

Dariusz Kasprzak OFM Cap

## STAROŻYTNE CHRZEŚCIJAŃSTWO W MIEŚCIE\*

### ANCIENT CHRISTIANITY IN A CITY

#### Streszczenie

Na przestrzeni pięciu pierwszych wieków można zauważyć, w jaki sposób chrześcijaństwo stawało się coraz bardziej zjawiskiem miejskim. Z małej grupki religijnej, pozostającej przez dwa pierwsze wieki swego istnienia na obrzeżach antycznej cywilizacji, powoli wrastało ono w struktury antycznego *polis*. W tym pierwotnym okresie jako grupa społeczna chrześcijaństwo rozwijało się przede wszystkim w miastach Azji Mniejszej, Italii, obu Galii i Hiszpanii. Nie utożsamiając się ze strukturą religijno-społeczną antycznej społeczności miejskiej, umacniało się jednak wewnętrznie jako grupa religijna. Do końca drugiego wieku wspólnoty chrześcijańskie pozostawały ukryte dla struktur miasta antycznego, a kontakty na linii chrześcijaństwo–miasto pogańskie były sporadyczne i indywidualne.

Wraz ze wzrostem tolerancji religijnej władz imperialnych III wieku rozpoczynają się coraz mocniejsze procesy instytucjonalizacji nowej religii, mające najpełniejszy swój wyraz w instytucji episkopatu monarchicznego. Jego przedstawiciele, przejmując coraz więcej funkcji we wspólnocie chrześcijańskiej, stają się tym samym coraz bardziej widoczni już nie tylko dla zwykłego poganina z ulic miasta, ale i dla przedstawicieli administracji miejskiej i cesarskiej. Chrześcijaństwo rozwija się coraz mocniej w silnie zurbanizowanych rejonach Imperium, szczególnie na obszarze nadmorskich miast Azji Mniejszej. W momencie uzyskania przez nową religię statusu obywatelskiego w 313 r., kiedy to chrześcijaństwo staje się *religio licita*, jego rozwój w miastach imperialnych nabiera zupełnie nowego, oficjalnego już charakteru. Stopniowy proces degradacji miasta pogańskiego i jego religijno-pogańskich struktur, a także najazdy barbarzyńskich plemion germańskich stymulują bowiem stopniowy proces transformacji miasta pogańskiego w miasto chrześcijańskie. Zjawisko owej przemiany będzie trwało przez cały wiek IV, V i VI.

Wraz z umacnianiem się warstwy instytucjonalnej Kościoła kształtuje się również koncepcja miasta chrześcijańskiego. O ile na samym początku chrześcijaństwo nie posiada własnej idei miasta, które w NT i u pierwszych pokoleń chrześcijan najogólniej znaczyło tyle co teren zabudowany, to w III wieku pojawia się zarówno idea Jerozolimy jako idealnego miasta eschatologicznego, jak i idea miasta chrześcijan. Miasto ziemskie staje się od czasów Orygenesusa terenem ciągle rosnącej chryścianizacji, gdzie, co więcej, Bóg chrześcijański staje się Bogiem miasta, zajmującym stopniowo miejsce tradycyjnych bóstw *polis*.

---

\* Recenzent: o. dr. hab. A. Potocki OP (UKSW, Warszawa)

**Słowa kluczowe:** antyczne *polis*, chrystianizacja miast grecko-rzymskich, rola biskupa w przestrzeni miejskiej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, chrześcijaństwo a pogaństwo w mieście antycznym

### Abstract

The way Christianity was becoming more and more an urban phenomenon could be observed in the first five centuries. A small religious group, which lived on the verge of ancient civilization for the first two centuries of its existence, gradually blended into the structures of the ancient *polis*. In the beginning Christianity as a social group developed in the cities of Asia Minor, Italy, Gaul and Spain. While the group did not identify itself with a religious-social structure of the ancient social urban society, it did strengthen itself internally as a religious group. Till the end of the second century Christian communities were hidden in the structures of the ancient city and their contacts with the pagan city were sporadic and personal.

Along with the growth of religious tolerance on the part of the imperial authorities in the third century, strong processes of instituting this new religion started. This was expressed fully in the institution of the monarchical episcopate. The fact that its representatives took over more and more functions in the Christian community was noticeable not only by ordinary pagan citizens but also by representatives of the urban and imperial administration. Christianity was growing stronger in very urban areas of the Empire, especially in seaside cities of Asia Minor. In 313 the new religion was granted civil status. Christianity became *religio licita* and its development in imperial cities became more official. The gradual degradation of the pagan city and its religious-pagan structures, together with the invasion of Germanic barbarian tribes, stimulated the process of transformation of the pagan city into the Christian city. This transformation took place throughout the fourth, fifth and sixth centuries.

As well as strengthening the institutional layer of the Church, a new concept of the Christian city was developing. In the very beginning Christianity did not have any concept of a city: in the New Testament and for the first generation of Christians a city was just a built-up area. However, in the third century the idea of Jerusalem as an ideal eschatological city and the concept of the Christian city blossomed. From the time of Origen the earthly city became the area of continuously growing christianization, where, moreover, the Christian God becomes the God of the city, gradually replacing the position of the traditional gods of the *polis*.

**Key words:** the ancient *polis*, christianization of Greek-Roman cities, the role of a bishop in the Christian space in the first centuries of Christianity, Christianity vs. paganism in an ancient city

---

### WSTĘP

Wśród wielu procesów socjologiczno-historycznych wspomagających rozwój pierwotnego chrześcijaństwa wymienia się dzisiaj, obok wcześniejszej hellenizacji, także stabilność i jedność polityczną Imperium Rzymskiego. Wspomniane zjawiska historyczne w wielości swoich procesów zapewniły ludziom żyjącym od pierwszego wieku nowej ery na terytorium Cesarstwa dobrobyt, wymia-

nę dóbr materialnych, a co się z tym wiąże także swobodny przepływ nowych idei i przekonań religijnych<sup>1</sup>. Jednym z ważniejszych faktorów hellenizmu rozpoczętego przez Aleksandra Macedońskiego, a kontynuowanego sukcesywnie przez Seleucydów, było zjawisko unifikacji socjologicznej społeczeństwa, przejawiające się w systematycznym propagowaniu tego samego języka i kultury greckiej oraz progresywnej afirmacji struktur greckiego *polis*. Wystarczy tu choćby wspomnieć, iż Seleukos I założył jedynie pięćdziesiąt dwa miasta. Imperium Rzymskie, podbiwszy ziemie monarchii Seleucydów, wykorzystało umiejętnie samą ideę jedności politycznej i gospodarczej niesionej przez hellenizm<sup>2</sup>, jednak proces romanizacji był o tyle szerszy, o ile większa była jedność polityczna Rzymu i jego geograficzny zasięg. Jedność i stabilność polityczna zagwarantowane przez Rzym zapewniały mieszkańcom Imperium systematycznie rozszerzający się system dróg wewnętrznych, eliminację barier celnych, co z kolei pociągało za sobą wzrost gospodarczy i znaczący dobrobyt ekonomiczny<sup>3</sup>.

Także procesy rzymskiego kosmopolityzmu politycznego i religijnego synkretyzmu były czynnikami, na których mogło się oprzeć nowopowstałe chrześcijaństwo. Nowa religia wykorzystywała na płaszczyźnie religijnej szczęśliwą koniunkturę ekonomiczną, jedność polityczną struktury państwa rzymskiego oraz jego pluralizm ideowy<sup>4</sup>. Dlatego biskup Meliton z Sardes w II wieku, ukazując synchronizm pomiędzy osobą Jezusa Chrystusa i imperatora Augusta, nie był daleki od prawdy, podkreślając związki pomiędzy pomyślnością Rzymu a rozwojem chrześcijaństwa:

Otóż filozofia, którą my naszą nazywamy, zakwitła najpierw wśród barbarzyńców. Później rozwinęła się wśród Twoich ludów, za wspaniałych rządów Augusta, przodka Twojego, i dla Twoich zwłaszcza rządów dobrą była wróżbą. Odtąd, bowiem wzrastała wielkość i świetność potęgi Rzymu, którego władczą upragnionym Ty zostałeś i będziesz razem z Synem Swoim, jeśli opieką otoczysz filozofię, co wzrosła razem z państwem, a zrodziła się za Augusta, i którą przodkowie Twoi razem z innymi religiami czią otaczali. I w tym też dowód najwymowniejszy dobroci wiary naszej, że się rozwinęła razem z tak szczęśliwie powstającym cesarstwem, że się od czasów panowania Augusta nic złego nie przygodziło i że się, owszem, wszystko układało świetnie i chwalebnie, według życzeń ogółu<sup>5</sup>.

Zjawisko pewnego utożsamiania pomyślności chrześcijaństwa ze szczęściem Imperium zaowocuje wyraźnie w czasie pokonstantyńskim w przyjęciu przez Kościół za swoją własną ideę *Romania*. W klimacie protekcji imperialnej misja

<sup>1</sup> S. Mazzarino, *L'Impero romano*, Roma 1996, t. 2, 752-766.

<sup>2</sup> M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa. I-VI w.*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1979, 69-74.

<sup>3</sup> P. Desideri, "La romanizzazione dell'Impero", w: A. Momigliano – A. Schiavone (red.), *Storia di Roma 2\*\**, Torino 1991, 577-626; W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia 1985, 164-184.

<sup>4</sup> M. Simon, *Cywilizacja*, 95-114.

<sup>5</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościoła II*, 26, 7-8, POK III, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 – reprint I wydania WAM, Kraków 1993, 186.

chrześcijańska konkurowała z potencjalnym rozwojem religijności pogańskiej z pozycji mocno uprzywilejowanej, jakiej nie miała przed rokiem 313. Imperium Rzymskie stopniowo stawało się chrześcijańskim, chronionym przez *Deus christianorum*, który dał odnieść zwycięstwo Konstantynowi<sup>6</sup>. Systematycznie, po prawach sprzyjających rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa, także publiczne ceremonie stawały się coraz bardziej chrześcijańskie. I tak, nowe kalendarze zaczęły wprowadzać adnotacje o świętach chrześcijańskich<sup>7</sup>; nowe kościoły chrześcijańskie stawały się alternatywnymi centrami życia publicznego, z możliwością legalnego prawa azylu; także cmentarze chrześcijańskie, dzięki kultowi męczenników, zaczęły odgrywać nową i znaczącą rolę religijną<sup>8</sup>.

Szczególnie w okresie przelomu IV i V wieku Ojcowie Kościoła zasadniczo promowali koncepcję *Romania*: pomyślność Imperium Rzymskiego była gwarancją pokoju, dzięki któremu można było propagować wiarę chrześcijańską<sup>9</sup>. Jednak chrześcijańska mentalność, pozostająca w koncepcji *Romania*, przyczyniła się do wielkiego zawężenia samego apostołowania. Według niej państwo rzymskie było ostoją *pax romana* przeciwko gwałtowi barbarzyńców. Dla łacińskich biskupów i pisarzy kościelnych barbarzyńcy, pozostając na zewnątrz koncepcji *Romania*, byli jeszcze pod koniec IV wieku uznawani za ludzi drugorzędnych, a ich heretycki arianizm był uważany często za synonim pogaństwa<sup>10</sup>.

Jak w tym antycznym rzymskim świecie rozwijało się chrześcijaństwo, jakie były trudności, ale i okoliczności sprzyjające rozwojowi chrześcijaństwa, gdzie rozwijało się ono najlepiej, gdzie natomiast propagacja chrześcijaństwa była najsłabszą? Próbą odpowiedzi na powyższe pytania jest przypatrzenie się strukturze starożytnego miasta w kontekście antycznego społeczeństwa. Najpierw zajmijmy się strukturą miasta i społeczności antycznej, by następnie przejść do rozwoju chrześcijaństwa w mieście antycznym od I do V wieku.

## 1. STRUKTURA MIASTA I SPOŁECZNOŚCI ANTYCZNEJ (I-V W. N.E.)

Historia chrześcijaństwa była od swoich początków przez długi czas prawie wyłącznie częścią historii miast. Dlatego znajomość struktur miasta starożytnego wydaje się konieczną. W świecie hellenistycznym, a później również i rzym-

<sup>6</sup> E. Patrucco, "Pagani e cristiani", w: A. Momigliano – A. Schiavone (red.), *Storia di Roma 3\*\**, Torino 1993, 759; E. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel 1967, 330-331.

<sup>7</sup> A. Fraschetti, "Trent'anni dopo: Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV", w: F.E. Consolino, (red.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Messina 1995, 10-11.

<sup>8</sup> R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, Roma 1991, 729.

<sup>9</sup> P. de Labriolle, "La Chiesa e i Barbari", w: A. Fliche – V. Martin (red.), *Storia della Chiesa II*, Torino 1972.

<sup>10</sup> A. Chauvot, "Les migrations des Barbares et leur conversion au christianisme", w: J.M. Mayeur i inni (red.), *Histoire du Christianisme II*, Louvain 1995, 872-875.

skim, państwo jest miastem, wspólnotą, do której przynależy się na zasadzie udziału w wielkiej rodzinie. Człowiek antyczny żyje wewnątrz państwa, lecz zjawiskiem, jakie gwarantuje jego własną tożsamość i poczucie bezpieczeństwa społecznego jest właśnie bycie członkiem tej czy innej społeczności lokalnej<sup>11</sup>. Znaczącym jest fakt, że św. Paweł Apostoł, wobec przedstawiciela imperialnego Rzymu, który ratuje go z oszalałego nienawiścią tłumu, powołuje się właśnie na przynależność do miasta Tarsu:

Poruszyło się całe miasto, zbiegł się lud, porwali Pawła i wlekli go poza świątynię. Natychmiast też zamknięto bramy. Gdy usiłowali go zabić, doszła do trybuna kohorty wiadomość, że cała Jerozolima jest wzburzona. Natychmiast wziął żołnierzy i setników i zbiegł do nich na dół. Na widok trybuna i żołnierzy zaprzestano bić Pawła. Wtedy trybun zbliżył się, kazał go ująć, związać dwoma łańcuchami i dopytywał się, kim jest i co uczynił. A z tłumu każdy krzyczał co innego. Nie mogąc się nic pewnego dowiedzieć z powodu zgiełku, kazał go prowadzić do twierdzy. Gdy znalazł się na schodach, doszło do tego, że żołnierze musieli go nieść z powodu naporu tłumu. Bo tłum ludzi szedł za nim, krzyząc: „Precz z nim!” Kiedy miano go wprowadzić do twierdzy, rzekł Paweł do trybuna: „Czy wolno mi coś powiedzieć?” A on odpowiedział: „Mówisz po grecku? Nie jesteś więc Egipcjaninem, który niedawno podburzył i wyprowadził na pustynię cztery tysiące sykaryjczyków?”. „Ja jestem Żydem z Tarsu – odpowiedział Paweł – obywatelem znacznego miasta w Cylicji; proszę cię, pozwól mi przemówić do ludu”<sup>12</sup>.

Komentując powyższy tekst, niektórzy badacze stwierdzają, że wielkość miasta starożytnego, za wyjątkiem wielkich metropolii starożytności, jak Rzym, Antiochia, Aleksandria czy inne, oscylował prawdopodobnie pomiędzy 5000 a 15 000 mieszkańców<sup>13</sup>. W takiej społeczności, relatywnie malej pod względem liczebnym, relacje międzyludzkie są bliższe, bardziej bezpośrednie. Miasto staje się dla człowieka antycznego, w tym także dla antycznego chrześcijanina, drugą rodziną. Jak pisze na początku V wieku bp Maksym Turynu

miasto jest czulą matką, która ciebie zrodziła i żywiła ... Dlaczego zatem opuszczasz ojczyznę (miasto)? Nie pojmujesz, że pierwsza niewola polega właśnie na nie dostrzeganiu więcej ojczyzny (miasta)? ... Także jeśli jesteś w swojej ojczyźnie bogaty i możny, tylko co wyjdiesz z twojego domu a stajesz się żebrakiem i ubogim<sup>14</sup>.

Już w epoce hellenistycznej miasto było podzielone na plemiona, a te z kolei na bractwa. Te ostatnie mogły posiadać własne dobra, jak na przykład domy czy

<sup>11</sup> W. A. Meeks. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven 1983, 9-50.

<sup>12</sup> Dz 21, 30-39, ten jak i inne cytaty biblijne pochodzą z polskiego przekładu Biblii Tysiąclecia, wyd. IV.

<sup>13</sup> R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, 37.

<sup>14</sup> Maksym z Turynu, *Sermone* 82, 2; podobnie jak św. Maksym nazywa miasto swoją matką także św. Jan Chryzostom, *Homilia II do ludu antiocheńskiego. O statuach*.

ementarze. Lecz ich zasadniczym zajęciem był kult bóstw opiekuńczych, różnych w każdym mieście<sup>15</sup>. Właśnie podczas zebrań bractwa, do którego należał, ojciec przedstawiał i rozpoznawał niejako własnego syna. Ten ostatni zostawszy efebem w wieku 18 lat, czyli osiągnąwszy prawną dojrzałość, był ponownie, już teraz niejako oficjalnie, prezentowany przez ojca danemu bractwu. Przez dwa następne lata młodzieniec wchodził w tak zwaną efebę, czyli swego rodzaju kolegium oferujące wyższy rodzaj nauczania. Owe kolegia dla efebów stanowiły potężny instrument hellenizacji<sup>16</sup>. Duch panujący we wspomnianych szkołach rozpałał ogień gorącego patriotyzmu religijnego, sama zaś efebia stanowił natomiast niejako nowicjat, w którym formowało się przyszłego obywatela jakiegokolwiek miasta<sup>17</sup>. Pod koniec dwuletniej edukacji efeb składał przysięgę wierności miastu i stawał się przez to „neos” – czyli obywatelem miasta w pełnym tego słowa znaczeniu<sup>18</sup>.

Analogiczne zwyczaje do tych, jakie panowały w miastach helleńskich, odnajdujemy także w Rzymie, który podbijając cały świat hellenistyczny, respektował jednak autonomię i struktury administracyjno-wychowawcze miast przez siebie zdobytych. Imperium rzymskie zachowało zatem ustrój miejski, stając się niejako federacją autonomicznych miast<sup>19</sup>. Należy jednak zaznaczyć, iż miasta rzymskie całego okresu imperialnego odznaczały się dwiema ważnymi cechami. Po pierwsze, jednostka jako osoba ludzka nie istniała, nie miała żadnych praw, nie miała wolności osobistej oraz prawa do godności moralnej – jeśli nie była członkiem miasta. Po drugie, jako obywatel, człowiek miasta rzymskiego znajdował się wewnątrz systemu religijnego, który wiązał go, ale i wspomagał od narodzin do śmierci<sup>20</sup>. Jeśli przynależność do rodziny wyrażała się także poprzez jakiś kult, odmowa dokonania obrzędu religijnego oznaczała atak na dom i podważanie jego struktury wewnętrznej. Dobry, w znaczeniu prawomyslny, obywatel miał prawo i obowiązek czczenia bogów domowych i miasta; życie religijne i życie socjalne były zatem w mieście rzymskim ściśle ze sobą związane<sup>21</sup>.

Odnosnie niewolników sytuacja w świecie Imperium Rzymskiego była całkowicie odmienną. Od czasów dynastii Antoninów, czyli od 136 r. niewolnicy byli pozbawieni wszystkich praw. W następstwie tegoż byli oni niezdolni do zawarcia małżeństwa, nie mogli założyć rodziny, a ich związek zwany „contubernium” można było prawnie rozwiązać, tak jak zupełnie legalnie można było oddzielić kobietę – niewolnicę od jej dzieci. Można by pokusić się o twierdzenie,

<sup>15</sup> T.J. Cadoux, „Fratric”, w: *Dizionario delle antichità classiche di Oxford*, Rzym 1981, 985.

<sup>16</sup> H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1971, 149-161.

<sup>17</sup> J.A. Festugiere, *Il mondo greco-romano al tempo di Gesù Cristo*, Torino 1955, 72.

<sup>18</sup> T.J. Cadoux, „Fratric”, 984-985; XXXI, A. Festugiere, *Il mondo greco-romano*, 25-26.

<sup>19</sup> M. Rostovtzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, przekł. włoski G. Sanna, Firenze 1980, 60, 152-156, 585.

<sup>20</sup> J.A. Festugiere, *Il mondo greco-romano*, 27.

<sup>21</sup> G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Milano 1994, 17-18.

że prawa dotyczące niewolników stopniowo stawały się bardziej ludzkie. gdyż senat zakazywał od roku 83 kastracji niewolników, jak również wydał zakaz sprzedaży niewolników zarówno stręczycielom, jak i lanistom (*lanista* to menedżer odpowiedzialny za walki gladiatorów) oraz zakaz egzekucji niewolników bez pozwolenia władz administracyjnych miasta (konkretnie od prefekta wigilów)<sup>22</sup>. Przytoczone prawa odzwierciedlają jednak, iż rzymianie, nawet gdy starali się być wyrozumiałymi i wielkodusznymi wobec niewolników, traktowali ich zawsze jako, może i cenną czy wartościową, ale jednak rzecz, a nie osobę<sup>23</sup>.

Z upływem czasu sytuacja niewolników poprawiała się m.in. dzięki podnoszeniu poziomu kulturalnego-duchowego rzymian oraz nowym prądom filozoficzno-religijnym, w tym także i chrześcijaństwu<sup>24</sup>. Co więcej, w samym mieście Rzym, niewolnik miał stopniowo coraz więcej możliwości zostania wyzwolencem i otrzymania całkowitej wolności, a co z tym się wiąże, pełni praw politycznych przysługujących obywatelowi rzymskiemu, jeśli nawet nie dla siebie samego, to na pewno dla swoich potomków<sup>25</sup>.

W odniesieniu do życia religijnego zasadą pozostawało jednak to, że niewolnik, nie będąc obywatelem, był wyłączony z kultu domowego; nie posiadając żadnego prawa cywilnego, nie posiadał on w rozumieniu rzymskim także żadnego prawa religijnego<sup>26</sup>. Zasadniczo niewolników Imperium łączyły dwa fakty: po pierwsze, większość z nich była nieszczęśliwa, a dlatego bardziej otwarta na bożą nadzieję niesioną przez Ewangelię. Po drugie, niewolnicy byli wykorzenieni ze swoich krain, a nie będąc przypisani jako tacy do jakiejś konkretnej ojczyzny–miasta, byli wolni od szeregu obowiązków, jakie antyczne miasto nakładało na swoich obywateli<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąkińska, Warszawa 1960, 74-80.

<sup>23</sup> J. Wolski, „Z problematyki badań nad niewolnictwem w starożytności”, w: D. Quirini-Popławska (red.), *Niewolnicy i niewolnictwo w Europie od starożytności po czasy nowożytne*, Kraków 1998, 17-22.

<sup>24</sup> A. Hamman, „Schiaviti”, w: A. Di Berardino (red.), DPAC II, Casale Monferrato 1983, 3111-3113.

<sup>25</sup> J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie*, 77-78. Tenże autor podaje także inną ciekawą uwagę odnośnie zmiany sytuacji niewolników w Rzymie. „Wrażenie, jakie odnosi epigrafik z szybkiej przechadzki poprzez rzymskie ruiny, to przede wszystkim przewaga niewolników i wyzwolenców w epoce cesarstwa, co widać z napisów pochodzących z tego okresu, które w trzech czwartych ich właśnie wymieniają na murach, gdzie dadzą się jeszcze odczytać. Tenney Frank w swoim świetnym z powodu wyczerpujących i dokładnych statystyk artykule bez trudu przekonał nas, że jeśli przyjąć, iż w większości przypadków niewolnicy Rzymu zradzali wówczas konsonantami imion swe grecko-wschodnie pochodzenie, to przynajmniej 80 % ludności Rzymu wywodziło się ze stanu niewolniczego i zostało obywatelami dzięki wcześniej lub później przeprowadzonemu wyzwoleniu. Na pierwszy rzut oka ma się wrażenie, że to ustawiczne wspinanie się w górę jest czymś bardzo pozytywnym zarówno dla społeczeństwa rzymskiego, które zasila bez przerwy nowymi elementami, jak i dla państwa, przed którym otwierają nieprzejrzane wprost perspektywy asymilacji; i chciałoby się przyznać Rzymowi Antoninów walory doskonałej demokracji z jej wolną grą sił społecznych”. Tamże, 79.

<sup>26</sup> G. Bardy, *La conversione al cristianesimo*, 20

<sup>27</sup> J.A. Festugiere, *Il mondo greco-romano*, 94-95.

Bogami niewolników w imperialnym Rzymie były „lares computales”, bóstwa pochodzenia wiejskiego, które zostały stopniowo wprowadzone do rzymskich domów jako bóstwa opiekuńcze wszystkich korytarzy i domowych zakamarków. Aby uczyć owe bóstwa, niewolnicy i pochodzący ze stanu „humiliores” tworzyli rodzaj własnych kolegiów czy też stowarzyszeń, które troszczyły się o właściwy obchód świąt swoich bóstw<sup>28</sup>.

Wspomniane kolegia biednych („collegia tenuiorum”) nie były jedynymi w starożytności. Istniały także, jak za naszych czasów, rodzaje syndykatów, klubów i korporacji różnych zawodów i sztuk. Grupy te obok ewidentnych celów religijnych, związanych z kultem, starały się także uczynić bardziej znośnym życie pojedynczych ludzi, chroniąc ich i pomagając w wielu potrzebach. Omawiane kolegia posiadały własne statuty, organizowały uczty, które dla biednych ludzi stanowiły momenty wytchnienia i radości. Co więcej we wspomnianych grupach istniały przepisy, które regulowały sposób zachowania na bankietach i poza nimi. I tak istniało na przykład prawo mówiące, iż

jeśli jeden z członków ma jakiś powód do lamentowania czy jakąś propozycję do sformułowania, niech uczyni je jedynie podczas zgromadzeń, a nie podczas uczt czy bankietów, abyśmy w dniach wyznaczonych mogli jeść spokojnie i radośnie<sup>29</sup>.

Przez niewolników były rozpowszechniane wierzenia wschodnie, jak kult Serapidesa czy Kybele. Owe religie, rozprzestrzeniając się we wszystkich warstwach społecznych imperialnego Rzymu, rozpowszechniały także, podobnie jak wiele ówczesnych prądów filozoficznych, przekonanie o równości wszystkich ludzi. Dlatego, biorąc pod uwagę fakt, że bardzo wielu niewolników było zwykłymi więźniami wojennymi, nie dziwi bardzo, że to właśnie oni stawali się w miastach swojej niewoli pierwszymi propagatorami religii krajów, skąd pochodzili. Kultury wschodnie mogłyby teoretycznie przyczynić się w świecie antycznym do wybuchu jakiejś rewolucji społecznej, jednak możliwość taka była wtedy czysto hipotetyczną. W rzeczywistości bardzo rzadko bóstwa czczone tak przez bogatych jak i ubogich rzymian miały siłę do przezwyciężenia wielkich kontrastów społecznych swoich czasów<sup>30</sup>.

W starożytnym mieście rzymskiego imperium, obok wspomnianych kategorii obywateli, niewolników czy też wyzwolenców istniała także kategoria swego rodzaju społecznych metysów, czyli tak zwanych „udomowionych obcokrajowców”.

<sup>28</sup> P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. zbiorowe, Wrocław 1997, 203. Autor ten podaje, iż Lary były bóstwami rzymskimi pochodzenia etruskiego, zobowiązanymi pierwotnie do czuwania nad rozdrażniami zagrodami. Lary przedstawiano pod postacią młodzieńców dzierżących ręce róg obfitości, stąpających na palcach. Jak przystało szybko poruszającym się bogom, nosili krótkie szaty. Tamże.

<sup>29</sup> J.A. Festugiere, *Il mondo greco-romano*, 105.

<sup>30</sup> G. Alföldy, *Historia społeczna starożytnego Rzymu*, tłum. A. Gierlińska, Poznań 1998, 262-283.



Grupa ta, będąc ludźmi wolnymi, nie mogła jednak brać udziału w życiu politycznym/religijnym miasta rzymskiego, rzymskiego, którym mieszkała. Chodzi tu przede wszystkim o wolnych kupców, cieszących się prawem zrzeszania w kolegia, mogących czeić bogów swoich krajów oraz budować im własne świątynie. Właśnie pośród tej grupy chrześcijaństwo odniosło wielki sukces<sup>31</sup>. Porządek cywilny, który był normalnym ładem starożytności grecko-rzymskiej, ograniczał obywatela bóstwami miejskimi i częściowo przeszkadzał wchodzeniu Ewangelii w codzienne życie mieszkańców miast cesarstwa rzymskiego, szczególnie w pierwszych trzech wiekach jego propagacji. Natomiast rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa wśród niewolników, a także pośród „humiliores”, biednych oraz obcokrajowców było o wiele łatwiejszym. Owi „nie szlachetni” mieli bowiem o wiele mniejszy kontakt z samym systemem religijnym, prezentowanym przez antyczne miasto, dlatego właśnie pośród „humiliores” miała miejsce większa otwartość na przepowiadanie apostołskie<sup>32</sup>.

## 2. ROZWÓJ CHRZEŚCIJAŃSTWA W MIEŚCIE ANTYCZNYM OD I DO V WIEKU

### 2.1. I-III wiek

Do tej pory mogliśmy zorientować się, iż religia chrześcijańska rozwijała się zasadniczo w przestrzeni miejskiej. Fakt głoszenia i przyjmowania chrześcijaństwa przez grecko-rzymską wieś, nawet gdy miał miejsce, był jednak zjawiskiem bardziej ograniczonym. Przyjmując twierdzenie o miejskim charakterze propagacji nowej religii, spróbujmy najpierw przypatrzeć się pewnym fenomenom socjologicznym, jakie towarzyszyły misji pierwotnego chrześcijaństwa. Dlatego postawmy na wstępie pytanie: jak rozwijało się chrześcijaństwo w miastach Imperium Rzymskiego około roku 100?

#### 2.1.1. Próba socjologicznego ujęcia rozwoju chrześcijaństwa w miastach do 200 roku

Dla refleksji patrologicznej bardzo pomocnymi w unaocznieniu sobie rozwoju nowej religii w miastach Cesarstwa Augustów są badania socjologiczne dokonane przez Rodneya Starka, profesora socjologii i religioznawstwa na Uniwersytecie Waszyngtońskim. Badacz ten skupił się między innymi na zagadnieniach: miejsc rozwoju chrześcijaństwa oraz charakterystyce miast, w których dokonywała się chrystianizacja w pierwszych trzech wiekach naszej ery. Przedstawiając istotną dla nas treść jego badań, już na wstępie można powiedzieć, że nowa reli-

<sup>31</sup> E. W. Stegemann – W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, tłum. włoskie R. Fabbri, Bologna 1998, 120-167.

<sup>32</sup> J.A. Festugiere, *Il mondo greco-romano*, 42-43.

gia rozwijała się bardziej w jednych miastach niż w innych. Dla ukazania problematyki propagacji chrześcijaństwa R. Stark wybrał 20 miast grecko-rzymskich z okresu 100 roku n.e., o populacji od 30 000 mieszkańców i wyżej:

Tabela 1. Większe miasta Imperium Rzymskiego około 100 r. n.e.<sup>33</sup>

Miasto	Liczba mieszkańców
Rzym	650 000
Aleksandria	400 000
Efez	200 000
Antiochia	150 000
Apamea	125 000
Pergamon	120 000
Sardyka (Sofia)	100 000
Korynt	100 000
Gadir (Kadyks)	100 000
Memphis	90 000
Kartagina	90 000
Edessa	80 000
Syrakuzy	80 000
Smyrna	75 000
Cesarea Maritima	45 000
Damaszek	45 000
Kordoba	45 000
Mediolan	40 000
Augustodunum (Autun)	40 000
Londyn	40 000
Salamina	35 000
Ateny	30 000

R. Stark przyjmuje za A. Harnackiem, jako wskaźnik wzrostu chrześcijaństwa, fakt socjologicznego i historycznie potwierdzonego rozprzestrzeniania się nowej religii w basenie Morze Śródziemnego od I w. n.e. Sam A. Harnack jeszcze w 1908 r. określał jako chrześcijańskie te miasta w Imperium, które do 180 r. posiadały już własne kościoły lokalne. Od czasów badań wspomnianego niemieckiego uczonego na początku XX wieku kolejni naukowcy podejmowali się studiowania propagowania chrześcijaństwa. R. Stark zestawiał wyniki badań pięciu naukowców zajmujących się problematyką rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa w pierwszych trzech wiekach (Blaklock 1972; Aharoni i Avi-Yonah 1977; Frank 1988; Chadwick i Evans 1987; Harnack 1908).

<sup>33</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity. A sociologist reconsiders history*, New Jersey 1996, 131 n.

Tabela 2: Rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa – zestawienie źródeł wg. R. Starka<sup>34</sup>

Miasto	Źródło 1 <sup>a</sup>	Źródło 2 <sup>b</sup>	Źródło 3 <sup>c</sup>	Źródło 4 <sup>d</sup>	Źródło 5 <sup>e</sup>	Norma
Caesarea Maritima	2	2	2	2/1	2	2
Damaszek	2	2	2	2/1	0	2
Antiochia	2	2	2	2/1	2	2
Aleksandria	2	2	2	2/1	2	2
Pergamon	2	2	2	2/1	2	2
Salamina	2	2	2	2/1	2	2
Sardyka (Sofia)	2	2	2	2/1	2	2
Smyrna	2	2	2	2/1	0	2
Ateny	2	2	2	2/1	2	2
Korynt	2	2	2	2/1	0	2
Efez	2	2	2	2/1	2	2
Rzym	2	2	2	2/1	2	2
Apamea nad Orontesem	1	1/0	1	0	2	1
Kordoba	1	1/0	1	0	1	1
Edessa	1	1/0	1	2/1	1	1
Syrakuzy	1	1/0	1	2/1	1	1
Kartagina	1	1/0	1	2/1	1	1
Memphis	2	1/0	1	2/1	1	1
Mediolan	0	1/0	0	0	0	0
Augustodunum (Autun)	0	1/0	0	0	0	0
Gadir (Kadyks)	0	1/0	0	0	0	0
Londyn	0	1/0	–	0	0	0

<sup>a</sup> Aharoni i Avi-Yonah 1977 (mapa miast z kościołami pod koniec I wieku oraz mapy miast z kościołami pod koniec II wieku)

<sup>b</sup> Chadwick i Evans 1987 (mapa miast, o których wiadomo, że posiadały kościoły pod koniec pierwszego wieku)

<sup>c</sup> Frank 1988 (mapa miast, o których wiadomo, że posiadały kościół pomiędzy końcem I wieku a rokiem 180)

<sup>d</sup> Hamack 1908 (mapa miast, o których wiadomo, że posiadały kościół do roku 180)

<sup>e</sup> Blaiklock 1972 (mapa ukazująca miasta, o których wiadomo, że posiadały kościół od końca I wieku do końca II wieku)

Podsumowując badania przeprowadzone przez R. Starka, można stwierdzić, że miasta, które otrzymały normę „2”, czyli te, które miały już kościół chrześcijański około 100 roku, były najbardziej otwartymi na chrześcijaństwo. Miasta, które otrzymały normę „1”, czyli te gdzie wiadomo, że kościół był do 200 r., to miasta mniej otwarte na chrześcijaństwo. Wreszcie miasta, które otrzymały normę „0” – to miasta, którym brakowało kościoła do 200 r.

Powyższe trzy normy ukazują nam trzy poziomy chryścianizacji miast Cesarstwa Rzymskiego. Miasta z normą 2, to miasta o najwyższym poziomie chryscia-

<sup>34</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity*, 133.

nizacji do III wieku (Cezarea Maritima, Damaszek, Antiochia, Aleksandria, Pergamon, Salamina, Sardynka, Smyrna, Ateny, Korynt, Efez i Rzym). Miasta z normą 1, to miasta o średnim poziomie chrystianizacji (Apamea, Kartagina, Kordoba, Edessa, Memphis i Syrakuzy). Wreszcie, starożytne miasta, które otrzymały normę 0, to miasta o najsłabszej chrystianizacji do 200 roku (Augustodunum, Gardir, Londyn i Mediolan). Na podstawie powyższych wyników i zestawiając je z wielkością populacji miast antycznych, Stark poddaje w wątpliwość klasyczną już dzisiaj tezę Harnacka, głoszącą: „Im większe miasto, tym większy – prawdopodobnie także w sensie relatywnym – był numer chrześcijan”<sup>35</sup>. Idąc natomiast za tezą Claude S. Fischer’a mówiącą: „Im bardziej zurbanizowane miejsce, tym wyższy wskaźnik niekonwencjonalności” – Stark wskazuje, że chrześcijaństwo (jako forma subkultury – czyli pewnej niekonwencjonalności jako ruch religijny) pragnęło osiągnąć pewną masę krytyczną potrzebną do szybkiego uformowania kościoła w większych miastach<sup>36</sup>.

Abstrahując od innych – bardziej socjologicznych konkluzji badacza z Uniwersytetu Waszyngtońskiego – należy podkreślić, iż przytoczone powyżej analizy i wyniki badań historyczno-socjologicznych wskazują, na rozwój chrześcijaństwa jako religii w silnie zurbanizowanych ośrodkach Cesarstwa. Duży wpływ na propagowanie chrześcijaństwa w ośrodkach miejskich miała też wcześniejsza romanizacja<sup>37</sup>. Co więcej, można stwierdzić na podstawie przytoczonych badań statystycznych, iż propagowanie chrześcijaństwa odbywało się najszybciej w grecko-rzymskich miastach Azji Mniejszej (Damaszek, Antiochia, Aleksandria, Pergamon, Smyrna, Efez). Natomiast wspomnianą „masę krytyczną” chrześcijaństwo osiągnęło w większości miast Imperium Rzymskiego po roku 313<sup>38</sup>.

### 2.1.2. Problematyka chrystianizacji miast grecko-rzymskich (I-III w.)

Chrześcijaństwo od samego początku nie znalazło czy też nie miało własnego modelu miasta. Nawet jeśli termin *polis* można spotkać stosunkowo często w pismach NT, nie służy on do oznaczenia państwa/miasta – jak to ma miejsce w ukazanej wcześniej tradycji grecko-rzymskiej. W chrześcijaństwie, ukazanym w NT, termin miasto nie służy zatem opisaniu władzy imperatora czy jednego z jego lokalnych królów czy też jakiegokolwiek innej władzy posiadającej określony prawem autorytet. Jeśli termin *polis* w mentalności hellenistycznej jest odnoszony do miasta jako organizmu politycznego, to w pismach NT służy on do określenia jedynie organizmu miejskiego – czyli przestrzeni zamieszkałej przez ludzi i ja-

<sup>35</sup> A. von Harnack, *Missione e propogazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, tłum. włoskie P. Marrucchi, Cosenza 1986, 547.

<sup>36</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity*, 134.

<sup>37</sup> J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire Romain (Ile-Vè siècles)*, Paris 1958, 87-97.

<sup>38</sup> R. Stark, *The Rise of Christianity*, 143.

ko takiego – kontrastującego z rejonami niezamieszkałymi, wioskami na otwartej przestrzeni (*komai*), czy też odosobnionymi siedzibami ludzkimi<sup>39</sup>.

Według zwyczaju przyjętego przez autorów okresu hellenistycznego i potwierdzonego najbardziej dobitnie w greckim przekładzie Biblii ST, właśnie w LXX odbija częściowo zasadniczą zmianę w pojmowaniu miasta. A mianowicie, wraz z rozwojem miast hellenistycznych sama idea *polis* od koncepcji typowo politycznej przekształca się w ideę typowo socjalną. Termin *polis* pojawiający się zatem w NT, nie niesie z sobą jakichś innych, szczególnie nowych konotacji znaczeniowych<sup>40</sup>.

Od samego początku chrześcijaństwo uznaje jednak za swoje miasto święte – Jerozolimę. Trwa to przez całą epokę misji św. Pawła, aż do roku 70. n.e., kiedy to Jerozolima staje się dla ówczesnych chrześcijan modelem miasta eschatologicznego. Od tego czasu dla kolejnych pokoleń pierwszych wieków chrześcijaństwa Jerozolima staje się miastem – symbolem, który dla chrześcijan pierwszych trzech wieków zaczyna łączyć w sobie pewne wątki apokaliptyczne, pochodzące z judaizmu okresu Drugiej Świątyni oraz mające swe korzenie w niektórych fragmentach tekstów prorockich i psalmów i w niektórych tekstach NT (szczególnie w Liście do Hebrajczyków i w Apokalipsie św. Jana). Powyższe teksty wypracowują koncepcję górnej Jerozolimy przeciwstawianej Jerozolimie aktualnej<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> G. Filoramo – S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, Roma 1992, 22-23.

<sup>40</sup> H. Strathmann; πóλις, w: G. Kittel – G. Friedrich (red.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Sechster Band: Hc-P, Stuttgart 1965, 516-535.

<sup>41</sup> G. Filoramo – S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, 23. Por. Ga 4,25-26: „Synaj jest to góra w Arabii, a odpowiednikiem jej jest obecne Jeruzalem. Ono bowiem wraz ze swoimi dziećmi trwa w niewoli. Natomiast górne Jeruzalem cieszy się wolnością i ono jest naszą matką”. Hbr 11,8-13: „Przez wiarę ten, którego nazwano Abrahamem, usłuchał wezwania Bożego, by wyruszyć do ziemi, którą miał objąć w posiadanie. Wyszedł nie wiedząc, dokąd idzie. Przez wiarę przywędrował do Ziemi Obiecanej, jako ziemi obcej, pod namiotami mieszkając z Izaakiem i Jakubem, współdziedzicami tej samej obietnicy. Oczekiwał bowiem miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest sam Bóg. Przez wiarę także i sama Sara, mimo podeszłego wieku, otrzymała moc poczęcia. Uznała bowiem za godnego wiary Tego, który udzielił obietnicy. Przesło z człowieka jednego, i to już niemal obumarłego, powstało potomstwo tak liczne, jak gwiazdy niebieskie, jak niezliczony piasek, który jest nad brzegiem morskim. W wierze pomarli oni wszyscy, nie osiągnąwszy tego, co im przyrzeczono, lecz patrzyli na to z daleka i pozdrawiali, uznawszy siebie za gości i pielgrzymów na tej ziemi.”; Ap 21, 9-27: „I przyszedł jeden z siedmiu aniołów, co trzymają siedem czas pełnych siedmiu plag ostatecznych, i tak się do mnie odezwał: «Chodź, ukazać ci Oblubienicę, Malżonkę Baranka». I uniósł mnie w zachwyceniu na górę wielką i wyniosłą, i ukazał mi Miasto Święte – Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, mające chwałę Boga. Źródło jego światła podobne do kamienia drogocennego, jakby do jaspisu o przejrzystości kryształu: Miało ono mur wielki a wysoki, miało dwanaście bram, a na bramach – dwunastu aniołów i wypisane imiona, które są imionami dwunastu pokoleń synów Izraela. Od wschodu trzy bramy i od północy trzy bramy, i od południa trzy bramy, i od zachodu trzy bramy. A mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka. A ten, który mówił ze mną, miał złotą trzcinę jako miarę, by zmierzyć Miasto i jego bramy, i jego mur. A Miasto układa się w czworobok i długość jego tak wielka jest, jak i szerokość. I zmierzył Miasto trzciną poprzez dwanaście tysięcy stadiów: długość, szerokość i wysokość jego są równe. I zmierzył jego mur – sto czterdzieści cztery łokcie: miara, którą ma

Jerozolima pojmowana od 70 r. przez pierwsze pokolenia chrześcijan jako miasto idealne, staje się takim miastem niebieskim także dla następnych pokoleń chrześcijańskich. Ojcowie Apostolscy, mówiąc o tymczasowym pobycie chrześcijanina na tej ziemi, o wiecznej sytuacji chrześcijanina – pielgrzyma – wskazują właśnie na Jerozolimę niebieską, jako na prawdziwą ojczyznę wiernych. To do niej, a nie do miast swego ziemskiego pobytu mają kierować swoją uwagę chrześcijanie wszystkich czasów i miejsc. Temat napięcia pomiędzy miastem ziemskim a miastem niebieskim pojawia się w *Liście do Diogneta*<sup>42</sup> i w *Pasterzu* Hermasa. Szczególnie ten drugi utwór ukazuje charakterystyczny obraz, w którym jasno odczytujemy, z jednej strony, wspólnotę chrześcijańską wtopioną we wspólnotę miejską świata rzymskiego, z drugiej strony, widzimy jednak napięcia, jakie w tej wspólnotcie wywołują prawa imperialne, zagrażające integralności chrześcijańskiej. Hermas uświadamia zatem swoim chrześcijańskim czytelnikom, czy też bardziej słuchaczom, iż ich prawdziwe miasto nie należy do tego świata<sup>43</sup>.

---

anioł, jest miarą człowieka. A mur jego jest zbudowany z jaspisu, a Miasto – to czyste złoto do szkła czy-stego podobne. A warstwy fundamentu pod murem Miasta zdobne są wszelakim drogim kamieniem. Warstwa pierwsza – jaspis, druga – szafir, trzecia – chalcedon, czwarta – szmaragd, piąta – sardoniks, szósta – krwawnik, siódma – chryzolit, ósma – beryl, dziewiąta – topaz, dziesiąta – chryzopaz, jedenasta – hiacynt, dwunasta – ametyst. A dwanaście bram to dwanaście pereł: każda z bram była z jednej perły. I rynek Miasta to czyste złoto jak szkło przezrocyste. A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan Bóg wszechmogący oraz Baranek. I Miastu nie trzeba słońca ni księżycy, bo my świecili, bo chwala Boga je oświetliła, a jego lampą – Baranek. I w jego świetle będą chodziły narody, i wniosą do niego królowie ziemi swój przepych. I za dnia bramy jego nie będą zamknięte: bo już nie będzie tam nocy. I wniosą do niego przepych i skarby narodów. A nic nieczystego do niego nie wejdzie ani ten, co popelnia ohydę i kłamstwo, lecz tylko zapisani w księdze życia Baranka”.

<sup>42</sup> *List do Diogneta I, 1-11: „V. 1. Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. 2. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. 3. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tyłu innych, w obronie poglądów ludzkich. 4. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. 5. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. 6. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. 7. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. 8. Są w ciele, lecz żyją nie według ciała. 9. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. 10. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa. 11. Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich przesładują.” BOK 10, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 341-342.*

<sup>43</sup> Hermas, *Pasterz, Przypowieść I, 1-6: „1. Powiedział mi: „Wicie, że mieszkacie na obczyźnie, wy, słudzy Boży. Wasze miasto odległe jest od miasta tego. Jeśli więc znacie, mówi, wasze miasto, w którym macie zamieszkać, po co gromadzicie tutaj ziemię, kosztowne urządzenia, budowle i niepotrzebne domy? 2. Przecież ten, kto gromadzi takie rzeczy w tym mieście, najwyraźniej nie oczekuje, że wróci jeszcze do miasta ojczystego. 3. Bezrozumny, wątpiący i nieczystszy człowieku, czyż nie pojmujesz, że wszystko to jest obce i pod władzą kogo innego? Powie pan tego miasta: «Nie chcę, żebyś mieszkał w mieście moim. Idź precz z niego, ponieważ nie słuchasz praw moich!» 4. A ty masz tu ziemię, domy*

Chrześcijanie przełomu I i II wieku, mając w pamięci silnie zakorzenione przeciwstawienie miasta ziemskiego i miasta niebieskiego, szczególnie będąc wspólnotą małą i ciągle żyjącą w pewnym zagrożeniu, nie utożsamiają się z miastem ziemskim, w którym przychodzi im żyć. Samo pojawienie się misjonarzy, a następnie pierwszych wspólnot w różnych miastach Imperium Rzymskiego dokonuje się zatem w pierwszych dwóch wiekach sukcesywnie. We wspomnianym okresie zewnętrzne ujawnianie się chrześcijan, a co za tym idzie, zewnętrzna działalność Kościoła są nieznaczne z socjalnego punktu widzenia. Kościół w tym czasie żyje w półukryciu, nie kształtuje się jeszcze własność kościelna jako taka, a jedyną więzią socjalną ze światem pogańskim są indywidualne kontakty chrześcijan ze swoimi pogańskimi współobywatelami. W tym czasie to nie prezbiterzy czy formułujący się dopiero episkopat monarchiczny, ale chrześcijanie – laicy stanowią o więzi pomiędzy Kościołem a społecznością pogańską. Jest to zatem czas kościołów domowych i kontaktów chrześcijaństwa z pogaństwem na poziomie bezpośrednim i personalnym<sup>44</sup>.

W trzecim wieku, wraz z rozszerzaniem się tolerancji religijnej państwa rzymskiego, przerywanego jedynie krótkimi okresami gwałtownych prześladowań antychrześcijańskich, sytuacja obecności Kościoła w życiu społecznym miast imperialnych staje się bardziej widoczna. Coraz silniej kształtowana organizacja strukturalna wspólnot chrześcijańskich zaczyna wychodzić niejako z ukrycia, w jakim znajdowała się do końca II wieku. Znikają też powoli chrześcijanie-laicy biorący bezpośredni udział w kontaktach wspólnot wierzących z państwem rzymskim<sup>45</sup>.

Ich rolę stopniowo zaczynają przejmować „ludzie Kościoła” – czyli przedstawiciele konstytuującego się episkopatu monarchicznego. W apologetyce chrześcijańskiej, w propagowaniu samego chrześcijaństwa czy też w nauczaniu – katechezie poszczególni przedstawiciele hierarchii młodego kościoła monarchicznego albo bezpośrednio albo pośrednio kierują losami wspólnoty chrześcijańskiej<sup>46</sup>. Na przykład, szkoła św. Justyna męczennika w Rzymie powstała pierwotnie z wyłącznej inicjatywy samego filozofa, podczas gdy szkoła katechetyczna w Aleksandrii

---

i liczne posiadłości, co więc poczujesz, gdy cię wyrzuci, z twoją ziemią, twoim domem i całą resztą, które dla siebie przygotowałeś? Mówi ci bowiem słusznie pan tego kraju: «Albo bądź posłuszny prawom moim, albo kraj ten opuść!» 5. Cóż ty zatem zamierzasz uczynić, skoro słuchasz praw miasta ojczystego? Czy z powodu twej ziemi i pozostałych posiadłości wyprzesz się całkiem praw swoich i będziesz żył według praw tego miasta? Bacz, by to wyparcie się nie okazało się dla ciebie niebezpieczne. Jeśli bowiem zechcesz powrócić do miasta twego, już cię w nim nie przyjmą, gdyż zaparłeś się praw twojego miasta i zostałeś zeń wyłączony. 6. Uważaj zatem: mieszkaj jak na obczyźnie, nie zachowuj dla siebie nic ponad to, co ci jest naprawdę potrzebne, i bądź gotów do opuszczenia tego miasta, gdy jego władca zechce cię wyrzucić jako tego, co sprzeciwia się jego prawom. A ty wówczas powrócisz do miasta ojczystego i będziesz tam żył bez przeszkód, w radości”. BOK 10, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, 248.

<sup>44</sup> M. Sordi, *I cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1995, 200-201.

<sup>45</sup> E. Dal Covolo i inni, *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, Milano 1995, 13-33.

<sup>46</sup> V. Grossi – A. Di Berardino, *La Chiesa antica: ecclesologia e istituzioni*, Roma 1984, 121-153.

(za czasów Karakalli) znajdowała się już pod ścisłą kontrolą biskupa tejże metropolii egipskiej. Rozróżnienie pomiędzy laikami a „ludźmi kościoła”, istniejące, co prawda, od samego początku w Kościele chrześcijańskim – na początku III wieku stało się faktem socjalnym, widocznym z zewnątrz samego Kościoła. Co więcej, owa polaryzacja we wspomnianym czasie uderza już nie tylko prostego poganina z ulic miast imperialnych, ale staje się ona widoczną dla samych władz rzymskich, które biorą to pod uwagę podczas kolejnych prześladowań antychrześcijańskich<sup>47</sup>.

Autorzy chrześcijańscy III wieku zaczynają także z wolna zmieniać swoją wizję miasta, w którym przyszło im żyć. Jeżeli dla autorów chrześcijańskich przełomu II i III wieku Jerozolima kojarzy się bardziej z miastem eschatologicznym, to sam III wiek będzie postrzegał Jerozolimę raczej jako model miasta idealnego i realnego, niż eschatologicznego<sup>48</sup>. Klemens Aleksandryjski, mówiąc o „prawdziwym gnostyku” – co dla tego autora oznacza prawdziwego chrześcijanina, stwierdza, iż ma on realizować w sobie podobieństwo boże<sup>49</sup>. Biskup aleksandryjski prezentuje ów proces upodabniania się chrześcijanina – gnostyka do boskości, utożsamiając go z powrotem do miasta niebieskiego. To ostatnie jest dla niego powrotem do miasta niebieskiego, przedstawianego teraz nie tylko jako Jerozolima niebieska, ale jako miasto idealne. Zatem, miasto niebieskie staje się u Klemensa modelem konkretnego miasta, zaś samo życie w ziemskim *polis* jawi się jako błada kopia prawdziwego życia, jakie będzie w mieście niebieskim<sup>50</sup>.

U innego wielkiego aleksandryjczyka – Orygenes, także pojawia się przeciwstawienie miasta ziemskiego i miasta niebieskiego. W jego polemice z pogańskim Celsusem, kontestującym chrześcijaństwo, możemy zaobserwować syntezę koncepcji miasta w ujęciu chrześcijańskim<sup>51</sup>. Miasto ziemskie staje się jednak dla Orygenes, terenem ciągle rosnącej chrystianizacji, gdzie, co więcej, Bóg chrześcijański staje się Bogiem miasta, zajmującym stopniowo miejsce tradycyjnych bóstw *polis*.

<sup>47</sup> M. Sordi, *I cristiani e l'impero Romano*. Milano 1995. 201.

<sup>48</sup> M.C. Paezkowski, „Interpretacja millenarystyczna idei Jerozolimy (II-III wieki)”. *Tamowskie Studia Teologiczne XIX/1* (2000). 55-62.

<sup>49</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce II*: 172, 2-3: „Ja zaś modliłbym się gorąco, aby Duch Chrystusa przeniósł mnie na skrzydłach do mojej Jerozolimy. Bo i stoicy powiadają, że tylko niebo jest właściwym państwem, wszystko zaś co na ziemi tutaj, to nie są jeszcze państwa: wprowadzie są tak nazywane, ale nie są nimi. Państwo bowiem jest czymś szlachetnym, a ludzaczynym tworem społecznym, gromadą ludzką zarządzaną przez prawo, jak przez Logos Kościoła, który jest państwem na ziemi nie do zdobycia, nie do opanowania przez tyranów, jest wyrazem woli Bożej na ziemi, jak i w niebie. Wzjęć zaś tego państwa tworzą także poeci w swych pieśniach. Owe miasta Hyperborejczyków i Arymaspów i Pola Elizejskie są miejscem zamieszkania ludzi sprawiedliwych. Wiemy wszelako, że państwo Platona jest wzorem, który tylko w niebie pozostaje”. t. I, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa 1994. 394.

<sup>50</sup> G. Filoramo – S. Roda, *Cristianesimo e società antica*. 24.

<sup>51</sup> Orygenes, *Przeciwko Celsusowi VIII*, 74-75: „74. Celsus wzywa nas, byśmy brali udział w obronie ojczyzny jako dowódcy wojskowi; niechże się więc dowie, że my to przecież robimy, ale nie dla pochwał i poklasku tłumy; w tajemnicy, w głębi duszy modlimy się jak kapłani za swych współobywateli. Chrześcijanie więc lepiej wspierają ojczyznę niż wszyscy pozostali ludzie: wychowują obywateli i uczą cześć Boga opiekującego się państwem, prowadzą do niebieskiego państwa Bożego każdego, kto żyje uczciwie



W mieście zamieszkiwanym przez chrześcijan miejsce krwawego kultu miejskiego i publicznego zajmuje powoli bezkrwawy kult chrześcijański z jego modlitwą wewnętrzną. Zwiększa się także rola, jaką zaczyna pełnić w mieście grecko-rzymskim chrześcijański biskup, stający się powoli w III wieku zwierzchnikiem wspólnoty miejskiej, ze swoją świtą prezbiterów i diakonów, posiadający według Orygenesza władzę alternatywną dla cywilnej, a mającą gwarancje w prawach imperialnych, lecz w prawie ewangelicznym. Zdaniem wielkiego pisarza aleksandryjskiego nie stanowi to zarzewia konfliktów z władzą cywilną. Chrześcijanie bowiem, jako obywatele swoich miast, żyją w tym ziemskim wymiarze, nie realizując ziemskich karier, lecz udzielając się, co prawda w posłudze innym ludziom, poprzez prace charytatywne i pomoc „sojkalną”. Tym samym, są oni zawsze zainspirowani ideą – „miasta w mieście”, które w III wieku jest już nie kościołem domowym, lecz staje się Kościołem instytucją, ze swoją hierarchią (episkopat monarchiczny), załączkami prawa kanonicznego oraz stopniowo ujednoczoną doktryną i obrzędowością<sup>52</sup>.

## 2.2. IV-V wiek

### 2.2.1. Miasto pogańskie w IV-V wieku

Bardzo dobry opis sytuacji, jaka panowała w IV wieku w imperialnym mieście rzymskim, wprowadza w swoim świetnym opracowaniu tejeż tematyki Peter Brown.

Miasto w IV wieku nie było tylko słabym odbiciem swojej klasycznej przeszłości. Wiele z jego dekoracji utrzymywano z wielkim staraniem, łącznie z okazałymi fasadami dawnych świątyni pogańskich. W bardzo wielu dużych miastach rząd ce-

---

w najmniejszych państwach i do kogo można powiedzieć: „W najmniejszym byleś wiemy, przyjdź do największego” państwa, w którym „Bóg stanął na zgromadzeniu bogów i pośród bogów sąd odbywał” i ciebie zalicza w poczet bogów, abys już „nie umarł jak człowiek i nie upadł jak jeden z książąt”. 75. Wzywa nas także Celsus, byśmy sprawowali urzędy publiczne w swojej ojczyźnie, jeśli to jest niezbędne dla ochrony prawa i pobożności. My jednakże wiemy, że w każdym państwie istnieje również inna Ojczyzna, ta mianowicie, którą ustanowiło Słowo Boże. Do kierowania społecznością kościelną namawiamy ludzi posiadających wrodzone zdolności retoryczne i prawosć charakteru; nie powierzamy kierownictwa nad nami ludziom żądnym władzy, natomiast tych, którzy w swej pokorze wzbraniają się przyjąć na siebie obowiązki opieki nad Kościołem Bożym, przymuszamy nawet do tego. Oni nawet pod przymusem rzetelnie kierują nami z nakazu Wielkiego Króla, który w naszym przekonaniu jest Synem Bożym – Bogiem Słowem. A jeśli przełożeni Kościoła – mianowani albo siłą powołani – dobrze kierują ojczyznę przez Boga ustanowioną, to znaczy Kościołem, kierują nią wedle przykazań Bożych nie gwałcąc przy tym ustalonych praw ludzkich. Chrześcijanie odmawiają więc przyjmowania urzędów publicznych nie dlatego, żeby uchylać się od życia społecznego, lecz po to, aby zachować siebie dla konieczniejszej, boskiej służby Kościołowi Bożemu, służby sprawowanej dla dobra całego społeczeństwa. Służba ta jest również konieczna i uzasadniona. Służbę tę pełnią chrześcijanie dla dobra wszystkich ludzi, zarówno tych, którzy należą do Kościoła, aby skłaniać ich do coraz lepszego życia, jak i tych, co są poza społecznością kościelną, aby ich zjednać dla wiary i pobożności. W ten sposób naprawdę czeją Boga i ze wszystkich sił starają się wychowywać ludzi, aby wszyscy przyłączyli się do Prawa i nauki Bożej oraz zjednoczyli się z najwyższym Bogiem za pośrednictwem Syna Bożego, Słowa, Mądrości, Prawdy i Sprawiedliwości, która jednoczy z Bogiem każdego, kto pragnie żyć według nakazów Bożych”. tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, 425.

<sup>52</sup> G. Filoramo – S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, 25.

sarski nadal zaopatrywał mieszkańców w żywność, dzieląc ją, jak w wiekach poprzedzających, wyłącznie pomiędzy obywateli miasta, bez względu na ich zamożność lub ubóstwo. Ta sama władza utrzymywała obszerne łaźnie publiczne we wszystkich wielkich organizacjach miejskich. Cyrk i teatr – często w tym czasie przebudowywane, by móc wystawiać coraz wspanialsze spektakle, takie jak bitwy morskie lub polowania na dzikie zwierzęta – oraz słynny hipodrom w Konstantynopolu zastępowały starożytne przestrzenie, tradycyjnie związane z publicznym kultem pogańskim, będąc miejscami, w których przejawiały się w sposób uroczysty lojalność miasta wobec przywódców oraz własne jego życie. Stowarzyszenia kulturalne zabiegające o to, by ich pełne namaszczenia ceremonie odbywały się w sposób godny, zbierały się z tym samym zapalem, co niegdyś podczas pogańskich ceremonii religijnych.... Wiele wspaniałych starożytnych posągów, które niegdyś wznosiły się na forum albo je otaczały, przeniesiono bez protestów na obszerne dziedzińce i podjazdy owych pałaców. Stanowiły symbol prawa potentes do przywłaszczenia sobie i chronienia, zgodnie z ich kondycją, tego wszystkiego, co w klasycznym mieście najcenniejsze. Trzeba było wyperswadować owym ludziom i ich poddanym, że biskup chrześcijański i jego wspólnota religijna szybko się rozrastająca również mogą zaproponować własną wizję życia miejskiego, odnawianego i utrzymywanego dzięki wprowadzonym przez nich porządkom oraz rządów cesarza, ich władcy. W IV w. nie było jeszcze rzeczą pewną, czy nowy Kościół chrześcijański narzuci własny, szczególnie sposób pojmowania wspólnoty antycznemu miastu, tak starannie odrestaurowanemu w tym ostatnim etapie swojego istnienia<sup>53</sup>.

W piątym wieku – postępuje opisywany w IV wieku proces degradacji miasta klasycznego. Paradoksalnie, podczas gdy powiększa się przestrzeń zajmowana przez męczenników chrześcijańskich, coraz bardziej osłabia się struktura miasta antycznego. Od czwartego wieku przez cały wiek piąty miejsca klasycznych spotkań miejskich stopniowo tracą swoją ważność zarówno życiu, jak i w topografii samego miasta. Z zachodem autorytetów życia publicznego, przestrzeń publiczna zostaje zajmowana przez inne instytucje i powoli prywatyzowana. Hojność cywilna zaczyna teraz przeznaczać swoje fundusze nie na rozbudowę forum, teatru czy stadionu, lecz na klasyczne i tradycyjne miejsca użyteczności publicznej, przystępuje do budowy chrześcijańskich bazylik, kościołów i klasztorów. Postępujący w piątym wieku systematyczny zanik składowych części miasta klasycznego, jak cyrku i term, forum i portyków, fontann i sieci kanalizacyjnej, by nie wspominać o samych świątyniach antycznych – przyspiesza przeobrażenia samego stylu życia i zasadniczych konwencji w stosunkach międzyludzkich. Znaczny wzrost kościołów chrześcijańskich, sanktuariów poszczególnych męczenników, baptysteriów, klasztorów i innych budynków kościelnych zmienia strukturę miasta antycznego. Transformacja miasta antycznego w miasto chrześcijańskie będzie jednak postępować stopniowo, jeszcze przez cały szósty wiek<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> P. Brown, „Zmierzch starożytności”, w: P. Veyne (red.): *Historia życia prywatnego*, tłum. K. Arustowicz – M. Rostworowska, Wrocław 1998, t. 1, 261-262.

<sup>54</sup> R. A. Markus, *La fine della cristianità antica*, tłum. włoskie C. Noce, Roma 1996, 180-181.

### 2.2.2. Chrystianizacja miasta w IV i w V wieku

Wejście chrześcijaństwa w przestrzeń miejską w epoce przedkonstantyńskiej było faktem dokonany. Do 312 r. propagowanie chrześcijaństwa dokonywało się w dużych i średnich miastach imperialnych, przede wszystkim w warstwach niższych społeczeństwa rzymskiego<sup>55</sup>. Stopniowy kryzys ogarniający struktury miast rzymskich od III wieku, stan anarchii militarnej, zmierzch władzy senatu oraz wielorakie formy decentralizacji państwa rzymskiego<sup>56</sup>, stały się wraz ze zmianą sytuacji politycznej chrześcijaństwa na początku IV w. kolejnymi czynnikami, stymulującymi rozwój nowej religii w strukturze antycznego miasta<sup>57</sup>.

W IV wieku ważnym w procesie chrystianizacji miasta rzymskiego był fakt wprowadzenia kultu męczenników w dużych kościołach miejskich. Zostawała tym samym zmieniana koncepcja klasycznie rzymska, a mianowicie, iż zmarli nie należeli nigdy do miasta, ani do budynków świątynnych. Prawo rzymskie zakazywało pochówku wewnątrz murów miejskich, zaś jego normy chroniące groby przed profanacją nie były zakazami typu absolutnego<sup>58</sup>.

Natomiast Kościół chrześcijański miał w początkach V wieku coraz większą świadomość, iż jest wspólnotą obejmującą wszystkich chrześcijan (świętych) tak żywych, jak i umarłych. Wnosząc relikwie męczenników w mury miejskie, chrześcijaństwo niejako wprowadzało umarłych wśród żywych, i to nie tylko w sferę myśli czy sentymentów, czy też jedynie ograniczając się do ich kultu w bazylikach i w czasie liturgicznym, ale chrześcijaństwo wprowadzało swoich zmarłych w rzeczywistość ziemską swoich wiernych, w ich dzień codzienny. Co więcej, miasta rzymskie stawały się siecią miejsc świętych chrześcijańskich. W tym procesie transformacji z miasta klasycznego w miasto świętych wyróżnia się trzy fazy: wielki nacisk na kult męczenników, powstanie w miastach i miasteczkach imperialnych mnogości kościołów chrześcijańskich dostosowanych do kultu publicznego oraz po trzecie, przenosiny (*translatio*) samych relikwii świętych męczenników do kościołów miejskich<sup>59</sup>.

Innym ważnym faktorem przemiany miasta antycznego w IV wieku jest wzrost roli biskupa, jako tego, który powoli przejmując część władzy miejskiej w swoje ręce. Od momentu uzyskania pierwszych przywilejów imperialnych za czasów Konstancyusza I i Konstancyusza II pozycja Kościoła jako instytucji wciąż umacniała się<sup>60</sup>. W Kościele imperialnym stopniowo rosło także znaczenie episkopatu monarchicznego, a przede wszystkim biskupa jako jego przełożonego, spełniającego także sze-

<sup>55</sup> R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, tłum. włoskie M. Carpitella, Roma 1991, 301.

<sup>56</sup> R. Remondón, *La crisi dell'Impero Romano. Da Marco Aurelio ad Atanasio*, tłum. włoskie E. Gastaldi, Milano 1975, 73-88.

<sup>57</sup> R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, 355.

<sup>58</sup> W. Rordorf, "Martirio", w: A. Di Berardino (red.), DPAC II, Casale Monferrato 1983, 2133-2135.

<sup>59</sup> R. A. Markus, *La fine della cristianità antica*, 175-179.

<sup>60</sup> M. Sordi, "Cristianesimo e paganesimo dopo Costantino", w: M. Sordi (red.), *L'Impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, Roma 1991, 124-127.

reg funkcji społecznych dla mieszkańców swojego miasta. Biskupi zarządzali zatem rozdzielaniem pożywienia ubogim, stając się przez to z urzędu „kochającymi ubogich”, a sam Kościół w swojej retoryce stwierdzał, że jego bogactwem jest „bogactwo ubogich”. Zatem biskup kochający ubogich stawał się przez to „bogaty”, a miasto i jego wierni powinni go z tego tytułu honorować<sup>61</sup>.

Przypatrując się bardziej szczegółowo niektórym regionom Cesarstwa, odnotowuje się jednak pewne odstępstwa od ogólnej reguły, czyli pewnego kryzysu urbanizacyjnego Imperium od III wieku. I tak, pod koniec okresu antycznego w Prowincji Galijskiej, szczególnie w Galii południowej odnotowujemy żywy proces urbanizacji. W miastach południowo-wschodniej części Galii przez cały IV wiek wznoszono nowe mury miejskie. W miastach galijskich w IV wieku, o zabudowie klasycznych miast rzymskich, chrześcijaństwo nie zawsze i nie łatwo znajdowało miejsce dla swoich kościołów. Wiele kościołów biskupich było budowanych na obrzeżach bastionów murów opasujących miasta (Bordeaux, Bourges), czasami kościoły te były budowane na obrzeżach miejskich habitatów (Marsylia, Cemenelum, Cimiez). Także na peryferiach miast galijskich brał początek kult męczenników chrześcijańskich<sup>62</sup>. Chrześcijaństwo rozwija się w Galii przede wszystkim w miastach<sup>63</sup>, jego postęp na wsi jest natomiast znikomy<sup>64</sup>.

W dużych ośrodkach miejskich Galii obserwujemy w IV wieku także inny znamieny proces, a mianowicie rozwój centów kulturalnych, jak na przykład szkół gramatyki i retoryki w Tuluzie czy Bordeaux. Spośród sławnych mistrzów można tu przypomnieć Emiliusa Magnus Arboriusza, Ausoniusza czy Minerwiusza<sup>65</sup>. Wspomniane szkoły stawały się o tyle ważne w procesie chrystianizacji prowincji galijskich, gdyż w nich to właśnie odbierali swą edukację klasyczną liczni autorzy chrześcijańscy Galii, jak Hilary z Poitiers, Sulpicjusz Sewer, Paulin z Noli (pochodzący z Burgigalii – czyli późniejszego Bordeaux), Salwian z Marsylii, Euchariusz z Lionu, Sidoniusz Apolinary czy Mamertus Klaudian<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*. Roma 1995. 129-133.

<sup>62</sup> P.A. Février. "Le Gallie meridionali". w: A. Momigliano – A. Schiavone (red.), *Storia di Roma 3\*\**, Torino 1993. 413-416; H. Sivan. "Town and country in late antique Gaul: the example of Bordeaux". w: J. Drinkwater – H. Elton (red.), *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*. Cambridge 1992. 132-143.

<sup>63</sup> S.T. Loseby. "Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul". w: J. Drinkwater – H. Elton (red.), *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*. Cambridge 1992. 144-155; R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley 1985. 59-69.

<sup>64</sup> G. Ch. Picard. "La romanisation des campagnes gauloises". w: *La Gallia Romana. Atti del Colloquio. Promosso dall'Accademia Nazionale dei Lincei in collaborazione con l'École Française de Rome*, Roma 1973. 149-150.

<sup>65</sup> P.A. Février. "Le Gallie meridionali". 423. notuje, iż "w latach 320-330 istniało w Bordeaux pięć katedr gramatyki łacińskiej i dwie katedry gramatyki greckiej oraz pięć katedr zarezerwowanych do nauczania retoryki"; J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIIe siècle*. Paris 1981. 37-43.

<sup>66</sup> H.D. Saffrey. "Saint Hilaire et la philosophie". w: *Hilaire et son temps*. Paris 1969. 247-251; É. Grifflé, *Le Gaule chrétienne à l'époque romaine III*. Paris 1965. 128-138. 273-274; P.A. Février. "Le Gallie meridionali". 434-425; R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley 1985. 69-87.

Odnośnie innego rejonu Imperium Rzymskiego, jak na przykład *Dioecesis Hispaniarum* w IV wieku, poziom urbanizacji był tutaj dużo niższy niż w Galiach. Istniała jednak w miastach tej prowincji aktywność miejska, przejawiająca się przede wszystkim w zbiorach podatków na rzecz Imperium. Stolicą administracyjną tego rejonu była w tym czasie Emerita Augusta. Wśród ważnych dla IV wieku miast tejże *diocesis* należy wymienić Corduba, Hispalis (Siviglia), Tarraco, Aeminium. Wymienione ośrodki miejskie według dokumentów z tamtego czasu, prezentowały klasyczny i tradycyjny krajobraz miejski, z kapłanami flaminami, miejskimi procesjami, kultem imperialnym, forum i bazylikami<sup>67</sup>. U św. Paulina z Noli, który przez pewien czas przebywał na tym terenie można znaleźć potwierdzenie pewnego procesu urbanizacji półwyspu iberyjskiego w IV wieku<sup>68</sup>. Jednakże inni autorzy chrześcijańscy połowy IV wieku, jak na przykład dawny mistrz Paulina – Ausoniusz nie prezentują już w takich barwach optymistycznych rozwoju życia miejskiego w Hiszpanii<sup>69</sup>.

Stopniowa transformacja miasta pogańskiego w miasto chrześcijańskie, rozpoczęta od 313 r. trwała nieprzerwanie przez cały wiek IV, V i VI. Ów proces przemiany nie zakładał jednak jakiegось formy symbiozy pomiędzy chrześcijaństwem a szeroko pojętą kulturą pogańską. Literatura rzymska była na przykład ściśle związana z tradycyjną religią rzymską, dlatego przemiana z pogaństwa w chrześcijaństwo zakończyła się konfliktem ideologicznym. Na Zachodzie Imperium Rzymskiego Ojcowie Kościoła jak św. Hieronim czy św. Augustyn mają sporo zastrzeżeń wobec samej kultury pogańskiej, co więcej, stają oni w pewnej opozycji wobec tendencji do całkowitej asymilacji kultury laickiej (w domyśle antyczna-pogańskiej). Z drugiej jednak strony, wspomniani wielcy Doktorzy IV-wiecznego Kościoła dostrzegają obowiązek ocalenia autentycznych wartości antycznej kultury<sup>70</sup>.

Rola biskupa jako reprezentanta miasta staje się ewidentna w V wieku wraz z najazdami barbarzyńców. Wraz z wielkimi najazdami plemion Franków najpierw w *Dioecesis Belgica*, a od 406 roku z przemieszczaniem się wielkich mas plemion Wandalów, Swewów i Alanów (w kierunku od Renu na Tuluzę i dalej

<sup>67</sup> J. Arce, *El último siglo de la España romana, 284-409*, Madrid 1986, 92-93.

<sup>68</sup> Paulin z Noli, *Carmen 10*, 231-238: "Biribilis huic tantum, Calagurris, Hilerda notantur, Caesarea est Augusta cui, cui Barcino amoena et capite insigni despectans Tarraco pontum, quid numerem egregias terris et moenibus urbes. qua geminum felix Hispania tendit in aequor, qua Baeti Oceanum Tyrrhenumque auget Ilibero lataque distantis pelagi diuortia complet, orbe suo finem ponens in limite mundi". CSEL 30, Vindobonae 1894, 34-35.

<sup>69</sup> J. M. Gázquez, "Paulino de Nola e Hispania". BIEH VII, 2 (1973), 33; o innych kwestiach dotyczących chrystianizacji niektórych rejonów cesarstwa w IV i w V wieku zobacz także D. Kasprzak, "Misje w starożytności chrześcijańskiej". *Studia Laurentiana* 1 (2001), 46-51.

<sup>70</sup> R. A. Markus, *La fine della cristianità antica*, 48-49; H. I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano 1994.

w kierunku Hiszpanii), oraz od 418 roku wraz z najazdem Wizygotów na Akwitanie<sup>71</sup>, chrześcijanie galijscy musieli stanąć wobec całkiem nowego problemu. Z jednej strony, w pismach Ojców Kościoła dostrzegamy jasną obawę przed zbrodniami i gwałtami dokonywanymi przez plemiona germańskie po 406 roku. Z drugiej zaś strony, widzimy swego rodzaju pewność siebie i przekonanie o stabilności i niezawodności systemu obronnego Imperium<sup>72</sup>. Wychodząc z koncepcji *Romania*, biskupi chrześcijańscy V wieku, będąc zasadniczo przeciwni barbarzyńcom i broniąc cywilizacji i kultury rzymskiej, są paradoksalnie w tym samym momencie swego rodzaju elementem scalającym cywilizację rzymską z germańskimi agresorami<sup>73</sup>. Także z politycznego punktu widzenia episkopat katolicki często pozostaje w V wieku jedynym autorytetem miejskim, który ma bezpośredni kontakt ze społeczeństwem coraz bardziej katolickim. Dlatego podczas barbarzyńskich inwazji autorytet biskupa zostaje rozpoznany i, co więcej, preferowany, czy to jako arbitra czy też ambasadora obu stron<sup>74</sup>.

W V wieku postępujący proces chrystianizacji przestrzeni miejskiej staje się jeszcze bardziej zaawansowany. Kościół stabilizuje się coraz bardziej w Imperium, stając się już od połowy IV wieku Kościołem imperialnym. Mając zabezpieczonej przestrzeń polityczną, powiększa zatem swój materialny stan posiadania oraz zwiększa swe oddziaływanie w przestrzeni miejskiej. Każdy kościół staje się teraz nie tyle miejscem kultu cywilnego, ale bramą do nieba. Świątynia chrześcijańska nie jest już tylko, jak jej rzymska czy grecka poprzedniczka, miejscem spotkania wiernych danej religii czy kultu, ale na przełomie IV/V wieku staje się sanktuarium, zawierającym relikwie świętego, który jest już w niebie i wstawia do Boga za pozostającymi jeszcze na ziemi jego braćmi i siostrami. Fronton starej bazyliki świętego Marcina z Tours nosił do rewolucji francuskiej inskrypcję: „Jaki strach wzbudza to miejsce! Jest ono niczym innym tylko domem Boga i bramą do nieba”<sup>75</sup>. Poprzez tę inskrypcję bazylika św. Marcina oznajmiała wprost ewidentną dla chrześcijan prawdę, którą głosił swoim istnieniem każdy kościół chrześcijański. Bramy nieba dotykały bezpośrednio miast rzymskich, jak w czasach wcześniejszych próbowały to czynić setki świątyń pogańskich<sup>76</sup>. Jak głosił bowiem jeden z biskupów z VI wieku: „Jerozolima niebieska, swoje mury i swoje budynki uczynione w niebie zostają przeniesione do tego miejsca”<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> J.J. Hatt, *Histoire de la Gaule romaine*, Paris 1959, 357-367; E. A. Thompson, *Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire*, Madison (WI) 1982, 50-59, 251-255.

<sup>72</sup> É. Griffe, *Le Gaule chrétienne à l'époque romaine II*, Paris 1966, 11-17; M. Roberts: "Barbarians in Gaul: the respons of the Poets", w: J. Drinkwater – H. Elton (red.), *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, Cambridge 1992, 97-106.

<sup>73</sup> J. Gaudemet, *L'Église dans L'Empire romain (IVe-Vè siècles)*, Paris 1958, 24-25.

<sup>74</sup> V.A. Sirago, *Galla Placidia e la trasformazione politica dell'Occidente*, Louvain 1961, 403-406.

<sup>75</sup> Por. Gen 28, 17.

<sup>76</sup> R.A. Markus, *La fine della cristianità antica*, 179-180.

<sup>77</sup> Awitiusz, *Homilia XII, 13*, w: MGII AA 6/2 138, 21-22.

### 3. PODSUMOWANIE

Na przestrzeni pięciu pierwszych wieków propagowania chrześcijaństwa religia ta stawała się coraz bardziej zjawiskiem miejskim. Z małej grupki religijnej, pozostającej przez dwa pierwsze wieki swego istnienia na obrzeżach antycznej cywilizacji, powoli wrastało ono w struktury antycznego *polis* czy też *civis*. W tym pierwotnym okresie jako grupa społeczna chrześcijaństwo rozwijało się przede wszystkim w miastach Azji Mniejszej, Italii, obu Gali i Hiszpanii. Nie utożsamiając się ze strukturą religijno-społeczną antycznej społeczności miejskiej, umacniało się jednak wewnętrznie jako grupa religijna. Do końca drugiego wieku wspólnoty chrześcijańskie pozostawały ukryte dla struktur miasta antycznego, a kontakty na linii chrześcijaństwo-miasto pogańskie były sporadyczne i indywidualne.

Wraz ze wzrostem tolerancji religijnej władz imperialnych III wieku rozpoczynają się coraz mocniejsze procesy instytucjonalizacji nowej religii, mające najpełniejszy swój wyraz w instytucji episkopatu monarchicznego. Jego przedstawiciele, przejmując coraz więcej funkcji we wspólnocie chrześcijańskiej, stają się tym samym coraz bardziej widoczni już nie tylko dla zwykłego poganina z ulic miasta, ale i dla przedstawicieli administracji miejskiej i cesarskiej. Znajdzie to swój wyraz także w ostatnich prześladowaniach antychrześcijańskich III i IV wieku. Chrześcijaństwo rozwija się jednak coraz mocniej w silnie zurbanizowanych rejonach Imperium, szczególnie na obszarze nadmorskich miast Azji Mniejszej. W momencie uzyskania przez nową religię statusu obywatelskiego, czyli od 313 roku, kiedy to chrześcijaństwo staje się *religio licita*, jego rozwój w miastach imperialnych nabiera zupełnie nowego, oficjalnego już charakteru. Stopniowy proces degradacji miasta pogańskiego i jego religijno-pogańskich struktur, a także najazdy barbarzyńskich plemion germańskich stymulują bowiem stopniowy proces transformacji miasta pogańskiego w miasto chrześcijańskie. Zjawisko owej przemiany będzie trwało przez cały wiek IV, V i VI.

Wraz z umacnianiem się warstwy instytucjonalnej Kościoła kształtuje się również koncepcja miasta chrześcijańskiego. O ile na samym początku chrześcijaństwo nie posiada własnej idei miasta, które w NT i u pierwszych pokoleń chrześcijan najogólniej znaczyło tyle co teren zabudowany, to w III wieku pojawia się zarówno idea Jerozolimy jako idealnego miasta eschatologicznego, jak i idea miasta chrześcijan. Miasto ziemskie staje się od czasów Orygenesusa terenem ciągle rosnącej chryścianizacji, gdzie, co więcej, Bóg chrześcijański staje się Bogiem miasta, zajmującym stopniowo miejsce tradycyjnych bóstw *polis*.