opisanu dziejów państwa zbawionych, o tyle Orojuszowi zostało wyznaczone zadanie bycia kronikarzem diabła²³⁶. Toteż siedem ksiąg jego historii jest bogatym katalogiem nieszczęść i tragedii, jakie dotknęły ludzkość na przestrzeni dziejów. Jednak uwaga Orojusza nie jest równomiernie rozłożona w skali historii powszechnej całej ludzkości. Bez wątpienia na pierwszy plan wybijają się losy Rzymu. Właściwie od księgi czwartej Orojusz zdaje się utożsamiać historię świata z dziejami państwa rzymskiego. Uwidacznia się tutaj ogromny wpływ historiografii rzymskiej, która w źródłach myśli autora *Historii przeciw poganom* jest wyraźnie obecna. Orojusz korzystał z Pompejusza Trogusa, Liwiusza, Swetoniusza, Tacyty, Florusa itd.²³⁷ W wielu miejscach imiennie wskazuje on historiografów, na których dorobku polegał²³⁸. Konsekwencją tych płynących z różnych stron inspiracji jest wiele wątków i spostrzeżeń, wyraźnie zapożyczonych od wcześniejszych myślicieli.

Na początku należy zauważyć, że Orojusz odrzuca zastosowany przez Augustyna wzorec periodyzacji opartej na sześciu dnach stworzenia (siódmy był wszak zarezerwowany na odpoczynek). Wydaje się zrozumiałe, że decyzja ta miała na celu podkreślenie odmiennego charakteru jego dzieła, które powstało, by opisać historię wzrostu państwa ziemskiego, a konkretniej państwa diabła. Podobieństwa do myśli Augustyna dotyczą jednak fascynacji numerologią i poszukiwania wzorca wszechrzeczy w liczbie. Biskup Hippony, jak wiadomo, buduje swoją historiozoficzną periodyzację w oparciu o liczbę sześć, którą wyprowadza z refleksji poświęconej Trójcy Świętej. Orojusz nie sięga do misterium tryniratnego - numerologicznego wyjaśnienia jego periodyzacji poszukuje w liczbie

²³⁶ Zob. przypis 64.

²³⁷ Na *Ab urbe condita* Tytusa Liwiusza Orojusz opierał się opisując dzieje republikańskiego Rzymu (I. Lewandowski, *Historiografia...*, s. 199). W kwestii wojen galijskich hiszpański kapłan polegał na pamiątkach Cezara, błędnie jednak przypisując ich autorstwo Swetoniuszowi (zob. Tamże, s.105 i 313). Z kolei fragmenty poświęcone dziejom wielkich imperiów, zawierają informacje pochodzące zapewne od Florusa (Tamże, s. 352).

²³⁸ Np. opis wojen punickich jest oparty na pracach Justynusa i Pompejusza Trogusa. Zob. Orojusz, *Historia...* IV, 6, 6, s.124.

siedem²³⁹. Na początku księgi siódmej opisuje on analogie pomiędzy losami kolejnych mocarstw, po czym przechodzi do rozważań na temat mistyki liczb. Przy tej okazji dzieli się z czytelnikiem następującymi przemyśleniami:

„Królestwo Kartaginy od chwili swojego powstania aż do momentu jego zniszczenia, trwało nieco więcej niż siedemset lat. Królestwo macedońskie, od Karana do Perseusza, nieco mniej niż siedemset. Kres obydwu położyła tajemnicza liczba siedem, według której sądzone są wszystkie rzeczy. Podobnie Rzym, do czasu uzyskania pełni potęgi, to znaczy do chwili przyjścia Pana Jezusa Chrystusa, ponosił trudy swojego istnienia przez mniej więcej ten sam okres czasu. Właśnie siedemset lat po założeniu, czternaście dzielnic zostało spalonych przez ogromny pożar, który wybuchnął nie wiadomo jak, i jak mówi Liwiusz, miasto nie było nigdy zniszczone tak wielkim pożarem jak wówczas. [...] Potrafiłbym również udowodnić, że ta sama liczba, choć podwójna, zarezerwowana była dla Babilonii, która została zdobyta przez króla Cyrusa po tysiącu czterystu latach swojego istnienia [...]”²⁴⁰.

Orozjusz śledzi dalsze tajemne wpływy liczny siedem na kształtowanie się procesu dziejowego (np. w czterdziestym trzecim roku panowania króla Ninosa urodził się Abraham, zaś pod koniec czterdziestego drugiego roku panowania Augusta przyszedł na świat Chrystus²⁴¹). Warto zauważyć, że otoczona wielką rewerencją siódemka pojawia się również u świętego Augustyna. W opinii biskupa Hippony symbolizuje ona działanie Ducha Świętego w dziejach²⁴². Bardzo możliwe, że przekonanie to posłużyło Orozjuszowi do uznania szczególnego znaczenia liczby siedem dla historii powszechnej. W proponowanej przez niego periodyzacji siódemka znajduje odzwierciedlenie przede wszystkim w podziale całego wykładu na siedem odrębnych ksiąg. Fakt ten prowokuje pytanie, czy opisanie całości dziejów w siedmiu księgach jest efektem pewnego zamysłu historiozoficznego, czy też zostało podyktowane innymi względami literackimi? W przypadku pozytywnej odpowiedzi na pierwszy człon zaprezentowanej powyżej alternatywy, należy przyjąć, że określone księgi opisują odrębne epoki w dziejach. Ostatecznie zatem cały problem redukuje się do pytania o

²³⁹ F. Paschoud, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Institute sissime de Rome, Rome 1967, s. 276-277.

²⁴⁰ Orozjusz, *Historia przeciw poganom* VII, 2, 9-12, s. 264.

²⁴¹ Tamże VII, 2, 12 i n., s. 264 i 265.

²⁴² Augustyn, *Państwo Boże* XI, 31, s. 514.

to, czy fragmenty dziejów opisane w każdej z siedmiu ksiąg stanowią zamknięte stadia procesu dziejowego, które można uznać za epoki w znaczeniu historiozoficznym?

Proponowany przez Orozjusza podział historii na księgi jest niejednorodny, zarówno pod kątem ilości lat, jak i objętości proporcjonalnie do całości dzieła. Tak tedy księga pierwsza obejmuje 11% pracy i 4428 lat; druga 8% i 362-364 lata; trzecia 12% i ok. 115 lat; czwarta 14% i 136 lat; piąta 15% i 75 lat; szósta 16% i 87 lat; siódma 24% i 419 lat²⁴³. Pod względem treściowym całość *Historii...* prezentuje się następująco. Księgę pierwszą rozpoczyna opis stworzenia. Autor idąc wzorem Herodota przedstawia na samym początku dzieła rozliczne krainy, wraz z ich geografiami i pokrótce charakteryzuje warunki społeczno-kulturowe. Księga ta w znacznej mierze skupia się na rozwoju państwowości od czasów Ninosa, którego Orozjusz obsadza w roli twórcy pierwszego wielkiego imperium, aż do założeniem Rzymu. Według *Historii przeciw poganom* Prokas, ojciec Amuliusza i Numitora (dziadka Romulusa), zdobywa władzę w momencie upadku Babilonu²⁴⁴. Drugą księgę otwiera opis początków Rzymu i kończy złupienie miasta przez Gallów. W kolejnej, trzeciej księdze, narracja skupia się przede wszystkim na wypadkach rozgrywających się na wschodzie. Orozjusz wychodzi od pokoju, którym greckie polis cieszyły się po wojnach perskich. Pokój ten jednak okazuje się nietrwały i wkrótce Hellada popada w liczne konflikty wewnętrzne, których apogeum stanowi ekspansja Macedonii, aż do wojen diadochów po śmierci Aleksandra Wielkiego. W księdze czwartej autor znów powraca do spraw rzymskich. Wypadki na wschodzie dały bowiem impuls kolejnym wojnom, a mianowicie tej, która wybuchła pomiędzy Rzymem i Pyrrusem oraz jeszcze straszniejszym wojnom punickim. Zdobywanie i zniszczenie Kartaginy kończy narrację tej księgi. Piątą księgę otwiera opis złupienia Koryntu, co z kolei stanowi nowy etap rozwoju państwa rzymskiego. Odtąd wielkie imperium będzie cierpieć przede wszystkim na skutek wojen domowych, aż do buntu Spartakusa. Księga szósta stanowi niejako kontynuację piątej. Orozjusz ukazuje w niej koszmar wydarzeń towarzyszących upadkowi republiki i początkowi pryncypatu. Księga ta kończy się na pokoju Augusta. Pokój jest motywem otwierającym ostatnią, siódmą księgę. Orozjusz wyraźnie łączy pojawienie się Chrystusa z pomyślnością początków pryncypatu Oktawiana. Szczęśliwość zażywana przez imperium w czasach chrześcijańskich jest jednak przerywana licznymi konfliktami zbrojnymi, zarazami i innymi klęskami, które autor *Historii przeciw poganom* jednoznacznie kojarzy z prześladowaniem chrześcijan. Ostatecznie jednak skłania się on ku optymistycznej

²⁴³ R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 37. Przy czym okres od Adama do Ninosa, czyli sam początek dziejów ludzkości trwał 3184 lata, i o nim historycy milczą. J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Wyd. „Tyniec”, Kraków 2000, s. 62

²⁴⁴ Orozjusz, *Historia...* II, 2, 5, s. 44.

interpretacji historii - nawet najgorsze wydarzenia opisywane w tej księdze nie mogą być porównywane do przerażających koszmarów, które ludzkość znosiła pod rządami pogańskich bałwanów. Czytelnik otrzymuje zatem sześć periodów zamkniętych i jeden, siódmy, otwarty, wieńczący całość dziejów. A ponieważ Orozjusz w żadnym miejscu swojego dzieła nie określa końca tej ostatniej epoki, to wnosić można, iż będzie ona trwać aż do końca świata.

Charakterystycznym elementem ukazanych w poprzednim podrozdziale periodyzacji jest tendencja ujmowania poszczególnych epok jako zamkniętych całości. W tym też kluczu kolejne periody przedstawiano jako oddzielne fragmenty dziejów, gdzie historia ruszała jak gdyby od początku. Platon stara się porządkować historię w kluczu zmiany formy ustrojowej. Dla Augustyna przejście od jednej epoki do następnej wiązało się z rozwojem państwa Bożego. Historycy rzymscy zaś chętnie określali kolejne periody w oparciu o stadia pochodzenia Rzymu, zmierzającego do utworzenia światowego imperium. Podobną myśl odnajdujemy również u Orozjusza. Jednak na gruncie przyjętej przez niego perspektywy, przeskok pomiędzy epokami nie zawsze będzie się wiązał z jakimś szczęśliwym wydarzeniem. W jego kronice nędza i radość pozostają ze sobą przemieszane, przy czym dominuje posępny nastrój tej pierwszej.

Klamry narodzin i zagłady, którymi Orozjusz spina kolejne epoki, prezentują się następująco. Opis stworzenia, jako nowego początku, inauguruje całość dzieła w księdze pierwszej. Jednak szczęśliwości młodego świata towarzyszy grzech pierwszych ludzi, który stoi u fundamentów wszelkich dalszych tragedii. Opowieść ta kończy się na upadku Babilonu. Narracja księgi drugiej wychodzi od wydarzeń związanych z założeniem Rzymu. Jednak bratobójstwo, krwawe zbrodnie i inne złowrózeczne omeny kładą się cieniem na przyszłości miasta, które zazna zniszczenia pod mieczami Gallów. Jako odnowienie historii może być również postrzegany pokój ofiarowany przez perskiego despotę, o którym mowa na początku księgi trzeciej. Niebawem jednak i on zostaje zakłócony kolejnymi walkami. Zmierzch potęgi Macedonii przypada na okres wojen diadochów rozszarpujących imperium Aleksandra. W księdze czwartej odrodzony Rzym prowadzi wojny poza granicami Italii. Rzymskie legiony przekraczają morze i druzgoczą starożytną potęgę Kartaginy. W księdze piątej niszczone jest pokój pomiędzy Rzymianami, a bratobójcze walki prowadzą do zagłady republiki, która ostatecznie upada w finale szóstej księgi. Z powyższego wynika wniosek, iż bardzo podobne katastroficzne motywy spinają wszystkie rozdziały. Jednak w odróżnieniu od wcześniejszych autorów, Orozjusz przesuwając punkt ciężkości znaczenia poszczególnych periodów z początku na koniec. Historia tedy nie jest odnawiana okresowo, co raczej okresowo niszczone. Nadaje to periodyzacji charakter fatalistyczny, ukazującego ostateczną moralną porażkę

wszelkich, nawet najbardziej heroiczych, przedsięwzięć politycznych kolejnych epok. Wyjątek stanowi księga siódma. Rozpoczynają ją czasy pokoju za Oktawiana. W tym punkcie Orozjusz wyraźnie zbliża się do optymistycznych wizji odnowy państwa i świata obecnych w literaturze okresu augustowskiego. Jednak autor *Historii przeciw poganom* tłumaczy ład początku pryncypatu w kluczu historiozofii chrześcijańskiej, przypisując go interwencji Bożej i narodzinom Chrystusa. Widać zatem, że Orozjusz nie neguje historiozofii czasów augustowskich, ale stara się jej nadać nową interpretację. Co więcej, zdaje się on nawet dostrzegać w Wergiliuszu proroka, na którego pisma powołuje się dla lepszego uzasadnienia własnych poglądów historiozoficznych. Pisząc, mianowicie, o ciemnościach, które zstąpiły na ziemię w momencie śmierci Jezusa z Nazaretu, cytuje pochodzący z *Georgik* fragment: „bezbożne pokolenia pogrążą się w wiecznych ciemnościach”²⁴⁵.

Jeszcze jednym dowodem ukazującym, iż w kolejnych księgach *Historii przeciw poganom* mamy do czynienia z epokami, jest nomenklatura, której używa Orozjusz na określenie materiału zawartego w księdze siódmej. Jak już powiedziano, jest ona poświęcona opisowi dziejów od narodzenia Chrystusa do współczesnej Orozjuszowi inwazji Gotów. Dwie wypowiedzi hiszpańskiego kapłana dość jednoznacznie zdradzają, iż myśli on o tym fragmencie historii, jako o odrębnej epoce.

W epilogu księgi szóstej pisze w sposób następujący:

„Dotarliśmy przeto do tego historycznego momentu, w którym Chrystus Pan dzięki swojemu przyjściu oświecił ten świat po raz pierwszy i zapewnił Oktawianowi spokojne panowanie. Na tym momencie chciałbym zakończyć szóstą księgę. O narodzeniu się nowej, chrześcijańskiej epoki i o powiększeniu się chrześcijańskiej wiary, zamierzam napisać w księdze siódmej”²⁴⁶.

W powyższych cytacie pada słowo „epoka”, za pomocą którego oddano łaciński termin „*tempus*”, czy też „*tempora*”²⁴⁷. Sposób użycia tego terminu nie pozostawia wątpliwości, iż mówimy o zamkniętym odcinku historii, który wyróżnia się na tle dziejów pewną specyficzną kondycją, w tym wypadku chrześcijańską, nadającą niepowtarzalny walor aksjologiczny. Tematyka aksjologicznego skoku znamionującego owe *tempora christiana* jest

²⁴⁵ Orozjusz, *Historia...* VII, 4, 14, s. 268. *Impiaque aeternam timuerunt saecula noctem.* Vergilius, *Georg.* I, 468. Przekład podaję za tłumaczem *Historii przeciw poganom*.

²⁴⁶ Orozjusz, *Historia...* VI, 22, 9-10, s. 259-260.

²⁴⁷ [...] *germinantia tempora Christiana* [...]. Orosius, *Historiarum Libri Septem* VI, XXII, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 31, szp.1060.

przez Orozjusza bardzo rozbudowana, co rusz przedstawia on czytelnikowi zestawienia czasów przed Chrystusem i po Chrystusie, wskazując na moralną mizериę tych pierwszych. W powyższym fragmencie warto jednak zwrócić uwagę na aspekt oświecenia, czyli głębszego poznania, zarówno etycznego jak i intelektualnego, które przyniósł Chrystus²⁴⁸. Otóż tym, co wyróżnia epokę chrześcijańską na tle pozostałych (poza moralnością, miłosierdziem, łagodnością itd.) jest triumf rozumu nad popędliwymi emocjami. Orozjusz mówi o tym wprost w innym miejscu - przy porównywaniu wojen z czasów chrześcijańskich z tymi, które były prowadzone przez pogan. Pisze on tam w sposób następujący:

„Lecz aby powiedzieć prawdę, w czasach obecnych wszystkie wydarzenia rozgrywają się dzięki wewnętrznej konieczności a nie dzięki zmysłowi honoru, ponieważ doświadczenie, bitwa, zwycięstwo, wymierzone są jedynie w pychę tyranów, w uśmierzenie buntu sprzymierzonych lub w wyciśnięcie piętna przykładowej zemsty [...]”²⁴⁹.

Podkreślenie triumfu nad płytkimi pożądaniami tyranów wcześniejszych epok oczywiście w pierwszej kolejności przywodzi na myśl naukę o łasce u św. Augustyna. Człowiek bowiem w skutek grzechu pierworodnego doznał uszczerbku na swej wolnej woli, która zaczęła ciążyć ku złu. Biskup Hippony ową grzeszną skłonność określa mianem *concupiscentia carnis*²⁵⁰. Tym zaś, co uzdolnia naturę ludzką do oparcia się owym pokusom jest właśnie łaska będąca zasługą tylko i wyłącznie dzieła Chrystusa. Ta soteriologiczna doktryna pozwoliła Augustynowi na ustalenie trójczłonowej periodyzacji dziejów, w której ostatnia epoka jest właśnie czasem łaski i pokrywa się z siódmą epoką u Orozjusza. Jednak w tym punkcie warto poczynić jeszcze jedno spostrzeżenie. Otóż wskazanie rozumności, jako cechy charakteryzującej epokę chrześcijańską, zbliża myśl Orozjusza do platońskiej koncepcji złotego wieku, kiedy to dominował rozumny aspekt duszy. Ustrojem charakteryzującym ów złoty wiek była monarchia oświeconego władcy. Podobnie jest u Orozjusza. Wątek ten znajduje rozwinięcie w innym fragmencie *Historii...*, gdzie, co znamienne, też pojawia się pojęcie epoki:

²⁴⁸ *Quamobrem quia ad id temporis perventum est, quo et Dominus Christus hunc mundum primum adventu suo illustravit [...].*Orosius, *Historiarum Libri Septem* VI, XXII, PL, t. 31, szp.1069.

²⁴⁹ Orozjusz, *Historia...* V, 22, 10, s. 204.

²⁵⁰ Augustyn, *Państwo Boże* XIV, 3, s. 604-606.

„Pojawiły się bowiem znaki na niebie i fenomeny na ziemi widoczne również dla tych, którzy nie słyszeli głosu Proroków. Oznaczały one, że za panowania Oktawiana Augusta i w czasach rzymskiego imperium, przez cały dzień, to znaczy przez cały czas trwania imperium, Chrystus, a od Niego też chrześcijanie, to znaczy Namaszczony i Namaszczeni przez Niego, wytrysną obficie i nieprzerwanie z jednej tylko gospody, to jest z gościnnego i hojnego Kościoła, a wszyscy niewolnicy a przy najmniej ci, którzy rozpoznają swoich ojców, zostaną przywróceni prawowitym właścicielom za pośrednictwem Cesarza Augusta, podczas gdy inni, którzy w tym czasie znajdują się bez właścicieli zostaną poddani torturom i zabici. Oznacza to także, że za sprawą panowania cesarza darowane zostaną wszelkie długi grzeszników w tym mieście, w którym spontanicznie trysnęła oliwa”²⁵¹.

Z perspektywy piątego wieku, czyli czasów Orozjusza, dość wyraźnie rysował się fakt, iż wraz z nastaniem panowania Augusta nastąpiła również zmiana ustroju państwa rzymskiego. Republika ostatecznie upadła i zaczęły się monokratyczne rządy pryncypatu. Oświecenie jakiego doświadczyło wielu świętych tej epoki sprawia, iż monarchia cesarów bardzo przypomina królestwo złotego wieku u Platona. Jednak powyższy cytat jest znacznie bogatszy w dane historiograficzne. Rozliczne cuda, które wydarzyły się u zarania panowania Augusta w sposób symboliczny odkrywają historiozbowczy aspekt dziejów. Źródło oliwne, które wybiło w Rzymie, tryskało przez cały dzień. Orozjusz interpretuje to jako zapowiedź kolejnej epoki, i w ten sposób bardzo wyraźnie nawiązuje do periodyzacji augustyńskiej, gdzie każdy dzień stworzenia stanowił odbicie odrębnego periodu w dziejach. Tym samym Orozjusz sugeruje, że w księdze siódmej mamy do czynienia z epoką. Co więcej, epoka ta jest też czasem cesarstwa, czyli przypada na trwanie ostatniego ustroju w dziejach Rzymu²⁵².

²⁵¹ Orozjusz, *Historia...* VI 20,7, s. 254-255. W oryginale łacińskim niniejszy fragment brzmi następująco: *Itaque cum eo tempore quo Caesari perpetua tribunicia potestas decreta est, Romae fons olei per totum diem fluxit: su principatu Caesaris Romanoque imperio per totum diem, hoc est, per omne Romani tempus imperii, Christum et ex eo Christianos, id est, unctum, atque ex eo unctos, de meritoria taberna, hoc est, de hospita largaque Ecclesia affluenter, atque incessabiliter processuros, restituendosque per Ceasarem omnes servos, qui tamen cognoscerent Dominum suum, caeterosque, qui sine domino invenirentur morti suppliciosque dedendos, remittendamque sub caesare debita peccatorum in ea Urbe in qua spontaneum fluxisset oleum, evidentissima his, qui prophetarum voces non audiebant, signa i caelo et in terra prodigia prodiderunt.* Orosius, *Historiarum Libri Septem* VI, XX, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 31, szp.1054.

²⁵² Cesarstwo, określone w tekście jako ostatni ustrój Rzymu, ma znaczenie nie tyle historiozoficzne, co historiograficzne. Na przestrzeni wieków państwo rzymskie doświadczyło dwóch transformacji ustrojowych. Pierwszą było przejście od monarchii do republiki, drugim natomiast od republiki do cesarstwa. Oczywiście, w ramach zarówno republiki jak i cesarstwa wyróżnia się także i podokresy. Tytułem przykładu, Orozjusz żyje w czasach dominatu, podczas gdy Oktawian August zapoczątkował pryncypat. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno pryncypat jak i dominat były odmianami tego samego ustroju opartego na wiodącej roli cesarza, czyli chronologicznie ostatniej formy rządów w państwie rzymskim.

W sposób bardzo subtelny Orozjusz wiąże powstanie cesarstwa z tajemniczym oddziaływaniem w dziejach mistycznej liczby siedem. Już wcześniej poczyniona została uwaga, iż czasami dla wydobycia numerologicznych prawideł dziejów sięgał on po wielokrotności liczby siedem. Tak też, jak wiadomo, po upływie czterdziestu trzech lat panowania Ninosa pojawił się Abraham, zaś Chrystus wkracza na arenę dziejową równo pod koniec czterdziestego drugiego roku panowania Augusta²⁵³. Jeśli by przyjąć, że siódemka stanowi nie tylko liczbę wszystkich epok, a zatem kompletną historię powszechną, lecz również opisuje zamkniętą i odrębną całość, następnie zaś skonfrontować to twierdzenie z latami panowania Augusta do momentu narodzin Chrystusa, wówczas ukaże się dość interesująca prawidłowość. Czterdzieści dwa lata stanowią bowiem sześciokrotną wartość siódemki ($7 \times 6 = 42$). Sugestia zawarta w tej grze liczb jest dość prosta do odszyfrowania i zdradza przywiązanie do Augustyńskiego dualizmu. Panowanie Oktawiana symbolizuje czasy świeckie, gdy objawienie Boże jeszcze nie nabrało cech uniwersalnych i ciągle pozostawało w ukryciu. Są to wszystkie epoki przed wcieleniem Logosu. Czasy chrześcijańskie zaś, które rozpoczynają się w czterdziestym drugim roku rządów Augusta otwierają nowy eon w dziejach. Dzięki temu staje się zrozumiałe, dlaczego Chrystus przyszedł na świat dopiero w tym określonym roku, a nie innym. Co z kolei prowadzi do argumentowanego wniosku, że zaprowadzona przez Orozjusza periodyzacja opierająca się na siedmiu epokach ma proveniencję historiozoficzną.

Na koniec warto zauważyć, iż tematyka poszczególnych ksiąg, traktujących przede wszystkim o historii państwa rzymskiego, w pewnej mierze koresponduje z periodyzacjami rzymskich historiografów. Opisani wcześniej historycy rzymscy umieszczają koniec pierwszej epoki po upadku królestwa, czyli w czasach, gdy młoda republika toczy wojny w pobliżu swoich granic. Ammian Marcellin wyznacza ten czas na pierwsze trzy wieki od założenia państwa. Tymczasem u Orozjusza księga druga, w której sporo uwagi zostało poświęcone początkowym stadiom rozwoju Rzymu, kończy się na inwazji Galów w okolicach roku 364 *ab urbe condita*²⁵⁴.

Wiek młodzińczy, czyli druga epoka, w refleksji historyków rzymskich obejmuje czas aż do przeniesienia ekspansji państwa poza obszar Italii. W księdze czwartej *Historii przeciw poganom* Rzym rywalizuje z Kartaginą, którą ostatecznie pokonuje, tym samym otwierając sobie drogę do pozycji światowego mocarstwa. Rozrost uniwersalistycznej potęgi Rzymu stanowi problematykę rozważań, które historycy rzymscy poświęcili wiekowi

²⁵³ Orozjusz, *Historia...* VII, 2, 12 i n., s. 264 i 265.

²⁵⁴ Tamże III, 1, 1, s. 75.

dojrzałemu państwu. Orozjusz zaś podobny okres omawia w księdze piątej. Starość Rzymu dla Ammiana Marcellina i Lucjusza Anneusza Florusa wiąże się ze sławą, którą państwo cieszyło się w dobie cesarzy. Paralele tego czasu możemy znaleźć również i Orozjusza, z tą wszakże różnicą, że wojny domowe schyłku republiki i okoliczności dojścia Oktawiana do władzy są przedmiotem księgi szóstej, zaś okres cesarstwa zostaje opisany w księdze siódmej. Pomimo jednak tych rozbieżności, wyraźne są inspiracje periodyzacjami autorstwa rzymskich historyków²⁵⁵.

Powyższe rozważania uzasadniają pogląd, iż zastosowany przez Orozjusza podział historiograficzny opierający się na uporządkowaniu materiału w siedmiu księgach był podyktowany względami periodyzacji o charakterze historiozoficznym. Daje się wskazać trzy przyczyny takiego właśnie podziału. Po pierwsze, celem *Historii przeciw poganom* było wykazania rozwoju historii zbawienia w dziejach powszechnych, co z kolei implikowało pogląd, iż czasy chrześcijańskie są lepsze od pogańskich. Po drugie, materiał kronikarski, z którego korzystał Orozjusz w znacznej mierze (ale nie tylko) składał się z dzieł autorów rzymskich, zainteresowanych historią Rzymu. Wreszcie po trzecie, kluczowym, jak się okazało, argumentem, który przekonał hiszpańskiego kapłana do zastosowania tego podziału, była mistyka liczby siedem²⁵⁶.

Obok tej siedmiorakiej periodyzacji dość wyraźnie rysują się jeszcze cztery kolejne. Pierwsza skupiała się na losach państwa rzymskiego. Nie jest ona jednak konsekwentna, gdyż w znacznych partiach ksiąg pierwszej i trzeciej uwaga czytelnika pozostaje skierowana na wydarzenia rozgrywające się w bardzo luźnym lub nawet i żadnym kontakcie z dziejami Rzymu. Druga periodyzacja pozwala na zredukowanie wszystkich epok do zaledwie dwóch – czyli przedchrześcijańskiej i chrześcijańskiej. Racja takiej periodyzacji opiera się na radykalnym skoku aksjologicznym, który nastąpił w momencie Wcielenia. Otóż historia przed narodzinami Chrystusa rozgrywa się mniej więcej tym samym rytmem zdominowanym przez beznadzieję kolejnych przerażających okrucieństw i ogromu niedoli. Dopiero wraz ze wzrostem Kościoła następuje stopniowy rozwój humanistycznych i humanitarnych wartości w historii.

Wreszcie warto wspomnieć o jeszcze jednym, zastosowanym przez Orozjusza podziale. Na samym początku księgi pierwszej hiszpański kapłan pokrótce przedstawia zarys całego materiału historycznego, który porządkuje w trzech epokach:

²⁵⁵ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, s. 105, 196, 221, 224, 243, 313, 338, 352, 393.

²⁵⁶ Orozjusz, *Historia przeciw poganom* VII, 2, 9-12, s. 264.

„Od pierwszego człowieka, Adama, aż do czasów króla Ninosa, którego nazywam „wielkim”, a za którego panowania urodził się Abraham, upłynęło trzy tysiące sto osiemdziesiąt cztery lata, które wszyscy historycy pomijają lub ignorują. Począwszy od Ninosa, lub od Abrahama aż do Cezara Augusta, czyli aż do narodzin Chrystusa, które miało miejsce w czterdziestym drugim roku państwa Cezara, kiedy doszło do zawarcia pokoju z Partami i zamknięte zostały wrota świątyni Janusa, a na całym świecie skończyły się wojny, liczy się dwa tysiące i piętnaście lat, w czasie których główni aktorzy wydarzeń niezmordowanie dokonywali wielkich czy małych czynów, o których opowiadali historycy”²⁵⁷.

Zasygnalizowana w ten sposób periodyzacja nie ma jednak kontynuacji w kolejnych partiach dzieła. Pomimo to warto wskazać na kilka jej aspektów. Uwagę zwraca umieszczenie owej wzmianki. Orozjusz już w pierwszych kierowanych do czytelnika akapitach sugeruje wyraźnie historiozoficzny aspekt późniejszych rozważań. Trojaki podział w sposób wyraźny nawiązuje do świętego Augustyna i Trójcy. Ponadto obok postaci historycznych, których panowanie wyraźnie odcisnęło się na dziejach powszechnych, występują również wielkie figury historii zbawienia. Ninos został sparowany z Abrahamem, zaś Oktawian August z Chrystusem. Ta dwoistość wyraźnie wskazuje na łączność pomiędzy historią powszechną i historią zbawienia. W periodyzacji tej wybija się na plan pierwszy aspekt historiozoficzny. Orozjusz mianowicie informuje w ten sposób czytelnika, iż opisany przez niego proces historyczny posiada pewien sens i cel, podyktowany przez chrześcijańską wizję dziejów.

Wymaga również zauważenia periodyzacja oparta na losach światowych mocarstw, które kolejno wzrastały i upadały, ustępując miejsca następnym. Koncepcja *translatio imperii*, czyli przechodzenia waloru imperialnego z jednego bytu politycznego na kolejny, sięga czasów Herodota. Za autorem dziejów powtarzali ją także inni historiografowie greccy, np. Ktezjasz²⁵⁸. Dionizjusz z Halikarnasu wymienia kolejno mocarstwa – Asyrię, Medię, Persję, Macedonię, która została zniszczona przez Rzym, zaznaczając, że każde następne było potężniejsze od poprzedniego²⁵⁹. Koncept ów był nieobcy również i historiografom rzymskim, pojawia się u Wallejusza Paterkulusa, Pompejusza Trogusa i Justyna²⁶⁰. Na gruncie dziejopisarstwa chrześcijańskiego ze schematu następujących po sobie imperiów korzystał Hieronim, który identyfikuje kolejne mocarstwa jako: Babilon, Persję z Medią,

²⁵⁷ Tamże I, 1, 5-6, s. 9. J. Naumowicz, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat...*, s. 62-63.

²⁵⁸ R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 52

²⁵⁹ Tamże, s. 52.

²⁶⁰ Tamże, s. 52; I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, s. 244.

Macedonię i Rzym. Podobny schemat przytacza również Augustyn (Asyria, Persja, Macedonia i Rzym²⁶¹).

Orozjusz, chociaż nie wydaje się szczególnie przywiązany do tego podziału, korzysta jednak z niego, jednocześnie nieco go reinterpreterując²⁶². Mianowicie, głębiej uzasadnia on wyszczególnienie trwania kolejnych imperiów w oparciu o liczbę siedem²⁶³. Autor *Historii przeciw poganom* również dostrzega specyfikę okresów hegemonii poszczególnych światowych mocarstw. Wyróżnia ich cztery: „Imperium Babilońskie, potem to macedońskie, następnie owo afrykańskie, a w końcu Cesarstwo Rzymskie [...]”²⁶⁴. Kluczem do zrozumienia dynamiki wzrostu i upadku tych uniwersalnych potęg jest właśnie liczba siedem. Stanowi ona, jak wyżej była o tym mowa, zamkniętą całość, nie tylko w znaczeniu liczby kosmicznej, stanowiącej symboliczną reprezentację historii powszechnej, ale również i poszczególnych epok. Stąd też w pojawiających się u Orozjusza wzmiankach o kolejnych imperiach nie należy dostrzegać podziału historii powszechnej na cztery epoki, lecz raczej głębsze uzasadnienie znaczenia liczby siedem dla całości dziejów.

Ostatecznie jednak powyższe twierdzenia prowokują również pytanie o znaczenie siódmej epoki. Jest ona wszak obecnym Orozjuszowi (i nam) *saeculum*. Czy również i po jego przeminięciu należy się spodziewać kontynuacji historii powszechnej? Tego typu pytania nurtowały chrześcijan czasów Orozjusza, prowokując chiliastyczne interpretacje, zaś spojrzenie na historię przez pryzmat eschatonu, również jest obecne w *Historii przeciw poganom*.

2. Millenaryzm u Orozjusza

Jedną z najpopularniejszych teorii, które projektowały własną wizję dziejów był millenaryzm. Motywy millenarystyczne można dostrzec w kulturze starożytnego Izraela, a nawet w refleksji pogańskiej. Największą jednak popularnością millenaryzm cieszył pośród intelektualistów wczesnochrześcijańskich i - jak będzie to ukazane poniżej - wielu teologów, na których bazował Orozjusz, skłaniało się właśnie ku poglądom chiliastycznym.

²⁶¹ Augustyn, *Państwo Boże* XX, 23, s. 1008 i n.

²⁶² Według Paolo Siniscalco to właśnie dzięki zastosowaniu koncepcji dominacji mocarstw do podziału historii powszechnej Orozjusz nadał sens i cel dziejom powszechnym. P. Siniscalco, *Le sacré et l'expérience de l'histoire Ammien Marcellin et Paul Orose*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé”, 48, 1989, s. 360-361.

²⁶³ Orozjusz, *Historia...* VII, 2, 9, s. 264.

²⁶⁴ Tamże II, 1, 3-5. s. 43.

Millenaryzm omawiany jest w ramach tego rozdziału, ponieważ kluczowa jego idea dotyczy właśnie wyróżnienia określonej epoki w dziejach – a mianowicie epoki szczęśliwości, która ostatecznie zamknie całość procesu historycznego.

Nadzieje i oczekiwania związane z nadejściem owego szczęsnego periodu nie wygasły u progu V wieku. Toteż należy wnosić, że Orozjusz, po pierwsze, miał z nimi styczność, po drugie wielu spośród jego potencjalnych adresatów mogło je podzielać, z czym autor *Historii przeciw poganom* musiał się liczyć. Dlatego też należy uznać za zasadne przebadanie, w jakim zakresie poglądy millenarystyczne wczesnego chrześcijaństwa odbiły się na historiozofii Pawła Orozjusza.

2.1. Historia z perspektywy eschatonu

Podział historii na określone epoki zmierzał do ukazania specyfiki poszczególnych etapów procesu dziejowego. W periodyzacjach autorów pogańskich punkt ciężkości spoczywał na przeszłości. Opanowanie ogromnej masy minionych wydarzeń miało umożliwić wyjaśnienie rzeczy terażniejszych dla danego historiozofa. Przeszłość bowiem jawiła się jako klucz do poznania obecnego stanu ludzkości; jej wnikliwa analiza służyła postawieniu trafnej diagnozy na temat aktualnej kondycji państwa, czy też określonej społeczności. Jednak zarówno w historiozofiach chrześcijańskich jak i judaistycznych przeszłość stanowiła tylko przygotowanie do tego, co miało dopiero nadejść. Stąd też ich zainteresowania nie ograniczały się do ustalenia genezy terażniejszego *status quo*, ale również zmierzały do uzasadnienia pewnych wyobrażeń na temat przyszłości. W optyce myślicieli przyjmujących linearny i finalistyczny obraz dziejów głównym problemem nie było okiełznanie przeszłości, lecz raczej ustalenie jak będą wyglądały dalsze koleje historii. Postrzegali oni dzieje świata jako zamkniętą całość, która ma swój początek i koniec. O ile jednak początek tonął w mgłach przeszłości, o tyle koniec jawił się jako domena groźna, ale i przepełniona nadzieją - rzeczywistość spowita woalem tajemniczych prorocत्व. Głównym wydarzeniem przyszłości miał być eschaton, w którym ostatecznie dokona się kres wszystkich rzeczy. Historiozoficzna interpretacja epoki zamykającej proces dziejowy przyjmowała wiele postaci. W chrześcijaństwie patrystycznym jedną z najbardziej żywotnych i najmocniej oddziałujących na wyobraźnię wizji końca dziejów proponował właśnie millenaryzm²⁶⁵.

²⁶⁵ J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, PAX, Warszawa 1988, s. 344.

Nie inaczej jest w przypadku Pawła Orozjusza, a chociaż bez wątplenia nie można nigdzie w u niego znaleźć świadectwa wiary w sensualistycznie pojmowane królestwo sprawiedliwych, to jednak poszczególne fragmenty *Historii przeciw poganom* zdradzają wyraźne millenarystyczne inspiracje, co szerzej zostanie omówione w kolejnych partiach rozdziału.

Millenaryzm, inaczej określany chiliazmem, nazwę swą zawdzięcza liczebnikowi tysiąc (*mille* – łac., *chilioi* – gr.). Najczęściej jest on kojarzony z poglądem, wedle którego proces historyczny zostanie zwieńczony trwającą tysiąc lat epoką, gdy święci będą zażywać radości obcując z Bogiem w ziemskim królestwie zbawionych²⁶⁶. Jednak definicję tą ciężko uznać za satysfakcjonującą. Millenaryzm bowiem stanowił (i stanowi) zjawisko bardzo niejednolite i wielowątkowe. Poszczególne jego wersje czerpią z tradycji myślowej różnych środowisk, opierają się na odmiennych założeniach i nierzadko rozmiągają w opisach ostatniej epoki dziejów. Niektóre z nich zostały odrzucone przez oficjalną naukę kościoła katolickiego, inne jednak zasymilowały się w ramach szeroko pojętej ortodoksji.

Literatura przedmiotu prezentuje różne podziały millenaryzmu. Krystyna Chojnicka wskazuje na premillenaryzm, postmillenaryzm oraz amillenaryzm. Wedle pierwszego tysiąclecie królestwo sprawiedliwych nastąpi dopiero po paruzji, drugi przesuwając powtórne przyjście Chrystusa na koniec trwania epoki szczęśliwości, wreszcie w myśl stanowisk zgrupowanych w ramach trzeciej opcji, millenium jest niczym innym jak tylko czasem wzrostu Kościoła po Wcieleniu i trwa do dzisiaj²⁶⁷. Z kolei Jean Danielou proponuje klasyfikację przeprowadzoną w oparciu o badania patrystyczne – skupiające się na millenaryzmie starożytnym. Wedle tego badacza główną linią podziału jest tradycja filozoficzna, z której czerpały dane koncepcje. Kryterium to pozwoliło mu na wyróżnienie millenaryzmu w wersji azjatyckiej i hellenistycznej.

Do pierwszej zaliczają się wyobrażenia chiliastyczne znane z apokaliptycznej tradycji Janowej oraz koncepcje obecne w gminach judeochrześcijańskich osiadłych na terenie Azji Mniejszej i Syrii. Środowiska te łączy przekonanie, iż Tysiąclecie Królestwo będzie ostatnią epoką w dziejach, kiedy to sprawiedliwi, żyjąc w harmonii z naturą dostąpią radości ziemskich. Z kolei chrześcijanie ukształtowani na gruncie erudycji hellenistycznej zapożyczyli z pism judaistycznych pogląd o sześciu tysiącleciach historii powszechnej i

²⁶⁶ Według Jerzego Wojtczaka geneza liczby tysiąca lat, poza źródłami staro i nowo testamentalnymi, sięga także i filozofii pitagorejskiej. Otóż liczba dziesięć tworzy tetraktys – mistyczną figurę pitagorejczyków. Jest zatem liczbą doskonałą. Z kolei tysiąc jest dziesiątką podniesioną do trzeciej potęgi, co interpretowano jako symbol pełni wszelkiego dobra. (Por. J. Wojczak, *Problem millenaryzmu w twórczości Laktancjusza*, [w:] „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 z.1 2000, s. 66).

²⁶⁷ K. Chojnicka, *Tysiąc szczęśliwych lat*, [w:] „Palestra świętokrzyska”, nr 37-38. s. 4.

siódmym, ostatnim okresie, w którym Bóg dozna spoczynku wraz ze sprawiedliwymi. Różnica wszakże polegała na innym wyobrażeniu owego szczęsnego finału. Zależni od filozofii greckiej teologowie postrzegali millenium w sposób mniej sensualistyczny, a bardziej duchowy i mistyczny²⁶⁸.

Millenaryzm azjatycki wyrósł z profetycznych nadziei judaizmu. Pisma prorockie ukazują ostatnią epokę dziejów jako Dzień Jahwe, kiedy to nastąpi nowe stworzenie²⁶⁹. Impulsem do rozwoju chiliastycznych nadziei było panowanie dynastii seleukidzkiej, która od II w. p. n. e. władała Palestyną. W apokaliptyce żydowskiej tego okresu pojawia się postać Syna Człowieczego, który przybędzie, by pokonać ostatnią z czterech bestii. Zwycięstwo mesjasza zainauguruje królestwo szczęśliwości, które obejmie cały świat²⁷⁰. W judaizmie międzytestamentowym temat mesjanizmu (choć dalej bardzo ważny) schodzi na plan dalszy. Głównym problemem oczekiwań millenarystycznych staje się kwestia zmartwychwstania umarłych. Szczególnie kontrowersyjna była koncepcja powszechności zmartwychwstania. *Testament XII Patriarchów* i *Księga Jubileuszów* przewidują zmartwychwstanie tylko sprawiedliwych, zaś ciała niegodziwców rozpadną się w ziemi. Z kolei *Księgi Sybilińskie* i *Apokalipsa Mojżesza* uważają, iż zmartwychwstania dostąpią wszyscy zmarli²⁷¹. Od III wieku staje się widoczny znaczny wzrost znaczenia idei powszechnego zmartwychwstania. Wiązało się to z przekonaniem, iż proces dziejowy zakończy się Sądem, przed którym będą musieli stanąć nie tylko sprawiedliwi, ale również i niegodziwcy. Nie wyobrażano sobie jednak, by ktokolwiek mógł zostać osądzony bez ciała²⁷². Antropologia semicka, w odróżnieniu od hellenistycznej, kreowała człowieka jako organiczną duchowo-cielesną jedność. Sama dusza nie była człowiekiem, podobnie jak samo

²⁶⁸ J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, [w:] *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, s. 1-16. Zob. także: K. Witko, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, [w:] „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 z.1 (2000) s. 6.

²⁶⁹ A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1987, s. 14.

²⁷⁰ N. Cohn, *W pogoni za milenium*, s. 3. Również w czasach Jezusa z Nazaretu popularnym była wizja mesjasza jako przywódcy politycznego. Szczególnie wśród zelotów pozostawała żywa wiara w mesjasza wojownika, którego dzień – *olam haba* – przyniesie niepodległość Izraela spod władzy Rzymu. H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, WAM, Kraków 2007, s. 7-8. Zob. także: J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Beauchesne, Paris 1939, s. 310-319; J. E. Wright, *The Early History of Heaven*, Oxford University Press, New York 2000, s. 203-208.

²⁷¹ Szerzej o tym traktuje: T. Kaczmarek, *Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw z I/II w.*, „Vox Patrum” 10, 1990, z. 19, s. 589-598.

²⁷² A. Jankowski, *Eschatologia...*, s. 65. Również i literatura rabinistyczna epoki tannaickiej (*Miszna*, *Tosefta*, część *Midrašim* i *Baraitot*) podziela pogląd o powszechności zbawienia. W wieku II, wraz z uszczegółowieniem nauki o różnych rodzajach kar w gehennie, pojawia się pomysł, iż niektóre dusze ulegną anihilacji bez wcześniejszego cielesnego zmartwychwstania. Brak jednomyślności co do losu pośmiertnego obserwujemy również u intelektualnych elit synagogi, o czym donosi np. Józef Flawiusz. Zob. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* II 8, 2, tłum. J. Radożycki, Rytm, Warszawa 2016, s. 162.

ciało. Ciężary i liczne wyzwania, które znosi człowiek za życia, dotyczą jednak duszy i ciała, toteż uważano, że kary i nagrody muszą obejmować zarówno ciało i duszę. Tytułem przykładu, dość barwne, sensualistyczne opisy królestwa mesjańskiego, jako ery rozkoszy ziemskich, szeroko zostały przedstawione np. przez *Księgę Henocha*:

„Jest to miejsce nieopisanej piękności. Zobaczyłem wszystkie drzewa z ich pięknym kwieciami, a ich owoce były dojrzałe i wonne. Przynosiły one wszelki pokarm i wydawały wspaniałe zapachy. A w środku [było] drzewo życia w tym miejscu, w którym Pan spoczywał, gdy wchodził do raju”²⁷³.

Tego typu zmysłowe pojmowanie millenium stanie się jednym z kluczowych motywów niektórych koncepcji na gruncie chrześcijańskim. W przypadku badań nad historiozofią Orozjusza jest ono o tyle istotne, że stanowi punkt odniesienia dla duchowego pojmowania millenium, ku któremu, jak zostanie to niżej wykazane, Orozjusz wydawał się skłaniać. Jednak zmysłowy i *prima facie* bardzo doczesny obraz rozkoszy królestwa sprawiedliwych nie jest jedynym motywem judaistycznym, który ma znaczenie dla refleksji patrystycznej, w tym i samego Orozjusza.

W *IV Księdze Ezdrasza* dochodzi do powiązania licznych wątków millenarystycznych. Przy opisie ostatniej epoki dziejów mamy do czynienia z symboliką siedmiu dni stworzenia, powszechnego zmartwychwstania, Sądu, nagrody i kary oraz kluczowej dla tych wydarzeń postaci mesjasza²⁷⁴. Według Henryka Pietrasa przekazany przez Mateusza opis męki Chrystusa zawiera wyraźne nawiązania do postaci mesjasza z *IV Księgi Ezdrasza*²⁷⁵. Otóż w

²⁷³ 2 Hen VIII, 1-3, tłum. A. Tronina, [w:] A. Tronina, *Księgi świętych tajemnic Henocha*, Apokryfy Starego Testamentu, t. 3, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2016, s. 32.

²⁷⁴ „Oto bowiem nadchodzi czas: Będzie to wtedy, kiedy nadejdą znaki, które tobie zapowiedziałem. Ukaże się oblubienica objawiająca się jako miasto i pokaże się ziemia, która teraz jest zakryta. Każdy, kto będzie wybawiony od zapowiedzianych nieszczęść, na własne oczy zobaczy cuda. Objawi się bowiem syn mój Mesjasz z tymi, którzy są z nim; i ci, którzy przeżyją, będą się radować przez czterysta lat. A po tych latach umrze mój syn Mesjasz i wszyscy, którzy mają tchnienie człowieka. Nad światem zapanuje milczenie przez siedem dni, jak w pierwszych początkach, aby nikt nie pozostał. A po siedmiu dniach zostanie wzbudzony świat, który jeszcze nie czuwa, a obumrze zniszczalny. Ziemia odda tych, którzy w niej śpią, i proch tych, którzy w niej w milczeniu mieszkają; pomieszczenia oddadzą powierzone im dusze. Wtedy objawi się Najwyższy na tronie sądu: zniknie miłosierdzie, oddali się litość i usunie się szczodroliwość. Zostanie sam sąd; ostoi się prawda, utwierdzi się wiara. Dzieło będzie bezpośrednio następowało i ukaże się nagroda. Czyny sprawiedliwe zostaną wzbudzone, a niesprawiedliwości nie zasną. I ukaże się miejsce męki, a naprzeciwko niego miejsce odpoczynku; ukaże się piec Gehenny, a naprzeciwko niego raj radości”. (IV Ezdr 7, 26-36, tłum. S. Mędała, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2016, s. 384.)

²⁷⁵ H. Pietras, *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, s. 19.

obydwu tych tekstach śmierć pomazańca stanowi początek epoki mesjańskiej, która zakończy proces historyczny²⁷⁶.

Tematyka końca świata została rozbudowana w apokaliptyce janowej. Wywyższenie krzyża całkowicie reorientuje dzieje, przeobrażając czas historyczny w *kairos*²⁷⁷. Doksologia czwartego rozdziału Apokalipsy (4,8) ukazuje Boga jako władcę historii, który niepodzielnie rządzi procesem dziejowym, kształtując go odpowiednio ku eschatologicznej pełni. W tym też kontekście zaznacza się pewien dualizm. Dochodzi bowiem do podziału ludzkości na tych, którzy przyjmują zbawcze orędzie Boga i tych, którzy je odrzucają. Wierność pierwszej grupy zaowocuje przeobrażeniem stworzenia, zaś postawa drugich nieuchronnie doprowadzi do kosmicznego kataklizmu. Dopiero po owym przerażającym wstrząsie nastąpi kolejna epoka zbawcza, kiedy to szczęśliwość synów światłości nie będzie już niczym zmacona²⁷⁸.

Autor *Apokalipsy* dość swobodnie operuje motywami apokaliptyki żydowskiej; w rozdziale piątym (5, 24-29) pojawia się Syn Człowieczy (znany z pism Daniela i Henocha), coraz większe znaczenia odgrywa Sąd Ostateczny i finalne oddzielenie zbawionych od potępieńców, wreszcie dochodzi do głosu motyw zmartwychwstania. Dla Jana zmartwychwstanie ma charakter przede wszystkim duchowy i dokonuje się w chrzcie²⁷⁹. A zatem okres, w którym realizują się obietnice mesjańskie – prawdziwe *olam haba*, czyli millenium, jest też erą wzrostu Kościoła. W gruncie rzeczy chodziło o bardzo prosty przekaz – wszyscy, którzy przyjęli wiarę w Chrystusa, już są zmartwychwstali na sposób duchowy, a nawet jeśli ich ciała ulegną fizycznej śmierci, to zostaną wskrzeszone na końcu dziejów. Grzesznicy zaś doznają podwójnej śmierci. Po pierwsze ulegną zatraceniu w grzechu, po drugie u kresu historii zostaną strąceni do piekła²⁸⁰.

Reasumując ten etap rozważań, należy powiedzieć, że apokaliptyka chrześcijańska budowała koncepcję millenium w oparciu o motywy zaczerpnięte z pism żydowskich. Rolę centralnej postaci odgrywał mesjasz, zwany również Synem Człowieczym, lub Synem Bożym. Zainaugurowana jego przyjściem i przepowiedziana przez proroków epoka jest

²⁷⁶ Ewangeliczny opis (Mt 27, 45-47) ukazuje scenę, w której zebrani pod krzyżem ludzie podejrzewają, iż Chrystus woła Eliasza. Dla czytelników pochodzenia żydowskiego, obeznanych w prorocत्वach Malachiasza i Mądrości Syracha wzmianka o Eliaszu stanowiła wyraźną sugestię, iż śmierć Chrystusa otwiera czasy mesjańskie, które wiązały się z powrotem Eliasza. W kolejnych partiach tekstu (Mt 27, 51-54) pojawia się jeszcze więcej elementów świadczących o nadejściu mesjasza. Zaś postać obecnego pod krzyżem setnika zdaje się sugerować, iż adresatami dzieła zbawczego są nie tylko Żydzi, ale i poganie. H. Pietras, *Eschatologia...*, s. 20.

²⁷⁷ H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, t.1, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985, s. 274-275.

²⁷⁸ Tamże, s. 276. Zob. także: Ap 4,11; 14,7; 20,11nn; 21nn.

²⁷⁹ U. Vanni, *Apocalisse e interpretazioni millenaristiche*, Spirito, eschaton e storia, a cura di N. Ciola, Pontificia Università Lateranense, Roma 1998, s. 201.

²⁸⁰ H. Pietras, *Eschatologia...*, s. 29-30.

jednocześnie czasem łaski – *olam haba*, gdy nastąpi ostateczne rozstrzygnięcie losu sprawiedliwych i niegodziwców. Jednak u autorów nowotestamentalnych obserwujemy istotną zmianę, jeśli idzie o pojmowanie ostatniego okresu historii. Odmiennie niż w koncepcjach chiliastycznych o proveniencji semickiej, wczesnochrześcijańska eschatologia redukuje sensualistyczny aspekt millenium, jako czasu, gdy święci pławić się będą wśród rozkoszy ziemskich²⁸¹. Zamiast tego na plan pierwszy wysunięto dobra duchowe, które staną się udziałem sprawiedliwych w królestwie ostatniej epoki. Wszystkie powyżej wskazane motywy są głęboko zakorzenione w refleksji chrześcijańskiej. Trzeba jednak zauważyć, że nie zawsze pojawiają się one w związku z millenaryzmem. O ich chiliastycznym znaczeniu decyduje bowiem kontekst oraz wzajemne powiązania. Toteż badając historiozofię Orozjusza należy mieć na względzie nie tylko występowanie owych motywów – Sądu, nagrody i kary, działalności mesjasza, duchowego wzrostu wspólnoty sprawiedliwych, finalnej fazy procesu historycznego etc. – ale także ich wzajemna mediacja oraz funkcja jaką pełnią w prezentowanym procesie historycznym.

Omawiając źródła koncepcji millenarystycznych oddziałujących na umysłowość Orozjusza i jego adresatów, nie można pominąć problematyki periodyzacji powstających na gruncie rozważań chiliastycznych. Najprostszym podziałem dziejów byłoby wyróżnienie dwóch epok – czasu przed millenium i millenium. Niemniej jednak niektórzy autorzy wskazywali na większą ilość periodów wspólnie tworzących pełną panoramę dziejów. U Pseudo-Barnaby motyw Tysiącletniego Królestwa pojawia się jako istotny element rozważań dotyczących historiozoficznego znaczenia szabatu:

„Szabat jest wspomniany na początku stworzenia: „I uczynił Bóg w sześć dni dzieła swych rąk i były ukończone dnia siódmego. Dnia tego odpoczął i uświęcił go” (Rdz 2,2-3). Zwróćcie uwagę, dzieci, co to znaczy: „ukończył w sześć dni”. Znaczy to, że w sześć tysięcy lat Pan doprowadził wszechświat do kresu, bo dla Niego jeden dzień jest tym samym, co lat tysiąc [Ps 89(90), 4]. Sam mi to potwierdza, mówiąc: „Oto jeden dzień Pański będzie jak lat tysiąc”. Tak więc, dzieci, w sześć dni, w sześć tysięcy lat, wszechświat dojdzie do kresu. I odpoczął dnia siódmego. Znaczy to: kiedy przyjdzie

²⁸¹ Nie zmienia to jednak faktu, że antropologia Apokalipsy św. Jana pozostawała w zależności od myśli semickiej, uznawała bowiem duchowo-fizyczną jedność człowieka. H. Langkammer, *Teologia...*, s. 287.

Syn Jego, by położyć kres czasom Niegodziwca, osądzić bezbożnych, przemienić słońce, księżyc i gwiazdy, wówczas odpocznie prawdziwie w dniu siódmym”²⁸².

Anonimowy autor dzieli historię powszechną na sześć epok liczących po tysiąc lat każda. W periodyzacji tej dzieje ludzkości zamyka siódme tysiąclecie, kiedy po pokonaniu Antychrysta Syn Boży zazna odpoczynku w przemienionym królestwie. Nieoczekiwanie jednak w dalszej części wywodu jest mowa również o dniu ósmym, czczonym przez chrześcijan²⁸³. Ów ósmy dzień stał się przyczyną rozbieżnych opinii na temat właściwego rozumienia intencji autora *Listu*²⁸⁴. Niektórzy badacze dystansują się od millenarystycznych interpretacji, podnosząc, że celem Pseudo-Barnaby było usprawiedliwienie chrześcijan odmawiających obchodzenia szabatu. Niemniej jednak, niezależnie od motywów anonimowego autora, należy się liczyć z autentycznym odbiorem *Listu* przez czytelników kolejnych epok. Prosta kalkulacja bowiem wydaje się współgrać z poglądami zwolenników wiary w Tysiącletnie Królestwo. Sześć pierwszych epok, to czas historii powszechnej, aż do czasów apokaliptycznych. W siódmym tysiącleciu święci radować się będą ziemskim królestwem, po którym to szczęsnym okresie nastąpi dzień ósmy, czyli ostateczne spełnienie wszechrzeczy w Bogu. Koncepcja ta bez wątpienia koresponduje z biblijnym opisem stworzenia, zaś jej bardziej rozbudowaną formę można odnaleźć u Augustyna i Orozjusza. Wyróżniona w *Historii przeciw poganom* siódma epoka, chociaż ciągle mieści się w czasie historycznym, to jednak stanowi finalny etap procesu dziejowego. Można zatem stwierdzić, że periodyzacja Pseudo-Barnaby daje się uzgodnić z orozjuszowym podziałem dziejów na siedem epok.

²⁸² *List Barnaby* 15, 3-9. tłum. A. Świderkówna, [w:] *Ojcowie Apostolscy*, PSP XLV, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990, s. 129-130.

²⁸³ „Powiedziano także: «Będziesz święcił (szabat) z czystymi rękami i z czystym sercem» (Wj 20,8). Gdyby zatem w obecnym świecie mógł jakiś człowiek, tylko dlatego, że jest czystego serca, święcić ów dzień, który Bóg uświęcił, my bylibyśmy całkowicie w błędzie. Oto jednak dopiero wtedy osiągniemy prawdziwy odpoczynek, by móc go święcić, kiedy najpierw sami zostaniemy usprawiedliwieni, kiedy sami trzymamy to, co nam obiecano, kiedy nie będzie więcej niegodziwości, a Pan odnowi wszystkie rzeczy. Wówczas będziemy mogli święcić dzień siódmy, sami już uświęceni. Mówi im jeszcze: «waszych świąt nowiu i szabatu nie mogę ścierpieć» (Iz 1,13). Popatrzcie, co to znaczy: Nie te terażniejsze szabaty są dla mnie przyjemne, lecz ten, który sam ustanowiłem i w którym doprowadziwszy wszystko do spoczynku, uczynię początek dnia ósmego, to jest początek nowego świata. Dlatego też świętujemy z radością dzień ósmy: w dniu tym Jezus powstał z martwych i ukazał się uczniom) wstąpił do nieba”. Tamże 15 6, s.129-130.

²⁸⁴ Pogląd o millenarystycznym charakterze *Listu* Barnaby znajduje szerokie uznanie w literaturze przedmiotu: A. Hermans, *Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste?*, EphThLov 35 (1959), s. 851 i n; Zob. także: E. Prinzivalli, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 82, Roma 2002, s. 154. Odmienne stanowisko prezentuje Henryk Pietras. W opinii tego autora Pseudo-Barnaba stara się wyjaśnić dlaczego chrześcijanie nie obchodzą szabatu: H. Pietras, *Millenaryzm a interpretacja Szabatu (I-II wiek)*, [w:] „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19, z.1 2000, s. 9-25.

Druga fala millenaryzmu rozwijająca się w środowisku apologetów II i III wieku wiązała nadzieję Tysiącletniego Królestwa z miastem świętych – Niebiańskim Jeruzalem²⁸⁵. Myśliciele budujący historiozofię w tym duchu postrzegali jednak millenium bardziej zmysłowo niż autorzy Nowego Testamentu. Np. w opinii Papiasza z Hieropolis królestwo sprawiedliwych będzie czasem sielanki, gdy nawet drzewa obrodzą tysięcznym owocem²⁸⁶. W odróżnieniu od apokaliptyki janowej królestwo to nie miało być jednak przybytkiem duchowym, lecz widzialnym państwem, które w cudowny sposób zstąpi na ziemię i zgromadzi rzesze zbawionych. Przekonanie takie wyrażali nawet wychowani w duchu filozofii greckiej ojcowie Kościoła i pisarze kościelni. Justyn Męczennik mówił wprost o państwie zbawionych, które ma dopiero nadejść: „Otóż ja i wszyscy chrześcijanie zupełnie prawowierni, my wiemy, że nastąpi i ciała zmartwychwstanie i tysiąclecie w Jerozolimie, odbudowanej, upiększonej i powiększonej, tak właśnie jak to stwierdzają prorocy Ezechiel, Izajasz i inni”²⁸⁷. Podobne nadzieje prezentował również Ireneusz z Lyonu. W opinii autora *Adversus Haereses* historia świata dzieli się na siedem następujących po sobie tysiącleci. Period siódmy jest okresem przejściowym pomiędzy doczesną a wieczną kondycją stworzenia. Będzie to czas wypełnienia się wszystkich prorockich obietnic²⁸⁸. U progu ostatniego tysiąclecia ujawni się Antychryst, który zasiądzie w Jerozolimie i będzie panował przez trzy lata i sześć miesięcy. Potem zaś nastąpi paruzja, a wraz z nią ostateczne zwycięstwo zbawionych²⁸⁹. Tak opisana periodyzacja opiera się wszakże na pewnych ustaleniach natury antropologicznej. Dla Ireneusza bowiem zmartwychwstanie nie jest jednoznaczne z przyjęciem wiary. Rozumie on je bardzo dosłownie, jako wskrzeszenie martwych ciał²⁹⁰. Dopiero po tym zmartwychwstaniu święci wejdą do niebiańskiego miasta i rozpocznie się ostatnia epoka w dziejach. A zatem millenium nie jest już czasem wzrostu Kościoła. Szóste tysiąclecie wprawdzie dalej pozostaje punktem odniesienia i czasem łaski – *kairos*, lecz ostateczne owoce łaska ta przyniesie dopiero w kolejnym okresie. Podobnemu przesunięciu ulega również moment paruzji. Ponowne przyjście Chrystusa już nie kończy procesu dziejowego, ale następuje na samym początku ostatniej ziemskiej epoki. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że wedle Ireneusza czasy chrześcijańskie były przedostatnim okresem w dziejach. Oroszusz z kolei wydaje się nie przewidywać żadnej następnej epoki,

²⁸⁵ Figura miasta Bożego pojawia się już u wcześniej omawianych autorów, np. w IV Księdze Ezdrasza (IV Ezdr. 7, 26-28, s. 384)

²⁸⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 300

²⁸⁷ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* II, 80, 5, tłum. A. Lisiecki, POK IV, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926, s. 248.

²⁸⁸ W. Myszor, *Milenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, [w:] Tarnowskie Studia Teologiczne 19 z.1 2000, s. 28.

²⁸⁹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* V, 30, 4, PG 7, 1207.

²⁹⁰ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses* V 31, 2, cyt za: H. Pietras, *Eschatologia...*, s. 65.

która nadejdzie dopiero po czasach, w których przyszło mu żyć. Uwaga ta jest istotna ze względu na określenie koherencji myśli Orojusza z innymi periodyzacjami wykreowanymi przez nastawionych chiliastycznie teologów. Pojawia się bowiem dodatkowy problem związany z omawianym zagadnieniem badawczym, a mianowicie pytanie, czy obecne w pismach Orojusza motywy millenarystyczne są zharmonizowane z siedmiorakim podziałem dziejów. Jak bowiem wykazano powyżej, nie wszyscy millenaryści byli przywiązani do akurat takiego rozplanowania epok w dziejach świata. Wątek ten zostanie bliżej scharakteryzowany przy omawianiu motywów chiliastycznych u Orojusza, teraz jednak wypada wrócić do dalszych rozważań na temat dziejów millenaryzmu patrystycznego.

Nurt chiliizmu, który wypływał ze środowisk semickich lub stoickich (o poglądach materialistycznych) mniej więcej od III wieku ulega osłabieniu²⁹¹. Wtedy też na terenach Syrii, Palestyny i Egiptu coraz większą popularność zdobywał platonizm. Różnica pomiędzy chiliizmem azjatyckim a hellenistycznym (platonizującym) opierała się na uznaniu cielesnego wymiaru millenium. Orygenes wyśmiewa „literalistów”, czyli tych, którzy dosłownie interpretują Pismo budując fantazyjne opisy rozumianych sensualistycznie przyszłych rozkoszy²⁹². Dla nauczyciela z Aleksandrii wszelkie prococtwa związane tak z periodyzacją historii jak i z millenium należy traktować jako pewne alegorie. Toteż przenosi on punkt ciężkości na mistykę liczb (ten sam zabieg, warto zwrócić uwagę, później zastosuje Orojusz). Sześć tysiącleci symbolizuje materię świata, zaś liczba osiem oznacza to, co niematerialne – czyli wyższe bytowanie po zmartwychwstaniu. Z kolei siódemka wyraża ukończone i idealne stworzenie, wolne od grzechu²⁹³.

Ta mistycyzująca wizja millenarystycznej periodyzacji wydaje się być nieobca również i krytykom Orygenes. Wśród adwersarzy aleksandyjskiego teologa, którzy również pokusili się o własną wizję procesu historycznego był Metody z Olimpu. W jego koncepcji odnajdujemy zarówno przywiązanie do liczby siedem, jak i uzasadnienie stworzonej na jej gruncie periodyzacji, które pozostaje głęboko zakorzenione w alegorycznej i wielce uduchowionej narracji. A mianowicie, piszący właściwie już u progu czasów konstantyńskich Metody z Olimpu uważał, iż nauka o siedmiu epokach w dziejach świata pochodzi nie tylko z biblijnego opisu stworzenia, lecz również wynika z niektórych fragmentów *Księgi Kapłańskiej* (23,39-43). Motywem łączącym oba te teksty jest liczba siedem, symbolizująca kolejne tysiąclecia:

²⁹¹ O nadejściu milenium pisali również Tertulian, Laktancjusz, Apolinary z Laodycei czy Ambrozjaster.

²⁹² M. Szram, *Orygenes a millenaryzm*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 19/1 (2000), s. s. 40.

²⁹³ Tamże, s. 51

„Przecież słowa te to tylko powiew i podobne do sennych wizji cienie, głoszące zmartwychwstanie i trwałość naszego namiotu, który upadł na ziemię, a który już nieśmiertelny otrzymamy ponownie w siódmym tysiącleciu i będziemy obchodzić prawdziwe, wielkie święto namiotów w nowym, pozbawionym trosk świecie (Ap 21,4), kiedy to plony ziemi zostaną ukończone, ludzie już nie będą się rodzić i rozmnażać, a Bóg odpocznie od dzieł stworzenia świata”²⁹⁴.

Millenium jest tutaj przyrównane do namiotu, czyli przybytku Bożego – państwa obejmującego cały świat doczesny. W dniu siódmym – tysiącletnim okresie trwania państwa zbawionych - dokończone zostaną dzieła Pańskie, nie będzie już cierpienia, grzechu ani prokreacji, zaś święci wraz z Bogiem zażyją odpoczynku.

W tej skrótovej prezentacji millenaryzmu Metodego uwagę przykuwają trzy - bardzo istotne z perspektywy badań nad historiozofią Pawła Orojusza - motywy, a mianowicie: uniwersalne państwo, liczba siedem, oraz nieoczywisty, niematerialny i uduchowiony charakter ostatniego periodu w dziejach. Oczywiście, Metody nie jest historiografem, a zatem w swoim wywodzie nie musi on sięgać po przykłady zaczerpnięte z historii powszechnej. Stąd też podkreślane przez niego aspekty ostatniej epoki dziejów pozostają w obszarze teologicznych spekulacji. Nie oznacza to jednak, iż są one zupełnie bez związku z głęboko zakorzenioną w faktach historiozofią Orojusza. Wręcz przeciwnie, niezależnie od tego, czy Orojusz był wnikliwym czytelnikiem Metodego, idee przedstawione przez biskupa z Olimpu krążyły pośród intelektualistów chrześcijańskich i wywierały wpływ na umysłowość środowisk intelektualnych u progu V wieku²⁹⁵.

Podsumowując, millenaryzm hellenistyczny nie wprowadzał nowych pojęć ani motywów związanych z nadejściem Tysiącletniego Królestwa. Rola, którą odegrał, polegała na reinterpretacji w duchu alegorycznej egzegezy biblijnych prorocत्व i objawień wieszczących nadejście millenium. Siódma epoka przestała się jawić jako czas sielanki ziemskiej, a jej przebieg już nie polegał na niepodzielnej hegemonii ziemskiego królestwa sprawiedliwych. Prawdziwe millenium zostało przeniesione w sferę ducha, niezależną od zewnętrznych, widzialnych okoliczności historycznych. Powyższe przybliżenie dziejów patrystycznej refleksji wokół millenaryzmu prezentuje bardzo bogatą gamę motywów i

²⁹⁴ Metody z Olimpu, *Uczta IX*, 1, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1980, s. 89.

²⁹⁵ O powszechnej popularności i poczytności dzieł Metodego zaświadcza święty Hieronim. Hieronim, *O sławnych mężach*, 83, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 101.

stanowisk. Początkowo pojmowane dość docześnie, królestwo sprawiedliwych coraz bardziej traciło swój materialny wymiar. Rozwój wyobrażeń chiliastycznych nie szedł jednak jednokierunkowo. Otóż obok duchowego pojmowania millenium, dostrzegano również pewne elementy, całkiem naturalistycznie postrzeganych zmian. Zmiany te jednak nie tyle ogniskowały się wokół jakiegoś radykalnego przejścia od ponurej doczesności do radości Nowego Jeruzalem, co raczej dotyczyły transformacji kulturowych, które były oceniane pozytywnie, ponieważ niosły ze sobą obniżenie poziomu cierpienia w dziejach. Spostrzeżenie to również stanowi istotny trop w rozważaniach na temat millenaryzmu u Pawła Orozjusza.

2.2. Millenaryzm Orozjusza

Jak pokazuje dynamika rozwoju ruchów chiliastycznych, poglądy o końcu świata i bliskości millenium cieszyły się szczególną popularnością w czasach naznaczonych klęskami i wzrastającą niedolą. Momenty dramatyczne, takie jak wojny, zarazy, kryzysy ekonomiczne, katastrofy naturalne czy niepokoje społeczne zawsze były idealną pożywką dla przerażających wizji końca i ostatecznej zagłady. Zjawiskom tym towarzyszyły rozczarowanie, narastająca frustracja rozgoryczonych mas, oraz tęsknota za idealnym porządkiem i niezmaconą szczęśliwością. Mechanizm ten można zaobserwować właściwie w każdej epoce, nie wyłączając historii najnowszej. Podobnie też było za życia Pawła Orozjusza. W momencie wielkiego zagrożenia ze strony ludów barbarzyńskich, upadku Wiecznego Miasta i licznych cierpień coraz głośniej rozbrzmiewały katastroficzne wizje nadejścia Wielkiego Roku, czy też rychłego powrotu Chrystusa. Mnożące się herezje, niepewność w kwestiach wiary, teologowie głoszący heterodoksyjne poglądy, za którymi podążały tłumy wyznawców – wszystko to idealnie wręcz wpasowywało się w apokaliptyczne prorocтва nadchodzącego końca. Jednak jak to zwykle w takich przypadkach bywa, obok eschatologicznej egzaltacji pojawiały się także głosy przeciwnie, podkreślające przejściowość czasów kryzysowych. Paweł Orozjusz miał kontakt zarówno z pierwszymi jak i drugimi. Na skutek barbarzyńskich najazdów, musiał on opuścić swoją rodzimą Hiszpanię, by znaleźć schronienie w Północnej Afryce. Tam też z jednej strony zetknął się z innymi uchodźcami, wśród których zapewne obecna była millenarystyczna gorączka, z drugiej pozostawał pod wpływem Augustyna. Wreszcie, cała historiozofia chrześcijańska miała charakter finalistyczny, fundowała się bowiem na oczekiwaniu ponownego przyjścia

Chrystusa w chwale. Wszystkie te czynniki oddziaływały na myśl autora *Historii przeciw poganom*. Należy zatem wnosić, że w budowanej przez niego wizji dziejów obecne są wątki o charakterze chiliastycznym. Orozjusz jednak nie oczekuje sensualistycznie pojmowanego millenium. Jego historiozofia trzyma się mocno danych kronikarskich i kończy tam, gdzie ich już brakuje, czyli na wydarzeniach, które miały miejsce krótko po zdobyciu Rzymu przez Alaryka. Tym samym *Historia przeciw poganom* wolna jest od rozbudowanych prorocstw określających w każdym detalu obraz przyszłych zdarzeń. Niemniej jednak historiozoficzny zamysł dzieła wymuszał odniesienie się do apokaliptycznej prognostyki ówczesnego świata. Toteż w refleksji Orozjusza motywy chiliastyczne zachowują swoją ważność dla wyjaśnienia sensu i celu procesu dziejowego oraz rozbudowania charakterystyki ostatniego periodu.

Najważniejszym wątkiem o proveniencji chiliastycznej jest rola samego Chrystusa. Już u autorów ewangelicznych pojawiła się opinia, iż Jezus z Nazaretu jest oczekiwanym mesjaszem. Stąd też jego osoba i dzieło w tradycji teologicznej były nieodmiennie interpretowane przez pryzmat eschatologiczny. W kontekście millenaryzmu problematyczną okazała się kwestia ustalenia odpowiedniej relacji pomiędzy Wcieleniem, ponownym przyjściem Chrystusa w chwale, czyli paruzją, a końcem świata. W zależności od rozmieszczenia tych wydarzeń na osi czasu zmieniało się postrzeganie millenium.

Paweł Orozjusz wiąże spełnienie obietnic mesjańskich już z samym Wcieleniem. Umieszcza je w początkach siódmej epoki, na której ostatecznie kończy się proces dziejowy. Wydarzeniu narodzin Jezusa z Nazaretu autor *Historii przeciw poganom* poświęca wiele uwagi; osadza je w bardzo dokładnie opisanym kontekście historycznym, gdzie każdy fakt ma dwojaki sens. Po pierwsze, stanowi informację o charakterze kronikarskim, po drugie zawiera również treści duchowe i historiozoficzne. Sygnałem, iż świat jest gotowy na przyjście mesjasza był pokój czasów Augusta:

„W tym samym też czasie, to znaczy w tym roku, w którym Oktawian z woli Boga obdarzył świat prawdziwym i stałym pokojem, narodził się Chrystus, którego przyjściu ten pokój towarzyszył, i przy którego narodzeniu cieszący się aniołowie śpiewali, a ludzie słyszeli: «Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli.»»²⁹⁶

²⁹⁶ Orozjusz, *Historia przeciw poganom* VI, 22, 5, s. 259

Pokój jako jedna z zasadniczych cech czasów mesjańskich pojawia się już w Starym Testamencie²⁹⁷. Według Izajasza tytułem przysługującym mesjaszowi jest właśnie Książę Pokoju (Iz 9,5)²⁹⁸. Ten sam prorok opisuje okres rządów mesjasza jako epokę pokoju i sprawiedliwości, w której nawet dzikie zwierzęta zaniechają czynienia jakiegokolwiek szkody (Iz 11,6-9). W odniesieniu do panowania Augusta podobne eudajmoniczne wyobrażenia odnajdujemy u Wergiliusza²⁹⁹. Jednak dla piszącego z perspektywy chrześcijańskiej Orozjusza, sprawcą pokoju nie jest cesarz, lecz Chrystus. Oktawian tak naprawdę był tylko narzędziem. Za prawdziwego twórcę ładu należy uznać samego Boga: „Chrystus Pan dzięki swojemu przyjściu oświecił ten świat po raz pierwszy i zapewnił Oktawianowi spokojne panowanie”³⁰⁰ – przekonuje swoich czytelników hiszpański kapłan³⁰¹.

W tym kontekście szczególnie ciekawe jest stwierdzenie, gdzie Orozjusz informuje, iż „imperium cesarza Augusta było przygotowane na przyjście Chrystusa”³⁰². Otóż inauguracji rządów Oktawiana towarzyszyły liczne znaki i cuda. Samo z siebie jeszcze nie oznacza to, że mamy do czynienia z treściami historiozoficznymi. Po pierwsze, fenomeny, cuda i precedensowe zdarzenia stanowią wręcz naturalny element pejzażu dziejów opisywanych przez historiografów antycznych. Po drugie, historia o narodzinach Jezusa z Nazaretu, poprzez odpowiedni dobór treści i rozłożenie akcentów, mogła podkreślać inne elementy chrystologiczne, niekoniecznie być nakierowana akurat na mesjańską i eschatologiczną (a zatem również historiozoficzną) interpretację jego funkcji. Skłania wszakże do namysłu charakter znaków, które Orozjusz wiąże z czasem bezpośrednio poprzedzającym moment Wcielenia.

Wyjątkowo oryginalnym i zarazem wielce sugestywnym epizodem, na który Orozjusz kładzie szczególny nacisk, jest pewne zdarzenie towarzyszące początkom pryncypatu. Otóż w dniach poprzedzających narodziny Chrystusa „wytrysnęło źródło oliwne z pewnej gospody i rozlewało się, jak mówią, przez cały dzień”. Orozjusz w sposób następujący komentuje owo doniesienie:

„Cóż innego mogłoby bardziej dobitnie wyrażać znaki czasu, za panowania Cesarza Oktawiana, niż przyszłe narodziny Chrystusa? Bo słowo Chrystus w języku ludu

²⁹⁷ J. Homerski, *Królestwo Mesjańskie w nauczaniu proroków*, [w:] „Roczniki teologiczno-kanoniczne”, t. 11 (1964), z.1, s. 39-56.

²⁹⁸ T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, WAM, Kraków 2007, s. 128 i n.

²⁹⁹ Zob. *Ekloga IV*.

³⁰⁰ Orozjusz, *Historia...* VI, 22, 9, s. 259-260

³⁰¹ Podobnie w: *Historia...* VI.1.7, s. 212.

³⁰² Tamże VI, 20, 4, s. 254.

wśród którego i dla którego się narodził, oznacza przecież nic innego jak «Namaszczony»³⁰³.

Orozjusz kieruje uwagę czytelnika na etymologiczne znaczenie terminu „Namaszczony”. Oczywiście, lud, dla którego narodził się Chrystus, to wierni chrześcijanie. Niemniej jednak widoczne jest tutaj nawiązanie do judaizmu. W języku hebrajskim słowo *mašī^ah*, czyli mesjasz, oznacza właśnie namaszczonego. W tradycji prorockiej zaś jest związane z eschatologiczną postacią, która roztoczy opiekę nad całą ziemią inaugurując czas powszechnej szczęśliwości³⁰⁴. W ten sposób Orozjusz wyposaża mającego się narodzić Jezusa w eschatologiczne atrybuty, wiążąc chiliastyczną tradycję żydowską z historiozofią chrześcijańską, która lokowała millenium w czasach po narodzeniu Chrystusa.

Skojarzenia eschatologiczne budzą również kolejne z opisywanych w omawianym fragmencie wydarzeń. Kiedy Oktawian August przebywał na Sycylii, przyjął poddanie legionów Pompejusza i Lepidusa. Wtedy też: „odesłał trzydzieści tysięcy niewolników swoim panom i przydzielił czterdziestu czterem legionom, będącym obecnie pod jednym dowództwem, miejsce na całej ziemi”³⁰⁵. Zaś po wkroczeniu do Rzymu, gdzie został przyjęty owacjami ludu, „zlikwidował wszystkie długi zaciągnięte poprzednio przez lud rzymski, każąc zniszczyć nawet ich dokumentację”³⁰⁶. Obydwa te fakty historyczne, które z pozoru nie mają w sobie nic cudownego, Orozjusz wyjaśnia przez pryzmat wybicia oliwnego źródła. Powiada on następująco:

„Pojawiły się bowiem znaki na niebie i fenomeny na ziemi widoczne również dla tych, którzy nie słyszeli głosu Proroków. Oznaczały one, że za panowania Oktawiana Augusta i w czasach rzymskiego imperium, przez cały dzień, to znaczy przez cały czas trwania imperium, Chrystus, a od Niego też chrześcijanie, to znaczy Namaszczony i Namaszczeni przez Niego, wytrysną obficie i nieprzerwanie z jednej tylko gospody, to jest z gościnnego i hojnego Kościoła, a wszyscy niewolnicy, a przynajmniej ci, którzy rozpoznają swoich ojców, zostaną przywrócenie prawowitym właścicielom za pośrednictwem Cesarza Augusta, podczas gdy inni, którzy w tym czasie znajdują się bez właścicieli zostaną poddani torturom i zabici. Oznacza to także, że za sprawą

³⁰³ Tamże VI, 20, 6, s. 254.

³⁰⁴ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, PAX, Warszawa 1999, s. 400 i n.

³⁰⁵ Orozjusz, *Historia przeciw poganom* VI, 20, 6, s. 254.

³⁰⁶ Tamże.

panowania cesarza darowane zostaną wszelkie długi grzeszników w tym mieście, w którym spontanicznie trysnęła oliwa”³⁰⁷.

Przytoczony powyżej fragment rozpoczyna się od przywołania proroków. Ów zabieg świadczy o intencji autora, który sygnalizuje w ten sposób chęć nawiązania do prorockich wizji epoki mesjańskiej. Orozjusz podkreśla to poprzez wręcz natrętne przywoływanie tematu namaszczenia. Jednak pomazańcem nie jest już tylko Chrystus, ale także i wszyscy chrześcijanie, którzy korzystają z sakramentów Kościoła. Następnie hiszpański kapłan przechodzi do kwestii niewolników. Część z nich rozpoznaje swoich ojców, i zostaje szczęśliwie zwrócona prawowitym właścicielom. Pozostali zaś stanowią żalostną masę, która Oktawian zastał bezpańską. Wnosić należy, iż zaliczają się do tej grupy niewolnicy zbiegli i zbuntowani przeciwko swoim panom. Tych nieszczęśników czekał straszliwy los, zostali bowiem poddani torturom, a w końcu zabici. W kontekście pism prorockich nasuwa się tutaj analogia do wzmiankowanego już wcześniej rozdziału jedenastego księgi Izajasza, gdzie pojawia się opis epoki mesjańskiej (Iz 11,11-16):

„Owego dnia to się stanie: Pan podniesie po raz drugi rękę, aby wykupić Resztę swego ludu, która ocaleje z Asyrii i z Egiptu, z Patros i z Kusz, z Elamu i Szinear, z Chamat i z wysp na morzu. Podniesie znak dla pogan i zgromadzi wygnańców Izraela; z czterech stron świata. Wówczas ustąpi zazdrość Efraima i przeciwnicy Judy zostaną wytraceni. [...] Napadną na tyły Filistynów, ku morzu, i razem obrabują mieszkańców na wschodzie: na Edom i Moab rozciągną swą władzę i Ammonici będą im poddani. A Jahwe osuszy odnogę Morza Egipskiego gwałtownym swym podmuchem i potrząśnie ręką na Rzekę, i rozdzieli ją na siedem odnóg tak, że ją przejść się da w sandałach. Utworzy się droga dla Reszty Jego ludu, która przetrwa wygnanie w Asyrii, podobnie jak się stało dla Izraela, kiedy ten wychodził z krainy egipskiej”.

Eschatologiczny król staje się zatem sztandarem dla wszystkich narodów (Iz 11,10)³⁰⁸. Pokona on wszelkich przeciwników i nagnie do swej woli krnąbrne plemiona ziemi. W ten

³⁰⁷ Tamże VI, 20, 7, s. 254-255.

³⁰⁸ Warto nadmienić, że w rozdziale dwunastym księgi Izajasza przytoczone zostają dwie pieśni dziękczynne sławiące czasy mesjańskie i samego Jahwe, jako Świętego pośród Izraela. Jak zauważ Tomasz Jelonek, pieśni owe mają charakter doksologiczny (T. Jelonek, *Prorocy...*, s. 132.). Podobną doksologię zamieszcza święty Jan w czwartym rozdziale Apokalipsy: *Święty, święty, święty jest Bóg Pan, Wszechwładca, który był jest i przyjdzie* (4,8). Obydwie doksologie pojawiają się w kontekście mesjańskim i mają charakter historiozoficzny. Nawiązują

sposób powstanie uniwersalne królestwo. Wówczas też Bóg odnajdzie swoich, rozsianych wśród ludów świata i zgromadzi świętą Resztę, czyli zbawionych. Nikczemnicy zaś zostaną wytraceni. We fragmencie tym, podobnie jak w przypadku niewolników u Orojusza, wyraźnie zarysowuje się problematyka Sądu, którego zadaniem jest rozdzielenie prawowiernych od buntowników i niegodziwców. Jak widać było we wcześniejszych rozważaniach, już od czasów judaizmu międzytestamentalnego kwestia Sądu pozostawała jednym z najważniejszych motywów eschatologicznych. Sąd zawsze pojawiał się w połączeniu z postacią mesjasza i pozostawał ściśle związany z nadejściem millenium.

W omawianej koncepcji Orojusza wątki zarówno mesjasza jak i Sądu wyraźnie mediują z jeszcze jednym tematem znanym z apokaliptyki nowotestamentalnej, a mianowicie ze zmartwychwstaniem poprzez przyjęcie wiary. Bliskość wzmianek o eschatologicznej roli sakramentów Kościoła i wydaniu niewolników, oraz wskazówka Orojusza, iż pozostają one we wzajemnej treściowej i hermeneutycznej łączności, otwiera drogę do przeprowadzenia paraleli pomiędzy wiernymi, którzy przyjęli chrzest i uniknęli śmierci w grzechu, a tymi, którzy zbuntowali się przeciwko przesłaniu ewangelicznemu, co zaowocowało ich zagładą. W ten sposób Orojusz wzbogaca proponowaną interpretację narodzin Chrystusa o nowe chiliastyczne elementy. Można zatem postawić tezę, iż dla Pawła Orojusza epoka mesjańska rozpoczęła się wraz z narodzinami Jezusa z Nazaretu i trwać będzie, aż do końca świata. Przypuszczać też należy, iż w kwestiach millenarystycznych jego historiozofia sytuuje się na gruncie teologii janowej, która w podobny sposób określiła chronologię przyjścia mesjasza i zmartwychwstania.

Pytanie, które się nasuwa, dotyczy Sądu Ostatecznego. Czy z nastaniem epoki mesjańskiej od razu dokona się Sąd, czy też będzie on dopiero u kresu czasu. Powyżej była już mowa o tym, że buntowniczy niewolnicy zostali osądzeni przez cezara Augusta właściwie na samym początku siódmego periodu. Wnosić tedy należy, iż zagłada grzeszników dokonuje się w momencie odrzucenia mesjańskiego przesłania. Jednak tematykę sądu Orojusz porusza jeszcze przy innych okazjach. Tytułem przykładu, hiszpański kapłan robi zestawienie podobieństw pomiędzy prześladowaniami chrześcijan a czasami, gdy naród żydowski żył zniewolony w Egipcie³⁰⁹. Jak się okazuje, refleksja nad sensem tych analogii prowadzi do wniosków o charakterze eschatologicznym. Orojusz bowiem pisze tak:

bowiem nie tylko do epoki mesjańskiej jako punktu odniesienia dla periodyzacji dziejów, ale również ukazują mechanizm procesu dziejowego, którym są rządy Boże nad historią.

³⁰⁹ Orojusz, *Historia przeciw poganom* II, 3, 2-4, s. 45.

„I właśnie oni, nieprzyjaciele Chrystusa wraz ze swoim królem, Antychrystem, zebrani na równinie wiecznego ognia, do której wchodzi się, nawet o tym nie wiedząc, poprzez wielką mgłę uniemożliwiającą widzenie, otrzymają wieczne potępienie w wiekiustym ogniu pośród niekończących się nigdy męczarni³¹⁰. A stanie się to w dniu, w którym Pan Jezus Chrystus stanie się naszym prawdziwym sędzią i przewodnikiem”³¹¹.

Dzień ów jest czasem mesjańskim - *olam haba*. Sugeruje to nie tylko sędziowska funkcja Chrystusa, ale również i wcześniejsze obszernie uwagi o Egipcjanach. W podobny bowiem sposób kończy się jedenasty rozdział u Izajasza - odwołaniem do wyjścia z niewoli egipskiej. Łączna interpretacja obydwu obecnych u Orozjusza wzmianek na temat Sądu pozwala przypuszczać, iż mamy do czynienia ze zbliżoną teologią Jana koncepcją, wedle której są niejako dwie śmierci. Pierwsza jest śmiercią w grzechu i dokonuje się w czasie wzrostu Kościoła. Druga zaś nastąpi pod koniec epoki mesjańskiej, w czasie Sądu Ostatecznego. Interesująca wydaje się wzmianka o Antychryście. W chrześcijańskiej tradycji millenarystycznej różnie lokowano moment pojawienia się tej przerażającej postaci. Niektórzy autorzy, jak np. Ireneusz z Lyonu, sądzili, że kosmiczne zmagania z wojskami Antychrysta nastąpią u progu ostatniej epoki. Inni zaś twierdzili, że pojawi się on dopiero po tysiącletnim okresie uwięzienia w okowach. Orozjusz jednak nie identyfikuje żadnej postaci historycznej z osobą Antychrysta. Wnosić zatem należy, że opisywany w powyższym fragmencie moment, gdy Chrystus stanie się „prawdziwym sędzią i przewodnikiem”, i gdy wymierzona zostanie ostateczna kara dla Antychrysta oraz jego popleczników opisuje moment końca świata – czyli schyłku siódmego periodu. Jest to kolejny dowód zbieżności z pismami janowymi. Ramy millenium wyznaczają zatem dwa zmartwychwstania i dwa sądy. Pierwszym zmartwychwstaniem jest przyjęcie wiary w Chrystusa, drugim zaś wskrzeszenie wraz z ciałem w dniu ostatnim. Odpowiednio do zmartwychwstania, klamrami millenium są również i sądy ferujące skazujące wyroki na grzeszników. Sąd Ostateczny zaś będzie finałem wszelkiej historii³¹².

Powyższe ustalenia pozwalają na stwierdzenie, iż Orozjusz postrzega epokę mesjańską jako czas *kairos*, w którym wzmaga się ukryte działanie łaski. Warto zauważyć, że w tym punkcie historiozofia Orozjusza harmonizuje z myślą Augustyna. Już wcześniej była

³¹⁰ Tamże VII, 27, 16, s. 299.

³¹¹ Tamże VII, 27, 15, s. 299.

³¹² Tamże VII, 27, 16, s. 299.

mowa, że biskup Hippony odrzucił zmysłowe postrzeganie królestwa mesjańskiego. Píše on następująco:

„Podczas owego tysiąc lat trwającego związania szatana święci królują z Chrystusem także przez lat tysiąc, co się z pewnością i nie inaczej ma rozumieć, jeno, że to królowanie świętych trwa w tym już czasie, w okresie pierwszego przyjścia Chrystusowego”³¹³.

Królestwem mesjańskim jest zaś sam Kościół:

„I teraz więc Kościół jest królestwem Chrystusa i królestwem niebieskim. I królują z nim już teraz święci jego [...]”³¹⁴.

Augustyn, podobnie jak Jan, wiąże zmartwychwstanie z przyjęciem chrztu. Jest to pierwsze zmartwychwstanie, drugie zaś dokona się w ciele na końcu czasu:

„Dopóki więc nie skończy się tysiąc lat, ktokolwiek nie żył, mianowicie przez cały ten czas (okres po pierwszym przyjściu Chrystusa – M. T.), w którym się pierwsze zmartwychwstanie odbywa, kto nie posłuchał głosu Syna Bożego i przeszedł do życia ze śmierci, ten z pewnością w drugim zmartwychwstaniu, to jest w zmartwychwstaniu ciała przejdzie do drugiej śmierci wraz z ciałem swoim”³¹⁵.

Jest zatem oczywiste, że zmartwychwstali w chrzcie nie będą mogli korzystać na sposób cielesny z radości millenium, albowiem ich ciała powstaną dopiero w czasie paruzji; Augustyn i Orozjusz wydają się o tym przekonani.

Pozostaje jeszcze do omówienia motyw charytologiczny i eklezjalny. Wedle słów Augustyna „Kościół jest królestwem Chrystusa i królestwem niebieskim”. W sakramentach zaś działa łaska zbawienia. Wydaje się, że również Orozjusz podziela ten pogląd. Po pierwsze, jak już wskazano, eklezjalną i charytologiczną interpretację nadaje on źródłu oliwnemu na Zatybrzu. Po drugie, zdaje się to potwierdzać także ostatni ze znaków, zwiastujących nadejście epoki mesjańskiej, a mianowicie zarządzona przez Oktawiana

³¹³ Augustyn, *Państwo Boże* XX, 9, s. 978.

³¹⁴ Tamże XX, 9, s. 979.

³¹⁵ Tamże XX, 9, s. 982.

amnestia wszystkich długów. Zabieg ten, za którym zapewne stoją polityczne rozgrywki Augusta, Orozjusz interpretuje w kategoriach historiozoficznych. Warto w tym miejscu przypomnieć fragmenty, gdzie mowa o umorzeniu długów:

„Następnie (Oktawian – M.T.) wkroczył owacyjnie do Rzym, zlikwidował wszystkie długi zaciągnięte poprzednio przez lud rzymski, karząc zniszczyć nawet ich dokumentację. I właśnie w tych dniach wytrysnęło źródło oliwne [...]”³¹⁶.

Oznacza to także, że za sprawą panowania cesarza darowane zostaną wszelkie długi grzeszników w tym mieście, w którym spontanicznie trysnęła oliwa”³¹⁷.

Na uwagę zasługuje swoboda z jaką Orozjusz przechodzi od pojęcia dłużnika do grzesznika. O ile bowiem dłużnik stanowi obiektywne określenie sytuacji doczesnej jakiegoś człowieka, o tyle grzesznik jest pojęciem związanym z teologiczną interpretacją kondycji jednostki w odniesieniu do Boga. Podobna paralela opiera się na ustaleniu pewnego niewypełnionego zobowiązania. W tym sensie można powiedzieć, że człowiek grzeszny, to taki, który nie wywiązuje się w sposób odpowiedni z powinności (zobowiązań) względem Boga. Wówczas jest on grzesznikiem w sensie bardzo konkretnym, zaś dłużnikiem tylko ze względu na moc analogii. Problem jednak pojawia się, gdy spojrzeć na sprawę z odwrotnej perspektywy. Dłużnik w sensie właściwym jest bowiem podmiotem prawa, na którym ciąży niewypełnione zobowiązanie zaciągnięte przez dokonane czynności prawne, bądź w inny sposób nałożone zgodnie z normami prawa rzymskiego (lub innego prawa pozytywnego – np. *ius gentium*). W tym wypadku metafora pozwalająca cywilnego dłużnika określić również mianem grzesznika wydaje się mniej oczywista. Jednak w pierwszym z wyżej wymienionych fragmentów Orozjusz wyraźnie mówi o dłużnikach (*debitores*) w myśl prawa rzymskiego. Ich właśnie, tych konkretnych ludzi obciążonych zobowiązaniami na mocy *ius civile*, zestawia z pojęciem grzeszników w sensie teologicznym. Przeprowadzenie podobnej paraleli jest możliwe tylko na gruncie odpowiedniej historiozofii. Orozjusz interpretuje pewien fakt historyczny i zupełnie świecki w kategoriach nadchodzącego milenium. Na skutek przyjętej, historiozoficznej optyki, darowanie długów staje się znakiem i symbolem nadejścia epoki mesjańskiej. Orozjusz narzuca taką interpretację poprzez ukazanie amnestii Augusta w kontekście założenia Kościoła i ustanowienia sakramentów. Szczególnie istotna wydaje się tutaj inicjacja chrześcijańska dokonywana w chrzcie. Sakrament ten bowiem, wedle

³¹⁶ Orozjusz, *Historia przeciw poganom* VI, 20, 6, s. 254.

³¹⁷ Tamże VI, 20, 7, s. 254-255.

przeważającej opinii teologów, gładził wszelkie uprzednio zaciągnięte winy. Takiej interpretacji nie powinien przesłaniać również fakt, iż w chrzcie kluczowym elementem jest woda, Orojusz zaś mówi o oliwie. Właściwie do IV wieku powszechnym obyczajem było udzielanie sakramentu bierzmowania (czyli namaszczenia) wraz z chrztem³¹⁸. Oddzielenie bierzmowania od chrztu następowało stopniowo (i nie wszędzie) dopiero w kolejnych wiekach, a miało ono związek ze wzrastającym znaczeniem urzędu biskupa, do którego kompetencji zachowano udzielanie bierzmowania. Jednak na Zachodzie jeszcze w 416 roku obecność biskupa przy bierzmowaniu była zwyczajem panującym jedynie w Rzymie³¹⁹. A zatem dla Orojusza inicjacja chrześcijańska wiązała się także i z bierzmowaniem, czyli namaszczeniem olejami.

Millenium jest zatem czasem wzrostu Kościoła i rozlania łaski w dziejach, rozciągającym się pomiędzy pierwszym zmartwychwstaniem w wierze, a drugim zmartwychwstaniem w ciele. Jego wymiar ma charakter ukryty dla oczu, królestwo mesjańskie trwa na sposób duchowy. Niemniej jednak Orojusz dostrzega w historii powszechnej również pewne pozytywne zmiany, które wiążą się z nadejściem millenium. Wprawdzie siódma epoka daleka jest od beztroskiej sielanki Tysiącletniego Królestwa Papiasza, czy nawet Justyna lub Ireneusza, lecz bez wątpienia na tle poprzednich periodów widocznie wyróżnia się swoją łagodnością. Temat ten był już poruszany we wcześniejszych rozważaniach, toteż tutaj nie ma sensu opisywać go detalicznie. Warto jednak zauważyć, że intencja ukazania czasów chrześcijańskich jako epoki, gdy wszelkie tragedie i kataklizmy są o wiele łagodniejsze od tych, które miały miejsce w minionych periodach, również zdradza konotacje chiliastyczne. Wreszcie, napięcie pomiędzy duchowym millenium jako czasem Kościoła pielgrzymującego, a ostateczną pełnią zbawienia w Bogu dostrzegalne jest w również tutaj:

„Dla mnie cała ziemia jest równocześnie moją ojczyzną, gdyż ta, która jest moją prawdziwą ojczyzną i ta którą kocham, nie znajduje się z pewnością na tej ziemi. Niczego nie straciłem tam, gdzie niczego nie kochałem. Mam wszystko odkąd jest ze mną Ten, który jest mi drogi i wszystkim jest On drogi. To On sprawia, że jestem rzeczywiście i jestem blisko niego, choć nie tak dawno byłem obcy. Nie opuści mnie On w potrzebie, gdyż do Niego należy ziemia w całej swojej pełni, a wszystko to, co z

³¹⁸ M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka*, t. 5, Warszawa 2007, s. 310.

³¹⁹ Tamże, s. 311.

niej się rodzi, ma według Jego zarządzeń należeć do wszystkich. Takie są dobra naszych czasów”³²⁰.

Powyższy fragment wprawia w pewne zakłopotanie. W jaki mianowicie sposób należy rozumieć mowę o powszechnej własności owoców całej ziemi? W tym punkcie Orojusz wydaje się nie być wierny realiom historycznym. Jednocześnie wzmianka o „naszych czasach” sugeruje, iż mamy do czynienia z millenium. Kluczem do rozumienia tego fragmentu powinno być zatem wyznanie, iż ojczyzna Orojusza nie jest żadnym z doczesnych państw. Dodatkową wskazówką okazuje się zdanie: „Mam wszystko odkąd jest ze mną Ten, który jest mi drogi i wszystkim jest On drogi”. Przywodzi ono na myśl augustyńską koncepcję państwa Bożego, które „uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta”³²¹. Władcą tego państwa jest sam Bóg, w którym należy również dostrzegać Pana i władcę całej ziemi. Motyw rządów Bożych w historii pojawił się już jako jeden z wątków znanych wcześniejszej tradycji chiliastycznej. Orojusz wiąże go w tym punkcie z koncepcjami biskupa Hippony. Jednocześnie idąc po linii Pseudo-Barnaby i Metodego z Olimpu postrzega on siódme tysiąclecie jako antycypację przyszłej chwały w rzeczywistości eschatologicznej. Oderwanie od ziemskich przywiązań, posunięte aż do rezygnacji z solidaryzmu w ramach wspólnoty obywateli państwa doczesnego, podkreśla duchowy wymiar tego millenium. Chrześcijanin, adresat obietnic mesjańskich i człowiek już zbawiony, wchodzi do królestwa Bożego przez przyjęcie odpowiedniej postawy. A wówczas oglądana oczyma wiary doczesność nabiera cech prawdziwego królestwa mesjańskiego, gdzie giną wszelkie troski, zaś ziemia służy wszystkim członkom społeczności świętych. W omawianym fragmencie Orojusz nie jawi się już ani jako historyk, ani kapłan, ani nawet historiozof. Odkrywa on bowiem przed czytelnikiem intymne doznania własnej duszy. Pokazuje się raczej jako człowiek, który już doświadcza spokoju Tysiącletniego Królestwa, jednocześnie, jak gdyby z pewnego dystansu, ufnie obserwując dogasające ognie ostatniego periodu historii powszechnej.

Reasumując powyższe rozważania należy zauważyć, iż w historiozofii Orojusza wątki millenarystyczne stanowią istotny element, budujący charakterystykę siódmej epoki. Hiszpański kapłan bez wątpienia czerpał z wcześniejszych wyobrażeń chiliastycznych. Daje się zauważyć wyraźną zależność jego myśli zarówno od oczekiwań mesjańskich obecnych w millenaryzmie azjatyckim, jak i charakteryzujące hellenistyczne odmiany chiliazmu duchowe

³²⁰ Orojusz, *Historia przeciw poganom* V, 2, 6-8; s. 166-167.

³²¹ Augustyn, *Państwo Boże* XIV, 28, s. 684.

rozumienie Tysiącletniego Królestwa. Analiza myśli Orozjusza pozwala wyróżnić eschatologię Jana oraz myśl Augustyna jako dwa najbardziej znaczące źródła inspiracji.

Początkowi millenium towarzyszyły znaki i symbole, świadczące, iż *olam-haba*, królestwo mesjańskie nastąpiło za czasów Oktawiana Augusta. Rozpięty w interwale pomiędzy dwoma zmartwychwstaniem (i dwoma sądami) period jest czasem wzrostu Kościoła i intensywnego działania łaski. Dla obywateli państwa Bożego, czyli społeczności zbawionych, jeszcze za życia udostępnione zostaną duchowe radości tej szczęsnej epoki. Jednak nawet i dla pogan świadectwem trwającego millenium będzie złagodzenie cierpień zaznawanych w życiu doczesnym.

Powyższe ustalenia pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków. Próba wykazania istnienia jakiegoś ukrytego, rozumianego historiozoficznie sensu dziejów pociąga za sobą konieczność dokonania periodyzacji. Dzięki podziałowi całości materiału na poszczególne okresy, stanowiące zamknięta narracyjną całość, staje się możliwe uchwycenie dynamiki interesujących danego myśliciela zjawisk. Historiografia antyczna znała kilka modeli, w oparciu o które wyznaczano czas trwania poszczególnych periodów. W zależności od celów budowanej koncepcji, historię dzielono w różnoraki sposób i trudno wskazać jest jeden wybijający się, szczególnie uprzywilejowany podział. Pierwsze periodyzacje wyróżniały epoki: złota, srebra, brązu i żelaza, gdzie kryterium rozróżnienia był stopień szczęśliwości ludzkości odzwierciedlający się między innymi w panującym ustroju. Historiografie odchodzące od tak idealistycznych opisów dziejów poszukiwały metody periodyzacyjnej w przemianach politycznych i społecznych związanych z przemijaniem kolejnych imperiów, bądź też budując analogię pomiędzy trwaniem państwa i fazami życia ludzkiego organizmu.

Wraz z rozwojem historiozofii chrześcijańskiej zaczęto tworzyć również inne, dostosowane do teologii modele periodyzacyjne. Wyznaczając punkty orientacyjne na osi dziejów chętnie sięgano po wzorzec pochodzący z Księgi Rodzaju. Sześć dni stworzenia miało odpowiadać sześciu periodom, od stworzenia świata do nastania pełni czasów, czyli epoki chrześcijańskiej. Taką właśnie metodą posługuje się święty Augustyn. Jednak biskup z Hippony nie rezygnuje również z żywotnych w obszarze erudycji antycznej periodyzacji opartych na fazach wzrostu organizmu, czy też okresach panowania wielkich mocarstw. Zostają one jednak dostosowane do finalistycznej i linearnej wizji historii.

Paweł Orozjusz czerpie ze wszystkich wzmiankowanych tradycji. Jednak, odmiennie niż Augustyn, w żadnym punkcie swojej koncepcji nie wskazuje dokładnego podziału na

epoki. Zastosowana przez niego periodyzacja ujawnia się jednak w podziale całości dzieła na siedem ksiąg, z których każda opisuje inne, chronologicznie uporządkowane wydarzenia. W ten sposób ulega reinterpretacji augustyńska intuicja nakazująca poszukiwania w historii powszechnej analogii do opisu stworzenia. Orozjusz jednak upatruje nadejścia siódmego periodu już w czasach chrześcijańskich.

Dla opisywanej przez niego periodyzacji historia Izraela (a zatem, tak ważny dla Augustyna, ukryty wzrost państwa Bożego w dziejach) nie reprezentuje żadnego znaczenia. Także rola przemian w obszarze transformacji form ustrojowych, czy też wzrostu i zaniku kultur w gruncie rzeczy jest drugorzędna. Właściwego kryterium dostarcza mistyka liczby siedem - siedem periodów, uporządkowanych w siedmiu rozdziałach. Zbudowana przez Oorzjusza wizja dziejów w znacznej mierze bazuje na historii państwa rzymskiego. Na marginesie zaś pozostaje historia Izraela, odgrywająca kluczową rolę w początkowych fazach wzrostu państwa Bożego. Toteż poszczególne periody w historiozofii Oorzjusza finalizują wielkie katastrofy ukazujące fiasko wszelkich inicjatyw dokonywanych w ramach historii powszechnej. Ten minorowy nastrój ustępuje dopiero gdy Oorzjusz zajmuje się dziejami od narodzin Chrystusa, aż do własnych czasów. Period ów wyraźnie odcina się od poprzednich ukazując jakościowy skok w obszarze kultury i mentalności. Wojny, chociaż obecne, są rzadsze i mniej krwawe, tyrani mniej okrutni, katastrofy naturalne mniej dewastujące, a ludzie żyjący pod berłem cesarzy (w szczególności cesarzy chrześcijańskich) cieszyć się mogą większym spokojem i dobrobytem, niż za dni pogańskich rządów.

Spostrzeżenia te wiodą Oorzjusza do dość optymistycznych perspektyw przyszłości. Wizja świetlanego *futurum*, wprawdzie niezbyt dokładna i efemeryczna, okazała się elementem historiozofii Oorzjusza korespondującym z millenaryzmem. Chiliazm, tak popularny w judaizmie i myśli wczesnochrześcijańskiej, u progu V wieku budził duże zastrzeżenia. Stąd też hiszpański kapłan nie prorokuje tysiącletniego królestwa szczęśliwości, niebiańskiego Jeruzalem i odnowionego miasta dawidowego, gdzie sprawiedliwi zażywać będą boskich rozkoszy u kresu procesu historycznego. Niemniej jednak pewne motywy millenarystyczne na gruncie historiozofii zachowały bardzo istotne znaczenie. Ich obecność mocno zaznacza się w historiozofii Oorzjusza. Poza prostą konstatacją, iż w przeszłości było gorzej, teraz jest lepiej i należy sądzić, że przyszłość okaże się jeszcze łaskawsza, Oorzjusz sięga również po typowo chiliastyczne wątki: mesjasza, epoki mesjańskiej, sądu i zmartwychwstania. W rozbudowanym opisie nadejścia siódmej epoki dziejów hiszpański kapłan nawiązuje do koncepcji janowych i myśli świętego Augustyna. Historiograficzne tło millenium ujawnia również daleko idące powiązania z kwestiami społeczno-politycznymi.

Okazuje się bowiem, że mesjańskie królestwo, o wymiarze przede wszystkim duchowym, rozwija się w rzeczywistości ziemskiego cesarstwa rzymskiego.

Rozdział IV. Zasady rządzące procesem dziejowym u Pawła Orozjusza

Jednym z kluczowych zadań myśli historiozoficznej jest wskazanie pewnej zasady, reguły bądź prawa, które rządzi procesem dziejowym. Założenie istnienia takiego prawa stanowi konsekwencję przyjęcia, że historia posiada jakiś sens i cel, a zatem nie może zostać zredukowana do zbioru zdarzeń, których kolejność i występowanie daje się przedstawić jako działania przypadkowych czynników. Innymi słowy, uporządkowany i celowy proces, którym dla historiozofa jest historia powszechna, nie może być zidentyfikowany jako dzieło przypadku. Myśliciele badający historię pod kątem filozoficznym zmuszeni byli również do uznania za niewystarczające opisanie następstwa zdarzeń w oparciu o zasadę *post hoc ergo propter hoc*. Zasada ta, w znacznej mierze użyteczna dla historiografii, na gruncie historiozoficznym nie przynosi jednak satysfakcjonujących rezultatów. Stawiając bowiem pytanie o przyczyny danego fenomenu historycznego (np. upadku Babilonu) należało odwołać się również do jego sensu w metahistorycznym i filozoficznym znaczeniu, a nie tylko poprzestawać na zidentyfikowaniu go jako następstwa wcześniejszych dziejów.

Badając myśl Orozjusza pod kątem występowania mechanizmu dziejów należy wyjść od kwestii związanych przeznaczeniem i kosmicznym porządkiem, potem zaś określić ją na gruncie historio-zbawczym, by wreszcie uwypuklić bardzo istotną kwestię boskiej pedagogii w dziejach.

1. Kwestia determinizmu w dziejach

Uznanie istnienia jakiegoś nadrzędnego prawa historii w sposób nieuchronny pociąga za sobą pytanie o stopień zdeterminowania procesu dziejowego. Czy wydarzenia są czysto losowe, uwarunkowane wolnymi decyzjami stworzeń, czy też zupełnie podporządkowane nieuchronnym prawidłowościom? Wątpliwości te właściwie od początku towarzyszyły refleksji historiozoficznej, znacznie wyprzedzającej czasy chrześcijańskie. Właśnie na gruncie tychże dociekań powstawały pierwsze koncepcje zmierzające do wyjaśnienia kluczowych wydarzeń jako elementów uporządkowanego procesu. Myśl pogańska zdradzała skłonność do uznania daleko idącego determinizmu. Pogląd ten uzasadniano na gruncie kosmologicznym i

teozoficznym. W czasach chrześcijańskich ów determinizm nie został zupełnie odrzucony. Jego elementy przetrwały na gruncie patrystycznych historiozofii, w tym u Orozjusza.

1.1. Przeznaczenie i *nemezys* w refleksji przedchrześcijańskiej

Orozjusz, jako chrześcijanin, nie czerpie wprost ze źródeł pogańskiej historiozofii. Pomimo to myśl przedchrześcijańska jest istotna, ponieważ stanowi bazę dla teologii patrystycznej. Koncepcja opatrności, którą posługiwali się autorzy chrześcijańscy, a w tej liczbie również i Orozjusz, pojawiła się dopiero na pewnym etapie rozważań wokół determinantów procesu dziejowego i asymilowała wcześniejsze ustalenia refleksji pogańskiej. Niektóre elementy tej refleksji były dla hiszpańskiego kapłana tak oczywiste, że nie odnosił się on do nich wprost, lecz jak gdyby na zasadach retorycznego entymematu; prowadził swój wywód przy uwzględnieniu koncepcji pogańskich, które pozostawiał w domyśle, jako powszechnie znane. Dla nas jednak zrozumienie tych przemilczanych przesłanek nie jest już tak łatwe, stąd też należy w tym miejscu wyjaśnić dzieje kształtowania się wyobrażeń na temat determinantów procesu dziejowego w historiozofii przedchrześcijańskiej.

Pierwsze próby okiełznania historii poprzez wprowadzenie zasady porządkującej ogół rzeczywistości i wyjaśniającej kluczowe dla procesu historycznego zdarzenia dostrzegamy już w religijności epoki homeryckiej. Religijność ta była daleka od chrześcijańskiego indywidualizmu; konkretny człowiek stanowił małą cząstką uniwersum, na którego całość składały się trzy zasadnicze elementy. Po pierwsze był to świat bogów, po drugie rzeczywistość fizyczna, wreszcie na trzecim miejscu możemy wymienić świat kultury tworzonej przez człowieka³²². Egzystencjalną świadomość ludzi tych czasów przybliży Etienne Gilson, stwierdzając, iż religijny Grek postrzegał się jako bezwolne narzędzie w rękach wielu boskich i demonicznych sił, które decydowały o jego zachowaniu, losie, a nawet myślach³²³.

Uznanie harmonijnego współistnienia i współdziałania tych trzech poziomów świata (bogów, przyrody i ludzi) pociągało za sobą konieczność wskazania jakiejś nadrzędnej zasady bądź prawa, umożliwiającego zgodną koegzystencję i kooperację na wszystkich poziomach. Ta zasada kierująca zmierzała do utrzymania odpowiedniego balansu pomiędzy

³²² D. Dembińska-Siury, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1991, s. 14-15.

³²³ E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, PAX, Warszawa 1982, s. 17.

elementami świata, bardzo często ograniczając swoją aktywność do sytuacji, gdy na skutek działania jakichś czynników kosmiczna równowaga doświadczała zachwiania. W tym punkcie zaznaczyć jednak należy, że omawiana zasada nie jest jeszcze mechanizmem dziejowym w historiozoficznym znaczeniu. Historia człowieka stanowiła fragment ogólnie pojętej kosmologii i w związku z tym nie była przedmiotem odrębnej narracji. Toteż przeznaczenie rozumiano nie tyle jako dziejowy determinizm, co raczej prawo kosmicznej konieczności.

Najwcześniejszą tego typu regułą odnajdujemy już w pismach Homera. Autor *Iliady* i *Odysei* nadaje jej literacką formę Mojry, rozumianej jako zdepersonalizowana i bezpostaciowa zasada, kosmiczne prawo, które reguluje dynamikę istnienia i wszelkiego działania w uniwersum bogów, przyrody i ludzi³²⁴. Wpływ Mojry na losy świata manifestuje się jako prawo przeznaczenia. W swoim najgłębszym rozumieniu ma ono charakter przedracjonalny i jako takie wpływa na działania bogów, którzy z kolei zmuszeni są wykonywać jego wyroki poprzez odpowiednie ukierunkowanie działań ludzkich³²⁵. Homeryccy bogowie oddziałują na wydarzenia w świecie ludzkim zsyłając omamienie, którym doświadczają poszczególne jednostki, odgrywające szczególnie doniosłą rolę w historii świata greckiego. Tak też osoba dotknięta omamieniem traci kontrolę nad swoim zachowaniem i działając pod wpływem opętania dokonuje czynności, które ostatecznie prowadzą do wypełnienia się przeznaczenia. W *Iliadzie* odnajdujemy szereg tego typu przypadków. Jako przykład można przytoczyć kłótnię pomiędzy Agamemnonem a Achillesem. Agamemnon występuje przeciwko herosowi, chcąc zagarnąć jego brankę i w ten nierozważny sposób naraża na poważne problemy pomyślność całej wyprawy przeciwko Troi. Ostatecznie jednak nie dochodzi do zaognienia konfliktu, zaś sam sprawca tłumaczy się, iż działał pod wpływem omamienia i uskarża na działanie Mojry³²⁶. Analizując ów fragment Eric R. Dodds zauważa, że przedstawione przez Agamemnona wyjaśnienie jest w zupełności satysfakcjonujące, toteż w oczach zarówno innych bohaterów *Iliady* jak i adresatów dzieła był on usprawiedliwiony³²⁷.

Jednak pojęcie Mojry w przedsokratejskiej kulturze greckiej zdradza jeszcze jeden aspekt, dostrzeżony przez Adama Krokiewicza. W opinii tego badacza rola Mojry, jako

³²⁴ T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 20-21.

³²⁵ Tamże, s. 17.

³²⁶ Homer, *Iliada* XIX, 86n., przeł. F. K. Dmochowski, PIW, Warszawa 1990, s. 411.

³²⁷ E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002, s. 12n.

strażniczki kosmicznego ładu, zbliża jej pojmowanie do koncepcji wszechumysłu³²⁸. Spostrzeżenie to reorientuje nasze poszukiwania w kierunku dziejów refleksji filozoficznej.

Przekonanie o panującym we wszechświecie balansie wszystkich elementów było podzielane przez myślicieli jońskich. Anaksymander z Miletu uznaje tę równowagę za cechę konstytuującą całość rzeczywistości³²⁹. Heraklit z Efezu zauważa, że zwalczające się przeciwieństwa muszą być poddane nadrzędnej jednoczącej zasadzie, którą określa mianem logosu. To właśnie logos odpowiada za nadanie rzeczywistości właściwych proporcji³³⁰. Z kolei Diogenes twierdzi, iż działanie logosu ma charakter teleologiczny³³¹. Przekonanie o celowościowym uporządkowaniu świata podziela również Ksenofont³³². Bardzo ciekawy aspekt rozumienia owego kosmicznego prawa podkreśla Diogenes z Apolonii. Myśliciel ów powraca do motywu ingerencji bogów, czy też boga, w dzieje człowieka. W jego opinii relacja pomiędzy bóstwem a człowiekiem ma charakter opiekuńczy, zaś najlepszym tego przykładem są znaki i wyrocznie służące jako środek komunikacji pomiędzy zatroskanym bogiem a ludźmi³³³.

Znaczny wkład w rozumienie prawa przeznaczenia poczynił Platon. W *Timajosie* rozstrzyga on kwestię powstania świata konfrontując dwa rozbieżne poglądy – z jednej strony mamy mniemanie, iż świat powstał jako dzieło przypadku, z drugiej przekonanie głoszące stworzenie świata przez bogów. Platon przychyliła się do tej drugiej opcji, zaś rozstrzygającym argumentem, w jego opinii, jest dostrzegalny w naturze świata ład.

„Bóg chciał, aby wszystko było dobre, a lichego żeby nie było nic, ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko poruszał się byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszech miar lepsze niż tamto. [...] Więc trzeba powiedzieć, i to będzie obraz prawdopodobny, że ten świat jest istotą żywą, ma duszę i rozum naprawdę – dzięki opatrności boga”³³⁴.

Porządek nadany światu przez demiurga rozciąga się również na sprawy ludzkie. W dziesiątej księdze *Praw* filozof powraca do tematu powstania świata. Głosi znany już pogląd,

³²⁸ A. Krokiewicz, *Studia Orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 83.

³²⁹ G. S. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, PWN, s. 124.

³³⁰ Tamże, s. 191.

³³¹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Homini, Kraków 2007, s. 243.

³³² T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 39.

³³³ Tamże, s. 41.

³³⁴ Platon, *Timajos* 30.A-B, przeł. W. Witwicki, Wyd. Antyk, Kęty 2002, s. 27.

iż uniwersum nie jest dziełem przypadku, ale tworem rozumu, uporządkowanym i celowościowym:

„Zmienia się tedy wszystko, co posiada duszę, i przyczynę zmiany nosi samo w sobie, a gdy się zmienia, przenosi się na inne miejsce zgodnie z nakazem i prawem nieubłaganego przeznaczenia”³³⁵.

Zauważyć należy jak zmienia się refleksja na temat przeznaczenia. Dla wcześniejszych myślicieli miało ono charakter kosmiczny. Stanowiło prawo, które dążyło do równowagi we wszechświecie i ingerowało w momencie zachwiania owego balansu. Można było je uznać za naczelną zasadę, w sensie zbliżonym do tego, w jakim siedemnastowieczni uczeni uznawali zasady dynamiki. Później dostrzeżono celowe działanie owego przeznaczenia. Echa tych poglądów dostrzegamy również we wskazanym fragmencie pism Platona. Jednak powyżej cytowane słowa padają w kontekście rozważań na temat nagród i kar, którymi bogowi, czy też raczej jeden bóg doświadczają ludzi złych i dobrych. Okazuje się bowiem, że porządek przeznaczenia, o którym mowa, przejawia się przede wszystkim w aspekcie sądu nad czynami ludzkimi. W kolejnych fragmentach omawianego dzieła Platon rozwija swój wywód, a jego wypowiedź przybiera niepokojąco groźny ton:

„Dosięgnie cię on [boży sąd – M.T.], choćbyś był nie wiem jak mały i krył się w czeluściach ziemi lub wzniosłszy się wysoko na skrzydłach uleciał aż do nieba. Zapłacisz bogom należną karę czy przebywając tu na tym świecie, czy znajdując się już w Hadesie, czy też gdy przeniesiony będzie do innego jakiegoś jeszcze straszliwszego miejsca”³³⁶.

A zatem prawo przeznaczenia ma przede wszystkim charakter moralny. Jest ono gwarantem istnienia sprawiedliwości, która w sposób nieubłagany dotyczy każdego, tak jak każdego dotyczą prawa przyrody. Przyjmując pogląd zwalczany przez Platona, iż świat jest dziełem przypadku, nie byłoby możliwe ustalenie, co jest dobre, a co złe, a w efekcie nie można by mówić o sprawiedliwości. Ale Platon idzie jeszcze dalej. Zauważa, iż jeśli pozbawimy ideę sprawiedliwości kosmologicznego ugruntowania, wówczas też nie znajdziemy żadnej obiektywnej podstawy dla praw państwowych i moralnych. Człowiek zaś

³³⁵ Platon, *Prawa X*, 904.C, przeł. M. Maykowska, PWN 1960, s. 477.

³³⁶ Tamże X, 905.A-B, s. 478.

powinien żyć zgodnie z pewnym porządkiem – boskim, kosmicznym, państwowym i moralnym. Przeznaczenie jest zatem postępowaniem afirmującym uniwersalny ład i zgodnym z prawami nadanymi przez bogów³³⁷. Ten zaś, kto będzie próbował się mu wymknąć zostanie porażony straszliwą karą.

Jak zaobserwowano wyżej, w przytoczonym wcześniej fragmencie *Timajosa*, Platon wiązał prawo przeznaczenia z ideą opatrności. Pojęcie opatrności zostanie dokładniej przedstawione poniżej, w tym miejscu jednak warto zaznaczyć, że w refleksji przedchrześcijańskiej jeszcze nie wyemancypowało się ono jako wyraźnie różna od przeznaczenia siła rządząca rzeczywistością. Dla stoików natura, opatrność, konieczność i przeznaczenie stanowią różne aspekty tej samej, działającej w świecie zasady boskiego logosu³³⁸.

Filozofia stoicka wywierała znaczny wpływ na kulturę łacińską przez właściwie cztery wieki. Wiele pism z okresu późnej republiki i pryncypatu jest przesączonych stoickim światopoglądem. Są to jednocześnie źródła, na których bazował Orozjusz.

Diogenes Laertios w taki oto sposób streszcza stoickie pojmowanie bóstwa:

„Bóg – wedle stoików – jest istotą żywą, nieśmiertelną, rozumną, doskonałą, albo – inaczej mówiąc – myślącym duchem zażywającym szczęścia, niedopuszczającym do siebie żadnego zła, opatrnościowo troszczącym się o świat i o wszystko co w nim się znajduje; nie jest jednak antropomorficzny, bóg jest twórcą i niejako ojcem wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy, zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia”³³⁹.

Teologia stoików dostrzegała w bóstwie istotę rozumną, moralną i zaangażowaną w losy świata. Bóg, jak powiada Diogenes, opatrnościowo troszczy się o świat. Z jednej strony nie jest on antropomorficzny, z drugiej, na mocy analogii możemy go wyposażać w szereg antropomorfizujących atrybutów, jak np. ojcostwo. Jednak tym, co najmocniej określa boga, jest jego rozumność. Stoicy uzasadniali ten pogląd argumentem o konstrukcji *via eminentiae*, czyli dowodzeniem z doskonałości. Schemat rozumowania był dość prosty, z powodzeniem stosowany również przez Arystotelesa. Mianowicie, jeśli byty rozumne, są nieskończenie lepsze od nierozumnych, i jeśli nie ma rzeczy doskonalszej od świata, ujętego jako całość, to

³³⁷ Tamże X, 904.E, s. 477.

³³⁸ G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's „Timaeus”*, Brepols, Turnhout 1999, s. 70.

³³⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty* VII, 147, przeł. I. Krońska, PWN 1984, s. 436.

w takim razie świat musi być rozumny³⁴⁰. Cyceon przytacza ów argument powołując się na poglądy Zenona z Kition. W dialogu Arpinaty znika pojęcie przeznaczenia, czy też konieczności. Wprost wyraża on pogląd, iż rozumność bóstwa przybiera postać opatrności, którą należy rozumieć przede wszystkim jako troskę o odpowiednie urządzenie i trwanie świata:

„Jeśli na tym polega rozum świata i jeśli dla tej przyczyny słusznie może być nazwany przezornością lub opatrnością (co Grecy określają wyrazem *πρόνοια*), to nade wszystko troszczy się ona i najwięcej zajęta jest po pierwsze tym, by świat mógł jak najdłużej trwać, a po drugie tym, by mu na niczym nie zbywało; ale głównie dba o to, by świat odznaczał się szczególniejszą pięknnością i był przystrojony wszelkimi ozdobami”³⁴¹.

Jednak jak podkreśla Tomasz Stępień, samo stwierdzenie rozumnego uporządkowania świata nie jest jeszcze wystarczające, by mówić o opatrności w sensie, jaki nadała jej późniejsza refleksja chrześcijańska. Czym innym jest bowiem racjonalność świata a czym innym boski i osobowy rozum³⁴². Dopiero uznanie takiego rozumu zakłada troskę o świat w znaczeniu historiozoficznym, jako współwystępowanie dwóch elementów - z jednej strony rozumu transcendentnego względem dziejów, z drugiej aktywnej postawy bóstwa, które ingeruje w bieg historii powszechnej.

Próba wyjaśnienia różnicy pomiędzy przeznaczeniem a opatrnością pojawia się w dziele *De fato* Pseudo Plutarcha. Anonimowy autor wyróżnia trypoziomową strukturę opatrności. Pierwszą providencję sprawuje Demiurg, dotyczy ona bogów i ciał niebieskich. Druga opatrność, która została stworzona wraz z przeznaczeniem, należy do pomniejszych bóstw, które troszczą się o świat przyrody. Najniższa zaś opatrność z kolei mieści się w przeznaczeniu i sprawują ją demony względem ludzi³⁴³.

³⁴⁰ Przykład tej argumentacji przytacza Cyceon: „Otóż więc to, o czy ja mówię tutaj szerzej, Zenon skracał w sposób następujący: „Co ma rozum, jest doskonalsze od tego, co rozumu nie ma. Żadna rzecz zaś nie jest doskonalsza od świata. Zatem świat ma rozum”. Podobnie można dowodzić, że świat jest mądry, podobnie – że jest szczęśliwy, podobnie – że jest wieczny. O wszystko, co ma te przymioty, jest doskonalsze od tego, co jest ich pozbawione, a nie ma nic doskonalszego od świata. Wynika stąd, że świat jest bóstwem”. Cyceon, *O naturze bogów* II, 21-22, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cyceon, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1960.

³⁴¹ Cyceon, *O naturze bogów* II, 58.

³⁴² T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 97; G. Reydam-Schils, *Demiurge and Providence...*, s. 78.

³⁴³ Pseudo-Plutarch, *De fato* 572 F-573 A; T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 105. Szerzej o problematyce relacji pomiędzy fatum – przeznaczeniem a opatrnością traktuje: J. Opsomer, *Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate* [w:] *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Mediaeval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, red. P. d’Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, Leuven 2014, s. 162-164.

Opatrzność pogańskich filozofów była tedy rozumiana deterministycznie i podobnie jak przeznaczenie stanowiła pewną konieczność w wymiarze dziejowym oraz w odniesieniu do poszczególnych jednostek. Poglądy te znalazły odzwierciedlenie w dziełach pierwszych historiografów. Herodot już we wstępie do swoich *Dziejów* anonsuje zamiar stworzenia dzieła o charakterze naukowym, czyli filozoficznym, biorąc pod uwagę ówczesny paradygmat myślowy³⁴⁴. Jednak aby efekt jego badań nie przypominał opowieści snuty przez poetów ojciec historiografii zmuszony jest posługiwać się w swoich dociekaniach jakimś prawem. Innymi słowy musi wcześniej ustalić *arché* dziejów. Taką zasadą historii okazuje się prawo kompensacji (τίσις). Herodot opisuje je jako kosmiczną konieczność, stosując nazewnictwo zdradzające konotacje teozoficzne. Tak tedy na określenie prawa kompensacji omawiany dziejopis stosuje terminy: *nemesis* lub *nemesis boga*. Polega ono na zahamowaniu wszystkich tych procesów, które wynosiłyby określone byty ponad wyznaczoną im przez kosmiczną równowagę miarę. Atrabanos, jeden z bohaterów *Dziejów*, tak oto charakteryzuje działanie *nemesis*:

„Widzisz, jak bóg wyniosłe stworzenia razi swym gromem i nie pozwala, żeby się pyszniły, a drobne wcale go nie drażnią. Widzisz też, jak zawsze w najwyższe domy i drzewa także miota pociski; bo wszystko, co przekracza miarę, zwykło bóstwo obcinać”.³⁴⁵

Nie trudno się zorientować, że za podobnymi rozważaniami stoi przekonanie o istnieniu w świecie odgórnie nadanego boskiego porządku. W refleksji historiozoficznej ład ten nie ogranicza się do przyrody, lecz dotyczy również dziejów ludzkich. Toteż badając losy państw i jednostek Herodot podąża tropem wyznaczonym przez filozofię jońską. Otóż w opinii Jończyków dusze ludzkie utkane są z kosmicznej materii, zaś kierunek ich ruchu rozciąga się wertykalnie – mogą one podążać w górę lub w dół³⁴⁶. Dla Herodota wędrówkę tą napędzają popędy i pragnienia, stanowiące odpowiednik przyciągania i odpychania ciał w rozumieniu filozoficznym. Ludzie pragną tedy nieograniczonego szczęścia i do niego też dążą. Niestety, spełnienie tych pragnień nie jest im pisane, dlatego też szczęśliwość każdego człowieka ogranicza prawo kompensacji. Herodot w wielu wydarzeniach historycznych

³⁴⁴ Zob. przypis 6.

³⁴⁵ Herodot, *Dzieje*, VII,10, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2015 s. 383.

³⁴⁶ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 450.

dostrzega realizację owej prawidłowości, która na podobieństwo stoickiego logosu dba o odpowiedni balans w dziejach³⁴⁷.

Reasumując powyższe rozważania, należy zauważyć, iż pogańska refleksja na temat zasady historii wychodzi od kwestii kosmologicznych. Mojra, prawo przeznaczenia, kosmiczny rozum u stoików i herodotowe prawo kompensacji – wszystkie te koncepty kreują fatalistyczną wizję losów państw i jednostek, których nieubłagana konieczność stanowi społeczne odzwierciedlenie reguł rządzących światem bogów i przyrody. Uznanie istnienia determinizmu dziejowego zawsze stanowiło dużą pokusę dla historiozofów. Nie inaczej było we wczesnym chrześcijaństwie. Zasadnym jest zatem przebadanie, czy również i u Orozjusza pojawiają się wątki i motywy o charakterze deterministycznym. Tym samym powyższe rozważania pozwalają na wytropienie poglądów, które albo implikowały, albo też zakładały istnienie historycznego determinizmu w myśli Orozjusza, na ich bowiem podstawie będziemy poszukiwali u hiszpańskiego kapłana determinantów dziejowych.

1.2. Porządek świata i dziejowa konieczność u Orozjusza

By wyjaśnić ukryty sens wydarzeń historycznych, Paweł Orozjusz bez wątplenia najczęściej sięga po pojęcie opatrności. Jako chrześcijanin i uczeń Augustyna w kolejach dziejów dopatruje się on działania boskiej ręki, która odpowiednio kieruje losami ludzi i królestw. Jednak teologiczne pojęcie opatrności jest wielowarstwowe i w przeważającej mierze bazuje na wcześniejszych koncepcjach prawa kosmicznej konieczności. Stąd też ukształtowana na gruncie refleksji patrystycznej providencja niejako zawiera w sobie treści składające się zarówno na przeznaczenie, jak i *nemesis* – oczywiście odpowiednio wyczelowane i podporządkowane chrześcijańskiej wizji historii zbawienia. Jednak, jak zauważono, temat zasady dziejowej dotyka wielu innych, *prima facie* niezwiązanych z historiozofią obszarów filozofii i teologii. Refleksja wokół mechanizmu dziejów ukształtowała się na kanwie przekonania, iż świat jest bytem kompletnym i uporządkowanym, zaś miriady przeróżnych form i substancji, które budują jego koloryt, ostatecznie zostały podporządkowane jednej zasadzie kierującej. Zasada ta przede wszystkim objawiała się poprzez naturę, która zawsze działa w sposób rozumny, realizując określone cele. Dopiero na marginesie spostrzeżenia o racjonalności świata utorowało sobie drogę przekonanie, iż rozumne i kierujące się etycznymi pryncypiami bóstwo otaczało ludzkość nieprzerwaną

³⁴⁷ Np. przy zniszczeniu Troi. Por. Herodot, *Dzieje*, II, 120, s. 142-143.

troską. W czasach chrześcijańskich pogląd ten był podzielany przez większość społeczeństwa imperium rzymskiego. Wyjątek stanowili myśliciele o proweniencji epikurejskiej. Oni jednak, zmagając się z wielogłosową krytyką innych środowisk i szkół doby hellenistycznej, w gruncie rzeczy nie mogli oddziaływać ani na kształt myśli Orozjusza, ani też ich poglądy nie znalazły szerszej recepcji w dziejach refleksji historiozoficznej.

Mając to wszystko na względzie, jest rzeczą zasadną, by najpierw, zanim zostaną omówione sprawy związane bezpośrednio z Bożą opatrnością, należy przebadać dzieło Orozjusza pod kątem wzmianek dotyczących determinizmu dziejowego oraz kosmologicznego uwarunkowania zasady dziejowej.

Należy pamiętać, że Orozjusz nie jest wyłącznie teologiem, i pomimo skłonności do apologetyki nie buduje teologii dziejów na miarę *Państwa Bożego* świętego Augustyna. To ostatnie bowiem stanowi dzieło niejako programowe, na bazie którego położono podwaliny pod średniowieczną *christianitas*. Paweł Orozjusz przystępuje do pracy historiograficznej wychodząc od pytania, które z całą pewnością ma charakter filozoficzny. A tym samym historia przez niego opowiadana nie ogranicza się do prostej rejestracji faktów, lecz zarówno zastosowany w niej dobór wydarzeń jak i ich interpretacja podporządkowane są historiozoficznym intencjom autora. Tym samym Orozjusz przemilcza wiele kwestii związanych z protologią, eschatologią, chrystologią, czy też charytologią chrześcijańską, traktując je jako pewne aksjomaty, które stanowią dla niego bazę założeń wstępnych, pozostających poza wszelką dyskusją. Z tego też względu hiszpański kapłan nie dostrzega potrzeby szerszej argumentacji tezy, iż świat jest bytem wewnątrznie uporządkowanym. Pomimo braku podobnych dywagacji, na podstawie niektórych wzmianek można zrekonstruować stojące za jego historiozofią przekonania o charakterze kosmologicznym i deterministycznym.

Świat odmalowany przez Orozjusza, chociaż stworzony przez Boga, nie jest jednak miejscem zbyt przyjemnym. Stanowi on bowiem rzeczywistość tkniętą grzechem i przez grzech dogłębnie odmienioną. Wizja tego świata pozostaje bardzo dobrze zestrojona z posępny obrazem historii, którą hiszpański kapłan przedstawia jako domenę działania diabła (przynajmniej do czasów chrześcijańskich, a zatem do siódmego periodu). W pewnym miejscu wygłasza on uwagę, iż świat na skutek ludzkiego grzechu popadł w stan pohańbienia, który objawia się tym, iż „ziemia, na której żyjemy, ukarana została śmiertelnością zwierząt, jałowością swoich owoców”³⁴⁸. A zatem chociaż sam porządek nie doznał zachwiania, to

³⁴⁸ Orozjusz, *Historia...* II, 1, 1, s. 43.

jednak zmienił swe oblicze. Nowym bowiem czynnikiem, który zaczął oddziaływać w strukturze rzeczywistości, była śmierć. Jak się okazało, przyroda bardzo szybko przyswoiła sobie grzeszną ułomność, co z kolei zaowocowało powstaniem nierzadko przerażających jej manifestacji. Wyjątkowo dramatycznym przejawem niebezpieczeństw gotowanych przez naturę są choroby i plagi. Orozjusz mówi o wielkiej epidemii, która dotknęła Rzym w 481 roku po jego założeniu. Wyjaśniając genezę katastrofy hiszpański kapłan rozważa, a następnie odrzuca proponowaną przez wielu pogańskich interpretatorów eksplikację, iż chorobę spowodował gniew bogów. Zamiast tego zauważa, że podobne nieszczęścia „zależą przede wszystkim od wpływu powietrza”³⁴⁹. Wyjaśnienie to ma charakter czysto naturalistyczny. Wyczuwalne są w nim rezerwa i dystans do poszukiwania nadprzyrodzonych przyczyn epidemii. Orozjusz wydaje się zadowolony tłumaczeniem, iż choroby są dziełem przyrody, a zatem pojawiają się i działają zgodnie z jej porządkiem. Mamy zatem świat nieprzyjazny człowiekowi, grzeszny, ale nie nieprzewidywalny, lecz rządzony pewnymi prawidłowościami. Co bez wątpienia współgra z refleksją Platona i stoików.

Przyjęta w tym miejscu przyrodnicza perspektywa przywodzi na myśl pisma innego jeszcze, wybitnego historiografa – Tukidydesa. W *Wojnie peloponeskiej* doszukuje się on dwojakiej natury przyczyn wydarzeń historycznych³⁵⁰. W jego opinii pierwotną przyczyną wielu zaistniałych w toku dziejów faktów jest działalność bogów lub demonów - na tym etapie pozostaje on zgodny z tradycją historiozoficzną swej epoki. Znacznie bardziej jednak interesuje go przyczyna wtórna, którą są ludzkie ambicje i pożądlivości oraz czyny nimi inspirowane³⁵¹. Tym samym monistycznie i immanentnie rozumiany logos zostaje zastąpiony mnogością przyczyn, generowanych ludzkimi ambicjami i decyzjami³⁵². Innymi słowy, człowiek zawsze zmierza do osiągnięcia szczęścia, a nierzadko w celu zaspokojenia tej pożądlivości sięga po metody polityczne³⁵³. Pomimo to nie możemy powiedzieć, iż w opinii Tukidydesa to człowiek jest kowalem swojego losu. Plany i zamiary ludzkie zderzają się

³⁴⁹ Tamże IV, 5, 8, s. 123.

³⁵⁰ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 457.

³⁵¹ Wyróżnienie pierwotnej i wtórnej przyczyny zdarzeń ma proveniencję medyczną. Otóż Hipokrates uważał, że święta choroba – epilepsja - ma dwojaką etiologię. Po pierwsze, jest to złośliwa lub dobroczynna działalność demonów. Po drugie zaś czynniki o charakterze przyrodniczym, czyli zmiany w mózgu. Dla antycznego medyka wartość badawczą stanowi przede wszystkim druga przyczyna. Pierwszą zaś, której nie neguje, pozostawia poza obszarem swoich zainteresowań. Z. Gajda, *Do historii medycyny wprowadzenie*, WAM, Kraków 2011, s. 104-106; J. D. Bernal, *Nauka w dziejach*, s. 137. Znamiennym pozostaje fakt, że Orozjusz podnosi znaczenie przyczyny czysto fizycznej zjawisk właśnie w kontekście wystąpienia w Rzymie wielkiej plagi. Spostrzeżenie to rzuca podejrzenie, iż autor *Historii przeciw poganom* mógł pośrednio inspirować się dorobkiem nauk przyrodniczych oraz metodologią przyjętą przez Tukidydesa. Niestety, bliższa analiza historiografii Orozjusza nie pozwala na mocniejsze uargumentowanie tej tezy, toteż należy ją pozostawić w sferze domysłów.

³⁵² Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 457.

³⁵³ Tamże, s. 460.

bowiem z wypadkami pozostającymi poza jakąkolwiek kontrolą. Te losowe zdarzenia dziejopis wojny peloponeskiej określa mianem trafu (τύχη)³⁵⁴. Tytułem przykładu, działania owego trafu Tukidydes doszukuje się w zarazie, która spadła na Ateny wywołując wzrost postaw anarchistycznych³⁵⁵. Zauważmy jednak, że owe nieprzewidywalne i nieobliczalne czynniki oddziałujące na kształt dziejów mają charakter immanentny względem świata. Nawet jeśli nie sprowadzimy ich do działającej w historii zasady *nemesis*, to i tak są one wpisane w pewną logiczną konieczność. Tukidydes bowiem w żadnym miejscu nie wyłącza ich wystąpień spod racjonalnego działania maszyny kosmosu. Akceptuje on tym samym, przyjęte jako *locii communes*, wyobrażenia o wpływie sił wyższych. Oczywiście, mocno koresponduje to z wcześniej opisaną refleksją dotyczącą przeznaczenia i konieczności.

Powyższe ustalenie rzuca nowe światło na wyjaśnienia Orozjusza dotyczące rzymskiej zarazy z 481 roku od założenia miasta. Otóż po tym, jak hiszpański kapłan z wyraźną dezynwolturą odnosi się do wiary w demoniczną proveniencję choroby i poddaje wyjaśnienie naturalistyczne, nagle zauważa, iż podobne klęski „nie mogą się zdarzyć bez przyzwolenia Boga Wszechmogącego”³⁵⁶. Wynika z tego, że Orozjusz nie poprzestaje na identyfikacji czysto przyrodniczej etiologii plagi. Nieszczęście, które dotknęło Rzym w rzeczonym roku pozostaje zależne od działalności sił wyższych. Rysuje się zatem pewne rozróżnienie; hiszpański kapłan inaczej postrzega działanie demonów, inaczej zaś wpływ, jaki na wydarzenia historyczne wywiera chrześcijański Bóg. Demony zestawia on z racjonalnością sił przyrody, i na tej podstawie falsyfikuje argumentację opartą o działalność bóstw pogańskich. Jak się jednak okazuje, wyjaśnienie naturalistyczne jest możliwe do pogodzenia z władzą Boga chrześcijan. Za tym rozumowaniem stoją przekonania dotyczące tak racjonalności świata jak i nadprzyrodzonej zasady rządzącej historią. Otóż w prawach natury i ingerencji bóstw pogańskich Orozjusz dostrzega dwa rywalizujące sposoby interpretacji przyczyn plagi. Ta konkurencja jednak nie obejmuje Boga chrześcijan. Nasuwającym się wyjaśnieniem naszkicowanego w ten sposób problemu jest uznanie, iż zarówno siły natury, jak i demony, czy też bogowie pogańscy, są immanentnymi siłami świata. Dlatego też pozostają wobec siebie w relacji alternatywy rozłącznej – albo dane wydarzenia podyktowane są działaniem bogów, albo też racjonalnością samej natury. Bóg chrześcijański jednak bytuje ponad naturą, a mówiąc językiem teologii, trwa On w transcendencji względem stworzenia. Stąd też jego

³⁵⁴ Pojęcie trafu zostało pomięte we wcześniejszych rozważaniach ze względu na fakt, iż chociaż jest ono pewnego rodzaju zasadą dziejową, to jednak Tukidydes nie wypracował szerszej jego eksplikacji, za czym, jak można mniemać, stała jego przyrodniczo inspirowana metodologia.

³⁵⁵ Tukidydes, *Wojna peloponeska* II, 47-54, tłum. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 114-118.

³⁵⁶ Orozjusz, *Historia...* IV, 5, 8, s. 123.

aktywna postawa wobec wydarzeń historycznych daje się pogodzić z nieubłaganymi (z naszego punktu widzenia) zasadami praw przyrody. W ten sposób, wykorzystując transcendencję Boga, Orozjusz jednocześnie broni wewnętrznej autonomii deterministycznych sił przyrody. Zestrają on racjonalność kosmosu z Bożą wolą. Z historiozoficznego punktu widzenia dostrzegalne jest tutaj dziedzictwo refleksji Platona i stoików, przy jednoczesnym dostosowaniu ich myśli do dogmatyki chrześcijańskiej.

Logos stoików i platońskie przeświadczenie o racjonalności przeznaczenia doświadczają zatem recepcji w historiozofii Orozjusza. Jednak nie jest to bezwarunkowa akceptacja pogańskich koncepcji. Orozjusz daje nam tego świadectwo, które zostało wyrażone w słowach:

„Jednakże, jeśli jesteśmy stworzeniami Boga, stajemy się słusznie przedmiotem jego troski [...] Któż, w końcu może uporządkować i wspierać nasze działania z większą mądrością i starannością, od Tego, który z góry przewidział to, co powinno być zrobione i doprowadza do spełnienia tego, co powinno być uczynione oraz doprowadza do spełnienia tego, co przewidział”³⁵⁷.

Kwestia wzmiankowanej w powyższym cytacie troski Boga o stworzenie na razie pozostanie nieco z boku głównej tematyki rozważań, w tym miejscu należy się bowiem skupić na fragmencie dotyczącym samego zamysłu stwórczego. Pojawiają się w nim znane z refleksji pogańskiej stwierdzenia o uporządkowaniu świata i mądrości z jaką ten porządek zaprowadzono. Znacznie bardziej nurtujące jest jednak stwierdzenie mówiące o konieczności tego, co powinno być zrobione i doprowadzone do spełnienia, na które autor *Historiarii...* kładzie wyraźny nacisk. Zauważyć jednak trzeba, że dominantą omawianego cytatu nie jest doskonałe boskie poznanie, lecz raczej Boża wola. Orozjusz mówi o powinności, która wiąże się z zagadnieniami etyki, oraz enigmatycznie dość przywołanym planem Boga względem dziejów stworzenia. Wzmianka na temat Bożego planu buduje wrażenie dynamizmu nieobecnego w pismach omawianych wcześniej filozofów. Dla nich świat był konstruktem w gruncie rzeczy statycznym; zaś przeznaczenie czy też *nemesis* pozostawały siłami aktywującymi się dość akcydentalnie, zawsze w obronie *status quo* zbalansowanego porządku świata - sens ich działania ograniczał się do utrzymania statycznie rozumianej harmonii kosmosu. A zatem w ostatecznym rozrachunku zarówno przeznaczenie jak i *nemesis*

³⁵⁷ Tamże II, 1, 2, s. 43.

blokowały ewentualne wystąpienie w dziejach jakiegoś radykalnego *novum*. Przyjęta przez pogańskich filozofów perspektywa okazała się więc ograniczona cyrkularnym paradygmatem myślenia o czasie, co z kolei implikowało konieczność wykluczenia możliwości realizacji w dziejach celu zewnętrznego względem historii powszechnej.

Całkiem inaczej przedstawia się historiozofia rozłożona na płaszczyźnie horyzontalnej linii czasu u Orozjusza. Bóg przewiduje wydarzenia historyczne, zna je dobrze, ponieważ są one zaplanowane i muszą się ziścić. Podyktowana przez Niego racjonalność świata pozostaje wpisana w dynamiczny plan rozwoju historii zbawienia. Jej cel nie ogranicza się zatem, jak chcieliby filozofowie pogańscy, do zachowania balansu elementów i ograniczenia wzrostu bytów ponad przewidzianą miarę. Tym samym kosmiczny determinizm traci immanentny sens, jednocześnie uzyskując nowe znaczenie dzięki eschatologicznym celom całego procesu historycznego. W inny sposób będzie się też objawiało działanie owego mechanizmu. Kosmiczna konieczność ujawnia się tam, gdzie jest to niezbędne dla realizacji planu zbawienia. Aby lepiej zrozumieć dokonywaną przez Orozjusza myślową rozsadę, trzeba zwrócić uwagę na jego rozumienie transcendencji Boga. Stworzenie, które należy utożsamić ze światem, zawsze działa wewnątrznie racjonalnie. Bóg wszakże wymyka się jakimkolwiek pojęciom racjonalności właściwym immanencji stworzeń. Toteż Jego postępowanie, polegające np. na dopuszczeniu zaistnienia plagi z 481 roku, pomimo iż jest ewidentnie zewnętrzną ingerencją, w żaden sposób nie narusza praw przyrody.

Co ciekawe, Orozjusz nie neguje istnienia znanej z refleksji przedchrześcijańskiej *nemezis*. Ślady tej koncepcji można odnaleźć w następującej jego wypowiedzi:

„Istnieje wieczna, chociaż zmieniająca się nieustannie fortuna Rzymu. Jak powierzchnia Morza Oceanu, która każdego dnia wygląda inaczej: raz rośnie przez siedem dni wraz z gromadzeniem się w głębi różnych szczątków, raz znowu maleje przez tyle samo dni dzięki naturalnej erozji i pogłębieniu się dna. Podobnie jest z fortuną Rzymu, jak choćby w przypadku wydarzeń tu opisywanych, kiedy to wojska rzymskie zostały zniszczone nad Rodanem przez Cymbrów i Tuguryków, a sam Rzym doznał wielu upokorzeń. Jednak dość szybko udało się pokonać Cymbrów, dokonać wielkich rzeczy i zapomnieć o niedawnych niepowodzeniach. Następnie celem ukarania tego życia ponad stan została niejako zesłana przez los wojna w Italii i wzburzenie z powodu Sulli”³⁵⁸.

³⁵⁸ Tamże VI, 14, 1-4, s. 237-238.

Następnie Orozjusz rozwija zainicjowaną już refleksję; zauważa, że każdy sukces zostaje okupiony kolejną klęską, każdy triumf rychło doznaje zamięnienia przez czającą się w nieodległej przyszłości tragedię. Mamy zatem huśtawkę szczęścia i niedoli. Autor polskiego przekładu *Historii...* dla oddania historiozoficznych intencji Orozjusza posługuje się terminem „fortuna Rzymu”. Trzeba przyznać, że z punktu widzenia niniejszych rozważań nie jest to najszcześniejszy dobór słów. W oryginalne bowiem fragment ten brzmi następująco:

*Igitur Romani status agitur, semper altera mutatio, et velut forma Oceani maris, quae omni die dispar, nunc succiduis per septem dies attolitur incrementis, nunc insequentibus totidiem diebus naturali damnuo et defectu interiore subducitur*³⁵⁹.

Nietrafność polskiego tłumaczenia wynika z zastosowania pojęcia fortuny, na którego użycie sam autor *Historii...* jednak się nie zdecydował. Orozjusz pisze: *Igitur Romani status agitur...* Pojawiająca się w polskim tłumaczeniu „fortuna” została użyta w znaczeniu potocznym i chociaż współczesnemu czytelnikowi na pierwszy rzut oka wydaje się ona odpowiadać myśli oryginału, to jednak zupełnie nie współgra z rozumieniem fortuny w czasach Orozjusza. Otóż pierwotnie fortuna była postrzegana jako boska pomoc, czy też pewien nadzwyczajny ratunek, którego można było oczekiwać w szczególnie alarmujących okolicznościach wielce istotnego zagrożenia. Stanowiła ona element ludowej tradycji przejawiającej zabobonne przekonanie o możliwości zaklinania złego losu. Dopiero w późnej republice, na skutek popularności pism Polibiusza, fortunę zaczęto kojarzyć z treściami politycznymi³⁶⁰. Kult fortuny stopniowo przerodził się w nabożny lęk przed jej ulubieńcami, aż w końcu posłużył jako historiozoficzny motyw uzasadniający imperialistyczne aspiracje Rzymu³⁶¹. W ujęciu tym fortuna posiadała raczej aspekty pozytywne i motywacyjne. Nie była zatem rozumiana jako koło obracające na przemian sukcesy i porażki; jej optymistycznej treści nie przesłaniał dalekowzroczny katastrofizm, który w każdej formie pomyślności nakazywał dostrzegać ziarno przyszłej zguby - a przykłady takich nieszczęść pojawiają się w komentowanym fragmencie Orozjusza. Niemniej jednak, pomimo iż hiszpański kapłan nie precyzuje nazwy dostrzeżonej w dziejach zależności, to jednak sam opis jej działania pozwala

³⁵⁹ Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos* VI, 14, PL t. 31, szp. 1029.

³⁶⁰ Polibiusz rozumie fortunę jako siłę kapryśną i nie podlegającą żadnej kontroli. Co bez wątpienia zbliża ją do pojęcia trafu u Tykidydesa, a jednocześnie dystansuje do herodotowej *nemezis*. Por. Polibiusz, *Dzieje* I, 35, tłum. S. Hammer, Ossolineum, Wrocław 1957, s. 28.

³⁶¹ Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo...*, s. 466.

na zidentyfikowanie w niej cech herodotowego prawa kompensacji. Zauważyć trzeba, że dla lepszego naświetlenia toku swojego rozumowania, Orozjusz sięga po ilustrację o charakterze przyrodniczym. Odwołuje się on bowiem do przyływów i odpływów oceanu, które są podyktowane prawami natury. Nakreślona w ten sposób paralela ukazuje żelazną prawidłowość dziejową – przewidywalność jej jest równie wyraźnie dostrzegalna, co morskie cyrkulacje. Oczywiście, na gruncie zainteresowań niniejszej dysertacji owa wzmianka mocno koresponduje z kosmologicznie uwarunkowaną zasadą historii, leżącą u fundamentów refleksji na temat mechanizmu dziejów. Taką interpretację wspiera również fakt, iż Orozjusz z precyzją godną osiemnastowiecznego przyrodnika podaje dokładne parametry, wedle których postępują przyrodnicze fenomeny (ilość dni, erozja, głębokość dna itd.), jak gdyby chciał wskazać, iż prawo to stoi na straży wyznaczonych naturze wielkości i miar.

Pewne zastrzeżenia o charakterze translatorskim może budzić również ostatnie zdanie przytoczonego cytatu. Pojawia się w nim pojęcie losu, które wprost wyraża determinizm historyczny. Również i ono zostało dodane przez tłumacza. W oryginale można przeczytać:

*Hanc deinde recentissimae prosperitas jactantiam Italicum bellum et dilaceratio Syllana castigat*³⁶².

Jak widać, nie pada tutaj żadne słowo odpowiadające semantycznie pojęciu losu. Nawet uwzględniając szerzej treść wypowiedzi Orozjusza, czyli analizując zdania ościenne, trudno jest wskazać termin, który zainspirował tłumacza do sięgnięcia po polski termin „los”. Wybór tego słowa okazuje się jednak uzasadniony, jeśli spojrzymy na całość pod kątem historiozofii. Otóż Orozjusz pisze o karze, która spotkała wybujałą ponad odpowiednią miarę prosperitę rzymskich potentatów. Któż miałby pokarać ową zachłanną pomyślność? W oparciu o jakie prawo został wydany wyrok? Te pytania pozostawia Orozjusz pozornie bez odpowiedzi. Zostały one ukryte w retorycznej emfazie, która przybrała postać zawołanego entymematu, gdzie opuszczona przesłanka czerpie swą zasadność właśnie z historiozofii. Odwołuje się bowiem hiszpański kapłan do erudycji adresatów (głównie pogańskich, ale również chrześcijańskich, intelektualistów), którzy byli doskonale obeznani z pisami Homera, Herodota, Platona oraz hellenistycznych filozofów. W ich bowiem światopoglądzie było głęboko zakorzenione przekonanie o prawie kompensacji i kosmicznej równowadze szczęścia i niedoli. Sam Orozjusz zaś tworząc podobny entymemat milcząco

³⁶² Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos* VI, 14, PL, t. 31, szp. 1030.

przyjmuje prawdziwość owego prawa. Nasuwa się zatem konkluzja, iż omawiany autor budując swój historiozoficzny przekaz nie rezygnuje z sięgania po motywy obecne w refleksji pogańskiej. Lecz nie czyni tak ze względu na chęć uzyskania większej mocy perswazyjnej swego dzieła, a raczej z tego powodu, iż owe pojęcia już zostały zasymilowane przez myśl chrześcijańską. Spostrzeżenia te wiodą do wniosku, że Orozjusz akceptuje ustalenia refleksji pogańskiej, co do determinizmu dziejowego.

Kolejną kwestią, która rzuca światło na rozważane zagadnienie jest problematyka znaków i omenów, których wielki urodzaj w wielu miejscach kontrapunktuje narrację *Historii przeciw poganom*. Owe wydarzenia o wieszczym lub nawet prorockim charakterze stanowiły stały element pogańskiej kultury ludowej, od którego nie dystansowało się nawet grono inteligenckie. Zresztą, podobne poglądy można zaobserwować również u myślicieli chrześcijańskich. Tytułem przykładu, Euzebiusz twierdził, iż poprzez niespotykane fenomeny Bóg daje ludziom wskazówki³⁶³, z kolei dla Rufina owe rzadkie przyrodnicze fakty są przestrogi adresowanymi do władców³⁶⁴. Wiązało się to z odpowiednim postrzeganiem rzeczywistości, które poza czysto zmysłowym znaczeniem zdarzeń, uwzględniało również ich warstwę semiotyczną, dekodowaną na gruncie filozoficznej i religijnej erudycji ówczesnych. Przeświadczenie o ważności proroczej wartości niektórych wydarzeń historycznych (a dotyczy to tak historii partykularnej jak i powszechnej) zakłada wiarę w istnienie pewnej meta-historycznej prawidłowości, prawa, które dyktuje konieczny bieg dziejów. Istnienie bowiem takiego prawa może uzasadnić komunikację ostrzeżeń bądź też zapowiedzi pewnych zdarzeń. Z jednej strony buduje to wrażenie fatalizmu i determinizmu, z drugiej wywołuje wrażenie pozornej sprawczości działań ludzkich.

Orozjusz w wielu miejscach przytacza złowróżebne proroctwa, których proveniencja ma charakter pogański. Historiozoficzne odczytanie jego dzieła pozwala badaczowi na wyróżnienie przynajmniej czterech okoliczności, w których hiszpański kapłan przywołuje określone zdarzenia, nadając im jednocześnie fatalistyczną interpretację.

Konsul Flaminiusz – informuje hiszpański prezbiter na kartach trzynastego rozdziału czwartej księgi - spotkał się z negatywnym zaopiniowaniem swoich planów wojennych przez kolegium kapłanów, którzy opierali się na interpretacji katastrof dotyczących wówczas ekumenę świata rzymskiego (np. zawaleniu się Kolosa z Rodos). Jednak pomimo nieprzychylnych omenów, rzeczony konsul przystąpił do planowanego przedsięwzięcia i

³⁶³ P. Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków kościoła IV i V wieku* [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, Kraków 2000, (11-191), s. 16-37.

³⁶⁴ Tamże, s. 37-66.

odniósł sukces³⁶⁵. Niepewność wróżb jeszcze mocniej sygnalizuje fragment księgi piątej, poświęcony dziejom konsulatu Marka Emiliusza Lepidusa i Gajusza Ostiliusza Mancinusa. Tutaj Orozjusz konfrontuje wprost znaczenie dziejących się cudowności z ich interpretacją dokonaną przez pogańskich wieszczbiarzy. Tych ostatnich oskarża on o złośliwą manipulację wydarzeniami i fabrykowanie kłamstwa, gdyż dawany im posłuch ostatecznie zaowocował katastrofalnie dla pomyślności państwa rzymskiego³⁶⁶.

Jednak nie zawsze imponderabilia astronomiczne i anomalie przyrody okazywały się zwodniczymi doradcami. Wzmiankowany wcześniej konsul Flaminiusz, nieszczęsny uczestnik drugiej wojny punickiej, pomimo licznych zatrważających znaków na niebie i ziemi, takich jak dwa księżycy spowite karmazynową poświatą, czy też broczące krwią kłosa zbóż, zdecydował się na przyjęcie bitwy z wojskami Hannibala, i poniósł klęskę³⁶⁷. Podobną sytuację opisano w księdze piątej, gdzie przerażające zwiastuny ukazały się pod postacią huków i grzmotów, gradu biczującego przez siedem dni ziemię nawałnicą kamieni i skorup, cieknącej z chleba krwi oraz tajemniczej kuli ognia, która stopniowo zstępowała z firmamentu, by w końcu rozpaść złotawo odległą linię horyzontu. Znaki te, jak sugeruje opowieść Orozjusza, zwiastowały zdradziecki mord na Drususie, niepowodzenie planów Rzymian i śmierć legata Gneujusza Serwiusza oraz inne jeszcze klęski³⁶⁸. A zatem owe omeny były prawdziwe.

Zsyłane przez naturę proroctwa nierzadko pozostawały trudne w jednoznacznej interpretacji. Orozjusz poświęca wiele uwagi wywołującym niepokój anomaliami, które nawiedziły Rzym w 478 roku od założenia miasta. Dowiadujemy się z tego rozdziału, iż oczom zatrwożonych Rzymian ukazały się dzikie wilki ciągnące za sobą oskórowane ludzkie zwłoki, nawałnica piorunów zdruzgotała świątynie i mury wiecznego miasta, zaś wiele miejsc w imperium nawiedziło trzęsienie ziemi, które otwarło trzewia ziemi, wyzwalając budzącą groźbę pożogę. Wówczas też konsul Semproniusz wypowiedział bitwę mieszkańcom Picenum, a pomimo licznych strat i straszliwych omenów towarzyszących zmaganiom wojsk, Rzymianie wyszli zwycięsko³⁶⁹.

Wreszcie, niektóre z przytaczanych znaków Orozjusz pozostawia bez wyraźnego komentarza. Odnotowując poszczególne nieszczęścia właściwie jednym tchem mówi on o nadprzyrodzonych okolicznościach, takich jak np. narodziny dziecka, „które miało cztery

³⁶⁵ Orozjusz, *Historia...* IV 13, 12 i 14, s. 141.

³⁶⁶ Tamże V, 4, 19-21, s. 171.

³⁶⁷ Tamże IV, 15, s. 143-144.

³⁶⁸ Tamże V, 18, s. 192 i 193.

³⁶⁹ Tamże IV, s. 121-122.

nogi, cztery ręce, czworo oczu, tyleż samo uszu oraz podwójne narządy płciowe męskie”, faktach czysto naturalistycznych, do których zaliczyć można wybuch góry Etny, czy też wydarzeniach o znaczeniu politycznym – wojnie na Sycylii lub rewolcie niewolników³⁷⁰.

Widać zatem, że odczytanie znaków i omenów, które rzeczywiście stanowią zapowiedź ewentualnych przyszłych wydarzeń, pozostaje kwestią dość kłopotliwą. Po pierwsze, trudno jest ustalić zamknięty katalog zdarzeń o charakterze prorockim, po drugie zaś, sama ich interpretacja zostaje pozostawiona w obszarze daleko idącej subiektywności. Zarówno bowiem dobór tych faktów, jak i odpowiednia eksplikacja wystawione są na ryzyko arbitralności odbiorców. Można pośród nich wyróżnić zdarzenia o charakterze politycznym, przyrodniczym oraz takie, które dzisiaj moglibyśmy określić mianem fenomenów o charakterze paranaukowym. Orozjusz jednak nie dostrzega granicy pomiędzy tymi ostatnimi a zjawiskami czysto naturalnymi. Ten brak rozróżnienia nie wynika z jego naiwności, lecz raczej z ówczesnego paradygmatu myślowego, który pozostawał daleki od nowożytnego redukcjonizmu. Świat znaków i symboli, stanów mentalnych, obaw i prorockich nadziei nie był oddzielony od rzeczywistości fizycznej. Zarówno jedno, jak i drugie stanowiło integralny element uniwersum. Ten monistyczny ogląd wszechrzeczy był uwarunkowany przyjęciem jednej nadrzędnej zasady. Dla Orozjusza ma ona charakter teistyczny i historiozoficzny zarazem. A są nią rządy Boże nad stworzeniem i historią powszechną, które warunkują racjonalność świata.

Jednak zauważyć należy, iż nie wszystkie przytaczane przez Orozjusza znaki i wieszczce omeny są interpretowane w tym samym fatalistycznym kluczu. Niektóre z nich, jak było to opisywane już we wcześniejszych rozdziałach, wskazują na rozwój historii zbawienia. Tak tedy, np. źródło oliwne, które w czasach Augusta wybiło na Zatybrzu, czy też zamknięcie wrót świątyni Janusa, chociaż są interpretowane przez Orozjusza historiozoficznie, to jednak nie zapowiadają żadnych klęsk i katastrof. Wręcz przeciwnie, hiszpański kapłan przypisuje im znaczenie bardzo optymistyczne – stanowią świadectwo postępu historii zbawienia. Pojawia się zatem pytanie, jaką regułą kieruje się Orozjusz w egzegezie semiotycznych treści przytaczanych wydarzeń? Wydaje się, że odpowiedzi na tak postawioną kwestię należy poszukiwać właśnie w koncepcji jednolitej zasady kierującej historią. Paweł Orozjusz wychodzi od tezy, iż historia jest racjonalnie uporządkowana i odgórnie moderowana przez Boga. Dzięki temu założeniu może on rozpoznać poszczególne wydarzenia jako znaki, a następnie odpowiednio je zinterpretować.

³⁷⁰ Tamże V, 6, s. 173 i 174.

Reasumując, należy stwierdzić, iż Orozjusz podziela popularne przekonanie o racjonalności kosmosu. Dostrzegany przez niego porządek w znacznej mierze ma charakter deterministyczny, co również koresponduje z obecnymi w historiozofii starożytnej poglądami. Całość rzeczywistości podlega jednej zasadzie kierującej, którą jest zamysł Boży względem dzieła stworzenia i zbawienia. Wszystkie fakty – fenomeny naturalne i historyczne zdarzenia – mieszczą się w ramach wielkiego planu Boga. Nic, czego ów plan nie zakłada, zdarzyć się nie może. Na gruncie filozoficznej refleksji wokół dziejów rodzaju ludzkiego przekonanie o uprzednim zaplanowaniu przybiera postać prawa historii, a zatem ma charakter historiozoficzny. Zasada ta jednak nie daje się ostatecznie zredukować do kosmicznej konieczności. Mechanizm jej działania bardziej przypomina herodotową *nemezis* niż homerycką *mojrę*. Jednak przez wzgląd na linearną koncepcję dziejów reglamentacja sukcesów i porażek inicjatyw ludzkich nie opiera się już o prawo kompensacji. Wszystko bowiem pozostaje zharmonizowane z boskim planem. I w tym właśnie punkcie zbieżność pomiędzy historiozoficzną zasadą dziejów u Oorzjusza, a ustaleniami pogańskich filozofów się kończy. Zagadnienie stosunku Boga do człowieka zostało rozwinięte przez myślicieli chrześcijańskich, których wpływ odnajdujemy na kartach dzieła Oorzjusza. Centralnym zaś pojęciem, wokół którego budowano historiozofię chrześcijańską była Boża opatrzność.

2. Boska providencja jako zasada dziejów

Chrześcijańskie pojmowanie Boga znacznie zmieniło koncepcję zasady dziejowej. Głoszony przez kościelnych teologów Absolut nie był już kosmicznym logosem, ani też platońskim demiurgiem. Bóg został wyposażony w atrybut transcendencji, zaczął się jawić jako władca historii, który angażuje się w proces dziejowy. Ta aktywna postawa Bóstwa względem losów stworzenia pozostawiła znaczny obszar wolności temu ostatniemu. Zakładała ona bowiem, że świat nie jest kompletnie zdeterminowany i realizacja zamierzonego celu historii wymaga nadnaturalnych wystąpień Boga. Toteż wykreowane na gruncie myśli chrześcijańskiej koncepcje opatrzności częściowo odbiegały od zasad dziejowych, takich jak *mojra*, przeznaczenie, czy *nemezis*. Jednak także i tutaj obserwujemy pewną różnorodność w podejściach do problemu opatrzności. Świadomość tej tajemniczo oddziałującej na proces dziejowy zasady rozwijała się stopniowo, zaś kolejni myśliciele kładli nacisk na różne jej aspekty. Toteż, aby właściwie uchwycić koncepcję opatrzności u Oorzjusza, najpierw należy pokrótce prześledzić wcześniejszą refleksję na jej temat.

2.1. Rozwój pojęcia opatrności w literaturze patrystycznej

Opatrzność była jednym z istotnych pojęć stosowanych przez refleksję patrystyczną, jego obecność wyraźnie została zarysowana również i w narracji biblijnej. Prześledzenie dziejów rozumienia providencji na tym gruncie stanowi istotny wątek rozważań nad historiozofią Orozjusza, albowiem kreśli tło myślowe epoki, w której wzrastała umysłowość omawianego autora.

Sam termin, *pronoia* lub *providentia*, został zapożyczony z leksykalnej bazy filozofów przedchrześcijańskich i stanowił powszechnie akceptowany element erudycji starożytnej. W języku hebrajskim nie miał on jednolitego odpowiednika. Stary Testament, dla oddania treści zbliżonych do pojęcia *πρόνοια*, posługuje się dwoma różnymi słowami: *pequddah* i *sod*. Pierwszy z tych terminów pojawia się w Biblii Hebrajskiej aż 32 razy, lecz tylko raz został przełożony jako *πρόνοια* [Hi 10,12b]³⁷¹. Autorzy hebrajscy sięgali po niego dla wyrażenia nadzwyczajnej interwencji Boga, która zazwyczaj miała charakter pomsty i kary lub też zarezerwowanej dla sprawiedliwych nagrody³⁷². Pokazuje on zaangażowanie Jahwe w historię ludzkości, szczególnie zaś w dzieje narodu wybranego. *Pequddah* pojawia się na kartach Księgi Wyjścia [Wj 3,16;4,31], gdzie Bóg nawiedza swój lud, by wyprowadzić go z niewoli egipskiej. W podobnym znaczeniu słowo to było używane przy opisie późniejszej historii Izraela, gdy Bóg interweniował w celu obrony Izraelitów przed uciskiem władców babilońskich [Jr 29,10; Za 13,3; So 2,7]. W księgach prorockich termin ten pada w kontekście czasów, gdy zostaną zrealizowane Boże obietnice i dojdzie do ostatecznej przemiany Ludu Bożego³⁷³. Ma on zatem charakter historiozoficzny, wskazuje bowiem na zasadę historii oraz ostateczne spełnienie sensu i celu dziejów.

Aspekt bardziej indywidualistyczny pobrzmiewa w semantyce słowa *sod*. Termin ten w mniejszym stopniu odnosi się do ogólno-historycznego prawa, a raczej mówi o opiece, którą rozacza Bóg nad losami konkretnej jednostki³⁷⁴.

Język grecki jest nieco bogatszy, jeśli idzie o terminy opisujące boskie plany względem stworzenia. Można tedy wskazać na trzy słowa, za pomocą których oddawano różne aspekty boskiej działalności w dziejach. *ἐπίνοια* wyraża plan, zamiar lub zamysł;

³⁷¹ Tłumacz Biblii Tysiąclecia zastąpił opatrność pojęciem „troskliwości”, co zapewne trafnie oddaje intencje hebrajskiego autora.

³⁷² K. Bardski, „*Pequddah*” i „*Episkope*”: w poszukiwaniu biblijnej terminologii dla Bożej opatrności, „WST” 2006, nr 19, s. 71.

³⁷³ Tamże, s. 69.

³⁷⁴ K. Bardski, „*Sod*” jako tajemnica Bożej Opatrzności [w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 74-83.

πρόγνωσις to przewidywanie i wiedza uprzedzająca. Najbardziej jednak interesujący jest trzeci termin, a mianowicie πρόνοια, czyli troska i opieka Boża³⁷⁵. Słowo *pronoia* pojawia się dwukrotnie w Księdze Mądrości. Po raz pierwszy pada ono w kontekście krytyki ludzi głupich, którzy nie rozpoznają troski jedyne Boga [Mdr 14,3-4]. Za drugim razem autor natchniony sięga po nie przy okazji wzmianek dotyczących wyprowadzenia Izraelitów z Egiptu [Mdr 17,2]³⁷⁶.

Konfrontacja biblijnej teologii opatrności z filozofią pogańską nastąpiła na gruncie myśli Filona Aleksandryjskiego. Jednym z naczelnych zagadnień poruszanych przez owego autora była kwestia obrony absolutnej transcendencji Boga. Dostrzeżony przez niego problem dotyczył mediacji pomiędzy zewnętrznym względem stworzenia, doskonałym i niezmiennym Bóstwem, a niedoskonałym i uwikłanym w korowód metamorfoz światem. Na gruncie tych rozważań Filon sięga po pojęcie opatrności, aby zbudować łączność pomiędzy Bogiem a stworzeniem. W jego opinii boska providencja jest narzędziem (ὄργανον), za pomocą którego Bóg ustala swoją relację ze światem, rozdziela kosmiczne elementy, wyprowadza ład z chaosu i nadaje bieg wszystkim rzeczom w dziejach świata³⁷⁷. Filon odrzuca stoicką naukę o immanencji logosu, słusznie zauważając, że nie dostarcza ona satysfakcjonującego wyjaśnienia racjonalności świata. Innymi słowy, logos immanentny napotyka na problem uzasadnienia samego siebie, bowiem takie uzasadnienie powinno wskazywać na zewnętrzne względem stworzenia źródło racjonalności. W aporie te nie jest uwikłany logos rozumiany transcendentnie względem świata³⁷⁸. W koncepcji Filona opatrność stanowi narzędzie owego logosu, poprzez które porządkuje on i kieruje rzeczywistością stworzeń. Problem transcendencji logosu będzie później szeroko dyskutowany w refleksji chrześcijańskiej. Jak zostanie to ukazane w kolejnych partiach wywodu, pojawia się on również w historiozofii Orozjusza, jakkolwiek ujęty z nieco innej perspektywy.

Innym istotnym wątkiem myśli Filona, który również nurtuje autora *Historii...*, jest próba wyjaśnienia wielce trapiącej kwestii, jak to możliwe, że dobrzy ludzie cierpią, podczas gdy źli odnoszą sukcesy. Aleksandryjski filozof rozpatruje ten problem w oparciu o racjonalność kosmosu. W jego opinii, wcale nie jest tak, że nikczemnicy osiągają ostateczne zwycięstwo, podczas gdy dobrzy skazani są na porażkę. Wszelkie trudy, które spotykają tych

³⁷⁵ Szerzej o tym: K. Bardski, „*Pronoia*”: filologiczny przyczynek biblijnej teologii *Opatrności Bożej* [w:] *Bóg jest miłością* (1J 4,16), red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 52.

³⁷⁶ Wedle Księgi Mądrości opatrność jest troską Boga, która dotyka tylko sprawiedliwych, występnymi zaś są z niej wyłączeni. W podobnym znaczeniu termin ten używają autorzy Ksiąg Machabejskich (3 i 4). K. Bardski, „*Pronoia*”..., s. 52; T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 171.

³⁷⁷ C. S. O'Brien, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge 2015, s. 46-48. Filon Aleksandryjski, *De Migratione Arahami* 4-6.

³⁷⁸ T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 113-114.

ostatnich Filon uzasadnia rozumnością rządów Bożych, które są dalekowzroczone i wykorzystują udręki sprawiedliwych, w celach pedagogicznych – nieszczęścia stanowią drogę wiodącą to jeszcze większej cnoty. Wątek pedagogii Bożej zostanie szerzej omówiony w kolejnym podrozdziale, tutaj jednak warto wskazać na powiązanie racjonalności z aspektem etycznym. Dla Filona z rozumności stworzenia wynika także i moralność zasady dziejowej. Bóg jest nie tylko stwórcą i władcą, ale również i ojcem, który się troszczy o świat³⁷⁹. Boska opieka jednak nie ogranicza się do losu pojedynczych ludzi, lecz w pierwszej kolejności skupiona jest na historii:

„Po drugie, przewidywanie (προμηθείς) polega na zwracaniu uwagi na rzeczy, które są w świecie najważniejsze, jak w przypadku królestw i dowodzenia armią, ona [opatrność – M.T.] zwraca uwagę na miasta i żołnierzy, a nie na jakiś niepewny i nieistotny przypadek”³⁸⁰.

W ten sposób, łącząc aspekty filozofii pogańskiej z tradycją judaizmu Filon określa transcendentną proveniencję opatrności, jednocześnie ustalając, iż należy ją rozumieć jako opiekę nad losami świata.

Tematyka opatrności stała się jednym z motywów teologii apologetów II wieku. W opinii Justyna opatrność stanowiła element nierozdzielny z Bożą władzą i monarchicznym porządkiem rzeczywistości³⁸¹. Za jej pośrednictwem dokonało się objawienie, którego pełnią jest Jezus Chrystus. Podobny pogląd głosił również Teofil z Antiochii. Autor ten przyznaje opatrności miejsce w katalogu Bożych atrybutów i utożsamia ją z boską dobrocią względem stworzenia³⁸². Szczególnie wyraźną manifestację dobroci Bożej odnajdujemy w uporządkowaniu świata. Biskup Antiochii jest wyraźnie poruszony pieczołowitością, z jaką Bóg stworzył świat, wszystkiemu wyznaczając odpowiednie miejsce i cel:

³⁷⁹ „Dla króla nie ma bardziej pasującego imienia jak Ojciec, ponieważ tym, czym ojciec jest w życiu rodzinnym dla dzieci, król jest dla państwa i Bóg dla świata – Bóg, który zgodnie z niezmiennymi prawami natury połączył w nierozdzielną jedność dwie najbardziej wspaniałe rzeczy: władanie i stróżowanie”. Filon z Aleksandrii, *De providentia* [w:] *Philo in ten volumes*, ed. I, tłum. F. H. Colson, G.H. Whitaker, t. 9, Harvard (repr. 1967), s. 454-506. Cytat podają za: T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 116.

³⁸⁰ Filon z Aleksandrii, *De providentia*... II, 54-55. Cytat podają za: T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 118.

³⁸¹ „Cóż to za pytanie? – odpowiedział Tryfon – Czy filozofowie nie rozprawiają ciągle o bogu i o Jego jedynej władzy, czy też opatrności? Czy zadaniem filozofii nie jest właśnie badanie tego, co boskie?” Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 1.2., tłum. L. Misiarczyk, Wyd. UKSW, Warszawa 2012, s. 160.

³⁸² „[...] jeżeli nazwałbym Go Opatrnością, mówiłbym o Jego dobroci”. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I, 3.2, s. 387.

„Popatrz na dany tym stworzeniom instynkt rodzenia i żywienia potomstwa nie na swój własny użytek, ale dla człowieka. Dalej, na opatrnościową troskę, z jaką Bóg przygotowuje pożywieni wszelkiemu ciału albo zależność, jaką ustanowił, aby wszystkie istoty zostały poddane człowiekowi”³⁸³.

Z powyższego cytatu wynika, że chociaż Boża troska obejmuje cały świat, to jednak działalność opatrności w sposób szczególnie ukierunkowana jest na losy człowieka. Powraca w tym miejscu motyw zwierzchności i panowania. Otóż człowiek uzyskuje swą władzę i wyróżnione miejsce w hierarchii istnień właśnie za sprawą opatrności. Aspekt moralny, zarówno porządku jak i władzy sprawowanej przez Bożą opatrność, pojawia się w kolejnych partiach dzieła biskupa z Antiochii, gdzie jest mowa o karze, która dotyka niegodziwców:

„Nie jest bowiem tak, jak wielu głosi błędnie i bezużytecznie dla życia, że istnieje jakiś przypadek, a wszystkim włada ślepy los. Żli ludzie traktują takie teorie jako parawan dla swoich własnych występków. Istnieje przecież nagroda dla tych, którzy żyją pobożnie, i kara dla tych, którzy postępują źle. Nic bowiem nie dzieje się bez udziału opatrności”³⁸⁴.

Opatrność zatem stanowi determinant kształtu i hierarchii stworzenia, a także historii człowieka; odegra również kluczową rolę podczas eschatologicznego sądu. Problematyka panującego w kosmosie ładu jest zatem bardzo istotnym punktem dociekań na temat opatrności. W dziele Orozjusza, pomimo, iż nie ma ono charakteru traktatu o stworzeniu, jest ona również obecna. Hiszpański kapłan rozważa ją jednak w oparciu o dane zaczerpnięte z historii powszechnej, tym samym sugerując, iż zadanie uporządkowania świata jest jednym z istotnych elementów pojęcia opatrności jako zasady o charakterze historiozoficznym – o czym szerzej będzie mowa w kolejnym podrozdziale.

Problem recepcji filozofii pogańskiej przez teologię chrześcijańską był centralnym zagadnieniem myśli Klemensa z Aleksandrii. Wychowany w duchu szkoły aleksandryjskiej autor *Kobierców* odnosił się do dziedzictwa filozofii greckiej z wielką rewerencją. W jego opinii filozofia ta stanowiła równoważące źródło poznania rzeczy Bożych, co objawienie

³⁸³ Tamże I, 6, 2, s. 389.

³⁸⁴ Tamże III, 7, 13, s. 444.

żydowskie. Jednak nie każdy filozof mógł uchodzić za prawdziwego gnostyka³⁸⁵. Linie demarkacyjną, pomiędzy filozofami antycypującymi objawienie chrześcijańskie a zwodzącymi na manowce szarlatanami wyznacza stosunek do opatrności Bożej. Brnący w błędach intelektualni kuglarze odrzucają bowiem opatrność, jednocześnie uznając, iż kształt rzeczywistości jest dziełem przypadku. Klemens szeroko dyskutuje tę kwestię przy okazji interpretacji teologii św. Pawła. Powiada on:

„Oskarża zaś [św. Paweł – M.T.] nie całą filozofię, lecz epikurejską o której wspomina Paweł także w *Dziejach Apostolskich*. A mianowicie dlatego, że odrzuca ona istnienie Opatrzności i czyni bogiem przyjemność”³⁸⁶.

W tym kontekście bardzo ciekawy jest fragment, gdzie Klemens interpretuje *List do Kolosan*. Pisze on tam następująco:

„«Baczenie, aby nie znalazł się ktoś, kto by was uprowadził jako swój łup» (...) od wiary w Jezusa Chrystusa «posłużywszy się czczym oszustwem filozofii», która neguje istnienie Opatrzności jako oparta na «przekazie ludzkim». Filozofia bowiem oparta na przekazie boskim kategorycznie zakłada istnienie Opatrzności i potwierdza ją. W razie jej odrzucenia fikcją się stanie cały plan realizacji Zbawienia, ponieważ inspirację do działania otrzymujemy jakoby «nie od Chrystusa, a od zasad rządzących światem». Cała bowiem nauka zgodna z Chrystusem czyni Bogiem Demiurga, to jest Stworzyciela, wykazuje działanie Opatrzności w najdrobniejszych przypadkach i zdaje sobie sprawę ze zmienności i pochodności zasad natury oraz uczy nas postępować tak, aby w miarę sił upodabniać się do Boga oraz przyjąć plan Zbawienia jako naczelną ideę przewodnią całego naszego wykształcenia”³⁸⁷.

Adwersarzami św. Pawła okazują się zatem nie wszyscy filozofowie pogańscy, ale tylko epikurejczycy, którzy odrzucają naukę o jednolitej, rozumnie działającej zasadzie

³⁸⁵ Stosowane przez Klemensa określenie „gnostyk” znacznie odbiegało od popularnego obecnie użycia tego terminu. Mówiąc o gnostykach, Klemens ma na myśli tych ludzi pobożnych i uczonych, którzy osiągnęli głębsze wtajemniczenie, zarówno intelektualne jak i mistyczne, w sprawy Boże.

³⁸⁶ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 11, 50,6, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX, ATK, Warszawa 1994, s. 38.

³⁸⁷ Tamże I, 11, 52,1-3, s. 39-40.

rzządzającej historią³⁸⁸. W refleksji Klemensa opatrzność urasta do rangi absolutnie rudymenarnego elementu chrześcijańskiego kerygmatu, zaś historiozofia, czy też teologia dziejów uzyskuje centralne miejsce wierze w Kościoła. Dzieło stworzenia, zaprowadzenie porządku w pluralistycznym uniwersum, koordynacja następujących w dziejach świata wydarzeń, a następnie objawienie, soteriologiczne wystąpienia Boga i postęp historii zbawienia, słowem, wszystko co się dzieje w świecie, w szczególności zaś losy ludzkości jest podyktowane przez opatrzność³⁸⁹.

Patrząc od strony historii dogmatyki chrześcijańskiej łatwo zauważyć, że opisywana przez Klemensa opatrzność pełni zbliżone funkcje do tych, które późniejsza refleksja przypisuje łasce – jest ona działaniem Bożym, poprzez które dokonuje się zbawienie człowieka i świata. Zbliżenie tych dwóch pojęć dobrze ukazuje również fakt, iż zarówno kwestia łaski jak i opatrzności zostały uwikłane w problem wolności ludzkich aktów. Klemens także stanął wobec pytania o możliwość harmonizacji absolutnej wolności Boga z wolnością inicjatyw ludzkich. Rozpatruje on ten problem z dwóch perspektyw – indywidualnych losów jednostki oraz historii powszechnej. W jego opinii opatrzność jest siłą kształtującą wydarzenia tak poszczególnych ludzi jak i całych cywilizacji. Jednak nie działa ona w sposób automatyczny, na wzór mojry, posuwając się aż do negacji wolności stworzeń. Wręcz przeciwnie, chociaż jej zbawcze działanie inicjuje Bóg, to jednak wymaga ono odpowiedzi ze strony człowieka:

„W każdym razie zbożność gnostyka, poprzez dobrowolne wyznaczenie sprzęgnięta z błogosławioną Opatrznością, ujawnia całą doskonałość Boskiej dobroci w działaniu. To tak bowiem wygląda, jak gdyby zbożność gnostyka była jednocześnie aktem odgórnym ze strony Bożej opatrzności oraz odwzajemnieniem uczucia i lojalnością ze strony przyjaciela Boga. Bóg nie jest dobry wbrew swej woli, jak ogień który ogrzewa [...], ani też mimowolnie nie zostanie zbawiony ten, kto jest zbawiony”³⁹⁰.

³⁸⁸ Zasada realizująca plan zbawienia ma charakter triadyczny i pozostaje w zgodzie z hierarchiczną strukturą wszechrzeczy – na szczycie tej hierarchii znajduje się Bóg, poniżej zaś aniołowie i ludzie. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VII, 2, 9, 1-2, s. 223.

³⁸⁹ Wielce dobitnie wyraża to fragment *Kobierców*, w którym Klemens mówi następująco: „Wreszcie bywają też inne dociekania, godne tylko kary, jak choćby żądanie dowodów, czy istnieje Opatrzność. A jeśli Opatrzność istnieje, jest rzeczą wręcz bezbożną mniemać, że wszelkie prorocтва i cały spełniający się w Zbawicielu boski plan nie powstały skutek woli Opatrzności, i chyba zgola nie potrzeba próbować nawet udowodniać jej boskiej obecności, gdyż świadczy o niej w sposób oczywisty i sam ogląd wszystkich rzeczy podpadających pod zmysły, i wytwory sztuki i nauki oraz to, co częściowo powstaje zgodnie z planem, częściowo zaś ujawnia się zgodnie z planem”. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* V, 1, 6, 2, s. 9.

³⁹⁰ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* VI, 7, 42, 2-4, s. 250.

To samo działanie opatrności przybiera nieco inny kształt w odniesieniu do dziejów powszechnych. Tutaj Klemens również pozostawia inicjatywom ludzkim dość duże pole wolności. Człowiek może zatem grzeszyć, czynić zło i podejmować próby zahamowania postępu historii zbawienia. Jednak w ostatecznym rozrachunku wszelkie tego typu czyny pozostaną bezowocne. Dzieje się tak dzięki opatrności, która zawsze ukierunkuje proces dziejowy w ten sposób, by każde zło obrócić w dobro i tym samym włączyć je w wielki plan zbawienia świata:

„Jest bowiem rzeczą Boskiej mądrości i moralnej doskonałości i potęgi nie tylko czynić dobro [...], lecz nawet, i to w najwyższym stopniu, posługując się złem przez kogoś wymyślonym zużyć je dla dobra i szlachetnego celu oraz ku pożytkowi wyzyskać to, co uchodzi za zło, na przykład z faktu pokusy uczynić świadectwo”³⁹¹.

A zatem działanie opatrności ma charakter bardzo subtelny. Tajemniczo ingeruje ona w dzieje powszechne, przekształcając je w historię zbawienia³⁹².

Poruszana przez Klemensa (oraz innych autorów) kwestia determinizmu stanowi istotny punkt odniesienia dla badania pojęcia opatrności u Orozjusza. Co więcej, w refleksji głęboko zakorzenionej w faktach historycznych, gdzie wiele zdarzeń pozostaje zależna od ludzkich wyborów, kwestia stopnia zdeterminowania dziejów nabiera szczególnej doniosłości. Toteż rozważania poświęcone patrystycznym dociekaniom na temat wolności stworzeń, obok transcendencji Bożej oraz kosmicznego porządku, także pozostają w ścisłym związku z kreowaną przez Orozjusza koncepcją opatrności.

Poglądy Klemensa podzielał inny wielki nauczyciel z Aleksandrii – Orygenes. Jego teologię Bożej providencji odnajmujemy w dziele *Przeciw Celsusowi*. Aleksandryjczyk rozpoznaje w swoim adwersarzu - filozofie Celsusie - myśliciela ze szkoły epikurejczyków, którzy, jak pamiętamy, negowali działanie w dziejach Bożej opatrności. Dlatego też główną osią dyskusji czyni on pogląd, iż opatrność istnieje i kieruje wydarzeniami historii powszechnej. Można wskazać na kilka sposobów, którymi, zdaniem Orygenesesa, posługuje się

³⁹¹ Tamże I, 17, 86, 3, s. 63

³⁹² Na marginesie warto przytoczyć spostrzeżenie Andrew Ittera, który w swej monografii poświęconej *Kobiercom* zauważa, iż Klemens łączy opatrność z pojęciem ekonomii Bożej (oikovoía), którą rozumie jako boski plan zbawienia. A. C. Itter, *Esoteric Teaching in the „Stromateis” of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden-Boston 2009, s. 286. W teologii patrystycznej termin „ekonomia” (albo „ekonomie”) miał dość szerokie zastosowanie. Ireneusz z Lyonu sięga po niego dla określenia rozwój trynitarnego objawienia w dziejach. B. Sesboüé, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, Wydawnictwo M, Kraków 1999, s. 121 i n.

Bóg ingerując w wydarzenia historyczne. Po pierwsze, dzięki opatrności boski Logos nawiązuje kontakt z poszczególnymi ludźmi, zsyłając rady, polecenia i przestrogi:

„Jeśli dla każdego, kto wierzy w istnienie Opatrzności, jest rzeczą oczywistą, że określone sprawy boskie oraz zapowiedzi przyszłych wydarzeń związanych z życiem doczesnym objawiają się ludziom w sposób jasny czy zagadkowy we śnie, to dla czegoż mielibyśmy uważać za absurd przekonanie, że to, co porusza umysł ludzi we śnie, może również przejąć go na jawie i przynieść korzyść temu, kto doznał widzenia albo tym, którym widzenie zostało opowiedziane”³⁹³.

Godnym podkreślenia faktem jest powiązanie znaków i omenów z wpływem boskiej opatrności. Przywodzi to na myśl wcześniejsze rozważania Orozjusza dotyczące wieszczych fenomenów, i jednoznacznie wskazuje, że Orygenes myśli o opatrności w kategoriach historiozoficznych. Jednak działanie opatrności nie ogranicza się tylko do zsyłania onirycznych wizji oraz kreowania innych stanów mentalnych o charakterze tajemniczych zachęt i przestrog. Orygenes wyznacza jej znacznie poważniejszą rolę. W księdze czwartej omawianego dzieła powraca temat providencji, tym razem w kontekście ogólnohistorycznym. Przytoczone tam zarzuty Celsusa względem chrześcijańskiej wizji historii zbawienia zmierzają do wykazania, iż skoro świat pełen jest niegodziwości, to w takim razie opatrność nie istnieje, zaś Bóg wcale nie interesuje się ludźmi. To bardzo jednostronne spojrzenie na historię zostaje oprotestowane przez Orygenes. Aleksandryczyk uważa, iż Bóg nieustannie dopomaga ludziom poprzez posyłanie odpowiednich jednostek, które „nauczają czystej prawdy i starają się o prawość ludzi”.

„Takimi sługami byli prorocy i Mojżesz. W dziele naprawy przewyższył ich Jezus, który pragnął uzdrowić nie tylko mieszkańców jednego zakątka ziemi, lecz na ile leżało to w jego mocy, wszystkich mieszkańców ziemi”³⁹⁴.

Pomoc Boża zatem nie polega na przymuszeniu ludzi do niegrzeszenia i odebraniu im wolności, lecz rozgrywa się w dynamizmie historii poprzez działalność natchnionych wybrańców. Dobór przykładów świadczy wyraźnie, iż Boża pomoc ma charakter uniwersalny i historiozbawczy. Działalność providencji odnajdujemy już u zarania dziejów ludzkości, a

³⁹³ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I,48, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986, s. 68.

³⁹⁴ Tamże, s. 187.

następnie w historii Izraela. Szczytowy punkt planu naprawy świata przypada na dzieło zbawcze Chrystusa, a następnie łączy się z działalnością Kościoła. W ten sposób opatrność jest siłą przenikającą historię powszechną, lecz nie ma charakteru absolutnie deterministycznego. Człowiek dalej pozostaje suwerenny w swych decyzjach, a jego czyny posiadają moc sprawczą. Niemniej jednak dzięki opatrności Bóg tak kieruje losami świata, aby ostatecznie z wszelkiego zła wyprowadzić dobro i bezpiecznie doprowadzić historię powszechną do ostatecznego spełnienia³⁹⁵.

Tłumacząc sensowność cierpienia Orygenes idzie po linii wyznaczonej przez Klemensa. Najlepszego zaś przykładu zbawczej roli cierpienia dostarcza męka Chrystusa. Aleksandryczyk podkreśla to wyraźnie, omawiając zarzut Celsusa, iż opatrność nie ochroniła Jezusa z Nazaretu przed haniebną śmiercią na krzyżu. Co znamienne, odpowiadając na ten argument, Orygenes nie sięga po metafizyczne uzasadnienie soteriologii chrześcijańskiej. Zamiast tego odwołuje się do kwestii pedagogicznych. Uważa on bowiem, że kara krzyżowa miała charakter opatrnościowy, gdyż pokora z którą Chrystus się jej poddał wpłynęła na ukształtowanie odpowiednich postaw u ludzi wierzących i rozrost Kościoła w kolejnych wiekach. Nakreśliła ona także meta-historyczny sens i cel dziejów³⁹⁶.

Problematyka opatrności powraca w czasach pokonstantyńskich. Tym razem impulsu do rozważań nad boską providencją dostarczyła kontrowersja wyrosła wokół nauki Ariusza. Atanazy z Aleksandrii atakuje poglądy ariańskie, zgodnie z rodzimą tradycją uważając, że odrzucenie dogmatu o wcieleniu Słowa pociąga za sobą negację istnienia Bożej opatrności. W polemice tej wyraźnie pobrzmiewają wyżej wzmiankowane protesty Klemensa i Orygenes przeciwko epikurejczykom, których oskarżano między innymi o brak wiary w opatrność. Dla Atanazego uznanie, iż nie doszło do wcielenia boskiego Logosu, przekreśla skuteczność zbawczego planu względem ludzkości. Zatem racjonalność, sensowność i celowość dziejów, a tym samym istnienie jednej zasady kierującej procesem historycznym implikują konieczność akceptacji nicejskiej teologii wcielenia³⁹⁷. W tym rozumieniu opatrność identyfikowana jest jako siła kierująca historią zbawienia oraz zabezpieczająca

³⁹⁵ Tamże, s. 187.

³⁹⁶ „Być może Celsus uznał los Chrystusa za godny pożałowania i haniebną dlatego, iż sam uznaje trud za największe zło, a najdoskonalszym dobrem jest dla niego przyjemność; z poglądem takim nie zgodzi się żaden filozof, który wierzy w istnienie Opatrzności i uznaje, że męstwo, wytrwałość i szlachetność są cnotami.

A zatem Jezus nie umniejszył wiary w siebie przez cierpienia, których doznał, przeciwnie, tym bardziej ją umocnił w tych, którzy pragną stać się dzielnymi oraz w tych, którzy nauczyli się od Niego, że w najwyższym stopniu naprawdę szczęśliwe życie nie jest tutaj, lecz zgodnie z Jego słowami «w przyszłym wieku», natomiast życie w tak zwanym «obecnym wieku» jest nieszczęściem albo pierwszą i największą walką duszy”. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* II, 42, tłum. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986, s. 116.

³⁹⁷ Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa* 12, 3. T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 221.

Bożą transcendencję. Myśl o opatrności jako gwarancie transcendencji Boga zbliża Atanazego do pozycji zajmowanych przez przywołanego wyżej Filona. Ważną jednak różnicą jest fakt, iż biskup Aleksandrii po pierwsze tworzył w czasach znacznie Orozjuszowi bliższych, zaś kontrowersja arianizmu ciągle była obecna w kościele V wieku, po drugie zaś Atanazy był chrześcijaninem, toteż w sposób bezpośredni łączył opatrność z działalnością Logosu, który po Wcieleniu stał się Jezusem z Nazaretu. Ten chrystocentryczny aspekt stanie się jednym z najistotniejszych elementów koncepcji opatrności u Orozjusza.

Myślicielem, który w czasach bardzo bliskich autorowi *Historii przeciw poganom* poruszał problematykę opatrności, był Nemezjusz z Emezy. W odróżnieniu od tradycji teologii aleksandryjskiej syryjski biskup nie kładzie nacisku na transcendencją Boga, ani polemikę ze szkołami odrzucającymi opatrność. Dla niego istnienie providencji stanowi pozostający poza wszelką dyskusją pewnik. W dziele *O naturze ludzkiej* formułuje taką oto definicję:

„Otóż opatrność to piecza, jaką sprawuje Bóg nad tym wszystkim, co istnieje. Inna przyjęta definicja brzmi następująco: opatrność to tyle, co zamysł Boży mający zapewnić pomyślność wszystkiemu, co istnieje. I skoro opatrność okazuje się Bożym zamysłem, niepodobna wątpić, że wszystko, co na świecie się dzieje, dzieje się w sposób jak najlepszy i jak najbardziej licujący z Bożym majestatem. Co więcej, tym kimś, kto wszystkie istniejące rzeczy stworzył i nad nimi sprawuje opatrnościową pieczę, musi być jeden i ten sam Bóg, bo w przeciwnym razie Bóg nie byłby Bogiem”³⁹⁸.

Jeśli zatem Bóg istnieje i troszczy się o stworzenie, to musi istnieć opatrność – ustalenia te padają już na poziomie definicyjnym. Jednak w proponowanym przez Nemezjusza ujęciu daje się zaobserwować wyraźne przesunięcie akcentów ze stworzenia na troskę. Biskup Emezy odróżnia aktywność stwórczą Boga od aktywności opatrnościowej, tą ostatnią rozumiejąc jako dynamiczną postawę polegającą na opiece nad światem³⁹⁹. Nie chodzi zatem o samo dzieło stwórcze, czy też jakieś uprzednie zaplanowanie świata w ten sposób, by historia powszechna w sposób konieczny podążała w kierunku spełnienia obietnic zbawczych. Dla Nemezjusza podstawowym punktem odniesienia są dokonywane przez Boga zabiegi ukierunkowujące odpowiednio dzieje świata. Poprowadzony w ten sposób wywód

³⁹⁸ Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej* 43, 63, cyt. za T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 242.

³⁹⁹ Tamże 42, 61; T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 241.

musiał doprowadzić myśl syryjskiego duchownego do konfrontacji z problemem wolnej woli. Przy tej okazji pojawia się również kwestia determinizmu dziejowego:

„Wszak początkiem tak grzechu, jak i dobrego uczynku jest akt wyboru, gdy natomiast idzie o ich faktyczne spełnienie, raz opatrność na to pozwala, kiedy indziej nie. Na wszystko w ogóle, co się dzieje, składa się tak nasz własny udział, jak i udział opatrności, i czynniki te nie idą z osobna, ale razem”⁴⁰⁰.

Potwierdza się zatem, iż akty ludzkiej wolnej woli są niezależne, lecz inspirowane nimi wydarzenia pozostają zharmonizowane z planem Bożym dzięki działaniu opatrności. W innym miejscu Nemezjusz ujmuje to następująco:

„Opatrność to po części coś uniwersalnego, a po części coś, co rozciąga się na poszczególne rzeczy i osoby, i stąd wynika, że opatrność dotycząca tego, co szczegółowe zgadzać się musi z uniwersalną”⁴⁰¹.

Chociaż troskliwa opieka Boga dotyka każdego bytu z osobna, to jednak najpełniejszy jej obraz jest widoczny dopiero z perspektywy uniwersalnej, którą jest historia powszechna. Ustalenia Emezjusza zachowują swoją wartość również i na gruncie badań nad pojęciem opatrności u Orozjusza. Podkreślana przez biskupa Emezy providencjalna opieka Boga nad historią powszechną odnosi się bowiem do rzeczywistości, której opisaniu poświęcił się autor *Historii...* O ile jednak Nemezjusz nie wiązał dziejów powszechnych z historią jakiegoś konkretnego państwa, to u Orozjusza, uwaga opatrności skupiać się będzie przede wszystkim na losach Rzymu.

Reasumując, teologiczna refleksja grecka od czasów Filona Aleksandryjskiego do Nemezjusza z Emezy dostrzegała w opatrności jeden z kluczowych elementów doktryny chrześcijańskiej; rozumiano ją jako narzędzie za pomocą którego Bóg wchodzi w relację ze światem. Działanie providencji ujawniło się już w dziele stwórczym, jednak jej aktywność pozostaje dostrzegalna w całej historii powszechniej. Na gruncie historiozofii opatrność jawi się jako zasada, prawo historii, które czuwa nad losami świata i w sposób szczególny troszczy się o ludzi. Chociaż w kontekście rozważań na temat opatrności pojawiają się motywy sądu nad bezbożnikami, to jednak ma ona charakter raczej dość optymistyczny. Jej

⁴⁰⁰ Tamże 40, 57, cyt. za T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 239.

⁴⁰¹ Tamże 40, 57, cyt. za T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 239.

deterministyczne oblicze ukazuje się wyraźnie w perspektywie ogólnohistorycznej - providencja kieruje losami świata, przy jednoczesnej akceptacji wolności inicjatyw konkretnych jednostek.

Przytoczony powyżej zarys ewolucji pojęcia opatrności pokazuje, iż najwcześniejsza refleksja skupiała się na kwestiach kosmologicznych i metafizycznych. Z czasem jednak opatrność zaczęto kojarzyć z boską opieką sprawowaną nad losami świata, coraz silniej akcentując jej wymiar historiozoficzny.

Podobnym torem podążała myśl zachodnia, odmiennie jednak rozkładając akcenty. Bez wątplenia myślicielem zachodnim, który miał największy wpływ na ukształtowanie intelektualnej sylwetki Orosjusza był święty Augustyn. Dostrzegał on w opatrności siłę porządkującą rzeczywistość wedle odpowiednich proporcji. W księdze piątej *Państwa Bożego* pisał następująco:

„Ten, od którego wszelki pochodzi sposób, wszelki kształt i wszelki porządek, i miara wielka, i liczba i waga; ten, od którego pochodzi wszystko, co w przyrodzie istnieje wszelkiego rodzaju i ceny; od którego pochodzą zarodki kształtów i kształty nasion, ruch nasion i kształtów; ten, co ciału dał początek, piękność, zdrowie, płodność układ członków i celową ich między sobą harmonię; on nawet w duszy nierozumnej dał pamięć, czucie i popędy; rozumnej zaś udzielił nadto rozumu, pojętliwości i woli; on nie tylko nieba i ziemi nie tylko i człowieka, ale też wnętrzości i najmniejszego i najlichszego robaczka ani skrzydełek ptaszyny, ani kwiateczka najmniejszego, ani listka na drzewie nie pozostawił bez doskonałej harmonii pojedynczych części składowych i bez pewnego jakby spokoju; ten Bóg, niepodobna, iżby miał królestwa ludzkie, ich panowanie lub upadek i niewolę wyłączać spod praw Opatrzności swojej”⁴⁰².

Pierwsza część cytatu w gruncie rzeczy powtarza znane już ustalenia omawianych wyżej myślicieli. Dzięki opatrności cała przyroda, od potężnych ciał niebieskich, aż po najdrobniejszy wiosenny listek pozostaje w zachwycającej harmonii. Augustyn jednak, jako wprawny retor, płynnie przechodzi od ujmującego opisu piękna stworzenia do spraw politycznych. Wokół nich też osnuwa dalszy dyskurs na temat opatrności⁴⁰³. Przyjęta przez

⁴⁰² Augustyn, *Państwo Boże* V, 11, s. 217-218.

⁴⁰³ Motyw polityczny jest dominantą rozważań o boskiej providencji na zachodzie. Już Minucjusz Feliks wiąże pojęcie opatrności z Bożą władzą i porządkiem politycznym, który postrzega monarchicznie: „Ponieważ co do

Augustyna perspektywa nakazuje spoglądać na historię powszechną jako na arenę wzrostu dwóch mistycznych społeczności. Zamyśl ten oczywiście wymaga odpowiedniego ustalenia determinantów procesu dziejowego. Toteż najważniejszym aspektem augustynowej opatrności nie będzie ani stworzenie ani transcendencja Absolutu, niewielką też rolę w jej rozumieniu odegrają ujęcia zasady dziejów proponowane przez myślicieli pogańskich (mojra, przeznaczenie, *nemezys*, czy *fortuna*). Ogólna specyfika myśli Augustyna, która najlepiej została wyeksponowana w *Wyznaniach*, polega na tym, że biskup z Hippony wychodzi od egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Można powiedzieć, że jest to filozofia uprawiana w pierwszej osobie⁴⁰⁴. Oczywistą konsekwencją takiego zabiegu jest przeniesienie zainteresowań z obszaru kosmologii na historię. W tej właśnie historii biskup Hippony najwyraźniej dostrzega działanie opatrności. Egzystencjalne doświadczenie życia w świecie, czyli obecnym *saeculum*, ukazuje, iż porządek opatrności przejawia się nawet w drobnych sprawach życia codziennego i podlegają mu także takie, wydawałoby się, destabilizujące zjawiska jak głupota i grzech. Przekonanie to towarzyszyło Augustynowi już we wczesnych latach działalności intelektualnej⁴⁰⁵. Najpełniej jednak refleksję wokół opatrności biskup z Hippony rozwinął przy okazji rozważań nad historiozofią. Opatrność tedy jawi się jako siła, której nadrzędnym zadaniem jest odpowiednie kierowanie procesem historycznego wzrostu społeczności przeznaczonych do zbawienia Bożych wybrańców. Siła ta, chociaż przedmiotem jej opieki pozostaje wspólnota mistyczna, ingeruje jednak w skali dziejów powszechnych - jedne państwa podnosi do rangi wielkich imperiów, pomyślność innych obraca wniwecz.

Interesujące wskazówki dla rekonstrukcji pojęcia opatrności u Augustyna zawiera rozdział dwudziesty pierwszy księgi piątej *Państwa Bożego*. Tytuł tego rozdziału brzmi następująco: *Romanum regnum a Deo vero esse dispositum, a quo est omnis potestas, et cuius providentia reguntur universa*⁴⁰⁶. W przekładzie polskim zaś uzyskał on brzmienie: „Państwo rzymskie przez Boga prawdziwego dane było, bo od Boga wszelka pochodzi władza i Opatrność jego rządzi wszystkim”⁴⁰⁷. W rozdziale tym Augustyn szeroko dyskutuje

istnienia opatrności nie ma dwóch zdań, więc może będziesz uważał za konieczne zbadać, czy rządy w państwie niebieskim odbywają się podług rozkazu jednego władcy, czy według woli wielu”. Minucjusz Feliks, *Oktawiusz* 18, 5, cyt. za T. Stępień, *Porządek i miłość*, s. 185

⁴⁰⁴ Gareth B. Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca 2010, s. 41-60; C. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge 1989, s. 127-142.

⁴⁰⁵ W dialogu *O porządku* pisze on następująco: „Otóż całe życie głupców, chociażby wskutek ich ułomności było jak najbardziej niestałe i nieuporządkowane, włączone jest jednak z konieczności w porządek rzeczy, a to dzięki Bożej Opatrności, która niejako wyznaczwszy w swych wiecznych i niewzruszalnych prawach życiu temu pewne dziedziny, nie pozwala mu żadną miarą tam być, gdzie być nie powinno”. Augustyn, *O porządku* II, 4, 11, tłum. J. Modrzejewski, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, PAX, Warszawa 1953, s. 187.

⁴⁰⁶ Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei* V, XXI, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Latina* 41, szp. 167.

⁴⁰⁷ Augustyn z Hippony, *Państwo Boże* V, XXI, s. 238.

przyczyny pomyślności państw ludzkich. Wyraża pogląd, iż wszelka ziemską władzę ma proveniencję boską, bowiem Bóg ustanawia królestwa i rządy, reglamentując ich potęgę wedle własnego upodobania – które jednak zawsze jest sprawiedliwe. Co ciekawe, uważny czytelnik rzezonego fragmentu *Państwa Bożego* szybko zauważy, iż wbrew tytułowej zapowiedzi, w całym rozdziale ani raz nie pada termin *providentia*. Fakt ten podsuwa myśl, iż Augustyn jednoznacznie kojarzył pojęcie opatrności z rządami Bożymi w dziejach. Władza Boga i Jego opatrność są tym samym. Podobne poglądy były nieobce również myślicielom greckim – pojawiały się już u Filona, czy Teofila z Antiochii. Jednak to właśnie w myśli Augustyna dochodzi do silnego powiązania rządów Bożych z historią konkretnych państw ludzkich, sama zaś opatrność staje się problemem politycznym. Jeżeli bowiem polityka rządów i sprawujące ziemską władzę osobistości podlegają sile opatrności, ta zaś realizuje Boży plan zbawienia, to w takim razie, aby wyjaśnić jakiegokolwiek polityczne wydarzenie w dziejach powszechnych, należy je odnieść do historii zbawienia. Innymi słowy, istotą fenomenów politycznych jest ich rola w realizacji sensu i celu dziejów. Nawet rządy takich nikczemników jak Neron posiadały swoje historiozoficzne uzasadnienie (Augustyn dostrzega w wyniesionych na trony okrutnikach i bezwzględnych tyranach bicz Boży)⁴⁰⁸. W tej optyce również triumf chrześcijaństwa stanowi efekt ingerencji Bożej i nie można go zredukować do politycznych kalkulacji Konstantyna i Teodozjusza. Konstantyn bowiem, tak jak Neron, był narzędziem opatrności, być może nawet bardziej bezwolnym w czynieniu dobra, niż tamten w sianiu nieprawości. Podobne spostrzeżenia będą obecne również i u Orozjusza.

Wyposażenie pojęcia opatrności w mocno zaakcentowane wątki polityczne nadaje mu jednocześnie rysu znacznie bardziej deterministycznego, niż mogliśmy zaobserwować u wcześniej omawianych filozofów. A chociaż sam Augustyn nie dyskutuje problematyki providencji w powiązaniu z koncepcją łaski i predestynacji, to jednak można podejrzewać, iż to właśnie nieufność biskupa Hippony w możliwości ludzkiej wolnej woli stoi za przyznaniem opatrności szerszego obszaru działania. Opatrność bowiem nie tylko wyprowadza dobro ze zła, ale czasem nawet zdaje się sprzyjać działaniom nikczemnych, jeśli dostrzega w tym sposób realizacji własnych celów. Podobnie też ma się z postaciami obsadzonymi w roli protagonistów narracji historiozoficznej. Również i oni czynią, co czynią, bo jest to zgodne z wyrokami boskiej providencji. W naturalny sposób rodzi się tutaj

⁴⁰⁸ „Ale w tych zbrodniach pierwszeństwo i niejako szczyt dźwierzyl przed wszystkimi cesarz Neron, którego rozwiążność tak była wielka, iż zdawało się, że niczego męskiego po nie spodziewać się nie można; a jednocześnie był tak okrutny, że gdyby go kto nie znał, nie posądziłby go nikt o żadną czułość. Ale i tacy znikąd, jeno od Opatrzności Boskiej władzę panowania mają, gdy Bóg osądzi, iż ludzie na takich władców zasługują”. Augustyn z Hippony, *Państwo Boże* V, XIX, s. 234.

podejrzanie, że na rozumieniu opatrności w myśli Augustyna odcisnął swe piętno spór z Pelagiuszem. Ten jednak wątek wymaga odrębnego opracowania, zaś ewentualne jego dziedzictwo na gruncie historiozofii Orozjusza raczej nie odegrało istotnej roli. Bez wątpienia jednak taką rolę odegrało dokonane przez biskupa z Hippony przeniesienie pojęcia opatrnością na grunt polityczny. Ono też, obok wcześniej ukazanych aspektów Bożej providencji, stanowić będzie problematykę rozważań na temat zasady dziejów w *Historii przeciw poganom*.

2.2. Opatrzność u Orozjusza

Termin *providentia* bez wątpienia nie należy do najczęściej stosowanych przez Orozjusza pojęć. Hiszpański kapłan sięga po niego incydentalnie i zawsze używa w tym samym znaczeniu, a mianowicie, odnosi go do sensu i celu procesu dziejowego. Niemniej jednak, pomimo, iż czytelnik *Historii przeciw poganom* nie napotyka co i rusz wzmianek o wyrażonej wprost boskiej opatrności, to jednak odgrywa ona bardzo istotny element narracji. Podobnie jak u Augustyna, tak samo i u Orozjusza nierzadko trzeba rozpoznać obecność opatrności w konkretnym wydarzeniu bez wyraźnych wskazówek samego autora. Rozpoznanie to umożliwiają jednak okoliczności zaistnienia danego faktu historycznego oraz jego interpretacja. Wskazówek w poszukiwaniach dostarcza nam powyższe omówienie sposobów użycia pojęcia opatrności u wcześniejszych autorów. Dorobek literatury pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa wpłynął bowiem na ukształtowanie się zarówno samego rozumienia providencji jak i praktyki zastosowania tego terminu w dyskursie filozoficzno-teologicznym.

Analiza opatrności w literaturze patrystycznej do czasów Orozjusza pozwala na wskazanie kilku szczególnie istotnych aspektów tego pojęcia. Po pierwsze, boska providencja odpowiada za uporządkowanie świata – co oczywiście zbliża ją do platońskich (oraz stoickich) poglądów dotyczących logosu. Drugim wybijającym się tematem jest troska, która początkowo była rozumiana dość ogólnie – jako opieka nad stworzeniem, później zaś doczekała się konkretyzacji na gruncie politycznym. Kolejne istotowe znamię opatrności stanowi problem determinizmu historycznego. Na kształt wszystkich trzech motywów wpływała chrześcijańska wizja historii zbawienia, dostarczająca interpretacyjnego klucza do właściwego rozeznania intencji i roli boskiej opatrności w toku procesu historycznego.

Identyfikacja tych aspektów pozwala na rekonstrukcję wyobrażeń Orozjusza na temat mechanizmu dziejowego.

Nierzadko impulsu do rozwoju filozofii Bożej opatrności dostarczała polemika z tradycją myślową szkoły epikurejczyków. Sądzieli oni, jak wiadomo, iż świat jest dziełem przypadku, a zatem nie można wskazać na żadną ogólną siłę kierującą jego losami. Stanowiska nastawione polemicznie do tego poglądu budowały swą argumentację w oparciu o spostrzeżenie, iż kosmos zdradza zadziwiającą harmonię, a zatem nie daje się zredukować do zbioru losowo występujących bytów i zdarzeń. Źródło tego porządku identyfikowano jako jednoczącą zasadę wszechrzeczy. Również i Orozjusz stoi na stanowisku, że stworzenie ma racjonalny charakter, cechuje się bowiem odpowiednim układem wszystkich elementów, ukonstytuowanych wedle właściwych im miary i wagi. Powiada on tak:

„Zebrane zostały wystarczające próby, aby wszyscy mogli bez cienia wątpliwości poznać, że ten jedyny i prawdziwy Bóg głoszony w chrześcijańskiej nauce jest tym, który stworzył świat i jego rzeczy w czasie, kiedy sam tego pragnął i uporządkował go w jego różnorodności. W różnorodności pozostał ten świat niezbadany. Następnie doprowadził to wszystko do jedności, kiedy sam objawił się jako jedno”⁴⁰⁹.

Na pierwszy rzut oka powyższe stwierdzenia wydają się nic nie wnoszącymi powtórzeniami katechetycznej wręcz nauki o stworzeniu. Jednak bliższa ich analiza wskazuje na treści historiozoficzne.

Przywołany fragment pochodzi z samego początku księgi siódmej. Księga ta, co znamienne, opisuje finalny etap dziejów – czas wzrostu Kościoła. Co więcej, otwierające ją zdanie zupełnie nie pasuje do początku narracji oddzielnej partii dzieła. Przypomina ono raczej jakieś podsumowanie, wyciągnięcie wniosków z wcześniej przeprowadzonej argumentacji. Orozjusz mówi o zebranych uprzednio dowodach, które powinny ostatecznie rozwiązać wątpliwości co do tego, iż Bóg stworzył i uporządkował świat. Wydaje się zatem, że zdanie to lepiej pasuje do zakończenia traktatu polemicznego, w którym autor skupiałby się na kwestiach kosmologicznych. Jednak Orozjusz w żadnym miejscu nie rozwija pogłębionej refleksji na temat protologii. Przyjęta przez niego narracja skupia się na historii – opisuje

⁴⁰⁹ Orozjusz, *Historia...* VII, 1, 1, s. 261. W oryginale brzmi to następująco: *Sufficientia, ut arbitror, documenta collecta sunt, quibus absque ullo arcano, quod paucorum fidelium est, probari de medio queat, unum illum et verum Deum, quem christiana fides predicat, e condidisse mundum creaturamque ejus cum voluit, et disposuisse per multa cum per multa ignoraretur, et confirmasse ad unum, cum per unicum declaratus est, simulque potentiam potentiamque ejus multimodis argumentis eluxisse.* Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri septem* VII.I, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 31, szp. 1059.

dzieje antycznego świata, komentując je i wyjaśniając, dlaczego właśnie stało się to, co się stało. Jednak wyjaśnienie, po które sięga hiszpański kapłan, najczęściej ma charakter teologiczny. Rzeczy w świecie dzieją się ze względu na to, że Bóg je dopuszcza, w tajemniczy sposób inicjuje lub też są one przez Niego uprzednio zaplanowane. A zatem ich zaistnienie wynika z działania pozahistorycznej siły sprawczej. Mając to na względzie, można pokusić się o próbę rekonstrukcji rozumowania autora *Historii...*, które zdecydowało o tym, iż postanowił on w otwarciu siódmej księgi posłużyć się cytowanymi wyżej słowami. Wydaje się, że bieg myśli Orozjusza wyglądał następująco: skoro, jak wykazano we wcześniejszych sześciu księgach, poszczególne wydarzenia w historii powszechnej nie dzieją się przypadkowo, ale wedle jakiegoś meta-historycznego planu, to w takim razie świat jest uporządkowany. Pamiętać w tym miejscu należy o polemice, jaką filozofowie broniący istnienia opatrności wiedli z epikurejczykami. Na gruncie tej dyskusji problematyka istnienia (lub nieistnienia) przypadku obejmowała zarówno kwestie kosmologiczne jak i historiozoficzne. A zatem również i sposób argumentacji mógł przebiegać dwutorowo – albo skupiać się na porządku i rozumności natury, albo też na sensowności i celowości historii powszechnej. Innymi słowy, Orozjusz, zmierzając już do końca swojego dzieła, dochodzi do przekonania, iż wcześniejsze argumenty w sposób satysfakcjonujący, a nawet nie pozostawiający „cienia wątpliwości”, wykazały istnienie opatrności. Stąd też płynie konieczny wniosek, iż świat musi być stworzony przez Boga i uporządkowany. Jednak aby autor *Historii...* mógł dojść do takiego wniosku, musiał postrzegać opatrność zgodnie z jej rozumieniem przyjętym w literaturze patrystycznej - co wspiera tezę, iż w narracji Orozjusza siłą rządzącą procesem dziejowym jest właśnie providencja.

Kolejnym ważkim świadectwem, które dostarcza nam omawiany cytat, jest wzmianka mówiąca, iż świat został stworzony za sprawą woli Bożej. Stwierdzenie to, chociaż może wydawać się banalne, ma dla nas tę wagę, że wyklucza możliwość działania innych obecnych w refleksji starożytnych zasad historii. Otóż jednym z zasadniczych rysów opatrności jest jej personalistyczny charakter. Nie jest to siła działająca mechanicznie i zupełnie bezwolnie, jak mojra, przeznaczenie czy *nemesis*. Nie determinuje zatem wydarzeń historycznych w sposób konieczny, na wzór nieubłaganych praw przyrody. Opatrność jest rozumna, ale również i osobowa. Toteż współpracuje z decyzjami ludzkimi, bada intencje i na bieżąco określa kierunek historycznych kolei, harmonizując swoje poczynania z wolnością inicjatyw ludzi.

Wreszcie, na szersze omówienie zasługuje również umiejscowienie deklaracji o stworzeniu i uporządkowaniu świata przez Boga. Jak już wcześniej dostrzeżono, Orozjusz podaje tę deklarację dość późno, a mianowicie dopiero w siódmej księdze. Trzeba przyznać,

że podobna wzmianka, o Bożym zamysle porządkującym świat, byłaby zasadniejsza w pierwszych partiach dzieła, gdzie zwyczajem antycznej historiografii prezentowano rozliczne krainy i ludy, o których zamierzał rozprawiać dany autor. Orozjusz jednak aż do ostatniego rozdziału wstrzymuje się z ujawnieniem przeświadczenia o Bożym ładzie; rozdziału, co znamienne, poświęconego dziełu Chrystusa i rozwojowi Kościoła – czyli końcowej epoce dziejów. Dopiero w nim dowiadujemy się, że świat jest uporządkowany, zaś autorstwo owego ładu należy przypisywać boskiej aktywności w immanencji świata. Bliskość informacji o uporządkowaniu świata i narodzinach Chrystusa nie wydaje się jednak być przypadkowa. Zastosowany przez Orozjusza zabieg redakcyjny przywodzi na myśl filozoficzną intuicję Filona, który w uporządkowaniu, a może nawet lepiej powiedzieć, w ukonstytuowaniu świata dostrzegał działanie boskiego logosu i w ten sposób bronił transcendencji Boga względem świata. Warto poświęcić temu zagadnieniu chwilę refleksji.

Dzieło Orozjusza nie jest traktatem o stworzeniu, toteż niewiele miejsca zajmuje w nim argumentacja o charakterze ściśle kosmologicznym. Nie zawiera również pogłębionych spekulacji dotyczących relacji pomiędzy Bogiem a światem. Nie może zatem dziwić fakt, że w *Historii przeciw poganom* nie został uwypuklony wątek obrony transcendencji Boga. Jednak pamiętać należy, iż Orozjusz żył w czasach, gdy na skutek znacznej przewagi doktryny chrześcijańskiej w kształtowaniu paradygmatu myślowego intelektualnych elit imperium, doszło do wygaszenia dawnych sporów kosmologicznych, przy jednoczesnym otwarciu nowych frontów dyskusji. Toteż podnoszony przez Filona aspekt transcendencji nie zaliczał się do głównej bazy problemów, które interesowały adresatów *Historii przeciw poganom*. Zaznaczyć należy, że transcendencja była również ważkim wątkiem w antyariańskim dyskursie Atanazego. Jednak i owe, wysubtelnione grecką spekulacją, zagadnienia nie budziły na zachodzie większych kontrowersji – zwłaszcza po soborze konstantynopolitańskim i dokonanej przez arianiego biskupa Ulfilę (lub Wulfilę, jak chcą niektórzy) misji ewangelizacyjnej Gotów, która przyczyniła się do wyprowadzenia problematyki konfliktu z kręgów ściśle teologicznych i elitarnych, czyniąc ją sprawą publiczną, zaangażowaną społecznie i międzykulturowo. Te sprawy jednak pozostawione zostaną na boku niniejszych rozważań. Orozjusz nie wikła się w otwartą polemikę z arianami, a być może nawet nie dostrzega historycznego potencjału tych rozważań, niemniej jednak w jego refleksji pobrzmiewa bronione przez teologię aleksandryjską (szczególnie przez Filona, lecz także Atanazego) przekonanie o monarchicznym porządku rzeczywistości. Przekonanie to przejawiało się na wielu płaszczyznach. Atanazy dostrzega konieczność uznania monistycznej zasady, dla ukazania roli logosu (rozumianego zgodnie z duchem

teologii nicejskiej) w kształtowaniu świata. Znacznie dalej idzie żyjący trzy wieki wcześniej Filon. Według niego demiurgiczna zasada kształtująca ogół rzeczywistości znajduje swe odbicie w rzeczywistości politycznej za rządów cezara Augusta. Na kartach *Legatio ad Gaium*, pomimo szczerych republikańskich sympatii, Filon stwierdza wyraźnie, iż tak jak demiurg uporządkował świat, tak też i Oktawian doprowadził „nieporządek do porządku”⁴¹⁰. A zatem polityczne dzieło Oktawiana było jak gdyby nowym stworzeniem; konsekwencje zaprowadzonego przez Augusta pokoju, owszem, miały wymiar ustrojowy, jednak ich korzenie sięgały metafizycznej struktury świata. Uwaga ta rzuca nowe światło na historiozofię Orozjusza.

Najwybitniejszym dziełem opatrności, tak wedle Orozjusza jak i w opinii innych omawianych autorów chrześcijańskich, było przyjście na świat Chrystusa. Hiszpański kapłan umieszcza to wydarzenie w hermeneutycznej bliskości z transformacją ustrojową Rzymu i objęciem władzy przez cezara Augusta.

„Bez żadnej wątpliwości jawi się naszemu doświadczeniu” – deklaruje hiszpański kapłan – „naszej wierze i naszemu rozumowi to, że nasz Pan, Jezus Chrystus przyczynił się do wzrostu tego miasta [Rzymu – M.T.], które umocowane i chronione Jego łaską, doszło do szczytu swojej potęgi. [...] Chrystus Pan dzięki swojemu przyjsciu oświecił ten świat po raz pierwszy i zapewnił Oktawianowi spokojne panowanie”⁴¹¹.

W czasach Orozjusza koncepcja głosząca wcielenie boskiego Logosu miała już charakter nauczania dogmatycznego. Ortodoksyjny katolik dostrzegał w Chrystusie nie tylko Zbawiciela, lecz również siłę stwórczą i porządkującą rzeczywistość zasadę. Tym samym powiązanie wcielenia Logosu z panowaniem Augusta korespondowało z dokonaną przez Filona interpretacją inauguracji pryncypatu pod rządami Oktawiana. Porządek zaprowadzony przez pierwszego princepsa zrywał z republikańską poliarchią nadając rzymskiej ekumenie ustrój monarchiczny. Okazuje się zatem, że chociaż providencjalny motyw transcendencji Boga nie wybrzmiał wprost w *Historii przeciw poganom*, to jednak jest on tam pośrednio obecny poprzez powiązanie ustanowienia porządku świata z powstaniem cesarstwa.

⁴¹⁰ Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium* 147, cyt. za E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Respublica nowa”, nr 20/2012, s. 43.

⁴¹¹ Orozjusz, *Historia...* VI, 22, 8-9, s. 259-260.

Uwaga ta kieruje nas w stronę Rzymu, jako bytu politycznego, którego dzieje stanowią materiał dla dalszych dociekań na temat Bożej providencji. W opinii Orozjusza Rzym zawdzięcza swą potęgę właśnie działaniu opatrności. Świadcstwo tego przekonania można zauważyć w wielu miejscach, jednak uważny czytelnik *Historii...* znajdzie kilka fragmentów, gdzie hiszpański kapłan dla oddania swej myśli posługuje się wprost terminem opatrność. Opisując dzieje rzymskiej kolonizacji Brytanii mówi on następująco:

„Niech teraz porówna ten, który wierzy, wydarzenia zaistniałe na tej wyspie; porówna czasy z czasami, wojnę z wojną, Cezara z Cezarem, wychodząc w drugim przypadku od szczęśliwego i wspaniałego zwycięstwa, a w pierwszym od krwawej porażki. Rzym zrozumiał w końcu, że w poprzednich przedsięwzięciach odnosił jedynie połowiczne zwycięstwa za sprawą niewidzialnej Opatrzności, która zesłała Rzymowi pełnię zwycięstw dopiero wtedy, gdy sama dała się rozpoznać”⁴¹².

W przytoczonym fragmencie opatrność jawi się jako siła raczej dobroczynna, odpowiednio administrująca pomyślnością Rzymu. Jednak jej szczodrość nie zawsze jest taka sama. Otóż okazuje się, że raz Rzymianie odnoszą połowiczne a raz pełne zwycięstwa. Te ostatnie, najbardziej chwalebne, zdaniem Orozjusza stały się udziałem Rzymu dopiero po tym, jak opatrność dała się poznać, czyli sama objawiła się w dziejach. Oczywiście, objawienie opatrności hiszpański kapłan wiąże z wydarzeniem Chrystusa. Tym samym przydaje on providencji cech chrystologicznych. Wątki chrystologiczne mocno akcentowała już teologia aleksandryjska, jednak tam dotyczyły one raczej pośredniczącej roli boskiego Logosu. Orozjusz natomiast nawiązuje wprost do historycznego wystąpienia Chrystusa. Na pierwszy rzut oka różnica wydaje się być znikoma, jednak biorąc pod uwagę historiozoficzną, a nie metafizyczną, problematykę wywodu, należy uznać zabieg ten za zasadny i zrozumiały. Stanowi on wręcz naturalną konsekwencję przeniesienia dyskusji wokół opatrności na empirycznie weryfikowalny konkret, jakim jest historia powszechna.

Chrystologiczne konotacje pojęcia opatrności zdradzają również myśli zawarte w innych fragmentach *Historii przeciw poganom*. Niezwykle interesujący jest istic retoryczny zabieg zastosowany przez Orozjusza przy opisie założenia Rzymu. Komentując dzieło Romulusa, dochodzi on do następującej konstatacji:

⁴¹² Tamże VII, 7, 11, s. 272.

„Ten Bóg, który zmienia królestwa i wyznacza czas, i karze za grzechy, wybrał na świecie tych najsłabszych, aby zawstydzić tych najmocniejszych i był twórcą rzymskiego imperium wybierając pasterza najuboższego stanu”⁴¹³.

Uderzające w tym cytacie jest to, że jego perswazyjny ładunek opiera się na silnie zaznaczonym kontraście pomiędzy najsłabszymi i najmocniejszymi, najbogatszymi i najuboższymi. Podobny kontrast znajduje się w Ewangelii św. Łukasza, gdzie Najświętsza Maria Panna wygłasza słynne *Magnificat* [Łk 1, 46-55]. Natchniony autor w bardzo podobnych słowach zawiera rewolucyjny ładunek, jednocześnie konstytuując postać i rolę Maryi w planie zbawienia. Oczywiście, teologia Łukasza jest bardzo rozbudowana i wykorzystuje wiele symboli biblijnych. Nie da się całości ewangelicznej mariologii odnieść do historiozofii imperium rzymskiego rozwijanej przez Orozjusza. Niemniej jednak można zauważyć, że podstawowa intuicja teologiczna podpowiada, iż Maryja była elementem stworzenia – żywym, historycznie istniejącym człowiekiem, za pomocą którego Bóg przyszedł na świat i objawił się w dziejach. Była zatem jak gdyby żywym tabernakulum. Podobną funkcję wyznacza Orozjusz imperium rzymskiemu. W jego narracji już nie konkretny człowiek, ale byt polityczny staje się owym tabernakulum. Przeprowadzona w ten sposób paralela otwiera przed hiszpańskim kapłanem ogromne pole do spekulacji na temat losów Rzymu. Okazuje się bowiem, że wyposażenie opatrności w cechy chrystologiczne pozwala Orozjuszowi na: po pierwsze, zogniskowanie jej działania wokół historii powszechnej, po drugie zaś, uznanie preferencyjnej roli Rzymu w tejże historii. W ten sposób historiozofia powszechna staje się osobiście historiozofią cesarstwa rzymskiego.

Pogląd ten wspierają również rozważania dotyczące kolejnego z wątków obecnych już we wcześniejszej refleksji na temat boskiej providencji. Jak wykazano wcześniej, opatrność była przez wielu teologów patrystycznych kojarzona z troską, czy też opieką Bożą nad losami stworzenia. Znamiennym jest, że teologowie ci (a także narracja biblijna) ślady owej opieki rozpoznawali przede wszystkim w dziejach Izraela, a potem zaś we wzroście Kościoła. Pod tym względem Orozjusz jawi nam się jako myśliciel oryginalny, bowiem dla niego providencjalną troską w sposób szczególny otoczone są losy państwa rzymskiego.

Chrystus, chociaż kieruje historią całego świata, w narracji Orozjusza jawi się jednak jako szczególnie zainteresowany pomyślnością Rzymu. W chwilach najwyższej trwogi to właśnie On przychodzi z pomocą państwu znad Tybru, ewidentnie faworyzując i wynosząc

⁴¹³ Tamże VI, 1, 5, s. 211-212.

rzymską rację stanu ponad innymi. Sympatia ta dała o sobie znać jeszcze za czasów republiki, gdy zdaniem Orozjusza interwencja Chrystusa odsunęła od państwa rzymskiego widmo zagłady z rąk Hannibala. Chodzi mianowicie o sytuację, gdy w roku 543 od założenia miasta, Hannibal całą swą armią stanął zbrojnie nieopodal Porta Collina. Położenie Rzymu wydawało się podówczas, jeśli nie beznadziejne, to co najmniej wysoce niekorzystne. Jednak w sposób cudowny spadła z nieba rześista ulewa, która uniemożliwiła Kartagińczykom wszelkie działania zaczepne. Sam zaś Hannibal, zdjęty nabożnym lękiem, ostatecznie nie zdecydował się na wydanie przeciwnikom finalnej bitwy⁴¹⁴. Komentując to wydarzenie Orozjusz wskazuje wprost na zaangażowanie samego Chrystusa:

„Ingerencja ta, którą według mnie powinni uznać nawet ludzie tacy jak Hannibal i to bez sprzeciwu, jest ingerencją, która przychodzi z nieba w postaci deszczu, a deszcze ten, stosownie do sprzyjających okoliczności i konieczności chwili zesłany jest przez Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem”⁴¹⁵.

W kolejnym fragmencie Orozjusz jeszcze dosadniej wyraża swoje stanowisko:

„Wynika z tego bez cienia wątpliwości, że miasto Rzym z woli i przyzwolenia niewypowiedzianej sprawiedliwości tego prawdziwego Boga, którym jest Jezus Chrystus zostało uratowane, aby mogło przyczynić się do głoszenia przyszłej wiary, będąc karane jedynie z winy tych, którzy nie wierzą”⁴¹⁶.

Abstrahując od uwypuklonego w powyższym cytacie wątku nagrody i kary – tym zagadnieniom zostanie poświęcony kolejny podrozdział - trzeba zauważyć, iż opiekuńcze działania Chrystusa nie są bezinteresowne. Syn Boży, Logos, faworyzuje państwo rzymskie, ponieważ przeznaczył mu określone zadanie w dziejach – mianowicie miało się ono przyczynić do głoszenia przyszłej wiary. W ten sposób Orozjusz asymiluje starożytne przekonanie o istnieniu rzymskiej fortuny (która również może uchodzić za prawo regulujące bieg historii), a następnie reinterpretuje je wedle przyjętej przez siebie historiozofii, przekształcając fortunę w chrystologicznie zorientowaną opatrność.

⁴¹⁴ Tamże IV, 17, 3 i n., s. 147 – 148.

⁴¹⁵ Tamże IV, 17, 9, s. 148

⁴¹⁶ Tamże IV, 17, 11, s. 148

Wnioski te wspiera fakt, iż opis inwazji Hannibala nie jest jedynym miejscem w *Historii przeciw poganom*, gdzie Orozjusz zastosował ten zabieg. Otóż w czasach znacznie późniejszych, bo za panowania Marka Aureliusza, ekspedycja legionów rzymskich walcząca z germańskimi Markomanami⁴¹⁷ znalazła się w dość kłopotliwej sytuacji braku dostępu do wody (co już samo z siebie w realiach wojen prowadzonych pośród gęstych borów Germanii wydaje się zjawiskiem dość rzadkim). Mankament ten Orozjusz, słusznie zapewne, określa jako gorszy od militarnej potęgi wroga. Patowa sytuacja Rzymian zostaje jednak przełamana przez nadprzyrodzoną interwencję Chrystusa, który podobnie jak w przypadku wojny z Hannibalem, zesłał ulewę, krzepiąc w ten sposób Rzymian i rozpraszając szeregi barbarzyńców⁴¹⁸. Ostatecznie zwycięstwo przypadło żołnierzom cesarstwa, ponieważ, jak wprost stwierdza Orozjusz, „mieli oni po swojej stronie pomoc Chrystusa”. Warto jednak w tym miejscu cofnąć się do początku opisu wojny z germańskimi plemionami. Zanim bowiem hiszpański kapłan przejdzie do bliższej charakteryzacji działań militarnych, podaje dość ogólną, ale wielce istotną informację, iż: „Wiele rzeczy dziejących się podczas tej wojny świadczyło o tym, że była ona prowadzona przez Boską Opatrzność”⁴¹⁹. A zatem wojnę prowadzi opatrzność, dzięki zaś ingerencji Chrystusa Rzymianie wychodzą z niej zwycięsko. Wnioski nasuwają się same, Orozjusz nadaje boskiej providencji cechy chrystologiczne, i co znamienne – opatrzność ma charakter typowo rzymski.

Opieka opatrzności daje o sobie znać nie tylko w sytuacji konfliktów o charakterze międzynarodowym. Dbą ona również o spokój wewnętrzny państwa. Bez wątpienia providencja kierowała ostrzem Kasjusza Cherei, które zadało śmiertelny cios Kaliguli. Orozjusz dostrzega w tym zdarzeniu wyraźne działanie sił nadprzyrodzonych, aczkolwiek podana przez niego interpretacja właściwych intencji opatrzności może wydać się dość zaskakująca. Otóż, poza tym, że Kaligula był tyranem rozmiłowanym we wszelkiej maści zwyrodnialstwach, to naraził się sile Bożej providencji dość osobliwą skłonnością do kolekcjonowania najbardziej zabójczych trucizn, które były tak silne, iż po wylaniu ich do morza spowodowały pomór ryb. Orozjusz podejrzewał, iż celem, który przyświecał Kaliguli w kompletowaniu bogatej apteki niebezpiecznych substancji, była chęć wytrucia ludu rzymskiego. Realizację tego zbrodniczego zamiaru zniweczyła jednak opatrzność:

⁴¹⁷ A także Kwadami, Wandalami, Sarmatami i Swewami. Tamże VII, 15, 6 i n.

⁴¹⁸ Tamże VII, 15 9-11, s. 283-284.

⁴¹⁹ *Hoc quidem bellum, providentia Dei administratum esse, cum plurimis argumentis, tum praecipue epistola gravissimi ac modestissimi imperatoris appetissime delectatum esse.* Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri septem* VII, XV., [w:] PL t. 31, szp. 1097.

„Było naprawdę wielkim znakiem Boskiego miłosierdzia to, że widziano tak ogromną liczbę zatrutych ryb, bo jakiego spustoszenia dokonałaby ta trucizna wśród ludzi, gdyby rozlała się przypadkowo i trafiła do morza. Bóg jeszcze raz okazał swoją cierpliwość. Zrobił to wobec tego ludu, który dość szybko, przynajmniej częściowo, miał się nawrócić, lub też chciał okazać swoją łagodność wobec jeszcze niewierzącego ludu”⁴²⁰.

Znów można wskazać intencję opatrności, która zmierza do ochrony ludu rzymskiego, ze względu na przypisaną mu w dziejach zbawienia rolę. Tak jak na kartach Biblii opatrność otaczała opieką Izraelitów, tak u Orozjusza wyraźnie faworyzuje Rzymian.

Podobne przypadki wielokrotnie mają miejsce w historii cesarstwa. Bóg ratuje Rzym przed rozdarciem koszmarami wojny domowej, którą chciał rozniecić namiestnik Dalmacji - Furiusz Kamillus Skrybonianus. Dowódca ten zjednał sobie przychylność legionów, i już miał pchnąć Rzymian ku bratobójczej walce, gdy nagle wydarzył się „wielki cud, wskazujący na obecność Bożej łaski”⁴²¹. Orły i sztandary deklarujących wierność Skrybonianusowi legionów żadną siłą nie dały się dźwignąć z ziemi. Porażeni oczywistością boskiej ingerencji legioniści momentalnie zmienili stronę konfliktu, a samego dowódcę zamordowali. I nikt, jak stwierdza Orozjusz, „nie wątpił, że ta niedawna próba rodzącej się tyranii oraz jej zdławienie, dokonały się za sprawą woli Boskiej”⁴²².

Również i w czasach bliższych autorowi *Historii przeciw poganom* dało się zaobserwować działanie boskiej providencji. Na samym końcu księgi siódmej Orozjusz opisuje poczynania barbarzyńskiego wodza o imieniu Vallia. Goci wybrali go sobie jako króla w nadziei, iż zerwie on pokój z Rzymem. Jednak rzeczony Vallia miał u Boga dług, albowiem został cudownie uratowany podczas katastrofy morskiej. Pamiętając o zaciągniętym w ten sposób zobowiązaniu, świeżo mianowany barbarzyński monarcha nie zdecydował się na działania zaczepne względem prawowiernego imperium⁴²³.

⁴²⁰ Orozjusz, *Historia...* VII, 5, 11, s. 270-271. Nawiasem mówiąc, Orozjusz wyraźnie obawiał się, iż zabójcze ingrediencje pozostawione w nieostrożnych rękach obłąkanego Kaliguli mogłyby się dostać do morza i skażić wodę, sprowadzając śmierć na wielu Rzymian. Cezar Klaudiusz, znacznie lepiej niż Kaligula oceniany przez Orozjusza, dopełnił tej groźny i nawet sam kazał utopić w morzu wszystkie trucizny, a zatem finalnie doprowadził do tego, iż pozostająca w sferze ewentualności tragedia stała się faktem. Orozjusz jednak nie gani Klaudiusza, a wręcz przeciwnie, wykazuje zrozumiałość względem jego zarządzenia. Za sądem Orozjusza stać mogą albo brak konsekwencji, albo stronnictwo, albo też chęć podkreślenia boskiej opieki nad mieszkańcami Rzymu. W kontekście całości dzieła ta trzecia możliwość wydaje się najwłaściwszą.

⁴²¹ Tamże VII, 6, 6-7, s. 271-272.

⁴²² Tamże VII, 6, 6-8. S. 271-272.

⁴²³ Tamże VII, 43, 10-11, . 330.

Czy zatem słuszny jest pogląd, że opatrność w myśli Orozjusza była siłą typowo rzymską i stanowiła chrześcijańską trawestację rzymskiej fortuny? A mówiąc bardziej opisowo, czy providencja Orozjusza mówiła po łacinie? Wydaje się, że ciężko jest tutaj o jednoznaczną odpowiedź. I tak, i nie. Opatrność bez wątpienia wspierała pomyślność Rzymu. Nie oznacza to wszakże, że cechowało ją jakieś szczególne przywiązanie do zaprowadzonej przez miasto znad Tybru *romanitas*.

Po pierwsze, należy zauważyć, że obecne u Orozjusza wzmianki o wspomżeniu Bożym dotyczą przede wszystkim czasów cesarstwa. Poza wypadkami totalnego zagrożenia bytności państwa – jakim bez wątpienia była inwazja Hannibala – opatrność raczej mniejszą uwagą darzyła losy republiki, zupełnie zaś ignorowała okres królestwa. Powód wydaje się oczywisty. Orozjuszowej opatrności nie chodziło o sam Rzym, ale konkretnie o cesarstwo, które stanowiło etap najpełniejszego rozkwitu państwa. Po pierwsze dlatego, że monarchiczny porządek państwa odzwierciedla monistyczny ład w kosmosie, po drugie zaś z tego względu, iż monarchia stanowi polityczne tło dla monoteizmu, a w konsekwencji dla rozwoju przesłania chrześcijańskiego.

Wraz z rozwojem Kościoła i upowszechnieniem przesłania chrześcijańskiego pomyślność samego Rzymu zdaje się schodzić na plan dalszy. W czasach pokonstantyńskich obszar działania opatrności wyraźnie przesuwą się na wspólnotę religijną. Skupiony w ramach rzymskiej ekumeny świat wchodzi w finalną fazę zmagañ pomiędzy królestwem światła a siłami ciemności, zaś linie frontów tym razem już nie pokrywają się z rzymskimi *limes* ani też interesami państwowej racji stanu. Diabeł wyraźnie bowiem zmienił taktykę, sięgając po najnikczemniejsze środki. Opisując wydarzenia z IV wieku, a zatem stosunkowo mu nieodległe, Orozjusz stwierdza następująco:

„W tym czasie coraz bardziej nędzna wojna, prowadzona przez diabła przeciwko prawdziwemu Bogu, wojna, która od początku stworzenia świata aż do dnia dzisiejszego odrywała, rozsiewając mroczne herezje, wahające się serca ludzkie od prawdziwej ścieżki wiary i religii, zaprzestała prześladowañ Kościoła Chrystusowego bałwochwalczą gorliwością, gdyż chrześcijańscy władcy umieli wykorzystać jej przebiegłość do realizowania lepszych celów, a znalazła inne metody dręczenia Kościoła posługując się właśnie chrześcijańskimi cesarzami”⁴²⁴.

⁴²⁴ Tamże VII, 29, 2, s. 302 i n.

Chrześcijańscy cesarze o sympatiach ariańskich zostali przez Orozjusza zidentyfikowani jako nieświadomi słudzy szatana. Sam ten fakt nie budzi jednak szczególnego zdziwienia, bowiem działania pogańskich władców również częstokroć podlegały inspiracji ze strony złego ducha. Interesujące jest jednak podane przez Orozjusza wyjaśnienie. Mówi on bowiem o prowadzonej od początku świata wojnie pomiędzy Bogiem i diabłem. Źródłem konfliktu jest zaś chęć panowania ponad duszami ludzi. A zatem stawką pozostaje ostateczne zbawienie lub potępienie. Nietrudno jest dostrzec augustyński rdzeń całego rozumowania, który, chociaż wyrażony już w Biblii i powtarzany przez licznych autorów patrystycznych, na kartach *Historii...* wybrzmiał szczególnie dualistycznie. Orozjusz mianowicie zdaje się współbrzmieć z myślą Augustyna. Otóż ścierające się w bosko-szatańskiej wojnie hufce są zasilane nie tylko przez Rzymian, lecz także przez wszystkich ludzi, którzy bądź przyjęli, bądź też odrzucili prawowierne wyznanie i cnotliwe życie. A zatem mamy do czynienia z dwoma mistycznie rozumianymi społecznościami – wspólnotą zbawionych i rzeszą potępieńców.

Wraz z rozrostem Kościoła i rozprzestrzenieniem wiary chrześcijańskiej notowania Rzymu wyraźnie maleją. Opisywana przez Orozjusza opatrnościowa troska zaczyna się skupiać na prawowiernych wyznawcach, nie bacząc zbyt na ich preferencje polityczne. Okazuje się bowiem, że providencja daje o sobie znać także wśród barbarzyńców⁴²⁵. Wyraźny przejaw jej działania Orozjusz dostrzega w wewnętrznym konflikcie plemion, spowodowanym konkurencją dwóch rywalizujących wodzów, z których jeden czcił bożki pogańskie, drugi zaś był chrześcijaninem. Jak stwierdza hiszpański kapłan:

„[...] Bóg, który jest sprawiedliwym obrońcą rodzaju ludzkiego, zapragnął, aby z tych dwóch nieprzyjacielskich królów umarł poganin, a chrześcijanin odniósł zwycięstwo [...]”⁴²⁶.

Podobne przekonanie o ochronnej roli opatrności względem wiernych synów Kościoła, odnajdujemy przy opisie dość dramatycznego wydarzenia, jakim było złupienie Rzymu przez Alaryka. I w tym wypadku opatrność nie stanęła w obronie rzymskiej racji stanu, ale raczej zatroszczyła się o los wiernych, w tej liczbie zaś o papieża Innocentego, który wedle świadectwa Orozjusza cudownie uniknął masakry:

⁴²⁵ H.-W. Goetz, „Orosius und die Barbaren”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 29, 1980, s. 374-376.

⁴²⁶ Orozjusz, *Historia...* VII, 37, 11, s. 319.

„Jako dowód na to, że to wejście do Rzymu było sprawą gniewu Bożego a nie siły nieprzyjaciela, może posłużyć fakt, że błogosławiony Innocenty, biskup miasta Rzymu, podobnie jak sprawiedliwy Lot z Sodomy pozostał za sprawą tajemniczej Opatrzności Boga w Rawennie i nie widział masakry swego grzesznego ludu”⁴²⁷.

Jednak kreowana przez Orozjusza opatrzność najdobitniej zdaje się zrywać z interesem Rzymu we fragmencie poświęconemu interpretacji destruktywnych najazdów barbarzyńców w czasach Orozjuszowi całkiem nieodległych:

„Przeklęte szpady barbarzyńców zostaną bezzwłocznie przekute na lemiesz i przyjmą ocalałych Rzymian jak przyjaciół i sprzymierzeńców, aby mogli zamieszkać razem i cieszyć się wśród barbarzyńców namiastką wolności [...]. Zaprawdę, jeżeli barbarzyńscy byliby umieszczeni na terytorium państwa rzymskiego tylko po to, aby zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie napełnić chrześcijańskie kościoły Hunami, Swewami, Wandalami, Burgundczykami i wieloma innymi ludami wierzących, to pochwalone niech będzie Boskie miłosierdzie, które, choćby ze szkodą dla nas, przyczyniło się do poznania prawdy przez wiele narodów, prawdy, której nie znalazłyby w żadnym innym miejscu na ziemi”⁴²⁸.

Powyższą deklarację Orozjusz wygłasza już u kresu swej *Historii...*, w owej nostalgicznej chwili, gdy autor powoli rozstaje się z tworzonym długimi miesiącami dziełem; zapewne dlatego też pobrzmiewają w niej emocjonalne tony nawiązujące do królestwa mesjańskiego u Izajasza. Jednak patrząc z perspektywy badacza śledzącego myśl historiozoficzną, okazuje się, iż obecność królestwa mesjańskiego w tym fragmencie posiada także i merytoryczne uzasadnienie. Orozjusz wyraźnie nawiązuje do królestwa zbawionych – reinterpreterując augustyńską naukę w duchu kreowanej przez siebie koncepcji opatrzności. Państwo Boże trwa, pomimo iż Rzym rozpada się pod naporem dzikich plemion, pęka i niszczeje, ponieważ jego rola w boskim planie dobiega końca. Orozjusz w żadnym miejscu nie ukrywa subsydiarnego znaczenia państwa rzymskiego. Od początku miało ono służyć celom opatrzności. Jednak ten bezwzględny sposób, w jaki boska providencja obeszła się z imperium, gdy to przestało być dla niej użyteczne, mógł u czytelników *Historii...* budzić pewne protesty. Obiekcji tych nie podziela jednak sam Orozjusz. Podobnie jak Augustyn, jest

⁴²⁷ Tamże VII, 39, 2, s. 321

⁴²⁸ Tamże VI, 42. 7-8, s. 326.

on myślicielem dalekowzrocznym, pogodzonym z ewentualną klęską państwa rzymskiego. Równie dalekowzrocza wydaje się kreowana przez hiszpańskiego kapłana opatrność. W ostatnich partiach *Historii...* boska providencja bez cienia sentymentu opuszcza imperialną rację stanu, kierując swój wzrok ku ludom barbarzyńskim, pośród których jaśniej rzymski krzyż. Pod tym krzyżem zaś zbierają się obywatele państwa Bożego. Czy zatem opatrność mówi po łacinie? Tak, mówi. Ale posługuje się językiem Kościoła.

Wreszcie, obraz Bożej providencji nie byłby pełny, gdyby nie zostało zadane pytanie o stopień, w jakim zawężała ona pole ludzkich inicjatyw. Otóż okazuje się, że pomimo pozornej sprawczości czynów ludzkich, którą zdaje się uznawać narracja *Historii...*, Orozjusz jednak palmę pierwszeństwa w kształtowaniu dziejów powszechnych przyznaje opatrności. Już na początku swego dzieła, w księdze drugiej, opisując dzieje mitycznych początków Rzymu stwierdza on następująco:

„[...] sprawy te były otoczone niewypowiedzianą tajemnicą i najgłębszymi wyrokami Boga, a nie stały się dzięki ludzkiej sile lub dzięki przypadkowości losu, wystarczy wspomnieć, wszystkie historie rzymskie od Prokasa”⁴²⁹.

Orozjusz w tym fragmencie od razu rozprawia się z dwoma konkurentami Bożej opatrności: inwencją ludzką i przypadkowym losem. To, co się dzieje, dzieje się zawsze zgonie z wyrokiem Bożej opatrności, która chociaż pozostawia pewne pole ludzkiej wolności, to jednak zawsze rezerwuje sobie ostatnie słowo.

Reasumując powyższe rozważania należy stwierdzić, iż Orozjusz obsadza Bożą opatrność w roli siły rządzącej procesem historycznym. Nieczęsto sięga on jednak po termin *providentia*, toteż rekonstrukcja pojęcia opatrności opiera się na kontekście, w którym padają wyjaśnienia meta-historycznego sensu wydarzeń historycznych. Dokonana w ten sposób analiza obecnego w myśli autora *Historii przeciw poganom* determinantu dziejowego pozwala na rozpoznanie w nim cech, które refleksja patrystyczna zwykła przypisywać właśnie opatrności.

Na odrębne omówienie zasługuje jeszcze jeden istotny aspekt tejże opatrności, a mianowicie kwestia istnienia zła w historii. Czyli odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg

⁴²⁹ Tamże II, 2, 4 s. 44. *Ut autem omnia haec ineffabilibus mysteriis et profundissimis Dei judiciis disposita, non autem humanis viribus, aut incertis casibus accidisse perdoeam, omnes hiastoriae antiquae a Nino incipiunt, omnes historiae Romanae a Proca exoriuntur.* Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos libri septem VII, XV.*, [w:] PL t. 31, szp.szp. 746.

dopuszcza cierpienie stworzeń? Owemu bardzo ciekawemu wątkowi zostanie poświęcony kolejny podrozdział.

3. Boska pedagogia

Jednym z naczelných wątków historiozoficznej myśli Orozjusza jest problem kar i nagród zsyłanych przez Boga. Analizując *Historię przeciw poganom* dostrzega się ogromną ilość wzmianek mówiących o tym, że kataklizmy i nieszczęścia stanowią środki, za pomocą których Bóg karze grzeszną ludzkość. Podobne wyjaśnienia wielkich katastrof jest obecne już w Biblii; znajduje ono szerokie zastosowanie także w myśli patrystycznej – nie tylko pastoralnej, ale także i teologicznej. Tytułem przykładu, z czasów Orozjuszowi stosunkowo nieodległych pochodzi traktat *De gubernatione Dei* Salwiana z Marsylii – niemal w całości poświęcony analizie kataklizmów będących karami i przestrogami zsyłanymi przez Boga⁴³⁰.

Cierpienie postrzegane jako okoliczność sprzyjająca moralnej poprawie, a zatem w gruncie rzeczy pozytywna, było częstym motywem rozważań na temat boskiej opatrności. Bóg zsyła udręki, aby dobrzy mieli okazję do cyzelowania cnoty, złym zaś dla pobudzenia głębszej refleksji nad swoimi czynami. Twierdzenie to wydawałoby się truizmem, gdyby nie fakt, że stoi za nim głęboka filozofia. Mniejsza już o dobrych, ważniejsi są ci źli. Często bowiem narracja chrześcijańska odwoływała się do poglądu, iż w zsyłanym cierpieniu nikczemnicy otrzymują przedsmak tego, co ich czeka po śmierci. Jeśli jednak los występnych został przesądzony, a kara trwać będzie w nieskończoność, to w takim razie po co dodatkowo dręczyć upadłych kataklizmami w świecie doczesnym? Pytanie to odnosi się w pierwszej kolejności do losów jednostki. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by je zadać biorąc za punkt odniesienia historię powszechną. Wówczas okazuje się, że zsyłane przez Boga kary stają się przestrogą dla całych społeczeństw i rządów. W tej perspektywie makroskali, koncepcja Bożej pedagogii ma znaczenie historiozoficzne i przybiera postać prawa, czy też mechanizmu ukierunkowującego bieg procesu dziejowego. Ukazanie tego problemu na szerszym tle literatury patrystycznej pozwala na lepszą analizę roli pedagogii Bożej w myśli Orozjusza.

⁴³⁰ Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, [w:] Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, Wyd. UKSW, Warszawa 2010.

3.1 Koncepcja wiecznego powrotu jako przyczynek do Bożej pedagogii

Nieodłącznym elementem kary jest jej resocjalizacyjny charakter. Najczęściej ma on wymiar jednostkowy, gdy doznawane przez skazańca cierpienie zmierza do naprawy i zawrócenia go z drogi występku. Ponadto kara, zwłaszcza wymierzana publicznie, ma także wymiar społeczny – odstrasza bowiem ewentualnych przyszłych zbrodniarzy od podejmowania inkryminowanych zachowań. Oczywiście, nadrzędnym celem przyświecającym prawodawcom jest ukształtowanie takich obywateli, którzy nie wchodziliby w konflikt z obowiązującym porządkiem prawnym. Przekładając to na język teologiczny, można powiedzieć, że również kary zsyłane przez Boga ostatecznie zmierzają do finalnego nawrócenia wszystkich ludzi. W ten sposób potwierdzona zostaje wyrażana przez niektórych myślicieli nadzieja na powszechne zbawienie całego stworzenia. Na gruncie teologii koncepcja ta nosi miano apokatastazy. Sam pomysł, chociaż często kojarzony z pismami Orygenesusa i Grzegorza z Nyssy, nie jest w całości oryginalną teorią chrześcijan, lecz wywodzi się z filozofii pogańskiej i implikuje określoną wizję historii⁴³¹. Aby bowiem uznać zasadność apokatastazy, należy osadzić proces zbawienia na planie dziejów powszechnych rozumianych jako ruch wyjścia i powrotu bytów do Boga.

Korzenie schematu *exitus-reditus* (czyli wyjścia i powrotu) sięgają filozofii jońskiej⁴³². Zorientowani przyrodniczo presokratycy zmierzali do odkrycia jednej zasady, stanowiącej fundament wszechrzeczy. Z niej wszystko powstawało i do niej miało ostatecznie powrócić⁴³³. Filozofia Heraklita identyfikuje *arché* jako ogień, do którego redukują się wszystkie pozostałe elementy. Cechą charakteryzującą ogień jest nieustanny dynamizm, stąd też całość rzeczywistości ostatecznie dostąpi powszechnej pożogi, po czym nastanie nowy eon – i tak w kółko⁴³⁴. Podobny pogląd podtrzymywali również stoicy. W ich mniemaniu kosmiczny *logos* jest „niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi”⁴³⁵.

⁴³¹ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, WAM, Kraków 2008; W. Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wyd. UW, Wrocław 2001.

⁴³² W. Szczerba, *Filozoficzne założenia greckiej koncepcji apokatastasis*, „Theologica Wratislaviensia”, Wrocław 2009; W. Szczerba *Koncepcja apokatastazy kosmicznej w fizyce przedplatońskiej*, Przegląd filozoficzny nr 2 (38), IFiS PAN, Warszawa 2001; W. Szczerba, *The concept of Eternal Return in the Thought of Plotinus – Beyond Time and Space*, [w:] *Being Or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, red. A. Kijewska, Lublin 2004.

⁴³³ W. K. C. Guthrie, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, ZNAK, Kraków 1996, s. 29.

⁴³⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty...* IX,1, 8 in., s. 520.

⁴³⁵ Tamże VII, 1, 137, s. 432.

Oczywiście, koncepcje te zakładają cyrkularną wizję procesu dziejowego, stąd też ich recepcja na grunt chrześcijański wymagała pewnych modyfikacji.

Soteriologicznie zorientowana teologia chrześcijańska zagadnienie powrotu bytów do Boga ujmowała w kontekście pytania o zbawienie wieczne – a tym samym wykluczała możliwość powtarzania w nieskończoność identycznych lub też bardzo do siebie zbliżonych cykli. Zbawienie, podobnie jak potępienie, są stanami finalnymi i nieodwracalnymi. Niemniej jednak i na tym gruncie można zaobserwować pewien dualizm. Problematiczna bowiem okazuje się ilość rzeczywistości, które są ostatecznym przeznaczeniem człowieka. Obecnie dużą popularnością cieszy się dualizm eschatologiczny. Wedle tego stanowiska istnieją dwa stany, w których jednostka może pędzić swe nieskończone trwanie – niebiańskiej szczęśliwości i wiecznego potępienia. Alternatywnie do tego poglądu rozwijał się monizm eschatologiczny, który postrzegał męki piekielne jako przejściowe, przymiot wieczności rezerwując dla kondycji zbawionych w niebie. Uzasadnienie swe czerpał on z Pisma Świętego, gdzie są liczne fragmenty, które wyraźnie wskazują na nieskończoność miłosierdzia Bożego i powszechność dzieła zbawczego⁴³⁶. A zatem zarówno monizm, jak i dualizm eschatologiczny wywodzą swe korzenie z Biblii.

Autorem patrystycznym, którego nazwisko najczęściej kojarzy się z koncepcją apokatastazy – czyli stanowiskiem podważającym wieczność piekła, jest Orygenes. Zanim jednak zostanie bliżej omówiona jego myśl, warto poświęcić chwilę uwagi poglądom Klemensa Aleksandryjskiego. Są one o tyle istotne, że pozostają w bliskim kontakcie z historiozofią.

Podstawowym założeniem Klemensa jest określenie zła, jako czegoś, co nie ma własnej substancji. Rozumowanie ma dość prostą konstrukcję i często pojawia się w literaturze filozoficzno-teologicznej. Dobro jest bytem, zaś zło – postrzegane metafizycznie – stanowi jakiś uszczerbek, brak, coś, co samo z siebie nie istnieje, zaś pojęciową konkretyzację uzyskuje dopiero dzięki odpowiedniemu zidentyfikowaniu dobra⁴³⁷. Pogląd ten Klemens zestawia z nieskończonością Bożej miłości⁴³⁸. W efekcie uzyskuje wyjaśnienie wszelkich nieszczęść w historii powszechnej. Dzieją się one z woli opatrności, zaś ich celem jest uzyskanie większego dobra, czyli poprawy grzeszników. W *Kobiercach* pisze on następujące słowa:

⁴³⁶ Tytułem przykładu, w Pierwszym Liście do Tymoteusza św. Paweł zapewnia iż, Bóg *pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1Tm 2,4). Te przykłady można mnożyć. Zainteresowany czytelnik z pewnością rozpozna znamiona monizmu soteriologicznego w następujących fragmentach: 1Tm 2,4; 1 Kor 15,28 2 Kor 5, 14-15; J 3, 16-17; 2 P 3,9; Kol 1, 19-20; Ef 1,10; Flp 2, 9-10.

⁴³⁷ W. Szczerba, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...*, s. 65.

⁴³⁸ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* II, 74, 4-75, 1, t. 1, s. 179.

„Lecz podobnie jak dzieci są karane przez nauczyciela lub ojca, tak my przez Opatrzność. Bóg się nie mści – bo zemsta jest odpłatą za zło – lecz karze ku indywidualnemu pożytkowi karanych, zarówno ich wspólnemu jak i indywidualnemu”⁴³⁹.

A w innym miejscu Klemens stwierdza:

„Kary bowiem, jakie Bóg zsyła, mając charakter zbawczy i wychowawczy, prowadzą dusze do nawrócenia i mają na celu raczej skruchę grzesznika niż jego śmierć”⁴⁴⁰.

Z powyższych cytatów wynika, że Bóg objawia się w dziejach jako dobry pedagog, zaś zsyłane przez Niego kary nie mają charakteru pomsty, ani też retribucji, lecz są aplikowane w największej trosce o los grzesznika. Wszak mściwość, będąca wadą typowo ludzką, zupełnie nie pasuje do doskonałości Boga. Z kolei uznanie retribucyjnego charakteru kary implikuje konieczność akceptacji istnienia jakiegoś balansu, który zostaje zachwiany przez grzech - w tej jednak koncepcji pobrzmiewa gnostycki dualizm ontologiczny. Klemens unika tych aporii postrzegając karę Bożą jako instrument naprawczy. Nie służy ona zaspokojeniu mściwych zapędów opatrności, ani też przywróceniu równowagi pomiędzy dobrem i złem. Klemens wysuwa na plan pierwszy resocjalizacyjny aspekt dotyczących ludzkość katastrof i nieszczęść. Ich szokująca dolegliwość ma skłonić występnych do głębszej refleksji i zachęcić do nawrócenia. Ostateczne konsekwencje tego stanowiska wyciągnął jednak Orygenes.

Jego myśl wypływa z koncepcji ontologicznej struktury Boga. Nauczyciel z Aleksandrii powraca do wcześniejszych intuicji filozoficznych, określających jedność i różnicę w bycie w oparciu o metaforę słowa tkwiącego w umyśle i następnie wypowiedzianego, a zatem wyemancypowanego spod monistycznej ontologii Absolutu. Operujący na pojęciach teolog wyróżnia w Bogu umysł, który jest konceptualnie różny od samego Boga. Orygenes identyfikuje ów umysł jako Mądrość, będącą zarazem „początkiem dróg Bożych”. Stanowi ona zasadę i pierwocinę stworzenia, która „została stworzona wraz z

⁴³⁹ Tamże VII, 102, 5, t. 2, s. 302. O resocjalizacyjnym charakterze opatrności zob. również: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* IV, 12, 87,2, s. 344.

⁴⁴⁰ Tamże VI, 46, 3, s. 138.

upřednio ukształtowanymi w niej zasadami całego stworzenia”⁴⁴¹. Owe zasady całego stworzenia to nic innego jak czyste umysły, z których później zaczerpnie wzorców świat materialny. Ten stan radującej kontemplacji Bóstwa został jednak zakłócony przez nieprawidłowe użycie woli. Na skutek owego kardynalnego błędu intelektu czyste zaczęły oddalać się od Boga, co w efekcie doprowadziło do stygnięcia miłości⁴⁴². Aby jednak proces dystansowania bytów miał swój kres, Bóg postanowił stworzyć świat materialny⁴⁴³. W ten sposób ustanowiona została granica dla metafizycznego *exodusu*, będąca zarazem punktem wyjścia migracji stworzeń w przeciwnym kierunku.

Już wcześniej była mowa o orygenesowej koncepcji wielości światów i wielości cykli układających się w wielką soteriologiczną spiralę. Ruch w ramach tej spirali może mieć dwojaki charakter – wstępujący lub zstępujący, zbliżający lub oddalający od Boga. Instrumentami, za pomocą których stworzenia mogą się przemieszczać wzdłuż spirali, są wola oraz uczynki. Im bardziej są one nakierowane na poznanie Boga i podążanie wskazanymi przez Niego drogami, tym bardziej zbliżają dany byt do eschatologicznej jedności z Absolutem; i na odwrót. Proces ten Orygenes ujmuje to w następujących słowach:

„Tymczasem jednak zarówno w światach widzialnych i przemijających, jak i w niewidzialnych i wiecznych wszystkie te istoty są rozmieszczone wedle stanu, wartości, stopnia i godności zasług: dzieje się tak, że jedne z nich w pierwszych wiekach, inne w następnych, a niektóre nawet w czasach ostatecznych znosząc wielkie, ciężkie oraz długotrwałe i, że się tak wyrażę, przez wiele wieków trwające kary, są odnawiane za pomocą surowych skarceń i przywracane do dawnego stanu najpierw przez anielską naukę, a potem przez potęgi wyższych stopni, a dźwigając się dzięki temu coraz wyżej docierają aż do tego, co jest niewidzialne i wieczne, oczywiście wypełniwszy upřednio wszystkie obowiązki niebieskich mocy na określonym poziomie nauki.

Stąd, jak mi się zdaje, sama logika wskazuje, iż każda istota rozumna przechodząc z jednego stanu w inny może przez poszczególne stopnie dotrzeć do każdego stanu i odbyć tę samą drogę w odwrotnym kierunku, gdyż każdy, wedle swej

⁴⁴¹ Orygenes, *O zasadach* I, 2, 3, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996, s. 68.

⁴⁴² Tamże II, 9,2, s. 198; II, 8, 3-4, s. 189-192.

⁴⁴³ H. Pietras, *Eschatologia...*, s. 84..

wolnej woli doznaje powodzenia lub upadku, zależnie od motywów swego działania i własnych usiłowań”⁴⁴⁴.

W powyższym, dość obszernym cytacie Orygenes nawiązuje wprost do kar i napomnień zsyłanych przez Boga w celach poprawczych. Współczesnemu czytelnikowi na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż aleksandryjski myśliciel nawiązuje do cierpień zaznawanych w czyścicu, jednak podobna interpretacja wydaje się mało przekonująca. Trzeba pamiętać, iż teologiczna nauka o *purgatorium*, jako stanie około-piekielnym, kształtuje się dopiero w wiekach średnich, zaś dogmatyczny charakter przydaje jej teologia zachodnia, i to zresztą nie cała⁴⁴⁵. Z pewnością nie stanowiła ona punktu odniesienia dla myśli aleksandryjskiej w trzecim wieku, przesiąkniętej duchem greckim. Toteż najwłaściwszy wydaje się sąd, iż miejsca dla kar i napomnień Bożych należy upatrywać w procesie historycznym. W ten sposób Orygenes buduje swoją wersję procesu dziejowego.

Zsyłane przez Boga kary i nagrody posiadają znaczenie soteriologiczne. Nie stanowią elementu Bożej retribucji i kary doczesnej, antycypującej potępienie wieczne. Orygenes bowiem, podobnie jak Klemens, nie uznaje możliwości ostatecznego triumfu zła, który miałby się przejawiać w wiecznym potępieniu nawet najdrobniejszego z bytów. Wręcz przeciwnie, otwiera on drogę całemu stworzeniu do odzyskania utraconej jedności z Bogiem. Ten monizm eschatologiczny postrzegany w ramach optyki historiozoficznej zamienia się w nakreśloną z wielkim rozmachem historię zbawienia, gdzie całość dziejów zostaje zamknięta w ramach ruchu wyjścia i powrotu do Boga. Oczywiście punktami zwrotnymi owej migracji pozostają akty stworzenia i dzieła zbawczego Chrystusa. Szczególnie istotny jednak wydaje się ten drugi moment. Dzięki bowiem wcieleniu Boskiego Logosu ruch powrotny stworzeń staje się możliwy⁴⁴⁶. Uruchamia on niejako bieg wsteczny historii. Nie w tym jednak znaczeniu, że poszczególne zdarzenia z przeszłości wydarzą się po raz kolejny, tyle że w odwrotnej kolejności. Orygenes operuje na wysokim poziomie abstrakcji, toteż całość drogi wyjścia i powrotu bytów do jednoczącej wspólnoty z Absolutem postrzega on w pojęciach

⁴⁴⁴ Tamże I, 6, 3, s. 110-111.

⁴⁴⁵ Rozwojowi teologii czyścica została poświęcona monografia Jaquesa Le Goffa: *Narodziny czyścica*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.

⁴⁴⁶ „Sądzimy, że po ujarzmieniu i pokonaniu nieprzyjaciół dobroć Boża za pośrednictwem Chrystusa powoła do jednego kresu całe stworzenie. Pismo święte powiada bowiem tak: Rzekł Pan do Pana mego: Siądź po prawicy mojej, aż położę twych wrogów jako podnózek stóp twoich. Jeśli nie jest jeszcze dość jasne, o czym mówi tu nauka prorocka, weźmy pouczenie od apostoła Pawła, który powiada wyraźniej: Trzeba, żeby Chrystus królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół swoich pod swoje stopy. Jeśli zaś i ta jasna wypowiedź apostoła nie nauczyła nas wystarczająco, co oznacza „położyć nieprzyjaciół pod stopy”, posłuchaj co mówi dalej: «trzeba bowiem, aby wszystko zostało mu poddany»”. Orygenes, *O zasadach* I, 6, 1, s. 108.

metafizycznych; Aleksandryczyk pracuje na kategoriach, można by rzec, arytmetycznych. Tak jak wcześniej byty rozpraszały się i ulegały coraz większemu zróżnicowaniu w procesie oddalania od Boga, tak też przyjmując wektor przeciwny, stopniowo wytracać one będą swą wielość zmierzając ku jednolitej wspólności w ramach Bożej monady.

Wraz z dopełnieniem zbawczego dzieła Chrystusa aktywizuje się po stronie Boga konieczność odpowiedniego moderowania procesu historycznego, by zmierzał on w kierunku powrotu bytów do jednoczącej radości z Absolutem. Jak zauważono, w powyższych cytatach Orygenes dla zobrazowania owego działania sięga po koncepcję kar i nagród, poprzez które Bóg oczyszcza i oświeca zbląkana stworzenie. Znaczenie historiozoficzne tych zabiegów Bożych odczytujemy jednak dopiero dzięki przełożeniu ich na panoramę dziejów powszechnych. Wówczas to zsyłane przez Boga kary uzyskują naoczny wymiar katastrof i nieszczęść dotyczących ludzkość w ramach gorzkiej doczesności.

Powyższa refleksja pozwala na szersze ujęcie interpretacji kataklizmów i wszelkich tragedii jako zsyłanych przez Boga kar i napomnień dla brnących w błędach społeczeństw ludzkich. Przydaje też głębi, wydawać by się mogło, czysto pastoralnym wzmiankom traktującym o Bożym gniewie i zapalczącej mściwości. Zostaje w ten sposób uwypuklony ważny aspekt Bożej opatrności, która poza tym, że jest kosmicznym prawem porządkującym rzeczywistość, sprawuje troskę i opiekę oraz ukierunkowuje dzieje powszechne posługując się zabiegami o charakterze pedagogicznym. Myśl ta, jak pokażą poniższe rozważania, nieobca jest również historiozofii Orozjusza.

3.2 Historiozoficzna interpretacja katastrof u Orozjusza

Orozjusz przedstawia bogatą kolekcję nieszczęść, które dotyczą ludzkość na przestrzeni dziejów. Obraz cierpienia ludzkiego jest w niej tak plastyczny i dojmujący, że zdawać by się mogło, iż moce ciemności przeważają nad siłami dobra. Zło rodzi zło, ból rodzi ból, a za każdą katastrofą podąża jeszcze większe nieszczęście. Taki to pesymistyczny pejzaż historii prezentuje Orozjusz. Trudno zatem się dziwić, że w przeważającej ilości wzmianek o boskiej interwencji w dziejach pojawia się motyw kary i pomsty. Bóg Orozjusza jest panem historii, bardzo pamiętliwym, przed którym nie ukryje się żadna występność. Sprawowana przez Niego opieka nad stworzeniem, a w szczególności nad chrześcijanami ma jednak charakter następczy i represyjny - Bóg bezlitośnie wymierza zemstę za przelanie niewinnej krwi. Jednak kary zsyłane przez opatrność nie są nakierowane na oddanie satysfakcji

dreńzonej grupce sprawiedliwych; nie mają kontentować pokrzywdzonych, ani przywracać balansu dobra i zła. Bóg Orozjusza nie kieruje się prawem talionu, oko za oko, ząb za ząb. Nawet jeśli objawia On swe zagniewane oblicze, to nie pragnie ostatecznego unicestwienia występnych.

Mówiąc o karze, Orozjusz najczęściej odnosi się do jakiegoś konkretnego wydarzenia w dziejach. Jednak zanim nastąpi omówienie przykładów interwencji Boga, warto jest poświęcić uwagę tym fragmentom, w których autor *Historii przeciw poganom* wypowiada się o karach Bożych w sposób bardziej abstrakcyjny, nie komentując wprost jakiegoś konkretnego przypadku⁴⁴⁷.

Wątek kary pojawia się bardzo wcześnie, bo już w pierwszej księdze *Historii przeciw poganom*. W rozdziale otwierającym tę księgę Orozjusz odnosi się do wojen, które identyfikuje jako zło, będące zarazem karą za grzechy⁴⁴⁸. Dalej zaś odnajdujemy informację o celu owej Bożej pedagogii:

„W ten sposób każdy, kto nie nauczy się bojaźni Boga poprzez poszanowanie rozpowszechnionej wszędzie religii, będzie przerażony jego gniewem i przykładem kary, która należy do minionych wieków”⁴⁴⁹.

Orozjusz zatem nie zwleka z podaniem czytelnikowi klucza do interpretacji opisywanych w *Historii...* nieszczęść. Już na samym początku dzieła informuje, iż Bóg na bieżąco wykonuje swe surowe wyroki w dziejach. Kolejne księgi zawierają bogatą kolekcję ilustracji zastosowania tejże pedagogii w konkretnych okolicznościach historycznych. Ich ilość jest tak wielka, że nie ma sensu wszystkich tutaj przytaczać. Można jednak pokusić się o wyciągnięcie z tych przypadków pewnych uogólniających wniosków.

Jurydyczne spojrzenie Bożej opatrności zdaje się być skierowane przede wszystkim na losy Rzymu, występność innych ludów pozostawiając poza obszarem swoich zainteresowań. Wniosek ten płynie z faktu, iż większość wzmianek na temat Bożej pedagogii dotyczy losów państwa rzymskiego. Opatrzność zdecydowanie mniej uwagi poświęca

⁴⁴⁷ Co ciekawe, Orozjusz przyznaje, że poszczególne nieszczęścia mogą być rozpoznane na gruncie czysto naturalistycznym, jako „przypadkowe zdarzenia” (*Orozjusz, Historia...* VII.26.9, s. 295). Z jednej strony może to osłabiać historiozoficzną wymowę jego narracji, z drugiej, wyraźnie nawiązuje do koncepcji trafu w pismach Tukidydesa, a zatem wpisuje się w tradycję historiozofii antycznej.

⁴⁴⁸ „Czymże innym są bowiem wojny jeśli nie złem, które spada na jednego czy drugiego? Tego rodzaju zło, które istniało już wtedy w takim samym stopniu, w jakim istnieje dzisiaj, jeżeli tylko jego istnienie jest rzeczywiste, nie jest niczym innym jak tylko ukazaniem nam grzechem lub ukrytą karą za grzechy”. Orozjusz, *Historia...* I, 1, 12, s. 10.

⁴⁴⁹ Tamże I, 10, 18, s. 31.

pogańskim imperiom Asyrii, Babilonu, Medów czy Macedończyków, rezerwując swe pedagogiczne zainteresowania dla miasta znad Tybru. Zabieg ten wydaje się zupełnie zrozumiały w świetle wcześniejszych ustaleń na temat typowo rzymskiego charakteru Bożej providencji. Jeszcze przed nadejściem Chrystusa opatrność surowo osądzała i niezwłocznie karała postępkę Kwiryków. W roku 517 po założeniu Rzymu doszło do świętokradztwa, którym było składanie ofiar z ludzi, za co Bóg pokarał występne miasto wieloma nieszczęściami⁴⁵⁰. Podobna sytuacja, z niemal identycznym efektem, miała miejsce również i za czasów konsulatu Lucjusza Cecyliusza Metellusa i Quintusa Fabiusza Maksymiusza Servillianusa⁴⁵¹. Wzmianki te jednak nie mogą przysłonić faktu, iż najwięcej informacji na temat Bożej pedagogii zawiera księga siódma, opisująca czasy po narodzeniu Chrystusa. Oczywiście, nie stanowi zaskoczenia to, że wszystkie one dotyczą dziejów cesarstwa rzymskiego. Nasuwający się wniosek podpowiada, iż Boża pedagogia zintensyfikowała swą aktywność dopiero w momencie objawienia wcielenia boskiego Logosu i transformacji ustrojowej państwa.

Zsyłane przez Boga kary dotyczą tak jednostek, jak i całych społeczności. Wspólnota państwowa może być karana za grzechy własne jak również ponosić przykrą odpowiedzialność za działania władców. W pierwszym przypadku Bóg, dla wymierzenia kary, chętnie posługuje się rządami złego hegemonu. Takim tyranem – biczem Bożym – okazał się na przykład Kaligula⁴⁵². Bardziej dobitny przykład odnajdujemy w czasach Orozjuszowi znacznie bliższych. Kiedy u progu piątego wieku konserwatywne kręgi rzymskiego ludu poczęły domagać się powrotu dawnych bałwanów, zostały pokarane zalewem wojsk Alaryka⁴⁵³. Lud rzymski płaci za swą nikczemność nie tylko znoszeniem tyranii, lecz również i doświadczając destabilizacji rządów w państwie. Tak działo się po śmierci Nerona, gdy Bóg sprawił, iż narastający w państwie chaos potęgowały mordy dokonywane na kolejnych władcach⁴⁵⁴.

Już na podstawie tych przypadków można wysnuć przypuszczenie, iż w czasach chrześcijańskich zmienia się katalog przewin, które podlegają Bożej penalizacji. Na plan pierwszy wysuwają się występki przeciwko wiernym. Przypuszczenie to wspierają również inne fragmenty, gdzie Orozjusz mówi o wymierzanych przez Boga karach, które w pierwszej

⁴⁵⁰ Tamże IV, 13, 3 i 4, s. 140. Nawiasem mówiąc, za podobne przewinienia przyszło również Kartaginie cierpieć karę Bożą. Za składanie ofiar z ludzi miasto zostało dotknięte zarazą. Tamże IV, 6, 6, s. 124.

⁴⁵¹ Tamże V, 4, 8, s. 169.

⁴⁵² Tamże VII, 5, 1, 269.

⁴⁵³ Tamże VII, 37, 8, s. 318. Bóg ewidentnie zawziął się na grzeszne miasto, bowiem nawet te miejsca, które ominęła zawierucha Gotów zostały zniszczone przez nadlatujące z nieba pioruny. Tamże VII, 39, 18, s. 323.

⁴⁵⁴ Tamże VII, 8, 2, s. 271.

kolejności dosięgają prześladowców chrześcijan. Hiszpański kapłan nie pozostawia cienia wątpliwości, iż którykolwiek wróg Kościoła uniknął przerażających konsekwencji swoich czynów. Pejzaż ostatniego *saeculum* usłany jest trupami prześladowców, których mroczne cienie zdają się pochłaniać blask wszystkich świętych Kościoła. Ciężki miecz opatrności co i rusz opada na kark kolejnych prześladowców; wyroki Boże osobiście dosięgają Domicjana, Maksymina Traka, Decjusza, Waleriana, Galeriusza, Licyniusza, Juliana (Apostatę), oraz Walensa⁴⁵⁵.

Czasami jednak odpowiedzialność za występki dzierżących ster władzy jednostek ponosi cała społeczność. Tak było w przypadku zbrodni Gaiusza (wnuka Augusta), Klaudiusza, Nerona, Trajana, Marka Aureliusza, Kommodusa, Septymiusza Sewera, Galiena, Dioklecjana i Maksymiana Herkulusza⁴⁵⁶. Bóg karze w ten sposób nie tylko pogańskie sympatie władców, ale również ich grzeszną skłonność ku wyznaniom heretyckim. Za heterodoksyjne poglądy monarchów przyszło płacić ludności imperium w czasach Konstantyna II i Walensa⁴⁵⁷.

Równolegle do kar następują również i nagrody⁴⁵⁸. Boża pedagogia ma bowiem swoich prymusów, których obdarza szczególnymi względami. Do grona owych ulubieńców zaliczyć można wszystkich prawowiernych i pobożnych chrześcijan – to właśnie dzięki ich modłom Bóg przyznaje amnestię państwu rzymskiemu⁴⁵⁹. Czasami jednak Orozjusz wskazuje na przypadki bardziej spersonifikowanej nagrody Bożej. Wyraźny objaw boskiej faworyzacji dostrzec można w historii cesarza Filipa Araba, który dzięki sympatii do chrześcijańskiej wiary zaskarbił sobie łaskę celebrowania tysięcznej rocznicy założenia miasta Rzymu⁴⁶⁰. Boska pedagogia zdawała się również promować prawowierną postawę Jowiana, oraz

⁴⁵⁵ Tamże VII, 10, 5-7, s. 279-280; 19, 1-2, s. 286; VII, 21, 2, s. 288; VII, 22, 3-4 i 6, s. 288-289, 291; VII, 28, 12-13, s. 300; VII, 28, 17 i 20, s. 301; VII, 30, 4-6, s. 304-305; VII, 33 s. 308 i n. Możemy tutaj także wymienić przypadek Mascezela, który chociaż wydawał się kroczyć prawą drogą Kościoła, to jednak zdarzyło mu się z niej zbroczyć, przez co zesłał na siebie karę Bożą i został zabity. (Tamże VII, 36, 5 i n., s. 317).

⁴⁵⁶ Tamże VII, 3, 5 i n., s. 266; VII, 6, 15-17, s. 273; VII, 7, 11, s. 275; VII, 12, 4, s. 281; VII, 15, 4-5, s. 283; VII, 16, 3, s. 284; VII, 17, 4, s. 285; VII, 22, 5, s. 289; VII, 25, 13, s. 294; VII, 26, 10, s. 295-296.

⁴⁵⁷ Tamże VII, 29, 4-5, s. 299; VII, 32, 4, s. 306.

⁴⁵⁸ Paweł Orozjusz, podobnie jak inni historycy omawianego okresu, dzielił władców na dobrych i złych. Do grona tych pierwszych należeli: August, Klaudiusz, Wespazjan, Tytus, Nerwa, Hadrian, Antonin Pius, Aleksander Sewer, Filip Arad, Konstantyn Wielki, Walentynian I, Gracjan, Teodozjusz I, Arkadiusz i Honoriusz, a także Gordian, Walentynian II. Zli władcy to: Kaligula, Neron, Domicjan, Septymiusz Sewer, Maksymin Trak, Walerian, Aurelian, Dioklecjan, Maksyminian, Herkulijski, Konstancjusz II, Julian, Walens, a także Galba, Witeliusz, Kommodus, Karakalla, Heliogabal, Maksencjusz, Maksymin Dai oraz Licyniusz. M. Pavan, *Christiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio* [w:] I. Da Milano (red.), *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino Da Milano*, Roma 1979, s. 23-82; R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 48.

⁴⁵⁹ Tamże II, 3, 6-10, s. 46; III, 3, 1, s. 81, V, 11, 6, s. 181; VI, 1, 27, s. 215.

⁴⁶⁰ Tamże VII, 20, 3 i 28, 1, s. 287 i 299.

Teodozjusza⁴⁶¹. Podobnie jak kary, także i nagrody mogą być wymierzone w skali całej społeczności. Przypadkiem obrazującym tego typu zabieg Bożej pedagogii jest sytuacja, gdy u progu Rzymu stanęły wojska Alaryka, jednak przez wzgląd na pobożność niektórych mieszkańców miasta, Bóg trochę opóźnił inwazję barbarzyńców⁴⁶².

Ten przebogaty katalog prześladowców oraz szeroki wachlarz środków jakimi dysponuje karząca grzeszników Boża pedagogia może wprawiać w pewne zakłopotanie. Jednak uważny badacz odnajdzie w nich jedną metodę. Otóż wszystkie one mają charakter publiczny. Trzęsienia ziemi, zarazy, inwazje barbarzyńskich plemion – wszystko to dotykało całej ekumeny cesarstw rzymskiego. W nie mniejszym stopniu ekumena ta cierpiała doznając destabilizacji w wyniku nagłych roszad na tronie cesarskim, które dokonywały się dzięki gwałtownym zgonom cesarzy, nierzadko w okolicznościach przewrotów, spisków pałacowych lub otwartego buntu. Śmierć Domicjana, Nerona, Galeriusza czy innych prześladowców nie była prywatną sprawą jednego człowieka, ale raczej problemem całego imperium. Śmierć cesarza, zwłaszcza niespodziewana, przyciągała uwagę i wzbudzała niepokój nawet w najdalszych regionach państwa. A zatem mogła uchodzić za znak od Boga, napomnienie, czy też wydarzenie skłaniające do refleksji czysto historycznej. Inspirowała bowiem pytanie o to, dlaczego ów cesarz został pokarany przez boską zwierzchność i jakiemu konkretnie bóstwu on zawinił. W tej akurat materii Orozjusz nie pozostawia złudzeń. Bóg chrześcijan karze tak jednostki, jak i całe społeczeństwa w celach pedagogicznych. Interwencje opatrności mają na celu odpowiednie ukierunkowanie procesu historycznego, by zmierzał ku realizacji eschatologicznego celu.

Dociekając intencji Boga, który zsyła na nieszczęsnych grzeszników reprimendy i kary, hiszpański kapłan powiada następująco:

„Mówimy o twardej ręce Boga, który pełen dobrej woli ostrzega nas i odkupia od grzechu, przemilczamy zaś prześladowania diabła, który nas gnębi i zabija. Jeżeli dobrze zrozumiemy, kim jest Ojciec, będziemy się cieszyć z kary, którą nam wymierzył, będziemy też mogli przewidzieć korzyści płynące z tego napomnienia. Nauka byłaby do zniesienia w imię tej nadziei, która dana jest obecnie ludziom, a której wcześniej po prostu nie było, znieślibyśmy nawet najbardziej surowe kary, które na nas spadają”⁴⁶³.

⁴⁶¹ Tamże VII, 32, 3, s. 306; VII, 35, 3-12, s. 312-313.

⁴⁶² Tamże VII, 37, 17, s. 320.

⁴⁶³ Tamże IV, 6, 39-40, s. 129.

We fragmencie tym Orojusz wprowadza istotne rozróżnienie pomiędzy karami, które unicestwiają, a tymi, które mają charakter resocjalizacyjny. Te ostatnie są wymierzane przez Boga, pierwsze zaś stanowią narzędzie złości szatana. Powyższa uwaga jest bardzo istotna, ponieważ pozwala nam na odkrycie prawdziwych intencji opatrności. Otóż w zagniewanym obliczu Boga Orojusz rozpoznaje rysy dobrego Ojca, który sięga po karę dla swego potomstwa w chwili absolutnej konieczności. A nawet wówczas, kara ta jest wymierzana z uwzględnieniem najwyższej troski o poprawę, stanowi zatem remedium, gorzki medykament, niezbędny dla polepszenia kondycji przyjmującej go osoby.

Jednak rozróżnienie na kary unicestwiające i resocjalizujące pozwala na wyciągnięcie jeszcze jednego wniosku. Jeśli bowiem Bóg nie zmierza do ostatecznej zagłady grzeszników, to w takim razie ciągle widzi dla nich szansę nawrócenia. Przekładając to na historiozofię, można powiedzieć, iż najwyższym celem pedagogii Bożej jest powszechne zbawienie. Nikt bowiem nie został ostatecznie i z góry potępiony, dla każdego istnieje nadzieja. Stwierdzenie to prowadzi do odpowiedniego pozycjonowania jednostki w stosunku do historii powszechnej. Chociaż bowiem wydaje się, iż Boże przestrogi kierowane są w pierwszej kolejności do władców i całych społeczności, to w ostatecznym rozrachunku nadzieja zbawienia nie dotyczy państw i narodów, ale pojedynczego człowieka w jego dramatycznej kondycji pokieraszowanego przez grzech stworzenia. Powyższym stwierdzeniem Orojusz porusza bardzo istotny wątek powszechności dzieła zbawczego, który był już antycypowany przez dojrzałą myśl szkoły aleksandryjskiej. Oczywiście hiszpański kapłan nie może uchodzić za wiernego adepta tej szkoły, bez wątpienia miał on jednak kontakt z jej teologią⁴⁶⁴. Byłoby wszakże nadużyciem sądzić, że podzielał nadzieję apokastazy. Taka nadzieja wydaje się bowiem dość odległa od roztaczanej przez Augustyna wizji dwóch państw, a przecież hiszpański kapłan pozostawał w orbicie intelektualnych wpływów biskupa z Hippony. O negatywnym nastawieniu Orojusza do koncepcji powszechnego zbawienia świadczy również jego wypowiedź w adresowanym do Augustyna memoriale na temat błędów pryscylianistów i orygenistów⁴⁶⁵. Niemniej jednak chociaż koncepcja apokatastazy nie odgrywała szczególnej roli na gruncie zachodniej eschatologii, to jednak pewne jej elementy mogły, a być może nawet musiały, wybrzmieć w koncepcji Bożej pedagogii.

Gdyby przyjąć, że zbawienie adresowane jest tylko do nielicznej grupy prawowiernych chrześcijan, to w takim razie resocjalizacyjny wymiar aranżowanych przez

⁴⁶⁴ Chociażby przez wzgląd na jego odczytanie w pismach Euzebiusza z Cezarei, który darzył Orygenesesa wielkim szacunkiem.

⁴⁶⁵ K. Obrycki, „Memoriał Orojusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów pryscylian i orygenistów”, s. 104.

opatrzność kar, które dotyczą całą ekumenę rzymską, właściwie traci swoje uzasadnienie. Orozjusz wydaje się mieć tego świadomość, toteż na początku księgi siódmej mówi następująco:

„Ma więc cierpliwość Boga podwójny sens: wobec którego zamierzał użyć swojego miłosierdzia, i po drugie, chociaż wszechpotężny, pozwoliła na to, aby ten, który Nim wzgardził, doświadczył wielu ciężkich prób w czasie, który On sam ustali. Wynika z tego, że Bóg nigdy nikogo nie porzuca, nawet kiedy jest sam lekceważony, i że każdego, kto okaże skruchę, przywróci do pierwotnej łaski”⁴⁶⁶.

A zatem cierpliwość Boga – nierozzerwalnie związana z pedagogiczną funkcją opatrzości – ma dwojaki sens. Po pierwsze wyraża ona boskie miłosierdzie, po drugie zaś niewzruszenie oczekuje nawrócenia grzesznika poprzez liczne próby, które mają miejsce w określonym czasie. Od razu przywodzi to na myśl wyrażane przez Orygenesza przeświadczenie, iż zamknięta w czasie historia jest wielką szkołą, gdzie stosowane są rozliczne zabiegi pedagogiczne w celu ukształtowania odpowiedniej postawy uzdalniającej do jedności z Bogiem. Analogia do historiozoficznej wizji aleksandryjskiego teologa staje się jeszcze bardziej wyraźna w kontekście ostatniego zdania przytoczonego cytatu. Mniej więcej ten sam fragment w oryginale brzmi następująco:

*Deinde subsequens esse, juste semper adhibere quamvis ignorantibus gubernationem, qui aliquando pie retitutus sit poenitenti antiquae gratiae facultatem*⁴⁶⁷.

W powyższym zdaniu pada wielce interesujące stwierdzenie o „pierwotnej łasce” (*gratia antiqua*), do której mają zostać przywróceni wszyscy nawróceni grzesznicy. Czy chodzi o stan zbawienia? Zapewne tak, ale zwrócić trzeba uwagę, że zbawienie jest rzeczą przyszłą, nie zaś restytucją minionej sielanki biblijnego Edenu. Proste utożsamienie zainaugurowanego przez Chrystusa zbawienia i stanu rajskiej szczęśliwości z Księgi Rodzaju nastrocza wielu problemów, szczególnie na gruncie augustyńskiej koncepcji liniowego rozwoju państwa Bożego w dziejach. Problemy te jednak można ominąć, jeśli przy interpretacji słów Orozjusza zostanie uwzględniona wizja zbawienia wedle Orygenesza.

⁴⁶⁶ Orozjusz, *Historia...* VII, 1.4, s. 261.

⁴⁶⁷ Paulus Orosius, *Historiarum adversus paganos* VI,1, [w:] PL, t. 31, szp. 1060.

Chodzi mianowicie o powrót do pierwotnej wspólnoty z Bogiem. To z kolei stwierdzenie siłą rzeczy osadza obraz dziejów zbawienia na gruncie schematu *exitus-reditus*. Dzięki temu zabiegowi staje się jasny cały cytat, który tchnie nadzieją uniwersalności zbawczego dzieła. Bóg bowiem nie ustępuje w swoich pedagogicznych wysiłkach, i chociaż zbliża się millenium, nadchodzi godzina końca świata, to jednak nie gaśnie nadzieja, iż ostatecznie wszyscy grzesznicy nawrócą się i zaludnią Królestwo Boże.

Powyższy wywód skrywa jednak niebezpieczeństwo nadinterpretacji. Oczywiście, dostrzeżenie w myśli hiszpańskiego kapłana obecności schematu wyjścia i powrotu bytów do Boga oraz przyświecającej koncepcji apokatastazy nadziei powszechnego zbawienia nie implikuje twierdzenia, iż *Historia przeciw poganom* buduje obraz dziejów zgodny z całą metafizyką i soteriologią Orygenesusa. Orozjusz nie sięga tak głęboko; pozostaje na gruncie historiozofii, przez co nie wikła się dogmatyczne dywagacje. Przyjęta przez niego wewnątrz-historyczna optyka narracji określa jednocześnie merytoryczne granice rozważań. Niemniej jednak wprawia ona w zakłopotanie. Z jednej strony mamy pewien ekskluzywizm zabiegów pedagogicznych, które kierują losami Rzymu, z drugiej zaś inkluzywność zbawczej misji opatrności Boga. Problem ten prowadzi niniejszy wywód ku rozważaniom ostatniego rozdziału, poświęconego podmiotowi dziejów. Tutaj wszakże można pokusić się o wyciągnięcie wniosków z powyższych ustaleń dotyczących kar i nagród zsyłanych przez boską providencję.

Poszukując meta-dziejowej sensowności i nieprzypadkowości wydarzeń historycznych Orozjusz sięga po pojęcie Bożej opatrności. Jej działanie zmierza do uporządkowania świata oraz dzierży pieczę nad realizacją soteriologicznego przeznaczenia wszechrzeczy. Szczególnie pomocnym środkiem w pełnieniu tej ostatniej funkcji są kary i nagrody, mające charakter pedagogiczny. Skłaniają one bowiem tak jednostki jak i całe społeczności do głębszej refleksji i zastanowienia nad sensem i celem dziejów. W ten sposób historiozofia staje się wielką katechezą, jej rola ma charakter parenetyczny i perswazyjny. Adresowana do zamieszkujących ekumenę mas może zostać określona jako rodzaj indukcji retorycznej. Orozjusz przytacza kolejne przykłady, by uzasadnić uogólniające twierdzenie o istnieniu w dziejach pewnego prawa bądź też mechanizmu, za pomocą którego Bóg odpowiednio modyfikuje historię powszechną wedle własnych zamysłów. W ten sposób koncepcja providencji spotyka się z wizją bożej pedagogii.

Podsumowując ustalenia niniejszego rozdziału należy stwierdzić, iż w historiozofii Pawła Orozjusza dominującym mechanizmem, czy też zasadą dziejów jest boska opatrzność. Kreując pojęcie providencji omawiany myśliciel czerpał z dorobku refleksji antycznej, w pierwszej kolejności chrześcijańskiej, ale także i filozofii pogańskiej. Elementy deterministyczne pojawiają się wszędzie tam, gdzie mowa o pewnych prawidłowościach i rozumnym uporządkowaniu świata. Orozjusz, podobnie jak inni autorzy patrystyczni, platonicy i stoicy, przeczy istnieniu przypadku w dziejach, całość historii podporządkowując jednej zasadzie kierującej. Z przytoczonego materiału wynika, iż w pojęciu opatrzności u hiszpańskiego autora daje się wyróżnić kilka aspektów. Po pierwsze, podkreśla ono transcendencję Boga. Bóstwo nie jest immanentnie bytującym w świecie intelektem, lecz stwarza świat posługując się wolą, za pomocą której zarządza historią powszechną. Po drugie, ujęty w tej perspektywie determinizm objawia się przede wszystkim w kierowaniu procesem dziejowym ku realizacji ostatecznego celu, jakim jest zbawienie, jednocześnie pozostawiając przestrzeń swobody dla inicjatyw jednostek. Innym istotnym aspektem opatrzności w myśli Orozjusza jest troska o stworzenie. Objawia się ona przede wszystkim poprzez opiekę nad wiernymi oraz państwem rzymskim, które ma do spełnienia istotną rolę w planie zbawienia. Orozjusz jednak nie łączy w sposób jednoznaczny providencjalnej troski Boga z rzymskim interesem stanu. A chociaż można rzec, iż imperium, a konkretniej cesarstwo, jest tworem wykreowanym przez ukryte działanie opatrzności, to jednak jego funkcja w dziejach ma charakter raczej subsydiarny. Stanowi bowiem narzędzie, którego misja wcześniej czy później ulegnie zakończeniu. Ten polityczny aspekt działania opatrzności koresponduje z historiozofią świętego Augustyna. Podobnie jak u biskupa Hippony, tak też u autora *Historii przeciw poganom* istotnym elementem pozostaje zestawienie dwóch społeczności ludzi dobrych i złych. Zwłaszcza ci ostatni są adresatami pedagogicznej funkcji opatrzności. Troska bowiem przejawia się nie tylko w opiece, ale również i zsyłanych napomnieniach. W ten sposób dochodzi do połączenia na gruncie koncepcji orozjuszowej opatrzności wielu motywów obecnych u innych autorów patrystycznych.

Rozdział V. Podmiot historii

Refleksja historiozoficzna w sposób nieunikniony wiedzie do wyróżnienia jakiegoś podmiotu dziejów. Bliższa naszym czasom filozofia bardzo różnie identyfikowała ów podmiot, nierzadko lokując go na wysokim poziomie abstrakcji. Podmiotem, wokół którego ogniskowała się historia powszechna, mógł być świat, ludzkość, klasa a nawet monistyczna i wszechogarniająca zasada ontologiczna, jak np. Duch lub Życie.

Wybór podmiotu stanowi zarazem kryterium selekcji przytaczanych zdarzeń. Należy jednak pamiętać, iż starożytni teologowie nie budowali historiozofii jako samodzielnej refleksji filozoficznej. Toteż próżno u nich szukać wyraźnego wskazania jakiegoś konkretnego bytu historycznego, wokół którego ogniskowały się kluczowe wydarzenia na przestrzeni dziejów. Niemniej jednak można zrekonstruować ów podmiot na podstawie analizy treści dzieł zawierających refleksje o charakterze historiozoficznym. Uwagi te zachowują swoją ważność wobec myśli Orozjusza. Jak wiadomo, hiszpański kapłan osadza prowadzony przez siebie wywód na gruncie linearnej koncepcji dziejów, porządkuje opisywany materiał zgodnie z następującymi po sobie periodami, wreszcie, wskazuje na mechanizm dziejowy. Wszystko to pozwala sądzić, iż *Historii przeciw poganom* przyświecał zamysł o charakterze historiozoficznym. Pozostaje zatem otwartym pytanie o podmiot dziejów. Wiele wskazówek ukierunkowujących niniejsze poszukiwania już zostało ujawnionych w poprzednich rozdziałach. Jednak kreowana przez Orozjusza wizja procesu dziejowego w dalszym ciągu zdaje się wahać pomiędzy kilkoma podmiotami, a są nimi: ludzkość, imperium, Kościół oraz wspólnota wybranych i przeznaczonych do zbawienia świętych.

1. Świat i imperium w perspektywie historiozoficznej

Już wcześniej była mowa o tym, że Orozjusz wyróżniał się spośród innych autorów patrystycznych między innymi w kwestii interpretacji dziejowej roli cesarstwa. Problematyka państwa rzymskiego, wymaga omówienia również i pod kątem jego kreacji jako podmiotu dziejów. Jednak zanim zostanie szczegółowo przebadana ta kwestia na gruncie myśli hiszpańskiego kapłana, wcześniej należy prześledzić refleksję starożytnych, która doprowadziła do wyposażenia imperium, rozumianego niekoniecznie jako imperium

rzymskie, w atrybut uniwersalności. Innymi słowy, należy sięgnąć do tych poglądów, które kreowały powiązanie bytu politycznego – mocarstwa, ze światem, jako podmiotem historii.

1.1. Uniwersum jako cesarstwo rzymskie

Starożytna filozofia polityczna poszukiwała uzasadnienia dla monarchii państwowej w ontologii. Arystoteles zamyka rozważania dwunastej księgi *Metafizyki* przywołując cytata z „Iliady: Nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden”⁴⁶⁸. W opinii Wenera Jeagera przytoczony przez Stagirytę cytat jest elementem polemiki toczonej z platonikami, którzy utrzymywali istnienie w świecie dualizmu zasad ontologicznych⁴⁶⁹. Opozycyjnie do tego stanowiska Arystoteles optuje za jedną tylko zasadą, zaś swój wykład finalizuje słowami Homera. Jednak odwołanie do *Iliady* ma jeszcze jedno istotne znaczenie, a mianowicie łączy ono porządek metafizyczny z politycznym ładem w państwie. Jak zauważa Jaeger, arystotelesowsko pojmowany monizm metafizyczny na gruncie filozofii politycznej przybiera postać jednowładztwa, jako ustroju najlepiej korespondującego z naturalnym porządkiem rzeczywistości⁴⁷⁰.

Warto w tym miejscu poczynić dygresję, że połączenie polityki i metafizyki jest charakterystyczne również dla myśli historiozoficznej. Konkretny byt państwowy całkiem inaczej jawi się historykowi, który zmierza do opisania przeszłości, bez wskazania na jakiś ponad-dziejowy jej sens, inaczej zaś będzie on postrzegany przez filozofa poszukującego właśnie takiego ogólnego sensu. Orozjusz jest i historykiem i historiozofem. Historiozoficzne zainteresowania jego dzieła bardzo wyraźnie ukazują się przy opisach imperium. Już Robert Suski zwrócił uwagę, że płynność prowadzonej przez Orozjusza narracji załamuje się w miejscu, gdzie hiszpański kapłan przechodzi do początków cesarstwa. Polski badacz zwraca uwagę na znaczną zmianę stylu; Orozjusz zaczyna się posiłkować profetycznymi sformułowaniami, sięga po różne znaki i symbole⁴⁷¹. Wszystko to ma za zadanie stworzenie przekazu o wymiarze historiozoficznym. Znaczenie, jakie hiszpański kapłan nadaje państwu

⁴⁶⁸ Arystoteles, *Metafizyka* Λ10, 1076 a, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2013, s. 227. W polskim wydaniu *Iliady* przytoczone przez Arystotelesa słowa brzmią następująco: *Niedobry jest rząd wielu; niech więc jeden rządzi*. Zob. Homer, *Iliada* II, 204, tłum. F. K. Dmochowski, PIW, Warszawa 1990, s.103.

⁴⁶⁹ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923, s. 228.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 236. Trzeba nadmienić, że chociaż termin „monarchia” u Arystotelesa nie pada, to jednak całość jego wywodów skupia się wokół problematyki łączącej sferę polityki w ramach jednej zasady. Poglądy te zostały w późniejszym czasie rozwinięte na gruncie tradycji perypatetyckiej, np. w dziele O świecie. Zob. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, s. 40.

⁴⁷¹ R. Suski, *Orozjusz i jego źródła*, s. 38.

cezarów można zrekonstruować na podstawie analizy istotnych motywów filozofii politycznej doby patrystycznej. Stąd też ich opis poprzedzi bliższą analizę myśli samego Orozjusza.

Wracając do przerwanej wątku. Metafizyczne ukonstytuowanie bytu politycznego jest jedną z istotnych kwestii diskutowanych przez Filona z Aleksandrii. W jego wywodach pada słowo monarchia, odnoszące się zarówno do ustroju państwa jak i monistycznej ontologii⁴⁷²; Filon wiąże owo jednowładztwo bezpośrednio z pierwszym przykazaniem, które broni niepodzielności Absolutu⁴⁷³.

Skojarzenie rządów Bożych z doczesną władzą doszło do głosu na kartach *Legatio ad Gaium*. Jak wiadomo, właśnie tam pada stwierdzenie, iż Oktawian August podobny jest do platońskiego demiurga, albowiem niejako stwarza świat na nowo - doprowadza nieporządek do porządku⁴⁷⁴, czyli z chaosu wyprowadza kosmos. Eric Peterson podaje wielce pomocą wskazówkę pozwalającą na lepsze odczytanie intencji aleksandryjskiego myśliciela. Otóż Filon dla opisanie dzieła Augusta posługuje się słowem τóξις. Można je przetłumaczyć jako „ukonstytuowanie” państwa. Jednak głębia semantyczna tego terminu sięga również do treści metafizycznych. Nie chodzi zatem o zainaugurowanie istnienia konkretnego bytu politycznego, lecz raczej o wskazanie kosmicznego porządku, który powstał za sprawą działalności Oktawiana Augusta⁴⁷⁵. Wrażenie, które wywarło na Filonie dziedzictwo polityczne pierwszego princepsa, musiało być zatem przeogromne. W oczach aleksandryjskiego Żyda cesarz August nie tylko zaprowadził pokój, ale jak gdyby stworzył na nowo świat, zaś ukonstytuowany w ten sposób ład mieścił się w organizacyjnych ramach imperium. W ten sposób państwo rzymskie urosło do rangi państwa jedyne, uniwersalne, którego godność i rola dziejowa stanowiły nową, dotąd nieznaną jakość w dziejach - cesarstwo stało się światem, zaś dzieje Rzymu historią powszechną.

Wczesna myśl chrześcijańska bardzo szybko przyswoiła sobie poglądy uczonych żydowskich na temat monarchii Bożej. Kosmicznie ujęte jednowładztwo Boga stanowiło istotny motyw dla ich rozważań z zakresu filozofii i teologii politycznej. Jak już powiedziano, do monarchii nawiązywała koncepcja opatrności. O jednowładztwie Boga

⁴⁷² Na kartach *De Specialibus Legibus* czytamy, iż należy się zwrócić ku prawu ustanowionemu przez monarchię. Filon Aleksandryjski, *De Specialibus Legibus* I, 12, [w:] Philonis Alexandrini, *Opera quae supersunt*, vol. V, ed. L. Cohn. Berolini 1906, s. 3; E. Peterson, *Monoteizm*, s. 41.

⁴⁷³ Filon Aleksandryjski, *O dekalogu* 51, tłum. L. Joachimowicz, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t.1, PAX, Warszawa 1986, s. 205.

⁴⁷⁴ Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gauim* 147, cyt. za: E. Peterson, *Monoteizm...*, s. 43. Por. Platon, *Timaios* 30a, s. 27.

⁴⁷⁵ E. Peterson, *Monoteizm...*, s. 43.

pisal Justyn Męczennik⁴⁷⁶, było ono również elementem katechez katechumenalnych⁴⁷⁷. Tacjan Syryjczyk wynosi pogląd o Bożej monarchii do rangi prawdy odróżniającej chrześcijaństwo od religii pogańskich; osią podziału jest tutaj różnica pomiędzy monokracją Boga a polikracją demonów⁴⁷⁸. Podobne stanowisko prezentuje również żyjący w II wieku biskup Antiochii - Teofil. Wedle tego autora politeistyczny kult demonów, przysłania prawdę o monarchicznym porządku Bożej władzy⁴⁷⁹.

Dla Tertuliana nie tylko koncepcja Boga może dostarczać wyobrażeń na temat ziemskiej władzy politycznej, ale również i na odwrót – doczesny monarcha czasami staje się obrazem Boga⁴⁸⁰. Kartagiński pisarz posłużył się wizerunkiem cesarza dla lepszego zobrazowania relacji pomiędzy poszczególnymi Osobami Trójcy a substancją Bożą. W dziele *Przeciw Prakseaszowi* pisze on następująco:

„«Trwamy przy monarchii» – powiadają – i nawet łacinnicy tak wyraźnie, dźwięcznie i z taką mocą wypowiadają to słowo, iż można by sądzić, że tak samo dobrze rozumieją monarchię, jak ją głoszą. Tymczasem gdy łacinnicy usilnie trąbią o «monarchii», nawet Grecy nie chcą pojąć «ekonomii». Lecz ja, o ile liżnałem cokolwiek obu tych języków, wiem, że monarchia nie oznacza nic innego, jak jedynowładztwo. Wszakże, należąc do jednego, monarchia nie wymaga od tego, do kogo należy, aby nie miał syna, lub aby sam uczynił się własnym synem, lub też, by nie administrowali jego monarchii ci, których zapragnie. Powiem więcej: nikt nie posiada władzy na tyle skupionej we własnych rękach na tyle wyłącznej i do tego stopnia monarchicznej, by nie musiał jej sprawować za pośrednictwem innych bliskich sobie osób, które sam wyznaczył na swych urzędników»⁴⁸¹.

Przytoczony fragment stanowi wyraźne świadectwo, iż u progu III wieku w środowisku intelektualistów chrześcijańskich paralela pomiędzy władzą Bożą a ziemską monarchią była powszechnie przyjęta i zrozumiała. W przeciwnym bowiem razie

⁴⁷⁶ Według Euzebiusza Justyn napisał on osobne dzieło „traktujące o monarchii Bożej, gdzie dowodzi nie tylko w oparciu o nasze Pisma, lecz także o księgi greckie”. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* IV, 18, 4, WAM, Kraków 2013, s. 267.

⁴⁷⁷ E. Peterson, *Monoteizm...*, s. 44.

⁴⁷⁸ Tamże s. 44.

⁴⁷⁹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II, 8,7, s. 405. Co ciekawe, Teofil powraca do arystotelesowskiego przeświadczenia o konieczności uznania jednej zasady metafizycznej rządzącej kosmosem. Tamże II, 4,5, s. 399-400.

⁴⁸⁰ J. Moingt, *L'Homme qui venait de Dieu*, Editions du Cerf, Paris 1993, s. 128.

⁴⁸¹ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* III, 2, tłum. E. Buszewicz, [w:] *Trójca Święta*, ŻMT 4, WAM, Kraków 1997 s. 38.

argumentacja Tertuliana byłaby pozbawiona mocy perswazyjnej. Pojęcie władzy doczesnej pozostawało w tak silnej korespondencji z jednowładztwem Bożym, że na jej podstawie pisarze patrystyczni mogli wysnuwać sądy dotyczące trynitarniej konstrukcji Bóstwa⁴⁸². Sam zaś przymiot panowania w koncepcji kartagińskiego apologety staje się płaszczyzną jednoczącą Osoby Trójcy Świętej. Problematykę tej jedności Tertulian dokładniej wyjaśnia sięgając do metafor przyrodniczych. Ojciec i Syn stanowią ontologiczną jedność na podobieństwo jedności krzewu i korzenia, słońca i promienia, czy strumienia wypływającego ze źródła⁴⁸³. Jeśli jednak zestawimy te metafory z pojęciem władzy, to okaże się, iż również doczesna władza polityczna, chociaż byłaby sprawowana przez wielu namiestników i prefektów, to jest w gruncie rzeczy jednolitą władzą cesarską. W ten sposób ukształtowana chrystologia polityczna stanowi filozofię monarchii rzymskiej, która w optyce teologii patrystycznej czerpie swą legitymację z ontologicznej konstrukcji Absolutu.

Chrześcijańskie powiązanie monoteizmu z monokracją spotkało się z protestami niektórych członków inteligencji pogańskiej. Była już mowa o polemice, którą toczył Orygenes z pogańskim filozofem Celsusem. W tym miejscu należy do niej powrócić, by uwypuklić jeszcze jeden ważny aspekt. A mianowicie, dyskusja ta jest dla rozważań nad historiozofią Orozjusza o tyle interesująca, że na jej gruncie doszło do sformułowania nowej wizji politycznej i historiozoficznej cesarstwa. Określenie jej stanie się istotnym punktem odniesienia przy rekonstrukcji podmiotu dziejów historiozofii hiszpańskiego kapłana. Otóż filozof Celsus, chociaż nie neguje jednej zasady rządzącej kosmosem, to jednak poddaje krytyce stanowisko odrzucające kult demonów i pomniejszych sił (bożków), które w jego opinii również dzierżą władzę nad poszczególnymi wycinkami rzeczywistości⁴⁸⁴. Korzeni stanowiska chrześcijan Celsus dopatruje się w dziedzictwie religii żydowskiej⁴⁸⁵. Poruszając tematykę wiary Izraela mówi następująco:

⁴⁸² Polemika Tertuliana z Prakseaszem dotyczyła kwestii trynitologicznych, a konkretnie relacji pomiędzy Ojcem a Synem.

⁴⁸³ „To będzie prawdziwa emanacja, gwarancja jedności, z powodu której twierdzimy, że Syn wyszedł z Ojca, lecz nie odłączył się od Niego. Słowo, bowiem jak poucza Paraklet wyszło z Boga, podobnie jak krzak z korzenia, strumień ze źródła, czy promień ze słońca. Postacie te stanowią bowiem również emanacje tych substancji, z których wychodzą. I mógłbym stwierdzić bez wahania, że synem korzenia jest krzak, źródła – strumień, a Słońca – promień, ponieważ wszelki początek jest rodzicem, a wszystko, co pochodzi z jakiegoś początku jest potomstwem. Tym bardziej Słowo Boga, które w ścisłym sensie przybrało imię Syna. Nie da się jednak oddzielić ani krzaka od korzenia, ani strumienia od źródła, ani promienia od słońca, podobnie jak Słowa od Boga”. Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* VIII, 5, s. 46.

⁴⁸⁴ „Satrapa, prefekt, dowódca czy namiestnik króla perskiego lub rzymskiego cesarza, a nawet ci, którzy dzierżą mniejszą władzę, pełnią niższy urząd czy służbę, mogą bardzo zaszkodzić temu, kto by ich znieważył; czyż satrapowie i namiestnicy ziemi i powietrza mieliby łagodniej karcić zuchwalców?” Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VIII, 35, s. 402.

⁴⁸⁵ „Pasterze kóz i owiec uwierzyli w jednego Boga, którego nazywają Najwyższym, Adonajem, Uraniosem, Sabaoth, albo jakimś innym mianem, które mają ochotę nadawać światu; i nic poza tym nie widzą [...] Nie ma

„Żydzi zatem utworzyli odrębny naród, ustanowili prawa według swych zwyczajów, przestrzegają ich do chwili obecnej i zachowują określoną religię, która jest ich ojczystym wyznaniem, postępują więc podobnie jak inne narody, które idą za ojczystymi tradycjami, jakie by one nie były. Dzieje się tak może nie tylko dlatego, że różne narody wymyśliły sobie różne prawa i że należy zachowywać to, co zostało ustanowione dla ogółu, ale i dlatego, że dobrowolnie na początku różne części ziemi zostały oddane pod zarząd różnych zwierzchności i jako ich własności podlegają ich władzy. I zaiste słusznie by się działo, gdyby wszystkie narody były kierowane zgodnie z wolą tych zwierzchności. Bezbożnością jest zmieniać to, co już na początku zostało ustalone dla poszczególnych krajów”⁴⁸⁶.

Cytat ten koresponduje z kolejnym przytoczonym przez Orygenes twierdzeniem Celsusa:

„Zapytam najpierw, powiada (Celsus – M.T.), dlaczego nie należy czcić demonów. Czy nie wszystko jest kierowane zgodnie z wolą Bożą? Czy nie od Boga pochodzi wszelka Opatrzność? Jeśli wszystko na świecie jest dziełem Boga, aniołów, innych duchów albo herosów, to czyż wszystko nie zawiera w sobie prawa pochodzącego od najwyższego Boga? Czyż na zwierzchników określonych spraw nie zostały powołane istoty, które otrzymały od Boga władzę dlatego, że zostały uznane za godne jej otrzymania? Czyż więc ten, kto czci Boga, nie powinien również słusznie czcić istot, które otrzymały od Niego władzę? Nie może przecież – powiada – jeden człowiek służyć wielu panom”⁴⁸⁷.

Celsus zatem, chociaż optuje za istnieniem jednej władzy najwyższego bóstwa, to jednak postrzega on ową władzę inaczej niż teologia chrześcijańska. Nie dostrzega mianowicie ścisłego monizmu metafizycznego owego władztwa. Różnica polega na tym, że władza ta jest podzielna. Można zatem pojęciowo wyróżnić z niej samodzielne elementy lub kompetencje (np. władzę, którą demon lub pomniejsze bóstwo sprawuje nad konkretnym ludem), a następnie scedować je na inne podmioty. Nietrudno dostrzec, iż ta koncepcja

żadnej różnicy, czy nazwiemy Boga Zeusem, jak robią Grecy, czy nadamy mu inne imię, używane przez Egipcjan albo przez mieszkańców Indii”. Tamże I, 24, s. 51.

⁴⁸⁶ Tamże V, 25, s. 261-262.

⁴⁸⁷ Tamże VII, 68, s. 380.

czepie wzorce z rzeczywistości politycznej cesarstwa w II wieku. Pamiętać jednak należy, że Celsus napisał swoje dzieło około 170 roku. Był to czas, gdy na rozległych połaciach państwa rzymskiego występowała mnogość różnych praw lokalnych i obyczajów. Obok typowo rzymskiego *ius civile* funkcjonowały rodzime tradycje prawne poszczególnych ludów, a także dość ogólne normy *ius gentium*; do urzędów prawa rzymskiego mieli dostęp tylko ludzie posiadający obywatelstwo rzymskie. W poglądach Celsusa dochodzi do głosu ów paradygmat cesarstwa, które pomimo, iż było rządzone przez jednego władcę, to jednak cechowało się poliarchią w obszarze systemów prawnych. W tym miejscu należy dodać, iż Rzymianie nie warunkowali obywatelstwa tylko i wyłącznie pochodzeniem etnicznym. Wręcz przeciwnie, nierzadko zdarzało się, iż kompetentne rzymskie urzędy albo zwycięscy wodzowie przyznawali obywatelstwo wybranym jednostkom lub nawet całym wspólnotom, które nie miały przodków wśród ludu Kwirytów⁴⁸⁸. Istotną przesłanką dla uzyskania statusu obywatela było przyjęcie rzymskiej kultury. Ludy zamieszkujące cesarstwo, które wyznawały rzymski etos, znały rzymską kulturę, słowem, były zromanizowane, miały zdecydowanie większe szanse na zaliczenie do grona *cives romani* niż te, które hołdowały rodzimym tradycjom – religijnym, politycznym i prawnym. Można zatem powiedzieć, że Celsus występuje w roli obrońcy paradygmatu cesarstwa, jako multikulturowego i politeistycznego tworu, którego pluralizm przejawia się również poprzez ideę ograniczonej poliarchii.

Przeprowadzona przez Orygenesę krytyka stanowiska Celsusa odwołuje się do kwestii politycznych. Jednak argumentacja, po którą sięga aleksandryjski teolog ma także charakter historiozoficzny:

„Stoicy uważają” – pisze Orygenes, - „że kiedy zapanuje najsilniejszy żywioł, nastąpi pożar świata, a wszystkie rzeczy przemienią się w ogień. My zaś twierdzimy, że Słowo zapanuje nad całą rozumną naturą i przekształci każdą duszę wedle swej własnej doskonałości, gdy każdy swobodnie wybierze to, co chce, i osiągnie to, co wybrał. [...] Proroctwa mówią wiele i niejasno o zupełnym pokonaniu grzechów i o naprawie każdej duszy; w obecnej chwili wystarczy przytoczyć następujące słowa Sofoniasza: «Bądź gotów, wstawaj rano, [...] bo postanowiłem zgromadzić narody i zebrać królestwa, aby wylać na nie Moje oburzenie, cały żar Mego gniewu, bo ogień Mejs żarliwości pochłonie całą ziemię. Wtedy bowiem przywrócę narodom wargi

⁴⁸⁸ Takie rozszerzenie obywatelstwa rzymskiego miało miejsce np. w roku 89 p. n. e., gdy *lex Plautia Papiria* przyznała obywatelstwo niemal wszystkim wolnym mieszkańcom Italii.

czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie. Zza rzek Etiopii przyniosą mi dar. [...]

Kto potrafi zrozumieć sens Pisma, niechaj wyjaśni powyższe proroctwo, a przede wszystkim niechaj rozważy, co to znaczy, że po zniszczeniu całej ziemi «zostaną przywrócone narodom wargi czyste», taki język, jakim posługiwali się ludzie przed pomieszaniem języków; niechaj się zastanowi, co to znaczy, że wszyscy będą wzywali imienia Pańskiego i służyli Mu jednomyślnie, co oznacza, że zostaną usunięci wszyscy pyszni samochwalcy i że już nie będzie nieprawości ani kłamliwych słów, ani zwodniczego języka⁴⁸⁹.

Orygenes buduje swoją argumentację wychodząc od profetycznej wizji Sofoniasza. W myśl tego proroctwa wszystkie ludy ziemi ostatecznie nawrócą się i zjednoczą wspólnym wyznaniem jednego Boga. W cytowanych księgach prorockich aleksandryjski teolog dostrzega świadectwo tego, że po pierwsze, poszczególne nacje mogą być zunifikowane w ramach jednej religii, a po drugie, i ważniejsze, owe zjednoczenie stanowi dla nich dziejową konieczność. Różnice narodowe, wyznaniowe, kulturalne są dla Orygenesesa tylko stanem przejściowym, który należy oceniać negatywnie. Stan ten ostatecznie zaniknie w toku rozwoju historii zbawienia. Warto tutaj przywołać wcześniejsze ustalenia dotyczące orygenesowej koncepcji historii, jako ruchu wyjścia i powrotu bytów do Boga. Ruch ten odbywał się także na płaszczyźnie wielości i jedności. Chociaż to stwierdzenie wydaje się dość hermetyczne, proste ćwiczenie pozwala na lepsze zrozumienie intencji Orygenesesa. Otóż jeśli by wyobrazić sobie ten opuszczający pierwotne trwanie w jedności z Bogiem kalejdoskop przeróżnych bytów jako jeden pojęciowo uchwytany podmiot, to łatwo dostrzegalnym się również stanie, iż przypisywana mu wielość jest przymiotem stopniowalnym. Wielość rośnie wraz z zaawansowaniem oddalania się stworzenia od Boga; i na odwrót, jest ona wytracana w sytuacji, gdy byty obierają bieg przeciwny i unoszą się z powrotem ku Bogu. Proces ten można streścić w stwierdzeniu, iż oddalanie bytów od Boga powodowało ich rozproszenie, zaś wraz z zainaugurowaną zbawczym dziełem migracją istnień w przeciwnym kierunku owy pluralizm ulegał stopniowej redukcji, a zatem zbliżał się ku pierwotnej jedności w Bogu⁴⁹⁰. Chociaż w tym miejscu rozważania Orygenesesa wydają się być bardzo abstrakcyjne, to jednak łatwo je przełożyć na rzeczywistość społeczno-polityczną.

⁴⁸⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VIII, 72 s. 423-424.

⁴⁹⁰ Mówiąc o jedności Boga Orygenes chętnie sięga po terminy takie jak *henada* bądź *monada* Boża (H. Crouzel, *Orygenes*, Wyd. Homini, Bydgoszcz 1996, s. 247.) Fakt ten jednak nie wpływa na nasze ustalenia o charakterze historiozoficznym.

Takie też, społeczno-polityczne rozwinięcie znajdzie podobną myśl w historiozofii Orozjusza. Jednak u hiszpańskiego kapłana, obszarem, w którym wraz z postępowaniem procesu dziejowego uwidacznia się ów jednoczący ruch, jest sfera religijna.

Zarysowaną powyżej teologię Orygenes przekłada na rzeczywistość polityczną imperium. Komentując historyczny kontekst narodzin Chrystusa pisze on następująco:

„Istnienie wielu królestw stanowiłoby przeszkodę w rozszerzaniu się nauki Jezusa na całą ziemię nie tylko z tych powodów, które podaliśmy lecz również z powodu konieczności prowadzenia wojen i toczenia walki dla obrony ojczyzny działo się tak, zanim August objął władzę, jak i wcześniej, gdy na przykład musiała wybuchnąć wojna mieszkańców Peloponezu z Ateńczykami oraz zmagania wojenne innych narodów”⁴⁹¹.

Otóż okazuje się, że koncepcja ruchu wstecznego historii nie pozostaje na poziomie rozważań czysto teoretycznych, ale znajduje potwierdzenie w polityce cesarstwa rzymskiego. W czasach Orygenes pejsaż imperium znacznie różnił się od tego, który obserwował Celsus. Unifikacja kulturowa była już znacznie bardziej zaawansowana, zaś zakres podmiotowy prawa rzymskiego rozszerzył się na prawie wszystkich mieszkańców cesarstwa⁴⁹². Orygenes mógł zatem naocznie stwierdzić prawdziwość proroctwa Sofoniasza. Rozliczne ludy zamieszkujące rozległe prowincje i rubieże imperium zostały poddane nie tylko jednej władzy cesarza, lecz również podlegały jednolitemu prawu. Rzeczywistość polityczna stanowiła zatem doskonałą ilustrację dla metafizycznej koncepcji powrotu bytów do pierwotnej jedności. Kolejnym i nieuniknionym etapem tejże jedności było przyjęcie chrześcijańskiego monoteizmu. Powszechne nawrócenie mieszkańców imperium stanowiło zatem historiozoficznie rozumianą konieczność dziejową. Zauważyć jednak należy, że Orygenes ogranicza się w swoich rozważaniach do narodów zgrupowanych w ramach rzymskiej ekumeny, pozostawiając poza obszarem zainteresowań inne państwa znanego podówczas świata. Oczywiście, nie można na tej podstawie sądzić, iż granice dzieła zbawczego pokrywają się z liniami rzymskich *limes*. Kreślona przez aleksandryjskiego teologa wizja zbawienia zdaje się nie mieć ograniczeń. Uwaga ta podsuwa wniosek, iż odpowiadając na zarzuty Celsusa Orygenes buduje nową wizję imperium. Aleksandryjski teolog postrzega

⁴⁹¹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* II, 30 s. 109-110.

⁴⁹² Stało się tak za sprawą wydanego w 212 roku edyktu cesarza Karakalli, określanego mianem *Constitutio Antoniniana*. W myśl tego prawa obywatelstwo rzymskie przyznano niemal wszystkim mieszkańcom cesarstwa.

cesarstwo rzymskie jako państwo monokratyczne, monokulturowe i oczywiście monoteistyczne. Jednocześnie zdaje się on utożsamiać imperium ze światem. Ten sposób podmiot dziejów, którym jest dla Orygenesusa ogół stworzenia, na pewnym etapie historii staje się imperium.

Historiozoficzne poglądy Orygenesusa rozwinął Euzebiusz z Cezarei. Pierwsza połowa czwartego wieku przyniosła wielkie zmiany zarówno dla Kościoła jak i całego cesarstwa. Chrześcijaństwo doczekało się legalizacji, a potem wręcz aprobaty ze strony władz imperium - co było tylko wstępem do kariery Kościoła w życiu politycznym cesarstwa. Uzyskanie przez chrześcijaństwo preferencyjnej pozycji stało się impulsem do dalszych rozważań na gruncie teologii politycznej i historiozofii. Wyrazicielem tych nowych prądów był właśnie Euzebiusz z Cezarei. Jego koncepcje mają dla nas kapitalne znaczenie, albowiem wywarły bezpośredni wpływ na ukształtowanie się wizji dziejów u Orozjusza.

Czasy pokonstantyńskie, a w nich właśnie żył Orozjusz, były okresem, w którym spełniły się przewidywania Orygenesusa – cesarstwo rzymskie zdystansowało się do kultów pogańskich, wyraźnie faworyzując monoteizm chrześcijański. W oczach Euzebusia, Konstantyn Wielki zwieńczył dzieło cezara Augusta. Biskup Cezarei przypisuje mu takie oto słowa:

„Było moim gorącym pragnieniem, po pierwsze ujednoczyć i uczynić jakby jednym systemem sądy odnoszące się do Bóstwa, formułowane przez wszystkie narody, oraz, po drugie, przywrócić zdrowie organizmowi całego świata, cierpiącemu złowrogą tyranię jakby bolesną chorobę. Skoro postanowiłem sobie te zadania, jedno starałem się wypełnić sekretnym okiem myśli, drugi zaś cel osiągnąć potęgą siły militarnej. Byłem bowiem świadomy, że jeśli uzyskałbym sukces w dziele ustanowienia według moich nadziei powszechnej harmonii i zgody pomiędzy wszystkimi sługami Boga, to wówczas i ogół spraw państwowych doznałby korzystnej zmiany pod wpływem pobożnych modlitw płynących od nich wszystkich”⁴⁹³.

W powyższym cytacie wybija się na plan pierwszy jedność, która jest zasadniczym celem polityki Konstantyna. Samą zaś osobę cesarza Euzebiusz interpretuje w kluczu historiozoficznym. Dostrzega on we władcy rysy chrystologiczne. Otóż według nicejskiego *credo* – które wyznawał Euzebiusz – Syn i Ojciec dzielą jedną substancję, elementem zaś ich

⁴⁹³ Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna II*, 65, tłum. T. Wnętrzak, WAM, Kraków 2007, s. 163.

różnicującym jest między innymi rola jaką odgrywają w historii zbawienia. Syn (Logos), mianowicie, poprzez Wcielenie finalizuje zbawcze dzieło, tym samym niejako przerzucając pomost pomiędzy transcendentnym Bogiem a immanencją świata. Dzieło Logosu jednak nie skończyło się wraz ze Zmartwychwstaniem i Wniebowstąpieniem. Kontynuowane jest ono na przestrzeni dziejów poprzez misję Kościoła, którą to funkcję przejmuje cesarstwo Konstantyna. W optyce tej imperium uzyskuje charakteryzujące Kościół znamię powszechności. Sam zaś Konstantyn nabiera cech mimetycznych – staje się drugim Chrystusem. Tak tedy Boża monarchia układa się na linii: Ojciec – Syn - cesarz⁴⁹⁴. Ta mediacja władzy rzutuje na obraz ziemskiego imperatora⁴⁹⁵. Po pierwsze, monarchia Konstantyna czerpie legitymację od Boga. Po drugie, imperator staje się następcą Chrystusa i najwyższym autorytetem w kwestiach religijnych⁴⁹⁶. Cechy mimetyczne przechodzą również na państwo rzymskie. Biskup z Cezarei proklamuje zbliżenie Kościoła i cesarstwa⁴⁹⁷. Imperium jest zrealizowanym w dziejach królestwem Bożym, zaś Kościół pełni w nim rolę niebiańskiej Jerozolimy⁴⁹⁸. W ten sposób millenarystyczne i profetyczne wizje eschatologicznego Miasta Bożego stają się udziałem rzeczywistości temporalnej, zaś teologia imperialna uzyskuje rangę doktryny politycznej cesarstwa⁴⁹⁹. Podyktowany teologią zbawienia uniwersalizm nakazuje Euzebiuszowi postrzegać imperium jako państwo jednorodne i ogólnoswiatowe, zaś ekumena, którą ono obejmuje nie ogranicza się tylko do ziem pozostających pod zwierzchnictwem rzymskiej administracji, ale obejmuje cały zamieszkały świat⁵⁰⁰. Sam zaś Konstantyn jest prawdziwym kosmokraterem, którego władza rozciąga się na wszystkie ludy będące adresatami zbawienia⁵⁰¹.

Powyższe rozważania obrazują pewien proces w starożytnej myśli historiozoficznej. Refleksja przedchrześcijańska identyfikowała podmiot dziejów ze światem. Wynikało to z przyjętych przez nią zainteresowań przyrodniczych i kosmologicznych. Myśl chrześcijańska

⁴⁹⁴ O drugim miejscu Syna w hierarchii władzy Euzebiusz pisze następująco: „Jego wymienia również następcą Mojżesza, Jozue, jako Wodza niebiańskich aniołów, archaniołów i ponadziemskich potęg, Moc i Mądrość Ojca, której powierzono drugie miejsce w panowaniu nad światem i w rządzeniu, Naczelnego Wodza zastępów Pańskich; a przecież Go widział nie inaczej jak znów w ludzkim wyglądzie i postaci”. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* I, 2,11, s. 23.

⁴⁹⁵ A. Kotłowska, *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2009, s. 188.

⁴⁹⁶ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini* 5, 2-5, J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 20, Paris 1857, szp. 1334 i n; 2.4, PG, 20, 1327.

⁴⁹⁷ A. Kotłowska, *Obraz dziejów...*, s. 189.

⁴⁹⁸ Tamże.

⁴⁹⁹ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol 2, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1966, s. 614-615.

⁵⁰⁰ Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini* 17.7 i 16.7, PG 20, szp. 1436 i 1424-1425; Tenże, *Historia Kościelna* 3. 8. 11, s. 163; *Życie Konstantyna* 1. 8, s. 103-104.

⁵⁰¹ Tenże, *Życie Konstantyna* 3, 46, s. 192.

skupiła się jednak na ludzkości jako podmiocie dziejów zbawienia. W ten sposób doszło do ukonstytuowania historii świętej jako odrębnego, wyemancypowanego spod kosmologii, przedmiotu rozważań. Władztwo Boga, rozumiane wcześniej statycznie – siła podtrzymująca istnienie kosmicznego ładu - zaczęto łączyć w pierwszej kolejności z dziejami państw i narodów. Chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się przede wszystkim w ramach rzymskiego porządku polityczno-prawnego, który zapanował w czasach cesarstwa (najpierw pryncypatu a później dominatu). Trudne relacje na linii Kościół i państwo oraz rozczarowanie oczekiwaniem na rychłą paruzję sprowokowały pytania o miejsce idei imperium w dziejach zbawienia. Refleksja chrześcijańska doszła do przekonania, iż państwo rzymskie odgrywa centralną rolę w Bożym planie. W ten sposób, dzięki koncepcji uniwersalizmu dzieła zbawczego, również i imperium zyskało aspekt powszechności. Jeśli bowiem zbawienie ma charakter kosmiczny, zaś państwo rzymskie jest formą organizacyjną, niezbędną w realizacji tego wielkiego planu, to w takim razie cesarstwo nie może być rozumiane jako twór czysto polityczny, zamknięty w określonych granicach, lecz musi obejmować cały świat. W koncepcji tej cesarz nie był jednym z wielu królów zarządzających państwami ludzkimi, ale stał się kosmokraterem, zaś jego władza nosiła znamiona soteriologiczne. W ten sposób powszechność zbawienia zaważyła na rozumieniu imperium, które uzyskało aspekt uniwersalizmu, stając się właściwym podmiotem dziejów.

Paweł Orozjusz nie zrywa z tym schematem, aczkolwiek okoliczności historyczne i wpływ Augustyna nie pozwolą mu na bezwarunkową admirację państwa rzymskiego. Imperium, jako kreowany przez Orozjusza podmiot dziejów, ukazało się już przy okazji omawiania periodyzacji opartej na zasadzie *translatio imperii*. W tym jednak miejscu należy przebadać wzmianki dotyczące cesarstwa pod kątem jego uniwersalności i podmiotowości w historii powszechnej.

1.2. Państwo rzymskie podmiotem dziejów u Orozjusza

Wątki historiozoficzne w myśli Orozjusza pojawiają się zwykle na marginesie ustaleń o charakterze kronikarskim. Autor *Historii przeciw poganom* wygłasza poglądy na temat sensu i celu dziejów w partiach poświęconych ogólnym wnioskom z interpretacji przytaczanych wydarzeń, bądź też w miejscach, gdzie pada uzasadnienie przyczyny (sprawczej lub celowej) jakiegoś faktu. Dla badacza myśli Orozjusza jest to z jednej strony ułatwienie, ponieważ te same fragmenty mogą być analizowane na wielu płaszczyznach, z

drugiej strony przedstawia również pewne trudności, gdyż interpretacja historiozoficzna pracy Orozjusza stawia wyzwanie przebadania materiału źródłowego w zestawienia z myślą epoki.

Ciekawą refleksję zawiera omawiany już fragment *Historii...* otwierający księgę siódmą orozjuszowej narracji. Mowa w nim o stworzeniu i uporządkowaniu świata:

„Bóg głoszony w chrześcijańskiej nauce jest tym, który stworzył świat i jego rzeczy w czasie, kiedy sam tego pragnął i uporządkował go w jego różnorodności. W różnorodności pozostał ten świat niezbadany. Następnie doprowadził to wszystko do jedności, kiedy sam objawił się jako jedno”⁵⁰².

Zastosowana w tym miejscu dialektyka różnorodności i jedności, którą Orozjusz wyraźnie wiąże z dziełem Bożym, przywodzi na myśl postać platońskiego demiurga, porządkującego poszczególne elementy i tworzącego kosmiczny ład. Bardzo zbliżony obraz miał przed oczami Filon opisujący dzieło Oktawiana. Znamiennym jest, że wyżej przytoczone słowa Orozjusza inaugurują księgę poświęconą właśnie dziejom cesarstwa rzymskiego – a zatem tworu politycznego zbudowanego przez Oktawiana. Analiza niektórych wypowiedzi Orozjusza dotyczących cesarstwa pozwala na wysunięcie wniosku, że podobnie do Orygenesisa, dostrzega on jednoczącą rolę państwa rzymskiego. W księdze drugiej stwierdza, iż skoro wszelka władza pochodzi od Boga, to w takim razie od Niego pochodzą wszystkie królestwa. Ta prosta konstatacja stanowi wstęp do uzasadnienia poglądu o nadprzyrodzonej genezie państwa rzymskiego. Jednak w tym wypadku, Orojusz dopowiada, iż owemu rzymskiemu królestwu „poddane są wszystkie inne moce innych królestw”⁵⁰³. Kolejne światowe mocarstwa rozplanowane są na osiach kierunków świata. Rzym panuje nad zachodem, podczas gdy państwa babilońskie, macedońskie i afrykańskie władają odpowiednio wschodem, północą i południem. Oczywiście, Orojusz nawiązuje tutaj do koncepcji *translatio imperii*. Jednak w tym kontekście Rzym nie były podmiotem dziejów sam w sobie, ale przez wzgląd na uzyskany walor imperialności. Na gruncie historiozofii

⁵⁰² Orojusz, *Historia...* VII, 1, 1, s. 261.

⁵⁰³ Tamże II, 1, 3-5, s. 43. Rozwinięcie tego cytatu brzmi następująco: „Władza, moce i Rzym pochodzą od Boga: Dlatego każda władza i każdy porządek pochodzą od Boga. [...] A jeżeli od Boga pochodzi władza, to tym bardziej pochodzą od Niego królestwa, od których wywodzą się inne moce. A jeżeli od Niego pochodzą różne królestwa, to prawdą jest, że pochodzi także od Niego to największe królestwo, jakimkolwiek by ono nie było, któremu poddane są wszystkie inne moce innych królestw. Takim na początku było Imperium Babilońskie, potem to macedońskie, następnie owo afrykańskie, a w końcu Cesarstwo Rzymskie, które trwa do dzisiaj. Przez ten cudowny porządek cztery te cesarstwa sprawowały władzę w różnych okresach i w czterech różnych częściach świata: babilońskie na Wschodzie, kartagińskie na Południu, macedońskie na Północy, a rzymskie na Zachodzie”.

budowanej w oparciu o koncepcję *translatio imperii* to nie tyle konkretne państwo, lecz imperialność, rozumiana tak politycznie jak i kosmicznie, stanowi podmiot historii powszechnej. Jednak pomimo wielkiej rewerencji, jaką hiszpański kapłan darzył ideę imperium, wydaje się, że nie pasuje on rozumianego abstrakcyjnie imperium (czy też imperialności) w roli podmiotu dziejów. Przemawia za tym specyfika Rzymu, jako państwa jakościowo różnego od poprzednich mocarstw, co z kolei nie pozwala na proste zredukowanie cesarstwa rzymskiego do roli narzędzia, w które, niczym w pustą skorupę, zstępuje idea imperialności, by potem je opuścić. Oczywiście, pierwszą wyraźnie rzucającą się w oczy cechą wyróżniającą państwo cesarów na tle innych uniwersalnych mocarstw jest tajemniczy związek pomiędzy transformacją ustrojową z czasów Augusta a narodzinami Chrystusa. Związek ten miał charakter opatrnościowy i - Orozjusz nie pozostawia tutaj cienia wątpliwości - jego autorem był Bóg⁵⁰⁴.

Koincydencja pojawienia się Jezusa z Nazaretu oraz wydarzeń politycznych doby augustowskiej została dostrzeżona i podobnie zinterpretowana przez wielu teologów⁵⁰⁵. Refleksja najważniejszych myślicieli chrześcijańskich pierwszych wieków zdawała się być raczej zgodna, zarówno co do samej nadprzyrodzonej proveniencji dzieła Augusta, jak i znaczenia, które ono miało dla rozwoju Kościoła. Niemniej jednak problematyka ta była przez nich poruszana na marginesie rozważań z pogranicza soteriologii i polityki. Tymczasem Orozjusz wydobywa z niej treści o charakterze historiozoficznym⁵⁰⁶. Interesującą myśl wyraża on w miejscu, gdzie opisuje okoliczności przejścia władzy przez cezara Augusta. A mianowicie, po wielce sugestywnym powtórzeniu znanej prawdy, iż Wcielenie nastąpiło pod rządami Oktawiana, hiszpański kapłan przechodzi do kwestii uniwersalnego pokoju:

„[...] pokój ten i ta cicha jasność i łagodność całego świata zawdzięczają swój byt nie wielkości Cezara, i że świat świadomy swojego wyboru, nie słuchał już więcej władcy jednego miasta, ale twórcy całego Wszechświata, który podczas swojego przybycia ustanowił pokój na ziemi [...]”⁵⁰⁷.

We fragmencie tym mamy do czynienia z rozbudowaniem postaci monarchy. Oktawian August nie jest władcą przypominającym królów despotii wschodnich czy państwa macedońskiego, albowiem nie jest on władcą jednego miasta – czyli konkretnego imperium.

⁵⁰⁴ Tamże VI, 17, 10, s. 246.

⁵⁰⁵ E. Peterson, *Monoteizm...*, s. 51 i n.

⁵⁰⁶ Podobnie zresztą czynili Orygenes i Euzebiusz z Cezarei.

⁵⁰⁷ Orozjusz, *Historia...* III, 8, 8, s. 86.

Jego władza nosi przymioty Boże. Można rzec, iż princeps pozostaje narzędziem w rękach Boga. Co więcej, motywem wybijającym się w powyższym cytacie jest świat, rozumiany holistycznie. Orozjusz wyposaża ów świat w wolę, która ma charakter polityczny, a także i historiozoficzny. Mianowicie, nakierowuje się ona na wybór „twórcy całego Wszechświata”, jako najwyższego władcy dziejów. Władcą owym jest Chrystus w swojej ziemskiej postaci, albowiem to Jego przybycie zainaugurowało rządy Augusta. Ale wzmiankowanego autokratora Orozjusz wyposaża również w przymiot stwórcy, co wiedzie skojarzenia ku pierwszej Osobie Trójcy, albo też samej substancji Bóstwa – jeśli chcielibyśmy się posługiwać schematem trynitarnym autorstwa Tertuliana⁵⁰⁸. W każdym razie, pozostawiając na boku dywagacje trynitarne, powyższy cytat jednoznacznie łączy teologiczne figury stworzenia i zbawienia. Dzieło stworzenia pozostaje ściśle zharmonizowane z dziełem zbawienia, i jedno i drugie odpowiada kluczowym dla historiozofii momentom, pomiędzy którymi została rozpięta historia powszechna. Oczywiście, zbawienie dopełni się dopiero u kresu dziejów, toteż czas działania Kościoła, czyli siódmy period, zamyka historię świata. Badając tę myśl pod kątem występowania podmiotu dziejów, należy powiedzieć, iż podmiot stworzenia powinien odpowiadać podmiotowi zbawienia, co z kolei wiedzie do korespondującego z myślą Orygenesusa stwierdzenia, że cały świat jest adresatem zbawczego zamiaru Boga. Jednak na osi historii zbawienia w pewnym momencie pojawia się cesarstwo rzymskie. Zakłada je Wcielony Logos posługując się osobą Oktawiana, zaś *Pax Augusta* to nic innego jak zamaskowany *Pax Christi*. Kreowana przez Orozjusza chrystologia historiozoficzna znaczenie rozszerza działanie Chrystusa. Otóż skutki zbawczej misji Jezusa z Nazaretu nie ograniczają się do kwestii duchowych i soteriologicznych, ale wywołują również istotne zmiany w przestrzeni polityczno-prawnej. Połączenie zaś dzieła zbawczego z założeniem cesarstwa i Kościoła implikuje pewne dookreślenia w kwestii podmiotu dziejów. Kwestia Kościoła jako podmiotu dziejów zostanie bliżej scharakteryzowana poniżej, w tym miejscu należy się skupić na sprawie cesarstwa. Powstaje bowiem pytanie: jeśli zbawienie dotyczy stworzenia, a całość historii powszechnej pozostaje rozpięta pomiędzy stworzeniem i zbawieniem, zaś inauguracja monarchii cesarów jest aktem o wymiarze soteriologicznym, to w czy takim razie należy uznać cesarstwo za podmiot dziejów?

Aby na powyższe pytanie udzielić pozytywnej odpowiedzi, należy wykazać, iż cesarstwo było przez Orozjusza postrzegane uniwersalistycznie w sensie historiozoficznym – jako podmiot, który stał się reprezentatywny nie tylko dla określonej wspólnoty społeczno-

⁵⁰⁸ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* II, 4, s. 38.

politycznej, ale i dla całego świata⁵⁰⁹. Myśl epoki patrystycznej, na której bazował Orozjusz, w szczególności zaś poglądy szkoły aleksandryjskiej (Filon, Orygenes i pozostający pod jego wpływem Euzebiusz), zdawała się wyróżniać przynajmniej trzy poziomy owego uniwersalizmu – kosmiczny, religijny i polityczny. Co do pierwszego, należy stwierdzić, iż jest on obecny w myśli Orozjusza; świadczą o tym wyżej przytoczone cytaty łączące dzieło kreacji z inauguracją imperium, jako nowego stworzenia. Występowanie w historiozofii Orozjusza dwóch pozostałych aspektów wymaga szerszego oparcia w źródłach.

Dalsza analiza myśli Orozjusza pokazuje, iż owa powszechna wola wszystkich narodów, która zgodnie i z entuzjazmem orzekła o podporządkowaniu się władzy jednego cesarza, nie była jedynie incydentalnym zabiegiem retorycznym podkreślającym istotność dzieła Augusta; Orozjusz postrzegał ją całkiem dosłownie. W rozdziale ósmym rzeczony księgi mówi wprost, iż poszczególne narody odmawiały posłuszeństwa dawnym władcom składając swój los na dłonie wielkiego imperatora⁵¹⁰. Z kolei, w księdze piątej odnajdujemy fragment głoszący, że czasy dominacji państwa rzymskiego cechuje współpraca wszystkich ludów zmierzająca do realizacji wspólnego dobra⁵¹¹. A zatem zjednoczenie poszczególnych nacji w ramach cesarstwa stanowiło reinterpretację symboliki mitu o wieży Babel, z tą wszakże różnicą, że o ile historia wielkiego przedsięwzięcia z Księgi Rodzaju skupiała się na oddolnej inicjatywie ludzkiej, o tyle naczelnym architektem gmachu uniwersalnego cesarstwa rzymskiego jest sam Bóg. Budowniczy wieży reprezentowali ludzkość, która w swej pysze postanawia zrealizować ambicję postawienia się na równi z Bogiem, co zaowocowało rozproszeniem narodów ziemi, a jak wiadomo, już Orygenes łączył grzech ze wzrastaniem przymiotu wielości w bycie. Owe rozproszone ludy ponownie stają się jednym w nowej wspólnocie, nowej wieży cesarstwa rzymskiego. Jednak w tym wypadku, to nie pycha ludzka, lecz dzieło Chrystusa, podniosło ludzkość do wyższego poziomu bytowania w rzeczywistości przenikniętej łaską zbawienia. Tym samym stworzenie pozostaje wolne od rudymenarnego grzechu próżnych ambicji ludzi. Można zatem rzec, że historiozoficzna uniwersalność wieży

⁵⁰⁹ We wcześniejszych wywodach niniejszego podrozdziału została już wykazana obecność koncepcji uniwersalności cesarstwa rzymskiego w myśli Orozjusza, niemniej jednak przytoczone wcześniej dowody świadczyły o uniwersalności, która mogła być traktowana ideologicznie – mianowicie, miała ona wyrażać filozofię polityczną pryncypatu, a następnie dominatu, uzasadniającą imperialistyczne roszczenia państwa rzymskiego. Uniwersalność w sensie historiozoficznym natomiast wymaga szerszego omówienia. Należy bowiem wykazać, iż odgrywa ona kluczową rolę w kreowaniu podmiotu dziejów, a tym samym należy ją powiązać z sensem i celem historii.

⁵¹⁰ Orozjusz, *Historia...* III, 8, 5-6, s. 85.

⁵¹¹ Tamże V, 1, 12, s. 165.

Babel znajduje odzwierciedlenie w powszechności państwa rzymskiego⁵¹². A zatem również aspekt polityczny wybrzmiewa w kreowanym przez Orozjusza podmiocie historii.

Pozostaje do rozważenia wątek uniwersalizmu na płaszczyźnie religijnej. Ciekawy fragment, w którym hiszpański kapłan porusza tę kwestię, odnajdujemy na początku księgi szóstej. W rozdziale pierwszym tej księgi Orozjusz pisze następująco:

„Imperium to trwało długo pod panowaniem królów i konsulów, zawładnęło Azją, Afryką i Europą, i aby nadać wszystkiemu jednakowy porządek, skoncentrowało całą władzę w rękach jednego imperatora, bardzo potężnego i bardzo miłosiernego. Pod panowaniem tego imperatora, którego czczą sprawiedliwie wszystkie narody, możemy też dodać, z mieszaniną miłości i lęku, Bóg prawdziwy wielbiony z wielkim szacunkiem nawet przez tych, którzy Go nie znają, otwiera ogromne źródło swojego poznania i pouczając ludzi z największą jasnością poprzez im podobnego, wysłał własnego Syna, aby czynił cuda przekraczające ludzkie zdolności i aby ujawnił prawdziwą istotę demonów, które przez wielu uważane są za bogów, ażeby ktoś, kto nie uwierzył Mu jako człowiekowi, mógł uwierzyć w Jego boskie czyny, i dlatego, aby chwała nowego imienia i rozchodząca się szybko wieść o zapowiedzianym zbawieniu rozprzestrzeniła się jak najprędzej i bez przeszkód w wielkiej ciszy i we wszechogarniającym pokoju”⁵¹³.

Orozjusz powraca do wątków obecnych na innych etapach swojego wywodu. Pojawia się bowiem cisza i pokój czasów Augusta oraz uniwersalność władzy cesarza. Należy zauważyć, że hiszpański kapłan powtarza te motywy w bardzo podobnej konfiguracji. Trudno jest zatem nie dostrzec sugestii, iż uniwersalny porządek świata, monokracja Augusta oraz misja Chrystusa pozostają ze sobą związane treściowo. W ten sposób Orozjusz buduje hermeneutyczną jedność motywów, które wzajemnie ze sobą korespondują i powinny być odczytywane w odpowiednim kluczu. Nasuwa się podejrzenie, iż owym kluczem, systemem skojarzeń, na którym bazował Orozjusz, były treści rozpropagowane przez teologię imperialną o proveniencji wywodzącej się z poglądów szkoły aleksandryjskiej. Przyjęcie tego założenia rzuca nowe światło również na inne tematy przytoczonego cytatu. Otóż okazuje się,

⁵¹² Również i księga szósta zawiera fragment, głoszący, że pokój z czasów Augusta, jest wyrazem uniwersalnego dobra, którego symboliczny wyraz stanowi zamknięcie wrót świątyni Janusa. Tamże VI, 22, 1, s. 258. Podobne stwierdzenie pojawia się również w: VI, 17, 10, s. 246.

⁵¹³ Tamże VI, 1, 6-8, s. 212.

że ludy zjednoczone pod berłem Augusta sprawiedliwie oddają cześć jednemu imperatorowi. Podobne stwierdzenie jeszcze w III wieku budziłoby spore kontrowersje. Kult cesarza bowiem stanowił wówczas wielce problematyczną kwestię w relacjach państwa i religii chrześcijańskiej. Jednak Orozjusz zupełnie pomija aspekt pogańskiego bałwochwalstwa w kulcie cesarów, które trapiło wcześniejszych autorów patrystycznych. Stwierdza on mianowicie, że w osobie „jednego imperatora”, ludy ziemi, świadomie lub nieświadomie z „wielkim szacunkiem” sławiły monarchię jednego Boga. Odpowiedzią zaś ze strony Bóstwa było zesłanie Syna, w celu odkupienia świata. *Prima facie* wydawać by się mogło, iż w omawianym cytacie Orozjusz dość swobodnie miesza treści polityczne z wątkami zaczerpniętymi z ustaleń chrystologicznych i soteriologicznych. Jednak ten gąszcz różnych tropów staje się zupełnie jasny, gdy całość wypowiedzi odczytana będzie w perspektywie historiozoficznej. Jedność stworzenia, jedność zbawienia i jedność władztwa imperium są w gruncie rzeczy różnymi aspektami tego samego podmiotu, jakim jest świat – dotknięty zepsuciem i domagający się interwencji Bożej w celu uwolnienia z kajdan grzechu.

Jeśli jednak świat – stworzony przed wiekami i dotknięty zepsuciem, a następnie poddany przez Boga renowacji – na pewnym etapie dziejów przybiera formę uniwersalistycznej monarchii rzymskich cesarów, to pojawia się pytanie o rolę religii chrześcijańskiej. Orozjusz i tutaj udziela klarownej odpowiedzi. W tym wszakże miejscu sposób narracji hiszpańskiego kapłana wydaje się zmieniać. Autor *Historii...* podaje bowiem dość racjonalistyczne i w gruncie rzeczy laickie wyjaśnienie, iż dzięki zjednoczeniu wszystkich narodów pod rzymskim sztandarem powstały odpowiednie warunki dla szybkiego rozprzestrzeniania się religii chrześcijańskiej. Dla badacza historiozofii Orozjusza zmiana ta wydaje się mieć niebagatelne znaczenie. Otóż przy analizie owego fragmentu nie może umknąć fakt, iż hiszpański kapłan wychodzi od ustaleń o charakterze dość abstrakcyjnym, powtarzającym poglądy obecne i zasymilowane na gruncie erudycji epoki. Jednak owe treści, a mieszczą się one w ramach filozoficznej tradycji kształtującej koncepcję *translatio imperii* oraz chrześcijańskiej interpretacji koincydencji narodzin Chrystusa i transformacji ustrojowej Rzymu, dalece różnią się w swym brzmieniu od bardzo prozaicznego argumentu, iż monarchia Augusta w ten sposób przysłużyła się chrześcijaństwu, że usunęła techniczne bariery w rozprzestrzenianiu się nowej wiary. Trzeba jasno powiedzieć, iż policzenie tej zasługi nie wymagało wyposażenia cesarstwa i samego Augusta w przymioty soteriologiczne. Oktawian zjednoczył ludy, poprawił trakty łączące odległe prowincje imperium i zlikwidował większość czyhających na podróży niebezpieczeństw – oto są fakty, z którymi Orozjusz był doskonale zaznajomiony. Niemniej jednak nadaje on im interpretację soteriologiczną.

Rodzi się podejrzenie, iż hiszpański kapłan popada w błąd zbyt swobodnych analogii i ilustruje przykładami prezentowane tezy nie bacząc na koherencję poziomów prowadzonej narracji. Jednak zarzut ten należy oddalić, jeśli słowa Orozjusza zostaną odczytane na gruncie historiozoficznym. Dla autora *Historii...* państwo cesarów jest światem w znaczeniu kosmicznym, politycznym i religijnym – ponieważ stanowi przestrzeń, gdzie wszystkie narody ziemi, *nolens volens*, wielbią jednego imperatora, co z kolei jest wstępem do przyjęcia jedynej słusznej i powszechnej religii⁵¹⁴.

Interpretację tą wspierają również inne wzmianki, gdzie Orozjusz wyraźnie łączy osobę cesarza z władzą Boga. Pod koniec księgi szóstej pojawia się informacja, iż w dniu Epifanii Oktawian zamknął wrota świątyni Janusa – w ten symboliczny sposób inaugurując czasy pokoju, a następnie odbył potrójny triumf⁵¹⁵. Zestawienie Epifanii oraz potrójności triumfu oczywiście wzbudzają skojarzenia do Boga w Trójcy Świętej, który wówczas objawił się ludzkości. Jednak na tym nie koniec, otóż Orozjusz zauważa również, iż w tym samym czasie Oktawian przyjął tytuł „Augustus”. Zmiana tytułatury rzymskiego konsula w oczach hiszpańskiego kapłana ma znaczenie teologiczne. Po pierwsze, tytułu tego nikt wcześniej nie używał, a zatem mamy do czynienia z czymś bezprecedensowym, wyróżniającym władzę Oktawiana spośród innych ziemskich monarchów panujących na przestrzeni dziejów. Po drugie, tytuł ten – jak twierdzi autor *Historii...* - oznacza, iż „szczyt cesarskiej potęgi jest zastrzeżony jedynie dla władców świata”⁵¹⁶. Imperium było zatem światem, a władza nad nim spoczęła w rękach jednego człowieka.

Odczytując te fragmenty przez pryzmat teologii imperialnej rozwijanej w kręgach związanych z myślą w Euzebiusza z Cezarei uzyskujemy obraz władcy uniwersalnego, panującego nad elementami kosmosu oraz rzeczywistością ludzką. Władza ta zdaje się być ziemskim (i ograniczonym) odpowiednikiem omnipotencji Bożej. Można zatem śmiało postawić tezę, iż na pewnym etapie dziejów historia świata, stała się historią Rzymu. Jednak

⁵¹⁴ Tamże VI, 1, 7-8, s. 212.

⁵¹⁵ Nawiasem mówiąc, Orozjusz rozmija się z prawdą historyczną łącząc święto Epifanii z początkiem rządów Augusta. W istocie były to różne dni. Fakt ten jednak wspiera tezę, iż głównym celem Orozjusza pozostawało ukazanie pewnej myśli historiozoficznej, nawet kosztem wierności prawdzie historycznej. R. Suski, *Szczepienie historii. Wpisanie przez Orozjusza historii Rzymu w historię Zbawienia* [w:] M. Zemło (red.), *Małe miasta, Duchowość kanoniczna, Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin z uznaniem i wdzięcznością*, Białystok-Supraśl 2020, s. 57. Nie jest to zresztą jedyny moment, gdzie Orozjusz w jawny sposób przeinacza rzeczywistość historyczną. Opisując okrucieństwo, z jakim Rzymianie zniszczyli Kartaginę, mówi, iż miasto owo jeszcze w jego czasach nie podniosło się z tej tragedii (*Historia...* V,1,5, s.164) Hiszpański kapłan jednak musiał wiedzieć o tym, iż Kartagina u progu piątego wieku była jednym z największych i najlepiej prosperujących miast północnej Afryki. T. Kotula, *Afryka północna w starożytności*, Ossolineum, Wrocław 1972, s. 333.

⁵¹⁶ Orozjusz, *Historia...* VI, 20, 2-3, s. 253. I dalej Orozjusz pisze: „Od tego to dnia najwyższa władza i autorytet w państwie są jednym i tym samym. Jest to tytuł zbliżony do tego, co Grecy określali mianem «monarchija»”.

w tym kontekście trzeba zadać pytanie o rolę Kościoła. Problematyka ta rzuca też nowe światło na koncepcję, wedle której cesarstwo byłoby właściwym podmiotem dziejów.

2. Kościół jako podmiot dziejów

Niezależnie od koncepcji identyfikujących imperium jako realizujące eschatologiczne nadzieje światowe mocarstwo, w środowisku myślicieli chrześcijańskich rozwijano refleksję na temat dziejowej roli Kościoła, problematyka znalazła swe miejsce również i w koncepcji Orozjusza. Eklezjologia pierwszych gmin pozostawała pod przemożnym wpływem obietnic eschatologicznych i proklamowała ekskluzywność grupy wybrańców, którzy poprzez chrzest już osiągnęli zbawienie. Jednak wraz z rozczarowaniem oczekiwaniami rychłej paruzji pojawiła się potrzeba dokładnego określenia instytucjonalnych ram młodego jeszcze Kościoła oraz sformułowania jego stanowiska względem państwa. Refleksji tej towarzyszyły rozważania o charakterze historiozoficznym.

2.1. Patrystyczne ujęcie dziejowej roli Kościoła

Początkowo Kościół zmierzał do ustalenia swojej tożsamości w oparciu o teologię żydowską. Zasadnicze zręby świadomości historiozoficznej podmiotowości Izraela wykształciły się już w czasach patriarchów. Pojawił się wówczas monoteizm religijny, który konfrontowano z politeizmem pozostałych ludów. Zaznaczyły się też pierwsze zalążki idei mesjanistycznych, głoszących, iż Bóg upodobał sobie Żydów, by stali się narodem wybranym, któremu poruczono specjalną misję dziejową⁵¹⁷. Jahwe był Bogiem nie tylko Izraela, ale także Babilonii, Asyrii czy Egiptu. Nadzieja szczęśliwości, której pełna realizacja miała nastąpić w epoce mesjańskiej, dotyczyła zatem całego świata. Tym samym w losach ludu żydowskiego ogniskowały się sens i cel historii powszechnej. Refleksja proroków nadała tej teologii rozwiniętą formę. U Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza znajduje się wiele historiozoficznych motywów: nastanie epoki mesjańskiej, oczyszczenie Izraela oraz nawrócenie pogan. Jeden lud, w sposób szczególny umiłowany przez Boga, otrzymuje specjalną misję; ma być apostołem i pasterzem całej ludzkości⁵¹⁸.

⁵¹⁷ W. Kornatowski, *Zarys dziejów...*, s. 63.

⁵¹⁸ Tamże, s. 68 i n.

W czasach chrześcijańskich owa ekskluzywność jednej społeczności utraciła swój etniczny charakter. Spadkobiercą historiozoficznej roli Izraela był Kościół – wspólnota wielokulturowa, zjednoczona wokół oczekiwań mesjańskich związanych z posłannictwem Jezusa z Nazaretu. Toteż pytania wzrastające wokół kiełkującej eklezjologii zawsze zahaczały o wątki historiozoficzne. Nie ma potrzeby, by tutaj przytaczać wszystkie koncepcje prezentowane przez myśl patrystyczną w omawianej kwestii. Na gruncie problematyki historiozofii Orozjusza szczególnie wyraźnie rysuje się potrzeba uchwycenia relacji pomiędzy Kościołem i państwem kreślonej przez Euzebiusza z Cezarei. Wydaje się bowiem, że problemy poruszane przez biografę Konstantyna nie straciły na aktualności w pierwszych dekadach V wieku, a wręcz przeciwnie, sformułowany przez niego paradygmat współistnienia cesarstwa i Kościoła mógł podówczas budzić niemały ferment intelektualny, zaś powierzchowne odczytanie jego historiozoficznej treści bez wątplenia podsycało katastroficzne wizje chiliastów. Jednak Paweł Orozjusz z całą pewnością nie zaliczał się do grona tych mniej uważnych czytelników pism Euzebiusza. Okazywana przez niego dogłębna znajomość chrześcijańskiej historiografii nakazuje sądzić, iż dostrzegał on wszelkie niuanse myśli biskupa Cezarei. Stąd też myśl Euzebiusza stanowi ważny trop w poszukiwaniu podmiotu dziejów u Orozjusza.

Euzebiusz zauważa, iż chrześcijaństwo jest starsze od jakiegokolwiek państwa, zaś jego korzenie sięgają początków istnienia ludzkości. Otóż w opinii wschodniego historiografa początkowo istniała jedna religia, której pryncypia pokrywały się z chrześcijańskim etosem⁵¹⁹. Już w początkowych partiach *Historii Kościelnej* biskup Cezarei prezentuje pogląd o prastarym rodowodzie chrześcijaństwa, który sięga religii pierwotnych wspólnot ludzkich. Na kartach pierwszego rozdziału znajdujemy takie oto stwierdzenie:

„Chociaż niewątpliwie jesteśmy nowymi ludźmi i chociaż ta rzeczywiście nowa nazwa chrześcijan dopiero teraz jest znana wszystkim narodom, przytoczymy dowody na to, że naszego życia i obyczajów, opartych na zasadach pobożności, nie przyjęliśmy dopiero teraz, lecz że od pierwszej, rzecz można, chwili istnienia rodzaju ludzkiego, szczęśliwie rozwinęły się one z wrodzonych pojęć dawnych pobożnych mężów.”⁵²⁰

⁵¹⁹ Przekonanie, iż chrześcijaństwo jest religią pierwotną, niejako wpisana w naturę ludzką prezentuje również Tertulian. W opinii kartagińskiego pisarza każda dusza jest chrześcijańska i dopiero na skutek błędów schodzi na rozdroża politeizmu. Tertulian, *Świadectwo duszy*, tłum. A. C. Guryń, [w:] Tertulian, *Wybór pism II*, PSP, ATK, Warszawa 1983; W. Turek, *Tertulian, Ojcowie Żywi* t. 15, WAM, Kraków 1999, s. 132; J. Sajdak, *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian. Czasy – Życie - Dzieła*, Księgarnia Akademicka, Poznań 1949, s. 381-398.

⁵²⁰ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* I, 4. S. 37.

Już na tym poziomie jedność cesarstwa i chrześcijaństwa zostaje rozbita. Okazuje się bowiem, że Kościół – rozumiany jako wspólnota mentalna – wcale nie dzieli swej genezy z imperium czasów Augusta. Myśl ta pozwala Euzebiuszowi na pogłębioną refleksję, która w sposób znaczący zmienia rozłożenie akcentów teologii imperialnej. Otóż impulsu do rozwinięcia myśli wokół relacji Kościoła i państwa dostarczyła kontrowersja arianska. Wiązało się to z mediacją władzy, jako elementu przynależnego naturze Bożej. Logos bowiem dzierży władzę nad światem, której oznaki zostały dostrzeżone przez wielkie postaci historii Izraela:

„Jego wymienia również następcą Mojżesza, Jozue, jako Wodza niebiańskich aniołów, archaniołów i ponadziemskich potęg, Moc i Mądrość Ojca, której powierzono drugie miejsce w panowaniu nad światem i w rządzeniu, Naczelnego Wodza zastępów Pańskich; a przecież Go widział nie inaczej jak znów w ludzkim wyglądzie i postaci”⁵²¹.

W ten sposób Logos, będący przecież koncepcją o proveniencji hellenistycznej, uzyskuje swoją ważność na gruncie interpretacji teologii judaistycznej. Wprowadzona przez Euzebiusza nowość polegała na powiązaniu osoby Słowa z postacią Konstantyna i jego cesarstwem, które było drugim królestwem Bożym - δεύτερα βασιλεία. Dopiero dzięki temu zabiegowi, niejako *ex post*, zostaje uświęcone cesarstwo Augusta. Szlak wyznaczonych przez Euzebiusza tropów rozkłada się na linii: Mojżesz, August, Konstantyn. Obecność zaś Mojżesza – pominięta w myśli Orozjusza – wskazuje na powiązanie cesarstwa i Kościoła. Jeszcze wyraźniej dochodzi to do głosu w mowach Konstantyna, które też wyszły spod pióra Euzebiusza⁵²². Konstruowana przez biskupa Cezarei eklezjologia, chociaż w znacznej mierze bazująca na idei imperium, nie może być uznana za naiwną wyrazicielkę interesów władzy publicznej. Różnica wydaje się subtelna, ale jest bardzo znacząca. To nie cesarstwo pełni w niej rolę nadrzędną, lecz raczej zostaje ono podporządkowane Kościołowi. Co więcej, jak już było to wyrażone, Kościół ów nie jest rozumiany w kategoriach instytucjonalnych, lecz

⁵²¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* I, 2,11, s. 23.

⁵²² „Było moim gorącym pragnieniem, po pierwsze ujednoczyć i uczynić jakby jednym systemem sądy odnoszące się do Bóstwa, formułowane przez wszystkie narody, oraz, po drugie, przywrócić zdrowie organizmowi całego świata, cierpiącemu złowrogą tyraniją jakby bolesną chorobę. Skoro postanowiłem sobie te zadania, jedno starałem się wypełnić sekretnym okiem myśli, drugi zaś cel osiągnąć potęgą siły militarnej. Byłem bowiem świadomy, że jeśli uzyskałbym sukces w dziele ustanowienia według moich nadziei powszechnej harmonii i zgody pomiędzy wszystkimi sługami Boga, to wówczas i ogół spraw państwowych doznałby korzystnej zmiany pod wpływem pobożnych modlitw płynących od nich wszystkich”. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* II, 65, s. 163.

mistycznych – jako wspólnota wiernych. Tym samym zostaje zachowana duchowa intuicja pierwszych gmin, które nie identyfikowały Kościoła z instytucją, ale w pierwszej kolejności postrzegały go jako społeczność zbawionych wiernych.

Po przełożeniu powyższych ustaleń na grunt historiozoficzny można pokusić się o następujące wnioski. Pomimo uznania zasług, które wyświadczyła monarchia Augusta, a w szczególności Konstantyna, wielkiemu dziełu rozrostu Kościoła i rozpowszechnienia przesłania chrześcijańskiego, imperium pełni rolę zaledwie subsydiarną w historii zbawienia. Prawdziwym bowiem podmiotem dziejów jest grupa wybrańców, do których duchowości dotarły nauki Chrystusa. Kluczowym w dyskutowanej kwestii okazuje się wzmiankowane wyżej przekonanie Euzebiusza, iż religia chrześcijańska trwała już u zarania dziejów, później zaś objawienie jej, początkowo hermetycznych, arkanów dokonywało się stopniowo, ogniskując wokół siebie coraz więcej ludów. Sformułowana w ten sposób historiozofia wyraźnie niuansuje pozycję podmiotu dziejów, którego nie można bezwarunkowo upatrywać w koncepcji abstrakcyjnego imperium; okazuje się nim bowiem wspólnota ludzi skupionych wokół określonych treści religijnych⁵²³.

Rozważania te harmonizują z nauką świętego Augustyna. Przypomnijmy, iż biskup Hippony budował swoją teologię dziejów w oparciu o społeczność mistyczną państwa Bożego. W koncepcji tej zarówno imperium jak i postrzegany instytucjonalnie Kościół schodziły na plan dalszy. Właściwym podmiotem dziejów była owa mniejszość - dotknięta bezwarunkową łaską reszta wiernych, zgrupowanych w ramach mistycznej społeczności, czyli *civitas Dei*. Już sam podział historii świata na epoki pozwala sądzić, iż Augustyn interpretował ową wspólnotę jako pewną garstkę, która najpierw podążała wedle ortodoksji Izraela, później zaś rozkwitła dzięki objawieniu chrześcijańskiemu. Należy wszakże pamiętać, że Augustyn tworzył w czasach, gdy imperium przeżywało wielki kryzys. *Senectus mundi* – przeświadczenie o zmurszałej starości potężnych filarów rzymskiego uniwersum nie pozwalało na kreślenie optymistycznych wizji przyszłości. Wizja pomyślności państwa cesarów, tak ochoczo opiewana przez autorów doby augustowskiej, u progu piątego wieku stała się tylko smutnym westchnieniem, starczym sentymentem, suto zaprawionym goryczą historycznych faktów. Z tego też względu biskup Hippony zmuszony jest zdystansować się do radosnej afirmacji imperium, które w jego czasach chyliło się już ku upadkowi. Na myśli Augustyna zaciążył ponadto spór z Pelagiuszem, który stał się katalizatorem teologicznych badań nad pojęciem łaski. Dwa te czynniki doprowadziły do oderwania podmiotu dziejów od

⁵²³ A. Kotłowska, *Obraz dziejów...*, s. 201.

historycznie identyfikowalnej grupy ludzi, państwa, abstrakcyjnych koncepcji ludzkość czy uniwersalnego imperium. Myśl Augustyna podążyła w kierunku emancypacji podmiotu dziejów, jako mistycznej wspólnoty obywateli państwa Bożego. W stosunku do myśli Euzebiusza, biskup Hippony zdaje się zawęzić podmiot dziejów. Ustalenia obydwu teologów stanowią istotne tropy w analizie historiozofii Orozjusza.

Ponure nastroje towarzyszące kryzysowi zachodniego cesarstwa podzielało wielu myślicieli epoki. Święty Hieronim wołał na trwogę: Cóż jest bezpieczne, jeśli Rzym upada?⁵²⁴ W podobnym katastroficznym tonie rozbrzmiewały wypowiedzi innych chrześcijańskich autorów⁵²⁵. Wobec niepewności epoki wymagały weryfikacji stare koncepcje upatrujące w państwie rzymskim katechona. Przyznanie bowiem, że imperium jest owym tajemniczym bytem, o którym wspomina święty Paweł w Drugim Liście do Tesaloniczan, implikowało stwierdzenie, iż niebawem nastąpi koniec świata, objawi się Antychryst, którego rządy zostaną ostatecznie przewyżnione w godzinie paruzji. Współczesnemu człowiekowi bardzo trudno jest przyjąć optykę ludzi żyjących w owych czasach. Co więcej, fakt iż zarówno Augustyn jak i Orozjusz obserwowali dramat Rzymu z bardzo odległej, i względnie bezpiecznej perspektywy północnej Afryki, nie pozwala na jednostronne ujęcia wrażenia jakie zdobycie Wiecznego Miasta przez wojska Alaryka wywarło na owych autorach. Niezależnie jednak od tego, w jaki sposób spustoszenie Rzymu funkcjonowało w obiegowych opiniach, zarówno Augustyn jak i Orozjusz podejrzewali, iż koniec świata nie nadejdzie wraz z upadkiem cesarstwa⁵²⁶. Przekonanie to znalazło odbicie w historiozoficznej wizji podmiotu dziejów, który wykracza poza ramy imperialnego ładu.

2.2. Kościół przyszłością dla świata – Orozjuszowe rozstanie z imperium

Orozjusz relatywnie niewiele miejsca w swojej koncepcji poświęca refleksji na temat Kościoła. Niedostatek ten szczególnie wyraźnie jest widoczny w zestawieniu z *Państwem*

⁵²⁴ W. E. Kaegi, *The Diversity of Christian Reactions*, [w:] *Byzantium and the Decline of the Roman Empire*, Princeton University Press 1968, s. 150.

⁵²⁵ Tamże, s. 151 i n.

⁵²⁶ Wielu myślicieli, np. Tertulian wiązało trwanie świata z trwaniem cesarstwa. W Apologetyku pisze on tak: „Mamy też inną ważniejszą potrzebę modlenia się za cesarzy, a nawet za państwo i rządy rzymskie. Wiemy bowiem dobrze, że ów ogromny cios, grożący całemu światu, i ten koniec czasów, grożący strasznymi wypadkami, opóźnić się może tylko przez zwłokę udzieloną państwu rzymskiemu. Dlatego nie chcemy tego doświadczyć, i kiedy modlimy się o odroczenie tych rzeczy, jesteśmy za Rzymem długotrwałym”. Tertulian, *Apologetyk* XXXII, 1, tłum. J. Sajdak, POK XX, Poznań 1949, s. 139. Powiązanie istnienia świata z istnieniem imperium wiązało się z nadaniem cesarstwu cech katechona. Takiej interpretacji roli państwa rzymskiego nie podzielali ani Augustyn, ani Orozjusz.

Bożym św. Augustyna, gdzie biskup Hippony znaczną uwagę skupia na rekonstrukcji genezy Kościoła w świętej historii Izraela. Przyczyn tego stanu rzeczy można upatrywać w zasadniczej intencji, która przyświecała Orozjuszowi, opisanie działania szatana na przestrzeni dziejów. Toteż jego refleksja eklezjologiczna bardzo rzadko nawiązuje to tradycji religijnej Żydów. Możemy jednak wskazać dwa miejsca, gdzie zostały podkreślone starotestamentalne korzenie Kościoła; w tym też kontekście powraca pytanie o istotność wspólnoty wiernych jako podmiotu dziejów.

Na kartach siódmej księgi *Historii...* historiozoficzna kontynuacja objawienia Izraela w Kościele zostaje przywołana przy okazji zestawienia prześladowań, które dotyczyły naród żydowski i gminy chrześcijańskie:

„[...] synagoga żydowska podporządkowana była Egipcjanom, Kościół chrześcijański – Rzymowi. W Egipcie zostali ukarani, ale ukarani zostali także Rzymianie. W Egipcie dziesięć razy odmówiono Mojżeszowi, w Rzymie skierowano dziesięć edyktów przeciw chrześcijanom. Różne plagi dotknęły Egipcjan i różne nieszczęścia spadły na Rzymian”⁵²⁷.

W dalszych partiach Orozjusz wyjaśnia dokładniej, o jakie to konkretnie nieszczęścia chodzi. Zaprezentowane zestawienie zmierza do ukazania daleko idących podobieństw pomiędzy omawianymi wydarzeniami. Morał płynący z tych wywodów można streścić w słowach: Bóg podobnie karze wszystkich prześladowców, którzy podnieśli rękę na Jego lud i próbowali zawrócić bieg procesu dziejowego. Zarówno faraon jak i pogańscy cesarze podzielili ten sam tragiczny los. Jednak za parenetycznymi intencjami kryje się myśl znacznie głębsza. Otóż sformułowana przez Orozjusza paralela ukazuje, iż Kościół jest nowym Izraelem, narodem wybranym, na którego barkach spoczywa zadanie krzewienia nadziei uniwersalnego zbawienia – a tym samym pełni rolę podmiotu dziejów.

Wnioski te wspiera również interpretacja kolejnego fragmentu, gdzie hiszpański kapłan porusza tematykę ludu żydowskiego. Omawiane przez niego fakty dotyczą bardzo trudnych chwil w dziejach Izraela, gdy świątynia w Jerozolimie została zdobyta i zniszczona przez Rzymian. Wydarzeniom tym nadaje on interpretację historiozoficzną. Bóg dopuścił destrukcję świętego przybytku Izraela, ponieważ świątynia straciła swoje znaczenie w planie historii zbawienia, a zatem, jak czytamy w konkluzji: „powinna być zniszczona jako już

⁵²⁷ Orozjusz, *Historia...* VII, 27, 3 i n., s. 296 i n.

nieużyteczna”⁵²⁸. Bóg nie tylko dopuścił zniszczenie świątyni, ale wręcz tego wyraźnie pragnął. Autor *Historii...* stoi na stanowisku, iż największą zasługą Tytusa, który ostatecznie uzyskał cesarski tytuł, było właśnie zniszczenie skupionego wokół świątyni kultu starożytnego Izraela.

Powyższe wzmianki ukazują nam jednak, że Orozjusz nie stawiał w jednym szeregu religii żydowskiej i wierzeń pogańskich, jako rywali objawienia chrześcijańskiego. O ile bowiem te drugie były przez niego odrzucone jako diaboliczne, to ta pierwsza nigdy nie spotkała się z zarzutem demoniczności. Powody, dla których hiszpański kapłan wyraża daleko idące, graniczące wręcz z aprobatą, zrozumienie dla czynów Tytusa, wiążą się zatem z pewną wizją podmiotu dziejów. W zniszczeniu świątyni dostrzega on jeden z tych momentów, gdy historia zbawienia przecinała się z wielkimi wydarzeniami historii powszechnej. Otóż aby zrozumieć ciągłość i nieciągłość losów Izraela i Kościoła należy uznać, iż istnieje jeden podmiot – wspólnota wiernych, przeznaczonych do zbawienia świętych. Społeczność ta wzrastała w ramach ludu wybranego Starego Testamentu; aż do czasów Jezusa z Nazaretu stanowiła peryferyjną i ukrytą arterię w politycznym krwioobieg historyi powszechnej. Jednak objawienie chrześcijańskie wyniosło owych prawdziwie wiernych na nowy poziom – rozpoznali oni zrealizowane królestwo mesjańskie i przyjęli chrzest, który przecież dla wielu teologów stanowił naturalną kontynuację obrzezania. W ten sposób owa wspólnota, stanowiąca podmiot dziejów, opuściła ciasny kult Izraela i weszła w finalną fazę swojego wzrostu. Sama zaś świątynia pozostała martwym i jałowym duchowo przybytkiem, który powinno się uprzętać z pejzażu dziejów.

Na gruncie powyższych rozważań rysuje się koncepcja podmiotu historii w zasadniczych zrębach zgodna z teologią dziejów Augustyna z Hippony. Jest nim ekskluzywna grupa odpowiednio duchowo ukonstytuowanych ludzi, którzy zaufali Jahwe i podążali za Jego przesłaniem. Wspólnota ta wyszła z wierzeń Izraela, zaś jej losy w sposób opatrnościowy spłotyły się z dziejami cesarstwa rzymskiego. W tym punkcie ujawnia się zależność Oorzjusza względem szkoły aleksandryjskiej. Wprawdzie już Augustyn (jak i wielu innych pisarzy chrześcijańskich) dostrzegał ważność dzieła Augusta, jednak to u Oorzjusza dochodzi do głosu godna Euzebiusza nabożna afirmacja państwa rzymskiego. Tym samym podmiot dziejów, podobnie jak u biskupa z Cezarei, także i u Oorzjusza zostaje rozpisany w kluczu historiozawczym. Jednak w odróżnieniu od Euzebiusza autor *Historii przeciw poganom* raczej umieszcza go na linii Adam, Abraham, August⁵²⁹.

⁵²⁸ Tamże VII, 9, 5-6, s. 278.

⁵²⁹ Tamże I, 1, 5-6, s. 9.

Już była mowa o koincydencji początku pryncypatu z narodzinami Kościoła. W tym miejscu przypomnieć należy bardzo ważny cytat, głoszący, iż inauguracji rządów Oktawiana towarzyszyły cudowne zdarzenia.

„I właśnie w tych dniach wytrysnęło źródło oliwne z pewnej gospody i rozlewało się, jak mówią, przez cały dzień. Cóż innego mogłoby bardziej dobitnie wyrażać znaki czasu, za panowania Cesarza Oktawiana, niż przyszłe narodziny Chrystusa? Bo słowo Chrystus w języku ludu wśród którego i dla którego się narodził, oznacza przecież nic innego jak „Namaszczony” [...] Oznaczały one (cudowne wydarzenia – M.T.), że za panowania Oktawiana Augusta i w czasach rzymskiego imperium przez cały dzień, to znaczy przez cały czas trwania imperium, Chrystus, a od Niego też chrześcijanie, to znaczy Namaszczony i Namaszczeni przez Niego, wytrysną obficie i nieprzerwanie z jednej tylko gospody, to jest z gościnnego i hojnego Kościoła”⁵³⁰.

Powyższy cytat właściwie tłumaczy się sam. Wspólnota wiernych, która dojrzała w strukturalnych i dogmatycznych ramach religii żydowskiej opuściła kolebkę Izraela, by zgodnie z przesłaniem starotestamentalnych proroków stać się Kościołem uniwersalnym. Aby jednak ten powszechny Kościół zyskał należną i odpowiadającą jego misji przestrzeń, w sposób opatrnościowy zostało powołane wielkie imperium, które dzierżyło władzę nad wieloma ludami.

Czy jednak można utożsamić Kościół z cesarstwem, i w ten sposób jasno określić podmiot dziejów? Wydaje się, że trudno jest odpowiedzieć na tak postawione pytanie bez wcześniejszego ustalenia szeregu zastrzeżeń. Materiał źródłowy dostarcza bowiem wielu wypowiedzi, gdzie Orozjusz wyraźnie przeciwstawia Kościół i państwo. Oczywiście najczęściej dotyczy to prześladowań chrześcijan przez pogańską władzę publiczną. Jednak nawet ustanowiona w pierwszych dekadach IV wieku symbioza ulegała okazjonalnemu zachwianiu. Do tych kwestii jeszcze trzeba będzie powrócić. Warto jednak zwrócić uwagę na bardzo ciekawą interpretację, którą prezentuje Orozjusz w odniesieniu do tytułatury cesarza Augusta. Otóż wedle przekazu szóstej księgi *Historii...*, Oktawianowi zaproponowano przyjęcie tytułu „Pan”, czyli *Dominus*. Princeps jednak odrzucił ową szczodłą ofertę. Za decyzją cesarza zapewne stały kalkulacje polityczne, w szczególności zaś niechęć Oktawiana do przybierania jakiegokolwiek ornamentyki, która nie miała zakorzenienia w tradycjach

⁵³⁰ Tamże VI, 20, 6-7. S. 254 i 255.

republikańskich. Niemniej jednak Orozjusz interpretuje polityczny manewr Augusta jako konsekwencję specjalnego wglądu w boskie plany. Pisze on bowiem następująco:

„Ten, w którego rękach znajdowała się najwyższa władza, nie mógł znieść, czy też raczej nie mógł się odważyć na to, aby ludzie nazywali go „panem” właśnie w tym czasie, w którym wśród ludzi narodził się prawdziwy Pan całego rodzaju ludzkiego”⁵³¹.

A zaraz potem Orozjusz dodaje:

„[...] ten władca, którego Bóg dopuścił do tak wielkiej tajemnicy, rozkazał po raz pierwszy dokonać spisu poszczególnych prowincji i wszystkich ludzi i to właśnie w tym samym roku, w którym Bóg zechciał objawić się w ludzkiej postaci”⁵³².

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że powyższe cytaty informują o zupełnie różnych wydarzeniach w dziejach pryncypatu Augusta. Jednak głębsza ich analiza ukazuje koherentną myśl piszącego je autora. Otóż motywem łączącym obydwa fragmenty jest pewna, bliżej nie scharakteryzowana, wiedza cesarza, której proveniencja bez wątpienia ma charakter nadprzyrodzony. Bóg, mianowicie, dopuścił Oktawiana do wielkiej tajemnicy, a zatem, jak należy wnosić, przedstawił mu plan zbawienia, oraz misję, którą princeps miał do odegrania w historii zbawienia. Ów duchowy wgląd w rzeczy Boże nakazał cesarzowi sporządzenie spisu powszechnego. Dowodzi to świadomości Augusta uniwersalności władzy imperium rzymskiego, które miało zapanować nad światem. Oktawian w momencie narodzin Chrystusa mógł się czuć panem całego kosmosu i kreatorem Bożego ładu we wszechświecie. Jednak owa władza posiadała bardzo istotne limity. Emocjonalna reakcja cesarza na propozycję przyznania mu tytułu „Pana” została jednoznacznie zinterpretowana przez Orozjusza jako przejaw świadomości subsydiarności dzieła samego Augusta oraz budowanego przez niego porządku politycznego. Tym samym tajemnica, do której został dopuszczony princeps musiała dotyczyć Chrystusa, oraz wzrostu innej jeszcze, nie pokrywającej się z cesarstwem, wspólnoty, skupionej wokół kultu chrześcijańskiego. Interpretację tą wspiera również fakt, iż Oktawian nie był jedynym cesarzem z dynastii julijskiej, który dostąpił nadzwyczajnego rozeznania w sprawach historii zbawienia. Tym drugim był, co może się wydać dość

⁵³¹ Tamże VI, 22, 5, s. 259.

⁵³² Tamże VI, 22, 6, s. 259.

zaskakujące, Tyberiusz – władca dość niejednoznacznie przedstawiany materiale w pochodzącym od rzymskich historiografów. Otóż, wedle świadectwa Orozjusza, Tyberiusz został poinformowany przez Poncjusza Piłata o wydarzeniach związanych ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Przedłożony raport w tajemniczy sposób natchnął cesarza do uznania bóstwa Jezusa z Nazaretu. Niestety jednak zarówno senat jak i makiaweliczny Sejanus sprzeciwiali się woli monarszej, co stało się przyczyną konfliktu pomiędzy Tyberiuszem a elitarną warstwą senatorów rzymskich. Toteż, jak stwierdza Orozjusz:

„powściągliwość cesarza zaczęła się przeradzać w pragnienie ukarania senatu za jego przeciwstawianie się, przez co Tyberiusz przemieniał się stopniowo z bardzo łagodnego w okrutną bestię”⁵³³.

Dla każdego, kto zna dzieje konfliktu cesarza z elitami arystokratycznymi, zaproponowane w *Historii...* wyjaśnienie może wydawać się mało przekonujące. Orozjusz bowiem dopatruje się genezy problemu w kwestiach duchowych. Tyberiusz, mianowicie, tknięty nagłym przypływem wiary, kierował się motywami o charakterze religijnym. Zaproponowana przez Orozjusza rekonstrukcja zamysłów cesarza wpisuje się w przedstawioną wyżej narrację dotyczącą Augusta. Tym samym początki pryncypatu stanowiły czas szczególnie w dziejach świata, kiedy to historia zbawienia w sposób nadzwyczajny oddziaływała na dzieje powszechnie, zaś wspólnota wiernych różnymi drogami szukała ukonstytuowania w organizacyjnych ramach państwa rzymskiego. Obserwujemy zatem pewne napięcie, z jednej strony mamy uniwersalistyczne cesarstwo, z drugiej zaś ekskluzywną grupę wiernych. Wzmianki, gdzie Orozjusz mówi o nadzwyczajnej wiedzy i przychylności względem Chrystusa pierwszych princepsów, a także fragmenty podkreślające wspólną genezę cesarstwa i Kościoła zdają się sugerować historiozoficzną jedność państwa rzymskiego i chrześcijaństwa. Niemniej jednak wyraźną granicę dla tego zjednoczenia sygnalizują opory z jakimi spotkał się Tyberiusz w ustanowieniu nowego wyznania, oraz zachowanie Oktawiana, który chociaż zdawał sobie sprawę z bliskiego przyjścia Chrystusa, to jednak nie uczynił cesarstwa chrześcijańskim. Zdystansowanie tych dwóch społeczności – państwa i Kościoła, jeszcze mocniej zostało podkreślone w kolejnych partiach dzieła, przy okazji opisu prześladowań organizowanych przez pogańską władzę.

⁵³³ Tamże VII, 4, 5-5, s. 267-268.

Komplikacje na linii relacji państwo i Kościół ujawniły się również w czasach cesarzy chrześcijańskich. Spory dogmatyczne wstrząsające ekumeną rzymską w IV wieku odcisnęły głębokie piętno na historii powszechnej. Orozjusz poświęca sporo uwagi rządcom cesarzy skłaniających się ku heterodoksyjnym wyznaniom chrześcijańskim. Dramat owego czasu został zinterpretowany jako finalna walka szatana z Chrystusem. Opis kontrowersji ariańskiej autor *Historii...* poprzedza takim oto wstępem:

„W tym czasie coraz bardziej nędzna wojna, prowadzona przez diabła przeciwko prawdziwemu Bogu, wojna, która od początku stworzenia świata aż do dnia dzisiejszego odrywała, rozsiewając mroczne herezje, wahające się serca ludzkie od prawdziwej ścieżki wiary i religii, zaprzestała prześladować Kościół Chrystusowego bałwochwalczą gorliwością, gdyż chrześcijańscy władcy umieli wykorzystać jej przebiegłość do realizowania lepszych celów, a znalazła inne metody dręczenia Kościoła posługując się właśnie chrześcijańskimi cesarzami”⁵³⁴.

W następnych partiach Orozjusz rozwija swoją refleksję sięgając po inne przykłady z historii powszechnej. Dzieje wahań kolejnych władców imperium, dotyczących prawowiernego wyznania, hiszpański kapłan kontrapunktuje informacjami na temat Bożych kar, które heterodoksyjni cesarze ściągali na państwo⁵³⁵. A chociaż ortodoksja Teodozjusza, Arkadiusza czy Honoriusza nie budzą u Orozjusza większych wątpliwości, to jednak realia polityczne niepewnego losu imperium i jednoczesnego sukcesu misji ewangelicznej wśród ludów barbarzyńskich skłaniają go do uznania relatywnej i subsydiarnej roli cesarstwa w historii zbawienia. Tym samym lokalizacja podmiotu dziejów przesuwają się z instytucji uniwersalnego cesarstwa w stronę Kościoła, który znajduje wyznawców także wśród wrogów imperium. Świadczy o tym przekonanie odnajdujemy w tych fragmentach, gdzie Orozjusz wprost stwierdza, że Bóg faworyzuje swoich wyznawców również pośród barbarzyńców. Ostatecznie prowadzi to do konkluzji, iż kryzys imperium pozostaje elementem boskiego planu. Interpretowane przez pryzmat historiozofii, barbarzyńskie najazdy stanowią paralelę do rządów Augusta. Tak jak w początkach pryncypatu, tak też i w godzinie zmierzchu potęgi świata rzymskiego Bóg objawia swą władzę nad historią powszechną, w sposób tajemniczy ferując swe wyroki. Tym samym misja Abrahama, Mojżesza, Augusta i Konstantyna znajdują

⁵³⁴ Tamże VII, 29, 2, s. 302.

⁵³⁵ Tytułem przykładu można wskazać sytuację, gdy na skutek proariańskich sympatii Konstantyna II imperium cierpi trzęsienie ziemi zaś sam cesarz ginie w tragicznych okolicznościach. Tamże VII, 29, 4, s. 303. Zob. również VII, 30, 3-6, s. 303-304.

kontynuację w Kościele, który wyszedłszy z cesarstwa rozciąga swe wpływy na młode jeszcze ludy barbarzyńskie. Dzięki bowiem słabościom imperium, zarówno na wschodzie jak i na zachodzie, chrześcijańskie kościoły napełnić się mogły „Hunami, Swewami, Wandalami, Burgundczykami i wieloma innymi ludami wierzących”⁵³⁶. Orozjusz w sposób wyraźny interpretuje wywołany wędrówką ludów kryzys państwa rzymskiego, jako opatrnościowe zrządzenie losu, z którym każdy rzymski patriota powinien się jednak pogodzić. Nawet zdobycie Rzymu zdaje się on bagatelizować⁵³⁷. Powiada, iż owo, objawiające się w wielkiej tragedii imperium, „Boskie miłosierdzie, choćby ze szkodą dla nas (Rzymian – M.T.), przyczyniło się do poznania prawdy przez wiele narodów, prawdy, której nie znalazłyby w żadnym innym miejscu na ziemi”⁵³⁸.

Imperium rzymskie tym samym podzieliło losy świątyni w Jerozolimie – stało się jałową skorupą, martwym kokonem, z którego wyrósł prawdziwy podmiot historii, czyli Kościół chrześcijański.

Zauważyć jednak należy, że refleksja Orozjusza w kwestii podmiotu dziejów rozwija się stopniowo; hiszpański kapłan nie określał jasno swojego stanowiska we wcześniejszych partiach dzieła, nie rozwijał też narracji w sposób sygnalizujący dostatecznie wyraźnie, iż to właśnie wokół wzrostu Kościoła ogniskują się najważniejsze wydarzenia historii powszechnej. Dopiero w księdze siódmej pojawiają się wzmianki świadczące o kluczowej roli wspólnoty chrześcijańskiej dla procesu dziejowego. Jednak nawet wówczas Kościół pozostaje w cieniu imperium. Co więcej, dziedzictwo myśli aleksandryjskiej oraz teologii imperialnej Euzebiusza z Cezarei nie pozwala na ostateczną emancypację Kościoła jako właściwego podmiotu dziejów. Dopiero opis kryzysu u progu piątego wieku tworzy odpowiednią przestrzeń dla ukonstytuowania Kościoła w tej roli.

Reasumując, należy zauważyć, że historiozofia Orozjusza nie zawiera jednoznacznych wskazówek dotyczących identyfikacji podmiotu dziejów. Myśl jego w znacznej mierze skupia się wokół wzrostu potęgi imperium rzymskiego, które pod rządami Oktawiana przybiera formę uniwersalistycznego cesarstwa. Aspekt powszechności państwa Augusta ma jednak wymiar historiozoficzny – cesarstwo jest światem, a zatem stanowi społeczność będącą zarazem adresatem oferty zbawienia. Orozjusz ściśle wiąże transformację ustrojową z działalnością opatrności Bożej, narodzinami Chrystusa oraz powstaniem Kościoła. Wspólnoty chrześcijańskie wznoszą się na gruncie stworzonego przez cesarów ładu. Ich

⁵³⁶ Tamże, VII, 41, 8, s. 326.

⁵³⁷ H.-W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt 1980, s. 33-36.

⁵³⁸ Orozjusz, *Historia...* VII, 42, 8, s. 326.

uniwersalistyczna misja jest jednak możliwa tylko w określonych ramach ekumeny państwa rzymskiego. Jednak pomimo owych zbieżności Kościoła, czy też wspólnota nawróconych, nie może zostać w sposób jednoznaczny zredukowana ani do ogółu ludności cesarstwa, ani też do ściśle powiązanej ze strukturą społeczno-polityczną imperium. Otóż w dobie kryzysu i wzrostu państwowości ludów barbarzyńskich historyzoficzna rola Rzymu stopniowo ulega wyczerpaniu. W tym kontekście dochodzi do precyzacji podmiotu dziejów, którym ostatecznie okazują się wszyscy wierni, bez względu na ich przynależność państwową.

W ten sposób refleksja historyzoficzna Orozjusza właściwie przeszła od wczesno-patrystycznych spostrzeżeń dotyczących z jednej strony Kościoła jako niewielkiej grupy wiernych, którzy przyjęli chrzest i są zbawieni, z drugiej zaś łączności narodzin Chrystusa i inauguracji cesarstwa, poprzez teologię imperialną IV wieku, aż do myśli Augustyna, który postrzegał podmiot dziejów jako mistyczne *civitas Dei*. A chociaż sam Orozjusz w żadnym miejscu nie posługuje się wprowadzonymi przez biskupa z Hippony pojęciami państwa Bożego i państwa ziemskiego, to jednak można stwierdzić, iż ukonstytuowany na gruncie jego historyzofii podmiot dziejów zdradza daleko idące podobieństwa właśnie do owej augustyńskiej wspólnoty przeznaczonych do zbawienia wiernych.

Zakończenie

Badania wykazały, iż refleksja Pawła Orozjusza ma charakter historiozoficzny. Wyniki analizy myśli hiszpańskiego kapłana na tle historiozofii starożytnej pozwalają sądzić, iż interpretuje on dzieje powszechne z perspektywy filozoficznej, porządkując je stosownie do określonych założeń dotyczących sensu i celu procesu dziejowego. Zaprezentowana przez niego refleksja zawiera wszystkie elementy konstrukcyjne koncepcji historiozoficznej.

Zasadnicza idea kreowanej przez Orozjusza historiozofii wpisuje się w wyobrażenia na ten temat, obecne wśród chrześcijańskich intelektualistów epoki. A mianowicie, hiszpański kapłan korzysta z matrycy historii zbawienia w celu nadania dziejom sensowności i określenia ich celu. W konsekwencji sensem historii powszechnej staje się rozwój objawienia i zbawczej misji Boga, zaś celem samo zbawienie. Badania jednak wykazały, iż pomimo to, że zarówno sens i cel historii były już określone przez innych myślicieli, to jednak o samodzielności i kreatywności omawianego autora świadczą konstrukcja wywodu, dobór argumentów oraz sposób ich zastosowania, proponowana periodyzacja a także koncepcja opatrności i identyfikacja podmiotu historii. Przeprowadzona w pracy bliższa analiza poszczególnych zagadnień pozwoliła na dokonanie następujących ustaleń.

W odniesieniu do czasu, Orozjusz opowiada się za liniową konstrukcją temporalności. Wprawdzie w żadnym miejscu nie mówi on wprost o czasie, jako o linii lub odcinku, niemniej jednak wskazuje na radykalne początek i koniec procesu dziejowego oraz uwypukla niektóre wydarzenia, jako jednorazowe i nie mające precedensu, a zatem takie, które nie wydarzyły się nigdy wcześniej i nigdy później nie miały się już zdarzyć. Nakreślona przez niego koncepcja historiozoficzna zdradza również inne wątki dotyczące postrzegania czasu i historii. Temat cierpienia, poruszony już w czasach przedchrześcijańskich, zajmuje istotne miejsce rozważań omawianego myśliciela. Konkluzja jego dociekań w tym obszarze wiedzie do stwierdzenia, iż w historii obecny jest jakościowy ruch ku lepszemu. A zatem przeszłość nie może w żadnym razie zostać zredukowana do przyszłości i na odwrót. Różnią się one bowiem zasadniczo pod względem aksjologicznym, będąc innymi etapami zaawansowania postępu realizacji meta-historycznego celu dziejów. Niezależnie od liniowego paradygmatu myślenia o czasie, w refleksji Orozjusza wykryto również pewne elementy cyrkularne. Hiszpański badacz dostrzega je w wydarzeniach nieszczęśliwych, niedoli i katastrofach, których najdobitniejszym wyrazem jest wzrost i upadek państw.

Dziedzictwo myśli antycznej odcisnęło swe piętno na proponowanej przez Orozjusza periodyzacji historii. Zauważono, iż autor *Historii przeciw poganom* korzysta z kilku

schematów porządkujących bieg wydarzeń historycznych. Pierwszym i bez wątpienia najważniejszym schematem periodyzacyjnym jest podział dziejów na siedem epok. Analiza tła myślowego epoki, w której działał Orozjusz, pozwoliła na określenie źródeł inspiracji. Najpewniej hiszpański kapłan bezpośrednio wzorował się na pismach Augustyna, pośrednio zaś na biblijnym opisie stworzenia. Na ostateczny kształt zaproponowanej przez niego periodyzacji kluczowy wpływ miały jednak zainteresowania mistyką liczb. Opisane w tym siedmiorakim porządku wydarzenia ukazują panoramę dziejów, gdzie najważniejszą epoką jest period siódmy, obejmujący czasy od narodzin Chrystusa do mającego dopiero nadejść końca świata. Zaznaczyć jednak należy, że Orozjusz nie jest w zupełności zależny od biskupa z Hippony i kreuje swoją własną, oryginalną periodyzację. Badania wykazały, że istotnym kryterium porządkującym były dla Orozjusza dzieje państwa rzymskiego. Zabieg ten należy uznać za oryginalny, bowiem właściwie na plan dalszy schodzi dominująca u Augustyna historia Izraela, wyparta przez zainteresowanie światem rzymskim. Ten romanistyczny aspekt historiozofii Orozjusza nie ogranicza się zresztą tylko do sposobów periodyzacji; jego obecność wykazano również w konstrukcji mechanizmu dziejowego oraz identyfikacji podmiotu dziejów.

Obok tego siedmio częściowego podziału historii powszechnej, Orozjusz sięga również po inne schematy. W jego myśli dostrzeżono koncepcję *translatio imperii*, wedle której podstawowym podziałem dziejów są okresy panowania wielkich mocarstw. I tutaj Orozjusz wykazuje się pewnym nowatorstwem w doborze światowych imperiów dyktujących ton kolejnym epokom dziejów. Wreszcie ujawniono podział historii w oparciu o liczbę trzy, czytelnie sugerującą wpływ teologii na myśl historiozoficzną Orozjusza.

Pytanie o podział dziejów otworzyło również kolejny obszar dociekań, dotyczący występowania w myśli hiszpańskiego kapłana elementów chiliastycznych. Badania wykazały, iż konstruując wizję ostatniego periodu, Orozjusz pozostawał pod wpływem tradycji janowej i ukształtowanych na jej gruncie koncepcji autorów patrystycznych. Toteż millenium postrzegał jako rzeczywistość duchową, cechującą się wzrostem oddziaływania łaski w dziejach.

Szczególnie istotnym z poruszanych zagadnień jest wskazanie na mechanizm dziejów, ogólne prawo bądź zasadę kształtującą bieg wydarzeń historycznych. Na tym gruncie pojawiło się również pytanie o stopień determinacji procesu dziejowego. Badania wykazały brak fatalizmu w myśli Orozjusza. Hiszpański kapłan dystansuje się od pojęcia nieubłaganego przeznaczenia obecnego u pisarzy i filozofów pogańskich. Pozostawia on dużą dozę swobody dla suwerennych decyzji jednostek, ograniczając determinizm do samego kierunku kolei

historii, które muszą ostatecznie zmierzać ku wyznaczonemu przez plan zbawienia celowi. Za interpretacją skłaniającą się do uznania istnienia elementów deterministycznych w historiozofii Orozjusza może przemawiać przekonanie hiszpańskiego kapłana o rozumnym uporządkowaniu kosmosu. Niemniej jednak podobne poglądy dotyczące rozumności stworzenia legły również u podstaw chrześcijańskiego rozumienia opatrności, która okazuje się być kluczowa w myśli autora *Historii przeciw poganom*. Jednak, jak wykazały badania, Paweł Orozjusz, pomimo, iż w sposób znaczący czerpie z dorobku pisarzy i ojców Kościoła, to jednak postrzega boską providencję na swój własny sposób. Przede wszystkim ujmuje on ją w kategoriach rzymskich. Pojawiająca się w jego myśli opatrność jawi się jako siła nadzorująca bieg zdarzeń historycznych, lecz w sposób szczególny skupiona na losach państwa rzymskiego – jej wpływ omawiany myśliciel dostrzega zarówno w czasach republikańskich jak i za cesarstwa. W ten sposób Orozjusz odrywa pojęcie opatrności od jego korzeni w literaturze patrystycznej, gdzie przede wszystkim kładziono nacisk na uporządkowanie świata, i nadaje jej waloru politycznego. Myśl ta, chociaż nie nowatorska, bo pojawiająca się już np. u Augustyna, w przypadku historiozofii Orozjusza ulega pewnemu przeakcentowaniu, właśnie pod kątem zainteresowania losami Rzymu. Polityczny i wielce oryginalny motyw, który bez wątpienia stanowi samodzielny element koncepcji Orozjusza, uwidacznia się w bogactwie form wyrazu, po które sięga omawiany autor dla opisanie okoliczności towarzyszących przejściu władzy przez Oktawiana Augusta. W tym punkcie hiszpański kapłan, dla lepszego uwypuklenia swej wizji historiozoficznej, odwołuje się do tajemniczych znaków, symboli i metafor, za pomocą których wskazuje na dziejową misję cesarstwa rzymskiego. Rola, którą Orozjusz przypisuje państwu cesarów, polega na użyteczności w dziele rozwoju historii zbawienia. Ten sybysdiarny charakter Rzymu w planach opatrności powoduje, iż wraz z rozrostem Kościoła i rozkrzewieniem chrześcijaństwa pośród ludów spoza rzymskiej ekumeny, pozycja państwa znad Tybru schodzi na plan dalszy, zaś zainteresowanie providencji przekracza rzymskie granice i kieruje się ku plemionom barbarzyńskim.

Jednak ten rzymski i polityczny rys koncepcji opatrności Orozjusz wzbogaca również o aspekt pedagogiczny. Analiza myśli epoki ukazała, iż jednym z zagadnień autorów patrystycznych oraz pogańskich była próba odpowiedzi na pytanie o sens klęsk, nieszczęść i katastrof, które dotykały tak pojedynczych ludzi, jaki i całe społeczności. W tym punkcie Orozjusz wydaje się być zgodny z dominującymi poglądami jego czasu. Dostrzega on mianowicie w owych kataklizmach działanie boskiej opatrności, która napomina i poucza grzeszników, skłaniając ich do opamiętania. Na marginesie rozważań poświęconych boskiej

pedagogii Orozjusz kreśli obraz idealnego władcy, a zatem nawet i w tym wypadku aspekt polityczny jego myśli nie traci na istotności.

Wreszcie ostatnim podjętym zagadnieniem była próba identyfikacji podmiotu dziejów w myśli Orozjusza. Także i tutaj przeprowadzone badania przyniosły interesujące wnioski. Orozjusz - podobnie jak w przypadku wcześniej omawianych problemów - wpisuje się tradycję historiozoficzną swoich czasów. Historia przez niego opisywana przejawia pretensje do bycia historią powszechną całego cywilizowanego świata. Ujęcie jej z perspektywy historiozoficznej znów ukazuje głębokie przywiązanie Orozjusza do idei imperium. Jednak jego myśl podąża w dość zaskakujący sposób. Otóż to nie sama imperialność jawi się jako podmiot dziejów, lecz osobiście cesarstwo rzymskie. Efekt ten hiszpański kapłan uzyskuje dzięki zastosowaniu twierdzeń z obszaru historii zbawienia. A mianowicie dzieło zbawcze Boga nosi znamiona uniwersalizmu, innymi słowy jest adresowane do całego uwikłanego w tragedię grzechu świata. Lecz na pewnym etapie historia zbawienia zazębia się z dziejami państwa rzymskiego. Skutkiem czego, poprzez przydanie Rzymowi szczególnej roli w planie zbawienia, Orozjusz wyposaża imperium w aspekt uniwersalności. Dalsza analiza wykazała jednak, że wraz z rozwojem misji Kościoła w obszar zainteresowań historiozoficznych hiszpańskiego kapłana weszły także ludy barbarzyńskie, wśród których rozwijało się działanie chrześcijaństwa. To przesunięcie akcentów zaowocowało doprecyzowaniem koncepcji podmiotu dziejów, którym, podobnie jak u Augustyna, jawić się zaczęła rozproszona pośród wielu nacji wspólnota ludzi wyznających ortodoksję chrześcijańską.

Reasumując, należy stwierdzić, iż Orozjusz pozostawał w obszarze paradygmatu myślowego swej epoki. Źródła jego inspiracji są bardzo bogate i nawet jeśli nierzadko trudno jest wskazać bezpośredni wpływ pism danego myśliciela na historiozofię Orozjusza, to jednak można dostrzec obecność jego idei. Nie oznacza to wszakże, iż koncepcje hiszpańskiego kapłana dotyczące sensu i celu procesu dziejowego są czysto odtwórcze. Specyfika jego myśli osadzała się bowiem na sposobie prowadzenia narracji, materiale historiograficznym z którego korzystał, stosowanej argumentacji a także wyraźnym zogniskowaniu zainteresowań wokół problematyki cesarstwa rzymskiego. Orozjusz tedy jawi się nie tylko jako historiograf i historiozof, ale również jako filozof polityczny. Toteż wyniki przedstawionych w niniejszej dysertacji ustaleń otwierają nowe horyzonty badawcze dotyczące stopnia recepcji doktryny politycznej hiszpańskiego kapłana u autorów kolejnych wieków.

Bibliografia

Źródła:

IV Księga Ezdrasza, tłum. S. Mędała, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2016.

Atanazy Wielki, *O wcieleniu Słowa*, (fragmenty) [w:] Stępień Tomasz, *Porządek i miłość. Koncepcja opatrności Bożej w myśli starożytnej*, Teologia Polityczna, Warszawa 2019.

Atanazy Wielki, *Oratio contra gentes*, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 25, 1857.

Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1986.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2013.

Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko Arianom*, tłum. P. M. Szewczyk, WAM, Kraków 2013.

Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Latina* 41, Paris 1865.

Augustyn z Hippony, *O porządku*, tłum. J. Modrzejewski, [w:] Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, PAX, Warszawa 1953.

Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej* III 2,7, tłum. M. Stokowska, POK XXV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań-Warszawa-Lublin 1963.

Augustyn z Hippony, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] Augustyn, *Dialogi i pisma filozoficzne* t. IV, PAX, Warszawa 1954.

Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wyd. „vis-à-vis”, Kraków 2021.

Augustyn z Hippony, *Początkowe nauczanie religii*, [w:] Augustyn, *Pisma katechetyczne*, tłum. w. Budzik, PAX, Warszawa 1952.

Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Wyd. Znak, Kraków 2002.

Marek Tulliusz Cyncero, *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Cynceron, *Pisma filozoficzne*, t. 1, PWN, Warszawa 1960.

Marek Tulliusz Cyncero, *O państwie*, tłum. I. Żółtowska, Antyk, Kęty 1999.

Dante, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2009.

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984.

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. III, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.

Euzebiusz z Cezarei, *De Laudibus Constantini*, [w:] J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, t. 20, Paris 1857.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, tłum. A. Caba, WAM, Kraków 2013.

Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, WAM, Kraków 2007.

Filon Aleksandryjski, *De Providentia*, [w:] *Philo in ten volumes*, ed. I, tłum. F. H. Colson, G.H. Whitaker, t. 9, Harvard (repr. 1967), s. 454-506.

Filon Aleksandryjski, *De Specialibus Legibus*, [w:] *Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt*, vol. V, ed. L. Cohn. Berolini 1906.

Filon Aleksandryjski, *Legatio ad Gaium* (fragmenty) [w:] E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Respublica nowa”, nr 20/2012.

Filon Aleksandryjski, *O dekalogu*, tłum. L. Joachimowicz, [w:] Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t.1, PAX, Warszawa 1986.

Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2015.

Hezjod, *Prace i dni*, tłum. W. Steffen, Ossolineum, Wrocław 1952.

Hieronim, *O sławnych mężach*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970.

Homer, *Iliada*, przeł. F. K. Dmochowski, PIW, Warszawa 1990.

Horacy, *Epoda XVI*, tłum. J. Czubek, [w:] Horacy, *Wybór poezji*, Ossolineum, Wrocław 1971.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, J-P Migne, *Patrologia Graeca* 7, Paris 1857.

Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, tłum. W. Myszor, [w:] W. Myszor, *Ireneusz z Lyonu i gnostycy*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016.

Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* II 8, 2, tłum. J. Radożycki, Rytm, Warszawa 2016.

Justyn Męczennik, *Apologia* II, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeti greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, POK IV, Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1926.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX, ATK, Warszawa 1994.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* II, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, PAX, ATK, Warszawa 1994.

Księgi świętych tajemnic Henocha, tłum. A. Tronina, Apokryfy Starego Testamentu, t. 3, The Enigma Press, Kraków-Mogilany 2016.

List Barnaby, tłum. A. Świderkówna, [w:] *Ojcowie Apostolscy*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990.

Lukan, *Wojna domowa*, tłum. M. Brożek, Wyd. „Secesja”, Kraków 1994.

Metody z Olimpu, *Uczta*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980.

Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, (fragmenty) [w:] Stępień Tomasz, *Porządek i miłość. Koncepcja opatrności Bożej w myśli starożytnej*, Teologia Polityczna, Warszawa 2019.

Orosius Paulus, *Liber apologeticus*, J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 31, Paris 1846;

Orosius Paulus, *Consultatio sive commonitorium ad Augustinum de errore Priscillianisrum et Origenistarum*, J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 42, Paris 1865.

Orosius Paulus, *Historiarum adversus paganos libri septem*, J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 31, Paris 1846.

Orozjusz, *Historia przeciw poganom*, tłum. H. Pietruszczak, Wyd. Henryk Pietruszczak, Zgorzelec 2015.

Orozjusz, *Przestroga przed błędem pryscylian i orygenistów*, [w:] K. Obrycki, „Memoriał Orozjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów pryscylian i orygenistów”, *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*, 1, 2001., s. 91-106.

Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, WAM, Kraków 1996.

Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.

Otto of Freising, *Chronicon sive Historia de Duabus Civitatibus*, ed. A. Hofmeister, Hanover and Leipzig, 1912.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2009.

Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, PWN 1960.

Platon, *Timaios*, tłum. W. Witwicki, ANTYK, Kęty 2002.

Polibiusz, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Ossolineum, Wrocław 1957.

Salwian z Marsylii, *O rządach Boga*, [w:] Salwian z Marsylii, *Dzieła wszystkie*, Wyd. UKSW, Warszawa 2010.

Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeti greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Pisma Ojców Kościoła XX, Księgarnia Akademicka, Poznań 1949.

Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, tłum. E. Buszewicz, [w:] *Trójca Święta*, ŻMT 4, WAM, Kraków 1997.

Tertulian, *Świadectwo duszy*, tłum. A. C. Guryń, [w:] Tertulian, *Wybór pism II*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983.

Teofil z Antiochii, *Do Autolika I*, tłum: L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeti greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

Teofil z Antiochii, *Do Autolika II*, tłum: L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeti greccy*, Wydawnictwo M, Kraków 2004.

Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988.

Wallejusz Paterkulus, *Historia rzymska*, tłum. E. Zwolski, Ossolineum, Wrocław 2006.

Wergiliusz, *Ekloga IV*, [w:] *Bukoliki*, tłum. K. Koźmian, Czytelnik, Warszawa 1998.

Wergiliusz, *Georgiki I*, 125-129, tłum. A. L. Czerny, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.

Opracowania:

Alonso-Nuñez José Miguel. *La metodología histórica de Paulo Orosio*, „*Helmántica*”, no. 136–138, 1994, s. 373–379.

Altaner Berthold, Stuibler Alfred, *Patrologia*, PAX, Warszawa 1990.

Angehrn Emil, *Filozofia dziejów*, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007.

Arnaud-Lindet Marie-Pierre, *Orose, Histoires contre païens*, Les Belles Lettres, T. 1, Paris 1990.

Von Balthasar Hans Urs, *Teologia dziejów*, Znak, Kraków 1996.

Bardski Krzysztof, „*Pequddah*” i „*Episkope*”: w poszukiwaniu biblijnej terminologii dla *Bożej opatrności*, „*WST*” 2006, nr 19, s. 65-82.

Bardski Krzysztof, „*Sod*” jako tajemnica *Bożej Opatrzności* [w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 74-83.

K. Bardski, „*Pronoia*”: filologiczny przyczynek biblijnej teologii *Opatrzności Bożej* [w:] *Bóg jest miłością (1J 4,16)*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 45-55.

Bateley Janet M., *The relationship between geographical information in the Old English Orosius and Latin texts other than Orosius*, „*Anglo-Saxon England*”, Vol. 1 (1972), s. 45-62.

- Bernal John Desmond, *Nauka w dziejach*, PWN, Warszawa 1967.
- Blaza Marek, Kowalczyk Dariusz, *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka*, t. 5, WAM, Warszawa 2007.
- Bodelón Garcia, *Orosio una Filosofía de la Historia*, *Memorias de historia antigua*, 18, 1997, s. 59-80.
- Bonsirven Joseph, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, Beauchesne, Paris 1939.
- Brandt Hartwin, *Historia magistra vitae? Orosius und die spätantike Historiographie* [w:] A. Goltz, H. Leppin, H. Schlange-Schöningen (red.), *Jenseits der Grenzen, Beiträge zur Geschichtsschreibung im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 2009, s.121-133.
- Brown Peter, *Augustyn z Hippony*, PIW, Warszawa 1993.
- Brożek Mieczysław, *Historia literatury łacińskiej*, Ossolineum, Wrocław 1976.
- Chojnicka Krystyna, *Tysiąc szczęśliwych lat*, [w:] „Palestra świętokrzyska”, nr 37-38.
- Cochrane Charles Norris, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1960.
- Cohn Norman, *W pogodni za milenium: milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*, Wyd. UJ, Kraków 2007.
- De Coninck Luc, *Orosius on the virtues” of his narrative*, “Ancient Society”, Vol. 21 (1990), pp. 45-57, s. 50.
- Corsini Eugenio, *Introduzione alle „Storie” di Orosio*, C. H. Beck, Torino 1968.
- Crouzel Henri, *Orygenes*, Wyd. Homini, Bydgoszcz 1996.
- Czerwiński Marcin, *Słowo od autora wyboru*, [w:] M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1974.
- Daniélou Jean, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, [w:] *Vigiliae Christianae*, 2, 1948, s. 1-16.
- Dawson Christopher, *Religia i powstanie kultury zachodniej*. Przeł. Stanisław Ławicki. Warszawa: PAX, 1958.
- Deen Schildgen Brenda, *Dante's Utopian Political Vision, the Roman Empire, and the Salvation of Pagans*, „Literature, Criticism, and Ethics” (2001), Vol. 19, s. 51-69.
- Dembińska-Siury Dobrochna, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1991.

- Dodds Eric R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Homini, Bydgoszcz 2002.
- Dragan Marcin, *O filozofii dziejów św. Augustyna*, Drukarnia A. Koziańskiego, Kraków 1910.
- Dupkala Rudolf, *Wstęp do filozofii dziejów*, tłum. M. Aleksandrowicz, Heliodor, Warszawa 2009.
- Dvornik Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol 2, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington 1966.
- Eliade Mircea, *Mit wiecznego powrotu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade Mircea, *Sacrum a profanum*, Aletheia, Warszawa 2008.
- Eliade Mircea, *Sacrum, mit, historia*, PIW, Warszawa 1974.
- Fabbrini Fabrizio, *Paolo Orosio: uno storico*, Storia e Letteratura, Roma 1979.
- Fernández Francisco José García, *La imagen de Hispania y los hispanos a finales de la Antigüedad. Las Historiae Adversum Paganos de Paulo Orosio*, "Conimbriga", N°44, 2005, s. 281–299.
- Ferrater Mora José, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza, Madrid 1984.
- Figgis John Neville, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625: Seven Studies*, Kitchener 1999.
- Fink-Errera Guy, *San Agustin y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del De Civitate Dei*, „Ciudad de Dios: Revista Augustiniana”, 167, 1954, s. 455-549.
- Fortin Ernest L., *Augustine's „City of God” and the Modern Historical Consciousness*, "The Review of Politics", Vol. 41, No. 3 (Jul., 1979), s. 323-343.
- Gajda Zdzisław, *Do historii medycyny wprowadzenie*, WAM, Kraków 2011.
- Gilson Étienne, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, PAX, Warszawa 1982.
- Gilson Étienne, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, PAX, Warszawa 1966.
- Gilson Étienne, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, PAX, Warszawa 1953.
- Goetz Hans-Werner, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980.
- Goetz Hans-Werner, *Orosius und die Barbaren*, „Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte”, 29, 1980, s. 356-376.
- Le Goff Jaques, *Czy naprawdę trzeba dzielić historię na epoki?*, Aletheia, Warszawa 2022.
- Le Goff Jaques, *Historia i pamięć*, Wyd. UW, Warszawa 2021.

- Le Goff Jaques, *Narodziny czyśćca*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Gruner Rolf, *Philosophies of History*, Aldershot 1985.
- Guthrie William Keith Changers, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, ZNAK, Kraków 1996.
- Heller Michał, Pabjan Tadeusz, *Elementy filozofii przyrody*, Biblos, Tarnów 2007.
- Hermans Albert, *Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste?*, EphThLov 35 (1959), s. 849-876.
- Homerski Józef, *Królestwo Mesjańskie w nauczaniu proroków*, [w:] „Roczniki teologiczno-kanoniczne”, t. 11 (1964), z.1, s. 39-56.
- Itter Andrew C., *Esoteric Teaching in the „Stromateis” of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden-Boston 2009.
- Jaeger Werner, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923.
- Jaeger Werner, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Homini, Kraków 2007.
- Janiszewski Piotr, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi Bóg. Studium klęsk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków kościoła IV i V wieku* [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności*, Kraków 2000, s. 11-191.
- Jankowski Augustyn, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1987.
- Jelonek Tomasz, *Prorocy Starego Testamentu*, WAM, Kraków 2007.
- Józwiak Stanisław, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.
- Kaczmarek Tomasz, *Los sprawiedliwych Starego Testamentu po śmierci według świadectw z I/II w.*, „Vox Patrum” 10, 1990, z. 19, s. 589-598.
- Kaegi Walter Emil, *Byzantium and the Decline of the Roman Empire*, Princeton University Press, Princetown 1968.
- Kaegi Walter Emil, *The Diversity of Christian Reactions*, [w:] *Byzantium and the Decline of the Roman Empire*, Princeton University Press 1968, s. 146-175.
- Kamiński Franciszek, *Główne koncepcje filozofii dziejów*, „Studia Philosophie Christianae” 18/1982, nr 2 s. 89-121.
- Kamiński Stanisław, *Próba typologii metod filozofowania*, „Summarium” Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL 4 (24): 1975, s. 3-10.

Kelley Donald E., *Faces of History, Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, Yale University Press, 1998.

Kelly John Norman Davidson, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, PAX, Warszawa 1988.

Kempshall Matthew, *Rhetoric and the Writing of History*, Manchester University Press, Manchester 2012.

Ker William Paton, *Wczesne średniowiecze. Zarys historii literatury*, przeł. Tadeusz Rybowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1977.

Kirk Geoffrey Stephen, Raven John, Schofield Malcolm, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, PWN, Warszawa 1999.

Kornatowski Wiktor, *Zarys dziejów myśli politycznej starożytności*, PAX, Warszawa 1968.

Kornatowski Wiktor, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa 1950.

Kotłowska Anna, *Obraz dziejów w Chronici Canones Euzebiusza z Cezarei*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2009.

Kotula Tadeusz, *Afryka północna w starożytności*, Ossolineum, Wrocław 1972.

Krieger Leonard, *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

Krokiewicz Adam, *Studia Orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Aletheia, Warszawa 2000.

Kuderowicz Zbigniew, *Filozofia dziejów*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.

Langkammer Hugolin, *Teologia Nowego Testamentu*, t.1, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985.

Lewandowski Ignacy, *Historiografia rzymska*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2007.

Löwith Karl, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Wyd. Antyk, Kęty 2002.

Marrou Henri-Irénée, *Orose et l'augustinisme historique*, „La storiografia altomedievale. Settimane di Studi del Centro Italiano sull'Alto Medioevo” 17, Spoleto 1970, s. 59-87.

Martínez Caveró Pedro, *Orosio historiador „Adversus paganos” Orosio u Agustín, la estructura de las historias (cuatro fórmulas de una historia universal), la ideología histórico-política*, „Antigüedad y cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía”, 19, 2002, s. 143-280.

Matthews Gareth B., *Thought's Ego in Augustine and Descartes*, Cornell University Press, Ithaca 2010.

Meyendorff John, *Teologia bizantyjska*, PAX, Warszawa 1984.

Moingt Joseph, *L'Homme qui venait de Dieu*, Editions du Cerf, Paris 1993.

Moskal Piotr, *Problemy filozofii dziejów*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993.

Murphy Andrew R., *Augustine and the rhetoric of roman decline*, „History of Political Thought”, Vol. 26, No. 4 (Winter 2005), s. 586-606.

Murray Michael, *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*, M. Nijhoff, The Hague 1970.

Myszor Wincenty, *Milenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 z.1 2000, s. 5-24.

Naumowicz Józef, *Geneza chrześcijańskiej rachuby lat. Historyczno-teologiczne podstawy systemu Dionizego Mniejszego*, Wyd. „Tyniec”, Kraków 2000.

Van Nuffelen Peter, *Orosius nad the rhetoric of history*, Oxford University Press, Oxford 2012.

O'Brien Carl Séan, *The Demiurge in Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

Obrycki Kazimierz, *Memoriał Orozjusza, kapłana hiszpańskiego, do św. Augustyna, biskupa Hippony w sprawie błędów pryscylian i orygenistów*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie”, 1, 2001, s. 91-106.

Obrycki Kazimierz, *Opis świata starożytnego (Orosius, Historiarum adversus paganos I,2)*, „Vox Patrum”, 6-7, 1984, s. 392-410.

Obrycki Kazimierz, *Znaczenie liczb w „Historii” Pawła Orozjusza*, „Roczniki humanistyczne”, 44, 1996, 243-248.

Oelmüller Willi, Ruth Dölle, Rainer Piepmeier, *Philosophische Arbeitbücher*, Bd. 4 Diskurs [w:] *Geschichte*, Paderborn 1980.

Van Oort Jerome, *Jerusalem and Babylon*, Brill 2015.

Opsomer Jan, *Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate [w:] Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Mediaeval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, red. P. d'Hoine, G. Van Riel, Leuven University Press, Leuven 2014, s. 137-168.

Paschoud François, *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Institute sienne de Rome, Rome 1967.

Patout Burns Jr. James, *Augustine's role in Imperial Action Against Pelagius*, „The Journal of Theological Studies”, NEW SERIES, Vol. 30, No. 1 (APRIL 1979), s.67-83.

Pavan Massimiliano, *Christiani, ebrei e imperatori romani nella storia provvidenzialistica di Orosio* [w:] I. Da Milano (red.), *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del P. Ilarino Da Milano*, Roma 1979, s. 23-82.

Peterson Eric, *Monoteizm jako problem polityczny*, *Respublica nowa*, nr 20/2012, s. 39-61.

Pietras Henryk, *Millenaryzm a interpretacja Szabatu (I-II wiek)*, [w:] „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19, z.1 2000, s. 9-25.

Pietras H., *Eschatologia pierwszych czterech wieków Kościoła*, WAM, Kraków 2007.

Pompeau Rene, *Introduction*, [w:] F. M. A. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, t. I, Paris 1990.

Prinzivalli Emanuela, *Magister Ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 82, Roma 2002.

Rábade-Navarro Miguel Ángel, *Historiadores y poetas citados en las Historias de Orosio: Lyvio y Tácito, Virgilio y Lucano*, „Fortunatae Revista canaria de Filología, Cultura y humanidades Clásicas”, 2, 1991, s. 277-286.

Rabade-Navarro Miguel Ángel, *Una interpretación de fuentes y métodos en las Historias de Paulo Orosio*, *Tabona* no. 6 (1985-1987), s. 377-394.

Reydams-Schils Gretchen, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's „Timaeus”*, Brepols, Turnhout 1999.

Runciman Stephen, *Teokracja bizantyjska*, Wyd. „Książnica”, Katowice 2008.

Russel Bertrand, *Dzieje zachodniej filozofii*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2012.

Sajdak Jan, *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian. Czasy – Życie - Dzieła*, Księgarnia Akademicka, Poznań 1949.

Samsonowicz Henryk, *O „historii prawdziwej”: mity, legendy, i podania jako źródło historyczne*, „Novus Orbis” Warszawa 2007.

Schreiner Josef, *Teologia Starego Testamentu*, PAX, Warszawa 1999.

Sesboüé Bernard, Wolinski Joseph, *Bóg zbawienia*, Wydawnictwo M, Kraków 1999.

Siniscalco Paolo, *Le sacré et l'expérience de l'histoire Ammien Marcellin et Paul Orose*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé”, 48, 1989, s. 355-366.

Sinko Tadeusz, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1, PWN, Warszawa 1959.

Stępień Tomasz, *Porządek i miłość. Koncepcja opatrności Bożej w myśli starożytnej*, Teologia Polityczna, Warszawa 2019.

Stroh Wilfried, *Łacina umarła, niech żyje łacina! Mała historia wielkiego języka*, Wyd. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2013.

Sullivan John Edward, *Prophets of the West. An Introduction to the Philosophy of History*, Holt, Rinehart, and Winston, New York – London 1970.

Suski Robert, *Orozjusz i jego źródła. Wybrane zagadnienia*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2023.

Suski Robert, *Szczepienie historii. Wpisanie przez Orozjusza historii Rzymu w historię Zbawienia* [w:] M. Zemło (red.), *Małe miasta, Duchowość kanoniczna, Księdzu Profesorowi Januszowi Mariańskiemu w osiemdziesiątą rocznicę urodzin z uznaniem i wdzięcznością*, Białystok-Supraśl 2020, s. 57-78.

Szczerba Wojciech, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, WAM, Kraków 2008.

Szczerba Wojciech, *Filozoficzne założenia greckiej koncepcji apokatastasis*, „Theologica Wratislaviensia”, Wrocław 2009, s. 11-28.

Szczerba Wojciech, *Koncepcja apokatastazy kosmicznej w fizyce przedplatońskiej*, Przegląd filozoficzny nr 2 (38), IFiS PAN, Warszawa 2001, s. 157-170.

Szczerba Wojciech, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Wyd. UW, Wrocław 2001.

Szczerba Wojciech, *The concept of Eternal Return in the Thought of Plotinus – Beyond Time and Space*, [w:] *Being Or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, red. A. Kijewska, Lublin 2004, s. 65-75.

Szram Mariusz, *Orygenes a millenaryzm*, „Tarnowskie Studia Teologiczne, 19/1 (2000), s. 39-53.

Taubes Jacob, *Eschatologia Zachodnia*, Biblioteka Kwartalnika „Kronos”, Warszawa 2016.

Taylor Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge 1989.

Toczko Rafał, *Jak zostać heretykiem. Przypadek Pelagiusza*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.

Tomasiewicz Marcin, *Historiozoficzne znaczenie prawa na przykładzie psychologicznej teorii prawa Leona Petrażyckiego*, „Gubernaculum et Administratio” 1(25)/2022, s. 215-228.

Tomasiewicz Marcin, *Koncepcja państwa i władcy w myśli politycznej Pawła Orozjusza*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa”, t. 13 (2020), z. 4, s. 443-468.

Toynbee Paget, *Dante's Obligations to Orosius*, „Romania”, Vol. 24, No. 95 (1895), s. 385-398.

Turek Waldemar, *Tertulian*, Ojcowie Żywi t. 15, WAM, Kraków 1999.

Usener Hermann, *Götternamen*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1920.

Wells Joseph, *Studies in Herodotus*, B. Blackwell, Oxford 1923.

Werner Wiktor, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2004.

Witko Krzysztof, *Millenaryzm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, [w:] „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 19 z.1 (2000) s. 4-8.

Witkowski Stanisław, *Historiografia grecka*, t. I, Wyd. Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1925.

Witkowski Stanisław, *Historiografia grecka*, t. III, Wyd. Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1927.

Wright J. Edward, *The Early History of Heaven*, Oxford University Press, New York 2000.

Wojczak Jerzy, *Problem millenaryzmu w twórczości Laktancjusza*, [w:] „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19 z.1 2000, s. 63-66.

Vanni Ugo, *Apocalisse e interpretazioni millenaristiche, Spirito, eschaton e storia*, a cura di N. Ciola, Pontificia Università Lateranense, Roma 1998, s. 189-215.

Vico Giambattista, *Nauka nowa*, tłum. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966.

Voegelin Eric, *Platon*, Wyd. Teologii Politycznej, Warszawa 2009.

Zieliński Jacek, *Koncepcja creatio ex nihilo w myśli Apologetów greckich II wieku*, Oficyna Wydawnicza „Atut”, Wrocław 2013.

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy licencjackiej/magisterskiej/doktorskiej.

Kraków, dnia

.....

czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi (autorce) tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

Data

Własnoręczny podpis autora pracy