

źródła monastyczne

17

źródła monastyczne

17

Redaktorzy serii: Michał T. Gronowski OSB

Szymon Hiżycki OSB

starożytność

15

Rada naukowa:

Marek Derwich

Dariusz Kasprzak OFM Cap.

Przemysław Nehring

Krzysztof Ożóg

ks. Marek Starowieyski

Ewa Wipszycka

Rafał Zarzeczny SJ

JULIAN POMERIUSZ

O ŻYCIU

KONTEMPLACYJNYM

Przekład, wstęp i opracowanie:

Ks. ANTONI ŻUREK



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Tytuł oryginału: De vita contemplativa

Redakcja tomu:

JÓZEF KOZAK

Projekt okładki i stron tytułowych:

ANDRZEJ CIEPŁUCHA

Opracowanie typograficzne:

JAN NIEĆ

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów

Ldz. 140/2017, Tyniec, dnia 23.06.2017

✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

Wydanie II, niezmienione: Kraków 2017

ISBN 978-83-7354-717-9

ISSN 1230-6711

© Copyright by TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów

ul. Benedyktyńska 37

30-398 Kraków

tel.: +48 (12) 688-52-90

tel./fax: +48 (12) 688-52-91

e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl

www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:

TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów

druk@tyniec.com.pl

SPIS TREŚCI

SKRÓTY	11
WSTĘP	15
1. Julian Pomeriusz	15
Formacja intelektualna	23
Prezbiter	35
Pisarz	40
Wpływ	45
2. Traktat <i>O życiu kontemplacyjnym</i>	50
Okoliczności powstania	55
Tytuł i charakter traktatu	62
Traktat dla duszpasterzy?	71
Oryginalność	81
3. Uwagi do tłumaczenia	85
BIBLIOGRAFIA	87
KSIĘGA PIERWSZA	
Prolog	101
1. Istota życia kontemplacyjnego	104
2. Istota przyszłego życia	106
3. Sąd Boży oddziela świętych od nieprawych	107
4. O zmartwychwstaniu i życiu świętych	109
5. Przedsmak życia kontemplacyjnego	111
6. Kontemplacja obecna jest nieporównywalna z przyszłą	113
7. Oglądać Boga w sposób doskonały można dopiero w przyszłym życiu	114

8. Stopień doskonałości życia kontemplacyjnego w życiu obecnym.....	115
9. O różnicy między doskonałością w tym i przyszłym życiu.....	118
10. Święci mogli oglądać Boga przyjmującego postać stworzeń...	119
11. Właściwości ciał po zmartwychwstaniu.....	120
12. Różnica między życiem kontemplacyjnym a czynnym	121
13. Święci kapłani mogą stać się uczestnikami życia kontemplacyjnego.....	123
14. Nieśmiałość wobec nauczycieli Kościoła	126
15. Beztroska kapłana żyjącego niezgodnie z głoszoną nauką	126
16. Kościoła powierzonego nie można ani opuścić, ani zaniedbywać	128
17. Kościołem należy kierować przez przykład	129
18. Przykład kapłana mało znaczy bez pouczenia	130
19. Cnota wiary polega także na dobrych uczynkach	131
20. Osobista prawość nie pomoże kapłanowi, jeżeli milczy i nie napomina występnego.....	133
21. Gorzki opis kapłana żyjącego na sposób cielesny	135
22. Kapłan nie jest odpowiedzialny za gardzących jego przestrogami.....	139
23. Nauczać winno się w sposób prosty i zrozumiały	141
24. Różnica między kaznodzieją budującym Kościół, a deklamatorem.....	142
25. Przymioty kapłanów dążących do życia kontemplacyjnego.....	143

KSIĘGA DRUGA

Przedmowa.....	147
1. Ze względu na różnorodność grzeszników jednych należy tolerować, a innych karać.....	150
2. Pochwała świętych kapłanów	152
3. Świadectwa apostołskie i ich wyjaśnienie	154
4. Skoro obowiązkiem świętych kapłanów jest napominanie żyjących niegodziwie, to dlaczego oni cierpliwie tolerują hipokrytów religijnych?	158
5. Istnieją ważne motywy, z powodu których słabość niektórych jest traktowana z łagodnością.....	160

6. Łatwo jest gwałtownie piętnować grzechy drugich, zapominając o własnych	163
7. Wyznanie grzechów prowadzi do wyzdrowienia, ich ukrywanie grozi potępieniem.....	164
8. Zarozumialcy, obłudnie i nieszczerze piętnujący drugich, narażają się na sąd Boży.....	168
9. Kapłani nic nie powinni posiadać na własność, a z własności wspólnej Kościoła zdadzą sprawę Bogu	169
10. Wielką szkodę na duszy ponoszą ci, którzy dysponując wystarczającymi środkami <do życia>, przyjmują od Kościoła to, co ma żywić biednych	171
11. Można z pożytkiem dla swej duszy żyć z majątku Kościoła	174
12. Powinności duchownego, któremu słabość nie pozwala zrezygnować z własności osobistej.....	174
13. Prawdziwe radości i bogactwa oraz przeszkody w ich zdobywaniu.....	175
14. Znaczenie słów Apostoła o pracujących w przybytku i spożywających to, co z niego pochodzi	178
15. Despotyzm pożądlivosti	179
16. Boga posiadają w sposób doskonały ludzie wyrzekający się całym sercem dóbr materialnych	181
17. Prawdziwy duch wstrzemięźliwości	186
18. Lekceważenie wstrzemięźliwości stało się przyczyną utruty dóbr przez pierwszego człowieka	188
19. Grzech pierwszego człowieka i jego konsekwencje	190
20. Dobra utracone w Adamie odzyskujemy w Chrystusie	192
21. Sposób życia naśladowujących Chrystusa	193
22. O umiarkowaniu w przyjmowaniu pokarmów i użyciu wina	196
23. Grzechem jest nie spożywanie pokarmów, ale ich pożądanie	199
24. Wypełnianie nakazu miłości bliźniego ma pierwszeństwo przed postem i abstynencją.....	200

KSIEGA TRZECIA

Przedmowa.....	203
1. Różnica między cnotami rzeczywistymi a pozornymi.....	203
2. Pycha przyczyną wszystkiego zła	208

3. Przyczynę wszelkiego zła, pychę, zwycięża się cnotą pokory. Skutecznym sposobem usuwania wad jest ich zastępowanie cnotami.....	211
4. Każdy grzech pochodzi od pożądlivosti i pychy, gdyż te obie są ściśle ze sobą związane	213
5. Cierpienie duszy spowodowane zawiścią.....	215
6. Zło spowodowane pożądlivocią ciała, na którą przyzwala zepsuta dusza	216
7. Każdy środek uniemożliwiający bezwstyd służy wstydlivosti i czystości.....	221
8. Pycha w potępieńcach jest jawna, a w hipokrytach ukryta	222
9. Symptomy zazdrości.....	225
10. Zło, do jakiego prowadzi próżność	229
11. O pożytku lęku i jego skuteczności w walce z grzechem.....	233
12. O sądzie ostatecznym i rodzaju wiecznej kary	234
13. Pochwała miłości	237
14. Właściwe rozumienie słów świętego Apostoła o miłości	239
15. Manifestacja miłości doskonałej.....	243
16. Czym jest cnota i w jaki sposób kształtuje ona ludzi	247
17. Stopnie, po jakich nawróceni dochodzą do szczytu doskonałości.....	249
18. O doskonałości liczby cztery oraz o tym, że cztery cnoty zwane głównymi są darem Bożym i służą do uświęcenia ludzi żyjących z wiary	251
19. Istota i przejawy umiarkowania.....	253
20. Styl życia uszlachetnionych męstwem ducha.....	255
21. Sprawiedliwość pochodzi z wiary	258
22. Korzyści, jakie społeczność ludzka ma ze sprawiedliwości	258
23. Dwa rodzaje niesprawiedliwości	259
24. Szczodroblivoci i sposoby praktykowania dobroczyńności	261
25. Czym miłość doskonała wyróżnia się spośród innych rodzajów miłości.....	262
26. Co oznacza „oddać każdemu, co jego”	263
27. O życiu czynnym stanowią trzy cnoty: umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość. Cnota mądrości daje poznanie rzeczy zakrytych.....	264
28. Obowiązek pomagania społeczności ludzkiej	265
29. Źródłem poznania jest roztropność i mądrość.....	268

30. Roztropni nie szkodzą drugim i sami nie pozwalają sobie szkodzić. Doskonałą roztropność posiadają jednak dopiero w życiu doskonałym, czyli bez grzechu	270
31. O czterech uczuciach, których nie należy uważać za wady, jeżeli pochodzą z prawej woli	273
32. W życiu przyszłym nie będzie uczuć bojaźni i smutku	278
33. Sposób, w jaki cnoty, zwane głównymi, w teraźniejszości broniące nas przed grzechem, pozostaną z nami w wieczności	279
34. Usprawiedliwienie autora	281
Indeks odesłań i aluzji biblijnych	283
Indeks rzeczowy	287

SKRÓTY

- Aug „Augustinianum. Periodicum quadrimestre Collegii Internationalis Augustiniani”, Roma 1961–
- ACr „Analecta Cracoviensia, Studia Philosophico-Theologica”, Kraków 1969–
- BLE „Bulletin de littérature ecclésiastique”, Toulouse 1899–
- CCist „Collectanea Cisterciensia. Revue de spiritualité monastique”, Godewaersvelde 1946–
- CCL Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Series Latina, Turnhout 1953–
- Com „Communio. Internationale katholische Zeitschrift”, Frankfurt am Main 1972–
- CPL E. DEKKERS, AE. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum*, Turnhout 1998³.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866–
- DPAC *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, red. A. DI BERARDINO, Casale Monferrato 1983–1988.
- DSAM *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. M. VILLER, Paris 1937–
- DThC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, red. A. VACANT i inni, Paris 1930–1950.
- Ep.* *Epistola, epistolae*, listy.
- FRITZ G. FRITZ, DThC 12 (1935), kol. 2537–2543.
- GuL „Geist und Leben. Zeitschrift für Aszeze und Mystik”, Würzburg 1947–

- HD „Homo Dei. Przegląd ascetyczno-duszpasterski”,
Tuchów–Warszawa 1932–
- LThK¹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. M. BUCHHER-
GER, Freiburg im Br. 1930–1938.
- LThK² *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. HÖFER,
K. RAHNER, Freiburg im Breisgau 1957–1965.
- LXX Septuaginta.
- MGH Monumenta Germaniae historica, Hannover-Le-
ipzig-Berlin 1826–
- OŻyK JULIAN POMERIUSZ, *O życiu kontemplacyjnym* (PL
59, kol. 415–520).
- PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca, wyd.
J.P. MIGNE, Paris 1841–1864.
- PL J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus. Patrolo-
gia Latina, Parisiis 1841–1855.
- POK Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924–
- PSP Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa
1969–
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, red.
T. KLAUSER i in., Stuttgart 1950–
- RBen „Revue Bénédictine”, Maredsous 1884–
- REAug „Revue des Études Augustiniennes”, Paris 1955–
- RHEF „Revue d’histoire de l’Église de France”, Paris
1910–
- RTK „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Lublin 1949–
- SCh Sources chrétiennes, wyd. H. DE LUBAC, J. DANI-
ÉLOU i in., Paris 1941–
- SWP *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red.
J.M. SZYMUSIAK, M. STAROWIEYSKI, Poznań 1971.

- TRE *Theologische Realenzyklopädie*, wyd. G. KRAUS, G. MÜLLER, Berlin 1977–1987.
- TST Tarnowskie Studia Teologiczne, Tarnów 1938–
- VeCh „Vetera Christianorum”, Bari 1964–
- VigCh „Vigiliae Christianae”, Amsterdam–Leiden 1947–
- VoxP „Vox Patrum”, Lublin 1981–
- VS „La Vie Spirituelle, ascétique et mystique”, Paris 1919–
- VSC *Vita S. Caesarii [w:] Caesarii Arelatensi. Opera omnia*, t. 2, ed. G. MORIN, Maredsous 1942.
- ZBKG „Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte”, München–Neustadt 1926–
- ZKG „Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1965–
- ZKTh „Zeitschrift für katholische Theologie”, Innsbruck–Wien 1877–
- ŹrMon Źródła monastyczne, Kraków 1993–
- ŹrMon 2 CEZARY Z ARLES, *Pisma monastyczne*, przekł. E. CZERNY i in., wstęp J. PIŁAT, oprac. i red. ks. M. STAROWIEYSKI, 1994.
- ŹrMon 7 TEODORET BISKUP CYRU, *Dzieje miłości Bożej*, przekł. K. AUGUSTYNIAK, red. ks. M. STAROWIEYSKI, 2007³.
- ŹrMon 9 *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 2. *Kolekcja systematyczna*, przekł. M. KOZERA, oprac. ks. M. STAROWIEYSKI, 2007³.
- ŹrMon 35 ŚW. ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Żywot św. Antoniego*, przekł. E. DĄBROWSKA, [w:] ŚWIĘTY ANTONI, *Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. E. DĄBROWSKA i in., wprowadzenie i wstępy E. WIPSYCKA, 2008².

WSTĘP

1. JULIAN POMERIUSZ

Julian Pomeriusz¹, autor traktatu *O życiu kontemplacyjnym* (*De vita contemplativa*²), należy do postaci mało znanych w literaturze chrześcijańskiej. Jego nazwisko pojawia się tylko w kilku tekstach, zasługujących na miano źródłowych, pochodzących od autorów żyjących w V–VI wieku. Należą do nich: Gennadiusz z Marsylii³, Izydor z Sewilli⁴, Rurycjusz z Limoges⁵, Ennodiusz z Pawii⁶ oraz biografowie Cezarego z Arles⁷.

Dwóch pierwszych autorów zamieszcza, zgodnie z konwencją swoich utworów, krótkie informacje, które można uznać za rodzaj notatek biograficznych. Nato-

¹ W literaturze najczęściej używa się samego nazwiska, choć zdarzają się odstępstwa. W efekcie, w słownikach i encyklopediach informację o tym autorze można znaleźć bądź pod hasłem „Julian Pomeriusz”, bądź też pod hasłem „Pomeriusz (Julian)”.

² PL 59, kol. 415–520.

³ Ściśle mówiąc, o Pomeriuszu pisze anonimowy kontynuator Gennadiusza, określany Pseudo-Gennadiuszem, w dziele *De viris illustribus* 98 (PL 58, kol. 1117–1118).

⁴ Por. IZYDOR Z SEWILLI, *De viris illustribus* 25 (PL 83, kol. 1096).

⁵ Por. RURYCJUSZ Z LIMOGES, *Ep.* I,17 (PL 58, kol. 79–80); II,9 (PL 58, kol. 89); II,10 (PL 58, kol. 89–91).

⁶ Por. ENNODIUSZ Z PAWII, *Ep.* II,6 (PL 63, kol. 39–40).

⁷ Por. VSC I,9.

miast wśród tekstów Rurycjusza i Ennodiusza zachowały się listy adresowane przez nich do Pomeriusza. Wzmianka w *Vita S. Caesarii* dotyczy epizodycznego – w relacji biografów – spotkania, do którego doszło między Cezarym z Arles i Pomeriuszem. Zarówno autentyczność samych źródeł, jak też wiadomości w nich zawarte nie budzą wątpliwości. Są one jednak w większości nie tylko lakoniczne, ale w dodatku niejednoznaczne. W oparciu o te informacje można ustalić tylko kilka faktów dotyczących samej osoby. Natomiast analiza traktatu pozwala nieco poznać kwalifikacje Pomeriusza, jako myśliciela i autora chrześcijańskiego.

Wszyscy współcześni biografowie Pomeriusza⁸ zgadzają się z tym, że żył on w drugiej połowie piątego,

⁸ Można wskazać kilka powstałych w czasach nowożytnych opracowań zasługujących na miano biografii lub też noty biograficzne zamieszczone w opracowaniach encyklopedycznych z dziedziny patrologii. Należą do nich: F. DEGENHART, *Studien zu Julianus Pomerius*, Eichstätt 1905; F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, t. 2, Paris–Tournai–Rome 1930, s. 176–179; FRITZ, kol. 2537–2543; J. ZELLINGER, *Pomerius*, LThK¹, 8 (1936) kol. 362; J. QUASTEN, *Julianus Pomerius*, LThK² 5 (1960), kol. 1169; J.M. SZYMUSIAK, M. STAROWIEYSKI, *Julian Pomeriusz*, SWP, s. 234; A. SOLIGNAC, *Julien Pomère*, DSAM 8 (1974), kol. 1594–1600; S. PRICOCO, *Pomerio Giuliano*, DPAC 2 (1984), kol. 2871–2872; M. SPINELLI, *Introduzione*, [w:] GIULIANO POMERIO, *La vita contemplativa*, tłum. M. SPINELLI, red. A. QUACARELLI, Roma 1987 (Collana di Testi Patristici, 64), s. 7–41; B. ALTANER, A. STUIBER, *Julian Pomeriusz*, [w:] *Patrologia*, tłum. P. PACHCIAREK, Warszawa 1990, s. 617; P. RICHÉ, *Introduction*, [w:] JULIEN POMÈRE, *La vie contemplative*, tłum. R. JOBARD, Paris 1995, s. 7–12; Hen Y., *Scrittori della Gallia*, [w:] *Patrologia. I Padri latini (secoli V–VIII)*, t. 4, red. A. DI BERARDINO, Genova 1996, s. 274–

a zmarł na początku szóstego wieku. Jedynym jednak faktem z jego życia, którego datę można w miarę dokładnie ustalić, jest wspomiane przez biografów Cezarego z Arles spotkanie tego ostatniego z Pomeriuszem. Autorzy *Vita S. Caesarii* wspominają, że Cezary – zmuszony ze względu na stan zdrowia do opuszczenia wspólnoty w Lerynie – przybył do Arles, gdzie zaopiekowali się nim ludzie oddani Kościołowi. Do kręgu ich bliskich znajomych należał też niejaki Pomeriusz „retor, rodem z Afryki”, który w Arles prowadził szkołę. Do tej szkoły zaczął uczęszczać Cezary, aby – jak mieli nadzieję jego opiekunowie – uzupełnić swoją klasztorną edukację „dyscyplinami wiedzy świeckiej”⁹.

Nauka jednak nie trwała długo, gdyż uczeń szybko stracił zapał do studiowania. Motywował to obawą przed

276; A. ŻUREK, *Julian Pomeriusz i jego „De vita contemplativa”*. Aktualny stan badań, TST 14, 1995–1996, s. 197–207. Większość tych opracowań jest dość schematyczna i zawiera podobne informacje. Próbkę nieco innej prezentacji przedstawia D. König (por. D. KÖNIG, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit*, St. Ottilien 1985 (Regulae Benedicti Studia Suppl., 12), s. 181–199. Można też spotkać w wielu tekstach mniej lub bardziej lakoniczne informacje bądź to na temat samego Pomeriusza, bądź też epizodycznie się z nim wiążące. Analityczny przegląd źródeł oraz ich interpretacji, zob. A. ŻUREK, *Duszpasterz końca epoki patrystycznej. Tożsamość kapłana w świetle „De vita contemplativa” Juliana Pomeriusza*, Tarnów 1998, s. 17–39.

⁹ Por. VSC I,9. Z całą pewnością nie było to nauczanie elementarne, bo takie już musiał wcześniej Cezary zdobyć. W grę mogło wchodzić rzeczywiste studium. Szerzej, zob. M.-J. DELAGE, *Un évêque au temps des invasions*, [w:] *Césaire d’Arles et la christianisation de la Provence*, red. D. BERTRAND i in., Paris 1994, s. 29–30.

niebezpieczeństwem tkwiącym w naukach świeckich¹⁰. Tym samym był to koniec znajomości Cezarego z Pomeriuszem, poświadczonej przez źródła¹¹. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa ustalić, że miało to miejsce w 497 albo 498 roku¹². Jest to jedyna znana data z życia Pomeriusza, którą można traktować jako w miarę pewny punkt odniesienia¹³.

¹⁰ Cały epizod został barwnie przedstawiony w VSC. Według jego autorów Cezary miał mieć sen, w którym zobaczył smoka wychodzącego z książki, będącej akurat przedmiotem jego studiów. Smok usiłował go połknąć, por. VSC I,9. Scena ta ma wymowę symboliczną. Ukazuje zagrożenie, jakie dla życia duchowego może mieć kultura świecka. Szerzej na ten temat, zob. P. RICHÉ, *Les écoles et enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*, Paris 1979, s. 36; zob. także TENŹE, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (V–VIII w.)*, Warszawa 1995, s. 106. P.A. Février przedstawia ciekawą interpretację tej sceny, por. P.A. FÉVRIER, *Césaire et la Gaule méridionale au VIe siècle*, [w:] *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence*, red. D. BERTRAND i in., Paris 1994, s. 54–55).

¹¹ Za zbyt daleki należy uznać wniosek o całkowitym rozejściu się dróg Pomeriusza i Cezarego, jak suponuje D. KÖNIG, por. D. KÖNIG, *Amt und Askese*, s. 199. Współzależności obu tych autorów w dziedzinie wymowy i teologii każą domniemywać daleko idące kontakty. Zwraca na to uwagę zwłaszcza P.A. Février, por. P.A. FÉVRIER, *Césaire et la Gaule*, s. 55.

¹² Chronologia przyjęta przez biografów Cezarego z Arles, por. J.-M. DELAGE, *Introduction* [w:] CÉSAIRE D'ARLES, *Sermons au peuple*, SCh 175, 1971, s. 40.

¹³ Epizodyczne spotkanie Pomeriusza z Cezarym będzie powodem, dla którego biografowie tego ostatniego będą się zajmowali bardziej lub mniej szczegółowo także Pomeriuszem. Do rzadkich wyjątków należą ci, którzy pisząc o Cezarym z Arles, nie wspomną

Wzmiankowane w źródłach „afrykańskie” pochodzenie Pomeriusza¹⁴ pozwala na snucie mniej lub bardziej uzasadnionych hipotez. Gdy tę informację rozpatrzy się w znanym nam z innych źródeł kontekście historycznym, to można próbować odgadnąć okoliczności i powody, dla których Pomeriusz znalazł się w Arles. Bardzo możliwe, że uszedł z Afryki przed prześladowaniami Wandalów. Skądinąd wiadomo o okrutnych prześladowaniach w Afryce w latach 470–484. W ich rezultacie Afrykę opuściła znaczna liczba chrześcijan, którzy przybywali między innymi do Galii. Wśród tych przybyszów mógł być, z dużym prawdopodobieństwem, Pomeriusz¹⁵. Wybór Galii mógł być umotywowany tym, że region ten miał wówczas już pokaźną tradycję chrześcijańską, a samo Arles

Pomeriusza. Do takich należy np. G. Haendler, który wprawdzie wspomni „nauczyciela” Cezarego, ale bezimiennie, por. G. HAENDLER, *Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung*, [w:] *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, red. G. HAENDLER, K. MEIER und J. ROGGE, t. II/5, Berlin 1983³, s. 106.

¹⁴ Ogólne określenie „Afer genere” zawarte w VSC, znajduje uzupełnienie w tekście Gennadiusza, gdzie Pomeriusz jest określony „natione Maurus”, GENNADIUSZ, *De viris* (PL 58, kol. 1117–1118, s. 98).

¹⁵ M. Spinelli przyjmuje to jako pewnik, por. M. SPINELLI, *Il „sacerdos docens” in Giuliano Pomerio*, [w:] *Crescita dell’uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, red. S. FELICI, Roma 1988 (Biblioteca di Scienze Religiose, 80), s. 288. Podobnie M.-J. Delage, por. M.-J. DELAGE, *Un évêque au temps*, s. 28. Są też autorzy, którzy tę hipotezę przyjmują z wielką ostrożnością, por. S. PRICOCO, *Pomerio Giuliano*, DPAC 2 (1984), kol. 2871.

było znanym ośrodkiem chrześcijańskiej kultury¹⁶. Taki przebieg wypadków jest możliwy, choć nie dysponujemy w tym względzie żadnymi jednoznacznymi dowodami. Nie można wykluczyć innych przyczyn¹⁷.

Lakoniczna informacja o kraju pochodzenia Pomeriusza pozwala niektórym autorom na wyciąganie dalszych wniosków. Jedni wiążą z tym faktem solidne wykształcenie, jakie niewątpliwie Pomeriusz posiadał¹⁸. Dla innych jest to wyjaśnienie zamiłowania i znajomości myśli św. Augustyna, jakie dostrzegamy w *O życiu kontemplacyjnym*.

W ustaleniu faktów biograficznych Pomeriusza niewiele pomagają inne dane, jakich dostarczają na jego temat wspomniane źródła. Dzięki nim dowiadujemy się na przykład, że Pomeriusz utrzymywał kontakty z osobistościami swego czasu. Kontakty te wprawdzie stanowić mogą pośredni dowód potwierdzający historyczność samej osoby, ale w większym stopniu pomagają odgadnąć rolę, jaką odgrywał Pomeriusz w społeczności chrześcijańskiej.

¹⁶ Tak rozumuje np. Y. Hen, por. Y. HEN, *Scrittori della Gallia*, s. 274).

¹⁷ P.A. Février uważa, że równie dobrze mogły to być racje ekonomiczne. Arles przyciągało wówczas ludzi wykształconych i oferowało im intratne posady nauczycieli w różnego rodzaju szkołach, por. P.A. FÉVRIER, *Césaire et la Gaule*, s. 51.

¹⁸ Afryka była wówczas znana z „dobrych szkół”, por. P. RICÉ, *Edukacja i kultura*, s. 47–49). Jeżeli przyjmiemy, że Pomeriusz studiował w Afryce, to można też przyjąć, że miał możliwość zdobycia dobrego wykształcenia.

Wiadomo przynajmniej o dwóch – i to dość znanych – biskupach, współczesnych Pomeriuszowi, którzy z nim utrzymywali korespondencję. Są to już wspomniani Rurycjusz z Limoges¹⁹ i Ennodiusz²⁰. Obaj żyli na przełomie V i VI w. Z tego okresu pochodzą interesujące nas w tej chwili ich listy. Chociaż przedstawiają one pewną wartość, to do samej biografii Pomeriusza niewiele wnoszą. Nie zawierają żadnych odniesień czasowych, co uniemożliwia ich datowanie. Z całą pewnością można tylko powiedzieć, że korespondencja ta mogła mieć miejsce w ostatnich latach piątego stulecia i początkowych szóstego²¹.

¹⁹ O samej osobie, zob. M. SIMONETTI, *Ruricio di Limoges*, DPAC 2 (1984), kol. 3037–3038; zob. także Y. HEN, *Scrittori della Gallia*, s. 263–264. Natomiast o jego twórczości epistograficznej, zob. M. CYTOWSKA, H. SZELEST, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa, autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 273–275.

²⁰ Por. L. NAVARRA, *Ennodio*, [w:] DPAC 1 (1983) kol. 1155–1156; M. CYTOWSKA, H. SZELEST, *Literatura rzymska*, s. 331–335; U. PIZZANI, *Scrittori dell'Italia*, [w:] *Patrologia. I Padri latini (secoli V–VIII)*, t. 4, Genova 1996, s. 194–200; P. RICHÉ, *Edukacja i kultura*, s. 34–35; s. 41–42. Jako być może tylko ciekawy zbieg okoliczności można potraktować fakt, że również Ennodiusz, zanim został duchownym, był przez jakiś czas nauczycielem. Zwraca uwagę na to M.-J. Delage, por. M.-J. DELAGE, *Un évêque au temps*, s. 30.

²¹ Mimo usiłowań i monograficznych studiów nie udało się uszczegółowić daty korespondencji. W przypadku Rurycjusza można ją zamknąć w latach 485–507. Szerzej, zob. H. HAGENDAHL, *La correspondance de Ruricius*, Göteborg 1952. O Ennodiuszu (+521) wiemy, że został biskupem Pawii, ale ustalenia dotyczące daty urodzenia, a zwłaszcza objęcia biskupstwa w Pawii są bardzo rozbieżne, por. Y. HEN, *Scrittori della Gallia*, s. 194, 198; P. RICHÉ, *Edukacja i kultura*, s. 35; U. PIZZANI, *Scrittori dell'Italia*, s. 194–195. Pochodził z Galii; być może z Arles, a całą pewnością z tamtych okolic, co może

Natomiast samo utrzymywanie kontaktów z tymi osobistościami, jak też szacunek wyrażany przez nie względem Pomeriusza, mogą pośrednio świadczyć tak o walorach osobistych tego ostatniego, jak też o znacznej roli, jaką odgrywał w tamtym Kościele²².

Pomeriusz był też bliskim znajomym innej postaci historycznej. Był nim Firminus z Arles, przyjaciel Sydoniusza Apolinarego i Ennodiusza. Samego Firminusa znamy przede wszystkim z korespondencji z tymi dwoma autorami²³. O Firminusie piszą też autorzy *Vitae S. Caesarii*. Według informacji tam zawartej można sądzić, że odgrywał on dość znaczną rolę w gminie chrześcijańskiej w Arles²⁴. Ten właśnie Firminus przyjął do swojego domu młodego Cezarego z Arles i skierował go do „bar-

tłumaczyć znajomość z Pomeriuszem. Był osobą wykształconą i z nim został biskupem, dużo podróżował, co być może tłumaczy jego znajomości. Listy powstały prawdopodobnie przed 513 rokiem, por. tamże, s. 198.

²² Rurycjusz, a zwłaszcza Ennodiusz, utrzymywali kontakty przede wszystkim z tymi, którzy uchodzili za „wybitne osobistości” tych czasów, por. tamże, s. 195; P. RICHÉ, *Edukacja i kultura*, s. 35, 42. Sam Rurycjusz wyraża się z wielkim uznaniem i szacunkiem o Pomeriuszu, por. RURYCJUSZ, *Ep.* II,10 (PL 58, kol. 89–91).

²³ Por. SYDONIUSZ, *Ep.* IX,1 (PL 58, kol. 432–752); ENNODIUSZ, *Ep.* I,8; II,7 (PL 63, kol. 39–40). Firminus był przyjacielem syna Sydoniusza. Nieco szerzej o samym Firminusie, zob. P. RICHÉ, *Edukacja i kultura*, s. 42; M.-J. DELAGE, *Introduction*, s. 48–49. Według tego ostatniego Firminus był przedstawicielem arystokracji miasta Arles.

²⁴ W tekście jest określony jako „*illustris et timens deum*”, OŻyK I,8.

dzo bliskiego” sobie²⁵ Pomeriusza, by ten zajął się uzupełnieniem jego formacji intelektualnej. Ta wiadomość też mało wnosi do ustalenia chronologii, jak i do całego kontekstu, bo nie znamy dodatkowych szczegółów dotyczących tej zażyłości, ale może być ona kolejnym dowodem znacznej pozycji, jaką w Arles zajmował Pomeriusz²⁶.

Jak widać, w oparciu o dane, jakie znaleźć można o Pomeriuszu, czy to w jego dziele, czy też u współczesnych mu autorów, możliwość odtworzenia faktów z jego życia jest bardzo ograniczona²⁷. Tylko w przybliżeniu można określić czas, w którym żył. W podobny sposób można próbować określić rolę, jaką odgrywał w społeczności miasta Arles i w Kościele swoich czasów.

Formacja intelektualna

Ważną sprawą pozostaje określenie formacji intelektualnej Pomeriusza. Podstawowa w tym względzie jest informacja o jego profesji retorskiej, podana przez biografów Cezarego z Arles²⁸. Nie wiemy ani gdzie studiował,

²⁵ VSC I,9.

²⁶ Trudno przesądzać, dzięki czemu tę pozycję osiągnął. M. Spinelli uważa, że było to dzięki „pozycji zajmowanej w Kościele arelateńskim i działalności pisarskiej”, M. SPINELLI, *Il „sacerdos docens”*, s. 288. Niestety, nie podaje, na czym opiera swoje przypuszczenia.

²⁷ Mało istotne znaczenie ma też informacja Pseudo-Gennadiusza, który kończy swoją notatkę o Pomeriuszu słowami: „vivit usque hodie”, GENNADIUSZ, *De viris* (PL 58, kol. 1117–1118, s. 98). Nie da się bowiem ustalić, kiedy ta informacja została zapisana.

²⁸ „Scientia rhetor”, VSC I,9.

ani też pod kierunkiem jakich nauczycieli²⁹, ale wiemy, co na takie wykształcenie składało się w tamtej epoce i kto na miano retora zasługiwał³⁰. Wprawdzie termin ten do końca nie jest jednoznaczny i można przez to określenie rozumieć bądź to kogoś, kto zdobył określony poziom studiów, bądź autora czy pisarza stosującego się w swej twórczości do zasad określonych przez retorykę, czy też nawet nauczyciela retoryki, ale niezależnie od tego, które znaczenie weźmiemy pod uwagę, to zawsze w grę wchodzi człowiek z najwyższym – na owe czasy – wykształceniem. W zakres takiego wykształcenia wchodziły, jak wiadomo, dyscypliny o charakterze czysto świeckim. Można stąd śmiało powiedzieć, że Pomeriusz należał do elit intelektualnych swoich czasów przez samo zdobyte wykształ-

²⁹ Sam Pomeriusz wspominał, że nauczył się niektórych rzeczy „od ludzkiego nauczyciela”, OŻyK III,34,2. Kontekst sugeruje, że chodziło mu o studium retoryki, ale uwaga jest zbyt ogólna, by na jej podstawie wyciągać wnioski co do poziomu prezentowanego przez jego nauczycieli i zakresu pobieranych nauk. Można w tym nawet dopatrywać się informacji o tym, że Pomeriusz był samoukiem.

³⁰ Studia na ten temat są dość dokładne, por. P. RICHÉ, *Edukacja i kultura*; H. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1964⁶; M. BANNIARD, *Geneza kultury europejskiej V–VIII w.*, tłum. A. KURYŚ, Warszawa 1994, 85n.; E.R. CURTIUS, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. BOROWSKI, Kraków 1997, s. 42–85; C. MANGO, *Historia Bizancjum*, tłum. M. DĄBROWSKA, Gdańsk 1997, s. 125–127. Dobrą orientację dają też opracowania encyklopedyczne, zob. A. QUAQUARELLI, *Retorica*, DPAC 2 (1984), kol. 2986–2988. Można się też w tym miejscu odwołać do pogłębionego studium interesującego nas tematu w oparciu o postać Augustyna, por. H. MARROU, *Augustinus und das Ende der antike Bildung*, tłum. L. WIRTH-POELCHAU, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995².

cenie. W dodatku przez pewien czas był „profesorem”, znanym z nauczania gramatyki³¹. Musiał być znanym i cenionym nauczycielem, skoro mógł sprostać konkurencji w tak wówczas znanym ośrodku, jak Arles³². Czy był już nim gdzieś wcześniej, przed pobytem w Arles, pozostaje tajemnicą. Takiej możliwości nie można w sposób kategoryczny wykluczyć³³.

Samo wykształcenie z zakresu retoryki nobilitowało, ale to przede wszystkim osobiste osiągnięcia decydowały o wartości retora. Tę zaś można poznać z opinii, jaką się cieszył dzięki twórczości, w której objawiał swoją wiedzę, a przede wszystkim umiejętność korzystania i zastosowania retoryki. O klasie reprezentowanej przez Pomeriusza przekonują nas opinie jemu współczesnych i analiza tekstów, jakie wyszły spod jego pióra. Już samo zyskanie sobie rozgłosu w Galii w stosunkowo niedłu-

³¹ Por. VSC I,9. Nie ma potrzeby wyjaśniać, że chodzi o „gramatykę” stanowiącą podstawowy stopień ówczesnego wykształcenia. Na tym poziomie uczono czytania, pisania, rozumienia tekstów, por. C. MANGO, *Historia Bizancjum*, s. 125–147. Nauczanie „gramatyki” nie koliduje z kwalifikacjami naukowymi Pomeriusza-retora.

³² Por. P.A. FÉVRIER, *Césaire et la Gaule*, s. 51. Pozostaje natomiast sprawą nie rozstrzygniętą, czy szkoła, którą kierował Pomeriusz, była publiczna czy też prywatna. Pytanie jest o tyle zasadne, że w owym czasie w Arles istniały szkoły publiczne i stanowiły one mocną konkurencję dla prywatnych, por. P. RICHÉ, *Les écoles et enseignement*, s. 43. Natomiast M.-J. Delage pisze, że Pomeriusz był „ostatnim retorem w Arles”, co sugerować może schyłkowy etap nauczania w tym mieście, por. M.-J. DELAGE, *Introduction*, s. 49.

³³ Chociaż sugestia taka nic do sprawy nie wnosi, to można o niej wspomnieć. Wyraźnie to wspomina M. Spinelli, por. M. SPINELLI, *Il „sacerdos docens”*, s. 288.

gim czasie należy traktować jako dowód wysokiego poziomu prowadzonej przez niego szkoły i kwalifikacji samego mistrza³⁴. Wśród współczesnych badaczy panuje dość powszechne przekonanie o „uczoności” Pomeriusza³⁵, chociaż twierdzenie to opiera się głównie na renomie, jaką się cieszył wśród siebie współczesnych i potomnych. Natomiast analizie jego tekstów poświęcono jak na razie niewiele uwagi³⁶.

W opinii filologa, oceniającego styl traktatu *O życiu kontemplacyjnym*, mamy do czynienia z retorem dużej klasy. Jego styl i język wyróżniają się prostotą, ale też jasnością i klarownością. Jednocześnie autor zna i stosuje figury oraz zwroty charakterystyczne dla sztuki retorskiej³⁷.

³⁴ Tak wnioskuje np. Y. Hen, por. Y. HEN, *Scrittori della Gallia*, s. 274.

³⁵ „Uczoność” Pomeriusza zaznaczają autorzy nawet krótkich not biograficznych, por. S. PRICOCO, *Pomerio Giuliano*, DPAC 2 (1984), kol. 2871; M. SIMONETTI, *La produzione letteraria latina fra romani e barbari (sec. V–VIII)*, Roma 1986, s. 113. Można wprowadzić dyskusję, na ile uzasadnione jest nazwanie Pomeriusza „dialektykiem, retorem, doskonałym gramatykiem”, jak to czyni M. Banniard (M. BANNIARD, *Geneza kultury*, s. 84), czy też „filozofem afrykańskim” (G. DE PLINVAL, *L'attività dottrinale nella Chiesa gallo-romana*, [w:] *Storia della Chiesa*, t. 5, red. P. De LABRIOLLE, Torino 1972, s. 515), ale na tle epoki z pewnością się wyróżniał.

³⁶ Odnosi się to zwłaszcza do strony formalnej, a więc z punktu widzenia zasad retoryki. Wśród autorów podejmujących to zagadnienie można wymienić m.in.: F. DEGENHART, *Studien zu Julianus Pomerius*, s. 6–20; J. PLUMPE, *Pomeriana*, VigCh 1 (1947), s. 228–239; M. SPINELLI, *Introduzione*, s. 32–35.

³⁷ Można spotkać tam metafory, anafory, itd., por. OŻyK I,1,1–2; I,4,3; I,6,2. Szerzej, zob. F. DEGENHART, *Studien zu Julianus Pomerius*,

Prezentowanie myśli jest logiczne, znamionujące autora świadomego rzeczy, ale też umiejącego przedstawić swoją myśl przystępnie i zgrabnie. Dzięki temu tekst, zdaniem współczesnego krytyka, „w pełni zasługuje na to, aby się znaleźć w antologii dotyczącej estetyki lub studium nad literaturą u starożytnych pisarzy chrześcijańskich”³⁸. Nie wdając się w dyskusje o słuszności tej opinii, należy przyznać, że nawet dla czytelnika mało obytego z tekstami łacińskimi lektura samych analiz terminologicznych, jakie spotykamy w tekście Pomeriusza, jest świadectwem wykształcenia ich autora. Natomiast treść niektórych stwierdzeń wyrażona w zgrabnej formie zasługuje – zdaniem innego z autorów – na umieszczenie w antologii sentencji na temat duchowości chrześcijańskiej³⁹. Nie znaczy to wcale, że styl Pomeriusza może dzisiaj zachwycać. Kanoeny estetyki są przecież nie te same.

Potomni swoje opinie o wykształceniu i klasie intelektualnej Pomeriusza opierają przede wszystkim na za-

s. 6–20. Również wyrafinowany sposób korzystania z niektórych terminów należy do arsenału sztuki retorskiej, por. OŻyK III,31,3–4. Znajomości zasad retoryki oraz stosowania się do nich dowodzi także sposób prezentowania własnej osoby (podkreślanie własnej małości, usprawiedliwianie się przed czytelnikami). F. Prinz zauważa, że styl Pomeriusza znamionuje dobre wykształcenie retoryczne, por. F. PRINZ, *Zur geistigen Kultur des Mönchtums im spätantiken Gallien und im Merowingerreich*, ZBKG 26 (1963), s. 60.

³⁸ M. SPINELLI, *Introduzione*, s. 34. Ten sam autor oraz F. Degenhart dowodzą, że wiele z tych zwrotów jest parafrazą rzymskich autorów, por. F. DEGENHART, *Studien zu Julianus Pomerius*, s. 26.

³⁹ Por. tamże, s. 28; FRITZ, kol. 484,489. Autorzy podają przykłady.

chowanych świadectwach jemu współczesnych. Wprawdzie takich świadectw nie pozostało wiele, ale te, które są, zawierają nader wymowne dowody. Spośród nich szczególnie cenne jest zdanie Ennodiusza. Autor ten zdaje się wysoko cenić kulturę umysłową i wykształcenie Pomeriusza. W swoim liście używa w stosunku do Pomeriusza wymownego, choć jednocześnie wieloznacznego i wymagającego wyjaśnień zwrotu, nazywając go „klamrą spinającą obie biblioteki”⁴⁰. Zwrot ten niewątpliwie wyraża uznanie dla wiedzy Pomeriusza. Zdaniem współczesnych autorów, użyty tu zwrot „biblioteki” należy traktować jako synonim kultur: antycznej i chrześcijańskiej, jak chcą jedni⁴¹, lub greckiej i łacińskiej, jak wolą drudzy⁴². Trudno natomiast w oparciu o istniejące teksty stwierdzić, jak szeroka to była znajomość⁴³. Wprawdzie może-

⁴⁰ ENNODIUSZ, *Ep.* II,6 (PL 63, kol. 39–40).

⁴¹ Por. A. SOLIGNAC, *Julien Pomère*, DSAM 8 (1974), kol. 1594.

⁴² M.-J. Delage uważa on, że wyrażenie Ennodiusza oznacza, iż Pomeriusz znał język grecki „doskonale”, M.-J. DELAGE, *Introduction*, s. 99).

⁴³ W OŻyK można zidentyfikować cytaty z literatury klasycznej łacińskiej, ale nie jest wykluczone, że jest to zapożyczenie za pośrednictwem Augustyna, por. FRITZ, kol. 2543. Podobnie należy się odnieść do dyskusji ze stoikami (por. OŻyK III,31,2), która też może być streszczeniem fragmentu z *De civitate Dei* XIV,8 Augustyna (por. AUGUSTYN, *O Państwie Bożym*, tłum. W. KORNAŃSKI, Warszawa 1977). Również odwołanie się do klasycznych rozróżnień dóbr pożytecznych i słuszych oraz cnót kardynalnych (por. OŻyK III,32–33) może znamionować bezpośrednią znajomość autorów klasycznych, albo też za pośrednictwem autorów chrześcijańskich (np. Ambroże- go).

my suponować, że czytał – pełniąc jeszcze funkcję nauczyciela w szkole – autorów pogańskich i takie lektury polecał uczniom, ale znów nie wiadomo, o jakich autorów chodzi⁴⁴. Nawet dość trudno jednoznacznie wykażać, czy znał język grecki⁴⁵. Sam Pomeriusz daje czasem do zrozumienia, że nieobca jest mu kultura klasyczna, ale stwierdzenie typu „nic, co ludzkie, nie jest mi obce”⁴⁶, jest zbyt ogólne, by na tej podstawie określać stopień tej znajomości. Jednocześnie brak nawet śladów literatury klasycznej w dziełach Pomeriusza nie musi oznaczać zupełnej jej nieznanności. Jak się bowiem wydaje, istniała wówczas tendencja, by ludzie wyświęceni nie wracali do literatury klasycznej. Jeżeli już cytują autora klasycznego, to czynią to nie wprost, ale za innymi Ojcami Kościoła⁴⁷.

W oparciu o przedstawione tu choćby przesłanki można z całą pewnością uważać Pomeriusza za przedsta-

⁴⁴ VSC wspominają o takiej lekturze, jaką z polecenia Pomeriusza miał studiować Cezary, por. VSC I,9.

⁴⁵ Pomeriusz cytuje wprawdzie fragment Pisma Świętego za LXX, ale nie wiadomo, czy nie korzysta z któregoś z pisarzy patrystycznych, por. FRITZ, kol. 2543. Podobnie należy potraktować użycie w traktacie greckich terminów, por. OŻyK III,27. Chociaż według F. Cayré Pomeriusz „znał Wergiliusza i Cicerona, znał grekę i czytał stoików”, F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, s. 177. Trzeba się zgodzić z tym, że dysponując tak skąpymi informacjami na ten temat, kwestii tej się nie rozstrzygnie. Jak trudno w podobnych sprawach dojść do jednoznacznych wniosków, obrazuje dyskusja na temat znajomości języka greckiego przez Augustyna. Szerzej na ten temat, zob. H. MARROU, *Augustinus*, s. 489–495.

⁴⁶ OŻyK III,22.

⁴⁷ Por. P. RICHÉ, *Edukacja i kultura*, s. 126.

wiciela ówczesnych elit intelektualnych⁴⁸. Ale nie tylko to świadczyło o jego kwalifikacjach intelektualnych i duchowych. Do historii literatury chrześcijańskiej wszedł nie dlatego, że był uznanym retorem, ale przede wszystkim dlatego, że swoje kwalifikacje retorskie wprzęgnął w służbę myśli chrześcijańskiej. Intelektualną formację chrześcijańską Pomeriusza poznajemy prawie wyłącznie poprzez analizę pozostałych po nim traktatów.

Podstawowym źródłem chrześcijańskiej kultury Pomeriusza było Pismo Święte. Tak jak w przypadku wszystkich autorów wczesnochrześcijańskich, teksty te były dla Pomeriusza podstawowym źródłem inspiracji. Gdzie i w jakich okolicznościach poznawał te Księgi, pozostaje tajemnicą. Podobnie zresztą, jak nie da się wyjaśnić, kto i gdzie wtajemniczał go w patrystyczny dorobek egzegetyczny. Z tekstów, które pozostały, możemy jedynie wnioskować o preferencjach dla niektórych egzegetów doby patrystycznej oraz próbować ustalić tekst, na którym się opierał, czy też szukać mistrzów, u których uczył się egzegezy.

Myślicielem, który na Pomeriuszu wywarł największy wpływ, był niewątpliwie Augustyn. Do znajomości myśli biskupa Hippony przyznawał się zresztą nasz autor wprost, wskazując nawet na niego jako na niedośc-

⁴⁸ Chociaż za przesadne i nieco górnolotne należy uznać cytowane już określenia, podkreślające „uczoność” Pomeriusza albo też uznawanie go za „reprezentanta nauki” (w przeciwieństwie do Cezarego z Arles), jak to czyni G. Minois, por. G. MINOIS, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia*, tłum. A. SZYMANOWSKI, Warszawa 1995, s. 114.

gły wzór, który starał się naśladować w swoim dziele⁴⁹. Lektura tekstów Pomeriusza potwierdza nie tylko znajomość myśli Augustyna, ale demonstruje liczne zapożyczenia tak koncepcji, jak też dosłownych sformułowań⁵⁰. Taki stan rzeczy sprawia, że dość powszechnie spotyka się opinię o Pomeriuszu jako „uczniu Augustyna”⁵¹. Dyskusyjna pozostaje natomiast kwestia, jak daleko ta znajomość sięgała i jak dalece w swych poglądach Pomeriusz pozostaje wierny Augustynowi. Niektórzy w Augustynie widzą ogólnie „natchnienie i wzór” Pomeriusza⁵². Inni jego augustynizm określają jako „szeroki, umiarkowany i praktyczny”⁵³, albo też wystarczy im wskazać na „perspektywę augustyńską” dostrzeganą w myśli Pomeriu-

⁴⁹ Por. OŻyK III,31,6.

⁵⁰ Szerzej na temat augustynizmu Pomeriusza, zob. G. TIBILETTI, *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio*, Aug 25 (1985), s. 489–506. Autor wskazuje na podobieństwo koncepcji teologicznych, terminologii, a nawet identyczność cytowanych tekstów Pisma Świętego. Podobnych miejsc można znaleźć więcej. Podejmowane są nawet próby wskazywania konkretnych tekstów Augustyna, z których najczęściej miał korzystać Pomeriusz. Np. F. Cayré uważa, że były to *De doctrina christiana* i *De moribus Ecclesiae*, por. F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, s. 179.

⁵¹ Jest wymieniany jako jeden z pierwszych „następców i uczniów Augustyna”, H. MARROU, *Augustinus*, s. 530. Natomiast jest nieco przesady w powiedzeniu, że należy do „przyjaciół” Augustyna, jak chce M. Zacherl, por. M. ZACHERL, *Die Vita communis als Lebensform des Klerus in der Zeit zwischen Augustinus und Karl dem Grossen*, ZKTh 92 (1970), s. 396.

⁵² M. SPINELLI, *Introduzione*, s. 47, przypis 8.

⁵³ FRITZ, kol. 179.

sza⁵⁴. Z całą pewnością można mówić o świadomym korzystaniu z dorobku mistrza, a nie o jego automatycznym kopiowaniu.

Nie sposób z kolei przesądzić, gdzie i w jaki sposób Pomeriusz ten dorobek poznawał. W dyskusjach na ten temat powraca wątek o pochodzeniu Pomeriusza, choć ono całej sprawy nie wyjaśnia. Samo afrykańskie pochodzenie może ułatwiało zetknięcie się z dorobkiem biskupa Hippony, ale przecież do tego nie obligowało. Chronologia życia Pomeriusza – ogólnie przyjmowana – zdaje się suponować, że studia literatury chrześcijańskiej odbył on w Afryce; na zapoznawanie się z Augustynem w Galii brak czasu, o ile Pomeriusz umiera na początku VI wieku. Określenie bliższych okoliczności wydaje się niemożliwe. Wprawdzie sympatia dla „augustyńskiego stylu życia monastycznego”, jaką dostrzega się u Pomeriusza, może stanowić przesłankę do domysłów o jego formacji monastycznej, ale wniosek, jakoby taką formację odbył przed przybyciem do Galii, wydaje się zbyt daleko idący⁵⁵. Podobnie zresztą jak twierdzenie o pobycie we wspólnocie w Lerynie tylko na tej podstawie, że tam stu-

⁵⁴ „Pomeriusz prezentuje rzeczywisty augustynizm, choć szeroki, umiarkowany i o tendencjach praktycznych”, F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, s. 179. Por. R. MARKUS, *La fine della cristianità antica*, Roma 1996, s. 222).

⁵⁵ O wpływach monastycyzmu augustyńskiego na Pomeriusza, zob. G. LAWLESS, *Przegląd monastycyzmu augustyńskiego*, [w:] *Duchowość starożytnego monastycyzmu*, red. M. STAROWIEYSKI, Kraków 1995, s. 65.

diowano Augustyna⁵⁶. Dróg do przyswojenia sobie tekstów Augustyna było już wtedy wiele⁵⁷.

Znajomość literatury chrześcijańskiej, jaką posiadał Pomeriusz, nie ograniczała się do Augustyna. Z całą pewnością w jego tekstach dostrzegalne są wpływy czy też nawet teksty innych autorów chrześcijańskich. Jedne z nich są dość wyraźne, inne na tyle śladowe, że trudno w oparciu o nie formułować jakiegokolwiek wnioski. Trudno przecież tylko na podstawie przypomnienia dużo wcześniejszego zakazu czytania niektórych ksiąg Pisma Świętego przez młodzieńców dowodzić⁵⁸, że czytał teksty Orygenesusa – choćby nawet w tłumaczeniu – bo właśnie ten pisarz pierwszy taki zakaz wzmiankował⁵⁹. Nie ulega jedynie wątpliwości znajomość przez Pomeriusza takowej tradycji w Kościele.

Podobnie rzecz się przedstawia w przypadku wszystkich cytowanych czy też parafrazowanych myśli innych autorów wczesnochrześcijańskich. Pozostaje sprawą nie

⁵⁶ Możliwość odbycia formacji we wspólnocie leryńskiej przyjmuje G. Tibiletti, por. G. TIBILETTI, *La teologia*, s. 503.

⁵⁷ Myśl, a nawet teksty św. Augustyna mógł poznawać Pomeriusz także z istniejących już pod koniec V wieku różnego rodzaju antologii, por. B. STUDER, *Una teologia patristica*, [w:] *Storia della Teologia I. Epoca patristica*, red. A. DI BERARDINO – B. STUDER, Casale Monferrato 1993, s. 589.

⁵⁸ Por. OŻyK III,6,6.

⁵⁹ ORYGENES, *Komentarz do „Pieśni nad Pieśniami”*, Prolog 1, tłum. S. KALINKOWSKI, Kraków 1994, s. 8–9. Według A. Hammana zakaz ten pochodził z judaizmu. Natomiast Pomeriusz mógł czytać tekst Orygenesusa w tłumaczeniu Rufina, por. JULIEN POMÉRE, *La vie contemplative*, s. 144, przypis 46.

do końca wyjaśnioną, czy sam autor poznawał te teksty i których autorów ma na myśli, bo imiennie ich nie wymienia. Jeżeli nawet przyjąć, że cytował te teksty ze świadomością, czyjego są autorstwa, to znów nie sposób przesądzić, czy poznał je bezpośrednio, czy też czytając np. dzieła Augustyna. Taka możliwość jest nie tylko do przyjęcia, ale nawet pasuje do zwyczajów tamtej epoki. Za jej przyjęciem zdaje się też przemawiać sposób, w jaki Pomeriusz z tych autorów korzystał⁶⁰. Niezależnie jednak od tego, w jaki sposób zdobywał swoje wykształcenie i gdzie odbywała się jego formacja religijna, efekty tego można uznać za bardzo wysokie⁶¹. Dowodzi tego zarówno jego twórczość, jak też prestiż, jakim się niewątpliwie cieszył w kręgach kościelnych południowej Galii przełomu piątego i szóstego wieku. Była to formacja nie tylko intelektualna, ale też duchowa, co wiązało się także z jego funkcjami pełnionymi w ówczesnym Kościele.

⁶⁰ Np. dostrzega się duże podobieństwo między koncepcjami Pomeriusza a Kasjana. Nie są to jednak dosłowne zapożyczenia. Komentatorzy tłumaczą to korzystaniem przez Pomeriusza z tradycji, której częścią stał się już wtedy dorobek Kasjana, por. M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien*, DSAM 2 (1953), kol. 269.

⁶¹ Na tej podstawie określa się Pomeriusza jako człowieka „bardzo religijnego i wykształconego”, É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne*, t. 3, Paris 1965, s. 78. Trzeba mimo to pamiętać, że z pewnością nie prezentował on tej formacji intelektualnej, której wizję zaproponował Augustyn. Szerzej, zob. H. MARROU, *Augustinus*, s. 281–451.

Prezbiter

W cytowanych już źródłach czytamy, że Pomeriusz „w Galii został wyświęcony na prezbitera”⁶². Nikt nie kwestionuje prawdziwości tej informacji. Pośrednio potwierdza to sam Pomeriusz, który wprawdzie wprost nie mówi o sobie jako prezbiterze, ale zdaje się identyfikować ze środowiskiem kapłańskim⁶³. Na tych wiadomościach wyczerpuje się nasza wiedza o Pomeriuszu-prezbiterze. Wszystkie inne szczegóły w tym względzie należą już do sfery lepiej lub gorzej udokumentowanych hipotez; poczynając od nie wyjaśnionej kwestii, kto i kiedy udzielił mu święceń kapłańskich, poprzez okres następujący po święceniach, aż do wyjaśnienia stopnia, jaki ostatecznie w hierarchii kościelnej zajmował. Niektóre z tych kwestii budzą szczególne kontrowersje, ale mimo wysiłku wielu badaczy wciąż pozostają otwarte.

W oparciu o skąpe – ale za to mające swe odniesienie do biografii Cezarego z Arles – dane można w przybliżeniu ustalić datę święceń Pomeriusza. Większość biografów przyjmuje, że kapłanem został po roku 498 – kiedy to, zgodnie ze świadectwem *Vita S. Caesarii*, był jeszcze retorem i nauczycielem Cezarego – w Arles. Można się tylko domyślać, że święceń mógł mu udzielić ówczesny

⁶² Por. GENNADIUSZ, *De viris* (PL 58, kol. 1117–1118, s. 98).

⁶³ Przyznając słuszność niektórym zarzutom kierowanym pod adresem kapłanów, identyfikował się z tym środowiskiem, por. OŻyK I,21,1.

biskup tego miasta Eoniusz⁶⁴. Gdyby to wnioskowanie odpowiadało prawdzie, to z pewnością prezbiterem byłby przed rokiem 503, kiedy to Cezary został w Arles następcą Eoniusza⁶⁵. Jaka funkcję spełniał w Kościele po święceniach, można się tylko domyślać. Dostępne nam źródła na ten temat milczą.

Ściśle biorąc, spotykamy się z jeszcze jedną informacją dotyczącą dalszych losów Pomeriusza. W swoich listach Rurycjusz tytułuje Pomeriusza opatem⁶⁶. Ten tytuł i jego użycie w tym zwłaszcza przypadku stanowią rodzaj zagadki, której na razie nie udało się jednoznacznie wyjaśnić.

Podstawową trudność stanowi wieloznaczność tego terminu. Istnieją dwa sposoby wyjaśnienia zasadności jego użycia. Według jednych tytuł ten był nadawany w tamtych czasach nie tylko przełożonym klasztornym, ale też duchownym odznaczającym się głębokim życiem duchowym⁶⁷. Zgodnie z tą interpretacją można przyjąć, że Pomeriusz należał właśnie do tej kategorii du-

⁶⁴ Za taką hipotezą opowiadają się wszyscy autorzy zajmujący się wprost czy też pośrednio Pomeriuszem, por. FRITZ, kol. 2537; A. SOLIGNAC, *Julien Pomère*, DSAM 8 (1974), kol. 1135. Por. J.-M. DELAGE, *Introduction*, s. 53; M. SPINELLI, *Introduzione*, s. 11.

⁶⁵ Por. J.-M. DELAGE, *Introduction*, s. 40. Chyba za mało udokumentowane należy przyjąć stanowisko, zgodnie z którym Pomeriusz zmarł około 498 roku, por. F. CAYRÉ, *Précis de patrologie*, s. 177.

⁶⁶ Określenie to zostało użyte w tytułach listów, por. RURYCJUSZ, *Ep.* I,17 (PL 58, kol. 79–80); II,9 (PL 58, kol. 89–91).

⁶⁷ Por. A. SOLIGNAC, *Julien Pomère*, DSAM 8 (1974), kol. 1594. Powtarza to M. Spinelli, por. M. SPINELLI, *Introduzione*, s. 12.

chownych. Zwolennicy tego poglądu przyznają, że chociaż mógł on być kapłanem, to „z pewnością wiódł życie ascetyczne i duchowo pogłębione”⁶⁸. Potwierdzeniem tej tezy, a jednocześnie świadectwem uznania dla wyjątkowej duchowości Pomeriusza, mogą być dalsze słowa tekstu. Rurycjusz zwraca się do Pomeriusza: „wy, którzy, pod względem duchowym idziecie drogą wąską i trudną”, nazywając go „panem własnej duszy”⁶⁹. Aluzja do drogi „wąskiej i trudniej” jest z pewnością nawiązaniem do słów Ewangelii (por. Mt 7,14) i wydaje się wyrazem uznania dla ascetycznego stylu życia. Podobną wymowę ma też ten drugi zwrot, chociaż w tym wypadku jest to odwołanie się do ideałów monastycznych wczesnego chrześcijaństwa. Taka interpretacja jest do przyjęcia, chociaż na podstawie istniejących źródeł nie sposób jej w całej rozciągłości udokumentować⁷⁰.

Według drugiej hipotezy tytuł opata wiązał się z rzeczywistą funkcją Pomeriusza. O jaką funkcję chodziło, można znów tylko się domyślać. Być może, co sugerują niektórzy autorzy, Pomeriusz był przełożonym, ale wspólnoty duchownych. Wspólnoty takie znamy już co najmniej od czasów Augustyna i wiemy, że taka istniała także w Arles⁷¹. Podobne mogły istnieć także w innych

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ RURYCJUSZ, *Ep.* I,17 (PL 58, kol. 79–80).

⁷⁰ F. Degenhart dopatruje się takich śladów w tekście samego Pomeriusza, por. F. DEGENHART, *Studien zu Julianus Pomerius*, s. 30.

⁷¹ Taką hipotezę przyjmuje G. Fritz, por. FRITZ, kol. 2537. Por. także Y. HEN, *Scrittori della Gallia*, s. 274. Istnienie wspólnoty w Arles jest potwierdzone w VSC I,62.

miastach i na czele jednej z nich można sobie wyobrazić Pomeriusza. Gdy w dodatku weźmie się pod uwagę występowanie w tamtym regionie „kleryckich wspólnot mniszych, kierowanych przez zwykłego kapłana”⁷², to taka możliwość wydaje się bardzo realna. Taka interpretacja znajdowałaby potwierdzenie w tych fragmentach *O życiu kontemplacyjnym*, w których autor zdaje się wykazywać osobiste preferencje dla tego typu życia i znajomość realiów funkcjonowania takowej wspólnoty⁷³. Jednak w formułowaniu ostatecznych wniosków należy zachować powściągliwość.

Natomiast z o wiele większą pewnością należy przyjąć, że Pomeriusz był wyjątkową postacią w gronie duchownych. Trudno przecież sobie wytłumaczyć powód, dla którego biskup radziłby się niczym nie wyróżniającego się kapłana. Jeżeli nie wyróżniała go pozycja zajmowana w hierarchii kościelnej, to przynajmniej stanowił o niej osobisty autorytet wynikający być może z wykształcenia i świętości⁷⁴.

⁷² B. DEGÓRSKI, *Kapłaństwo w monastycyzmie starożytnym*, VoxP 13–15/24–29 (1993–1995), s. 242. B. Degórski opiera się na świadectwach Grzegorza Wielkiego.

⁷³ Uwidacznia się to zwłaszcza we fragmentach mówiących o wspólnocie majątkowej, którą zarządza przełożony, por. OŻyK II,9–15.

⁷⁴ Wpływ, jaki mógł wywierać na życie Kościoła, nie musiał być prostą konsekwencją pełnionych przez niego funkcji. Świadectwa historyczne dostarczają analogii w tym względzie. Prawie współczesny Pomeriuszowi Salwian z Marsylii był wręcz nazywany „magister episcoporum”, choć funkcja, jaką pełnił w Kościele, wcale go do tego

Byli i są też autorzy przyjmujący zwrot użyty przez Rurycjusza za całkowicie odpowiadający rzeczywistości. Ci autorzy widzą w Pomeriuszu przełożonego wspólnoty zakonnej. Według jednej z tych wersji, Pomeriusz był opatem klasztoru jeszcze w Afryce, zanim przybył do Galii⁷⁵. Przy takim założeniu bardzo proste staje się wyjaśnienie teologicznych kwalifikacji Pomeriusza i jego znajomości nauki Augustyna. Trudno natomiast wyjaśnić, dlaczego nic o tym nie mówi wspomiane wyżej *Vita S. Caesarii* nazywając Pomeriusza, u którego studiował Cezary, tylko retorem. Trudno sobie wyobrazić, by w owych czasach opat prowadził szkołę retoryki i nie zostało to zauważone przez biografa.

Nie znajduje też uznania teza innego autora twierdzącego, że Pomeriusz był opatem klasztoru na przedmieściach Arles; poprzedzałby na tym stanowisku Cezarego. O istnieniu tego klasztoru i roli, jaką tam spełniał Cezary, wspomina *Vita S. Caesarii*⁷⁶. Więcej prawdopodobieństwa ma teza o Pomeriuszu-opacie wspólnoty klasztornej gdzieś w Galii lub nawet w Arles, choć nie jako poprzedniku Ce-

nie upoważniała. Szerzej na ten temat, zob. P. AMARGIER, *Salvien de Marseille*, CCist 49 (1987), s. 63–76.

⁷⁵ Por. C.F. ARNOLD, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1894, s. 82.

⁷⁶ VSC I,10. W tym klasztorze najpierw przebywał Cezary, po zaprzestaniu studiów u Pomeriusza, a potem – po śmierci opata Prokariusza – sam został opatem. Tezę o Pomeriuszu opacie, poprzedniku Cezarego wysunął A. Malnory, por. A. MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris 1894, s. 23. Teza ta ma dzisiaj znaczenie tylko historyczne.

zarego⁷⁷. Są nawet tacy, którzy uważają, że miało to miejsce około 503 roku, kiedy to Pomeriusz opuścił szkołę, „aby wstąpić do klasztoru”⁷⁸. Rozważając ewentualną przynależność Pomeriusza do świata monastycznego, trzeba jeszcze zwrócić uwagę na jeden, ale za to bardzo charakterystyczny szczegół. Nie można nie zauważyć w sumie dość krytycznych uwag Pomeriusza na temat tego stylu życia⁷⁹. To zdaje się sugerować pewien dystans do życia monastycznego, trudny do wyjaśnienia w przypadku mnicha, a tym bardziej przełożonego wspólnoty monastycznej⁸⁰.

Pisarz

Pomeriusz był znany wśród siebie współczesnych przede wszystkim jako autor traktatów o charakterze teologicznym. Wiedzę o większości z tych dzieł czerpiemy niemalże wyłącznie od wspomnianych tu biografów, to znaczy od Pseudo-Gennadiusza i Izydora. Pierwszy, przedstawiając dorobek Pomeriusza, zaznaczył: „napisał osiem ksiąg o naturze duszy i jej jakości; o zmartwychwstaniu

⁷⁷ Są autorzy przekonani o tym, że Pomeriusz był opatem jakiejś wspólnoty monastycznej. Przemawiać za tym mają m.in. niektóre rozporządzenia jakie daje w swoim traktacie, a przypominające klasztorne przepisy, por. G. TIBILETTI, *La teologia*, s. 490–492.

⁷⁸ P. RICÉ, *Edukacja i kultura*, s. 43. Autor formułuje takie wnioski na podstawie lektury listów Rurycjusza i Ennodiusza.

⁷⁹ Por. OŻyK III,28,1.

⁸⁰ D. König z całym przekonaniem twierdzi, że Pomeriusz nie tylko nie był mnichem, ale wręcz był bardzo krytycznie do mnichów ustosunkowany, por. D. KÖNIG, *Amt und Askese*, s. 198–200.

i jego osobliwości, dla życia wierzących i ogólnie wszystkich”. Następnie streścił poszczególne księgi, by zakończyć: <napisał księgę> „dedykowaną komuś imieniem Principus; o pogardzie świata oraz rzeczy przemijających; i inną o wadach i cnotach”. Dodał też, że ponoć pisze jeszcze, choć sam nic więcej z dzieł Pomeriusza nie zna⁸¹.

Podobną informację znajdziemy u Izydora. Ten autor, streściwszy, podobnie jak Pseudo-Gennadiusz, traktat *O naturze duszy*, dodał, iż „w drugiej księdze tego traktatu, zgadzając się z błędami Tertuliana, powiedział, że dusza jest cielesna, usiłując to uzasadnić jakimiś fałszywymi argumentami. Wydał także jedną książeczkę o <obrzędzie> ustanawiania dziewic, a także trzy inne o kontemplacji przyszłego życia i o sposobie postępowania obecnie, jak też o wadach i cnotach”⁸².

Jak można wnioskować z tekstów Pseudo-Gennadiusza i Izydora, najbardziej wówczas znanym dziełem Pomeriusza był traktat *O naturze duszy*. Wydaje się, że obaj cytowani tutaj autorzy ten traktat dość dobrze znali. Dowodzi tego nie tylko znajomość tytułu, ale też treści poszczególnych ksiąg czy nawet próba recenzowania treści, jak to ma miejsce w przypadku Izydora. Dzieło to dziś znamy tylko z fragmentów, jakie się zachowały, dołączone głównie do dzieł innego Juliana⁸³, ale też innych auto-

⁸¹ GENNADIUSZ, *De viris* (PL 58, kol. 1117–1118, s. 98).

⁸² IZYDOR Z SEWILLI, *De viris illustribus* (PL 83, kol. 1096, s. 25).

⁸³ Chodzi o Juliana z Toledo. Fragmenty z Pomeriusza zostały włączone w jego dzieło i zaznaczone formułą: „Iulianus Pomerius ait”, JULIAN Z TOLEDO, *Prognosticon futuri saeculi* (PL 96, kol. 453–524). Szerzej na ten temat, zob. A. SOLIGNAC, *Les fragments du*

rów⁸⁴. Jak można wnioskować, zainteresowanie tym traktatem po wieku szóstym było coraz mniejsze. W IX wieku już go w całości – jak się wydaje – nie studiowano⁸⁵.

Jednoznaczne określenie tematyki tego traktatu nastęrcza nieco trudności. Według niektórych opinii, traktat ten można uważać za „dzieło antropologii teologicznej i psychologii duchowej” nawiązując do podobnych traktatów patrystycznych⁸⁶. Taką treść mógłby sugerować sam tytuł. Ktoś inny sądzi, że skoro poruszane tam były kwestie między innymi grzechu pierwotnego i wolności, to traktat należy odczytywać jako zabranie głosu w żywej, jak się wydaje, dyskusji, jaka miała mieć miejsce na terenie Galii właśnie na te tematy⁸⁷. Sugeruje się nawet, jakoby Pomeriusz miał interweniować w żywym sporze między Faustem z Riez a Klaudiuszem Mamerem, a dotyczącym natury duszy⁸⁸. Byłaby to odpowiedź na traktat tego ostatniego zatytułowany *De statu animae*,

„*De natura animae*” de Pomère, BLE 75 (1974), s. 41–60; J.-P. BOUHOT, *Un Pseudo-témoin du „De natura animae” de Pomère*, REAug, 23 (1977), s. 113–121; Y. Hen, *Scrittori della Gallia*, s. 275.

⁸⁴ Fragmenty tego traktatu można znaleźć m.in. w traktacie *De qualitate caelestis patriae* Emmoniusza (PL 118, kol. 875–958), czy też u Rabanusa Maura (PL 1110, kol. 1109).

⁸⁵ Szerzej zob. J.-P. BOUHOT, *Un Pseudo-témoin*, s. 121.

⁸⁶ M. SPINELLI, *Introduzione*, s. 15. Według tegoż autora dzieło Pomeriusza można porównać z *Peri phuseos anthropou* Nemezjasza z Emesy czy z *Dialogiem o duszy i zmartwychwstaniu* Grzegorza z Nyssy.

⁸⁷ Por. G. DE PLINVAL, *L'attività*, s. 525.

⁸⁸ Tak sugeruje Y. Hen. Uważa on nawet, że była to „obciążająca hipoteka”, działająca na szkodę tekstu, por. Y. HEN, *Scrittori della Gallia*, s. 275.

powstały w 472 roku. Zgodnie z tą sugestią, Pomeriusz miałby „bronić koncepcji psychologicznej szkoły leryńskiej”⁸⁹. Być może, a tak wolno wnioskować na podstawie tych fragmentarycznych wiadomości, stanowisko zareprezentowane przez Pomeriusza okazało się na tyle mało ciekawe, że w efekcie traktat nie zyskał uznania i potomnym nie zależało na jego przechowaniu⁹⁰. Z taką oceną kontrastują opinie niektórych współczesnych autorów, którzy ten traktat uważają za najważniejsze dzieło Pomeriusza, wyrażające nie tylko opinie tego autora, ale stanowiące ważne świadectwo dyskusji teologicznych, toczonej wówczas w Galii⁹¹.

Opierając się na analizie pozostałych do dzisiaj fragmentów omawianego traktatu, można dojść do przekonania, że było to dziełko raczej o charakterze ascetycznym niż głęboko spekulatywnym⁹². Wszystko to są jednak współczesne przypuszczenia i oceny. Natomiast w średniowieczu z tego traktatu wykorzystywano przede wszystkim fragmenty odnoszące się do śmierci, sądu ostatecznego i rzeczy ostatecznych⁹³. Jeżeli przy tym zostanie

⁸⁹ J.-P. BOUHOT, *Un Pseudo-témoin*, s. 114.

⁹⁰ Istnieją sugestie, że Pomeriusz reprezentował anachroniczne w tym przypadku poglądy i to zadecydowało, że traktat przepadł, por. Y. HEN, *Scrittori della Gallia*, s. 275.

⁹¹ Por. G. DE PLINVAL, *L'attività*, s. 525.

⁹² A. Solignac twierdzi, że Pomeriusz „jest bardziej moralistą i autorem ascetycznym niż teologiem”, A. SOLIGNAC, *Les fragments*, s. 55.

⁹³ W traktacie *Prognosticon futuri saeculi* Juliana z Toledo zajmuje się przede wszystkim kwestią śmierci i zmartwychwstania, por. SWP, s. 235.

uwzględnione, że podobne fragmenty zostały wykorzystane w innych dziełach, to rodzi się sugestia, że średniowiecze znało Pomeriusza przede wszystkim jako „teologa i kontemplatyka rzeczy ostatecznych”⁹⁴.

Po drugim ze wspomnianych przez Izydora dzieł Pomeriusza (*O obrzędzie ustanowienia dziewic*) nie pozostały niestety żadne ślady. Nie zachowały się też żadne wiadomości na temat treści i adresata. Sam tytuł może wprawdzie służyć za wskazówkę, o co w traktacie chodziło, ale pewności nie daje. Tytuł, spotykany w starożytności patrystycznej⁹⁵, może sugerować, że ogólnie biorąc traktat poświęcony był ascezie i duchowości monastycznej.

Oprócz tych tekstów albo też tylko informacji o nich, nie ma żadnych innych wiarygodnych danych na temat twórczości literackiej Juliana Pomeriusza⁹⁶. Z większości z nich pozostały tylko ślady. Wymienione tytuły dzieł, zarówno przetrwałych do dziś, jak też zaginionych, można również traktować jako charakterystykę jego zainteresowań teologicznych, chociaż trudno wyrokować, czy w pełni reprezentatywną. Nie można bowiem wykluczyć także innych zagadnień, którymi mógł się zajmować. Wprawdzie nie posiadamy całkowicie pewnych dowodów na to, ale delikatne sugestie znaleźć można. Za

⁹⁴ Por. M. SPINELLI, *Introduzione*, s. 16.

⁹⁵ Chodzi tu o całą serię traktatów, którą rozpoczyna dzieło Tertuliana *De virginibus velandis*.

⁹⁶ Trudno za taką uznać przypisywanie przez niektóre manuskrypty średniowieczne Pomeriuszowi utworu pod tytułem *De laude caritati*, por. CEZARY Z ARLES, *S. Caesarii Arelatensis Sermones*, wyd. G. MORIN, CCL 103, 1953, s. 117.

takie można uznać lakoniczną uwagę z listu Ennodiusza. Prosi on Pomeriusza o informacje na temat kilku szczegółowych kwestii ze Starego Testamentu⁹⁷. Być może to nic nie znaczy, ale może też znaczyć, że Pomeriusz zajmował się kwestiami egzegetycznymi i z tych zainteresowań był znany przynajmniej w kręgu znajomych.

Wpływ

Wspomniani wielokrotnie Pseudo-Gennadiusz i Izydor świadczą o przynajmniej znacznej popularności Pomeriusza jako autora już w VI wieku. We współczesnych nam opracowaniach tak ogólnych, jak też bardzo szczegółowych, dotyczących szeroko rozumianej myśli chrześcijańskiej, powtarzana bywa nawet opinia o znaczącym wpływie tego autora, a zwłaszcza najbardziej znanego jego traktatu *O życiu kontemplacyjnym*, na myśl i życie Kościoła w średniowieczu⁹⁸. Wpływy te są potwierdzone nie tyle werbalnie przez autorów tego okresu, ile odkrywa się je w toku żmudnych badań. Autorzy współcześni, zwracając uwagę na ilość zachowanych średniowiecznych kodeksów zawierających teksty Pomeriusza, a także ana-

⁹⁷ Por. ENNODIUSZ, *Ep.* II,6 (PL 63, kol. 39–40).

⁹⁸ Najobszerniejsze studium na ten temat przedstawił M.L.W. Laistner, zob. M.L.W. LAISTNER, *The Influence during the Middle Age of the Treatise „De vita contemplativa” and its surviving Manuscripts*, Città del Vaticano 1946 (Miscellanea Giovanni Mercati, 2), s. 344–358. Inni mówią w sposób ogólny, np. „był znany i cytowany przez autorów VII w.”, M. SIMONETTI, *La produzione letteraria*, s. 174. Podobnie, zob. W. SPEYER, *Gallia II*, RAC 8 (1972), kol. 958.

lizując inne pisma powstałe w tamtym okresie, dopatrują się wpływu Pomeriusza. Jest sprawą naturalną i całkiem zrozumiałą, że dynamika tych wpływów miała w różnych okresach zróżnicowane natężenie. Nie dziwi też różnica w ocenie występowania tego zjawiska, gdyż – zwłaszcza w przypadku śledzenia wpływu samej myśli – rzecz nie jest jednoznacznie określona.

W VI wieku najwięcej śladów Pomeriusza można doszukiwać się w tekstach pochodzących z Galii. Najczęściej powtarza się opinię o dużym jego wpływie na Cezarego z Arles⁹⁹. Skala tego wpływu jest trudna do ustalenia. Można w tym przypadku dostrzec całą gamę poglądów; od widzących w Pomeriuszu nauczyciela i mistrza Cezarego w ogóle¹⁰⁰ czy też w określonych dziedzinach¹⁰¹, po-

⁹⁹ Zupełnym wyjątkiem jest opinia, zgodnie z którą to raczej Cezary wywierał wpływ na Pomeriusza. Taką opcję dopuszcza P. Riché. Według niego możliwe jest, że to pod wpływem Cezarego Pomeriusz zrezygnował z wykwintnego stylu mówienia na rzecz prostego, por. P. RICHÉ, *Edukacja i kultura*, s. 103.

¹⁰⁰ Por. C.F. ARNOLD, *Caesarius von Arelate*, s. 120–121, czy też A. Angenendt, który nazywa Pomeriusza „der geistliche Lehrer des Caesarius”, A. ANGENENDT, *Das Frühmittelalter*, s. 96. R. Buchner uważa, że Pomeriuszowi zawdzięczał Cezary znajomość retoryki, por. R. BUCHNER, *Die Provence in merowingischer Zeit*, Stuttgart 1933, s. 67. Podobne zdanie ma F. Prinz, który sądzi, że stosowanie się do zasad oratorskich sformułowanych przez Pomeriusza dostrzec można we wszystkich utworach „jego ucznia Cezarego”, F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung. 4–8 Jh.*, München 1988, s. 475.

¹⁰¹ Np. zdaniem C. Vogela idea duszpasterza „lekarza dusz”, jaka pojawia się u Cezarego (por. CEZARY Z ARLES, *Sermo 57*, CCL 103,

przez przyznających mu znaczny wpływ zwłaszcza na poznanie nauki Augustyna¹⁰², do dopatrujących się śladów Pomeriusza tylko w konkretnych tekstach Cezarego¹⁰³. Podkreślany bywa zwłaszcza wpływ na samą formację intelektualną i sztukę przepowiadania. Są to podobieństwa co do formy – zwłaszcza w stosowaniu się Cezarego do uwag Pomeriusza co do przepowiadania. Te podobieństwa są dość łatwe do identyfikacji. Większe trudności napotyka się, szukając podobieństw w treści i sformułowaniach. Sam Cezary wprost Pomeriusza nie cytował. Rzadko też łączy się tych dwu autorów w sposób formal-

1953, s. 251–254), jasno wskazuje na zależność Cezarego od swego mistrza Pomeriusza (por. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, s. 88). P. Christoph uważa, że traktat Pomeriusza uświadomił Cezaremu niemożliwość prowadzenia „życia doskonałego” bez kontemplacji, charakterystycznej dla mnichów, P. CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Paris 1969, s. 44.

¹⁰² Przekonanie takie zamyka się też w zdaniu, że oprócz retoryki Pomeriusz umożliwił mu poznanie niektórych pism Augustyna, por. G. HAENDLER, *Die abendländische Kirche*, s. 106. Są też autorzy uważający, że Pomeriusz „przekonał swego ucznia Cezarego z Arles oraz innych biskupów Galii do nauki św. Augustyna”, SWP, s. 234.

¹⁰³ Np. w regułach zakonnych redagowanych przez Cezarego, por. M. SPINELLI, *S. Cesario d'Arles. La vita perfetta*, Roma 1981, s. 124, nota 4. Tego samego zdania jest M. Zacherl, który mocno podkreśla, że tym sposobem Pomeriusz przyczynił się do upowszechnienia w Galii reguły Augustyna, por. M. ZACHERL, *Die Vita communis*, s. 396. O podobnym wpływie pisze też J. Piłat, por. J. PIŁAT, *Wstęp* (ŻrMon 2, s. 21).

ny¹⁰⁴, co można odczytać jako dowód na brak widocznych zbieżności. Jednakowoż między obydwoma autorami można dostrzec podobieństwa co do treści; w niektórych przypadkach bardzo daleko idących¹⁰⁵. Pozostaje pytanie, czy jest to dowód wpływu Pomeriusza na Cezarego, czy też wynik korzystania z tego samego mistrza, jakim dla obu był Augustyn, i przebywania w tym samym środowisku, co może tłumaczyć zbieżność tematów¹⁰⁶. Zdaniem niektórych autorów, nauka w szkole Pomeriusza trwała tak krótko, że niemożliwe, by się zaznaczyła w sposób widoczny. Tego, co w tym zakresie reprezentował Cezary, można się było nauczyć także korzystając tylko z lektury Augustyna¹⁰⁷.

Można przy tym zauważyć inne, bardzo charakterystyczne zjawisko. Istnieje duża zbieżność tematyczna między tekstami Pomeriusza a uchwałami synodów galijskich z początku VI wieku. Jednak ani synody nie cytują

¹⁰⁴ Nie licząc niektórych kodeksów, w których łączy się tekst OŻyK z niektórymi kazaniami Cezarego, por. CEZARY Z ARLES, *S. Caesarii Arelatensis Sermones* (CCL 103 s. 32).

¹⁰⁵ Według É. Griffé'a „Cezary z pewnością czytał te stronicę, gdzie Julian Pomeriusz podkreśla godność biskupów i czyni aluzje do ich obowiązków”, É. GRIFFE, *L'ideal pastoral selon Césaire d'Arles*, BLE 81 (1980), s. 50. Tych śladów dopatruje się przede wszystkim u Cezarego z Arles, por. CEZARY Z ARLES, *Sermo 230*, CCL 104, 1953, s. 911–914.

¹⁰⁶ Takiego zdania jest np. P. Riché, por. P. RICHÉ, *Introduction*, s. 10.

¹⁰⁷ Tak sądzi M.-J. Delage. Jego zdaniem, swoją wiedzę na temat retoryki i przepowiadania czerpał Cezary z lektury Augustyna, por. M.-J. DELAGE, *Introduction*, s. 205.

Pomeriusza, ani też w jego tekstach nie zauważa się sformułowań synodalnych. Dostrzegalną zbieżność treściową można prawdopodobnie wytłumaczyć tym, że właśnie Pomeriusz poruszał się w tym polu tematycznym, którym żyło całe środowisko¹⁰⁸.

Ślady Pomeriusza dostrzega się też w innych, nieco późniejszych tekstach. Wskazuje się przede wszystkim tzw. *Regułę Mistrza*¹⁰⁹ oraz pisma Juliana z Toledo¹¹⁰. Szczególnie widoczny jest ten wpływ w wieku VIII i IX. Teksty Pomeriusza według J. Devisse'a można także znaleźć u takich autorów, jak: Bonifacy, Chrodegang z Metz, Paulin z Akwilei, Halitagar, Jonas z Orleanu, Eneas z Paryża¹¹¹, Hajmon z Halberstadt¹¹². Teksty przytoczonych autorów mają często formę florilegiów. Z Pomeriusza korzystały też i to w sposób zadziwiająco częsty synody epoki Karolingów¹¹³. Znamy też teksty późniejsze,

¹⁰⁸ Dotyczy to zwłaszcza problematyki dóbr kościelnych. Zwraca na to uwagę J. Devisse, por. J. DEVISSE, *L'influence de Julien Pomère sur les clercs carolingiens*, RHEF 56 (1970), s. 292, przypis 59.

¹⁰⁹ K. BAUS, *La chiesa tra oriente e occidente*, [w:] *Storia della Chiesa*, t. 3, red. H. JEDIN, Milano 1978, s. 322.

¹¹⁰ A.R. SIERRA, *Julien de Toledo*, DSAM 8 (1974), kol. 1600–1602.

¹¹¹ Szerzej na ten temat, wraz z konkretnymi wskazaniem, zob. J. DEVISSE, *L'influence*, s. 286–287; M.L.W. LAISTNER, *The Influence during*, s. 344–358.

¹¹² Szerzej, zob. R. GRÉGOIRE, *I Padri nel Medioevo*, [w:] *Complementi interdisciplinari di patrologia*, red. A. QUAQUARELLI, Roma 1989, s. 767.

¹¹³ Por. A. WERMINGHOFF, *Concilia aevi karolini*, MGH 1, 1908, s. 611n; J. DEVISSE, *L'influence*, s. 293–294.

w których można spotkać mniejsze czy większe fragmenty interesującego nas autora. Z X wieku pochodzi *Regula solitarium*, w której też są fragmenty z Pomeriusza¹¹⁴. Można w oparciu o te źródła mówić o znaczącym wpływie tych tekstów na życie duchownych owych czasów. Jest przy tym rzeczą drugorzędną, że często są to te same teksty, być może przepisywane z jednego dzieła do drugiego i nie zawsze pod właściwym nazwiskiem¹¹⁵. Najczęściej przypisywano je Prosperowi z Akwitanii¹¹⁶. Tekstem, z którego korzystano najczęściej, był traktat *O życiu kontemplacyjnym* i to w części dotyczącej kwestii dóbr materialnych, ale zdarzają się – jak to zostało zaznaczone – wyjątki.

2. TRAKTAT O ŻYCIU KONTEMPLACYJNYM

Najbardziej znanym traktatem Pomeriusza okazał się traktat *O życiu kontemplacyjnym*, chociaż w najstarszych przekazach brak jednoznacznej informacji na jego temat. Nie znaczy to wcale, że już współcześni Pomeriuszowi tego dzieła nie znali. Wprawdzie wspomniani autorzy wprost tego tytułu nie wymieniają, ale z informacji przez nich przekazanych można wnioskować, że traktat znali. Obaj zgodnie wspominają o traktacie (a może tylko księdze?) traktującej o „wadach i cnotach”. Wydaje się, że można to bez obawy błędu utożsamić z III księgą *O ży-*

¹¹⁴ Szerzej, zob. R. GRÉGOIRE, *I Padri*, s. 787–788.

¹¹⁵ Por. J. DEVISSE, *L'influence*, s. 287.

¹¹⁶ Por. R. GRÉGOIRE, *I Padri*, s. 767.