

Roman Kamienik

Zagadnienie własności w pismach Salwiana z Marsylii na tle stosunku Kościoła pierwszych wieków do bogactwa i ubóstwa

Rocznik Lubelski 10, 29-55

1967

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ROMAN KAMIENIK

ZAGADNIENIE WŁASNOŚCI W PISMACH SALWIANA Z MARSYLII NA TLE STOSUNKU KOŚCIOŁA PIERWSZYCH WIEKÓW DO BOGACTWA I UBÓSTWA

Stosunek pisarzy kościoła pierwszych wieków do zagadnienia bogactwa i ubóstwa, a własności prywatnej w szczególności, był przedmiotem wielu studiów, rozważań i dyskusji¹. Sądy wypowiedzi w tej sprawie przedstawiciele kościoła, historycy reprezentujący pogląd oficjalnego kościoła, protestanci, zwolennicy kierunku liberalnego oraz wyraziciele stanowiska materialistycznego. Stąd wynika daleko idąca rozbieżność stanowisk i oceny tych czy innych zapatrywań.

¹ H. Joly *Le socialisme chrétien*. Paris 1892; F. X. Funk *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*. II. Paderborn 1899; L. Brentano *Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, philos. philol. und. hist. Klasse. Jahrg. 1902. München 1903; J. Seipel *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*. „Theologische Studien der Leo Gesellschaft” Nr 18. Wien 1907; R. W. Carlyle and A. J. Carlyle A. *History of medieval political theory in the West*. I. London 1903, s. 132—146; Th. Sommerlad *Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters*. Leipzig 1903; O. Schilling *Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Literatur. Ein Beitrag zur sozialen Frage*. Freiburg i. Br. 1908; tegoż *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*. Freiburg i. Br. 1910; tegoż *Der Kollektivismus der Kirchenväter*. „Theologische Quartal-Revue” 114, 1931, s. 481 i in.; H. Pesch *Die soziale Befähigung der Kirche*, 3 durchges. und erg. Aufl. Christ und Antichrist. Bd. III. Wittenberg und Rom. Teil I. Berlin 1911; A. Harnack *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 4 Aufl. Bd. I. Leipzig 1924; E. Chénon *Le rôle social de l'Église*. Paris 1924; M. Beer *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe*. Berlin 1924; P. Mc. Dowell *The Church and Economics*. London 1928; L. Giordani *Il messaggio sociale di Gesù*. I—II. Milano 1946; tegoż *The social message of the Early Church Fathers*. New Jersey 1944; R. Pöhlmann *Geschichte der sozialen Frage in der antiken Welt*. Bd. II von Fr. Oertel München 1925; E. Troeltsch *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1919; H. Lermann *Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike*. Berlin 1936; J. R. Palanque *Saint Ambroise et l'empire romain*. Paris 1935, s. 336—341; B. Biondi *Il diritto romano cristiano*. III. Milano 1954, s. 201—214; J. Gaudemet *l'Église et l'empire romain. Histoire du Droit et des Institutions de l'empire en Occident*. Ed. Sirey b.d. [1950], s. 569; L. Leopoldt *Ler soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*. Leipzig 1952; St. Giet *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques — uns des Pères*. „Recherches de science religieuse”. 35, 1948, s. 55—91; z prac w języku polskim należy wymienić: K. Perin *Bogactwo w społeczeństwie chrześcijańskim*. Przekł. z franc. M. Nowodworski Warszawa 1875; L. Halban *Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*. Poznań 1928; A. Borowski *Dwa poglądy na własność prywatną: starochrześcijański i współczesny mu pogański*. „Ateneum Kapłańskie”. 34, 1934, s. 368 i n.; A. Rodziński *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec nierówności majątkowych w II i III wieku*. Lublin 1960.

Nie ulega wątpliwości, że na powyższe zagadnienie należy spojrzeć z punktu widzenia historycznego rozwoju, zarówno ówczesnych stosunków społeczno-gospodarczych cesarstwa rzymskiego, jak i samego kościoła, jego wewnętrznej ewolucji i wewnętrznych przemian na przestrzeni wieków. Jakkolwiek trudno pokusić się nawet o pobieżny przegląd poszczególnych stanowisk, to jednak warto zwrócić uwagę, że często dopatrywano się, zwłaszcza u pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa, tendencji komunistycznych lub socjalistycznych, podnosząc tym samym ich do roli poprzedników lub prekursorów idei socjalizmu naukowego.

Max Beer, by tylko na nim poprzestać, widział w wielu ojcach kościoła głosicieli i orędowników zniesienia własności prywatnej, a w ogólności komunizmu². Historycy kościoła bronią chrześcijaństwo pierwszych wieków przed tym sądem, i nie bez słuszności, a trzeba przyznać, że i z punktu widzenia materializmu historycznego czy teorii socjalizmu naukowego obrona tego rodzaju jest jak najbardziej słuszna i oparta na wnikliwych studiach. Ten kierunek reprezentują w historiografii zagadnienia, obok wielu innych, O. Schilling, St. Giet, a z polskich autorów A. Rodziński³. Tego rodzaju zarzutów nie zaoszczędzono również Salwianowi z Marsylii, który wysunął interesujący program społeczno-ekonomiczny, postulując daleko idące przemiany w istniejących stosunkach. Salwian nawiązuje do radykalnego kierunku w kościele pierwszych wieków, a i w swojej epoce nie jest odosobniony. Poglądy Salwiana można zrozumieć tylko na tle zapatrywań jego poprzedników na zagadnienie własności i w ścisłym powiązaniu z przemianami społeczno-gospodarczymi w ostatnich wiekach imperium rzymskiego. Toteż w części wstępnej należy ukazać zasadnicze idee, kierunki i ujęcia prywatnej własności w literaturze chrześcijańskiej do V wieku n.e.

We wczesnej literaturze chrześcijańskiej przeważa pogląd, że bogactwa nie są potrzebne, toruje sobie drogę idea wspólnej własności, która w późniejszych wiekach przejdzie swoistą ewolucję, zwłaszcza że majątek przestanie być przeszkodą na drodze do zbawienia. Niepotrzebne są bogactwa, według Hermasa, a światu ziemskiemu przeciwstawia się królestwo niebieskie⁴. Hermas stara się przekonać bogatych, by wyrzekli się bogactwa⁵. Didache, jak również Pseudo-Barnaba żądają wspólnego udziału w korzystaniu z dóbr ziemskich. „Podziel się wszystkim z bratem twoim...”, albowiem jeśli macie wspólny udział w nieśmiertelności, tedy ileż więcej w rzeczach znikomych⁶... „sprzedaj wszystko i daj ubo-

² M. Beer *op. cit.*, s. 106—107: „die Kirchenväter und der Kommunismus”.

³ O. Schilling *Reichtum und Eigentum in der altchristlichen Literatur*, passim: tegoż-*Der Kollektivismus der Kirchenväter*, Theol. Quart. Revue 114, 1933, s. 481 i n.; St. Giet (*op. cit.*, s. 55—91) oraz A. Rodziński (*op. cit.*, s. 37, 48, przyp.) bronią ojców kościoła jako rzeczników zachowania prywatnej własności. H. Koch w recenzji pracy Seipela i Schillinga w „Zeitschrift für katholische Theologie”. Jahrg. 33, 1909, s. 552—555 również uważa, że wszelkie zarzuty i twierdzenia o domniemanym komunizmie ojców kościoła są bezpodstawne.

⁴ Hermas *Sim.* I, 1—6; Tertullian *De idolis* 19; Clemens *ad Cor.* II 6, 3; Lactantius *Inst. div.* V 15, 7; O. Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 21 n.; Rodziński *op. cit.*, s. 65—66.

⁵ Hermas *Vis.* 3, 6, 5—6; *Sim.* I 1, 8—9; *Sim.* 2, 1, 3—11; A. Rodziński *op. cit.*, s. 95.

⁶ Hermas *Pisma ojców kościoła* I 28 i 90; *Didache* 4, 7; *Barnaba* 19, 8.

gim” — czytamy w Didache⁷. Sprzedaż majątku i rozdanie pieniędzy ubogim jest najwyższym stopniem doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu Cypriana⁸.

Idea pierwotnej równości i wspólnoty jest w literaturze wczesnochrześcijańskiej i w praktyce dość powszechna. W żydowskiej Sybilii ma być wszystko wspólne w przyszłości⁹. Idea wspólnoty majątkowej występuje w pismach Cypriana, ale swoiste i właściwe dla późniejszych wieków stanowisko reprezentuje Laktancjusz¹⁰.

Ostatni z nich uważa przy tym, że „nie powinno wychodzić komuś na niekorzyść, jeśli przez swoją zapobiegliwość więcej posiada, ani na korzyść, jeżeli z własnej winy posiada mniej”¹¹. Własność zawiera według Laktancjusza „materię cnót i występków, wspólnota dóbr nie jest niczym innym, jak zezwoleniem na zdrożności”. Ideę równości majątkowej w II wieku n.e. głosił w swym traktacie *O sprawiedliwości*, znanym tylko z polemiki u Klemensa Aleksandryjskiego, Epifanes¹². W podobnym duchu ujmuje sprawę inskrypcja z Cyrenaiki, w której wspólnota dóbr i kobiet jest przejawem boskiej sprawiedliwości. W *Aktach* Tomasza z pierwszej połowy III wieku apostoł, zgodnie z wczesnochrześcijańskim kanonem ubóstwa, ma tylko jedno odzienie, a żywi się wyłącznie chlebem i wodą¹³. Jest to idea, którą w późniejszych wiekach wyznawali tylko heretycy i przedstawiciele kierunku ascetycznego. W *Recognitiones* z II wieku wszyscy mają używać wspólnie dóbr ziemskich. Własność prywatna powstała zaś przez niegodziwość, skoro jedni to, drudzy tamto nazwali swoją własnością¹⁴. Karpokracjanie głosili, że sprawiedliwość boska polega na wspólnym posiadaniu i równości, powoływali się przy tym na wspólnotę wszystkich dóbr natury. Różnice w posiadaniu, a więc własność prywatna i nierówność między ludźmi zapanaowała po upadku aniołów. Skoro powstała własność prywatna, wprowadzono prawo, którego zadaniem była ochrona mienia. Odtąd datują się też prawa ścigające za kradzież. Bardzo interesujące jest stwierdzenie, jakie tu spotykamy, a mianowicie, że małżeństwo, oczywiście monogamiczne, karpokracjanie datują dopiero od tych czasów i wiążą jego genezę z powstaniem własności prywatnej. Chrystus przyszedł po to, by usunąć zło spowodowane przez upadek aniołów, a więc znieść własność

⁷ *Didascalia* I 35, 2—3, A. Rodziński *op. cit.*, s. 54.

⁸ *De or dom.* 20; *De laps.* 11; *De op. et eleem.* 9, 13; Lactantius *Inst. div.* VI 12; Cyprian *de mort.* 26; Rodziński *op. cit.*, s. 61.

⁹ *Oracula Sibyll.* Ed. A. Rzach VIII 208—210; tamże II 319—325; W. Hennecke *Neutestamentliche Apocryphen*. Tübingen und Leipzig 1904, s. 406; Pöhlmann *op. cit.*, I, s. 300 i n.; G. Walter *Histoire du Communisme*. I. Paris 1931, s. 43; J. Leipoldt *op. cit.*, s. 62; Rodziński *op. cit.*, s. 61—63.

¹⁰ Tertullian *Apolog.* 39; Cyprian *De op. et eleem.* 25; Lactantius *Inst. div.* III V 5, 6, 14, 17, 20.

¹¹ Lactantius *Inst. div.* III 21; O. Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 70—78; A. Rodziński *op. cit.*, s. 81.

¹² Lactantius *Inst. div.* III 22; Clemens Alex *Strom.* III 6, 1—8, 2; G. Walter *op. cit.*, I, s. 22; A. Rodziński *op. cit.*, s. 83—84.

¹³ *Acta Thomae*. 20. W: *Acta Apostol. apokrypha*. Ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. II, 2. Lipsiae 1891, s. 131; A. Rodziński *op. cit.*, s. 92.

¹⁴ A. Rodziński *op. cit.*, s. 84.

prywatną i stojące na jej straży prawo oraz przywrócić wspólnotę posiadania i równości¹⁵.

Zdaniem Tertuliana Bóg dał ludziom wszystko ku wspólnemu władowaniu¹⁶. W wieku IV Ambroży, biskup Mediolanu, powiadał, że Bóg chciał, by ziemia była wspólną własnością wszystkich ludzi i by jej plody służyły wszystkim na równi. Posiadanie, czyli własność prywatna jest wynikiem chciwości¹⁷. Według Teodoretą z Cyru początkowo panowała równość między ludźmi, nie było bogatych i biednych, właścicieli i niewolników. Nierówność jest wynikiem grzechu, odtąd też datuje się prawo, porównane przez niego z kotwicą, która zapewnia okrętowi bezpieczeństwa i statyczność. Teodoret uważa jednak, że prawo stoi na straży interesów ubogich, chroni bowiem biednego przed zachłannością bogatych, zwłaszcza że niektórzy z nich gorsi od drapieżnych zwierząt¹⁸. Nawet u Grzegorza Wielkiego występuje teza o wspólnocie wszystkich dóbr ziemi. Jest więc grzechem przywłaszczanie sobie tego, co Bóg dał we wspólne władowanie. Jedyny wniosek z tego: bogaci obowiązani są dawać jałmużnę. Bogacze, którzy nie grzeszą szczodrobliwością, są mordercami biednych umierających z głodu, zatrzymują zresztą dla siebie to, czego potrzebują ubodzy¹⁹.

Interesujące w literaturze chrześcijańskiej tych wieków jest uznanie historycznego charakteru własności prywatnej. Powstała ona po epoce wspólnej własności i równości wszystkich ludzi, jako następstwo grzechu czy upadku aniołów, a jej początek datowano niekiedy od potopu²⁰. Istotną stroną tych poglądów jest również uznanie własności prywatnej za przywłaszczenie wspólnej własności lub wprost za kradzież. Według Laktancjusza własność prywatna powstała drogą kradzieży i krzywdy²¹. Wraz z własnością prywatną zrodziła się nierówność między ludźmi. Jego zdaniem ani Grecy, ani Rzymianie nie mogli zaprowadzić sprawiedliwości, gdyż byli między nimi bogaci i biedni, a nie ma równości tam, gdzie istnieje nierówność, przy czym równość majątkową uznał Laktancjusz za podstawę sprawiedliwości²². Niezależnie od tego potępiał wspól-

¹⁵ Clemens Alex *Strom.* III 2, 6—9; Beer *op. cit.*, 107; A. B. Ranowicz *Rim i rannije christianstwo*. Moskwa 1959, s. 76; F. Meffert *Der Kommunismus Jesu und der Kirchenväter. Apologetische Vorträge*. VI. Ed. M. Gladbach 1922, s. 76.

¹⁶ Ch. Guignebert *Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*. Paris 1901, s. 336, idea wspólnoty mienia w klasztorach i herezjach, tamże s. 328; K. Pfister *Der Untergang der antiken Welt*. Leipzig (1941), s. 269. Ambroży głosił, że chciwość stworzyła miarę posiadania, Ambros. *De Nabuth.* c. 1; por. tegoż *In psalm.* 118, 2; Augustinus *Enarr. in psalm* 147, 12; Gregor *Theol. Orat.* 14, 40, 26, 11; Pesch *op. cit.*, s. 389 oraz O. Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 102—104, Palanque *op. cit.*, s. 336—341; Gaudemet *op. cit.*, s. 569.

¹⁷ Pesch *op. cit.*, 387, *Gaude met*

¹⁸ Theodor *De prov. orat.* 7, Migne *Patrol Graeca* 83, 669—673 O. Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 123; *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*. Paderborn 1914, s. 24; Idea pierwotnej równości w *Carmen de prov. divina* u Migne *Patrol. Lat.* 51, 630, v. 583 i n.

¹⁹ Gregor Magnus *Pastor curae admon.* 22; Pesch *op. cit.*, s. 388.

²⁰ Ambros. *De off.* I 28, 132; *De Nabuth.* I 2; *Expos. in evang. sec. Luc.* 7, 124, 247; Gaudemet *op. cit.*, s. 570.

²¹ Lactantius *Inst. div.* V 6, 1—5; O. Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 70—78; A. Rodziński *op. cit.*, s. 64—64.

²² O. Schilling *op. cit.*, s. 22.

notę dóbr i kobiet w sensie platońskim. Kommodian powiada, że wielu ludzi, podobnie jak zwierzęta, czyha jedynie na sposobność, by coś porwać²³. Bogaci przywłaszczają sobie to, co zostało dane we wspólne posiadanie i uważają to za swą własność²⁴. Bazyli Wielki i Jan Chryzostom podobnie uważają własność prywatną za kradzież. Tak jak w teatrze ktoś, kto już zajął miejsce, traktuje je za swoją własność, tak zdaniem Bazylego postępują bogaci, którzy zajmują wspólne dobra i czynią je swoją własnością. Gdyby każdy posiadał tyle, ile potrzebne jest do życia, nie byłoby ani bogatych, ani biednych, wszak człowiek rodzi się nagi i taki wraca do ziemi. Bogaty nie ma prawa pozbawiać ubogich możliwości korzystania z dóbr ziemskich, ale wnioski, jakie stąd wysuwa, sprowadzają się wyłącznie do poczucia obowiązku dawania jałmużny²⁵. Bazyli przedstawia bogatych jako ludzi bez serca²⁶. Jałmużna jednak rozwiązuje według Bazylego wszystko, a przede wszystkim konflikt między bogatym a ubogim. Kto kocha bliźniego, daje mu jałmużnę, nie posiada więcej niż on, innymi słowy bogactwo tą drogą przestaje istnieć²⁷. Stwierdzenie, że źródłem bogactwa jest przywłaszczenie, spotykamy jeszcze u Ambrożego, który stwierdza przy tym, że natura dała wszystkie dobra wszystkim ludziom pospółu²⁸. Augustyn, podobnie jak Bazyli Wielki, uważa, że ten tylko posiada cudze, kto ma zbyt wiele.

U wielu pisarzy kościoła powstanie własności prywatnej wiąże się z krzywdą i niesprawiedliwością²⁹. Nie jest możliwe, by stać się bogatym, nie wyrządzając nikomu krzywdy³⁰. Chryzostom nazywa bogactwo morderstwem³¹. Niesprawiedliwość, krzywda i przemoc są jego zdaniem źródłem bogactwa.

Spadkobiercy majątków, jakkolwiek nic nie zawinili, to jednak dziedziczą przestępstwa przodków. Bogactwa są wynikiem żądzy i chciwości, a nienasyceń bogacze rujną biednych³². Podobnie Ambroży wypro-

²³ Lactantius *Inst. div.* III 21, O. Schilling *op. cit.*, s. 75; *Commodiani Carmen apologet.* Ed. Dombart „Corpus Script. Eccles. Lat” vol. 15, v. 16; O. Schilling *op. cit.*, s. 69, 72, 74—75; P. Courcelle *Commodien et les invasions du V-e siècle.* „Revue des Études Latines” 24, 1946, s. 229—246.

²⁴ Basil. *In Luc.* 12, 18, 7; O. Schilling *op. cit.*, s. 92—93, bogactwo jako kradzież u Bazylego — patrz Leopoldt *op. cit.*, s. 177.

²⁵ Basil hom. 7 in Hexaemer. 3, 4; Migne *Patrol Graeca* 29, 153; *Sermo* 6, 6, homil. in illud Lucae „Destruam” 31, 276. Pöhlmann *op. cit.* II, s. 613 i n. Schilling *op. cit.*, s. 93; Leopoldt *op. cit.*, s. 178; St. Giet *Les idées et l'action sociale de saint Basile.* Paris 1942, s. 96 i n.

²⁶ Basil. *In div.* 3 Migne *Patrol. Graeca* 31, 295; O. Schilling *op. cit.*, s. 95.

²⁷ Basil. *In div.* 1, Migne *op. cit.*, s. 31, 281.

²⁸ Ambros. *De off.* I, 132; Beer *op. cit.*, s. 107; St. Giet *La doctrine de l'appropriation...*, „Recherches de science religieuse”. 35, 1948, s. 62. i n.; Gaudemet *op. cit.*, s. 572.

²⁹ Augustinus *In psalm.* 147. 12, Migne *Patrol. Lat.* 37. 1922: *res alienae possidentur, cum superflua possidentur*: por. *Ep.* 153, 6, 26 Migne *op. cit.*, 33, 665, Joh. Chryzost. *In ep.* I ad Tim. hom. 12, 64 u Migne *Patrol Graeca* 62, 563; O. Schilling *op. cit.*, s. 173—176.

³⁰ In Matth. hom. 23, 9; Schilling *op. cit.*, s. 114, 121.

³¹ Joh. Chrysost. hom. 1 in Eutrop. Schilling *op. cit.*, s. 114.

³² Joh. Chrysost. *In ep.* I ad Tim. hom. 12, 4; hom. I in Timoth. 12; Ambros. *In psalm.* 118, exp. 8, 22, u Migne *Patrol Lat.* 15, 1303: *avaritia possessionum iura distribuit*; Beer *op. cit.*, s. 107, Schilling *op. cit.*, s. 121; te goż *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 207.

wadza prawo własności z chciwości i zachłanności³³. Ireneusz, biskup Lyonu, w drugiej połowie II wieku uważał wszelką własność za niesprawiedliwość, chociaż bogactwa jako takiego nie potępiał; rodzi się ono jednak zawsze z krzywdą innych i nie sposób stać się bogatym, nie wyrządzając krzywdy innym³⁴. Podobny pogląd reprezentował Hieronim³⁵.

Dla pierwszych wieków chrześcijaństwa typowe jest potępienie bogactwa i negatywna jego ocena z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej. Dostęp do królestwa niebieskiego jest dla nich bardzo utrudniony³⁶. Klemens Aleksandryjski porównuje bogactwo do węża, który swym jadem zatrzuwa człowieka³⁷.

Z biegiem czasu jednak kościół stąpił ostrze krytyki bogactwa, a coraz bardziej zaczął torować sobie drogę kierunku kompromisowy i alegoryczna interpretacja własności. Jedynie ugrupowania uznane przez oficjalny kościół za hereetyckie stały niezmiennie na stanowisku potępienia własności uważanej za dzieło szatana. Do nich należeli eustathianie, potępieni przez synod w Gangra³⁸. Taki sam pogląd reprezentowali gnostycy, jak również sekta manichejczyków. Zwalczając manicheizm Augustyn głosił, że bogactwo nie jest złem, a bogactwo zdobyte drogą uczciwą nie zasługuje na naganę. Apostolicy wykluczali z gminy każdego, kto cokolwiek posiadał na własność, a przyjmowali do swego grona tylko tych, którzy wyrzekli się majątku i małżeństwa. Nadal odmawiali dostępu do królestwa niebieskiego ludziom bogatym. Do nich należy również w IV wieku sekta messalianów, wierna hasłom i zasadom ubóstwa.

³³ Ambros. Kol. c. 3, Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 159; *omnis dives aut iniquus aut heres iniqui*.

³⁴ Iren, *adv. haeres.* 4, 2, 4; 4, 30, 1; Schilling *op. cit.*, s. 25—27.

³⁵ Hieron. *In Mich.* 6, 10, u Migne *Patrol. Lat.* 25, 1213; Ep. 120, 1 u Migne *op. cit.*, 32, 983; *In Abac.* 3, 7 u Migne *op. cit.* 25, 1316, Schilling *op. cit.*, s. 159—160. U Grzegorza z Nazjanzu chciwość jest źródłem nierówności majątkowej i społecznej, patrz Schilling *op. cit.*, s. 103; także Cyrill. Alex. *hom. pasch.* 11, 5 u Migne *Patrol Graeca* 77, 649; *Sulpitius Sev. Chron.* II 49, 3: *quia per libidines et potentiam paucorum cuncta ibi venalia erant*, Schilling *op. cit.*, s. 104.

³⁶ Hermas *Sim.* 9, 20, 2; *Vis.* 3, 6, 5—6, A. Rodziński *op. cit.*, s. 30. Majątek jako grzech u Pseudo-Clem: *homil.* 15, 9, Rodziński *op. cit.*, s. 67, podczas gdy u Jana Chryzostoma *Ep. I ad Cor. hom.* 13, 5, bogactwo nie jest grzechem.

³⁷ Bogactwo twierdzą zła — Clem. Alex *Paedag.* II c. 3, 38, 5, Rodziński *op. cit.*, s. 35; jako jadowity wąż, który źle uchwycony oplata się wokół człowieka — Clem. Alex. *Paedag.* 3, 35, 1; 3, 6; 3, c. 6, 35, 1; nie sposób być bogatym i dobrym jednocześnie — Clem. Alex. *Strom.* II c. 5; 22, 2; Origenes *Contra Cels.* 6, 16; bogactwo jako trucizna — Cyprian *Le lapsis* 25; Origenes *Contra Cels.* I 24; potępienie bogatych — Athanasius *Fragm.* 1 in Luc u Migne *Patrol Graeca* 27, 1397; bogactwo jako największy wróg cnoty — Hieron. *In Eccles.* 2, 19 u Migne *Patrol Lat.*, 23, 1032; Jan Chryzostom porównuje bogactwo do miasta pozbawionego murów i narażonego na łatwe uderzenie nieprzyjaciela, a dusza bogacza pełna nieprawości i niegodziwych pożądliwości, *hom.* 13, 4 in *Acta Apost.* 60, 110—111; bogaci jako łatwa zdobycz szatana — Joh. Chryzost. *hom.* 51, 5 in *Acta Apost.* 60, 338; Chryzostom przeciwstawia bogactwu prostotę Abrahama — In *Gen.* 32, Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 41, 45, 47, 83, 150; A. Puech *St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps.* Paris 1891, s. 46, 53, 75; P. Chr. Baur *Der heilige Johannes Chrysostomus.* Bd. II. München 1933, s. 75; Rodziński *op. cit.*, s. 35.

³⁸ O soborze w Gangra — Gaudemet *op. cit.*, s. 57; por. przyp. 82; o manichejczykach, którzy potępiali bogactwo jako dzieło szatana, patrz Schilling *op. cit.*, s. 170 oraz Rodziński *op. cit.*, s. 66—67.

Własność i małżeństwo zwalczali także apotaktycy, ebionici i karpokrąccy. O ile większość poglądów tego rodzaju znamy jedynie z polemiki i krytyki w pismach ojców kościoła, to zachował się ciekawy i wydany przez C. Caspariego traktat *De divitiis*, o którym będzie jeszcze mowa. Pozwala on wejrzeć nie tylko w środowiska reprezentujące sprzeczny z oficjalnym poglądem kierunek, ale ukazuje tendencje ugrupowań radykalnych, które nie ograniczały się do słów potępienia i krytyki bogactwa, lecz wysuwały konkretne i zupełnie jednoznaczne hasła oraz postulaty, które chciały realizować w praktyce³⁹.

W przeciwstawieniu do nich i w polemice z nimi w literaturze kościelnej przeważa coraz bardziej alegoryczna interpretacja bogactwa i ubóstwa, kompromis w stosunku do klas posiadających i otwarcie wrót do królestwa niebieskiego dla bogaczy. Spotykamy tu nową ocenę wartości etycznych bogactwa i ubóstwa, zmieniają się warunki zbawienia, a pojęcia o najbardziej ostrym aspekcie społecznym zostaną przeniesione w sferę czysto moralną, wyłącznie religijną. Bogaty jest ubogi wobec Boga, a ubogi bogaty w zasługi. Obydwaj są więc bogaci i obydwaj biedni zarazem. Według Augustyna „prawdziwym ubogim u Boga jest ten, kto jest nim w głębi duszy, a nie ten, kto jest żebrakiem”⁴⁰. Zniesiony został warunek faktycznego ubóstwa jako niezbędnego dla zbawienia⁴¹.

³⁹ O gnostycyzmie — H. Leclercq *Gnosticisme. Dictionnaire de Theologie Catholique*. V, 1. Paris 1939, s. 4—14; Apostolicy-Epiphanius z Salaminy haer. 61, patrz C. Ficker *Epiphanius. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. hrsg. Von H. Gunkel und L. Zscharnack. 2. Aufl. Tübingen 1927, Ed. I, 443; G. Bareille *Apostoliques. Dictionnaire de Théologie et de Liturgie*. I, 2, Paris 1931, 1631—1632; o enkratytach — Augustinus *De haer.* 40 u Migne *Patrol. Lat.* 42, 32, Schilling *op. cit.*, s. 176; G. Bareille *Enkratites. Dictionnaire de Théologie Catholique*. V, 1. Paris 1939, 4—14; *Collectanea Franciscana Neerlandica*. III, fasc. 5, 1936; Radicalisme in de eerste eeuwen der Kerk, r. 3: Sectenforming uit radicalisme, s. 29—32; o poglądach eustathianów, przeciwko którym były wymierzone uchwały synodu w Gangra, patrz Schilling *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 201; W. Völker *Eustathius. Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. II. 2. Aufl. Tübingen 1928, 415; S. Salaville *Eustathius de Sebaste. Dictionnaire de Théologie Catholique*. V, 2, Paris 1939, 1569—1574; J. R. Palanque, G. Bardy, P. de Labriolle *Histoire de l'Église*. III. Bloud et Gay, 1939, s. 252—254, 380—382; o messalianach — E. A. Amman *Méssaliens. Dictionnaire de Théologie Catholique*. X, 1, Paris 1928, 792—795; o apotaktytach — A. Lambert *Apotactis et de Apoxamènes. Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. I, 2. Paris 1907, 2604—2626; G. Bareille *Dictionnaire de Théologie Catholique*. I, 2, Paris 1931, 1646; Rodziński *op. cit.*, s. 92; ebionici i karpokrąccy — H. Leclercq *Ebionisme. Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. IV, 2. Paris 1921, 1703—1709; G. Bareille *Ébionites. Dictionnaire de Théologie Catholique et de Liturgie*. IV, 2. Paris 1939, 1987—1995; Leclercq *Carpocratiens. Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*. II, 2. Paris 1910, 2176—2178; G. Bareille *Carpocrate. Dictionnaire de Théologie Catholique*. II, 2. Paris 1932, 1800—1803; o palagianach — patrz Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 170. Tegoż *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 202, 215; H. Joly *Le socialisme chrétien*, s. 87; określenie tych sekt jako komunistycznych, R. Hedde et É. Amman *Pélagianisme. Dictionnaire de Théologie Catholique*. XII, 1. Paris 1933, 675—715; G. de Plinval *Pélagie, ses écrits, sa vie et sa réforme*. Lausanne 1943.

⁴⁰ Ch. Hainchelin *Pochodzenie religii i wiary w Boga. Monografia popularnonaukowa*. Warszawa 1954, s. 291.

⁴¹ Clemens Alex *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*. Tłum. J. Czuj. Warszawa 1953; C. Aicher *Kamel und Nadellohr. Eine kritisch — exegetische Studie über Mt. 19, 24 und Parallelen*. Münster i. W. 1908, s. 16.

W apokryficznej ewangelii św. Andrzeja ucho igielne, przez które wielbłąd nie był w stanie przecinać się, dzięki boskiej mocy cudownie rozszerza się, bo wszystko jest możliwe w rękach Stwórcy⁴². Otto Schilling zauważył, że od czasów Cypriana widoczne są tendencje przycichania krytyki bogactwa, by nie odpychać warstw zamożnych. Przejawy tego stanowiska dostrzega on u Tertuliana i Kommodiana⁴³.

Pogodzenie bogactwa i ubóstwa znajduje wyraz w teoretycznym uzasadnieniu swoistej symbiozy bogatego i ubogiego, ich wzajemnej zależności i konieczności istnienia tego przeciwieństwa. Zdaniem Augustyna biednych Bóg stworzył dla bogatych⁴⁴. Biedny mniej potrzebuje bogatego, jak głosił Jan Chryzostom, aniżeli bogaty biednego⁴⁵. Według poglądu sformułowanego w *Pasterzu* Hermasa bogaty wspiera ubogiego jałmużną, a ten modli się za niego. „... Bogacz posiada wprawdzie wielkie dostatki, ale w swym stosunku do Boga jest ubogi, całą jego uwagę pochłania jego majątek i niewiele troszczy się o spowiedź i modlitwę... A więc bogacz bez wahania wspiera ubogiego we wszystkich jego potrzebach, ubogi natomiast, który otrzymuje wsparcie od bogacza, modli się za niego i Bogu dziękuje, że mu dał dobroczyncę; ten zaś tym gorliwiej zajmuje się ubogim, by mu już nigdy w życiu na niczym nie zbywało, bo wie o tym, że modlitwa ubogiego jest miła i można w oczach bożych. Obydwaj tedy pełnią to samo dzieło: ubogi zanoszą modlitwę, która jest jego bogactwem, jakie otrzymał od Pana; tę właśnie oddaje on Panu za tego, który go wspiera. I bogacz tak samo bogactwo swoje, jakie otrzymał od Pana, bez wahania daje ubogim. A zatem obydwaj razem spełniają dzieło sprawiedliwości”⁴⁶. Podobnie według Klemensa z Aleksandrii ubogi winien dziękować Bogu za to, że dał mu bogatego, który poprzez jałmużnę utrzymuje go przy życiu⁴⁷.

Tatianus powiadał, że bogaty sieje, a ubogi krzysta z jego zbiorów⁴⁸. Zdaniem Augustyna bogaty został stworzony przez Boga dla biednych. Każdy z nich ma swoje obowiązki i powinności. Bóg wspomaga człowieka będącego w potrzebie przez tego, kto posiada⁴⁹. U Teodora z Cyru przeciwieństwo między bogatym a ubogim jest mądrą instytucją; obydwaj są bowiem sobie wzajemnie potrzebni i mimo pozornej nierówności dobra ziemskie są podzielone równo. Bogactwo i ubóstwo są wspólne dla bogatych i biednych, którzy się wzajemnie uzupełniają⁵⁰. Uznawane

⁴² O. Bardenhewer *Geschichte der altchristlichen Literatur*. 2 Aufl. Bd. I. Freiburg i Br. 1924, s. 571; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 55; Rodziński *op. cit.*, s. 53.

⁴³ Schilling *op. cit.*, s. 79.

⁴⁴ Augustinus *Sermo* 39, 6; *Sermo* 164, 9.

⁴⁵ Joh. Chrysost. *In Ep. I ad Corinth.* hom. 34, 4; biedny modli się za bogatego u Jana Chryzostoma. *In Matth.* hom. 64, 4; Hainchelin *op. cit.*, s. 289.

⁴⁶ Hermas *Sim.* 2, 1, 3—10; Rodziński *op. cit.*, s. 95.

⁴⁷ Clem. Alex. *Ep. I ad Corinth.* 38, 2; *Strom.* 6, 117, 3; *Czy człowiek bogaty...*, 32—35. *Didaskalia* 3, 4, 3; *De doub. abus. Saeculi* 8; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 21 in.; Rodziński *op. cit.*, s. 96.

⁴⁸ Tatianus *Oratio ad Graecos* 11.

⁴⁹ Augustinus *Sermo* 85, 6, 7; *Sermo* 39, 6; *Sermo* 164, 9; Schilling *op. cit.*, s. 175.

⁵⁰ Theodor. *De prov. orat.* 6, u Migne *Patrol. Graeca* 83, 661, 656—657; Schilling *op. cit.*, s. 125; według Ambrożego bogaty nie powinien gardzić ubogim, a biedny zazdrościć bogatemu, Ambros. *In ps.* 48, enarr. 5 u Migne *Patrol. Lat.* 14, 1157; Schilling *op. cit.*, s. 135—139.

tylko przez heretyków za dzieło szatana bogactwo jest więc darem bożym. Ich szafarzem u Orygenesza jest sam Bóg⁵¹. U Kommodiana bogactwo i ubóstwo odpowiadają porządkowi wprowadzonemu przez Boga, a jedno i drugie jest darem bożym⁵². Również zdaniem Epifaniasza z Salaminy Bóg stworzył zarówno bogatych jak i biednych, a ubogimi w duchu są również ci, którzy posiadają majątek, lecz są pobożni⁵³.

Mimo iż kościół znalazł kompromis i pogodził bogactwo z ubóstwem, co więcej, dał teoretyczne uzasadnienie konieczności istnienia tego przeciwieństwa i nadał mu sankcję boską, nie zaniechano ostrej krytyki bogatych, eksponując sprawę chciwości i zachłanności (*avaritia*) oraz nawołując do umiarkowania w tym zakresie, akcji charytatywnej i szczerobliwości na rzecz ubogich. Sam kościół rozwinął szeroką akcję charytatywną i nakłaniał do tego bogatych wyznawców, podnosząc jałmużnę do rzędu jednej z cnót chrześcijańskich. Gdy Goci zniszczyli Galie południową, biskup Lyonu Patiens rozdzielał darmo zboże zakupione w dolinie Rodanu. Tego rodzaju praktykę spotykamy we wszystkich niemal miastach Galii, jak Arles, Avignon, Orange, Valence, Troye, Clermont, jeśli posłużyć się przykładami z terenów Galii rzymskiej⁵⁴. Po-

⁵¹ Origenes *Contra Cels.* 8, 67 u Migne *Patrol Graeca* 11, 1617 i tym podobne testimonia u Schillinga *op. cit.*, s. 151 oraz *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 210; zdaniem Tertuliana nic nie można nazwać swoją własnością, gdyż wszystko należy do Boga, *De pat.* 7, *Pesch op. cit.*, s. 387; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 55.

⁵² *Commodian Carmen apologet.* 26—27; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 18; według Atanazego bogactwo jest darem bożym, a wszystko, co zostało stworzone przez Boga jest dobrem, Athanasius *Ep. ad Ammon.* u Migne *Patrol. Graeca* 26, 1169; Cyryl z Jerozolimy zwalczając manichejczyków, którzy uważali bogactwo za dzieło szatana, głosił, że wszystko jest boskie i z jego łaski, hom, pasch. 11, 5 u Migne *Patrol. Graeca* 77, 649; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 104; Rodziński *op. cit.*, s. 66—67; według Bazylego bogacz otrzymuje majątek od Boga, *In Luc.* 7 u Migne *Patrol. Graeca* 31, 276 Schilling *op. cit.*, s. 87. Bogacze jako zarządcy dóbr boskich, Basil. *In div.* 3 u Migne *Patrol. Graeca* 31, 288; Schilling *op. cit.*, s. 88.

⁵³ Schilling *op. cit.*, s. 85.

⁵⁴ A. Hauck *Kirchengeschichte Deutschlands*, 2. unveränd. Aufl. Teil 1. Berlin—Leipzig 1954, s. 80; W. Roscher *System der Armenpflege und Armenpolitik*. Stuttgart 1906; G. Ratzinger *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*. Freiburg i Br. 1884; G. Uhlhorn *Die christliche Liebestätigkeit*. Stuttgart 1895; tegoż: *Armenpflege. Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*. Bd. 2. Leipzig 1897, s. 92—103; L. Lalemand *Histoire de la charité*. I—II. Paris 1902; B. Randolph *Charity. The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. N. York 1913, s. 594; W. Liese *Geschichte der Caritas*. I—II. Freiburg i Br. 1922; E. Chénon *Le rôle social de l'Église*. Paris 1924, ss 440—466; Seipel *op. cit.*, s. 209—227; A. Beugnet *Aumône. Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris 1909, 2561—2562; H. Leclercq *Charité. Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et le Liturgie*. III, 1. Paris 1914, 598—653; U. Benigni *Storia sociale della Chiesa*. I—II. Milano 1907—1913; W. Schwer *Armenpflege. Reallexicon für Antike und Christentum*. Bd. I. Stuttgart 1950, s. 689—698; Z polskich prac patrz: J. Łopot *De elleemosyna*. Kielce 1933; J. Pelczar *Zarys dziejów miłosierdzia w kościele katolickim*. Kraków 1916, *St. Sroka Nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim*. Tarnów 1939; o darowiznach dla Kościoła, patrz m. in. E. Loening *Das Kirchenrecht in Gallien von Constantin bis Chlodoweh. Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*. Bd. I. Strassburg 1878, s. 223 i n. B. Biondi *Il diritto romano cristiano* I. Milano 1952, s. 391—394.

dobną akcję rozwinął biskup Eucheriusz⁵⁵. Grzegorz Wielki sprowadzał z majątków kościelnych na Sycylii zboże do Rzymu i rozdawał je głodującej ludności wiecznego miasta⁵⁶.

Idea jałmużny występuje w literaturze chrześcijańskiej od najdawniejszych czasów, tą drogą kościół próbował rozwiązać czy raczej załagodzić konflikt między bogactwem a ubóstwem i w tej specyficznej formie znalazła wyraz idea wspólnoty użytkowania. Sprawa jałmużny i troski o biednych jest jednym z bardzo ważnych i najczęściej poruszanych zagadnień w literaturze chrześcijańskiej, jest przedmiotem wielu traktatów, zaleceń i nakazów, często staje więc w centrum uwagi synodów kościelnych⁵⁷. Bogaty, który odmawia ubogiemu jałmużny, dopuszcza się, według stwierdzenia Jana Chryzostoma, grabieży⁵⁸. Augustyn powiedział, że nadmiar majątku jest własnością ubogich⁵⁹. Jałmużna zmywa grzechy i otwiera bogatemu drogę do królestwa niebieskiego⁶⁰. Jan Chryzostom żądał, by bogacz uczynił biednego uczestnikiem swojego mienia⁶¹. Według Ambrożego bogaty odmawiający ubogim jałmużny jest mordercą⁶². Twierdził on, że bogaci wspomagając ubogich dają im nie ze swego majątku, lecz z ich własnego⁶³. Salwian z Marsylii, podob-

⁵⁵ E. Hennecke *Eucherius. Realencyklopädie für Prot. Theol. und Kirche.* Bd. V. Leipzig 1898, s. 572—574; Schrödl *Eucherius. Kirchenlexicon.* Bd. IV. Freiburg i Br. 1886, 952—953.

⁵⁶ W. Walther *Gregor I. Realencyklopädie für Prot. Theol. und Kirche.* Bg. VII, Leipzig 1899, s. 83; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Bd. 2. Tübingen 1928, 1436—1437. *Kirchenlexicon.* Bd. V. Freiburg i Br. 1888, 1075—1092: P. Batiffol *Saint Grégoire le Grand.* 3 ed. „Les Saints” Paris 1928; Th. Bonsmann *Gregor I der Grosse. Ein Lebensbild.* Paderborn 1890, s. 68 i n.

⁵⁷ *Canones concilii Nicaeni 80 ex Arabico in Latinum cap. 80, Mansi Concilia II 980; Concil. Gangar. c. 11, Gaudemet op. cit., 697; Concil. Carthag. IV (r. 398), c. 94, Mansi op. cit., III 958 D, tit. 94 a cap. 16; Conc. Tolet. I tit. 2 a, cap. 44; Conc. Aurelian. cap. 4 i c. 16 (r. 511), Mansi op. cit., VIII 368 E; Conc. Turon. II (r. 567), cap. 14, Mansi op. cit., IX 955; papież Leon I organizuje zbiórkę na biednych, Leo I: *Sermo 10, 1 u Migne Patrol. Lat. 53, 164, Gaudemet op. cit., s. 697; żebracy przesiadywali zazwyczaj u drzwi kościołów — patrz Greg. Nyss. De paup. amandis Orat. II, H. Wallon Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité. 2 ed. III. Paris 1879, s. 530—531, nota 90; Odbierający kościołowi darowiznę nazywani wprost „mecatores pauperum”, por. Conc. Aurelian. V r. 544, c. 15 u Mansi op. cit., IX 132, can. 19, s. 133; Conc. Arvernense II c. 13 i 15, Mansi op. cit., IX, s. 144; Conc. Turon. II r. 567, c. 5, Mansi op. cit., IX 989; ale charakterystyczna jest wypowiedź starego Philtona, który synowi Lysitelesowi, gdy chce on wesprzeć biednego, odpowiada, że złą czyni przysługę ten co wspiera uboższego, gdyż sam traci to, co dał, a biednemu niewiele pomoże, Plaut *Trinummus* 318 i n. Stwierdzenie Plauta powtarza Laktantjusz *Inst. div.* 6, 11, cyt. Ephrem Baumgartner *Der Kommunismus im Urchristentum.* „Zeitschrift für katholische Theologie”. Jahrg. 33, 1909, s. 643.**

⁵⁸ Joh. Chrysost. *De Laz. hom.* 2, 4; *Ep. I ad Corinth. hom.* 10, 3; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 111, 118.

⁵⁹ Augustinus *Ennar. in psalm.* 147, 12 u *Migne Patrol. Lat.* 37, 1922; Schilling *Dei Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 217.

⁶⁰ Augustinus *Sermo* 42 i 86; *op. cit.*, s. 388.

⁶¹ Joh. Chrysost. *In Matth.* c. 4 hom. 16; kto nie dzieli się majątkiem z biednym, ten popełnia kradzież — Joh. Chrysost. *De Laz. hom.* 2 c. 61; *hom. in psalm.* 48, c. 1; Pesch *op. cit.*, s. 388; Gaudemet *op. cit.*, s. 571.

⁶² Ambros. *De Tobia* 24; Pesch *op. cit.*, s. 389.

⁶³ Ambros. *Eccles.* 4, 8.

nie jak Piotr Chyzologus straszili mękami piekielnymi bogaczy, którzy odmawiali ubogim wsparcia i pomocy⁶⁴.

Jałmużna staje się środkiem odkupienia grzechów i warunkiem zbawienia. Podniesiona do rzędu cnoty ma świadczyć o dobrym chrześcijańskim. Tak napis na epitafium Hilarego z Arles głosi, że kupił on sobie „niebo za dary ziemskie”⁶⁵. Chrześcijańskie epitafia wymieniają charytatywność jako jedną z bardzo ważnych zalet i cnót⁶⁶.

Tak wygląda zasadnicza linia rozwoju chrześcijańskiej koncepcji własności prywatnej, jej genezy, roli i funkcji. Radykalne często hasła głoszone w zaraniu dziejów kościoła przerodziły się w kompromis, a ostateczne rozwiązanie konfliktu i zniesienie czy raczej zmniejszenie dysproporcji między bogatymi a biednymi znaleziono w formie jałmużny, niczym nie naruszając stanu posiadania. Było to najmniej dotkliwe dla klas posiadających rozwiązanie, jakie tylko mogło mieć miejsce. Istota krytyki bogactwa ze strony kościoła pierwszych wieków, wbrew wielu wypowiedziom odmiennym opiniom, w niczym nie naruszała prywatnej własności, jej legalnych podstaw i nie wzywała do jej usunięcia. Nawet bardzo kuszące i zaskakujące często swą śmiałością wypowiedzi Jana Chryzostoma nie podważały podstaw prywatnej własności, zresztą wezwania do jej obalenia w całej literaturze patrystycznej nie spotykamy. Słuszne wnioski wyprowadził J. Gaudement, który stwierdza, że ojcowie kościoła nie myśleli zupełnie o przywróceniu wspólnoty posiadania, jako podstawy równości i sprawiedliwości społecznej. Zresztą uważali, że istniała ona

⁶⁴ Salvianus, patrz niżej; Petrus Chrysologus *Sermo* 122: *De divite et Lazaro*, Migne *Patrol. Lat.* 52, 535.

⁶⁵ E. Diehl *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*. Berolini 1961, Nr 1062 b: „sprevit opes, dum quaerit opes mortalia mutans perpetuis, caelum donis terrestribus emit”; Leopoldt *op. cit.*, s. 168; Dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus, pkt. 29, C. P. Caspari *Kirchenhistorische Anekdota*. Christiania 1883, s. 189: pkt. 30, s. 189 przypis. Cezaremu z Arles homilia, tamże, s. 220, por. Caes. Arelat. hom. 21 tamże s. 221; homilia 9 oraz s. 217—218; homilia 39 u Migne *Patrol. Lat.* 67, 1077 i Caspari *op. cit.*, s. 217, 222; zapis na biednych w testamentie, G. Marini *I papiri diplomatici*. Roma 1805, s. 121.

⁶⁶ Edm. Le Blant *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*. Paris 1869, s. 68; tegoż: *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VII-e siècle*. Vol. I. *Provinces gallicanes*. Paris 1856, Nr 393, Vol. II, Paris 1865, Nr 386, 407, 425, 426, 428, 429, 450; Alph. de Boissieu *Inscriptions antiques de Lyon*. Lyon 1846, Nr 48, s. 593, Nr 67, s. 599; „statio miseris et portus eginis..., et elemosinam et oracionem studuit”, Le Blant *op. cit.*, I Nr 17, s. 41; A. Allmer et P. Dissard *Musée de Lyon. Inscriptions antiques*. Vol. IV. Lyon 1872, Nr 462, s. 143; [o]mni adsedua in aelemosinis profusus; A. Allmer et A. Terrebasse *Inscriptions de Vienne*. Vol. IV. Vienne 1876, Nr 1798, s. 297; *charitate largissima*, Le Blant *op. cit.*, II, s. 58; Allmer *Inscriptions de Vienne*. IV Nr. 1821, s. 322; *pauperibus promptus*, Allmer et Dissard *Musée de Lyon. Inscriptions antiques*, IV, Nr 461, s. 136; Le Blant *op. cit.*, Nr 25, s. 58 *cara pauperibus pia mancipiis benigna*, Le Blant *op. cit.*, II, s. 122; H. Bazin *Villes antiques Vienne et Lyon gallo-romain*. Paris 1891, s. 132, przyp. 2; Allmer *Inscriptions de Vienne*. IV, Nr 1831, s. 336; *pater pauperum*, Le Blant *op. cit.* II, s. 143, Bazin *op. cit.*, s. 132; CIL XII 2150, C. Jullian *Histoire de la Gaule*. VIII. Paris 1926, s. 338; *amatus p(auperibus) delectus ab (omnibus)*, Le Blant *op. cit.*, II, s. 132, Bazin *op. cit.*, 132, przyp. 3; *esca inopum tutor viduarum cura minorum*. Le Blant *op. cit.*, I Nr 3, s. 7; *pauperibus larga*, Em. Espérandieu *Inscriptions latines de la Gaule (Narbonnaise)*. Paris 1928, Nr. 297, *amans pauperum*, Le Blant *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, cyt. C. Jullian *op. cit.*, VIII, s. 337; *paupertate pia dives*, Le Blant *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*. II, s. 99; Allmer *Inscriptions de Vienne*. IV, Nr. 1833, s. 338.

wtedy, gdy człowiek był wolny od grzechu, skoro zaciążył on na ludzkości, powrót do niej był niemożliwy, istnienie własności prywatnej zostało więc uzasadniane⁶⁷. Zarzuty rzekomego komunizmu przypisywanego ojcom kościoła są, jak dowodzą Schilling, Giet, Gaudement, nieuzasadnione⁶⁸. Schilling wykazał, że pisarze kościoła byli dalecy od potępienia bogactwa w ogóle, krytykowali jego używanie, a nie żądali jego zniesienia. Cała jego rozprawa jest przeniknięta tą właśnie myślą⁶⁹. Także S. Seipel i E. Troeltisch stwierdzają, że nie ma w literaturze chrześcijańskiej bezpośrednich ataków na własność prywatną, nawet w ugrupowaniach o tendencjach ascetycznych⁷⁰. H. Pesch, jeśli chodzi o Jana Chryzostoma, który w ujęciu zagadnienia własności budzi zrozumiałe zainteresowanie, stwierdził, że jest on daleki od tendencji zwalczania własności prywatnej, przeciwnie, jego zdaniem zmierza on do tego, by wykazać jej boskie pochodzenie⁷¹. Podobnie zdaniem autora u Ambrozego, jeśli spojrzeć na całokształt jego pism i potraktować je we wzajemnym powiązaniu, nie znajdziemy idei komunistycznych, gdyż biskup Mediolanu zwalcza jedynie nienasyconą żądzę posiadania i skąpstwo. Pesch stwierdza, że kościół teoretycznie przeprowadził uzasadnienie konieczności istnienia prywatnej własności⁷². Uważa on również słusznie, że chrześcijańska koncepcja roli i funkcji państwa jest przeszkodą dla przeprowadzenia reform społecznych czy zmian w stanie posiadania⁷³. Nie bez słuszności dowodzi A. Steinmann, że ojcowie kościoła nigdy nie kwestionowali czy podważali zasady prywatnej własności⁷⁴. W przekonaniu P. Puecha Chryzostom potępiał nie bogactwo, lecz złe korzystanie z niego. Wprawdzie niekiedy Chryzostom posuwał się dość daleko w jego krytyce, niemniej jednak w istocie rzeczy nie głosił on zasady obalenia własności prywatnej. Puech stwierdza, że jakkolwiek niektóre wypowiedzi Chryzostoma są bardzo radykalne, to jednak jego hasła nie są ofensywne. Bogactwo w ujęciu Jana Chryzostoma, podobnie jak i innych ojców kościoła, nakładało na posiadacza określone obowiązki, przede wszystkim stawiało nakaz miłosierdzia i jałmużny, brak jednak żądania rewindykacji własności. Chryzostom nie wzywał ubogich do gniewu i nie podburzał biednych przeciwko bogatym, lecz nawoływał do cierpliwości, ubolewając wraz z ludem nad „nieszczęśliwymi” bogaczami⁷⁵. Wprawdzie w ujęciu Chryzostoma bogactwo jest przeszkodą na drodze zbawienia, ale nigdy nie jest zaporą nie do przyzwyciężenia. Zresztą Jan Chryzostom stwierdził, że nie atakuje bogatych, lecz chce zwalczyć cho-

⁶⁷ Seipel *op. cit.*, s. 84—89.

⁶⁸ Schilling *Der Kollektivismus der Kirchenväter*. Theol. Quart. Revue 114, 1933, s. 481 i n. Giet *La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques — uns des Pères*. „Recherches de science religieuse”. 35, 1948, s. 55—91; Gaudement *op. cit.*, s. 570.

⁶⁹ Schilling *Reichtum und Eigentum...*, a. 66, o Cyprianie: „somit erscheint der Gedanke an eine Aufhebung der bestehenden Verhältnisse oder des Unterschiedes von reich und arm durchaus abgelehnt”.

⁷⁰ Seipel *op. cit.*, s. 53—55; Troeltsch *op. cit.*, s. 115; Schilling *op. cit.*, s. 206

⁷¹ Pesch *op. cit.*, s. 389.

⁷² Pesch *op. cit.*, s. 360.

⁷³ Pesch *op. cit.*, s. 469—493.

⁷⁴ A. Steinmann *Jesus und die soziale Frage*. Paderborn 1920, s. 205.

⁷⁵ Puech *op. cit.*, 66—67.

robę, a lekarstwo na nią widział w jałmużnie, którą uważał za królowę cnót⁷⁶. Niemniej jednak kościół nadal potępiał chciwość (*avaritia*) i nadmierne przywiązanie do dóbr ziemskich. Została ona uznana za źródło wszystkich nieszczęść, grzechów i przestępstw — *radix omnium malorum*⁷⁷.

Poglądy pisarzy kościoła z czasów późnego cesarstwa na zagadnienie własności, zwłaszcza kwestię alegorycznej interpretacji bogactwa, przeniesienie konfliktu między bogactwem a ubóstwem w sferę moralno-religijną, pozbawienie go najzupełniej aspektu społecznego można zrozumieć wyłącznie w powiązaniu z żądaniami ugrupowań radykalnych, które chrześcijańskie hasła egalitaryzmu, sprawiedliwości i równości społecznej rozumiały w sensie dosłownym, a nie przenośnym. Chciały one ideę królestwa bożego realizować już wówczas i nie oglądając się, aż przyjdzie ono samo, aktywnie dążyły do jego urzeczywistnienia. W związku z tymi żądaniami równości majątkowej i społecznej, wysuwanymi przez agnostyków, Augustyn dowodził, że majątek nie przynosi szczęścia, że ubodzy nie powinni żądać więcej, niż posiadają, że biedni mają razem z bogatymi wspólne niebo i słońce, ale nie domy itp.⁷⁸. Nic nie znaczyła ta słaba logika, jak powiada R. Pöhlmann, wobec upartego stanowiska i fanatycznej wiary w równość z woli bożej⁷⁹. A więc nie wolno sięgać po majątki bogatych. Równość głoszona przez kościół nie jest jednoznaczna z równością w sensie materialnym, lecz wyłącznie duchowym, religijnym. O tym, że idee równości były rozumiane dosłownie, świadczy sam Augustyn, który potwierdza, że biedni chcą się zrównać z bogatymi i boleją, że nie są im równi⁸⁰. Porfiriusz świadczy także o tym, że biedni dążyli do odebrania majątków bogatym⁸¹.

Synod w Gangra w I połowie IV wieku potępił oraz obłożył klątwą inspiratorów i przywódców podburzających lud do buntu. „Ktokolwiek powołując się na religijną pobożność uczy niewolników pogardzać panem, unikać niewoli, albo służyć”, podlega klątwie⁸². Siły rewolucyjne w epoce rozkładu starożytnego porządku społecznego i chylącego się do upadku imperium rzymskiego dążyły do realizacji królestwa bożego na ziemi i obalenia istniejącego porządku. Najczęściej oglądano się i oczekiwano na siły nadprzyrodzone, „ein Wunder von oben”, jak to ujmuje

⁷⁶ Puech *op. cit.*, s. 77.

⁷⁷ Hieronim Kol. c. Schilling *op. cit.*, s. 159; D. Th. Förster *Ambrosius*. „Realencyklopädie für Prot. Theol. und Kirche”. Bd. I. Leipzig 1896, s. 446, por. Petrus Chrysologus, niżej.

⁷⁸ Augustinus *Sermo* 85, 5, 6; 85, 6, 7.

⁷⁹ Augustyn (*Sermo* 20, 7) stwierdza, że ubogi winien zadowolić się tym, co posiada, ale nieskuteczność tych napomnień u Pöhlmann a *op. cit.*, II, s. 506.

⁸⁰ Augustinus *Sermo* 345, 1 i 3 u Migne *Patrol. Lat.* 39, 1517, 1519: „quos quando pauperes intuentur, murmurant, gemunt, laudant et invident, aequari optant et impares se dolent”. Schilling *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 219.

⁸¹ Porphyrius contra Christ. Ranowicz *op. cit.*, s. 77; Puech *op. cit.*, s. 291 stwierdza, że u Chryzostoma nie ma nigdzie wzmianki o tym, by biedny mógł podnieść rękę na własność bogacza.

⁸² *Conc. Gangar. c. 3*, E. Cicotti *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*. Udine 1940, s. 74 przyp. 2. Fritz *Gangra Kirchenlexicon*. Bd. V. Freiburg i Br. 1888, s. 93, Ch. Hainchelin *op. cit.*, s. 284; Gaudemet *op. cit.*, s. 571; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Ed. by F. L. Cross. London 1961, s. 540.

Pöhlmann, ale niejednokrotnie mamy do czynienia nie z pasywnym wyczekiwaniem, lecz z aktywnym udziałem mas w walce o realizację równości i sprawiedliwości głoszonej przez kościół. Pöhlmann trafnie zauważył, że walka o realizację królestwa bożego na ziemi w sensie rzeczywistym staje się programem, który obok sprawy zbawienia duszy był dla mas bardzo ważny i działał jako pierwszorzędna siła napędowa⁸³. Zamiast katastrofy z góry miało nastąpić obalenie istniejącego porządku społecznego z dołu.

Pöhlmann nadmienia, że przejście od utopii do rzeczywistości było w czasach Augustyna dość bliskie⁸⁴. Pielgrzymki do grobów świętych i męczenników przekształciły się w rabunki leżących po drodze majątków⁸⁵. Napadając na posiadłości zamożnych powstańcy uważali się za wykonawców sądu bożego nad bogatymi, o których tak wiele mówiono i pisano. Optatus pisze z oburzeniem, że niewolnicy zaprzęgli swych panów do wozów i lektyk⁸⁶. Na drogach zatrzymywano podróżnych, pod groźbą śmierci żądano pieniędzy lub oddania mienia⁸⁷. Teodoret nazywa ich szalonymi, a słów potępienia dla tych rebeliantów nie brak w literaturze kościelnej tych czasów⁸⁸. Uważali się oni za żołnierzy Chrystusa i walczyli o założenie nowego królestwa, królestwa Chrystusowego, na gruzach starego świata, który uznano za dzieło szatana⁸⁹.

Ruchy społeczne późnego cesarstwa zostały zdławione, ale problemy społeczne nie były rozwiązane, a konflikty świadczące o rozkładzie społecznych podstaw, na których opierało się imperium rzymskie, narastały. W walce z radykalnymi żądaniem mas, które znalazły wyraz w ideolo-

⁸³ Pöhlmann *op. cit.*, s. 497; o ruchach agonistyków w Afryce patrz Ch. Saumagne *Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Des circoncellions d'Afrique*. „Annales d'histoire économique et sociale”. Nr 27, 1934, por. uwagi N. A. Maszkina „Wjestnik Drevniej Istorii”. 1938, Nr 1, 1949, Nr 4, s. 52; F. Martroye *Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncellions*. „Revue des Questions Historiques”. T. 152, 1904, s. 353—416; Th. Buttner *Die sozial — religiöse Bewegung der Circumcelliones (Agonistikei) in Nordafrika*. nota w „Revue d'histoire Ecclésiastique”. 1957, s. 980; N. A. Maszkina *Agonistiki ili circumcelliony w Kodeksie Fiedosija*. „Wjestnik Drevniej Istorii”. 1938, s. 82—92; tegoż: *Dwiżenije agonistikow*. Istorik Marksist. 1935, nr 1, s. 28—52, o bagaudach T. Scott Holmes *The origin and development of the Christian Church in Gaul during the first six centuries of the Christian Era*. London 1911, s. 88; A. Lambert *Bagaudes. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. VI. Paris 1932, s. 194—195; E. A. Thompson *Peasant Revolts in late Roman Gaul and Spain*. „Past and Present”. Nr 2, 1952, s. 11—23.

⁸⁴ Pöhlmann *op. cit.*, II, s. 505.

⁸⁵ O. Seeck *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*. 2 Aufl. Bd. 3. Stuttgart 1921, s. 335; Pöhlmann *op. cit.*, II, s. 64.

⁸⁶ Pöhlmann *op. cit.*, II, s. 527.

⁸⁷ Optatus *De schism. Donat.* 3, 4; Augustinus *De civ. Dei* 20, 7; tegoż: *Ep.* 185, 14; F. Martroye *Une tentative d'une révolution sociale en Afrique*. „Revue des Questions Historiques”. 152, 1904, s. 397.

⁸⁸ Theodoret *Haeret. fab. comp.* IV 6 u Migne *Patrol. Graeca* 83, 423; Augustinus *De haeres* u Migne *Patrol. Lat.* 42, 43, Martroye *Une tentative d'une révolution sociale...* „Revue des Questions Historiques”. 152, 1904, s. 407.

⁸⁹ Martroye *Une tentative d'une révolution sociale...* „Revue des Questions Historiques” 152, 1904, s. 409; Augustyn określa ruch agonistyków jako *rusticani*, *Ep.* 108, 6, 18, o ucieczce niewolników do agonistyków — patrz Augustinus *Ep.* 185, 4, 15 u Migne *Patrol. Lat.* 33, 799; Eusebius *Hist. Eccles.* V 1, 24; Schilling *Die Staats und Soziallehre de heiligen Augustinus*, s. 201; W. S. Siergiejev *Oczerki istorii drevniego Rima*. T. II, Moskwa 1938, s. 722—723.

gii ugrupowań uznanych przez kościół za heretyckie, a którym chodziło o sprawę zbawienia, wyrosła ogromna literatura polemiczna, w której przedstawiciele kościoła dowodzili, iż bogactwo jest darem Bożym, a istniejący porządek społeczny dziełem twórcy. Niezależnie od tego kościół rozwijał swą akcję charytatywną, wiążąc i uzależniając od siebie swych podopiecznych.

Na tle sytuacji społecznej późnego cesarstwa rzymskiego powstał traktat *Ad Ecclesiam* Salwiana z Marsylii, w którym autor wysunął konkretny program społeczny, będący próbą rozwiązania nabrzmiałych konfliktów i przeciwieństwa między bogactwem a ubóstwem ze stanowiska kościoła. Traktat nosił, według Gennadiusa, tytuł *Adversus avaritiam*, ale sam Salwian (w *Ep.* IX) wymienia „libelli ad ecclesiam”⁹⁰. Dzieło to zostało ogłoszone pod imieniem Tymoteusza. W liście (*Ep.* IV) Salwian odpowiada biskupowi Salonisowi na pytania dotyczące traktatu, m. in. dlaczego omawiając sprawy współczesne, przybrał imię ewangeliczne; wyjaśnia dlaczego dzieło jest adresowane do kościoła itp. Traktat *Ad Ecclesiam* jest wcześniejszy od głównego dzieła Salwiana *De Gubernatione Dei* i pochodzi z lat czterdziestych V wieku. Halm i Pauly, uznając ten traktat za wcześniejszy od *De Gubernatione Dei*, uważają jednak, że od napisania jednego i drugiego nie upłynęło wiele czasu. Jako datę napisania *Ad Ecclesiam* za M. Schanzem przyjęli lata 435—439 A. Haemmerle i A. Schäfer; 435 rok — L. Rochus i G. Madoz; 440 — Gallandi, autorzy *Historie littéraire de la France* i U. Moricca⁹¹. Rękopisy traktatu *Ad Ecclesiam* są nieliczne. Rękopis Saint-Riquier pochodzi z IX, drugi z Lersch z X wieku, a ostatni z wymienionych jest o wiele starszy niż dotychczas sądzono, ale nie późniejszy jak z VI wieku i niezwykle ważny dla ustalenia tekstu traktatu. Najstarszym rękopisem, na którym zostało oparte wydanie Pithou, Halma, Pauly’ego, jest *Codex Parisinus* 2172 (A) pochodzący z X wieku, późniejszy to *Codex Parisinus* 2785 (B).

⁹⁰ Gennadius *De viris illustribus*; Migne *Patrol. Lat.* 58, col. 1059—1120; per. C. Brakmann *Een paar opmerkingen over hoofdstuk 68 van Gennadius Werk De viris illustribus*. W: *Opstellen over onderwerpen uit de latijnische Letterkunde*. Bd. 2. Leiden 1926. s. 245—248.

⁹¹ M. Schanz *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*. Bd. IV, 2, „Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft”. Bd. VIII. München 1920, s. 524; A. Haemmerle *Studien zu Salvian. Priester von Marseille*. Teil I. Progr. des Gymn. Landshut 1893, s. 13; A. Schäfer *Die Römer und Germanen bei Salvian*. Diss. Breslau 1930, s. 20—26; L. Rochus *La latinité de Salvien*. *Académie royale de Belgique*. Cl. des Lettres II-e série, 30, 1932, s. 11; G. Madoz *Salviano di Marsiglia*. *Enciclopedia Cattolica*. Vol. X. Citta del Vaticano 1953, col. 1726; Gallandi u Migne *Patrol. Lat.* 53, 10; por. Tillemont *Mémoires pour servir à l’histoire ecclésiastique*. T. 16. Paris 1712, s. 191; *Histoire littéraire de la France*. T. II. Paris 1845, s. 525; M. Pellegrino *Salviano di Marsiglia*. Lateranum NS, VI, fasc. 1—2. Roma 1940, s. 31; tenże *Sulla tradizione manoscritta di Salviano di Marsiglia*. „*Vigiliae Christianae*”. VI Amsterdam 1952, s. 99—108; U. Moricca *Salviano e la data del Gubernatione Dei*. „*Rivista di Filologia e d’istruzione classica*”. 46, 1918, s. 241; C. Halm *Die handschriftliche Überlieferung des Salvianus*. Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wiss. Zu Wien philos. hist. Kl. Bd. 98, 1881, ss. 1—41; C. Halm *Über die handschriftliche Überlieferung des Salvianus*. Sitzungsber. der bayer. Akad. der Wiss. zu München. — philos.-philol. und histor. Cl., I, 1876, s. 390—412.

Wydanie Stefana Baluzego zostało oparte na kodeksie paryskim 2173 (b) z XIII wieku ⁹².

Editio princeps dzieła *Ad Ecclesiam* pochodzi z 1528 roku, kiedy to wydane zostało staraniem Giovanni'ego Sicharda w Bazylei i było oparte na kodeksie, który zaginął. Drugie jego wydanie ukazało się w 1556 roku, następne wydanie Pithou w Paryżu w 1580 roku, Baluzego również w Paryżu w 1663, Halma w 1877, a Pauly'ego w 1883 roku ⁹³.

Stanowisko Salwiana w sprawach własności, zwłaszcza na tle poglądów ówczesnej hierarchii kościelnej w V wieku n.e., jest dość osobliwe. Salwian zdaje się reprezentować poglądy oficjalnego kościoła pierwszych wieków, a w swojej epoce zbliża się raczej do stanowiska sekt religijnych i ugrupowań, które były zwalczane. Hasła i żądania, jakie wysuwał Salwian, były często sprzeczne ze stanowiskiem Augustyna i innych czołowych przedstawicieli kościoła w tym czasie. Idealem równości i sprawiedliwości jest dla Salwiana, podobnie jak dla Jana Chryzostoma, gmina jerozolimską⁹⁴. Salwianowi chodzi raczej o klasztor typu cenobitalnego, podporządkowany zasadzie i obowiązkomu pracy. Podobnie jak u Tertuliana, w oczach Salwiana prawdziwymi chrześcijanami są tylko zakonnicy. Tertulian chciał ideał i wymogi życia klasztorowego rozciągnąć na całe chrześcijaństwo, a jego traktaty, według trafnego sformułowania Guigneberta, są wprost *vademecum cenobity* ⁹⁵. Wbrew poglądom reprezentowanym przez Augustyna i innych ojców kościoła nierówności majątkowe w rozumieniu Salwiana nie są dziełem Opatrzoności, lecz są wynikiem niesprawiedliwości wypływającej z *iniquitas humana*, z *praesumptio* lub *usurpatio* ⁹⁶. Pozyskanie majątku jest zawsze związane z grzechem, a nawet posiadłości odziedziczone nie są wolne od tej hańby. Wielu ludzi, zdaniem Salwiana, dąży do posiadania majątku, nie wiedząc o tym, jakie grzechy na nim ciążyą. Bogaci są w ujęciu Salwiana jedynie zarządcami majątków, które są przecież własnością Boga; są oni jedynie jakby *precarii possessores*, nic więcej ⁹⁷. Podobnie jak jego poprzednicy Salwian potępia zachłanność i chciwość bogatych, powołuje się przy tym na ewangelię, wytykając szaloną żądzę posiadania, głód złota i srebra. Salwian zarzuca bogatym grabież, zabójstwa i innego rodzaju przestępstwa po-

⁹² G. Morin *Salvien. Ad Ecclesiam, recension inédite dans un manuscrit de Berne*. „Revue Benedictine”. 43, 1931, s. 194—206; por. G. Vecchi *Studi Salviani. I. Università degli Studi di Bologna*. Facolta di Lettere e filologia. Studi pubblicati dall Istituto di filologia classica IV. Bologna 1951, s. 87.

⁹³ Wydanie C. Halma w MGH AA I, 1. Berolini 1877; wydanie F. Pauly'ego w *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. t. VIII. Vindobonae 1883.

⁹⁴ Joh. Chrysost. In Acta apostol. hom. 7, 2, i n; In ep. I ad Corinth, hom 21, 7; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 120.

⁹⁵ Guignebert *Tertullien*, s. 581.

⁹⁶ Zdaniem traktatu *De divitiis* (7, 2 ed. C. P. Caspari *Briefe. Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters*. Christiania 1890), podobnie jak u Salviana, majątki są obciążone grzechem i są wynikiem niesprawiedliwości; Schilling *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 204.

⁹⁷ Bogaci jako zarządcy majątków boskich u Salviana *Ad Eccles.* I, 5, 26; Petrus Chrysologus *Sermo* 170 u Migne *Patrol. Lat.* 52, 646; Morientem divitiarum non sequuntur (Psalm 48); Schilling *Reichtum und Eigentum*, s. 198; Gaudemet *op. cit.*, s. 296, 570.

pełnione przez warstwy posiadające w ich pogoni za bogactwem⁹⁸. Zaleca on gromadzenie raczej skarbów niebieskich, nie ziemskich, a to czym Stwórca obdarzy, należy jemu poświęcić⁹⁹. Bogactwo samo przez się nie jest według Salwiana złem, ale złe najczęściej jest jego użycie¹⁰⁰. Nie jest ono przeszkodą w zbawieniu, jednak Salwian chce więcej: żąda, by było ono środkiem na drodze zbawienia, a tym środkiem jest właśnie jałmużna¹⁰¹. Autor przytacza odpowiednie wersety z *Biblii* i stara się otworzyć bogatym drogę do nieba nawołując, by przekazywano majątki kościołowi. Darowizny na rzecz kościoła uważał Salwian za odkupienie grzechów, *remedia peccatorum*¹⁰². Kreśląc obraz moralnego zepsucia i niegodziwości warstw posiadających, Salwian, zdaniem większości historyków, przesadza, ale chyba między innymi po to, by bogaci stosownie do ciężaru gatunkowego swych grzechów wymagających większych ofiar i wyrzeczenia, przekazywali większą część swego stanu posiadania kościołowi¹⁰³.

Jakkolwiek bogactwo w rozumieniu Salwiana nie jest złem, to jednak niewłaściwe jego użycie prowadzi do występku i grzechu. Jest ono łańcuchem szatana i dlatego należy wystrzegać się chęci posiadania majątku¹⁰⁴. Bogaci winni wystrzegać się zbyt kownego życia i wyzbywać się bogactw, oprócz posiadłości zdobytych modlitwą i pracą. Majątki należy spożytkować dla własnego zbawienia, zapisując je kościołowi w zamian za odkupienie grzechów, gdyż jałmużna i darowizny je zmagują¹⁰⁵. Bogacz, który umierając zostawił majątek, wzbogacił wprawdzie swych spadkobierców, ale sam skazał się na wieczne potępienie i katusze w ogniu wiecznym¹⁰⁶. W ten sposób, podobnie jak później Petrus Chrysologus, straszył Salwian bogatych mękami piekielnymi, chcąc ich nakłonić do szczodrości na rzecz kościoła.

Powołując się na ewangelię Łukasza nawołuje Salwian bogatych, by sprzedali swe mienie, a uzyskane tą drogą pieniądze rozdali ubogim¹⁰⁷. Życie w bogactwie nie jest zgodne z ewangelicznym ubóstwem i zasadami nauki Chrystusa¹⁰⁸. W centrum uwagi Salwiana, jeśli chodzi o zapisy na rzecz kościoła, stoją testamenty¹⁰⁹. Zarzuca on więc bogatym, że wolą oni zapisywać swe posiadłości dzieciom lub nawet obcym, zapominając o kościele. Traktuje ich zresztą z tego powodu na równi z prze-

⁹⁸ Salvianus *Ad Eccles.* I, 7, 34; *De Gub. Dei* 4, 4; 5, 11, 58; Schilling *Reichtum und Eigentum*, s. 199—200.

⁹⁹ Salvianus *Ad Eccles.* I, 5; I, 5, 24; Schilling *op. cit.*, s. 199.

¹⁰⁰ Salvianus *op. cit.*, I, 7, 31; I, 7, 35; Schilling *op. cit.*, s. 198.

¹⁰¹ Salvianus *op. cit.* I, 8, 40.

¹⁰² *Dan.* 4, 24; Salvianus *op. cit.*, I, 10, 51.

¹⁰³ Salvianus *op. cit.*, I, 12, 61.

¹⁰⁴ Salvianus *op. cit.*, II 13, 61; II 13, 62; II 13, 65.

¹⁰⁵ Salvianus *op. cit.*, II 7, 27; III 1, 5; jałmużna zmaguje grzechy — *Ad Ecclesiastiam* I, 8; I 11, *Gaudemet op. cit.*, s. 296.

¹⁰⁶ Salvianus *op. cit.*, III 11 46, III 12, 50; III 12, 56 oraz Petrus Chrysologus, patrz niżej.

¹⁰⁷ *Luc.* 12, 33; Salvianus *op. cit.* III 19, 90.

¹⁰⁸ Salvianus *op. cit.*, IV, 22—23.

¹⁰⁹ Salvianus *op. cit.*, III 19, 20; 2, 2, 7; 3, 5, 23; I, 3, 11; I 8, 38; III 14, 59; III 2, 9; III 15, 64; III 15, 69; III 18, 79; Loening *op. cit.*, I, s. 225—226, E. F. Bruck *Kirchenväter und soziales Erbrecht*. Berlin 1956, s. 105—117; O spadkobranii u Augustyna, patrz Martroye *Saint Augustin et le droit d'héritage des églises et des monastères, Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*. 68, 1909; B. Biondi *op. cit.* I, s. 391—394.

stępcami¹¹⁰. Miłość rodzicielska w stosunku do dzieci jest w zrozumieniu Salwiana rzeczą godną pochwały, ale należy przecież myśleć raczej o dobrach niebieskich¹¹¹. Nie oszczędza Salwian również tych, którzy przekazując w testamencie swym dzieciom majątek, pomijają tych spośród nich, którzy zostali mnichami. Winni nagany są także biskupi i duchowni, którzy nie zerwali więzów z rodzinami i którzy w wypadku, jeśli nie mają krewnych, zapisują swe mienie osobom trzecim, a nie kościołowi¹¹².

Droga do zbawienia i podwoje niebieskie stoją otworem dla ubogich, którzy wzgardzili bogactwem; biedni zasługują na szczęśliwość wieczną już przez samo ubóstwo. Ale i bogaci nie są pozbawieni prawa do zbawienia, a ich droga prowadzi przez jałmużnę¹¹³. Salwian idzie dalej w swych żądaniach, aniżeli ojcowie kościoła IV—V wieku, domaga się bowiem zrzeczenia się całego prawie majątku na rzecz kościoła na wzór pierwszych chrześcijan, z tą jednak zasadniczą różnicą, że w ujęciu kapłana z Marsylii bogactwo nie jest przeszkodą i to zarówno na drodze zbawienia, jak i w przynależności do społeczności chrześcijańskiej, a wyrzeczenia się go żąda dopiero w obliczu śmierci¹¹⁴. Wyjaśnienie tych spraw ze strony Eberta już Zschimmer uznał za niezadowalające, sam przy tym twierdził, że Salwian idzie po linii tradycji gminy jerozolimskiej, jakkolwiek przy pewnych podobieństwach i analogiach łatwo tu dostrzec zasadnicze różnice w pojmowaniu bogactwa czy posiadania w ogóle wówczas i u Salwiana również¹¹⁵. Pod tym względem presbyter z Marsylii różni się również od Laktancjusza, którego był naśladowcą w sposobie ujmowania wielu zagadnień i w stylu. Laktancjusz potępił platońską ideę wspólnoty majątkowej, Salwian dostrzega w tym drogę do usunięcia nierówności społecznej i niesprawiedliwości, zniesienia nędzy i odnowy chrześcijaństwa¹¹⁶. Różnica wszakże polega na tym, że szafarzem wszystkich dóbr, skoro dobrowolne miłosierdzie i jałmużna często zawodziła, miał być skupiający w swych rękach ogromne bogactwa i dobra ziemskie kościół, który utrzymywał z tych dochodów rzesze ubogich i nędzarzy. Salwian zupełnie pomija sprawę organizacji produkcji, gospodarowanie tymi majątkami i kwestię siły roboczej w dobrach kościelnych, a interesuje się wyłącznie kwestią dystrybucji i utrzymania rzesz wiernych nędzników przez kościół.

¹¹⁰ Salvianus *Ad Eccles.* II 2, 7; Schilling *Reichtum und Eigentum...*, s. 200.

¹¹¹ Niektórzy ojcowie Kościoła występowali przeciwko zapisom majątków na rzecz Kościoła z pominięciem rodziny i dzieci, patrz Augustinus *Ep.* 262 ad Ecdiciam: *Sermo* 355 de vita et morib. cleric. 3; Ambros. *Exp. Evang.* sec. Luc. VIII c. 77; Hieronim *Ep.* 52 ad Nepot., ale już Augustyn powiadał, że należy traktować kościół jak własne dziecko i zapisywać mu to, do czego mają prawo dzieci. Augustinus *Sermo* 355, 4, Possidius vita Aug.; Loening *op. cit.*, I, s. 224.

¹¹² Salvianus *Ad Eccles.* III 5, 23; I, 3, 11; I, 8, 39 itd. Schilling *op. cit.*, s. 201.

¹¹³ Loening *op. cit.*, I, s. 226.

¹¹⁴ Salvianus *op. cit.* III, 11, 49.

¹¹⁵ W. Zschimmer *Salvianus der Presbyter von Massilia und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Literatur des V Jahrh.* Halle a. S. 1875, s. 83. A. Ebert *Geschichte der christlich — lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen. Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande.* Bd. I. Leipzig 1874, s. 244.

¹¹⁶ Zschimmer *op. cit.*, s. 84—85.

W. Zschimmer słusznie dostrzegał w traktacie Salwiana *Adversus Avaritiam* projekt gruntownej reformy społecznej i zasadniczych przesunięć w ówczesnym stanie posiadania, program stworzenia nowego opartego na zasadach chrześcijaństwa ascetyzmu. Na tej drodze widział Salwian możliwości odrodzenia chrześcijaństwa i przywrócenia starochrześcijańskich ideałów. W przypadku realizacji tego programu otrzymalibyśmy, jak sądzi Zschimmer, pierwszą próbę rozwiązania tzw. kwestii społecznej ze stanowiska chrześcijańskiego¹¹⁷. W nakreślonym przez Salwiana programie kościół miał przejąć całkowitą troskę o biednych. Schilling stwierdza nie bez słuszności, że absurdalność tego projektu nie jest wystarczającym argumentem, by traktować go niepoważnie. Sam jednak projektodawca był pesymistycznie nastrojony i nie spodziewał się po nim wiele, liczył się bowiem z krytyką i opozycją. Koncepcja Salwiana nie trafiała na grunt realny i pozostała utopijną mrzonką. Hauck powiada, że Salwian, który tak ostro potrafił potępić i z całą surowością ocenić niedomogi realnego świata, żył ze swą ideą reformy w świecie wyśnionym, do którego nie prowadził żaden pomost¹¹⁸.

Warto nadmienić, że program Salwiana nie jest w literaturze patrystycznej zjawiskiem odosobnionym, idea centralizacji jałmużny wysuwana przez kapłana z Marsylii występuje bowiem już w liście Ignacego do Polikarpa, jak również u Cypriana czy w Konstytucjach Apostolskich. O ofiarach i jałmużnie na rzecz biednych, o zorganizowanej i szeroko zakrojonej akcji charytatywnej myślał Jan Chryzostom, jakkolwiek nie odszedł od zasady dobrowolnych darowizn, wskutek czego zdobycie większych źródeł zaopatrzenia ubogich okazało się niemożliwe. Tertulian, który traktował bogaczy jak „bankierów boskich” — tak to określa Guignebert — reprezentował również podobny punkt widzenia.

„Jest to oczywiste — pisze Guignebert — że byłoby najprościej na przykład przekazać całe bogactwo w ręce kościoła, który wzięby na siebie obowiązek podziału”, zgodnie z potrzebami wszystkich wiernych¹¹⁹. Autor stwierdza, że w innym miejscu Tertulian idzie dalej od proklamowania prostej i pierwotnej wspólnoty majątkowej, marząc o życiu we wspólnocie, o swego rodzaju „falansterach” lub swoistym powszechnym klasztorze¹²⁰.

W literaturze historycznej różnie oceniano przedstawiony w powyższym zarysie program Salwiana oraz jego stosunek do wielkiej własności i ubóstwa. Bardenhewer stwierdza, że poglądy Salwiana w nowszych czasach wywołują zdziwienie i oburzają¹²¹. Edgar Loening uznał traktat Salwiana za podręcznik duchownej sztuki wymuszania majątków na rzecz kościoła¹²². G. Madoz charakteryzuje traktat Salwiana *Ad Ecclesiam* jako dzieło o charakterze socjologicznym, w którym dla rozwiązania kwestii społecznej wszyscy właściciele, a szczególnie duchowni mają uczynić donację ze swych bogactw na rzecz kościoła i biednych¹²³.

¹¹⁷ Zschimmer *op. cit.*, s. 85: „Wir hätten also hier einen ersten Versuch, die sogenannte soziale Frage vom christlichen Standpunkte aus in grösserem Umfange zu lösen”.

¹¹⁸ Schilling *op. cit.*, s. 201; Hauck *op. cit.*, I, s. 73.

¹¹⁹ Guignebert *op. cit.*, s. 332; Schilling *op. cit.*, s. 53—58.

¹²⁰ Guignebert *op. cit.*, s. 332.

¹²¹ Bardenhewer *op. cit.* IV, s. 576.

¹²² Loening *op. cit.*, I, s. 224—225: „Verfasser eines wahren Handbuches der geistlichen Erpresskunst”.

Mayer-Pfannholz stwierdza, że Salwian postawił krańcowe, komunistyczne żądania ¹²⁴. A. Hauck zastrzega, że Salwianowi nie chodziło o wzbogacenie kościoła, prawdopodobnie w odpowiedzi na twierdzenie Eberta, który powiada, że tą drogą otwarte zostały na wszystkie czasy wrota kościoła do bogactwa i majątków ¹²⁵. W. Zschimmer uważa, że pierwsze wrażenie, jakie może wyrzucić ten traktat na czytelniku, to zdziwienie z powodu naiwności autora i jego zuchwałości. Plan był zresztą jego zdaniem śmiały, daleko idący, wprost nie do zrealizowania drogą perswazji i kaznodziejskiej namowy, nawet za cenę odkupienia grzechów i wieczne zbawienie duszy ¹²⁶. Rzecz idzie bowiem o dobrowolne zrzeczenie się własności, dobrowolne wywłaszczenie na rzecz kościoła, który z otrzymanych tytułem darowizn majątków miał rozwinąć bardzo szeroko zakrojoną i zorganizowaną, scentralizowaną akcję charytatywną, zapewniającą wiernym utrzymanie. Sam Salwian zdawał sobie sprawę, że plan jego wywoła wiele niezadowolonia, dlatego też ogłaszając go pod imieniem ucznia Pawła Apostoła, Tymoteusza, chciał nadać traktatowi sankcję ewangeliczną, jak również ukryć właściwe autorstwo. Starsze poglądy, według których miał w decyzji Salwiana zaważyć brak odwagi lub rozsądek, zostały przez Zschimmera poddane krytyce. Autor uważa, że Salwian chciał wyczekać i zobaczyć, z jaką reakcją spotka się jego projekt. J. Schröckl twierdzi, że Salwian chciał tą drogą zgromadzić w rękach kościoła wszystkie skarby świata ¹²⁷.

Zdaniem Haucka chodzi w traktacie Salwiana nie tylko o przekształcenie społeczeństwa na zasadach chrześcijańskiego ascetyzmu, ale o zupełny przewrót w stosunkach własności i w stosunkach społecznych epoki. Polemizując z tezą Zschimmera Hauck stwierdza, że Salwian zalecał wyzbycie się majątku raczej ze względu na następstwa, jakie posiadanie pociągało za sobą ¹²⁸. C. A. Hase uznał traktat Salwiana za satyrę na bezwstydną zachłanność duchowieństwa ¹²⁹. Pogląd ten obalili już Zschimmer, który powołując się na list Salwiana (*Ep.* 9) wskazuje, że satyra w tej postaci musiałaby być zupełnie chybioną. Wobec ogromnego wzrostu prądu ascetyzmu Salwian, czerpiąc argumenty z Pisma Świętego, widział na tej drodze, jak przekonuje Zschimmer, drogę do naprawy i odnowy społeczeństwa. Autor jest skłonny uznać Salwiana za pobożnego fanatyka, a cały pomysł i program uważa za chybiony ¹³⁰. G. Schnürer, stwierdzając, że projekt Salwiana napotkał na zdecydowany opór uważa,

¹²³ G. Madoz *Salviano di Marsiglia*. *Enciclopedia Cattolica*. Citta del Vaticano T. X. Roma 1953, col. 1726.

¹²⁴ A. Mayer-Pfannholz *Salvianus*. *Lexicon für Theologie und Kirche*. 2 Aufl. Bd. IX. Freiburg i. Br. 1937, 138.

¹²⁵ A. Hauck *Salvianus Realencyklopädie für Prot. Theol. und Kirche*. Bd. XVII, 1906, s. 403: „Hiermit war der Erbschleicherei der Kirche für alle Zeiten Thür und Thor geöffnet, und andererseits der Wahrhaftigkeit eine neune Nahrung gegeben“.

¹²⁶ Ebert *op. cit.*, s. 444; Zschimmer *op. cit.*, s. 76.

¹²⁷ J. M. Schröckl *Christliche Kirchengeschichte*, cyt. Zschimmer *op. cit.*, s. 77.

¹²⁸ Hauck *Kirchengeschichte Deutschlande*, I, s. 73.

¹²⁹ C. A. Hase *Kirchengeschichte auf Grundlage akademischer Vorlesungen*. I Teil. Leipzig 1885, s. 591, „... dass ich das kleine Buch vielmehr für eine Satyre auf die Habsucht des Klerus halte“; Zschimmer *op. cit.*, s. 78.

¹³⁰ Zschimmer *op. cit.*, s. 78.

że mimo jednostronności, racja była w istocie po stronie Salwiana, gdyż do odnowienia chrześcijaństwa byli powołani przede wszystkim zakonnicy¹³¹.

W ostatnich latach nawet Gaudemet przyznaje, że Salwian z pewną niedelikatnością wymusza jałmużnę¹³². Niezależnie od wymienionych poglądów projekt Salwiana szedł z duchem czasu, a obiektywnie jego program miał ten proces przyspieszyć. W okresie nędzy, częstych najazdów barbarzyńców i zniszczeń, nieurodzaju i głodu kościół rozwinął akcję charytatywną, stając się często żywicielem najbiedniejszych warstw ludności. W tych warunkach i między innymi z tych względów rósł autorytet biskupów, a jednocześnie charytatywność stawała się motywem i pretekstem do rozszerzenia bazy ekonomicznej kościoła. Biskupi tę akcję propagowali i rozwijali. W testamentach zapisywano kościołowi majątki za cenę przyobiecane go zbawienia. O rozmiarach tego niezwykłego procesu może świadczyć fakt, że już w 370 roku zaistniała konieczność wydania rozporządzenia cesarskiego ograniczającego spadkobranie duchowieństwa¹³³.

Projekt i poglądy Salwiana na własność prywatną, koncepcja pełnego przewrotu w stosunkach własności budzi mniejsze zdziwienie i zażenowanie, jeśli porównać ją z wydanym przez C. Caspariego traktatem *De divitiis*¹³⁴. Został on napisany w latach 418—427 na Sycylii, a w każdym razie w Italii i wyszedł spod pióra pelagianina¹³⁵. Według przypuszczenia Schillinga autorem traktatu miałyby być Agricola, wspomniany przez Prospera z Akwitanii sprawca zaburzeń w roku 429, należący do pelagianów sycylijskich. Schilling charakteryzuje traktat jako skrajnie „socjalistyczny”, a niekiedy nawet „komunistyczny”¹³⁶.

Bóg, źródło sprawiedliwości i równości, stworzył złoto i srebro, by wszyscy z niego korzystali na równi¹³⁷. Nie wolno być skąpym i posiadać zbyt wiele, nie należy szukać sławy w ziemskich zaszczytach, umiejętności i wiedzy, a chrześcijaninowi przystoi raczej ubóstwo, aniżeli bogactwa i znakomitości. Ci, którzy pragną bogactw, zasługują, według autora traktatu, na potępienie i popadają w więzy szatana, gotują sobie zgubę, gdyż żądza posiadania majątku jest źródłem zła¹³⁸. Z tych względów autor potępia chęć wzbogacenia się i stawia za wzór ubóstwo Chrystusa. Bogaty ze wszystkimi swymi cechami, majątkiem, pychą, żądzą sławy jest przeciwieństwem i negacją Chrystusa¹³⁹. Podobnie jak Salwian, autor traktatu powiada, że wśród tych, którzy nazywają się chrześcijanami,

¹³¹ G. Schnürer *Kirche und Kultur im Mittelalter*. 2 Aufl. Paderborn. 1927, s. 108.

¹³² Gaudemet *op. cit.*, s. 573.

¹³³ Zschimmer *op. cit.*, s. 81.

¹³⁴ Wyd. C. P. Caspari *Abhandlungen und Predigten...*, s. 120 i n.

¹³⁵ Schilling *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 202.

¹³⁶ Schilling *op. cit.*, s. 202. za „socjalizmem” Bazylego opowiedział się E. Morison *Saint Basil and his Rule. A Study in early Monasticism*. Oxford 1912, cyt. St. Giet *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, s. 96; Salvian określony jako „socjalista” w *Encyclopaedia Britannica*: „Salvian was a 5th century socialist and a zelous ascetic”.

¹³⁷ *De divitiis* 10, 9: Caspari *op. cit.*, s. 44.

¹³⁸ Caspari *op. cit.*, s. 27.

¹³⁹ *De divitiis* 6, 2.

jest wielu takich, którzy uciskają, grabią, męczą i biją, bez obawy, że poniosą za to karę¹⁴⁰.

Źródłem bogactwa jest, według traktatu *De divitiis*, niesprawiedliwość i grabież¹⁴¹.

Bogactwa same przez się są niesprawiedliwością, ale ich źródłem jest krzywda¹⁴². Traktat wylicza sposoby nabycia majątku: kłamstwo, kradzież, użycie przemocy, niesprawiedliwe darowizny, morderstwo itp.¹⁴³. Następnie przedstawia bogatych, którzy posiadają niezliczone majątki ziemskie, zdobione marmurami domy, uczujących i opływających w złocie, srebrze i drogich kamieniach, obfitujących we wszystko. Im natomiast przeciwstawia biednych, których nie stać nawet na najlichszy chleb, którzy nie mają gdzie mieszkać, są głodni, nadzy i cierpią na brak wszelkich dóbr. Największą niesprawiedliwością zaś jest to, że ludzie źli mają wszelkie bogactwa, podczas gdy ubodzy, cierpiący nędzę, są najczęściej dobrzy¹⁴⁴.

Traktat dowodzi, że bogactwa nie pochodzą od Boga, gdyż wszystko, co jest w rozporządzeniu Stwórcy, jak deszcz i tym podobne dary przyrody, są rozdzielone sprawiedliwie wszystkim pospołu¹⁴⁵. Bogactwa są więc wynikiem ludzkiej niesprawiedliwości. Jako drugi argument na takie pochodzenie bogactwa przytacza się fakt, że gdyby Bóg był szafarzem bogactw, to dawałby raczej dobrym, a nie złym. „A jeśli byś powiedział, że bogactwa są rozdawane przez Boga dobrym, a przez szatana złym, to najpierw zapytam, dlaczego nie wszyscy dobrzy cieszą się darem Boga”¹⁴⁶.

Autor czerpie wreszcie dowody ze *Starego Testamentu* i formułuje wniosek, że bogactwa nie są darem bożym¹⁴⁷.

Majątki stwarzają okazję do grzechu, są źródłem zła, dlatego przestrzegając zasad *Nowego Testamentu*, należy gardzić bogactwem¹⁴⁸. Stwórca gani i potępia bogactwo, którego pożądanie jest przyczyną wszelkich zbrodni¹⁴⁹. Z żądz bogactw ani ziemia, ani morze nie jest bezpieczne; na rzekach grasują rozbójnicy, na drogach bandyci, w wioskach i miastach złodzieje, a wszędzie ci, którzy grabią.

W tym też tkwi źródło oszustw, kłamstwa, grabieży. Z żądz bogactw we wszystkich niemal przypadkach depreczuje się prawo boskie i gwałci się zakazy niebios, znika wstyd, czystość i szaleje lubieżność. Człowiek żądny bogactw albo życzy śmierci swym rodzicom, albo prosi o nią Boga. Nastąpił upadek obyczajów i natura ludzka uległa zepsuciu.

¹⁴⁰ *De divitiis* 6, 3.

¹⁴¹ *De divitiis* 7, 2.

¹⁴² *De divitiis* 7, Caspari, s. 34.

¹⁴³ *De divitiis* 17, 1; 17, 1; 20, 3; Schilling (*Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 202) stwierdza, że powyższe wypowiedzi bardzo przypominają stanowisko Salwiana.

¹⁴⁴ *De divitiis* 8, 1.

¹⁴⁵ *De divitiis* 8, 3.

¹⁴⁶ *De divitiis* 8, 4; ubóstwo jako kara za grzechy w nauce rabinów: Rabbi Meir, por. Leopoldt op. cit., s. 67.

¹⁴⁷ *De divitiis* 9, 1.

¹⁴⁸ *De divitiis* 10, 1.

¹⁴⁹ *De divitiis* 17, 3; 18, 1; 18, 2.

Bogaty obrasta w pychę, zapomina o swym położeniu, o własnej ułomności i to do tego stopnia, że nie myśli, iż przecież jest człowiekiem¹⁵⁰.

Zabieganie o bogactwa sprawia, że ludzie nie troszczą się o sprawy niebieskie, o zbawienie duszy. Majątki odziedziczone po przodkach, uzyskane bez grzechu, bez niczyjej krzywdy lub bólu należy, zdaniem traktatu, zatrzymać lub, jeśli wola, przenieść je do nieba. To co zostawi się na ziemi, zginie z końcem świata, a co przeniesie się za życia do niebios, będzie się posiadać wiecznie. Bogaci, którzy tak czynią, by wraz z nimi wszystko zginęło, są wspaniali i godni pochwały¹⁵¹. Bóg słusznie zamknął podwoje królestwa niebieskiego dla bogaczy obarczonych wszystkimi grzechami¹⁵². Autor przytacza biblijną przypowieść o wielbłądzie i uchu igielnym jako dowód, że bogaty nie może wejść do królestwa niebieskiego. Powołując się na ewangeliczne ubóstwo, autor przytacza wypowiedź Mateusza (19, 21), wzywając tych, którzy chcą być doskonałymi, by sprzedali to co posiadają i rozdali ubogim, a w zamian osiągną skarb w niebiesiech. „Sprzedaj wszystko. Powiedziane nam jest, abyśmy nic nie posiadali”¹⁵³. Ideałem dobrego chrześcijanina jest człowiek ubogi, nie posiadający żadnej własności, toteż wielu z uwagi na Stwórcę nie posiada nic ziemskiego¹⁵⁴. *Iustitia* i *aequitas* zmuszają do zniesienia różnicy między bogatymi a biednymi. Prawo boskie nakazuje, by nie tylko powietrze i światło, dary natury, ale również dobra materialne były wspólną własnością wszystkich ludzi¹⁵⁵. Bogatych należy usunąć. „Usuń bogatych, a biednego nie znajdziesz. Niech nikt nie posiada więcej, niż jest to konieczne i jak wiele jest konieczne, niech wszyscy posiadają. Nieliczni bowiem bogaci są przyczyną istnienia wielu biednych”¹⁵⁶. Takiego wezwania nie wysunął nikt z pisarzy kościoła; występuje ono wyłącznie w wymienionym traktacie i na tym polega jego osobliwość¹⁵⁷. Autor traktatu podobnie jak Salwian ubolewa, że prawdziwe cnoty chrześcijańskiej: ubóstwo, pokora, pogarda dla przepychu, nie znajdują zwolenników, a wręcz przeciwnie, chrześcijanie szukają wyżycia się w bogactwach, przepychu, wyszukanych potrawach itd.

Niektóre postulaty wysunięte przez Salwiana, jak i pewne analogie znajdujemy u Piotra Chryzologa. Zdaniem arcybiskupa Rawenny własność sama przez się nie jest złem. Tak jak wino nie oznacza pijaństwa, lecz pijaństwo poznaje się przez wino, tak też bogactwa stworzone przez Boga mają służyć pożytkowi, mają być narzędziem i środkiem do zba-

¹⁵⁰ *De divitiis* 17, 3; trudno być bogatym i dobrym chrześcijaninem, tamże. 19, 1, Schilling *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 205.

¹⁵¹ *De divitiis* 19, 4.

¹⁵² *De divitiis* 18, 1; Schilling *op. cit.*, s. 203. Odmawiano jeszcze królestwa bożego bogatym, jak o tym świadczą *Dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus*, C. P. Caspari *Kirchenhistorische Anekdota*. I. Christiania 1883, s. 151—193, w rozdz. 17, s. 166 cytuje 1 Cor. 6, 10: „Neque avari regnum dei possidebunt...” W *De divitiis* królestwo niebieskie zastrzeżone dla ubogich (*De div: 9, 3*) por., „De malis doctoribus” 18, 3, C. P. Caspari *op. cit.*, s. 103, *De castitate*” 17, Caspari *op. cit.* 163.

¹⁵³ *De divitiis* 10, 5, s. 42; 12, 3 s. 48.

¹⁵⁴ *De divitiis* 19, 2.

¹⁵⁵ Schilling *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 203.

¹⁵⁶ *De divitiis* 12, 1; Schilling *op. cit.*, s. 204.

¹⁵⁷ Również Schilling przyznaje, że Bazyl i Ambroży żądali wyłącznie od bogatych jałmużny. *Reichtum und Eigentum...*, 92 i n; *Die Staats und Soziallehre des heiligen Augustinus*, s. 207.

wienia, ale one też dają sposobność do grzechu. Decyduje więc o ich charakterze sposób ich użycia. Grzechy popchnęły bogatych w otchłań piekielną. Bogacz jest jeńcem lub niewolnikiem bogactwa¹⁵⁸. Autor wysuwa jednak jedyne żądanie, a mianowicie postuluje i straszy, na wzór Salwiana, mękami piekielnymi bogaczy, którzy odmawiają pomocy ubogim. Przez skąpstwo i właściwą sobie zachłanność bogacze sami gotują sobie zgubę i skazują się na wieczne potępienie. Zamykając przed ubogimi podwoje spichlerzów, bogaci zamykają sobie wrota do dóbr wiecznych. Będą oni wiecznymi żebrakami i nędzaczami, jeśli chodzi o sprawę zbawienia¹⁵⁹. Umiłowanie bogactwa i chciwość jest źródłem wszelkiego zła, z niej rodzi się bezbożność. Jałmużna zmywa grzechy, a kto daje biednym jałmużnę, w niebie będzie zbierał żniwa¹⁶⁰. Ubóstwo jest siostrzycą cnót i przestronnym przybytkiem Boga. Toteż biedny będzie w niebie bogaczem.

Chryzologus nakłania posiadaczy bogactw do sprzedaży majątków. Ten kto troszczy się o rzeczy małe, traci coś wielkiego, a dbając o rzeczy ziemskie, pozbawia się wiecznych. Kto pilnuje złota i srebra, nie zaznaje spokoju i bezpieczeństwa. Bogacze obarczeni swym majątkiem nie mogą przejść przez wąską ścieżkę prowadzącą do królestwa niebieskiego, dlatego Chryzologus nawołuje, by pozbyli się tego brzemienia¹⁶¹.

¹⁵⁸ Petrus Chrysologus *Sermo* 116 u Migne *Patrol. Lat.* 52, 518; *Sermo* 121 de divite et Lazaro tamże 530; *Sermo* 122, tamże. 534—5; *Kirchenlexikon*. Bd. IX. Freiburg i Br. 1895, 1898—1900; H. Dapper *Der hl. Chrysologus der erste Erzbischof von Ravenna*. Köln. und Neuss 1867, s. 45 i n. Fl. v. Stablewski *Der heilige Kirchenvater Petrus von Ravenna Chrysologus nach den neuesten Quellen dargestellt*. Posen 1871; Tamassia I *Sermoni di Perto Cristologo. Note per la storia delle condizioni giuridiche e sociali del secolo V. Studi Senesi in onore di Moriani*. Torini 1906.

¹⁵⁹ Petrus Chrysologus *Sermo* 122. Migne *op. cit.*, 58, 535; por. *Sermo* 136; mękami piekielnymi groził bogatym również Schenute z Atripe, por. J. Leipoldt *Schenute von Atripe und die Entstehung der national — ägyptischen Christentums*. Leipzig 1903, s. 168; gdy ci odpowiadali, że piekło już jest przepelnione i nie ma dla nich miejsca, Schenute w replice stwierdzał, że jeśli spali się ich na popiół, to miejsca dla wszystkich wystarczy, Leipoldt *op. cit.*, s. 169.

¹⁶⁰ Petrus Chrysologus *Sermo* 162; *Sermo* 39; *Sermo* 7.

¹⁶¹ Petrus Chrysologus *Sermo* 28; *Sermo* 14; *Sermo* 170.

РЕЗЮМЕ

Рассматривая взгляды Церкви в первых веках н. э. на вопросы собственности, автор подчеркивает поворотные пункты в христианском учении, выдвигая на первый план идею имущественной общности, уступающей место другим концепциям. Автор обращает внимание на признание патристикой исторического характера частной собственности, останавливается на эволюции во взглядах на генезис и функцию богатства, особенно подчеркивая те соображения, согласно которым частную собственность рассматривали как присвоенное общее владение или просто как воровство. Однако, соблазнительные и поражающие своей отвагой высказывания Иоанна Злато-

уста и Василия Великого не подрывали идеи частной собственности и не призывали к экспроприации богатых. Автор утверждает за Шиллингом, Зейпелем, Трельчем, Гитом и Годеме, что обвинение „Отцов Церкви” в мнимом „коммунизме” необоснованно.

Типичное для христианской литературы первых веков н. э. осуждение богатства и отрицательная его оценка с точки зрения христианской морали, закрытие входа для богатых в царство небесное, гарантированное вначале только бедным, уступают место компромиссным взглядам. Церковь выдвигает теорию своеобразного симбиоза богатых с бедными, теоретически обосновывая необходимость такого противоречия, наделяя его божественной санкцией. Выдвинутая в самом начале и развитая в следующие века идея милостыни ставила задачу не только смягчения конфликтов между богатством и нищетой не нарушая собственности, но была также специфической концепцией общности пользования. Стала она средством отпущения грехов и условием спасения, а провозглашенная добродетелью являлась своеобразным удостоверением личности доброго христианина. Приведенные как примеры надгробные надписи из римской провинции Галлии свидетельствуют о том, что благотворительность считалась одной из важнейших христианских добродетелей.

В системе взглядов Церкви на личную собственность, ее функции и роль Сальвиан Марсельский занимает очень интересную позицию, отличающуюся от идеи Августина и других представителей христианской патристики последних веков древнего мира. Идеи Сальвиана ближе взглядам Церкви первых веков н. э., в V. же столетии он приближается к взглядам религиозных сект и групп, с которыми Церковь боролась. Идеалом Сальвиана было евангельское убожество. По его мнению, настоящими христианами являлись монахи, а монастыри же представляли собой ту организационную форму, в рамки которой он хотел ввести все общество.

Ввиду несправедливости, общественного гнета, притеснения и эксплуатации Сальвиан выдвинул в своем трактате „Ad Ecclesiam” программу принципиальных изменений в имущественной структуре, стремясь передать все богатства Церкви, которая заботилась бы о пропитании и материальном положении верных. Программа Сальвиана это концепция полного переворота в отношениях собственности. Это проект существенной социальной реформы и принципиальных изменений в тогдашней имущественной системе, программа построения нового общества, опирающаяся на принципы аскетизма, это программа возрождения христианства и восстановления древнехристианских идеалов.

Идея централизованной милостыни, выдвинутая Сальвианом, встречается уже у Тертулиана. Правда, в трактате „Ad Ecclesiam” она облечена в более конкретную форму. Сальвиана не интересуют проблемы организации форм производства и освоения имущества, которое получит Церковь в форме подарков, записей и завещаний, он выдвигает лишь общую идею и занимается проблемой разделения имущества. Сальвиан был далек от концепции радикальных изменений имущественного положения и общественных отношений, он,

как представитель аскетического течения, видит в отречении от богатства возможность возрождения христианского мира. Неценный современниками и забытый в следующие века трактат Сальвиана предвосхищал идеи, которые идеальную почву для воплощения в жизнь нашли в средневековье.

Автор сравнивает взгляды Сальвиана с современными ему доктринами, обращаясь при этом к семипелагианскому трактату „De divitiis”, в котором отуждалось желание обогащения, а убожество Христа было представлено как образец. Подобно тому как у Сальвиана, в названном трактате богатые христиане являются воплощением зла и виновниками общественной несправедливости. Источником богатства является несправедливость и грабёж; автор этого трактата в своих логических умозаключениях идет дальше, чем Сальвиан, считая, что царство небесное вообще закрыто для богатых. Трактат требует устранения богатых и уравнению всех по имуществу. Итак, хотя Сальвиан в частности приближается к концепции семипелагиан, он в общем очень далек от них.

RÉSUMÉ

En analysant les avis de l'Église aux premiers siècles de la chrétienté à l'égard de la propriété, l'auteur a mis au premier plan l'idée de la communauté de biens qui bientôt a cédé place aux autres conceptions. L'auteur insiste sur le fait de l'approbation par la patristique le caractère historique de la propriété individuelle et l'évolution des opinions sur les origines et la fonction de la richesse. Elle accentue en particulier ces avis d'après lesquels la possession privée était traitée comme une appropriation du commun, ou, tout simplement — comme un vol.

Toutefois les idées de Jean Chrisostôme et de Basile le Grand surprenantes par leurs hardiesse n'ont pas ébranlé la propriété privée et d'ailleurs elles ne tendaient pas à exproprier les riches. L'auteur est d'accord aux avis de Schilling, Seipel, Troeltsch, Giet et Gaudemet que les accusations dirigées contre les pères de l'Église du prétendu communisme sont tout à fait injustes. C'est qui est caractéristique pour la littérature des premiers siècles de la chrétienté c'est la condamnation de la richesse et son appréciation négative au point de vue de la morale chrétienne et même l'interdiction aux riches de l'accès au royaume céleste réservé d'abord exclusivement aux pauvres. Cet avis a bientôt cédé sa place à la formule de la symbiose des riches et des pauvres et l'Église a donné l'explication théorique de l'existence de cette contradiction en lui discernant la sanction divine.

La susdite idée, prêchée aux débuts et développée ensuite aux siècles suivants a trouvé son expression dans l'aumône, dont, le but devait être l'apaisement du conflit entre la pauvreté et la richesse sans ébranler l'état de possession; c'était une forme spécifique de la communauté d'usufruit. Elle est devenue aussi un moyen de l'expiation des péchés et une

des conditions du salut éternel et grâce à cela elle a été élevée au rang d'une vertu et d'une épreuve d'un bon chrétien. Les épitaphes des tombeaux de la Gaule romaine en témoignent que la charité est la plus importante des vertus chrétiennes. C'est Salvien de Marseille qui exprime un avis très intéressant au point de la formation des idées de l'Église sur la propriété individuelle, ses fonctions et son rôle. Il abandonne les avis prêchés par Augustin et les autres représentants de la patristique chrétienne des derniers siècles du monde antique. Il revient plutôt aux idées de l'Église des premiers siècles de la chrétienté et au Ve siècle il s'approche de l'attitude des sectes religieuses et des groupements condamnés par l'Église. Pour Salvien l'idéal d'un bon chrétien c'est la pauvreté évangélique; pour lui les véritables chrétiens ce sont les moines et leurs couvents constituent une forme d'organisation dans laquelle il voudrait transformer toute la société.

En observant les injustices, l'oppression et l'exploitation des classes ouvrières, Salvien a présenté dans son traité „Ad Ecclesiam” le programme des changements dans la structure économique de la société tendant à transmettre tous les biens à la disposition de l'Église qui se chargerait d'entretenir et de sauvegarder l'existence matérielle de tous ces croyants.

Le programme de Salvien c'est l'idée d'une révolution sociale, c'est le programme de la renaissance complète de la chrétienté et du retour aux idéaux des premiers siècles. L'idée d'une centralisation de la charité proposée par Salvien qu'on retrouve déjà chez Tertullien, a pris dans l'oeuvre „Ad Ecclesiam” elle des formes plus réelles. Salvien ne s'occupait pas des problèmes pratiques de l'organisation et de l'aménagement des biens obtenus par l'Église au titre des dons, des légats et des testaments, mais il met à jour l'idée elle-même et la question de la distribution des biens. Il est éloigné des conceptions des changements radicaux dans l'état de possession et dans la structure sociale. Salvien, comme représentant d'ascétisme, trouve dans la résignation des biens un moyen de la renaissance de la société chrétienne. Sans avoir acquis l'estime de ses contemporains et oublié durant les siècles suivants, le traité de Salvien annonçait les idées qui devaient ensuite se montrer réalisables au moyen âge. En comparant les avis de Salvien aux doctrines contemporaines l'auteur se révoque au traité semi-pélagien „De divitiis”, où on a condamné le désir de s'enrichir et on a proposé comme modèle de la pauvreté Jésus-Christ. De même que chez Salvien dans son traité, les riches chrétiens sont chargés du mal, coupables des injustices sociales, car les racines de la richesse ce sont les injustices et les pillages. L'auteur de cette oeuvre prêche les idées encore plus radicales que celles de Salvien car il prouve que le royaume céleste reste interdit aux riches. L'auteur demande d'éliminer les riches et d'établir l'égalité des biens. Bien que Salvien soit assez proche de la conception semi-pélagianiste, il en est d'autre part très éloigné.