

# Janusz Ihnatowicz

---

## "Mąż jednej żony" : święcenia i digamia w najstarszej Tradycji

---

Kieleckie Studia Teologiczne 3, 339-353

---

2004

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Ihnatowicz – Houston, Texas

## „MAŻ JEDNEJ ŻONY” ŚWIĘCENIA I DIGAMIA W NAJSTARSZEJ TRADYCJI

Tradycja Kościoła prawie jednogłośnie uznawała za niezdatnych do przyjęcia święceń digamistów, czyli tych, którzy po owdowieniu zawarli drugi związek małżeński<sup>1</sup>. Na początku trzeciego wieku Tertulian nazywa to „dyscypliną Kościoła” i „nakazem apostoła”<sup>2</sup>. W IV wieku pojawiły się próby zwolnienia z tej zasady tych, którzy zawarli drugie małżeństwo przed chrztem. Jednak nie było to odstępianie od samej zasady, lecz przekonanie, że – jak to stwierdził Tertulian – małżeństwo pogan nie jest dziełem Bożym: tylko to drugie małżeństwo „zchrystianizowane” przez chrzest się „liczyło”<sup>3</sup>. Jeszcze kodeks prawa kanonicznego z 1917 r. traktował tych, którzy zawarli w kolejności dwa ważne małżeństwa lub więcej, za „nieregularnych do święceń z powodu defektu” (*irregulares ex defectu*, kan. 984). Jednak obecny kodeks (1983) już o tym nie wspomina (kan. 1041–1042).

Ów „nakaz apostoelski” to instrukcja w listach pasterskich, by do urzędów kościelnych dopuszczać tylko „męża jednej żony”, na listę wdów wciągać tylko „żonę jednego męża”<sup>4</sup>. Bo tak tradycja rozumiała to ograniczenie. Mniejszościowa opinia pojawiła się w IV wieku, wśród tych, którzy oponowali przeciw dyscyplinie kościelnej jako niezasadnej i niesprawiedliwej<sup>5</sup>. Twierdzono, że autor odnosi się tutaj do poligamii dozwolonej Żydom i Grekom. Lecz nie zyskała ona szerszego poparcia.

---

<sup>1</sup> *Digamia* lub *bigamia* w starożytności używane były zamiennie na określenie wszelkich drugich małżeństw. W tym artykule przez to pierwsze rozumiem wyłącznie małżeństwa owdowiałych.

<sup>2</sup> Por. Tertulian, *Ad uxorem*, 1, 7, 4.

<sup>3</sup> Por. *De monogamia*, 7, 11, 13. Por. Hieronim, *List* 69, 2–3 (Czuj II, s. 105–107); *Constitutiones apostolorum*, 8, 47, 17.

<sup>4</sup> 1 Tm 3, 2 i 12; Tt 1, 5; 1 Tm 5, 9.

<sup>5</sup> Por. Teodor z Mopsuestii, *Comm. in 1 Tim* 3, 2; Teodoret z Cyru, *Interpretatio in 1 Tim* 3, 2 (PG 82, 804D-805B).

Skąd ten nakaz? Listy Pasterskie nic o nim nie mówią. Ojcowie Kościoła wiążą go z wizją małżeństwa, którą znajdowali w Nowym Testamencie, a która, według nich, kwestionowała doskonałość drugich małżeństw osób owdowiałych, a szczególnie przydatność takich ludzi do zajmowania przodujących stanowisk w Kościele.

W tym artykule chcę przedstawić opinie na ten temat autorów żyjących w pierwszych trzech wiekach. W tym okresie zasadnicza debata została zakończona i katolicka nauka ustalona w głównych zarysach<sup>6</sup>.

## Co mówi Nowy Testament?

Starożytni pisarze kościelni znajdowali w Nowym Testamencie podwójną naukę o małżeństwie. Pierwsza, występująca przeciw tendencjom enkratycznym i gnostyckim, podkreśla, że małżeństwo, i to małżeństwo monogamiczne, jest częścią planu Bożego „od początku”. Chrystus zniósł Mojżeszowe pozwolenie rozwodu i przywrócił małżeństwu jego pierwotną jedność chcianą przez Boga, „staną się jednym ciałem” (Rdz 1, 27-28; 2, 23-24). Dlatego dla autora Listu do Efezjan, małżeństwo jest typem i obrazem związku Chrystusa z Kościołem (Ef 5, 32). Paweł pisze małżonkom: *Nakazuję nie ja, lecz Pan, by trwali razem, a jeśli nastąpi rozłączenie, muszą pozostać samotni* (1 Kor 7, 10-11).

Jednak śmierć współmałżonka uwalnia od tego obowiązku. *Żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byle w Panu* (1 Kor 7, 39; por. Rz 7, 2-6).

Jednocześnie jednak małżeństwo wydaje się Bożym ustępstwem na rzecz ludzkiej słabości. Jest ono „lekarstwem na pożądliwość” (*remedium cupiditatis*) ratującym od grzechu rozwiązłości niezdolnych do wytrwania w całkowitej wstrzemięźliwości: *Lepiej żyć w małżeństwie niż gorzeć* (1 Kor 7, 9; por. 1 Tm 5, 14). Nieżonatym i wdowom (*agamois kai chërais*) Paweł proponuje, by nie szukali małżeństwa (por. 1 Kor 7, 8). Nowoczesne tłumaczenia na ogół czytają „nieżonaci” w szerokim sensie, uważając, że dotyczy to zarówno tych, co nigdy nie zawarli małżeństwa, jak i wdowców<sup>7</sup>. Tertulian jednak w tym kontekście mówi tylko o wdowach i kobietach niezamężnych

<sup>6</sup> Por. H. Crouzel, *L'Église primitive face au divorce*, „Théologie historique” 13, Paryż, Beauchesne 1971. Autor, który omówił autorów do końca IV wieku, jasno to wykazuje.

<sup>7</sup> Biblia Tyniecka (wydanie trzecie) jeszcze bardziej i chyba zbyt mocno to rozszerza „którzy nie wstąpili w związku małżeńskie [i] którzy owdowiali”. A więc włącza w to i kobiety dziewice.

(*viduas et inuptas*)<sup>8</sup>. Aleksandryjczycy, Klemens i Orygenes, rozumieją tu „wdowców i wdowy” i odnoszą Pawłową dyspensę do drugich małżeństw<sup>9</sup>.

Tak więc, choć wdowa ma prawo pojąć drugiego męża, te które pozostaną samotne, będą „bardziej błogosławione” (1 Kor 7, 40)<sup>10</sup>. (Choć zaznacza, że to jest tylko jego opinia czy rada. Ale jest to rada dana „w Duchu”). Paweł pisze tutaj o wdowach, lecz jego słowa odnoszą się także do owdowiałych mężczyzn.

Twierdzi się często, że propozycje św. Pawła w tym rozdziale znalazły się w kontekście nadziei na rychłą paruzję. Lecz podaje on także motyw, który zachowuje ważność na każdy czas: celibat uwalnia człowieka, by z niepodzielnym sercem mógł się troszczyć o sprawę Pana (por. 1 Kor 7, 32-34).

W takiej wizji małżeństwo, a zwłaszcza drugie małżeństwo owdowiałych, jest znakiem słabości, braku opanowania (*enkrateia*) i wstrzemięźliwości<sup>11</sup>. Lecz być może jego podejście do małżeństwa nie jest tak negatywne. Może to dla niego stanowić sprawę charyzmatu. Paweł pisze: *każdy otrzymuje własny dar (charisma) od Boga: jeden taki a drugi taki* (1 Kor 7, 7). Celibat jest charyzmatem danym niektórym, a nie obowiązkiem powszechnym. (Dyskutuje się, czy dla Pawła małżeństwo samo w sobie jest tym „innym darem”<sup>12</sup>. Jednak Ojcowie Kościoła za taki chyba go nie uważali, dla nich, by użyć nowszej terminologii, małżeństwo należało do natury, a nie do nadprzyrodzoneści. I to pewnie osłabiało ich teologiczną wizję tego sakramentu.)

To właśnie tym, którym ten dar nie został dany, Paweł doradza wstępowanie w związki małżeńskie. Tacy bowiem nie będą potrafili „zapanować nad sobą”. I próbując żyć we wstrzemięźliwości, narażają się na popadnięcie w grzech. Z tego samego powodu nie popiera zasadniczo całkowitego zaniechanie stosunków seksualnych małżonków (1 Kor 7, 3-5), lecz chce, by wszyscy starali się o „większe dary” (1 Kor 12, 31).

---

<sup>8</sup> Por. Tertulian, *Ad uxorem*, 2, 4. Vulgata ma celownik *non nuptis et viduis*, więc rodzaj pierwszego nie jest jasny.

<sup>9</sup> Niektórzy współcześni bibliści, także np. X. Léon-Dufour, *Mariage et continence selon S. Paul w À la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy 1961, s. 320–321. Także William F. Orr i James Arthur Walther, *I Corinthians*, Anchor Bible, New York, Doubleday 1976, s. 210.

<sup>10</sup> Lepiej niż „szczęśliwsze”; w ten sposób wyraźniejsza jest analogia do błogosławieństw.

<sup>11</sup> Zakładając tę wizję małżeństwa już w Nowym Testamencie, Stefan Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn, Schöningh 1997 widzi w odrzuceniu digamistów koronny dowód na to, że całkowita wstrzemięźliwość obowiązywała cały kler od czasów apostołskich.

<sup>12</sup> Por. Benedetto Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, „Studi biblici”, 49, Brescia, Paideia 1979, s. 115–117.

Dla wdowy czy wdowca pozostanie w stanie, w jakim są, to przyjęcie „większego daru”. A powtórne małżeństwo jego odrzuceniem, wybraniem mniejszego dobra. Tak Ojcowie Kościoła rozumieli św. Pawła. I to właśnie gra rolę w sprawie święceń.

## Nie grzeszy

Konsekwencją tej wizji małżeństwa jest problem, jak chwalić dziewictwo bez potępienia małżeństwa i jak chwalić wdowieństwo bez potępienia drugich małżeństw<sup>13</sup>. Pochwały te często się nie udawały. Stąd pojawiające się od czasów apostołskich niebezpieczeństwo enkratyzmu, potępienia małżeństwa w imię wyższości dziewictwa. *Pasterz* Hermasa sugeruje, że tendencje do chwalenia wdowieństwa posunięte do potępienia drugich małżeństw istniały już w pierwszej połowie drugiego stulecia. W jednym z widzeń tam opisanych Hermas zadaje swemu nadprzyrodzonemu rozmówcy pytanie: „Jeżeli (...) żona lub mąż umrze, a drugie z nich zawrze nowy związek małżeński, czy to, które go zawiera, grzeszy?”<sup>14</sup>. *Pasterz* odpowiada kategorycznie „nie grzeszy”<sup>15</sup>. Ale jeśli „pozostanie w samotności, zdobywa sobie wspanialszą godność i wielką chwałę”<sup>16</sup>.

Odpowiedź ta jest zgodna z nauczaniem św. Pawła. Drugie małżeństwo nie jest czymś grzesznym, lecz w odpowiedzi pasterza zaznacza się już pewna ewolucja w ocenie „pozostania w samotności”. Dla Pawła wdowa, która pozostanie samotna, będzie bardziej błogosławiona, bo będzie się mogła troszczyć o sprawy Pana. Hermas ustawia już hierarchię godności i widzi we wdowieństwie tytuł do specjalnej chwały. Tertulian, piszący na ten sam temat kilkadziesiąt lat później, posunie się jeszcze dalej.

Tertulian, w swym katolickim wcieleniu, godzi się z Hermasem, choć oostrza niższość drugiego małżeństwa wobec celibatu. Sam był żonaty i nazywał swą żonę „najdroższą towarzyszką w służbie Pana”. W dziełku *Do żony*, napisanym na początku III wieku, przykazuje jej (*praecipio*), by po jego śmierci, z taką wstrzemięźliwością (*continentia*), na jaką ją stać, zrezygnowała z małżeństwa<sup>17</sup>. (Tutaj znajdujemy klasyczny motyw Pawłowy: odwołanie się do panowania nad pożądliwością.) Jednak *praecipio* nie trzeba rozumieć w sen-

<sup>13</sup> Por. Św. Augustyn, *De bono viduitatis*, IV, 5.

<sup>14</sup> Hermas, *Pasterz*, *Widzenie piąte*, 32 (4) 1; *Ojcowie apostołscy*, w: *Pisma Starożytności chrześcijańskie* (PSP), tłum. A. Świderkówna, t. 45, s. 157.

<sup>15</sup> Hermas, *Pasterz*, 32 (4) 1, s. 157.

<sup>16</sup> Tamże, 32 (4) 2. PSP, s. 157.

<sup>17</sup> Por. Tertulian, *Ad uxorem*, 1, 1, 4. Cyt. za: Tertulian, *A son épouse*, Sources chrétiennes 273. Dalej cytowane w tekście.

sie absolutnego nakazu czy przykazania; na końcu swych uwag Tertulian powie, że jej tylko „powierza” (*commendo*) te swoje myśli (1, 8, 5). Co więcej, sam w drugiej księdze dziełka pisze, że jeśli zechce wyjść za mąż, niech to uczyni „w Panu” (por. 1 Kor 7, 39), to jest, wybierając chrześcijanina (2, 1, 1). Św. Paweł dozwala na takie małżeństwo (1, 3, 3).

Ale, i to jest istotne dla myśli Tertuliana, Paweł czyni to dla uniknięcia większego zła: owego żaru pożądliwości. „O ile jednak lepiej ani nie zawierać małżeństwa, ani nie płonać!” (1, 3, 4). Paweł dozwala małżeństwo, ale to nie znaczy, że należy go pragnąć, bo „nie należy pragnąć czegoś tylko dlatego, że nie jest zabronione” (1, 3, 5).

Jeśli wdowa wychodzi za mąż powtórnie, nie grzeszy (1, 7, 3). Paweł pozwala na małżeństwo, także drugie dla wdów, lecz woli celibat (1, 3, 2). Dlatego, według Tertuliana, w jakimś sensie takie małżeństwo jest zabronione, bo apostoł coś innego od niego woli (1, 3, 5). (Tertulian jakby nie zauważał, że ten sam argument może się stosować do małżeństwa w ogóle.) Małżeństwo nie jest zabronione, ale wdowa winna usłuchać zachęty św. Pawła: *Jeśliś wolny, nie szukaj żony!* (1 Kor 7, 27). Co więcej, nawet tych, którzy mają żony, nawołuje, by żyli jakby ich nie mieli (por. 1 Kor 7, 29). Jeśli więc ci, którzy mają towarzyszek życia, wezwani są do zapomnienia tego, co mają, o ile bardziej zabrania się szukania drugi raz tego, co się już straciło (1, 6, 1). Przecież nikt bez woli Bożej nie traci życia. Dlatego, gdy z woli Bożej mąż umiera, także z woli Bożej umiera małżeństwo. Szukać drugiego męża to chcieć odtworzyć to, czemu Bóg położył koniec (1, 7, 1-2). Czy można się tu domyślać jakby odwrotnej aluzji do słów Chrystusa, by nie rozłączać tego, co Bóg złączył (por. Mt 19, 6)?

Wdowieństwo jest dla Tertuliana odzyskaniem wolności; dlaczego więc miałaby wdowa chcieć poddać się na nowo w jarzmo, z którego została uwolniona (1, 7, 2)? Owdowienie jest odzyskaniem możliwości do życia w doskonałej czystości. Jest to prawdziwe zwycięstwo. Postępująca w ten sposób wdowa wypełnia przykazanie apostoła, by zapominając o tym, co leży za nami, to jest, o małżeńskiej przeszłości, biec ku temu, co leży przed nami (por. Flp 3, 13), starając się o wyższe dary (por. 1 Kor 12, 31). A tym darem jest niczym nie skępowana wolność, by się troszczyć o sprawy Pana (por. 1 Kor 7, 35).

Wdowa, która po zgonie swego męża wybiera czystość raczej niż możliwość drugiego związku, jaką jej młodość i uroda mogą stwarzać, wybiera Boga za męża. Staje się oblubienicą Boga. Z Bogiem żyje w codziennej bliskości. Tak że nawet w tym życiu można ją zaliczyć do wspólnoty aniołów (1, 4, 4). (Tertulian pisze tutaj o wdowieństwie kobiet; lecz wydaje się, że, zaniechawszy języka oblubieńczego, to samo można by powiedzieć o wdowieństwie mężczyzny.)

Ten opis to tradycyjny opis życia w dziewictwie. Tak więc decyzja wdowy, by pozostać bez męża, pozwala jej jakby odzyskać przywileje dziewictwa.

Co więcej, czystość (a przez to Tertulian rozumie wstrzemięźliwość, powstrzymanie się od stosunków płciowych) wdowy po doświadczeniu współżycia z mężem, jest nawet czymś bardziej godnym podziwu niż wytrwanie w dziewictwie. Dziewictwo jest darem, czystość wdowia skutkiem wysiłku. Dlatego „w dziewicy uwieczna się łaskę, we wdowie – cnotę” (1, 8, 3).

Tak więc wybranie wdowieństwa to wybór wyższej doskonałości. Potwierdzenie tego Tertulian znajduje w dyscyplinie kościelnej i nakazie apostoła, które nie pozwalają mężczyznom dwukrotnie żonatym przewodniczyć kościołom, a kobietę w tej sytuacji zalicza do stanu (*ordo*) wdów. Lecz tutaj Tertulian idzie dalej niż Hermas, bo dla niego ten przepis świadczy „jak szkodliwe takie drugie małżeństwa są dla wiary, i jak wielką przeszkodą do świętości” (1, 7, 4). Tu już wchodzi w grę nie tylko wybranie czegoś, co jest mniej szlachetne i chwalebne, lecz także czegoś, co jest szkodliwe i stanowi przeszkodę do świętości.

W swej argumentacji Tertulian koncentruje się wyłącznie na moralnym aspekcie małżeństwa i jego stosunku do celibatu. Praktycznie dozwala tylko wybór między małżeństwem, a niebezpieczeństwem potępienia, płynącym ze słabości ciała. Z sarkazmem odrzuca inne motywy, społeczne i ekonomiczne, zamążpójścia u wdowy; uznaje je po prostu za poddanie się „pożądliwości świata” (1, 4, 6-5, 3).

A co z aspektem jedności dwojga? Tertulian odwołuje się do ustanowienia monogamicznego małżeństwa przez Boga dwa razy<sup>18</sup>. Raz po prostu potwierdzając godziwość małżeństwa dla rodzenia dzieci (por. 1, 2, 3) przeciw gnostykom, którzy, jak pisze, rozrywaliby, co Bóg złączył (por. 1, 3, 1). Raz w księdze drugiej, i to jest dla nas bardziej interesujące, opiewając chwałę małżeństwa dwojga chrześcijan: wszystko ich łączy, „nie ma w nich żadnego podziału ani ducha, ani ciała, przeciwnie są prawdziwie *dwoje w jednym ciele*. Gdzie jedno ciało, tam i jeden duch” (2, 8, 7). Tutaj występuje argument nie o zachowaniu wdowieństwa, lecz o wybraniu chrześcijanina na męża.

Dla Tertuliana bowiem małżeństwo nie jest wyłącznie cielesnym środkiem do zrodzenia dzieci i leczenia pożądliwości. Winno ono być także zjednoczeniem duchowym, a więc formą przyjaźni. Jednak ta przyjaźń opiera się całkowicie na stosunkach cielesnych, gdy ich zabraknie, nie ma już małżeństwa. Jakoś kończy się ono ze śmiercią jednego z małżonków. Co więcej, nie będzie go po zmartwychwstaniu. Nikt, powiada, nie obiecał nam, że w dniu zmartwychwstania odzyskamy małżeństwo. Będziemy przecież wyniesieni do stanu i świętości aniołów (por. 1, 1, 4). (Tutaj odwołuje się do słów Chrystusa – por. Mt 22, 30.) Ale to zjednoczenie zastąpi wyższa i doskonalsza jedność, duchowa miłość, pozbawiona pożądliwości i płynącej stąd zazdrości. Jednak jej nie chce nazwać małżeństwem.

---

<sup>18</sup> Tekstu ewangelicznego nie cytuję wcale.

## Grzeszy

Opozycja do drugich małżeństw skryształizowała się w montanizmie. Prawdopodobnie to ich rygoryzm był tym, co przyciągnęło Tertuliana do nich w 207 r. Przejście do montanistów zmusiło go do nowego spojrzenia na sprawę drugich małżeństw. Uczynił to głównie w dwu dziełach *Napomnienie o czystości* (*De exhortatione castitatis*) i *O jednożeństwie* (*De monogamia*). Można je traktować jako swojego rodzaju *retractatio* w stosunku do wcześniejszego pisma. Ważne jest zwłaszcza to drugie; stanowi ono bowiem tekst bardziej „publiczny”. Tertulian traktuje je jako swe oficjalne stwierdzenie doktrynalne, odróżniające prawdziwą naukę od błędnych poglądów z prawa i z lewa. W następujący sposób formułuje to w pierwszym zdaniu tego dzieła: „Heretycy [to jest, Marcjon i gnostycy] odrzucają małżeństwo, psychicy [katolicy] je mnożą. Tamci nie zawierają małżeństwa ani razu, ci – wiele razy”<sup>19</sup>. I jedno, i drugie jest przeciw „prawu Stworzyciela”.

Tertulian próbuje wykazać, że nauka montanistów jest zgodna z Pismem Świętym poprawnie odczytanym. I robi to przez dwa zabiegi. Usiłuje zneutralizować teksty w Nowym Testamencie, które wydają się dozwalać takie małżeństwo, a nawet je doradzać. Interpretuje natomiast szeroko teksty przeciwnie.

Tak więc daje zawężoną interpretację pozwolenia apostoła na drugie małżeństwa (por. Rz 7, 3; 1 Kor 7, 39; 1 Tm 5, 14). Dowodzi, że Paweł dał to pozwolenie tylko tym konwertytom, którzy owdowieli przed chrztem: małżeństwo pogan nie jest dziełem Bożym<sup>20</sup>. A rozszerza zakres nakazu Listów Pasterskich. Twierdzi, że wzbronienie drugich małżeństw odnosi się do wszystkich wiernych, nie tylko do kleru. Tu odwołuje się do montanistycznej wizji Kościoła: „gdzie jest trzech zgromadzonych, choćby świeckich, tam jest Kościół”. Wszyscy wierni, także świeccy, są kapłanami. Rozróżnienie między świeckimi i duchownymi jest tylko z ludzkiego ustanowienia przez władze kościelne. Dlatego „gdzie nie ma duchowieństwa (*consensus ordinis*) (...) ty sam jesteś sobie kapłanem”<sup>21</sup>.

To wskazuje na jego *modus procedendi*. To nie interpretacja tekstów biblijnych doprowadziła do jego opinii o drugich małżeństwach. On te teksty interpretuje w świetle doktryny montanistycznej. Podstawą jego poglądów jest

<sup>19</sup> Tertulian, *De monogamia*, 1, 1, 1.

<sup>20</sup> Por. Tertulian, *De monogamia*, 7, 11, 13. *De exhortatione castitatis* nie przywołuje tych tekstów.

<sup>21</sup> *De exhortatione castitatis*, 7, 1–4; *De monogamia*, 12. Sprawę „funkcji kapłańskich” laikatu omawia Tadeusz Kołosowski, „*Ubi tres, Ecclesia est, licet laici*”. *Duchowieństwo i laikat we wspólnocie kartagińskiej według Tertuliana*, „*Vox Patrum*” 22 (2002), t. 42–43, s. 119–130. Twierdzi, że to „montanistyczne” rozumienie kapłaństwa jest już u Tertuliana w katolickim okresie.



„nowe proroctwo”, które jest słowem Bożym na nowy okres, na czasy Parakleta. Ma ono pierwszeństwo także przed Nowym Testamentem. Dlatego jeśli jest jakaś niezgoda, Nowy Testament, należący do dawniejszej epoki, musi ustąpić.

Tak więc pisze, że Pawłowe przyzwolenie należy traktować jako ustępstwo wobec starotestamentowych uprzedzeń jemu współczesnych, takich jakimi było, na przykład, obrzezanie Tymoteusza. Co więcej, jeśli Chrystus zniósł to, co Mojżesz nakazał, dlaczegooby Paraklet nie miał znieść tego, na co Paweł zezwolił, zwłaszcza biorąc pod uwagę to, że drugie małżeństwo nie „było od początku”. Tak więc dyspensę Pawła należy rozumieć, podobnie jak Mojżeszowe przykazanie, jako ustępstwo ludzkiej słabości na czasy przejściowe. Gdy nastąpił czas Parakleta, ta dyspensacja nie ma mocy<sup>22</sup>.

Podobna jest motywacja użycia przez Tertuliana tekstów o jedności i nierozzerwalności małżeństwa (por. Rdz 23–24; Mt 19, 4-9; Ef 5, 32). Jak widzieliśmy, w katolickim *Do żony* te teksty są praktycznie nieobecne; w pismach montanistycznych odgrywają wielką rolę<sup>23</sup>. Podnosi on oba biblijne motywy nierozzerwalności: jak było na początku (dwoje w jednym cielem) i Pawłowy motyw misterium Chrystusa i Kościoła. Stosunek Chrystusa do Kościoła jest modelem monogamii<sup>24</sup>. Ale i tu także charakterystycznie rozszerza ich zakres, by znaleźć w nich naukę zgodną z „nowym proroctwem”.

Biblijne teksty, dowodzi, zabraniające małżeństwa rozwiedzionych trzeba odnieść także do owdowiałych. Jeśli nawet w wypadku rozwodu z winy jednego z małżonków, choć rozdzieleni cielesnie, pozostają związani duchowo i dlatego nie mogą pojąć za męża lub żonę kogoś innego, to tym bardziej, gdy rozstanie stało się bez niczyjej winy przez śmierć. Tutaj też inaczej niż we wcześniejszym dziele ocenia sytuację po zmartwychwstaniu. To, że po zmartwychwstaniu nie zostanie odnowione pożycie cielesne, nie znaczy, że nie będziemy związani ze zmarłym współmałżonkiem. „Przeciwnie, o wiele bardziej będziemy związani, że do wyższego stanu powołani, zmartwychwstaniemy do duchowej wspólnoty...”<sup>25</sup>. Będąc z Bogiem, będziemy także we wzajemnej wspólnocie. W życiu wiecznym „Bóg nie rozdzieli tych, których złączył, [Bóg] który w tym niższym życiu zabronił im się rozłączyć”<sup>26</sup>. A ta wspólnota w Bogu będzie doskonalsza niż była na ziemi. Co więcej, dla Tertuliana już teraz wspólnota między zmarłym i pozostającym przy życiu małżonkiem jest jakos

<sup>22</sup> Por. Tertulian, *De monogamia*, 14.

<sup>23</sup> Opieram to stwierdzenie na indeksach cytatów biblijnych w poszczególnych tomach *Sources chrétiennes*.

<sup>24</sup> Por. Tertulian, *De monogamia*, 5, 7; tenże, *De exhortatione castitatis*, 5, 3.

<sup>25</sup> Tenże, *De monogamia*, 10, 5 (7)–6 (8).

<sup>26</sup> Tamże, 10, 6 (9).

doskonalsza niż przedtem. „Nie straci mąż swego miejsca tylko dlatego, że zaprzestał nędzniejszych cielesnych stosunków”. Zaiste, „szlachetniejszym małżonkiem jest teraz, bo jest nim w większej czystości”<sup>27</sup>. Stąd „jak może być wolna dla drugiego żona, która i w przyszłości należy do swego męża”<sup>28</sup>?

Kobieta, która wychodzi za mąż powtórnie, ma „jedno małżeństwo w duchu, drugie w ciele”. A posiadanie tej samej kobiety przez dwu mężczyzn na raz jest cudzołóstwem. Bo małżeństwo zaczyna się w woli, nim się dopełnia cielesnie. Pierwszy małżonek posiada duszę kobiety i zbrodnią jest, by inny tam zamieszkał. Dla Tertuliana wdowa jest bardziej zobowiązana do zachowania wierności niż rozwódka, ponieważ nie została odrzucona przez męża, ich rozstanie nie jest skutkiem niezgody, zerwania więzów zyczliwości, lecz skutkiem Bożej woli.

W obu swych okresach Tertulian był niechętny drugim małżeństwom. Lecz argumentuje jakby z przeciwnych kierunków. Wcześniej podkreślał rozwiązanie małżeństwa przez Boga i stąd nawoływał do wykorzystania wolności danej przez Boga do podjęcia życia doskonalszego, wstrzemięźliwości. Teraz zabrania absolutnie drugiego małżeństwa w imię trwałości na wieczność osobowej, duchowej wspólnoty, która jest istotą związku małżeńskiego. Ponowne małżeństwo jest zdradą tej wspólnoty. Strona cielesna jest drugorzędna i w jakimś sensie ma jakby negatywny wpływ na jego doskonałość.

Nastąpiła spirytualizacja małżeństwa. Dlatego Tertulian wcześniej mógł argumentować, że ze śmiercią małżeństwo się kończy i że nie zostanie odtworzone w zmartwychwstaniu. Teraz, jako coś w istocie duchowego, trwa wiecznie.

Ta wizja małżeństwa jako więzi zasadniczo duchowej, uwolniona od skrajności Tertuliana, ma potencjał pogłębienia teologii małżeńskiej. Jej echa, choć prawdopodobnie najczęściej niezależnie od pism Tertuliana, można słyszeć u późniejszych pisarzy katolickich<sup>29</sup>.

## Dozwolone, lecz mniej doskonałe

Odrzucając montanizm, katolicy musieli rozwinąć własną teologię drugich małżeństw, opartą na bardziej poprawnej interpretacji tych samych tekstów biblijnych. Podwaliny tej teologii położyli dwaj Aleksandryjczycy: Klemens

<sup>27</sup> Tertulian, *De monogamia*, 10, 8 (12).

<sup>28</sup> Tamże, 10, 7 (10).

<sup>29</sup> W Kościele zachodnim sam Tertulian wywierał wpływ. Cyprian uważał go za mistrza. Hieronim używał jego montanistycznych dzieł w dyspacie z Jowinianem na temat małżeństwa. Por. F. Schulzer, *Die Benützung der Schriften „De monogamia” und „De ieiunio” bei Hieronymus „Adversus Iovinianum”*, „Neue Jahrbücher für deutsche Theologie” III (1894), s. 483–502.

i Orygenes. Był to tylko wycinek ich ogólnej nauki o małżeństwie, zbudowanej w odpowiedzi na pogardę dla niego powszechną w ówczesnych grupach hereetyckich<sup>30</sup>.

Klemens żył w tych samych czasach, co Tertulian. Podobnie jak inni wychodził od pochwały celibatu. „Czystość (*eunouchia*) i tych, którym zostało to dane od Boga, głosimy błogosławionymi”<sup>31</sup>. Być błogosławionym (*makarios*) to dla chrześcijanina największe szczęście. Lecz jednocześnie Klemens podkreśla, że to jest dar Boży, a nie obowiązek wszystkich. Klemens odrzuca enkratyczną interpretację słów św. Pawła: *poślubiłem was jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę* (2 Kor 11, 2), które jakoby nakazywały celibat wszystkim chrześcijanom. Te słowa odnoszą się tylko do Kościoła, nie zaś do poszczególnych chrześcijan. Píše, że „każdy z nas ma prawo do pojęcia żony, zgodnie z prawem w jednym małżeństwie”<sup>32</sup>.

Dla Klemensa małżeństwo jest nie tylko dozwolone, jest ono czymś godnym czci, związkiem danym ludziom przez Boga<sup>33</sup>. „Podziwiamy zaś godną czci monogamię, to jest godziwość jednego małżeństwa, mówiąc, że należy razem znosić trudności i jeden drugiego brzemiona dźwigać (Ga 6, 2), aby nie upadł ktoś, o kim wydaje się, że stoi pewnie”<sup>34</sup>. To na pewno sprawa „lekarstwa pożądliwości” i obrona przed popadnięciem w nieczystość.

Małżeństwo jest jednak nie tylko lekarstwem na pożądliwość, lecz samo w sobie jest miejscem, gdzie człowiek spotyka Boga. Dom rodzinny jest jakby świątynią. Klemens interpretuje słowa Chrystusa, *gdzie dwaj lub trzej zebrani są w moje imię, tam jestem pośród nich* (Mt 18, 20) jako oznaczające męża, żonę i dziecko<sup>35</sup>. Bóg w Chrystusie jest z tymi, co uczciwie używają małżeństwa i przyjmują dzieci.

Jak praktycznie wszyscy pisarze chrześcijańscy, a także wielu filozofów greckich, Klemens uznaje rodzenie dzieci za podstawowy cel małżeństwa, to co je czyni godziwym<sup>36</sup>. Jednak bardziej niż wielu podkreśla, że chodzi tutaj o związek dwojga ludzi ku wzajemnej pomocy: „Chrystus wprowadził monogamię dla rodzenia dzieci i troski o dom, w czym żona jest pomocą”. Jest tu echo opisu stworzenia kobiety jako „odpowiedniej pomocy” mężczyzny (por. Rdz 2, 18). Zadaniem męża w małżeństwie jest troszczyć się o żonę i dzieci<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Por. H. Crouzel, *L'Église primitive...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>31</sup> Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 1, 4.

<sup>32</sup> Tamże, 3, 11.

<sup>33</sup> Całość omawia J. P. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, *Théologie historique* 11, Paryż, Beauchesne, 1970.

<sup>34</sup> Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 1, 4.

<sup>35</sup> Por. tamże, 3, 10.

<sup>36</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 11; 3, 15.

<sup>37</sup> Por. tamże, 3, 12.

Wymieniając godziwe stany w Kościele, Klemens pisze: „O drugim małżeństwie, mówi Apostoł, jeśli gorzej niech zawierają małżeństwo (1 Kor 7, 9)”<sup>38</sup>. Lecz nie znaczy to, że dla niego jest to najlepsza droga. „Choć ten, komu dla braku wstrzemięźliwości, Apostoł udzielił pozwolenia na drugie małżeństwo, nie grzeszy przeciw Testamentowi [przykazaniu] (bo mu tego prawo nie zabrania), to jednak nie wypełnia doskonałości życia, które płynie z Ewangelią”. Dlatego: „Dostąpi jednak chwały niebieskiej ten, kto pozostanie sam (*meinas eph'autou*), zachowa związek przerwany przez śmierć, chętnie podda się ekonomii (*oikonomia*), co sprawiła, że nie może być oderwany od służby (*leitourgia*) Bożej”<sup>39</sup>. (Tutaj aluzja do 1 Kor 7, 32.34.)

Nie ma powodów sądzić, że Klemens znał pisma Tertuliana. Lecz w swej teologii małżeństwa łączy on elementy podobne do poglądów Tertuliana w obu jego okresach, nie dając się jednak ponieść podobnemu rygoryzmowi. Z jednej strony wytrwanie w samotności jest, jak dla Tertuliana katolika, przyjęciem Bożego daru wolności, by móc się całkowicie poświęcić trosce o sprawy Pana. Z drugiej zaś po śmierci współmałżonka pozostaje jakiś „związek” między nimi, a drugie małżeństwo w jakiś sposób ten związek rani.

W monumentalnym dorobku Orygenesusa kwestia dziewictwa, stąd także małżeństwa, gra wielką rolę<sup>40</sup>. Sprawa drugich małżeństw to tylko mały wycinek z tego materiału. Orygenes podejmuje dwa pytania: Dlaczego nie dopuszcza się do święceń ludzi dwukrotnie żonatych? Jaka jest sytuacja takich ludzi w Kościele? (To pierwsze jest dla niego jednym ze skutków drugiego.)

Pierwsze pytanie. Nie ma on wątpliwości, że to ograniczenie, ogólnie znane, pochodzi od Pawła. „Nie tylko nierząd, lecz i drugie małżeństwo wyklucza z godności kościelnych (...) ani biskup, ani prezbiter, ani diakon, ani wdowa nie mogą być digamistami”<sup>41</sup>.

Cóż więc owo wykluczenie oznacza? Nie chodzi tutaj po prostu o większą moralną doskonałość, bo jak pisze wielu digamistów jest lepszych od monogamistów. Paweł uczynił to z powodu symbolizmu<sup>42</sup>. Biskup, prezbiter i diakon są symbolem „prawdziwych rzeczywistości”, które te imiona oznaczają<sup>43</sup>. Dla Orygenesusa widzialny, hierarchiczny Kościół jest obrazem niewidzialnej hierarchii świętości<sup>44</sup>.

<sup>38</sup> Klemens Aleksandryjski, *Stromateis*, 3, 1, 4.

<sup>39</sup> Tamże, 3, 12.

<sup>40</sup> Por. H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Museum Lessianum, section théologique nr. 58, Paryż, Desclée de Brouwer, 1963; w serii monografii o myśli Orygenesusa poświęcił temu tematowi specjalną monografię.

<sup>41</sup> Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 10.

<sup>42</sup> Por. Orygenes, *Commentarium in Mattheum*, XIV, 22.

<sup>43</sup> Por. tamże, XIV, 22.

<sup>44</sup> Por. H. Crouzel, *Virginité...*, dz. cyt., s. 156–157 (moje uwagi w dużym stopniu opierają się na materiale tam dyskutowanym).

Orygenes widzi tu wypełnienie duchowego sensu Mojżeszowego prawodawstwa o liście rozwodowym (Dt 24, 1-4). (To prawodawstwo w różnych kontekstach dominuje jego rozważania w tej części komentarza do Ewangelii Mateusza.) Pamiętamy ten tekst: jeśli mąż oddali żonę, dlatego że znalazł w niej „coś odrażającego”, a ona potem poślubi innego i ten albo umrze, albo ją oddali, ten pierwszy „nie może jej wziąć powtórnie za żonę jako splugawioną”. Tak i Chrystus, oblubieniec duszy, nie może przywrócić duszy, którą odrzucił z powodu „czegoś w niej odrażającego” do stanu dziewiczego ze sobą małżeństwa.

W stosunku do drugich małżeństw ta egzegeza alegoryczna może się wydać dość karkołomna<sup>45</sup>. Wcześniej stosował Orygenes ten tekst do Synagogi odrzuconej przez Boga, bo się wyrzekła Chrystusa, a wybrała Barabasa, który jest symbolem szatana, i stąd jest splugawiona<sup>46</sup>. Może się to odnosić do duszy, która przez grzech zdradziła Chrystusa i wpadła w moc „cudzołożnego oblubieńca, szatana”<sup>47</sup>. Ale jak to odnosi się do digamistów?

Wydaje się, że Orygenes podkreśla tu tylko jedną rzecz: ten kto wstąpił w drugi związek małżeński stracił oblubienczy związek z Chrystusem. I ta utrata jest już ostateczna. Sam stan tych ludzi jest jakby zaprzeczeniem oblubienczego związku z Chrystusem, którego symbolem jest Kościół widzialny. Ich moralna dobroć nie gra tu roli. Ani nie oznacza to, że pójdą na potępienie.

Nauka Orygenesusa o digamistach jest związana z jego teorią na temat dwu różnych klas tych, co osiągną zbawienie. Tutaj także opiera swe poglądy o swą egzegezę biblijnego tekstu. Jest to inwokacja pierwszego Listu do Koryntian, gdzie Paweł pozdrawia dwie grupy: Kościół Boży w Koryncie i „tych, którzy na każdym miejscu wzywają imienia Pańskiego” (1 Kor 1, 1-4)<sup>48</sup>. Jedna grupa to uczniowie Chrystusa w ścisłym tego słowa znaczeniu. To oni należą do zgromadzenia świętych, zarówno żyjących, jak i już będących w niebie (por. Hbr 12, 23); do Kościoła „nie mającego skazy czy zmarszczki” (Ef 5, 27). To oni są światłem w Chrystusie, dla tych, co wzywają imienia Pańskiego, lecz nie należą do zgromadzenia świętych.

Ci „inni” to nie są jednak grzesznicy zasługujący na potępienie. „I oni są zbawieni w imię Jezusa Chrystusa, choć nie są uwieńczeni przez niego”<sup>49</sup>. W różnych pismach Orygenes utożsamia ich z różnymi grupami. Są to katechumeni, którzy jeszcze nie przynoszą owoców<sup>50</sup> albo odbywający po-

<sup>45</sup> Sam Orygenes przyjmował możliwość innej, *Com. in Mat.*, XIV, 22.

<sup>46</sup> Ta interpretacja zwłaszcza w *Com. in Mat.*, XIV, 19.

<sup>47</sup> H. Crouzel, *Virginité...*, dz. cyt., s. 158.

<sup>48</sup> Por. Orygenes, *Com. in Jo.*, VI, 59; *Com. in Mat.*, XIV, 22.

<sup>49</sup> Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 11.

<sup>50</sup> Por. Orygenes, *Com. in Cant.*, III, 8-9.

katę<sup>51</sup>. Także ci „prości wierni” opierający się tylko na wierze<sup>52</sup>. Wreszcie ci, co zawarli więcej niż jedno małżeństwo<sup>53</sup>.

Tak pisze: „digamista nie należy do Kościoła (...) i do liczby tych, co nie mają skazy czy zmarszczki, lecz do drugiego stopnia, do tych, którzy wzywają imienia Pańskiego”<sup>54</sup>. Dlaczego? Trzeba podkreślić, że to sam fakt takiego małżeństwa, a nie niemoralny styl życia. Pisze: Digamiści są wykluczeni, „choćby ich życie było dobre i obfitowali w inne cnoty”<sup>55</sup>. Sprawa przynależności do „drugiego stopnia” nie jest kwestią trwania w stanie grzechu. Pokutnik jest pokutnikiem, bo się od grzechu odwrócił. Jest to zasadniczo sprawa pewnego niedorośnięcia do ideału chrześcijańskiego, tym ludziom czegoś nie dostaje. (Coś podobnego już spotkalśmy u Klemensa.)

Orygenes nie potępiał małżeństwa w ogóle ani nie traktował drugiego małżeństwa owdowiałych za grzech, zasługujący na potępienie wieczne i wyrzucający takich ludzi z Kościoła<sup>56</sup>. Żyjących w jednym małżeństwie wymienia na pierwszym miejscu, nawet przed dziewicami, wśród tych, którzy należą do „Kościoła Bożego”<sup>57</sup>. Nie ma zamiaru odrzucać tego, na co św. Paweł pozwolił.

Jednak sam fakt, że chodzi tutaj o pozwolenie jest źródłem raczej negatywnego nastawienia do tych dozwolonych małżeństw. Drugie małżeństwo jest dozwolone, lecz nie jest ani przez Pawła, ani przez Tradycję zachwalane. Jest ono lepsze niż „płonać” dla tych, co „nie potrafiliby zapanować nad sobą” (1 Kor 7, 9)<sup>58</sup>. W taki sposób unika się niebezpieczeństwa nierządu. Jednak dla Orygenesesa nie znaczy to, że drugie małżeństwo jest dobre. Pisze: „Coś może być lepsze od czegoś złego, nie będąc jednak czymś dobrym”<sup>59</sup>.

Orygenes podaje dwa powody, dlaczego drugie małżeństwo jest czymś mniej niż dobrym. Jest ono wyrazem braku opanowania (*sôphrosune*). Paweł napisał przecież, *kto nie potrafiłby zapanować nad sobą*. Warte jest podkreślenia, że Orygenes, podobnie jak Klemens Aleksandryjski, odnosi pozwolenie Pawłowe do drugich małżeństw. Takie małżeństwo nie zostaje zawarte dla godziwego celu, zrodzenia dzieci. (Zakłada się, że są dzieci z pierwszego.)

<sup>51</sup> Por. Orygenes, *Fragm. in I Cor*, I (JTS IX, s. 232).

<sup>52</sup> Por. Orygenes, *Com. in Jo*. VI, 59; por. H. Crouzel, *Virginité...*, dz. cyt., s. 165.

<sup>53</sup> Por. Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 11.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Por. Orygenes, *Hom. in Ier.*, 20, 4; *Frag. in I Cor.*, XXXVII (JTS IX, s. 503).

<sup>57</sup> Orygenes, *Hom. in Lucam*, XVII, 11.

<sup>58</sup> „Płonać”; większość Tradycji zakładała, że chodzi tu o płomień namiętności. M. L. Barré, *To marry or to burn, purousthai in I Cor 7, 9*, „Catholic Biblical Quarterly”, 26 (1974), s. 193–202 widzi tu aluzję eschatologicznego „ognia sądu”.

<sup>59</sup> Orygenes, *Fragm. in I Cor.*, I (JTS, IX, s. 504).

Ich pożądanie współżycia płciowego teraz to sprawa pożądliwości. A człowiek, który nie opanował swej pożądliwości i namiętności, nie osiągnął doskonałości chrześcijańskiej.

Jeśli pierwszy powód jest natury duchowo-moralnej, drugi jest zdecydowanie teologiczny i mistyczny. Orygenes pisze, że drugie małżeństwo nie jest zgodne z naturą protoplasty Adama; on nie powiedział o drugiej jeszcze kobiecie, *Ona jest kością z kości mojej, ciałem z mego ciała* (Rdz 2, 23)<sup>60</sup>. Z tego samego powodu takie drugie małżeństwo, przeciwnie do pierwszego, nie może być obrazem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, jego oblubienicą<sup>61</sup>.

Dlatego Orygenes uważał, że człowiek dwukrotnie żonaty nie może być symbolem tego, co święcenia oznaczają. A pozostanie we wdowieństwie uznawał za wybranie „lepszej rzeczy”.

## Podsumowanie

Ten aspekt nauki o małżeństwie jakby uległ zaćmieniu w świadomości pisarzy późniejszych. Lecz jakaś jego świadomość przetrwała w średniowiecznej nazwie tej nieregularności *ex defectu sacramenti (matrimonii)* i św. Tomasz z Akwinu do niego się odwołuje<sup>62</sup>. I to właśnie w tej perspektywie odsunięcie digamistów od święceń można rozumieć jako próbę podkreślenia sakramentalnego, typologicznego znaczenia małżeństwa chrześcijan.

## Summary

### „HUSBAND OF ONE WIFE” ORDINATIONS AND DIGAMY IN THE OLDEST TRADITION

Tradition of the Church is practically unanimous in holding that men, remarried after the death of their wife, should not be ordained. It appealed to Pastoral Letters. What were the reasons? Medieval *Decretals* state that such marriage cannot express

<sup>60</sup> Por. Orygenes, *Fragm. in I Cor*, I (JTS IX, s. 504).

<sup>61</sup> O tym charakterze pierwszego małżeństwa pisze H. Crouzel, *Virginité...*, dz. cyt., s. 16–32.

<sup>62</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, suppl. q. 63, a. 1, ad 2. Być może, był to też powód mówiący, dlaczego odsuwano także ożenionych z wdowami: bo nie można takiemu było *ipso facto* zarzucić braku opanowania, np., *Constitutiones apostolicae*, II, 2, 2 (*Didascalia*, źródło dla tej części CA, nie wspominają tego); VI, 17, 3; VIII, 47, 18. Jeżeli Heid ma rację, mogło tu chodzić o niebezpieczeństwo, że z powodu nieopanowania żony, nie wytrwają we wstrzemięźliwości.

the spousal bond of Christ and the Church. Does this opinion have roots in the oldest Tradition of the Church? Was it the only reason? The author discusses the views of Hermas, Tertullian, Clement of Alexandria, and Origen. He concludes that they held this view. Also, appealing to Paul's teaching, they saw in second marriages refusal to seek perfection, refusing an invitation to celibacy. New theology of marriage questions this last view, yet it gives a new urgency to the question, How to emphasize the symbolic value of monogamy, with the irregularity lifted in 1983 Code.

**Ks. prof. dr Janusz A. IHNATOWICZ** – ur. w 1929 r. w Wilnie, doktor teologii, emerytowany profesor teologii na University of Saint Thomas, Houston, Texas. Autor *Consecrated Life Among the Laity: A Theological Study of A Vocation in the Church*, Rzym 1984 oraz szeregu artykułów w czasopismach amerykańskich i polskich. Wziął udział w tworzeniu dzieł zbiorowych i encyklopedii. Napisał sześć tomików poetyckich w języku polskim i angielskim.