KS. JAN JERZY GÓRNY

Studia Warmińskie
XI (1974)

ZAGADNIENIE NIEWOLNICTWA W ŚWIETLE PISM ŚW. HIERONIMA

Treść: Wstęp. — I. Problem niewolnictwa w chrześcijańskim Cesarstwie Rzymskim IV—V w. 1. Sytuacja prawna niewolników. 2. Aspekt społeczno-gospodarczy w niewolnictwie. 3. Chrześcijanie IV i V wieku wobec niewolnictwa. — II. Wolność osobista i niewola według św. Hieronima. 1. Wolność osobista a wolność chrześcijańska. 2. Niewola fizyczna i niewola grzechu (moralna). 3. Niewolnicy a wolni — wyzwalanie z niewoli. — III. Zagadnienie pracy niewolniczej. 1. Obowiązek pracy według św. Hieronima. 2. Warunki i sens pracy niewolniczej. 3. Własność w ujęciu św. Hieronima. — IV. Problem rodziny niewolniczej. — V. Nadzwyczajne funkcje niewolników w społeczności państwowej i kościelnej. Niewolnicy w stanie duchownym. 2. Niewolnicy a życie zakonne. 3. Niewolnicy jako świeccy urzędnicy. — Zakończenie. — *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Historia wpływów chrześcijańskich poglądów społecznych i próby ich urzeczywistnienia przez poszczególnych Ojców oraz pisarzy kościelnych, w przeciwieństwie do strony czysto dogmatycznej czy obrzędowej chrześcijaństwa, nie jest dostatecznie jasna i dostępna [1]. Nie można powiedzieć, że wpływy te nie są nam znane, ale na pewno są znane za mało i fragmentarycznie; dlatego nie dają pełnego obrazu tych zagadnień. Bardzo rzadko spotyka się prace analizujące te problemy w oparciu o wypowiedzi poszczególnych świadków Tradycji chrześcijańskiej. Do zupełnego wyjątku należą prace obejmujące w swym zakresie problem niewolnictwa w świetle pism Ojców Kościoła. Z opracowań polskich można tu zaliczyć jedynie pracę doktorską ks. H. Gulbinowicza: *Zagadnienie niewolnictwa u św. Ambrożego* [2]. Niestety nie obejmuje ona wszystkich zagadnień wchodzących w skład życia niewolników. Poza bowiem zagadnieniem wolności i niewoli oraz pracy i własności nie zajmuje się innymi aspektami życia warstwy niewolniczej w chrześcijańskim Cesarstwie Rzymskim. Ponadto praca ks. W. Wichra: *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*, w której na około 20-tu stronach autor omawia obok innych także pogląd-

[1] Niniejsza rozprawa jest streszczeniem pracy licencjackiej i magisterskiej pod tym samym tytułem, której maszynopis znajduje się w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Konsekwencją streszczenia jest skondensowanie treści i podanie najistotniejszych fragmentów z całości, ale i z konieczności trzeba było pominąć dużą liczbę tekstów źródłowych w brzmieniu oryginalnym lub w tłumaczeniu polskim, skrócić do *minimum* przypisy oraz wyjaśnienia i omówienia. Został również całkowicie pominięty pełny wykaz źródeł, na którym oparto pracę oraz bogaty zestaw literatury pomocniczej zawierający pełną bibliografię interesującego nas zagadnienia.

[2] H. Gulbinowicz: Zagadnienie niewolnictwa u św. Ambrożego. Lublin 1954, maszynopis w Bibliotece KUL. Fragmenty tej pracy wydrukowano w *Studiach Warmińskich* 1964 T. I s. 259—282 oraz 1965 T. II s. 268—278.

dy Ojców Kościoła i wczesnochrześcijańskich pisarzy na niewolnictwo, jednak w sposób bardzo ogólny i fragmentaryczny [3].

W literaturze zagranicznej obserwujemy podobną sytuację. Brak jest, oprócz ogólnych stwierdzeń i marginesowo potraktowanych przyczynków, uwzględnionych w niniejszej rozprawie, opracowań, które zajmowałyby się tymi zagadnieniami pierwszoplanowo i w oparciu o teksty Ojców Kościoła.

Zamiarem piszącego jest wykazanie na przykładzie pism jednego tylko z Ojców — św. Hieronima, że problemy społeczne w nauce Kościoła od samego początku nie były nam obce, że nawet kwestie związane z niewolnictwem były często poruszane przy różnych okazjach, że opierały się na zasadzie równości wobec Boga i powszechnym obowiązku pracy. A przecież Hieronim jest tylko jednym z wielu pisarzy chrześcijańskich, którzy te problemy, mniej czy bardziej wyraziście, poruszali. Wprawdzie jego nauka z tego zakresu jest bardziej niż u innych wszechstronna i całościowa, poruszająca cały szereg zagadnień związanych z niewolnictwem, to jednak, autor jest tylko jednym z ogniw oficjalnej nauki chrześcijańskiej zawartej w pismach Ojców i pisarzy kościelnych [4]. Chcąc wyczerpać materiał i przedstawić możliwie wszechstronnie i całościowo kwestie wchodzące w zakres zagadnień związanych z niewolnictwem, a omówionych w pismach naszego autora, podzieliliśmy pracę na pięć rozdziałów, przy czym I-szy z nich służyć będzie jedynie za tło omawianego zagadnienia, a cztery następne rozdziały są właściwym ujęciem różnych aspektów omawianego problemu w naświetleniu Hieronima.

Opracowanie niniejsze jest w dużym stopniu pracą interpretacyjną i jako takie opiera się przede wszystkim na przebadanym materiale bogatej spuścizny św. Hieronima, niemniej jednak starano się poszerzyć materiał tu zawarty o pewne, choćby krótkie porównania z wypowiedziami innych Ojców i pisarzy chrześcijańskich, czy ze stanowiskiem oficjalnej władzy państwowej lub kościelnej (*Codex Theodosianum* i dokumenty synodów kościelnych). Także najnowsza literatura poszczególnych zagadnień tu poruszanych, zarówno z polskich jak i zagranicznych opracowań jest dość wszechstronnym tłem porównań i ocen zajętego przez naszego autora stanowiska i roli jaką on odegrał w kształtowaniu się nowych pojęć i zmieniającej się, chociaż powoli lecz bezustannie, mentalności spo-

---

[3] W. Wicher: Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa. Lwów 1922 s. 90—109.

[4] Zagadnienia społeczne poruszają między innymi: św. Jan Chryzostom (praca w oparciu o naukę św. Pawła, lichwa), św. Ambroży (problem niewoli fizycznej i duchowej, praca, własność), św. Hilary (wolność i niewola), św. Bazyli (praca, własność, lichwa, bezmyślność w otaczaniu się niewolnikami), św. Grzegorz Wielki (nauka o własności, posiadaniu i użytkowaniu), św. Grzegorz z Nysy (lichwa), a także w mniejszym zakresie inni Ojcowie i pisarze chrześcijańscy.

łeczeństwa chrześcijańskiego w odniesieniu do zawiłych i trudnych zagadnień związanych z niewolnictwem.

I. PROBLEM NIEWOLNICTWA W CHRZEŚCIJAŃSKIM CESARSTWIE RZYMSKIM IV—V WIEKU

1. SYTUACJA PRAWNA NIEWOLNIKÓW

Prawo rzymskie IV i V w., spośród znanych nam, podobnie jak w wielu innych dziedzinach, tak i w kwestii dotyczącej niewolnictwa miało system najlepiej wykończony i jasny. Widoczne to było chociażby w szczegółowym ustawodawstwie normującym posiadanie. Zawierało ono wiele formalnych postanowień dotyczących np. sposobu utracania wolności, jak też wyzwalania z niewoli oraz cały zestaw przepisów karnych odnośnie do niewolników.

Biorąc pod uwagę stanowisko prawne możemy w społeczeństwie Państwa Rzymskiego odróżnić ludzi, którzy mieli osobowość prawną i tym samym przysługujące im prawo wolności od niewolników, którzy nie mieli ani jednego, ani drugiego [1].

Obok wolnych istnieli więc liczni niewolnicy i wyzwoleńcy [2]. Niewolnik będący narzędziem obdarzonym mową *(instrumentum vocale)*, stanowił, podobnie jak inwentarz żywy, własność swego pana. Był jednak niekiedy gorzej traktowany. Jego pierwotna taniość, spowodowana wielką podażą, sprawiała, że siłą niewolniczą gospodarowano w sposób rabunkowy. Niewolnik był poddany władzy swego właściciela na mocy prawa ludzkiego. Był jego rzeczą — *res mancipii* i przedmiotem różnych kontraktów [3]. Między niewolnikami nie było też według prawa rzymskiego prawdziwego małżeństwa, tylko tzw. *contubernium*, które mógł pan rozwiązać. Nie było też między niewolnikami prawdziwych pokrewieństw [4]. Niewolnicy, w przeciwieństwie do obywateli wolnych, nie mieli żadnych praw ani publicznych, ani prywatnych, a sami mogli być tylko przedmiotem prawa.

Każda zachcianka pana była właściwie prawem: jeżeli właściciel był okrutny, dręczył niewolnika, jeżeli był rozpustnikiem, to żądał od niego ofiary z czystości. Wprawdzie cesarze starali się bronić niewolników przed tymi nadużyciami, ale bez większego powodzenia. Aż do Konstantyna Wielkiego prawo zakazujące panom zabijanie niewolnika, było martwa

[1] F. Gryglewicz: Niewolnicy w Nowym Testamencie. Lublin 1961 s. 8.
[2] T. Manteuffel: Historia Powszechna. T. II. — Średniowiecze. Warszawa 1965 s. 14.
[3] Codex Iustinianus I, 8; Digesta I, I, IV; Inst. I. I, 17.
[4] Digesta I. XXXVIII, 10, 10; Iust. I. III, IV, 10; por. T. Manteuffel, jw. s. 14.

literą [5]. Prawo samo w sobie było już surowe, ale surowsze jeszcze było życie.

Literatura prawnicza stwierdza, że niewolnictwo znosi charakter osobowości prawnej danej jednostki, co w ujęciu negatywnym znaczy, że niewolnik nie może być przedmiotem prawa, lecz tylko przedmiotem, nie jest osobą — *persona*, lecz rzeczą — *res*. W konsekwencji niewolnik, jako rzecz, był niezdolny do posiadania majątku. Nie miał prawa odwoływać się do sądu ani w sensie własnej obrony, ani w formie oskarżania kogoś innego [6].

W świetle przepisów prawa rzymskiego można jednak wysunąć pogląd, że w omawianym przez nas okresie, niewolnik mimo braku osobowości prawnej jest osobą naturalną. Dzięki temu mógł on zawierać różne kontrakty, jak człowiek wolny, z tą różnicą, że stosunki te nie wywierały skutków prawnych. Tak np. mógł niewolnik żyć w trwałym związku z kobietą, chociaż dzieci z takiego związku nie uchodziły według prawa rzymskiego za jego potomstwo. Mógł też niewolnik otrzymać od pana część majątku do faktycznego, samodzielnego dzierżawienia i zarządu, ale majątek ten, łącznie z dochodami pozostawał nadal całkowitą własnością pana. Natomiast, z tytułu zobowiązań istniejących (np. z zaciągniętej pożyczki) odpowiadał z reguły sam niewolnik [7].

Pozbawiony wszelkich praw niewolnik otaczany był powszechną pogardą [8]. Jak podają źródła, właściciel mógł dowolnie dysponować ciałem i fizycznymi siłami niewolnika, nie licząc się ani z jego życzeniem lub zdrowiem, ani z godnością ludzką, bo przecież według prawa niewolnik tej godności nie posiadał.

Pan mógł wyzyskać niewolnika dla zabawy, albo dla zysku w charakterze gladiatora, narażając go na nieuniknioną śmierć. Niekiedy analogia do zwierząt posuwana była do ostatnich granic i nabierała form bardzo odrażających i wyrafinowanych w swej formie. Dysponując ciałem niewolników czy niewolnic pan mógł zgodnie z prawem zmuszać ich do nierządu lub nawet do zawodowej prostytucji celem zysku [9].

Przyrost naturalny niewolników był zagadnieniem o wielkim znaczeniu gospodarczym, a w naszym okresie stanowił podstawowe źródło niewoli. Dlatego i w tym względzie prawo rzymskie swoją powagą zapewniało panom bezpłatny dopływ siły roboczej [10].

---

[5] D. Wicher, jw. s. 41.

[6] R. Taubenschlag: Rzymskie prawo prywatne na tle praw antycznych. Warszawa 1955 s. 67—68.

[7] B. Łapicki: Poglądy prawne niewolników i proletariuszy rzymskich. Łódź 1955 s. 114.

[8] Tamże, s. 55.

[9] O domach publicznych jako *negotia* Digesta 3, 2, 4, 2 i o niewolnikach nazywanych *mancipia prostituta* lub *corpora quaestuaria*, Ulpianus, Digesta 3, 2, 4, 3; 25, 2, 43, 9.

[10] B. Łapicki, jw. s. 59.

Widać też wyraźnie jak urabia się i dostosowuje do nowych warunków prawo, które ma za cel ułatwić przyrost naturalny niewolników. Usuwano nawet wszelkie utrudniające go przeszkody. Faktem istotnym było tu przekonanie, że niewolnik stanowi rzecz owocodajną. Zgodnie z tym nie obowiązywały niewolnika ograniczenia mające w normalnych stosunkach zapewnić związkowi małżeńskiemu powagę. Nie dotyczyły go ograniczenia wieku czy pokrewieństwa, monogamii ani wiary małżeńskiej. Nie brano nawet pod uwagę najbliższego pokrewieństwa. Właściwie więc tylko w dwóch przypadkach swoboda ta ulegała ograniczeniu przez prawo: 1. gdy niewolnik nawiązywał stosunek z obcą niewolnicą, 2. gdy ten stosunek był z kobietą wolną.

W tych dwu przypadkach siła rozrodcza niewolnika nie dawała pożądanych dla jego pana wyników. W pierwszym przypadku dzieci należały do pana matki, a w drugim pozostawały wolne. Wolność czy niewola dziecka zależała właśnie od tego, czy matka była wolną, czy niewolnicą, bez względu na stan ojca. Jeżeli choćby przez pewien czas trwania ciąży matka dziecka była wolną — dziecko uważano za wolne [11].

Pierwszym źródłem niewoli w historii narodów była wojna i zabieranie do niewoli. W Rzymie niewola była instytucją odwieczną. Poza tym utrata wolności zachodziła według prawa cywilnego w razie sprzedania, np. z powodu długów lub uchylania się od „censusu", a w późniejszym prawie wskutek zasądzenia na śmierć lub dożywotnie roboty przymusowe [12]. Popadał również w niewolę obywatel, który jako rekrut nie stawił się do wojska lub jako żołnierz stchórzył w walce i uciekł z pola bitwy. Tracił także wolność ten, kto w porozumieniu z drugą osobą dał się zaprzedać w niewolę osobie postronnej w celach zysku [13]. Należy też wspomnieć, że jednym ze źródeł niewolnictwa było zbieranie podrzutków ze śmietników oraz ludokradztwo [14]. Od I w. (od ces. Klaudiusza 41—54 po Chr.) wpadała w niewolę niewiasta wolna żyjąca z niewolnikiem w konkubinacie, jeżeli mimo trzykrotnego upomnienia jego właściciela, stosunku tego nie zerwała. Wraz z całym swym majątkiem przechodziła na własność tego, czyim był niewolnik. Niewolników również dostarczali cudzoziemscy kupcy przybywający na targi odbywające się w granicach cesarstwa [15]. Z początkiem IV w. ces. Dioklecjan nakazał zaprzedać w niewolę tych, którzy wyznawali religię niezgodną z zasadami państwa rzymskiego [16].

Na przestrzeni wieków państwowości rzymskiej spotykamy zawsze nie-

[11] T. Manteuffel, jw. s. 14; B. Łapicki, jw. s. 59—62.
[12] J. A. Pokrowskij: Historia prawa rzymskiego. Lublin 1928 T. II s. 21. E. Meyer: Die Sclaverei im Altertum. Stuttgart 1898. E. Ciccotti: Der Untergang der Sclaverei im Altertum. Berlin 1910.
[13] T. Manteuffel, jw. s. 15.
[14] F. Gryglewicz, jw. s. 27.
[15] T. Manteuffel, jw. s. 15.
[16] T. Mommsen: Jurist. Schrift. III, 11 n. Berlin 1907.

wolników, lecz sytuacja ich nie zawsze była jednakowa, także pod względem prawnym. Wśród niewolników istniały bowiem różnice. Następny paragraf tej pracy omówi to szerzej, trzeba tu jednak wspomnieć, że w zależności od funkcji i spełnianych zajęć niewolnik korzystał z pewnych swobód i ulg lub był ich pozbawiony.

Wiek IV posiada coraz więcej postanowień cesarskich, które brały w opiekę niewolników. Konstantyn Wielki (306—337) wydał prawo, które zabraniało właścicielom przy sprzedaży niewolników oddzielać dzieci od ich rodziców, brata od siostry, żony od męża [17]. Konstancjusz (337—361) zabronił niechrześcijanom kupować i posiadać chrześcijańskich niewolników. Jeżeli który z obywateli postąpił wbrew zarządzeniu, obowiązany był do zapłacenia przewidzianej prawem grzywny, a niewolnik na mocy tegoż prawa uzyskiwał wolność [18]. Cesarz Konstans (337—351) i Teodozjusz II (408—450) umożliwiają niewolnikom zasłonić się prawem, jeśli byli w jakiś sposób narażeni na nierząd [19]. Staraniem chrześcijan została zniesiona w *Kodeksie Teodozjusza* kara śmierci krzyżowej oraz sprzedaż przez rodziców własnych dzieci w niewolę [20]. W tym czasie pod wpływem chrześcijaństwa, prawodawstwo rzymskie uznało za legalne wyzwalanie niewolników w kościele, w obecności biskupa i wiernych. Jeżeli zaś właścicielem niewolnika była osoba duchowna, mógł on wyzwolić go oświadczywszy wolę swą publicznie w kościele lub na łożu śmierci [21].

Jednym z podstawowych sposobów oddziaływania chrześcijaństwa, a mówiąc ściślej Kościoła, na życie publiczne, były tzw. synody prowincjonalne lub sobory powszechne, zwoływane dla omówienia ważniejszych problemów i zaradzenia wynikającym trudnościom życia zwłaszcza religijnego, ale i społecznego również. Zresztą — te dwie dziedziny życia w tym okresie właściwie się uzupełniały. Można wnioskować, że zmiany, jakie w prawodawstwie rzymskim IV i V w. dotyczącym niewolnictwa są widoczne, mają za jedno ze źródeł — wskazówki i zalecenia wspomnianych wyżej synodów kościelnych.

Cała księga VIII *Kodeksu Justyniana,* wprawdzie już późniejszego, ale będącego usankcjonowaniem tego, co w życiu praktykowano powszechnie już wcześniej, zawiera przepisy umożliwiające wyzwalanie niewolników, względnie lepsze ich traktowanie. Skutkiem uwolnienia niewolnik stawał się wyzwoleńcem — *libertus* i klientem swego dawnego właściciela, który od chwili wyzwolenia był już tylko jego patronem [22].

[17] Codex Theodosianum IX, 40, 2; XI, 27, 1; IX, 12, 1; IV, 7, 1; XV, 12, 1; II, 25, 1; XVI 19, 1.
[18] Cod. lib., I, tit. X.
[19] Codex Theodosianum II, 25, 1.
[20] Tamże, XV, 18, 1; VII, 2, 4; III, 3, 1; XV, 7, 2; Codex Iustinianus I, 4, 14; Theodoret: Historia Ecclesiastica V, 27, PG. t. 82, col. 1236.
[21] N. A. Maszkin: Historia starożytnego Rzymu. Warszawa 1952 s. 689—690.
[22] T. Zieliński: Historia kultury antycznej. Warszawa 1929 T. II s. 84.

Cesarz Walentynian I ok. 370 r. wydał ustawę zabraniającą sprzedaży niewolników wiejskich bez ziemi. Była to pierwsza próba zastąpienia niewoli przez poddaństwo. Mimo wszystko ten nowy sposób zależności był też bardzo uciążliwy. Ludzie ci byli przywiązani do ziemi. Nie mogli jej opuścić [23]. Zbieg nie mógł nigdzie znaleźć oparcia w państwie, w razie ujęcia odstawiany był na miejsce przynależności. Właściciel ziemi zyskał wkrótce (w 332 r. — Konstytucja cesarza Konstantyna) prawo nawet podejrzanych o próbę ucieczki, zakuć w kajdany, aby ich zmusić do spełniania obowiązków. Przy tej okazji również znaczna część obywateli rzymskich została pozbawiona swobody ruchów i zepchnięta do rzędu niemal niewolników [24]. Rostovtzeff w swojej pracy zauważa, że wzrost świadczeń na rzecz państwa, które od III w. po Chr. wciąż postępowały, których żądano przede wszystkim od wolnej ludności wiejskiej, doprowadził niemal do zrównania stopy życiowej tych ostatnich z niewolnikami [25]. Cały zresztą szereg przyczyn składał się na zaistnienie łagodniejszego kursu w traktowaniu niewolników przez ich właścicieli. Prawo coraz częściej brało w obronę niewolników — to jest faktem i tego nie da się zaprzeczyć. Jednak, mimo że wielu cesarzy wniosło do prawodawstwa rzymskiego nowe zarządzenia, które miały na celu poprawienie doli niewolnika, jednak żaden z nich, do okresu przez nas omawianego włącznie, nie odważył się znieść tej instytucji. Ludziom tamtej epoki trudno było wyobrazić sobie życie bez uświęconego tradycją i prawami porządku, a w tym ich schemacie było miejsce na wolnych i na zależnych niemal całkowicie od panów — niewolników.

2. ASPEKT SPOŁECZNO-GOSPODARCZY NIEWOLNICTWA

Okres stosunków społeczno-gospodarczych IV i V w. w Imperium Rzymskim jest akurat momentem załamania się gospodarczych systemów starożytności. Rozpoczyna się bowiem okres przejściowy między formami dawnymi a już średniowiecznymi. Wprawdzie Imperium Rzymskie przeżywające kryzys gospodarczy i polityczny już w III w. (po Chr.) zostało z niego podźwignięte przez reformy ustrojowe, wojskowe i gospodarcze cesarza Dioklecjana (284—305) a Konstantyn Wielki (305—337) kontynuował reformy podjęte przez swojego poprzednika, lecz nie były one w stanie całkowicie zahamować rozkładu wielkiego Imperium rozsiadłego na trzech kontynentach; opóźniały tylko ten proces [26].

[23] T. Manteuffel, jw. s. 14 n.
[24] L. Piotrowicz: Dzieje Rzymskie. Warszawa 1936 s. 804.
[25] M. Rostovtzeff: Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Keiserreich. Leipzig 1929 T. II s. 190.
[26] K. Kumaniecki: Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu. Warszawa 1954 s. 421—423.

Nic dziwnego, że ustrój, który opierał się na wyzysku pracy niewolniczej wchodzi w tym okresie w ostatnie już stadium upadku. Samo zjawisko niewolnictwa miało się już wkrótce przeżyć i ustępowało powoli miejsca innym, nowym formom klasowej zależności. Zaczęły powstawać w miejsce małych gospodarstw rolnych, olbrzymie latyfundia, oparte na pracy tzw. kolonów, których, mimo że nie byli niewolnikami, przykuwano z czasem coraz silniej do ziemi i, co ciekawsze, stosunek tej zależności zaczął przechodzić również na ich potomstwo [27].

Społeczeństwo tamtego okresu niezależnie od podziału na wolnych i niewolników można klasyfikować na ludność wiejską i miejską [28]. W ten sposób, pod względem zamieszkania można dzielić ludność zarówno wolną, jak i niewolników. Ustrój niewolniczy był w owych czasach czymś tak „naturalnym", jak w okresie późniejszego feudalizmu poddaństwo chłopa, a w czasach nowożytnych i najnowszych — praca najemna, często wyzyskiwanego robotnika. Na ustroju niewolniczym opierał się byt ówczesnego społeczeństwa. W związku z tym ustrojem powstawała i utrwalała się kultura i cywilizacja. Niewolnictwo nie raziło ludzi wolnych i w zasadzie, poza wyjątkami [29] nie powodowało poważnych, praktycznych rozważań o zmianie ustroju gospodarczo-społecznego. Bez siły niewolniczej nie wyobrażano sobie pracy, wytwórczości, dobrobytu i wygód. Rzymianie na ogół nie wdawali się w teorctyzowanie niewolnictwa. Podzielali po prostu zapatrywanie na tę kwestię głośnych umysłów Hellady [30].

Klasa posiadająca tego okresu, przerzuciła na klasę niewolniczą cały ciężar pracy ręcznej, oświadczając, że praca jest rzeczą niegodną człowieka wolnego, degradującą go, i że z natury swojej jest atrybutem niewolnika. Popierano wyszukanymi argumentami słuszność zajętego stanowiska, które zdecydowanie pogardzało pracą ręczną. Dzięki postawieniu na tej płaszczyźnie zagadnienia pracy, starożytni uczynili mocny fundament, który bronił człowieka wolnego przed jakimkolwiek zajęciem mającym coś wspólnego z pracą fizyczną. Uczynili z wolności i pracy dwie rzeczy nie do pogodzenia [31].

Życie codzienne nie da się jednak pomyśleć bez pracy, bez stałego poważnego wysiłku. Pracować ktoś musiał. I pracowali właśnie niewolnicy. Wykonywali wszystkie prace, jakie były właściwe dla tamtej epoki. Pracowali w domu i na roli, w warsztatach rzemieślniczych i w han-

[27] W. Kornatowski: Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna. Warszawa 1965 s. 7—8.
[28] L. Piotrowicz, jw. s. 712.
[29] Np. Seneka, Pliniusz Mł. i inni.
[30] L. Narymunt-Borowicz: Z zagadnień niewolnictwa w czasach antyku. *Meander* 3 (1952) s. 129—131.
[31] P. Allard: Les esclaves Chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en occident. Paris 1900 s. 381—385.

dlu, w kopalniach i na drogach, w szkołach, bibliotekach i urzędach. Byli artystami, lekarzami i uczonymi. Byli wykonawcami prac i zawodów od najniższych do najwyższych. Zatrudniani byli nawet w najwyższych kancelariach i urzędach cesarskich. Niewolnicy należący do jednego właściciela tworzyli zasadniczo dwie grupy: *familia rustica* i *familia urbana*. Każda z tych grup rozpadała się na zatrudnionych przy pracy fizycznej i umysłowej [32].

Skutkiem wspomnianego już wyżej kryzysu ekonomicznego i społecznego oraz pierwszych oznak przeżywania się ustroju niewolniczego, zmienia się stosunek właściciela do niewolników. Kryzys gospodarki opartej na pracy niewolniczej staje się między innymi przyczyną, że zaczyna się dostrzegać w niewolniku człowieka. Mimo to jednak warunki i sposoby pracy pozostały prawie bez zmian. I w tych czasach pamiętano o zasadzie, według której dobry gospodarz to właściciel niewolników stanowiących główne źródło siły roboczej, którą trzeba maksymalnie wykorzystać [33]. W związku z tym od IV w. wzrastała cena niewolników. Niewolnik przestał być tanim narzędziem, stawał się natomiast kosztownym pracownikiem, którym należało inaczej gospodarować. Toteż latyfundia poczęły przechodzić na gospodarkę innego typu. Charakter folwarczny zachowała tylko część dotąd uprawianego obszaru, przeznaczonego na zaspokojenie potrzeb właściciela i jego familii. Natomiast resztę gruntów uprawnych zaczęto dzielić już na przełomie III i IV w. na działki, na których osadzano niewolników, pozwalając im na zakładanie rodzin. Z działek tych winni oni dostarczać panu określoną ilość plonów, resztę jednak mogli zachować na własny użytek [34].

Collegium niewolników dzieliło się na niewolników pracujących przy uprawie roli i hodowli zwierząt oraz pracujących w rzemiośle i przy innych zajęciach gospodarskich. Wśród gospodarstw rolnych jedne mniejsze, zatrudniały stosunkowo niewielu niewolników i wówczas wystarczał zarządca — *vilicus*, który wydawał i odbierał potrzebne narzędzia czy materiały, kupował i sprzedawał według instrukcji otrzymywanych od pana, a w jego nieobecności kierował całym gospodarstwem. W wielkich latyfundiach, które obejmowały specjalnie osobno wybudowany dom — pałac właściciela, tzw. willę, stodoły, młyny, warsztaty, koszary dla niewolników, stajnie, ogrody, ziemię uprawną dookoła willi oraz winnice, pastwiska i lasy, każdy dział miał swego zarządcę. Gospodarstwo takie prowadzone zbiorową pracą niewolników i nastawione na wielką produkcję, stanowiło osobną jednostkę wytwórczą [35]. W takim gospodarstwie

[32] Tamże, s. 10.
[33] N. A. Maszkin, jw. s. 243—245; K. Kumaniecki, jw. s. 380—381.
[34] T. Manteuffel, jw. s. 16; por. N. A. Maszkin, jw. s. 689—690; L. Piotrowicz, jw. s. 711.
[35] L. Piotrowicz, jw. s. 711.

pracowały setki, a czasem i tysiące niewolników. Istniał tam oprócz stanowiska rządcy, cały aparat urzędników administracji [36]. Oprócz pracy na roli niewolnicy byli zajęci przy hodowli bydła, koni, owiec, kóz itd., które liczono nieraz na tysiące sztuk. Byli też stale zajęci przy różnorodnych pracach w gospodarstwie. Dla niewolników nie było świąt [37].

Osobną grupę stanowili niewolnicy jako rzemieślnicy i pracownicy przerabiający surowe materiały w produkt sprzedaży. Każdy rodzaj rzemiosła miał swego dozorcę — *magister operum*. Pracowano w zbiorowych warsztatach pod okiem tych dozorców [38]. Według ogólnego zwyczaju niewolnicy otrzymywali codziennie, albo raz na miesiąc zależnie od panujących w danej okolicy systemów żywienia, swoje *depensum* czyli ordynarię w pszenicy, oliwkach, oleju, occie, winie, rosole rybnym i soli. Ilość żywności wydawano stosownie do wykonywanej pracy. Ponadto w ciągu roku każdy niewolnik otrzymywał tunikę, płaszcz i czasem sandały. Obliczenia poczynione w przybliżeniu przez historyków podają, że roczne koszta utrzymania niewolnika nie wynosiły więcej niż 25 talarów, podczas gdy wolny robotnik (też wyzyskiwany) w ciągu roku za taką samą pracę otrzymywał zapłatę około 50 talarów [39]. Tu według mnie leży jedna z przyczyn wzrostu ceny niewolnika.

Służba miejska należąca do jednego właściciela jest w składzie swym o wiele więcej zróżnicowana niż na wsi. Przez *familia urbana* nie należy rozumieć niewolników stale przebywających w mieście. Czeladź miejska, to po prostu służba przeznaczona przede wszystkim do osobistych potrzeb pana i przebywająca tam, gdzie przebywa aktualnie ich właściciel.

Mommsen w swej pracy tak pisze: „Załatwianie interesów we wszystkich gałęziach spraw gospodarczych, przemysłowych czy handlowych, odbywało się pospolicie przez niewolników. Pożyczający pieniądze bankierzy urządzali, jak daleko sięgał zakres ich interesów, poboczne kantory i rozgałęzienia bankowe pod zarządem niewolników albo wyzwoleńców. Towarzystwo, wziąwszy od rządu w dzierżawę, np. cła portowe, zostawiało do ich poboru w każdym porcie niewolników i wyzwoleńców. Kto się podjął budowy, kupował sobie najpierw niewolników — architektów; kto zamierzał organizować na zamówienie przedstawienia widowiskowe lub igrzyska, albo kupował, albo sam ćwiczył odpowiednich niewolników. Kupiec sprowadzał towary na własnym okręcie pod przewodnictwem niewolników, albo wyzwoleńców i pozbywał się ich w ten sam sposób w handlu hurtowym lub detalicznym. Nie trzeba dodawać, że

[36] H. Wallon: Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité. Paris 1879 T. II s. 219—221.

[37] Oprócz saturnaliów, a później wielkich świąt kościelnych.

[38] E. Abramowski: Pisma. T. III. — Pisma historyczno-gospodarcze. Warszawa 1927.

[39] N. A. Maszkin, jw. s. 245.

roboty górnicze i fabryczne wykonywali bez wyjątku niewolnicy" [40]

Według stanowisk i zatrudnienia niewolników w domu jednego właściciela możemy podzielić ich na cztery zasadnicze grupy, które rozpadają się dalej na inne, mniej ważne podziały. Są to: *ordinarii, vulgares, mediastini* i *qualiquales*.

Do pierwszej grupy — tzw. *ordinarii*, należeli zaufani doradcy pana. Prowadzili oni kancelarię, pilnowali dochodów i rozchodów domowych. Należeli też do tej grupy architekci, artyści, tynkarze ozdobni i malarze pokojowi, rzemieślnicy, rzeźbiarze, malarze artyści, przełożeni nad ogrodami, wodociągami, snycerze, trudniący się haftem, pracownicy biblioteki i zatrudnieni w zbiorach sztuki. Dalej szli literaci, którzy dzielili się na znawców literatury greckiej i łacińskiej, i którzy posiadali biegle sztukę czytania jej, pisarze piszący pod dyktando, domowi filozofowie, przepisywacze, nauczyciele, lekarze domowi.

Druga grupa — *vulgares* — składała się z niewolników, którzy pełnili służbę w domu i poza domem. Byli to odźwierni, pokojowi, dźwigający lektykę. Oni też meldowali wizyty gości, byli posłańcami z listem, jak również przeznaczeni do innych posyłek, jako kurierzy w danej miejscowości. Do usług przy stole były całe gromady kucharzy, kucharek, podstolich itp. Do tej grupy należeli też krawcy, garderobiani i garderobiane, fryzjerzy, kamerdynerzy, paziowie, służba najdyskretniejsza, łazienni itp.

Mediastini, jako trzecia z kolei grupa niewolniczej służby domowej byli to ci, którzy pracowali w ogrodach, winnicach, pobliskich polach, a także pomywacze, zamiatacze domów i ulic.

Grupa *qualiquales* obejmowała tych niewolników, którzy dotknięci byli jakąś karą.

W zestawieniu ze służbą niewolniczą wiejską, czeladź miejska miała lepsze warunki pracy i lepsze możliwości egzystencji. Mieli przede wszystkim, zwłaszcza ci z pierwszych grup, możliwość ciągłego stykania się z panem, wejścia w jego łaski i tym samym możność wyzwolenia. Posiadali też pewne szanse zdobycia majątku osobistego i wykupienia siebie z niewoli [41].

Oprócz niewolników należących do prywatnych osób istniała w rzymskim systemie rządów grupa ludzi niewolnych, noszących miano *servi publici*. Byli oni wyłączną własnością państwa. Pełnili służbę woźnych, gońców i pachołków w urzędach, gmachach użyteczności publicznej, w więzieniach oraz byli przydzieleni wyższym urzędnikom jako sekretarze czy pomocnicy [42].

---

[40] T. Mommsen: Historia Rzymska. Warszawa 1967 T. II s. 320-321.
[41] B. Łapicki, jw. s. 126.
[42] Tamże, s. 127; por. T. Manteuffel, jw. s. 14.

Grupa niewolników państwowych w porównaniu z resztą niewolników pracujących u właścicieli prywatnych, miała się najlepiej. Ich byt był bez porównania lepszy. Otrzymywali oni w zasadzie dostateczne deputaty, mieszkanie, mogli mieć rodzinę.

Wszystkie te przytoczone przykłady są dowodem, jak mocno tkwiło niewolnictwo w systemie gospodarczo-społecznym tamtych czasów, jak trudno było wyobrazić sobie ówczesnym ludziom normalne, codzienne życie bez niewolnika, bez jego pracy. I trzeba było wiele czasu i dużo wkładu w praktyczną zmianę mentalności ludzkiej na tym odcinku, by ta sytuacja zmieniała się. Bez wątpienia bardzo poważną rolę odegrało w tym względzie chrześcijaństwo.

3. CHRZEŚCIJANIE IV I V WIEKU WOBEC NIEWOLNICTWA

Chrześcijaństwo, ukazując się na widowni dziejów, przyniosło ludzkości nie tylko prawdy objawione przez Boga, nie tylko nową religię i jej zasady, lecz wchodząc w społeczeństwa i narody, w ich życie społeczno-gospodarcze i polityczne z konkretnymi, praktycznymi nakazami wyznawanej wiary, zostawiało wszędzie swój nowy, niezatarty ślad. Zupełnie też inny, od przyjętego przez pogan sposobu postępowania wobec niewolników, był stosunek chrześcijaństwa do tej warstwy społecznej. Odmienny ten stosunek wypływał z istoty chrystianizmu, który u podstaw głoszonych prawd, położył zasadę równości wszystkich ludzi wobec Boga. Chrześcijaństwo konsekwentnie równa wszystkich swych wyznawców. Wszystkich jednakowo dotyczą przepisy i nakazy Chrystusa.

Jeżeli chrześcijaństwo w swojej nauce zakazywałoby zła, jakim bez wątpienia było niewolnictwo, zamiast niszczyć jego źródła, gdyby głosiło bezprawie niewoli i nauczało niewolników oporu przeciw ciemiężycielom, rozbiłoby cały cywilizowany świat na dwa obozy śmiertelnych wrogów. Nauka chrześcijaństwa stałaby się na pewno hasłem wojny niewolników. Zapewne dlatego nikt z Ojców Kościoła, nikt z ówczesnych apologetów i kaznodziejów nie próbował nawet z daleka pchnąć sprawy niewolnictwa w tym kierunku. Historyk Kościoła Möhler zrozumiał postawę chrześcijaństwa wobec niewolnictwa i określił ją następująco: „Zburzenie niewolnictwa odbywało się na gruncie chrześcijańskim bez hałasu i rozgłosu, bez przewrotu istniejącego ustawodawstwa, bez otwartej walki i rozlewu krwi. Wydaje mi się, że ta bezpretensjonalna postawa i prostota z jaką tak wielkie rzeczy zostały dokonane, są najważniejszą stroną i jakby pieczęcią wyróżniającą chrześcijaństwo" [43].

Pierwsi chrześcijanie nie znoszą niewolnictwa, nie kasują go nawet

[43] Möhler: Histoire de l'Eglise. Traduction Gams. T. I s. 646.

u siebie, w swoich domach; wskazuje na to choćby list św. Pawła do Filemona i Konstytucje Apostolskie [44]. Z tego jednak nie wynika, by chrześcijanie zgodzili się z systemem niewolnictwa. Zdawali sobie sprawę, że dla świata pogańskiego istniał człowiek jako członek społeczeństwa, lecz jako jednostka ludzka prawie nie był brany pod uwagę. Chrześcijaństwo od początku miało nowe spojrzenie, przeciwne; zwracało swą uwagę przede wszystkim na człowieka. Podkreślało ustawicznie jego wartość i godność ludzką. To, że Chrystus za każdego poniósł mękę i śmierć na krzyżu, pozostanie w świadomości Kościoła na zawsze podstawą, na której wznoszą się i z której wypływają dalsze poglądy społeczne [45].

O tym, że zasada ta w świadomości Kościoła była podstawą nowych poglądów społecznych, świadczy skład społeczny gmin chrześcijańskich, który chociaż w miarę rozrastania się zmieniał, to jednak zawsze panuje tam równość religijna. Widzimy w tych gminach chrześcijańskich zarówno wolnych ludzi jak i niewolników. Wymaga się tej równości nie tylko w czasie zebrań liturgicznych, lecz także poza obrębem świątyni, w życiu prywatnym, na codzień. Równość ta była zupełnie czymś nowym. Pomijając cały szereg miejsc w Piśmie św., zwłaszcza w Ewangeliach i w listach św. Pawła [46], które poruszają tę kwestię i naświetlają ją w ten właśnie sposób, chciałbym przejść do rozpatrzenia stanowiska, jakie w tym względzie zajmowali chrześcijanie interesującego nas okresu (IV i V w.). Głównymi wyrazicielami tych opinii są bez wątpienia poglądy Ojców Kościoła tamtego okresu na kwestię społeczną niewolnictwa.

Ojcowie Kościoła i w swoich czasach i swoimi oczyma patrzyli na znane nam z 2 paragrafu, a powszechne w starożytności źródła niewoli [47]. Jest prawdą, że Ojcowie Kościoła na problem niewolnictwa patrzyli okiem wolnym od osobistych celów i namiętności, ze stanowiska bezinteresownej życzliwości ku ludziom. Próżne byłyby jednak starania by postawić choć jednego z nich, który by sprawą niewolnictwa zajął się ex professo, podał zasady, wydał stanowczy sąd, nadający się do dzisiejszych haseł społecznych czy politycznych. Mimo to, kiedy się przegląda ich dzieła, można zauważyć, że żaden z Ojców nie przeoczył niewolnictwa, a z poszczególnych zdań, wypowiedzianych nieraz okazyjnie, można utworzyć pewną całość poglądów stosunkowo jasnych i zwięzłych.

Czy można więc mówić o uprawnieniu niewolnictwa, o zgodzie na nie

[44] Ad Philemon. 1, 8—17; Const. Apost. IV, 6—12.

[45] L. Halban: Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach. Poznań 1926 s. 38.

[46] I Kor 12,13; 7,22; Gal 3,28; Tyt 2,9—10; Mt 8,5—9 i inne.

[47] Hieronimus: Epistola XCVIII, 21, PL, T. XXII, col. 809; Chrisostomus: In Philemonem homilią II; par. 4 PG, T. LXII, col. 714; Augustinus: Quaestiones in Genesis liber 1 g. 153. Corpus script. Lat. T. XXVIII/2 s. 80; De Tobia III, 10—11, CSEL, T. III/2 s. 523.

w nauczaniu Ojców? Odpowiedź wypadnie twierdząco, jeżeli weźmiemy pod uwagę samo poddaństwo ludzi ludziom, służbę, wreszcie niewolnictwo bez nadużyć i podeptania praw ludzkich. Tak patrząc na ten problem, można by powiedzieć, że Ojcowie taki stosunek zależności tolerowali. Wszelkie inne zapatrywania w tym względzie były przez nich stanowczo odrzucane [48].

Chrześcijanie zdają sobie sprawę, że niewolnicy mają swoje wady, ale zwracają też uwagę, że jeszcze większe wady mają nieraz i panowie: „a najpierw, jeżeli niewolnicy są złodziejami, to prawdopodobnie pcha ich do kradzieży nędza..., do uciekania zniewala ich nie tylko nędza, ale i kary; wszyscy ich biją, wszyscy się nad nimi znęcają..., dlatego ich ucieczkę należy przypisać nie tyle uciekającym, ile tym, którzy do uciekania zmuszają. Są w trudnym położeniu ci biedacy: chcą służyć, a muszą uciekać... Mówi się, że kłamliwi, a przecież do kłamstwa popychają ich okrutne kary, bo chcą uchylić się od tortur przez kłamstwo; a cóż dziwnego, jeśli niewolnik cały w strachu raczej woli skłamać, niż być zbitym?... pewnie, że źli i przewrotni są niewolnicy, lecz tym większej nagany godni są wolni i szlachetni, jeśli gorsi są w szlachetniejszym stanie" — pisze Salvianus [49].

Św. Jan Chryzostom sprzeciwiając się wielkiej liczbie niewolników i służby pisze: „Na to nam dał Pan Bóg ręce i nogi, żebyśmy nie potrzebowali sług..., jednego lub dwóch najwyżej. Jeśli ich masz więcej — wyzwól" [50]. Gdyby przyjęła się ta myśl w praktyce, powstałby nowy system społeczny — niezależni rzemieślnicy. Mógłby on zmienić i uzdrowić społeczeństwo rzymskie.

Jak tłumaczyli Ojcowie Kościoła powstanie i rozwój niewolnictwa? Najpierw stanowczo podkreślali przekonanie, że nie prawo natury wytworzyło niewolę, lecz niegodziwość [51]. Są panowie, są i niewolnicy — różne nazwy; natomiast ludzie i ludzie — to równe nazwy [52]. Człowiek jako człowiek, wcale nie jest wyższy od drugiego... natomiast jedni mają od drugich więcej zewnętrznych dóbr, jak bogactw lub godności, ale wszyscy mają jedną naturę [53], tak wolni jak i niewolnicy [54]. Św. Jan Chryzostom mówi, iż przy nabożeństwach i sprawowaniu świętych Tajemnic żadnego nie było zróżnicowania osób. „Proszę popatrzeć, jak to

---

[48] W. Wicher, jw. s. 110.

[49] Salvianus: De gubernatione Dei, liber IV, 3—5, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, T. VIII s. 67, 93.

[50] Chrysostomus: In I Cor homilia XL, 5, PG, T. LXI, col. 355.

[51] Ambrosius: Epistolarum classis I ep. 37, 39, PL, T. XVI.

[52] Augustinus: Enarrationes in Psalmos, enarratio in ps. 124, PL, T. XXXVII, col. 1653.

[53] Cyrillus Alex.: Contra Julianum, l. VI, PG, T. LXXVI, col. 617.

[54] Procopius: Comment. in Lev.: c. XIX, 2C, PG, T. LXXXVII, col. 760; Theodoratus, Oratio VII, de providentia Dei, PG, T. LXXXIII, col. 676.

z kościoła odchodzi pan, a dopuszcza się niewolnika wiernego do uczestniczenia w tajemnicach, odchodzi pani, zostaje niewolnica. Dlatego nie ma w kościele niewolnika i wolnego, tak jak w świecie i dlatego wolny i niewolnik nie mają mniej lub więcej" [55]. Spostrzegamy w powyższym powiedzeniu św. Jana Chryzostoma nie tylko obraz panującej w gminach chrześcijańskich równości, ale też nową, swoistą hierarchię wartości człowieka. Chrześcijaństwo nie tylko uczyło w niewolniku widzieć równego sobie człowieka, lecz domagało się zdecydowanie, by szanowano w nim godność ludzką.

Dalszym wyrazem zniesienia dawnej różnicy między niewolnikiem a wolnym w Kościele jest prawo małżeńskie, które tak samo obowiązywało wolnych zamierzających zawrzeć małżeństwo, jak i niewolników. Uznanie przez Kościół, mimo odmiennego zdania prawa cywilnego, ważności małżeństw zawieranych pomiędzy niewolnikami pociągało za sobą dalsze następstwa. Od chwili uznania przez Kościół tych małżeństw, rozdzielenie takich małżonków nazywane było wyraźną niegodziwością; uwieść zaś zamężną niewolnicę — to cudzołóstwo. W ten sposób nowy obyczaj niezgodny z panującym dotychczas w pogańskim świecie, broniony moralną postawą Kościoła, otrzymywał z czasem prawo obywatelstwa [56]. Kościół też zachęcał wiernych do wyzwolin nie tylko w okolicznościach przewidzianych przez prawo cywilne, ale poddawał myśl wyzwalania niewolników z okazji uroczystych świąt, jak Wielkanoc, Zesłanie Ducha Św., z okazji otrzymywania sakramentów — chrztu, pokuty, małżeństwa.

Allard w oparciu o list św. Ignacego Antiocheńskiego do św. Polikarpa dowodzi, że gminy chrześcijańskie już w II w. miały rodzaj wspólnych kas, których fundusze przeznaczano na wykup niewolników, przede wszystkim członków danej gminy [57].

Dalszym faktem stwierdzającym postawę Kościoła gdy chodzi o wyzwalanie jest postawa biskupów, którzy sprzedawali ozdoby swych bazylik i naczynia liturgiczne, by uzyskane sumy przeznaczyć na wykup niewolników [58].

Wreszcie Kościół usiłował nie tylko zmienić nastawienie społeczeństwa ludzi wolnych do niewolników i niewolnictwa przez wprowadzenie do życia codziennego nowych obyczajów, nie tylko wpływał na pomnożenie w prawie cywilnym ustaw dążących do zmiany na lepsze położenia niewolników, lecz dążył wytrwale do usunięcia niewolnictwa z prawa rzym-

---

[55] Chrysostomus: Adversus ebriosos et de resurrectionis DNJ Chr., 900, Migne PG, T. L, col. 437—438.
[56] E. Chénou: La role social de l'Eglise. Paris 1924 s. 30 i 63.
[57] P. Allard, jw. s. 327.
[58] Socrates: Historia Ecclesiastica, liber IV, c. 21, PG, T. LXVII, col. 781—785.

skiego. I na tym odcinku chrześcijaństwo osiągnęło wiele. Dzięki bogatej treści etycznej wywarło silny wpływ na życie ludzi tamtejszego okresu.

Oficjalnie nie znoszono niewolnictwa, licząc się z rzeczywistością polityczną, ale znoszono je w codziennej praktyce. Przewrót, jakiego w tej dziedzinie życia społecznego dokonało chrześcijaństwo odbywał się drogą ewolucji, najczęściej w milczeniu i niezmordowanym trudzie [59].

Reasumując to wszystko wydaje mi się, że w chrześcijaństwie nie było kwestii niewolniczej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jeśliby taka kwestia była w samym Kościele, byłby On ją na pewno przyjął na siebie i rozwiązał, a tymczasem fakty wskazują na to, że Kościół pierwszych wieków nie uważał tego zagadnienia za najważniejsze w chrześcijaństwie. Podobnych kwestii jak niewolnicza musiało chrześcijaństwo rozwiązać dziesiątki. To, że chrześcijaństwo nigdy nie zaprzestało walki z nędzą przyznał nawet Kautsky [60]; mimo że z pewnym sarkazmem omawia te sprawy, to jednak stwierdza: „Chrześcijaństwo w ciągu stuleci dokonało wiele zmian w zwalczaniu pauperyzmu. Jakkolwiek go nie usunęło, było jednak instytucją, której działalność najbardziej przyczyniła się do złagodzenia cierpień powstałych na gruncie nędzy i ubóstwa najniższych warstw ludności". Tą opinią można z powodzeniem określić stanowisko chrześcijan IV i V w. wobec niewolnictwa, na które patrzyli swoimi oczyma, oczyma ludzi tamtej epoki.

II. WOLNOŚĆ OSOBISTA I NIEWOLA WEDŁUG ŚW. HIERONIMA

W poprzednim rozdziale został przedstawiony zarys stosunków społeczno-gospodarczych Imperium Rzymskiego w IV i V w., a więc w okresie, gdy żył i głosił swoje poglądy św. Hieronim, z uwzględnieniem tła prawnego, które, jak powiedzieliśmy wyżej, dzięki chrześcijaństwu zmieniało się na bardziej łagodne i znośne dla tej najbardziej upośledzonej grupy społecznej.

Chcąc zwrócić uwagę na wypowiedzi św. Hieronima odnośnie wolności i niewoli osobistej trzeba na wstępie zaznaczyć, że zajmuje się on tym zagadnieniem stosunkowo często, mimo że nie poświęcił temu problemowi żadnego osobnego dzieła. Mówił o tych zagadnieniach po prostu przy różnych okazjach. Studiując bogatą spuściznę dochodzimy do wniosku, że problem ten nie jest mu obojętny, co więcej, zajmuje on niedwuznaczne stanowisko jako zwolennik równości [1].

---

[59] P. Allard, jw. s. 187.

[60] K. Kautsky: Die Vorläufer des Sozialismus; przekład polski — Poprzednicy współczesnego socjalizmu. Warszawa 1949 s. 36.

[1] Hieronimus: Epistola CXLVIII, Ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi, c. 21, PL, T. XXII, col. 1214.

1. WOLNOŚĆ OSOBISTA A WOLNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Na pierwszy plan wysuwa się problem wolności człowieka, wolności osobistej i wolności chrześcijańskiej. Ma on zresztą w dziejach myśli ludzkiej swoją bogatą historię. Przyczyną tego dwojakiego ujęcia wolności były między innymi stosunki społeczno-gospodarcze i polityczne omawianego okresu, stosunki, które opierały się na systemie niewolniczym.

Zacieśniając wielkość tych spojrzeń i ich różnorodność do wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich okresu przed Hieronimem można stwierdzić, że mówią oni niewiele o wolności osobistej człowieka. Poruszając problem wolności mówili przede wszystkim o wolności wewnętrznej duszy, o uwolnieniu z kajdan grzechu. U Boga bowiem nic nie znaczy wolność czy niewola doczesna, bo niewolnik i wolny mają w służbie Bożej te same prawa, a raczej zależność wobec Boga. Tertulian wyraźnie wspomina, że wolność i niewola ziemska, ze stanowiska wiary, są dobrem i złem całkowicie złudnym [2].

U św. Hieronima, podobnie jak i u innych Ojców Kościoła, widoczne jest wywyższenie wolności wewnętrznej w człowieku nad wolność zewnętrzną, osobistą. Próbuje nawet kreślić przed niewolnikami praktyczne drogi postępowania i możliwości uświęcania się w ich aktualnych, nieraz bardzo trudnych warunkach życia [3]. Przykrość i trudność położenia, gdy nie ma godziwego wyjścia, należy znosić, pamiętając jednak, że jako niewolnik jest się z natury równy wolnemu. Chwilowy zaś stan, w którym się obecnie znajduje, powinien mu posłużyć do umocnienia się w cnotach, a szczególnie w pokorze [4].

Te jednak cnoty, również cnota pokory zalecane są wszystkim, nie tylko niewolnikom, ale i wolnym, a nawet częściej tym ostatnim. Jest faktem, że Hieronim liczył się z osobami zwłaszcza wyżej stojącymi, że wszystkie niemal swoje listy kierował do osób ogólnie mówiąc zamożnych, bogatych, ale było to uwarunkowane możliwością oddziaływania, w jego odczuciu bardziej owocnego, konkretnego. Hieronim cenił wolność osobistą i był zdania, że jest ona wiele warta, ale podkreślał, że nie upoważnia ona do pogardzania innymi, nie mającymi tej wolności.

W praktycznych wskazaniach udzielanych ludziom wolnym, nasz autor pisze: „Nigdy nie stawiaj się wyżej z powodu znakomitego rodu ani nie uważaj za niższych od siebie tych, którzy są niżsi od ciebie pochodze-

---

[2] Tertulianus: De corona, c. 13, PL, T. II, col. 116 n.
[3] Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios, l. III, cap. IV, PL, T. XXVI, col. 542.
[4] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, l. I, cap. V, T. XXVI, col. 34, vers. 3.

niem" [5]. Przy różnych okazjach kładł wielki nacisk na dobre wykorzystanie posiadanej wolności, posiadanych bogactw i dóbr [6]. „Często królowie i władcy są wprawdzie królami i władcami dzięki posiadanej władzy, naturę jednak mają taką samą jak ci, nad którymi panują i królują" [7].

Przytoczone wyżej fragmenty pozwalają nam sądzić, że wolność osobista człowieka, chociaż ma swoją wielką i niezaprzeczalną dla każdego wartość, to jednak musi być rozumiana właściwie. Wszelkie odchylenia zarówno w formie niedoceniania wolności, jak i zbytnie wynoszenie się nad niewolnikami z powodu wolności spotykały się ze strony naszego autora z upomnieniem lub krytyką [8]. Trudne warunki bytu, pogarda z jaką nieraz odnosili się wolni do niewolników, następnie dobrodziejstwa doczesne związane z wolnością, były zawsze przyczyną tego, że pozbawieni wolności zazdrościli jej wolnym. Powszechnie uważano za wielkie nieszczęście, jeżeli człowiek wolny popadł w niewolę. Hieronim opisując wydarzenia, jakie miały miejsce w czasie wojen domowych i przewrotów cesarzy z okresu Juliana Apostaty (361—63), a później Walentyniana II (383—92) nazywa stratę wolności — hańbą i najgorszą rzeczą dla tych, którzy byli kiedyś potężni [9]. Wolność jest więc dla człowieka błogosławieństwem, czymś, co pomaga mu czuć się szczęśliwym. Jednak św. Hieronim był przekonany, że zewnętrzna zależność człowieka nie jest bynajmniej przeszkodą do osiągnięcia przez niego wolności wewnętrznej. „Jedyną u Boga wolnością jest nie służyć grzechom, najwyższym u Niego szlachectwem — jaśnieć cnotami" [10]. Tak więc może być ktoś w swej cielesnej egzystencji całkowicie zależny od właściciela, do którego należy, a mimo wszystko być w pełni wolnym [11]. Może też być zupełnie odwrotnie, bo nie każdy człowiek mający wolność osobistą, zewnętrzną, posiada równocześnie wolność moralną wewnętrzną [12]. Jedną z charakterystycznych cech, na które kładzie nasz autor nacisk pisząc o możliwości zdobycia tej wolności wewnętrznej jest wyzbycie się nadmiernych bogactw. Wyzbycie się przywiązania do dóbr materialnych, tak charakterystyczne-

[5] Tenże: Epistola CXLVIII, Ad Celantiam matronam. De ratione pie vivendi, c. 21, PL, T. XXII, c. 1214.

[6] Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 1, PL, T. XXII, col. 724.

[7] Tenże: Epistola LXV, Ad Principiam virginem, sive explanatio Psalmi XLIV, c. 16, PL, T. XXII, col. 634.

[8] Tenże: Epistola XXII, Ad Eustochium, Paule filiam, c. 29, PL, T. XXII, col. 415; poz. Epistola CXLVIII, Ad Celantiam matronam, c. 21, T. XXII, col. 1214.

[9] Tenże: Epistola LX, Ad Heliodorum — Epitaphium Nepotiani, c. 15—16, PL, T. XXII, col. 600. „Omnes capti steterunt ante ora victorum et (quod potentissimis quondam miserrimum est) prius ignominis servitutis, quam hostili mucrone confessi sunt".

[10] Tenże: Epistola CXVIII, Ad Celantiam matronam, c. 21, PL, T. XXII, col. 1214.

[11] Tenże, Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 2, PL, T. XXII, col. 725.

[12] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, l. I, cap. VII, s. 24, T. XXVI, col. 44—45.

go dla przeciętnego ówczesnego człowieka, posuwa św. Hieronim w swych radach i zaleceniach stosunkowo daleko. Zachęca do sprzedaży nawet wszystkich dóbr, do rozdania uzyskanych sum ubogim, ale radzi przy tej okazji roztropność. Jedynym kryterium rozdziału swoich bogactw między potrzebujących ma być ubóstwo. „Jeżeli chcesz być doskonałym..., sprzedaj nie część dóbr swoich, ale wszystkie. A gdy sprzedasz, co trzeba robić? I daj ubogim. Nie bogatym, nie krewnym, nie na zbytki, lecz na rzeczy konieczne [13]. Tak sformułowana nauka o wolności, o nieprzywiązywaniu się do dóbr doczesnych, posunięta do wyzbycia się ich była w pewnym sensie ideałem, może heroizmem, na który stać było tylko niektórych i dlatego św. Hieronim wykorzystując swoją powagę i autorytet uczonego w Piśmie św. starał się tym, do których pisał, czy to znanym, czy polecanym mu przez innych nakreślić taki właśnie model. Inną cechą wolności moralnej jest mądrość, którą nazywa św. Hieronim towarzyszką wolności i sprawiedliwości [14]. Takie spojrzenie naszego autora nie było czymś odosobnionym. Wielu innych Ojców podkreślało znaczenie mądrości w procesie wewnętrznego odczucia wolności. Ogólne wówczas było stwierdzenie, że ten jest wolny prawdziwie, kto postępuje roztropnie. Nie czyni niewolnikiem przypadkowe położenie, lecz haniebna głupota [15]. Żaden stan, stwierdza dalej autor nie stanowi przeszkody do zdobycia i posiadania wewnętrznych wartości i zalet. Wielkość bowiem czy też godność rodu nie przyczynia się w żaden sposób do pomnożenia zasług danego człowieka, bo według niego zasługa płynie z wiary. „Tylko z e w z g l ę d u n a j a k o ś ć w i a r y jest lepszy bądź gorszy, albo Żyd, albo Grek. Także niewolnik i człowiek wolny nie różnią się stanem, lecz wiarą, ponieważ i niewolnik może być lepszy od wolnego i wolny może wyprzedzać niewolnika w jakości wiary" [16].

Św. Hieronim starał się ukazać współczesnym sobie ludziom ideał wolności, równości i braterstwa w nowym oświetleniu. Daje jako przykład Pawła, który wiedział, że Onezym jest niewolnikiem, wiedział, że był kiedyś uciekinierem, ale wiedział też, że zwrócił się on ku wierze w Chrystusa. Dlatego świadczy za nim. Popiera go i ma do niego zaufanie [17].

Jedną z ważniejszych cnót chrześcijańskich jest czystość obyczajów, która nie tylko że pomnaża wolność wewnętrzną, ale zdaniem naszego

[13] T e n ż e: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 14, PL, T. XXII, col. 1118.
[14] T e n ż e: Commentariorum in Evangelium Matthei, lib. III, cap. XIX, v. 24 nn., PL, T. XXVI, col. 133.
[15] A m b r o s i u s: De Jacob et vita beata, l. II, c. 3, 12, PL, T. XIV, col. 649; A u g u s t i n u s: Enarratio in ps. 124, PL, T. XXXVII, col. 1655.
[16] H i e r o n i m u s: Commentariorum in Epistolam ad Galatas, lib. II, cap. IV, v. 27—28, PL, T. XXVI, col. 369.
[17] T e n ż e: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem, Liber, v. 10—13, PL, T. XXVI, col. 612.

autora potrafi ona uczynić człowieka po prostu wolnym. W Liście do Rufina wspomina o niewolniku Hylasie, który czystością obyczajów zmazał plamę niewolnictwa [18] — stał się wolnym jako niewolnik. Pozbawiony wolności wobec ludzi, stał się pełnym uczestnikiem wolności wobec Boga.

Kończąc te wypowiedzi św. Hieronima na temat wolności można postawić pytanie: co wnosi on nowego, względnie czy formułując w ten sposób swoje spojrzenie na wolność przyczynił się do ugruntowania systemu niewolniczego w Imperium Rzymskim, czy też odwrotnie — stanął z nim do walki. Wiemy już, że warstwa ludzi wolnych jeszcze za czasów św. Hieronima nie zawsze widziała w niewolniku człowieka równego sobie. U naszego autora podobnie zresztą jak i u innych Ojców łatwo zauważyć można główną zasadę, głoszącą, że wszyscy ludzie są równi, że wszyscy wyszli z ręki Stworzyciela, jako doskonałe istoty. A więc nie bogowie jednych, a fatum drugich ludzi uczyniło, ale wszyscy jednakowo uczynieni zostali na obraz i podobieństwo Boga. W niewolniku starożytni widzieli tylko podmiot wszelkiej nieprawość i zła. Nawet i Hieronim dostrzega u nich wiele błędów [19], ale wie, że przyczyną tych błędów jest złe traktowanie przez ludzi wolnych, niesprawiedliwość i nędza. Dlatego też podkreśla wielokrotnie, że każdy człowiek zdolny jest do zdobycia wolności wewnętrznej, że każdy nawet mający ograniczoną wolność osobistą, lub jej pozbawiony, jest w stanie być dobrym i szlachetnym, jest w stanie być mądrym, umiejącym pozbyć się grzechów.

2. NIEWOLA FIZYCZNA I NIEWOLA GRZECHU (MORALNA)

Patrząc na wybitnie klasowe społeczeństwo swojego okresu, św. Hieronim zdawał sobie sprawę, że nic tak nie sprzeciwia się naturalnej, osobistej wolności człowieka, jak niewolnictwo, że nic tak nie poniża jego godności jak właśnie brak wolności zewnętrznej.

Znamy już z pierwszego rozdziału niniejszej rozprawy źródła niewoli. Znał je również i św. Hieronim. Wprawdzie nie wymienia ich wszystkich i nie są zebrane w jakiś konkretny wykaz, ale mówi o tych najważniejszych: o wojnie, która obok wielu innych nieszczęść i krzywd niesie ze sobą jarzmo niewoli [20]. Ponadto chciwość bogatych często sprowadzała niewolę na ludzi zmuszonych u nich szukać ratunku w niedostatkach.

Omawiając problematykę dotyczącą niewoli nasz autor zdecydowanie i jasno wyróżnia możliwość istnienia w człowieku swoich czasów podwój-

[18] Tenże: Epistola III, Ad Rufinum monachum, c. 3, PL, T. XXII, col. 333; por. Commentariorum in Ep. ad Philemenem Liber, ver. 8—9, PL, T. XXVI, col. 611.
[19] Tenże: Epistola CXVIII, Ad matrem et filiam, PL, T. XXII, col. 958.
[20] Tenże: Epistola LX, Ad Heliodorum, Epithafium Nepotiani, c. 15—17, PL, T. XXII, col. 599—601.

nej niewoli: duszy i ciała. Wyjaśnia, że ciało znajduje się w niewoli wówczas, gdy podlega innemu człowiekowi; dusza zaś, gdy panuje nad nią grzech i namiętności. „Niewolnik jest podległy panu..., kto służy bogactwu, kto jest niewolnikiem bogactwa, strzeże go jak niewolnik" [21]. Jeżeli chodzi o ciało może ono nawet znajdować się w niewoli, jednak gdy dusza jest naprawdę wolna, taki człowiek, jak powiedzieliśmy wyżej, jest prawdziwie i rzeczywiście wolny. Niewolniczą jest bowiem każda namiętność, a wolną jest tylko cnota. Niewolnik i wolny to są tylko różne słowa, ponieważ niewolnik ludzi ma niewolę zewnątrz siebie, niewolnik grzechu ma ją, według św. Hieronima, w sobie [22]. Zasada, że niewolnik w godności swej jako człowiek jest równy wolnemu, posłużyła jeszcze raz naszemu autorowi jako argument skierowany do właścicieli niewolników, by rządzili posiadanymi niewolnikami, jako współuczestnikami tej samej co i oni natury. Przecież, jak pisze Hieronim: „władza i stan, tak jednego jak i drugiego (pana i niewolnika) kończy się śmiercią" [23]. W pismach Hieronima nie spotykamy pogardy niewolnika, ani potępienia go tylko za to, że był niewolnikiem. Jeżeli spotykamy negatywne oceny postępowania niewolników, to są one uzasadnione złym ich postępowaniem. Obok negatywnych — występujących sporadycznie, są jednak w przeważającej większości oceny pozytywne ich postępowania. Ocena niewolników jest więc obiektywna. W odniesieniu do poszczególnych osób nie jest uzależniona od tego, że ta osoba należy do warstwy pogardzanej i poniżanej. Przykładem tu niech będzie ocena dana Hylasowi i Onezymowi za ich postępowanie [24].

W wypowiedziach swoich zwraca się św. Hieronim także do niewolników. Zachęca ich do gorliwego wykonywania swoich obowiązków i cierpliwego znoszenia stanu, w którym się znaleźli [25]. Stanowisko autora odnośnie tej kwestii nie jest już odosobnione, bowiem taką samą niemal postawę zajmują: Grzegorz Wielki, Ambroży, Nilus i inni Ojcowie i pisarze tamtego okresu [26].

---

[21] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber, cap. II, v. 9, 10, PL, T. XXVI, col. 584; Commentariorum in Evangelium Matthei Lib. I, cap. VI, ver. 24, PL, T. XXVI, col. 44—45.

[22] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber, cap. II, ver. 9—11, PL, T. XXVI, col. 585—586; por. Augustinus: Enarratio in Ps. 124, PL, T. XXXVII, col. 1653; Ambrosius: Expositio in Lucam, l. IX, 6, PL, T. XV, col. 1806.

[23] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, ver. 16, PL, T. XXVI, col. 614.

[24] Tenże: Epistola III, Ad Rufinum monachum, c. 3, PL, T. XXII, col. 353; Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, PL, T. XXVI, col. 611 nn.

[25] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Lib. III, cap. VI, ver. 9, PL, T. XXVI, col. 542.

[26] Gregorius M.: Regulae pastoralis liber, c. 5, admonitio 6, PL, T. LXXVII, col. 56; Ambrosius: Epistolarum classis I, Ep. 63, 112, PL, T. XVI, col. 1271; Nilus: Epistolarum liber II, Ep. 249, PL, T. LXXIX, col. 327.

Tego rodzaju wypowiedzi zdają się dość wyraźnie przemawiać za utrzymaniem niewoli. Wspomnianym autorom chodziło jednak o stwierdzenie innego faktu, mianowicie, że panować i słuchać (służyć) jest wrodzoną czynnością człowieka. Niewolnictwo jednak jako instytucja sprzeczne jest z samą naturą człowieka, a to nasz autor mocno podkreślał. Spotykane w pismach Hieronima zachęty do posłuszeństwa, cierpliwego znoszenia stanu, gorliwego wykonywania trudnych obowiązków mimo niesprzyjających warunków, miały na względzie racje wychowawcze i ogólne dobro społeczne. Nie świadczy to o słuszności systemu, który tolerował, utrzymywał niewolę osobistą i nie świadczy, że nasz autor ten system popierał, lecz jest to raczej dowodem, że Hieronim znał dobrze ówczesne warunki społeczno-gospodarcze. Starał się raczej w swoich pouczeniach przestrzegać przed niewolą grzechu, która była gorsza i bardziej godna politowania niż niewola fizyczna. „U chrześcijan bowiem nie ten, który cierpi — jak ktoś mówi — jest niewolnikiem, lecz ten kto grzeszy" [27]. Jakże często można być niewolnikiem, służyć ludziom a być jednocześnie wolnym. Hieronim podaje nam przykłady mówiąc, że także niewolnik może być szlachetnym, daje mu nawet przewagę w tym względzie nad wieloma ludźmi wolnymi [28].

Natomiast wolny może się łatwo stać niewolnikiem grzechu, gdy się poddaje np. chciwości, przywiązaniu do bogactw, obżarstwu, pijaństwu, kradzieży, zabójstwom, rozpuście, rozkoszom, bałwochwalstwu, plotkom, pysze, obłudzie, mądrości światowej, wówczas choćby był wolny wobec ludzi, jest jednak niewolnikiem grzechu, a nawet gorszym od wszystkich niewolników [29]. To właśnie grzechy są według św. Hieronima najczęściej przyczyną moralnej niewoli człowieka. Kradzież obojętnie w jakiej ona będzie formie zawsze jest grzechem i jednym ze skutków zaciągania niewoli moralnej.

Pisząc o rozpuście stwierdza, że „rozpustnik grzeszy przeciwko swojemu ciału, to jest przeciw swojej żonie, plamiąc ją swą rozpustą i czyniąc niegrzeszącą wspólniczką swoich grzechów" [30]. Przed tymi grzechami, prowadzącymi do niewoli moralnej bardzo stanowczo napomina przy różnych okazjach [31].

Nie dlatego zabrania się nierządu i cudzołóstwa, że publiczna nierządnica czy cudzołożnica jest piękna albo bogata, brzydka albo biedna, lecz

---

[27] Hieronimus: Epistola XVII, Ad Marcum presbyterum, c. 1, PL, T. XXII, col. 359.
[28] Tenże: Epistola C, Sive Theophili Alexandrini episcopi ad totius Egipti episcopos paschalis anni 404.
[29] Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 10, PL, T. XXII, col. 1077—78.
[30] Tenże: Epistola LV, Ad Amandum presbyterum, cap. 2, PL, T. XXII, col 562
[31] Tenże: Epistola CXXVIII, Ad Gaudentium, c. 4, PL, T. XXII, col. 1099.

jakakolwiek ona jest jeden jest nierząd czy cudzołóstwo [32]. Uważa nasz autor ten grzech za jeden z najgorszych i mówi wprost, że „kto w rozkoszach żyje, już za życia jest umarły — ale dodaje dalej — kto się upija i umarłym jest i pogrzebanym" [33].

Za jedną z poważniejszych przyczyn niewoli moralnej uważał św. Hieronim plotki i obraźliwe słowa prowadzące do wiecznych nieporozumień, gniewów i w konsekwencji do zniewag [34].

Widzimy z tego zestawu różnorodnych grzechów i przytoczonych przykładów, że autor dostrzegał wielorakie niebezpieczeństwa grożące człowiekowi na co dzień, zagrażające mu i pozbawiające go wewnętrznej, moralnej wolności — sprowadzających nań niewolę moralną. Nieszczęściem jest fakt, że często obok tego powszechnego i dotyczącego wszystkich prawa słabości dużą rolę odgrywa zły przykład wielu grzeszących. Działa on najczęściej przyciągająco na innych, zwłaszcza na młodych. „Widzi się te rzeczy i opłakuje się je (mowa o grzechach rozpusty i cudzołóstwa), ale naprawić je trudno, bo przykład wielu grzeszących daje swobodę działania [35]. W ten sposób dokonuje się często powolne, ale nieustannie postępujące i pogłębiające się popadanie w niewolę moralną człowieka. Tego rodzaju proces zachodzący w człowieku św. Hieronim przedstawia bardzo ciekawie i wnikliwie. „Ponieważ nieustannie obraca się (grzesznik) w żądzy fałszu i nigdy nie zaprzestaje występków, bynajmniej nie nazywa się go zepsutym, lecz mówi się o nim, że ulega zepsuciu; ponieważ ulega zepsuciu przez poszczególne dni, godziny, momenty i chwile [36]. Taki człowiek jest już niewolnikiem, niewolnikiem zepsucia, grzechów, błędów, ale św. Hieronim zapewnia, że i z tej niewoli można się wydobyć, można się podnieść, można wrócić do normy. Potrzebny jest nasz własny wysiłek ducha, potrzebna jest pokuta [37]. Wie, że chociaż przez grzech człowiek staje się umarłym i niewolnikiem ale nawracając się przez sakrament pojednania człowieka z Bogiem i szczery żal oczyszcza się z dawnych występków. Wprawdzie nazywają się umarłymi, bo zgrzeszyli, ale umarłymi w Chrystusie, ponieważ z całego serca nawrócili się do Boga" [38]. Te zupełnie realne, poparte przykładami swoich słabości ludzkie skłonności są do przezwyciężenia, dlatego św. Hieronim zachęca właśnie do walki, do trudów, które potem pozwolą cieszyć się za-

[32] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Titum, Liber II, v. 9—10, PL, T. XXVI, col. 585.
[33] Tenże: Epistola LXIX, Ad Oceanum, c. 9, PL, T. XXII, col. 1063.
[34] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei Liber III, cap. XVIII, ver. 24 nn., PL, T. XXVI, col. 133.
[35] Tenże: Epistola CXXVIII, Ad Gaudentium, c. 3, PL, T. XXII, col. 1099.
[36] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Liber II, cap. IV, ver. 22, PL, T. XXVI, col. 507.
[37] Tenże: Epistola XXII, Ad Eustochium, Paulae filiam, c. 38, PL, T. XXII, col. 422.
[38] Tenże: Epistola CXVIII, Ad Julianum, c. 6, PL, T. XXII, col. 965.

służonym i godnym chwały zwycięstwem. Przypomina, że te trudy nie będą długotrwałe i że ochronią od wiecznej niewoli [39].

3. NIEWOLNICY A WOLNI — WYZWALANIE Z NIEWOLI

Omówione wyżej przekonanie o wolności wszystkich ludzi wobec Boga chrześcijaństwo starało się wyzyskać w tym celu, by stosunek między panem a niewolnikiem zmienić z czysto prawnego w porządek moralny, a surowość prawa rzymskiego złagodzić chrześcijańską miłością bliźniego [40]. Chociaż niewolnictwo zostawało nadal, to jednak wyzwolenie niewolnika uważano za uczynek chrześcijańskiego miłosierdzia i polecano go bardzo gorąco. Wielu Ojców i pisarzy chrześcijańskich poruszało ten problem, nazywając sprawiedliwym i zgodnym z rozumem czyn wyzwalania i darowania wolności [41]. Również konstytucje apostolskie zachęcają wprost do wyzwalania niewolników [42]. Od samego początku wielu było takich, którzy sprzedawali się w niewolę, by wykupić innych [43]. Sprzedawano nawet sprzęty kościelne, by wykupywać jeńców i niewolników [44].

Stosunki, jakie były pomiędzy niewolnikami i ich panami nie zależały wyłącznie od prawnego stanowiska jednej i drugiej strony. W największej mierze zależały one od poszczególnych osób. Spróbujmy zatem przedstawić, jakie były wzajemne stosunki między ludźmi wolnymi i zależnymi od nich niewolnikami w świetle relacji Hieronima. Z jego pism możemy się zorientować, jakie były te stosunki i, co niemniej ważne, jakie one być powinny. Jego naukę na ten temat postaramy się rozpatrzeć w dwóch nurtach: 1° stosunek niewolników do właścicieli i 2° stosunek panów do zależnych od siebie niewolników w powiązaniu z łączącym się tu zagadnieniem wyzwalania z niewoli.

W wypowiedziach swoich, głównie w *Komentarzach* zwraca się św. Hieronim do niewolników zachęcając ich do gorliwego wykonywania swoich obowiązków i cierpliwego znoszenia stanu, w którym się znaleźli. Do gorliwego wykonywania swoich powinności zobowiązuje ich autor nie tylko odnośnie panów dobrych i życzliwych, lecz także wobec surowych i trudnych do współżycia. Z naciskiem podkreśla, aby nie służyli

[39] Tenże: Epistola XXIII, Ad Eustochium, Paulae filiam, c. 39, PL, T. XXII, col. 423.
[40] K. Bihlmeyer — H. Tüchle: Historia Kościoła. Warszawa 1971 T. I s. 377.
[41] Gregorius M.: Regulae pastoralis liber, c. V, admonitio 6, PL, T. LXXVII, col. 56; Ambrosius: Epistolarum classis I, epistola LXII, 112, PL, T. XVI, col. 1271; Augustinus: Sermo IX, c. X, 16, PL, T. XXXVIII, col. 87; Sermo XXXVI, c. VIII, PL, T. XXXVIII, col. 218—219; Cyprianus: Epistola LX, CSEL. T. III, 2 s. 691 n.; Zeno Weron.: De fide liber V, c. 43, PG, T. XI, col. 1248.
[42] Liber IV, c. 9, PG, T. I, col. 821.
[43] Clemens Rom.: Epistola I ad Corintios, c. 55, PG, T. I, col. 320.
[44] Ambrosius: Epistolarum classis I, epistola XVIII, PL, T. XVI, col. 1018.

dla oka, jak czynią ci, którzy pragną podobać się ludziom [45]. Komentując św. Pawła Apostoła, który podobnie jak dla innych stanów tak i dla niewolników podał odpowiednie wskazówki, wyjaśnia, że posłuszeństwo niewolnika wobec pana ma swoje granice. Pisze między innymi: „Aby niewolnik był podległy panu, jeżeli pan nakazuje to, co nie jest przeciwne Pismu św. Gdyby jednak pan nakazywał rzeczy przeciwne (niegodziwe), niech będzie bardziej posłuszny Panu duchowemu niż cielesnemu" [46]. Z tego wynika, że nie zawsze, a raczej nie we wszystkim niewolnik winien słuchać swego pana. Zdarzały się więc w życiu codziennym wypadki znane naszemu autorowi, że właściciel nakazywał czy żądał od swoich niewolników rzeczy niezgodnych z sumieniem, sprzeciwiających się Pismu św., czy wierze [47]. Najczęściej chodziło tu o czystość, która ze strony właścicieli narażona była na szkodę zarówno u niewolnic jak i niewolników. To było jednak tylko zastrzeżenie, które nie zmieniało reguły, nie zmieniało nakazu mówiącego o uległości wobec swojego właściciela [48]. Ta uległość i posłuszeństwo mają przeradzać się w solidność i zapobiegliwość w interesach swojego właściciela [49]. Motywem, dla którego jeden wierny drugiemu, jak niewolnik swojemu panu powinien usługiwać jest wzajemna miłość. To sprawia, że służba powinna być znoszona w dobrowolności, że mimo wszystko nie jest wymuszonym ciężarem [50]. Wchodzi to w zakres jednego zagadnienia — posłuszeństwa i uległości. Ten problem według autora jest podstawowy i główny w relacji niewolnik i jego pan, ale sam wspomina, że jest jeszcze szereg innych mniej rzucających się w oczy, ale również ważnych spraw, które niewolnicy w stosunku do swoich właścicieli powinni wziąć sobie do serca.

Jednym z tych problemów jest to, co można by nazwać pogodzeniem się ze swoim losem, a nawet zadowoleniem z tego stanu w jakim żyją. „Każdy według swojego porządku może osiągnąć błogosławieństwo, tak i niewolnicy niech będą zadowoleni z tego, że są niewolnikami" [51]. Chodziło tu głównie o moralną ulgę, która pomagała znosić trudy i cierpienia dnia codziennego. Wydaje nam się, że nasz autor takimi sformułowaniami popierał tradycyjną naukę chrześcijaństwa odnośnie problemu nie-

[45] Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Liber III, cap. VI, ver. 7, PL, T. XXVI, col. 542.
[46] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber, cap. II, ver. 9—10, PL, T. XXVI, col. 584.
[47] Tenże: Epistola LXXVII, Ad Oceanum de morte Fabiolae, c. 2—3, PL, T. XXII, col. 691—692.
[48] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber, cap. II, ver. 9—10, PL, T. XXVI, col. 584—586.
[49] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei Lib. IV, cap. XXIV, ver. 48—49, PL, T. XXVI, col. 183.
[50] Tenże: Commentariorum in Epistola ad Ephesios Liber III, cap. VI, ver. 5 nn., PL, T. XXVI, col. 542.
[51] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber cap. II, ver. 9—10, PL, t. 26, col. 585.

wolnictwa, stojąc na stanowisku, że nie da się tego załatwić z bronią w ręku i że byłoby czymś nierozsądnym nawoływać niewolników do buntu i wystąpień przeciw ich panom. Oceniając Onezyma, który opuścił Filemona okradając go i uciekając, w oczach Hieronima zasłużył na naganę i karę za swój czyn, bo zło zawsze będzie złem, ale w ogólnym rozrachunku stwierdza, że „niekiedy zło staje się sposobnością dobrych rzeczy i Bóg przewrotne plany ludzi skierowuje na dobrą drogę..., że złe początki w wypadku Onezyma stały się przyczynami rzeczy dobrej" [52]. W ten sposób staje mimo wszystko po jego stronie, żąda jednak poprawy w formie uczciwości na przyszłość. Przypomina także inne wady niewolników, które często wychodziły na szkodę ich właścicieli. Wspomina o gadulstwie i plotkach, które były nieraz powodem zniesławienia. „Wiem, że niewiele niewiast pomimo zamkniętych dla publiczności drzwi nie uniknęło zniesławienia z powodu niewolników" [53]. Starając się jednak głębiej poznać spuściznę autora, wczytując się w jego pisma można sądzić, że takie wypadki były raczej rzadkie, a jeśli były to nie wychodziły ponad przeciętną normę błędów ludzkich. Jest to zrozumiałe stosunkowo jasno w świetle nauki naszego autora i podwójnym zespoleniu niewolnika z jego panem [54].

W ścisłym związku z zaleceniami danymi niewolnikom odnośnie do ich stosunku do swoich właścicieli znajduje się w nauczaniu św. Hieronima problem odwrotny — stosunek właścicieli do zależnych od siebie niewolników. Podobnie jak w relacji omówionej wyżej żądał od niewolników posłuszeństwa i solidarności w wypełnianiu swoich obowiązków, tak samo i tutaj wyraźnie i zdecydowanie domagał się poszanowania i chrześcijańskiego spojrzenia na niewolnika. Nakazuje nie tylko względem niewolników dobroć, lecz zabrania, w oparciu o przytoczone wyżej racje wynikające z zasady równości wszystkich ludzi wobec Boga, wszelkiego wobec nich szyderstwa i poniżania. W praktycznych wskazaniach udzielonych przez autora właścicielom niewolników, zauważamy, że nasz autor kładł wielki nacisk, by postępowaniu zarówno przy udzielaniu rozkazów, napomnień, czy pouczeń zawsze towarzyszyła łagodność. Miało to według niego złagodzić lub nawet wykluczyć ostrość karcenia [55]. Podobne stanowisko zajmują w tej kwestii również inni Ojcowie Kościoła

[52] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, ver. 15—16, PL, T. XXVI, col. 615.

[53] Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 8, PL, T. XXII, col .730.

[54] Tenże: Commentariorum in Epistola ad Philemonem Liber, ver. 16, T. XXVI col. 614.

[55] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, PL, T. XXVI, col. 611—618. Taki wydźwięk ma cały komentarz Hieronima do listu św. Pawła Ap. do Filemona, w którym zachęca do łagodności i życzliwości nawet wobec winnego kary niewolnika.

z tego okresu [56]. Główny fundament takiego odnoszenia się do niewolników widział Hieronim w nauce Chrystusa i wypływającej z niej miłości Boga i bliźniego. „Jeżeli zaś Filemon czyni to na polecenie człowieka (Pawła), o ileż bardziej uczyni to ze względu na miłość Boga" [57]. Te, głównie natury moralnej, argumenty ugruntowały naukę Hieronima o szacunku wypływającym z równości i braterstwa obu tak krańcowo różnych stanów. Nasz autor poucza adresatów swoich pism „nie wynoś się nad nie (niewolnice), nie nadymaj się jako pani" [58]. Zupełnie jednoznaczne są słowa, które umieścił w liście do Eustochium: „Jeżeli jakieś służące dzielą z tobą powołanie, nie wynoś się nad nie, nie nadymaj jako pani. Jednego zaczęłyście mieć Oblubieńca, razem śpiewajcie psalmy Chrystusowi, razem ciało przyjmujcie, dlaczego stół ma być odmienny?" [59]. Propagowanie równości i zalecanie szacunku wobec niewolników posunął Hieronim aż do granic możliwości, bo popierając i komentując naukę św. Pawła polecił wprost panom nazywać niewolników swoimi braćmi [60]. Niewolnik więc w świetle tej nauki powinien być przez swojego pana uznawany za towarzysza i najbliższego brata ze względu na łączność z Chrystusem.

Dużą wagę przywiązywał autor do przekonania wolnych, właścicieli niewolników, iż wiele zależy od nich, od ich przykładu; że przykład owocuje, że jest później przemyśliwany przez innych, w tym i przez służbę, niewolników. Dobry przykład owocuje, daje wyniki i to jest dla człowieka satysfakcją, że ma swój współudział w tym, że ktoś za jego przykładem realizuje dobro w tej czy innej formie.

Ale nasz autor przypomina, że w stosunkach pana wobec niewolników zdarzają się i złe przykłady, że mają one miejsce nawet dość często i że ten zły przykład też owocuje, że później trudno temu zapobiec i naprawić. Wspomina tu głównie o zgorszeniach z zakresu czystości przez uwiedzenie czy wykorzystanie niewolnicy, na co zresztą pozwalały prawa rzymskie tego okresu [61]. Zły przykład wobec służby i niewolników i zło moralne nie było tylko domeną mężczyzn. Zdarzały się też często wypadki, kiedy kobiety potrafiły uwodzić niewolników. Z wielkim oburzeniem i gniewem pisze autor, że są to kobiety często bogate i zamężne [62].

[56] Ambrosius: Expositio in Lucam, l. VII, 195, PL, T. XV, col. 18—11. Maksym z Turynu († 408—23) w: A. Bober: Antologia patrystyczna. Kraków 1966 s. 249.

[57] Hieronimus: Epistola LXVI, Ad Pammachium, c. 6, PL, T. XXII, col. 642; por. Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 4, PL, T. XXII, col. 727.

[58] Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium virginem, c. 15, PL, T. XXII, col. 890—91.

[59] Tenże: Epistola XXII, Ad Eustochium, Paulae filiam, c. 29, PL, T. XXII, col. 415.

[60] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, ver. 16, PL, T. XXVI, col. 614.

[61] Tenże: Epistola LXXVII, Ad Oceanum, c. 2—3, PL, T. XXII, col. 691—692; por. Epistola CXXV, Ad Eusticum, c. 7, PL, T. XXII, col. 1075.

[62] Tenże: Epistola CXXVIII, Ad Gaudentium, c. 4, PL, T. XXII, col. 1099.

Winę za tego rodzaju wykroczenia składa Hieronim na wolnych, na tych, od których wychodzi inicjatywa grzechu. Radzi więc przy tej okazji niewiastom, aby obok koniecznego dla niewolników szacunku miały jednak i należny wobec mężczyzny wstyd [63].

Etapem końcowym, jakby owocem, praktycznym zastosowaniem chrześcijańskiego spojrzenia na ten problem jest, jak to wynika z pism naszego autora, wyzwalanie z niewoli. Jest to w pierwszym rzędzie konsekwentne realizowanie tak podkreślanej i stawianej na pierwszy plan równości. Wyzwalanie niewolników uważane było powszechnie przez chrześcijan za najbardziej zasługujący i dobry uczynek [64]. Hieronim znał tę piękną tradycję i sam od siebie ją propagował.

Teksty zachęcające do wyzwalania niewolników w pismach naszego autora wprawdzie nie są tak liczne jak odnośnie innych zagadnień poruszonych wyżej, ale są jasne i nie wymagają komentarzy. W liście do Furii zachęca ją wyraźnie: „wykupuj dziewice, które byś mogła wprowadzić do mieszkania Zbawiciela" [65]. Podobny wydźwięk ma treść komentarza jaki przeprowadził nasz autor odnośnie listu św. Pawła Ap. do Filemona. „Skoro wie ten (Paweł), który żąda więcej niż prosił, że to, o co prosi, stanie się, dlatego żąda mniejszych rzeczy, aby proszony miał dobrowolną i większą zapłatę za poręczenie" [66]. Taki komentarz osadzony w szerszym kontekście sugeruje ze strony św. Hieronima pochwałę wyzwalania niewolników i to nie tylko tych najlepszych, ale w ogóle.

Wyzwalanie niewolników odbywało się najczęściej w kościele i to z pobudek religijnych: „z miłości ku Bogu, dla zgładzenia grzechów itp." [67]. Dość często były wypadki, że niewolnica lub niewolnik stawszy się odpowiednio mnichem czy mniszką otrzymywali wolność. Było to nieraz przyczyną nie zawsze szczerego złożenia ślubów i dlatego nasz autor i w tym względzie radzi: „Jeśli któraś udaje powołanie uciekając przed niewolnictwem, tej wyraźnie przeczytaj słowa Apostoła: „Lepiej zawrzeć związek małżeński, niż gorzeć (I Kor 7,9)" [68]. Z takiego sformułowania tej rady można sądzić, że nie tylko oddając się na służbę Bogu niewolnice mają jak gdyby prawo do wolności, ale i inne, te, którym radzi zawrzeć związek małżeński. One nie są pozbawione tej możliwości.

Znano też formę zbierania pieniędzy na okup dla będących w niewoli. Pochwała, jaką z tego względu udzielił Nebrydiuszowi w liście do Salwiny

---

[63] Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 8, PL, T. XXII, col. 730.
[64] P. Allard, jw. s. 324.
[65] Hieronimus: Epistola LIV, Ad Furiam, c. 14, PL, T. XXII, col. 557.
[66] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, ver. 21, PL, T. XXVI, col. 615.
[67] L. Cibrario: Della schiavitu e del servagio. Milano 1868. T. I cap. IV, s. 417—555 (podaje cały system różnych przykładów i motywów wyzwoleń).
[68] Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, Paulae filiam, c. 25, PL, T. XXII, col. 415.

zachęca do tego innych, a tym samym świadczy o włączeniu się św. Hieronima i w ten aspekt zagadnień samego niewolnictwa. O istnieniu formy wyzwolin, względnie o istnieniu wyzwoleńców wspominają i inne teksty naszego autora [60].

Kończąc te wywody na temat problemu wolności i niewoli w spojrzeniu św. Hieronima, w jego aspekcie, należy stwierdzić, że w swych wskazaniach nie ograniczał się tylko do napomnień czy nawet ostrych nakazów. Podaje również wyraźne reguły postępowania jako praktyczne wnioski z odwiecznych prawd chrześcijaństwa. Wydaje mi się, że te właśnie reguły, konkretne postulaty, skierowane zarówno do wolnych, jak i do niewolników, nadały tamtej epoce nowy kierunek rozwojowy i w tym sensie oddziaływały na późniejsze okresy i na postawę moralno-etyczną człowieka.

III. ZAGADNIENIE PRACY NIEWOLNICZEJ

Świat starożytny z kręgu grecko-rzymskiego na pracę ludzką i związane z nią zagadnienia, miał właściwy sobie pogląd. Klasa posiadająca ludzi wolnych tego okresu przerzuciła cały ciężar pracy ręcznej i powiązany z nią trud na niewolników. Jeszcze w IV i V wieku, po trzech-czterech wiekach oddziaływania chrześcijaństwa na terenie np. Italii częste były poglądy, uformowane głównie na zasadach głoszonych przez filozofów greckich i rzymskich, a dowodzące, że praca fizyczna jest niegodną, poniżającą a nawet degradującą człowieka wolnego [1]. Ma rację Weber twierdząc, że chrześcijanie pierwszych trzech wieków nie byli w stanie rozpracować szerzej zagadnienia pracy ludzkiej [2]. O pracy wspominano przy okazjach, zachęcano do niej, nieraz nakazywano ją. Mówiąc ogólnie dawano zdrowe i słuszne w tym względzie zasady. Kościół pierwszych trzech wieków nie był w stanie wyjaśnić tego problemu bardziej szczegółowo. Dopiero w naszym okresie, rozwój patrystyki, ożywiona działalność wielu pisarzy chrześcijańskich, podniosła ten problem do poziomu wskazującego konieczność naprawy [3]. W pismach Ojców Kościoła i pisarzy tego okresu nie tylko, że nie spotykamy się z pogardą dla pracy ludzkiej, ale dostrzegamy wiele miejsca poświęconego wyjaśnieniu koniecz-

[60] Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 5, PL, T. 22, col. 1110; por. Epistola CXXV, Ad Eusticum monachum, c. 6, PL, T. XXII, col. 1075.

[1] H. Gulbinowicz: Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności. *Studia Warmińskie* 1965 T. II s. 261.

[2] S. Weber: Evangelium und Arbeit. Freiburg 1920 s. 314.

[3] H. Sommerbad: Das Wirtschaftsprogramm der Kirchenväter. Würzburg 1950 s. 113; por. H. Holzapfel: Die sittliche Wortung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum. Würzburg 1941 s. 115; S. Weber, jw. s. 319.

ności pracy, obowiązku pracy dotyczącego wszystkich [4]. Nie wszyscy jednak Ojcowie na zagadnienie pracy patrzyli jednakowo. U jednych było to spojrzenie pod kątem ascezy i życia zakonnego, gdzie praca była jakby nieodzownym składnikiem i stanowiła kontynuację modlitwy; widzieli więc w pracy głównie akcent moralny. U innych dostrzega się jej ocenę pod kątem materialnym i społecznym — mówiąc inaczej, zauważali ci Ojcowie użyteczność pracy.

1. OBOWIĄZEK PRACY WEDŁUG ŚW. HIERONIMA

Nasz autor podzielał raczej to pierwsze spojrzenie i dawał z tego zakresu przykłady oparte o doświadczenie z życia mnichów; sam przecież był mnichem i ten tryb życia odpowiadał mu najbardziej. Ale spotykamy w jego pismach także ten drugi aspekt. Chociaż rzadko, ale i on dostrzegał w pracy ludzkiej wartość użyteczną, materialną i społeczną ludzkiego wysiłku zarówno fizycznego, jak i umysłowego [5].

Najistotniejsze jest jednak to, że Hieronim głosił powszechny obowiązek pracy, nawoływał do nowego spojrzenia na wysiłek ludzki, pragnął, aby praca została doceniona przez wszystkich. Starał się o zmianę poglądów na pracę, stąd naprawdę dużo tekstów naszego autora, z których możemy wnioskować, że zwalczał starożytną pogardę pracy ręcznej. W swoim komentarzu na list św. Pawła do Efezjan pisze: „Sprawiedliwą zaś rzeczą jest, aby każdy pracując własnymi rękoma i w trudzie gromadząc pożywienie udzielał go tym, którzy go nie mają" [6]. I dalej z naciskiem podkreśla myśl zawartą w liście Apostoła: „Nie mówi natomiast: bardziej jednak niech pracuje, działając własnymi rękoma, ponieważ jest dobrą rzeczą, aby nie odczuwał braku, aby miał pożywienie i aby nikomu nie sprawiał ciężaru; lecz: niech pracuje własnymi rękoma, ponieważ jest dobrą rzeczą aby miał sam i aby miał czym podzielić się z będącymi w potrzebie" [7]. Wydaje mi się, że w dotychczasowej pogardzie osobistego wysiłku ludzkiego dostrzegał autor źródło, a przynajmniej jedną z przyczyn niewolnictwa.

Święty Hieronim przez pracę rozumie nie tylko trud fizyczny, dzięki któremu człowiek zdobywa dobra materialne zapewniające mu utrzymanie, pozwalające tymi zdobytymi pracą dobrami dzielić się z innymi

[4] Tertulianus: De anima, c. 30, PL, T. II, col. 641 nn.; Theodoret Cyr., PG, T. LXXXIII, col. 680; Cyprianus: Epistola I, 1, PL, T. IV, col. 191, Clemens Alex., Paidagogos, c. 10, PG, T. VIII, col. 247 nn.; Ambrosius: Expos in Luc. Prologus C, CSEL, T. XXXIII, s. 4 i inni.

[5] Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios, lib. II, cap. IV, ver. 28, PL, T. XXVI, col. 512.

[6] Tamże, lib. III, cap. IV, PL, T. XXVI, col. 512.

[7] Hieronimus: Epistola CXXIII, Ad Egeruchiam de monogamia, c. 5, PL, T. XXII, col. 1049.

w formie jałmużny i pomocy. Z jego wypowiedzi można wnioskować, że istnieje też praca umysłowa, i że ona jest nie mniej ważna i pożyteczna w zestawieniu z pracą ręczną, fizyczną. Przez pracę umysłową rozumie on nawet modlitwę i inne czynności związane z kultem. Podobne stanowisko w tym względzie widzimy w pismach św. Ambrożego, który tak jak nasz autor, chociaż innymi nieco metodami i środkami starał się działać na rzecz zmiany nastawienia przeciętnego człowieka do wysiłku osobistego, zwłaszcza do pracy fizycznej [8].

Śledząc stanowisko Hieronima popierające i podkreślające powszechny obowiązek pracy każdego człowieka zwrócimy uwagę najpierw na rzucający się na pierwszy plan problem konieczności pracy fizycznej względnie umysłowej. Chwaląc dziewicę Aselę, żyjącą w Rzymie jakby na pustyni pisze: „Pracowała swymi rękoma, wiedząc, że jest napisane „Kto nie chce pracować, niech też nie je" (2 Tes 3,10)" [9]. Ta reguła św. Pawła była przytaczana także przez innych Ojców i stanowiła mocny argument w zakrojonej na szeroką skalę pracy nad rozwiązaniem problemu niewolnictwa [10].

Praca ręczna, fizyczna miała w czasach Hieronima swój głęboki sens, ona się liczy nawet przed Bogiem. To też jest mocny argument, mający na względzie fakt, że ówczesny wolny człowiek pogardzał pracą, sądząc, że ona jest przeznaczona tylko dla niewolników, że ona nie pomaga w zjednoczeniu z Bogiem. Dlatego każde inne naświetlenie tej sprawy, zwłaszcza takie ujęcie jakie przedstawia nasz autor, było dla wielu chrześcijan, dla których aprobata w oczach Chrystusa miała swoje nie tylko moralne znaczenie, argumentem znacznej wagi. Autor nasz i tego argumentu nie przeoczył. Pisze wprost, że nic w oczach Chrystusa nie będzie miało większej wartości niż to, co własnymi rękoma jest wykonane przez nas [11]. Przypominając w liście do kapłana Paulina starą zasadę Horacego zachęca go do pracy wielkich rozmiarów. Zdobywanie podstaw fizycznej egzystencji, które służą człowiekowi do utrzymania życia i zdrowia, stanowi nie tylko zagadnienie gospodarcze, ale także moralne. W swoich rozważaniach nad wartością moralną pracy ludzkiej w życiu człowieka nasz autor podkreśla, że oprócz walorów materialnych, jakie przynosi praca wpływa ona także na rozwój innych wartości w człowie-

[8] Ambrosius: Enarratio in Psalmum XXXVII, 35, PL, T. XVI, col. 1025; Expositio Evangelii secundum Lucam, Prologus 6, PL, T. XV, col. 1531, 6; Por. H. Gulbinowicz, Etyczne poglądy św. Ambrożego, jw. s. 266.

[9] Hieronimus: Epistola XXIV, Ad eamdem Marcellam de laudibus Aselae, c. 4, PL, T. XXII, col. 428.

[10] Basilius: Homilia II, in XIV, 4, PG, T. XXIX, col. 276; Moralia, Regula XLVIII, c. 7, PG, T. XXXI, col. 772; Chrisostomus: In I Cor. homilia XX, 5 PG, T. LXI, col. 168.

[11] Hieronimus: Epistola CXXX, Ad Demetriadam, c. 15, PL, T. XXII, col. 1115—1120.

ku, sądzi on, że praca wybitnie pomaga w zdobywaniu cnoty, w przezwyciężaniu pokus. Nawet wówczas, gdy ktoś nie musiałby pracować z racji materialnych mając zapewniony byt i utrzymanie, praca ma swój sens [12]. To zagadnienie wydaje się być ważne w ujęciu autora, skoro w komentarzu do listu św. Pawła do Efezjan pisze: „Kto zaś pracuje tylko dlatego, aby sam nie odczuwał braku, a przed innymi cofa rękę, chociaż ma o sobie uznanie, to jednak nie wypełnia polecenia Apostoła" [13]. Ciekawe są motywy dla jakich poleca on pracę. Potrzebna ona jest z racji gospodarczej, pomnaża dobra materialne, wzbogaca człowieka, ale obok tych motywów podkreśla Hieronim wyraźnie, by dzięki pracy móc skoncentrować się na Bogu i by owocami swojej pracy umieć dzielić się z innymi [14]. Dostrzegamy u niego wyraźną aprobatę pracy, która dodatnio wpływa na człowieka, na jego równowagę duchową, na wewnętrzne skupienie. Nawet w wypadku dziecka praca ma swoją wartość wychowawczą i nie jest czymś bez znaczenia, skoro nasz autor w liście do Gaudencjusza o wychowaniu jego córki zachęca, by przyzwyczajać ją do drobnych prac i wysiłku [15]. W ten sposób wyjaśniając wartość pracy w życiu moralnym człowieka Hieronim podkreśla potrzebę odpowiedniego usposobienia, by praca nie była ciężarem, by nie była złem koniecznym, ale by w podejmowanych pracach towarzyszyła człowiekowi radość i ochota. Śledząc pisma naszego autora spostrzegamy również wyliczenia różnego rodzaju prac, do których jako przykładowych zachęca. Mówi o noszeniu wody, rąbaniu drwa, zapalaniu ognia, zamiataniu posadzki, przyrządzaniu posiłków, nakrywaniu do stołów, pleceniu sieci do łowienia ryb i o tkactwie [16]. Były to więc zajęcia, jakie wówczas wykonywali zazwyczaj niewolnicy. Autor nasz nie podaje więc tylko zasady, nie tylko podbudowuje ją moralnymi argumentami, ale daje praktyczne zastosowanie, mówi wprost jak to ma w życiu wyglądać i swoim sposobem podaje jako przykłady do naśladowania tych, których znał, którzy może dzięki jego oddziaływaniu już te zasady w swoim życiu realizowali. Przestrzega społeczeństwo przed próżniactwem zdając sobie sprawę, ile szkody głównie moralnej wyrządza tego rodzaju postawa. „W pożądliwościach jest każdy próżnujący" [17].

---

[12] Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem de servanda virginitate, c. 15, PL, T. XXII, col. 1119.

[13] Tenże: Commentariorum in Epistola ad Ephesios, lib. II, cap. IV, PL, ver. 28, T. XXVI, col. 512.

[14] Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 15, PL, T. XXII, col. 1081.

[15] Tenże: Epistola CXXVIII, Ad Gaudenatium de Pacatulae infantulae educatione, c. 1, PL, T. XXII, col. 1096; por. Epistola CXXV Ad Rusticum monachum, c. 16, PL, T. XXII, col. 1082.

[16] Tenże: Epistola LXVI, Ad Pammachium, c. 13, PL, T. XXII, col. 646—647; Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 11, PL, T. XXII, col. 1079; Epistola CXVII, Ad Laetam de institutione filiae, c. 8, PL, T. XXII, col. 8074.

[17] Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 11, PL, T. XXII, col. 1079.

Warto też odnotować powszechny obowiązek pracy ręcznej w klasztorach [18]. Życie zakonne widział nasz autor mocno powiązane z pracą i tę pracę pochwalał, zachęcał do niej, chociaż nie zachęcał do każdej pracy. Według niego na aprobatę, zwłaszcza u mnicha nie zasługuje uprawianie handlu. Nie potępia tego zawodu wprost, ale jako motywację podaje, że zakonnik powinien dbać jedynie o pożywienie i odzież, a nie o zyski [19].

Nie każda więc praca, nie każdy wysiłek fizyczny godny jest zalecenia i pochwały według naszego autora. Wprawdzie nie potępia handlu i zawodu kupca, ale daje do zrozumienia, że wielu, którzy oparli się innym słabościom ludzkim, ulegli skłonności tkwiącej w każdym człowieku a przejawiającej się w nieuczciwości materialnej, czyli kradzieży w jednej z wielu możliwych form [20]. Ustawiając w ten sposób problem pracy, stosunku do niej ludzi wolnych, porusza autor jeszcze sprawę pracy wdów. Był to problem osobny, mający swój specyficzny wydźwięk, bo jak normalnie zachęcał do pracy i przypominał o jej powszechnym obowiązku niekoniecznie z racji czysto materialnych i gospodarczych, to tu używa najczęściej tego argumentu, by wdowy nie były dla nikogo ciężarem [21]. Powtarza tu i propaguje naukę św. Pawła, aby te wdowy, które są młode i w pełni sił, pracowały własnymi rękoma, by nie były ciężarem dla Kościoła [22].

Reasumując możemy stwierdzić, że Hieronim starał się przede wszystkim złagodzić negatywne nastawienie ówczesnego człowieka wolnego do pracy, starał się przekonać społeczeństwo, że praca nawet fizyczna nie hańbi, że ma ona swój głęboki społeczno-gospodarczy i moralno-wychowawczy sens, że odgrywa też rolę ascetyczną, że w końcu pomnaża dobra materialne człowieka. Wszystko to miało się przyczynić do wyczulenia chrześcijan na sprawiedliwość społeczną i zło płynące z pogardzania wysiłkiem osobistym człowieka.

2. WARUNKI I SENS PRACY NIEWOLNICZEJ

Powszechny obowiązek pracy, o którym była mowa wyżej, a który był tak solidnie zalecany i propagowany przez św. Hieronima wszystkim ludziom, także tym, którzy dotychczas mieli pracę w pogardzie, odnosi

---

[18] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei liber IV, cap. XXV, ver. 26—28, PL, T. XXVI, col. 137—138; col. 140—142; por. Epistola LII, Ad Nepotianum, c. 3, PL, T. XXII, col. 528.

[19] Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 16, PL, T. XXII, col. 1082.

[20] Tenże: Commentariorum in Epistola ad Ephesios lib. II, cap. IV, PL, ver. 28, T. XXVI, col. 512.

[21] Tenże: Epistola CXXIII, Ed Ageruchiam de monogamia, c. 5, PL, T. XXII, col. 1050.

[22] Tamże, col. 1049.

się w sposób oczywisty także do warstwy niewolniczej ówczesnego społeczeństwa. Niewolnicy z natury swojej skazani byli na pracę, ona była ich symbolem i można nawet według ówczesnych pojęć postawić znak równości między niewolnikiem i pracą. Autor nie kwestionując tego starał się, by tę wykonywaną przez niewolnika pracę szanowano i by cały ciężar wysiłków i pracy fizycznej rozłożyć także na warstwę ludzi wolnych. Dlatego w pismach Hieronima nie spotykamy zachęty, by niewolnicy nie pracowali. Przeciwnie na wielu miejscach zachęca ich do sumiennej i solidnej pracy, do należytego wypełniania powierzonych sobie prac i obowiązków [23]. Uzasadnienie konieczności pracy w odniesieniu do niewolnika opiera się na tych samych zasadach co w stosunku do ludzi wolnych, z tym oczywistym dla Hieronima i dla współczesnych przekonaniem, że praca fizyczna, nawet ta najtrudniejsza i poniżająca, byle w miarę wyznaczana, nie jest żadną dla niewolnika krzywdą. Tak jak człowiek wolny powinien pracować głównie z racji moralnych, wychowawczych, tak praca niewolnika ukierunkowana jest na racje głównie materialne, gospodarcze.

Wachlarz wykonywanej przez niewolników pracy był szeroki i właściwie nieograniczony, wszelkie zajęcia głównie wymagające wysiłku fizycznego, wszelkiego rodzaju posługi i prace domowe wykonywane były przez nich. Hieronim w swoich pismach wymienia szereg konkretnych prac i zajęć wykonywanych przez ludność niewolniczą. Pospolitym ich zajęciem były funkcje pokojówek, piastunek, nianiek, wychowawczyń dzieci, opiekunek, służby domowej [24]. To było uważane za rzecz normalną i te rodzaje prac, a właściwie posług nie były najtrudniejsze. Wiemy, że były inne zajęcia, wymagające wielkiego wysiłku. Niewolnicy uprawiali ziemię, pracowali na niej w prymitywnych warunkach, dźwigali ciężar pracy w warsztatach rzemieślniczych. Oni pielęgnowali ogrody, winnice, dostarczali całą niemal masę towarową na rynek. Jest bowiem faktem, że w naszym okresie choć nie tak liczne jak dawniej, ale istniały olbrzymie latyfundia arystokracji rzymskiej, najczęściej samowystarczalne dzięki różnorodności wykonywanych przez niewolników prac [25]. Jeszcze w połowie V w. były liczne majątki, które utrzymywały się dzięki pracy setek i tysięcy niewolników [26].

Nasz autor właściwie nie zajmuje stanowiska odnośnie tej najbardziej pokrzywdzonej grupy niewolników, nie wymienia ich konkretnie, chociaż na pewno wiedział o nich i znał ich dolę. Ten, w pewnym sensie wyłom w jego dość całościowej problematyce niewolnictwa wynika za-

[23] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios lib. III, cap. VI, ver. 5 nn., PL, T. XXVI, col. 451.
[24] Tenże: Epistola CVII, Ad Laetam, c. 4, PL, T. XXII, col. 871—872.
[25] Ch. N. Cochrane: Chrześcijaństwo i kultura antyczna. Warszawa 1960 s. 346.
[26] Tamże.

pewne ze specyficznego charakteru jego pism. Poruszając problem mówi ogólnie, a swoją argumentację podbudowuje przykładami z najbliższego otoczenia adresatów swoich listów czy komentarzy, a więc przykładami z życia służby domowej, tych, z którymi wolni stykali się na co dzień i powinni widzieć ich pracę i trudy. Na to wskazuje choćby fakt, że Hieronim wspomina najczęściej o rządcach, o przełożonych nad pozostałymi niewolnikami, o szafarzach, o będących nieraz gospodarzami domu w zastępstwie pana [27]. Niewolnikom były powierzane różne funkcje od tych najbardziej uciążliwych i trudnych, poprzez prace domowe, aż do zajęć będących jakby współpracą z właścicielem i wymagających jego zaufania. W komentarzu do Ewangelii św. Mateusza poucza i przestrzega włodarzy i zarządców o potrzebnej trosce i zapobiegliwości, by należycie wywiązywali się ze swojego wywyższenia [28]. Pewien procent służby domowej, przebywającej w domu właściciela stanowili eunuchowie i pomijając tu problem niegodziwości tego rodzaju okaleczenia, trzeba stwierdzić, że im głównie powierzano odpowiedzialniejsze funkcje, względnie zajęcia związane z bliskim kontaktem wobec wolnych niewiast. Hieronim zaleca, by głównie wśród eunuchów wybierać sługi i służebnice, by nie odgrywał przy wyborze głównej roli wygląd zewnętrzny, ale skromność wynikająca choćby z okaleczenia ciała [29]. W bardziej bogatych domach były, jak pisze autor, całe gromady eunuchów [30]. Wymienia, że byli oni używani np. do noszenia niewiast w lektyce [31]. Z akcentem przestrogi i upomnienia pisze: „niechaj obok ciebie nie przechadza się zarządca o utrefionych włosach, błazen przebrany za niewiastę, ani śpiewa o zatrutej słodyczy szatana, ani też młodzieniec piękny i wymuskany. Niechaj wśród twojej służby nie będzie nic próżniaczego, co łączy się ze sztuką teatralną" [32]. Tego rodzaju zajęcia nie znajdują u naszego autora poparcia, nie widzi w nich wartości, przeciwnie dostrzega zło i stara się przed nim ustrzec innych. Jest zdania, że otaczanie się liczną służbą, całymi nieraz gromadami niewolników dla własnej wygody jest próżnością, względnie oznaką ambicji, której nie popiera i co do której chciałby wprowadzić zmiany w mentalności ludzi.

Odnośnie do warunków, w jakich pracowali niewolnicy, na podstawie pism naszego autora możemy powiedzieć, że były one różne. Zależały głównie od właścicieli niewolników, od ich charakteru, nastawienia, od zrozumienia sensu prawdziwej wolności i równości wszystkich, od ich

[27] Hieronimus: Epistola CXVII, Ad Matrem et filiam in Gallia commorantes, c. 8, PL, T. XXII, col. 958.
[28] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, lib. IV, cap. XXIV, ver. 48—49, col. 183.
[29] Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 13, PL, T. XXII, col. 1117.
[30] Tamże, c. 4, col. 1108.
[31] Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium virginem, c. 7, PL, T. XXII, col. 882.
[32] Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 8, PL, T. XXII, col. 730.

spojrzenia na pracę. Dlatego właśnie Hieronimowi zależało, by w tym względzie dodatnio oddziaływać na zmianę mentalności ludzi wolnych, by w ten sposób poprawić warunki pracy niewolników, by ich wysiłek był doceniany.

Zdaje sobie autor doskonale sprawę, że niewolnicy byli krzywdzeni, że mieli niekiedy prawo być niezadowoleni z traktowania ich, że mieli prawo być obrażeni [33]. Wydaje mi się, że trzeba przyjąć twierdzenie, że przy dużej liczbie niewolników warunki pracy tych, na których spoczywał obowiązek pracy ręcznej np. w polu, w ogrodzie czy w winnicy, w porównaniu do warunków jakie mieli niewolnicy pracujący w domu, będący osobistą służbą właściciela nie były jednakowe. Także wśród tych ostatnich w zależności od rodzaju służby, w zależności od upodobania właściciela czy zarządcy, warunki ich pracy mogły być od najgorszych poprzez znośne do nieraz bardzo dobrych i godnych pozazdroszczenia nawet przez człowieka wolnego. W liście do Furii jest mowa o niewolnikach, którzy byli ulubieńcami, faworytami, spełniającymi nieraz wielką rolę i mającymi dużo do powiedzenia [34]. Hieronim starał się w miarę możliwości niwelować te, nie zawsze wypływające ze zdrowych, chrześcijańskich pobudek różnice. Dlatego w takim wypadku dominuje u niego ton przestrogi i upomnienia, by traktować wszystkich równo i bez względu na wygląd zewnętrzny [35]. Jest zdania, że praca niewolnika miała pomagać jego panu, że niewolnik swoją pracą powinien być użyteczny swojemu właścicielowi [36].

Rzecz jasna, głównym sensem pracy niewolników były względy ekonomiczne, ich praca była dla społeczeństwa uchylającego się od zajęć produktywnych podstawą bytu i dostatku, ale autor nie zatrzymywał się nad tym oczywistym faktem, starał się uwypuklić ten drugi, nie zawsze dostrzegany zarówno z jednej jak i z drugiej strony aspekt. Tak więc starał się przekonać, że wydajność pracy, jej wyniki zależą od tego, czy niewolnik dostrzeże sens swojego wysiłku, czy będzie widział, że jest godnie traktowany, i że z tej pracy ma jakąś korzyść. W komentarzu na list św. Pawła do Efezjan zaznacza wyraźnie, aby niewolnik za swoją służbę, za pracę otrzymał zapłatę, zwłaszcza wtedy gdy wykonuje godziwe zajęcia, zgodnie z sumieniem [37]. Porusza więc tu zupełnie jasno i niedwuznacznie zagadnienie zapłaty za włożony wysiłek, za pracę. I chociaż

[33] Tenże: Commentariorum in Epistolam Ad Titum lib., cap. II, PL, T. XXVI, col. 585.
[34] Tenże, Epistola LIV, Ad Furiam de viduitate servanda, c. 13, PL, T. XXII, col. 557.
[35] Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 13, PL, T. XXII, col. 1117.
[36] Tenże: Commentariorum ad Epistolam ad Philemonem lib., PL, T. XXVI, col. 613.
[37] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios lip. III, cap. IV, PL, T. XXVI, col. 341—2, ver. 5 n.

zapłata w świetle pism naszego autora nie może być celem pracy, to jednak nadaje jej sens pewnej sprawiedliwości i wartości zamiennej. Św. Hieronim porusza to zagadnienie dając dowód dojrzałego spojrzenia na kwestie społeczne swojej epoki. W poglądach tych nie był odosobniony. Podobnie ujmowali ten problem inni Ojcowie Kościoła np. św. Ambroży, św. Bazyli Wielki, św. Jan Chryzostom i inni [38]. Wynagrodzenie za pracę rozumiane jest przez naszego autora jako nagroda za włożony wysiłek, za solidność. Taki sens ma jego komentarz do przypowieści o talentach [39]. Nagroda jaką otrzymali słudzy, których Hieronim pojmował jako niewolników (wynika to z dalszego tekstu cytowanego komentarza) pochlebiała jednemu i drugiemu. Była dla nich wynagrodzeniem za pracę oraz docenieniem ich wysiłku, staranności, rzetelnego i solidnego oddania się powierzonym sobie obowiązkom [40]. Zupełnie inaczej osądza trzeciego niewolnika, tego, który otrzymawszy od właściciela talent majątku swego pana skrył powierzone mu pieniądze [41].

Od wszystkich domaga się pracy, wszystkim zaleca wysiłek w miarę swoich możliwości, przestrzegając przed konsekwencjami niewykorzystania swych naturalnych skłonności i darów [42].

3. WŁASNOŚĆ W UJĘCIU ŚW. HIERONIMA

Ściśle łączącym się z pracą zagadnieniem jest problem własności. On również wymagał zmiany poglądów i nowego spojrzenia, ściślej złączonego z nauką Ewangelii. Legalność moralną posiadania prywatnego stwierdzają już pierwsze pisma chrześcijańskie, podkreślając równocześnie obowiązki społeczne ciążące na własności [43]. Chrześcijaństwo nie mogło się pogodzić z ukształtowanym przez prawo rzymskie pojęciem własności. Szukano więc nowych ujęć i rozwiązań. Liczne wypowiedzi pisarzy chrześcijańskich na temat dysproporcji majątkowych świadczą wymownie o tym, jak bardzo pilna była potrzeba uporządkowania chrześcijańskich sumień pod tym względem już w II i III wieku, a tym bardziej w naszym okresie. Wprawdzie chrześcijaństwo nie wymagało od wszystkich swoich wyznawców wyrzeczenia się dóbr materialnych, nie potępiało ich samych w sobie, lecz chciało by ludzie bogatsi umieli się tymi dobrami dzielić, by umieli dać innym ze swego. Chrześcijaństwo więc w porównaniu z ujęciem prawa rzymskiego, odnośnie dóbr materialnych

[38] S. Jarocki, jw. s. 168 n.
[39] H. Gulbinowicz, Etyczne poglądy św. Ambrożego, jw. s. 261—278.
[40] Hieronimus: Commentariorum in Evangelium Matthei lib. IV, cap. XXV, ver. 1415, PL, T. XXVI.
[41] Tamże, ver. 18, col. 187.
[42] Tamże, ver. 29, col. 62.
[43] A. Rodziński: Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku. Lublin 1960 s. 34 nn.

i prawa własności miało swoją nową koncepcję. Ta nowość polegała na tym, że właściciel dóbr materialnych nie mógł używać i zużywać swojej własności, bez zwrócenia uwagi na potrzeby bliźnich. Nawet arystokrata z pochodzenia, zarządca ogromnych dóbr ziemskich, Ambroży, zdecydowanie potępia brak sprawiedliwości u bogaczy i krzywdę biednych [44]. Także św. Hieronim w swoich wypowiedziach formułuje podobną tezę. Według niego własność ma swoją wartość, ale nie może być przywiązania do niej [45]. Pochwala przeto w liście Demetriadę pisząc: „Przestrzeganie cię przed chciwością uważam za zbyteczne, bo cechą twego rodu jest posiadanie bogactw i pogarda dla nich" [46].

Trudno powiedzieć, czy nasz autor rozumiał to dosłownie; raczej nie, wydaje się, że unikał skrajności. Zaznaczał jednak, że trudno tym, którzy mają bogactwa wejść do królestwa niebieskiego. I dodawał, że nie jest to niemożliwe, ale trudne [47]. „Nie można równocześnie służyć bogactwu i Chrystusowi" [48]. Daje tu nasz autor do zrozumienia, że od człowieka bogatego wymaga się więcej, że on będzie musiał zdać jeszcze jeden, jakby dodatkowy, w porównaniu do przeciętnego człowieka, egzamin ze swojego życia — rozliczenie się z dóbr materialnych, z ich używania. Niewolnik i człowiek ubogi są przez sam fakt swojego ubóstwa od tego wolni.

Św. Hieronim potępia chciwość i wszystkie te cechy, które związane są z przywiązaniem się do bogactw i gromadzeniem zwłaszcza niesprawiedliwym wszelkich dóbr. Tego rodzaju cechy pogłębiały niesprawiedliwość społeczną i zasługiwały na naganę, dlatego nasz autor z całą stanowczością podkreśla to. Hieronim podobnie jak inni Ojcowie zaznacza, że bogactwa zatrzymywane sobie, gromadzone w celach egoistycznego zbytku, stają się dla właściciela ciężarem i mocnym oskarżeniem [49]. Zdaje sobie sprawę, że nie wszyscy potrafią przejąć się takimi zaleceniami, postulowanymi przez pogłębiającą się i wypracowywaną naukę chrześcijańską odnośnie problemów społecznych. Patrzył na te sprawy raczej realnie i na dowód, że nie był fanatykiem w tym względzie, że znał ludzką naturę, można przytoczyć fragment listu do Eustochium, w którym zaznacza, że jeśli nie jest zdolna do wyrzeczeń i tłumaczy się pochodzeniem ze szlachetnego rodu, a więc że przyzwyczajona jest do roz-

---

[44] Ambrosius: De Officiis ministrorum, lib. II, c. 4, 15, PL, T. XVI, col. 107.
[45] Kwestię wartości bogactwa i znaczenia własności prywatnej u Ojców Kościoła omawia bardzo zwięźle ks. M. Żywczyński w art.: Poglądy chrześcijan IV wieku na nierówność majątkową w świecie. *Życie i Myśl* 6 (1956) nr 3 s. 39—47.
[46] Hieronimus: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 14, PL, T. XXII, col. 1118.
[47] Tenże: Epistola CXX, Ad Hedibiam, c. 1, PL, T. XXII, col. 984.
[48] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei lib. I, cap. VII, ver. 24, PL, T. XXVI, col. 44—45.
[49] Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadam, c. 7, PL, T. XXII, col. 1112.

koszy i wygód, smacznych potraw itd., to w takim razie niech żyje tak dalej, skoro Boże wskazania i zalecenia jej nie odpowiadają [50].

W pismach naszego autora widoczny jest problem sprawiedliwego podziału dóbr materialnych. Chociaż nie był jedynym z Ojców i pisarzy chrześcijańskich zajmujących się tymi sprawami, to jednak należy powiedzieć, że pod tym względem wyróżniał się zdecydowaną postawą. Stanisław Jarocki omawiając naukę społeczną w pismach Ojców Kościoła pisze: „Ogólnym wnioskiem praktycznym w nauce Ojców jest obowiązek przeznaczenia nadwyżek, dochodów zbywających, po zaspokojeniu własnych potrzeb, na pożytek bliźnich. Najostrzej formułuje ten obowiązek św. Hieronim. „Bogaty, który nie daje, dopuszcza się kradzieży, jest pewnego rodzaju świętokradztwem nie dać bliźniemu tego, co jest jego własnością, tj. jałmużny z nadwyżki dochodów" [51]. W ogólnym więc zestawieniu nasz autor należał do awangardy pisarzy chrześcijańskich zajmujących się kwestiami dotyczącymi własności, jej podziału i przeznaczenia. W liście do Demetriady zaznacza, że w czasach apostolskich, pierwsi wyznawcy potrafili rozdzielać sprawiedliwie dobra wspólne gminy „dawano każdemu, ile mu było potrzeba" [52]. To był ten ideał, który Hieronim propagował i na przykładzie pierwszych chrześcijan pokazywał, że jest on realny i możliwy do spełnienia.

Przykłady z życia pierwszych chrześcijan były poważne, ale odległe w czasie, dlatego Hieronim przytacza również wzory nowsze, osoby żyjące współcześnie z nim [53]. W liście do Hedybii pisze wprost: „wszystkie bogactwa pochodzą z niesprawiedliwości i jeśli jeden nie zgubi, drugi nie może znaleźć". Dlatego bardzo wymowna wydaje mi się umieszczona w tym liście sentencja: „bogacz, albo jest człowiekiem niesprawiedliwym, albo spadkobiercą niesprawiedliwego" [54]. Autor jasno formułuje tu swój pogląd na bogactwo i nadmiar dóbr materialnych, przypominając, że są one najczęściej owocem niesprawiedliwości, a więc i krzywdy innych. Wprawdzie te słowa są powtórzeniem sentencji pogańskiej, nie są więc oryginalne, ale autor świadomie podpisuje się pod nimi, uważa je za odzwierciedlające prawdę. To sformułowanie uważam za jedno z ogniw społecznej nauki św. Hieronima. Nasz autor nazwał niesprawiedliwego bogacza „dopuszczającego się kradzieży", a więc złodziejem, a nawet „pewnego rodzaju świętokradcą". Oba te sformułowania mają ze sobą wspólne to, że zdecydowanie potępiają niesprawiedliwy podział dóbr i przywiązanie się do bogactwa.

[50] Tenże: Epistola XXII, Ad Eustochium Paulae filiam, c. 11, PL, T. XXII, col. 400.
[51] S. Jarocki, jw. s. 171.
[52] Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 14, PL, T. XXII, col. 1118.
[53] Tenże: Epistola XXXIX, Ad Paulam super obitu Blesillae filiae, c. 1, PL, T. XXII, col. 466; por. Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 4, PL, T. XXII, col. 1108.
[54] Tenże: Epistola CXX, Ad Hedibiam, c. 1, PL, T. XXII, col. 984.

Hieronim stwierdza jednak, że nieraz dobra nawet wielkie mogą być dobrze wykorzystane, że nawet człowiek bogaty, jeżeli jest szlachetny, potrafi dobrze nimi zarządzać, dobrze je wykorzystać z pożytkiem nie tylko dla siebie ale i dla innych. W liście do Furii pisze: „Masz dostatki, łatwo ci jest dostarczyć potrzebującym zasiłków na pożywienie. Co było przygotowane dla zbytku, niech spożyje cnota" [55]. Starał się nasz autor wszczepić jak gdyby przekonanie, że rolę pierwszorzędną odgrywa używanie dóbr, ich wykorzystanie, samo zaś posiadanie jest sprawą raczej drugorzędną. Pochwalając i zalecając uczynki dobroci wobec potrzebujących, zwłaszcza formę konkretnej pomocy materialnej, jałmużny zaleca jednak by czynić to z umiarem: „Ubogim i braciom rozdzielaj zasiłki pieniężne własnoręcznie; rzetelność rzadko występuje u ludzi. Prócz pożywienia, odzienia i najoczywistszych potrzeb nic nikomu nie dawaj" [56]. Głównym więc problemem podziału dóbr materialnych jest dostateczne wyżywienie wszystkich, dostarczenie wszystkim środków do życia. W liście do Demetriady zaznacza: „niechaj cię chwalą ci, którzy cierpią z głodu, a nie ci, którzy po sutej uczcie dostają czkawki". Każdy więc w miarę swych możliwości winien spieszyć z pomocą tym, którzy na naszą pomoc czekają a nieraz o nią proszą. W komentarzu do Ewangelii św. Mateusza omawiając przypowieść o nielitościwym dłużniku porusza ten problem, podkreślając, że każdy, nie tylko ten mający wielkie bogactwa, ale i ten mający niewiele powinien dać, względnie darować temu, który ma jeszcze mniej od niego [57].

Dla właściwego zrozumienia interpretacji wywodów i sformułowań składających się na interesującą nas naukę św. Hieronima musimy pamiętać, że ma ona charakter w dużej mierze homiletyczny, kaznodziejski, co zresztą nie umniejsza wartości tych wywodów. Autor stara się leczyć niedomagania życia społeczno-gospodarczego nie tylko na odcinku czynnej miłości bliźniego, ale i w zakresie udzielania pożyczek pieniężnych i konsumpcyjnych, nawet darowania tych pożyczek gdy zajdzie potrzeba. Wszystkie te formy, łącznie z jałmużną, którą mocno popierał, nie oznaczają u Hieronima aprobaty istniejących stosunków społecznych i gospodarczych. Schillinger twierdzi, że mylne jest zdanie, jakoby Ojcowie polecali jakieś bezplanowe, nieprzewidujące życie gospodarcze, oparte jedynie na jałmużnie [58]. Przytoczone wyżej sformułowania Hieronima i dla porównania innych Ojców Kościoła, odnoszą się bardzo ściśle do zagad-

---

[55] Tenże: Epistola LIV, Ad Furiam, c. 14, PL, T. XXII, col. 557; por. Epistola LX, Ad Heliodorum, c. 10, PL, T. XXII, col. 595.

[56] Tenże: Epistola LVIII, Ad Paulinum, c. 6, PL, T. XXII, col. 583—584.

[57] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei, lib. III, cap. XVIII, ver. 23, PL, T. XXVI, col. 132.

[58] O. Schillinger: Apologie der katholischen Moral. Paderborn 1921 s. 177; por. A. Broglie: L'Eglise et l'Empire Romain en IV siècle. Paris 1900. T. V, s. 187.

nień życia społecznego i gospodarczego, a zawierają rozwiązania realne, na pewno słuszne i przemyślane. Jałmużna nie miała być przymusem ale aktem dobrowolnym ze strony człowieka. Zresztą miała być tylko jedną z form prowadzących do rozwiązania problemu własności i sprawiedliwszego niż dotychczas podziału dóbr materialnych.

Podstawowym kryterium podziału własności powinna być w zasadzie praca, osobisty wkład człowieka w pomnożenie dóbr materialnych. Na taki wniosek zdaje się wskazywać choćby wspomniana już wyżej przytoczona przez naszego autora zasada św. Pawła „kto nie pracuje niech też i nie je" [59]. Zresztą i inne omówione przez nas wywody Hieronima pozwalają tak sądzić, chociaż dla ścisłości należy zaznaczyć, że sądy i sformułowania naszego autora choć są stanowcze i jasne, to jednak nie mają cechy kategorycznych żądań. Dopuszczają pewne złagodzenia i wyjątki. Hieronim stara się być po prostu życiowym, widzącym różne drogi dotarcia do ludzi i różne formy naprawy istniejących stosunków. Słusznie zauważa Allard, że w życiu teoria szła często w sprawach społecznych za faktami, że podbudowywała swoje wywody epizodami wziętymi z życia [60]. Tego rodzaju działalność prowadził przez swoje pisma nasz autor i nie będzie przesadą, jeśli się stwierdzi, że ta metoda miała największe szanse powodzenia i pozytywnego oddziaływania na społeczeństwo chrześcijańskie.

IV. PROBLEM RODZINY NIEWOLNICZEJ

Jednym z konkretnych a zarazem ważnych przejawów życia społecznego człowieka jest życie rodzinne. Omawiając więc całokształt zagadnień, jakie poruszył św. Hieronim odnośnie do kwestii niewolnictwa, spróbujmy odtworzyć jego poglądy na trudny problem rodziny niewolniczej. W swoich pismach choć fragmentarycznie i raczej okazyjnie, niemniej jednak dość jasno sformułował swoje poglądy i własne spojrzenie na te ważne zagadnienia.

Ponieważ rodzina jest instytucją prawa natury, podstawą prawną istnienia i działalności rodziny — życia rodzinnego, jest prawo naturalne [1]. W początkach historii rzymskiej rodziny widzimy ogromną surowość obyczajów, rodzina była otoczona szczególną opieką i szacunkiem. Za czasów cezarów rozwiązłość obyczajów doprowadziła do zupełnego jej upadku. Formalnie monogamia wprawdzie istniała, ale niewierność mał-

[59] Hieronimus: Epistola XXIV, Ad eamdem Marcellam, c. 4, PL, T. XXII, col. 428.

[60] P. Allard, jw. s. 381 nn.

[1] J. Messner: Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Wien — München 1966 s. 320 i 529 nn.

żeńska niszczyła podstawy życia rodzinnego. Św. Hieronim przytacza drastyczny wypadek kobiety rzymskiej z tego okresu, która była dwudziestą pierwszą żoną swego dwudziestego trzeciego i ostatniego męża, a to wskazuje na częste i łatwo otrzymywane rozwody [2]. Przyjmuje się, że treścią więzi społecznej łączącej rodzinę jest głównie miłość. Miłość małżeńska przechodzi z kolei na dzieci, które są owocem związku małżeńskiego i przedłużeniem osobowości rodziców [3]. Te główne, podstawowe z życia rodzinnego problemy, są motywem podziału niniejszego opracowania na dwa odrębne zagadnienia: małżeństwo niewolników oraz dzieci w rodzinie niewolniczej.

1. MAŁŻEŃSTWO NIEWOLNIKÓW

Naturalno-prawny nakaz nierozerwalności małżeństwa i to monogamicznego potwierdza Chrystus w całej pełni w słowach Ewangelii. Jest rzeczą znamienną, że wyraźnie zostało w nich podkreślone, że nierozerwalność małżeńska nie jest żądaniem wychodzącym poza normy prawa naturalnego, lecz przeciwnie, odpowiada właśnie wymaganiom tego prawa. I na tej zasadzie nasz autor oparł swoje poglądy odnośnie małżeństwa i rodziny.

Cochrane przedstawiając epokę Konstantyna i zaczynający się wówczas okres zewnętrznej swobody chrześcijaństwa jest zdania, że jeśli istniała jakaś rzecz, na którą wskazywała chrześcijańska teoria społeczna, jako potrzebującą naprawy, to była to głównie rekonstrukcja rodziny, ogniska rodzinnego. Pogańskie prawo rzymskie pojmowało bowiem rodzinę jako instytucję, tkwiącą korzeniami w pojęciu własności [4]. Kościół nieraz zajmował swoje wyraźne i otwarte stanowisko i pomijając tu problem konieczności naprawy rodziny jako takiej, możemy stwierdzić, że wypowiadał się również, zarówno w sposób oficjalny na synodach oraz mniej czy bardziej oficjalnie przez swoich pisarzy i Ojców, w interesującej nas kwestii małżeństw i rodzin niewolniczych. Przedmiotem częstych rozporządzeń soborów i synodów z naszego i późniejszego okresu jest np. małżeństwo niewolników między sobą i z wolnymi [5]. Widać z tego, że sprawa była ważna i w wielu wypadkach bardzo trudna do rozwiązania; chodziło także o ustosunkowanie się społeczeństwa i o następstwa prawne dla potomstwa. Problem nie był łatwy i wymagał trzeź-

[2] Hieronimus: Epistola CXXIII, Ad Ageruchiam de monogamia, c. 9, PL, T. XXII, col. 1052—53.
[3] S. Jarocki, jw. s. 310; B. Häring: Soziologie der Familie. Salzburg 1954 s. 173.
[4] Ch. N. Cochrane, jw. s. 200.
[5] W. Wicher, jw. s. 151.

wego, a zarazem odpowiedzialnego stanowiska. Z jednej bowiem strony była nauka chrześcijańska o nierozerwalności i świętości związków małżeńskich, i o tym Kościół nie mógł zapomnieć, a z drugiej uznanie praw pana do niewolnika, na mocy których właściciel mógł go sprzedać, a jeśli niewolnik był żonaty, nastąpiłoby wówczas rozerwanie małżeństwa.

W takim więc zestawieniu ciekawe będzie stanowisko jakie zajął w tej kwestii nasz autor. Hieronim w małżeństwie dostrzegał wiele problemów, dostrzegał istniejące nieraz w życiu codziennym braki. Jego uwagi odnośnie małżeństwa, w różnych jego aspektach odnoszą się z zasady do wszystkich, zarówno wolnych jak i niewolników. Podkreślaliśmy niejednokrotnie wyżej, że był zwolennikiem równości wszystkich wobec Boga, a więc w Kościele, w życiu religijnym, w sakramentach, według niego wszyscy byli równi i wszystkich obowiązywały te same prawa. Wiedział, że prawo cywilne niejednokrotnie ograniczało tę równość, starając się rozszerzać swoje kompetencje i sankcje na płaszczyznę religijną, chodziło tu głównie o związek małżeński osoby wolnej z osobą stanu niewolniczego [6]. Ustawa ta wydana przez Konstantyna w r. 314 zakazywała pod groźbą najsurowszych kar, zawierania wolnych związków między wolnymi kobietami a niewolnikami; dalsza ustawa z r. 326 tego samego Kodeksu zakazywała nawet tajemnego związku wolnej kobiety z jej własnym niewolnikiem pod karą śmierci i utratą prawa do testamentu [7]. Były to więc mocne sankcje, mające na celu odstraszyć tych, którzy by jako wolni planowali zawrzeć związek małżeński z niewolnikiem. Nasz autor brał to prawo pod uwagę i liczył się z nim. Możemy się tu doszukiwać różnych przyczyn takiego stanowiska i pewnej, jak by się zdawało niekonsekwencji w jego poglądach. W liście do Gaudencjusza pisze: „Wstyd mówić, a jednak trzeba powiedzieć: niewiasty szlachetnego rodu, które mają mieć szlachetnych zalotników, łączą się z ludźmi najniższego stanu i ze służącymi, i pod pozorem religii (jakby ślubów zakonnych) i powściągliwości opuszczają niekiedy mężów" [8].

Nie ulega tu wątpliwości, że mówi on o związkach, zazwyczaj tajnych, między osobami wolnymi a niewolnikami, związkach, które z racji przytoczonych wyżej sankcji prawa cywilnego nie mogły stać się legalnymi i bardzo często nie były też uregulowane przed Bogiem. Najważniejszym jednak motywem zajętego przez Hieronima stanowiska było najprawdopodobniej przekonanie, że takie związki wywoływane były zachcianką, może i czasem długotrwałą, ale najczęściej niezbyt zdrową moralnie przez niektóre, znużone życiem, bogate niewiasty. Tak można

---

[6] Codex Theodosianum IV, 12, 1.
[7] Tamże, IX, 9, 1.
[8] Hieronimus: Epistola CXXVIII, Ad Gaudentium, c. 4, PL, T. XXII, col. 1098.

sądzić z fragmentu wcześniejszego nieco listu do mnicha Rustyka, w którym pisze: „Znam ja niektóre kobiety w wieku więcej niż dojrzałym, które lubią się otaczać młodzieńcami pochodzenia wyzwoleńczego... Z czasem przełamują wstyd i pod pretekstem fałszywego imienia matki posuwają się do swobody małżeńskiej" [9]. Tutaj, tego rodzaju motywacja jest zupełnie wyraźna i dlatego treść listu i cytowanego fragmentu ma formę przestrogi mającej wzbudzić czujność, a może otrząsnąć ze złudzeń adresata. Trzeba przyznać, że były utrudnienia małżeństw między niewolnikami a osobami z rodów szlacheckich, ale to wynikało raczej ze stosunków społecznych, niż z zapatrywań Kościoła. Świadczą o tym nawet ustawy późniejszych synodów kościelnych [10]. Zresztą powszechna była nauka Kościoła, że małżeństwa między stroną wolną a niewolniczą zawsze były ważne, jeśli je zawierano ze świadomością o stanie niewolniczym drugiej osoby. Przeszkoda istniała tylko wówczas, gdy warunek niewoli nie był znany drugiemu kontrahentowi [11]. Wymagano również, by niewolnik ożenił się z niewolnicą uwiedzioną przez siebie i zabraniano mu żenić się z inną. Takie rozwiązanie sprawy można uważać za słuszne zarówno w jednym jak i w drugim wypadku. Prawo kościelne w pewnych wypadkach, także i tu, musiało się liczyć z cywilnymi ustawami i nie znaczy to, że pochwalało niewolnictwo. Nasz autor nie toczył batalii w obronie małżeństw nierównych społecznie. Nie pochwalał jak widzieliśmy małżeństwa osoby wolnej z niewolną. Uważał nawet, że są one godne politowania, że trzeba się tej praktyki wstydzić. Co więcej bardzo sceptycznie wypowiadał się o małżeństwie osoby ubogiej z bogatą, zwłaszcza gdy osobą majętną była kobieta [12].

Najwidoczniej więc praktyka wykazywała, że takie nierówne pod względem społecznym małżeństwa nie spełniały swojego zadania i właściwej sobie roli. Tym bardziej więc, gdy w pojęciu współczesnych istniała między wolnym a niewolnikiem jakby społeczna, klasowa przepaść i chociaż Hieronim walczył z tym przekonaniem, na tym odcinku życia społecznego mamy wrażenie, że szukał kompromisu. Uważał jednak, że bez względu na to, czy będzie to małżeństwo niewolników czy wolnych, wszystkich jednakowo obowiązują pewne nakazy i wymogi natury religijnej i etycznej. Wiedział Hieronim, że trzeba przypomnieć ostrzeżenie, że chrześcijanina obowiązuje związek tylko i wyłącznie z osobą tej samej wiary. Przestrzega i upomina, by nie wiązać się przysięgą małżeńską z poganami [13]. Podobne stanowisko zajmowali i inni Ojcowie tego okresu,

[9] Tenże: Epistola CXXV, Ad Rusticum monachum, c. 6, PL, T. XXII, col. 1075.
[10] Toletanum IX z r. 655, cap. XIII i XIV; Mansi, T. XI, col. 29—30.
[11] Vermeviense z 752 r. can. 6; Mansi, T. XII, col. 12, col. 566.
[12] Hieronimus: Epistola CXXVII, Ad Principiam virginem, c. 3, PL, T. XXII, col. 1089.
[13] Tenże: Epistola XLVIII Liber Apologeticus, Ad Pammachium, pro libris contra Jovinianum, c. 5, PL, T. XXII, col. 497.

np. św. Ambroży [14]. W ujęciu autora gwarantem pełnego zjednoczenia w małżeństwie jest również miłość małżeńska. Rodzina jest przecież zjawiskiem dynamicznym. Dlatego miłość jako treść więzi rodzinnej musi się rozwijać, gdyż inaczej grozi jej osłabienie i zamarcie. Dlatego wymaga od małżonków szczególnego wyrzeczenia i poświęcenia. Komentując List do Efezjan stwierdza wyraźnie, że miłość między mężem a żoną ma być daleko silniejsza i trwalsza niż miłość bliźniego [15].

Hieronim często występował z ostrym potępieniem niewierności małżeńskiej. Jego uwagi są jasno określone i skierowane zwłaszcza w Komentarzach do ogółu wiernych, słuchających jego homilii. Bardzo wyraźny pod tym względem jest następujący fragment wyjaśnienia treści Listu do Efezjan: „Podobnie jak nie każde zgromadzenie heretyków może być nazwane Kościołem Chrystusa i jak głową ich nie jest Chrystus, tak żadne małżeństwo które jest zawierane nie ze swoim mężem według zaleceń Chrystusa, nie może być nazwane prawnie związkiem małżeńskim, lecz raczej cudzołóstwem" [16].

Ogromne znaczenie w każdym małżeństwie ma wzajemny szacunek. Moralną właściwością tego szacunku jest poszanowanie ludzkiej godności osobistej. Chodzi tu o wzajemny szacunek współmałżonków, o rodzaj poddania się, o wzajemną troskę i odpowiedzialność. Już przytoczone wyżej teksty naświetlają częściowo wzajemny stosunek współmałżonków, kładąc nacisk na równość i solidarność. Chodzi tu o poddaństwo dobrowolne, oparte na wzajemnym poszanowaniu i życzliwości popartej miłością. „To dobrowolne poddaństwo, o ile bardziej poddane jest z własnej woli, o tyle bardziej zaczyna być równe" [17]. Bez względu więc na stan społeczny, bez względu na inne zewnętrzne warunki należy dbać w małżeństwie o wzajemne uzupełnianie. To prawda, że inaczej wyglądało życie małżeńskie wolnych, bogatych, niezależnych materialnie, że w ich wzajemnych stosunkach odpadało szereg kwestii, które w rodzinie ubogiej, czy niewolniczej były problemami często istotnymi, wiążącymi się z chęcią przetrwania, przeżycia następnego z kolei dnia, w ciągłym strachu i niepewności o jutro. Autor zwraca uwagę na wzajemną odpowiedzialność za współmałżonka, przypomina, że wszystkich małżonków obowiązuje wzajemna troska o siebie. „Nakazuje się nam, abyśmy żywili i abyśmy pielęgnowali wspólmałżonków, tzn. abyśmy dostarczali im pożywienie i okrycie i tego wszystkiego co jest niezbędne" [18]. Obowiązek tej odpowiedzialności i troski wzajemnej, zarówno w sferze potrzeb fi-

[14] Ambrosius: Epistola XIX, 9, PL, T. XVI, col. 1026.
[15] Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios, Liber III cap. V, ver. 33, col. 536.
[16] Tamże, ver. 22, col. 630.
[17] Tamże, col. 530.
[18] Tamże, ver. 29, col. 533.

zycznych jak i duchowych spoczywa na obydwu współmałżonkach. Przyjmuje się powszechnie, że na płaszczyźnie potrzeb fizycznych rodziny odpowiedzialność za utrzymanie, zapewnienie utrzymania spoczywa w większym stopniu na mężczyźnie, podczas gdy w sferze uczuć większa troska spoczywa na kobiecie jako żonie i matce rodziny [19]. W odniesieniu do małżeństwa niewolniczego trzeba przyjąć, że ta pierwsza odpowiedzialność spoczywała na obydwu współmałżonkach prawie w jednakowym wymiarze.

Z dużym zadowoleniem musiało się spotkać zarówno prawo, które w tym czasie złagodziło ciężkie położenie niewolników, ich rodzin, zabraniające rozłączenia męża od żony i odwrotnie, przez sprzedaż [20]. Było to jedno z praw, które pod wpływem chrześcijaństwa zmniejszało choćby minimalnie olbrzymią różnicę w życiu ludzi wolnych i niewolników. Wszystkich jednakowo dotyczy to samo prawo o nierozerwalności związku małżeńskiego.

Trudno tu stwierdzić z całą pewnością, czy nasz autor godził się z przekonaniem, które w następnym wieku ujęte zostało w zasadę i ustawę synodalną, że związek zawarty przez niewolników bez zezwolenia jego pana był nieważny [21]. Ks. Wicher jest zdania, że odnośnie do takiego małżeństwa przyjęło się używane czasem wyrażenie *fornicatio*, nierząd. Ten sam autor twierdzi jednak, że w zasadzie małżeństwa między niewolnikami były mimo wszystko, przynajmniej wobec Kościoła, tak samo ważne i nierozerwalne jak ludzi wolnych [22]. Zabronione jednak było kapłanom błogosławić małżeństwa niewolników zbiegłych do kościoła pod pozorem zawarcia związku małżeńskiego [23]. To zarządzenie wydane w połowie następnego wieku, 120 lat po śmierci Hieronima, miało zapobiec prawdopodobnie częstym wypadkom zawierania małżeństw przez niewolników bez zgody ich właścicieli. Najprawdopodobniej chodziło tu o niewolników będących własnością dwu różnych panów, bo tylko wówczas wynikał trudny i często bez wyjścia problem niemożności stworzenia normalnej rodziny i wychowania potomstwa, nie mówiąc o najistotniejszej dla właścicieli — kwestii przynależności dzieci. Wprawdzie prawo było po stronie właściciela matki, jednak właściciel ojca uważał to za wielką dla siebie stratę.

Jakkolwiek było, trzeba stwierdzić, że nasz autor podkreśla nierozerwalność każdego małżeństwa. „Nagrodą zaślubin staje się jedno ciało z dwóch ciał. Bóg połączył mężczyznę i kobietę przez uczynienie jednego ciała. Człowiek nie może ich rozdzielić, może ich rozdzielić jedynie tylko

[19] S. Jarocki, jw. s. 314.
[20] Codex Theodosianum II, 25, 1 z 409 r.
[21] Concilium Aurelianense IV z r. 541, can. 24, Mansi, T. IX, col. 117.
[22] W. Wicher, jw. s. 152.
[23] Zob. przyp. 21.

Bóg" [24]. Nigdzie w pismach naszego autora nie spotykamy jakiegokolwiek rozróżnienia co do wartości małżeństwa ze względu na stan społeczny małżonków. Nigdzie nie wspomina o małżeństwach niepełnych, nie mających mocy prawnej z racji stanu niewolniczego tych ludzi (*contubernium* lub *fornicatio*). Można przypuszczać, opierając się na całokształcie piśmiennictwa Hieronima, że jeśli wspomniane wyżej formy niepełnych czy nieprawnych małżeństw, które istniały w okresie Hieronima, to odnosiły się one najprawdopodobniej do związków zawieranych przez niewolników nieochrzczonych. Wówczas będzie dla nas zrozumiałe, że ich małżeństwa nie miały charakteru chrześcijańskiego i były przez ogół uważane za zwykły konkubinat bez podstawy prawnej.

Ponadto Hieronim podkreślał jedność małżeństwa sakramentalnego i uczył, że jest ono możliwe tylko wówczas, gdy mąż ma jedną żonę, a żona jednego męża [25]. Bez względu więc na warunki społeczne, bez względu na rolę jaką człowiek spełnia w swojej społeczności, jako chrześcijanin zobowiązany jest przestrzegać tych norm.

Te wywody nie budzą wyjaśnień i kontrowersji i jak stwierdziliśmy wyżej odnoszą się do chrześcijan wszystkich stanów, a więc i do niewolników.

2. DZIECI W RODZINIE NIEWOLNICZEJ

Społeczny charakter rodziny wynika z naturalnego przeznaczenia mężczyzny i kobiety do założenia rodziny przez złączenie się w małżeństwie. Każde więc małżeństwo jest rodziną, która we właściwym znaczeniu oznacza grupę społeczną złożoną z rodziców i ich dzieci. Pierwszorzędnym celem rodziny i małżeństwa jest rodzenie i wychowanie dzieci. Są one podstawowym dobrem rodziny. Stąd ich wychowanie jest niezmiernie ważnym zadaniem rodziców. Współczesna socjologia sprowadza zadania wychowawcze w zakresie rodziny do zaspokojenia potrzeb zarówno fizycznych, jak i moralnych, do kształtowania osobowości pod względem fizycznym, intelektualnym, moralnym i religijnym oraz do kierowania dzieckiem. Są to obowiązki nałożone na rodziców w stosunku do dzieci. Z drugiej strony istnieją obowiązki dzieci wobec rodziców, skupiające się głównie wobec należnego rodzicom szacunku, miłości, posłuszeństwa, wdzięczności, pomocy i opieki [26]. Ciekawy przy tym jest

[24] Hieronimus: Commentariorum in Evangelium Matthei lib. III, cap. XIX, v. 5—6, PL, T. XXVI, col. 134.

[25] Tenże: Epistola LXIX, Ad Oceanum, c. 5, PL, T. XXII, col. 659.

[26] Obszerne omówienie tego problemu znajdziemy w szczegółowych opracowaniach na ten temat: W. Dreier: Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modern Wirtschaftsgesellschaft. Münster 1960; J. Dermine: La famille au service de la personne. Paris 1941; F. Schneider: Katholische Familienerziehung. Freiburg 1951; S. Jarocki, jw.

fakt, że podobne ujęcie tego problemu znajdujemy w pismach Hieronima. Świadczy to o jego przemyślanych i dojrzałych poglądach w zakresie rodziny, obowiązków poszczególnych jej członków wobec siebie.

Na podstawie pism naszego autora postaramy się odtworzyć jego koncepcję rodziny jako społeczności najbliższych sobie ludzi, rodziców i dzieci. I znów musimy się zastrzec, że będą to wzory ogólne, wzory mające mieć uniwersalne zastosowanie w każdej chrześcijańskiej rodzinie. Na tym polu nasz autor dostrzegł wiele braków i uważał, że powinny ulec zmianie. Było zasadą, że dzieci obojętnie czy należały do rodziny niewolniczej czy wolnej, wobec prawa były traktowane jednakowo — nie miały żadnych właściwie praw do chwili uzyskania pełnoletniości. Dopiero *Kodeks Teodozjusza* ustawami z 315 i 322 r. zabronił niezgodną z chrześcijaństwem praktykę zabijania lub sprzedawania w niewolę i prostytucję dzieci zbytecznych i niepożądanych. W tym samym zbiorze praw znajduje się ustawa z 428 r., osłabiająca starożytne prawo głoszące, że osobnicy zmuszający do nierządu swoje córki lub niewolnice tracą do nich wszelkie prawa [27]. Widzimy z tego, że stosunek rodziców do dzieci nie zawsze był poprawny i że nasz autor słusznie dostrzegał błędy i dążył do poprawy również na tym odcinku życia społecznego. Planując naprawę, starając się zmienić u współczesnych sobie poglądy w zakresie wzajemnych relacji rodziców i dzieci w rodzinie, Hieronim na pewno nie wykluczał z kręgu swoich zainteresowań i obiektów planowanej naprawy — rodzin niewolniczych. W tych rodzinach byli rodzice i były dzieci. Z I rozdziału naszej pracy wiemy, że w owym czasie podstawowym źródłem dającym nowych niewolników była właśnie rodzina niewolnicza. Między członkami tej rodziny, rodzicami i ich potomstwem również zachodziły relacje, wzajemne stosunki i w zależności od życzliwości właściciela rodzina taka była w swym schemacie mniej lub bardziej normalną. Trzeba tu mówić o szerokim wachlarzu tej normalności, ponieważ w zasadzie właściciel matki decydował o jej potomstwie i według prawa, dzieci jego niewolników, a ściślej mówiąc niewolnic były jego własnością. Najczęściej jednak wychowywane były przez swoich rodziców w atmosferze przypominającej normalne warunki rodzinne, choć nieraz bardzo trudnej z racji ekonomiczno-społecznych. W każdej jednak rodzinie, w każdym małżeństwie dostrzegał Hieronim wysuwający się na pierwszy plan — problem potomstwa. Temu zadaniu, między innymi, miało służyć małżeństwo. „Chwalę zaślubiny, chwalę związek małżeński, dlatego, że mi rodzi dziewice" [28]. Jest jakby korzeniem i posiewem dla roz-

[27] Codex Theodosianum XI, 21, 1—2; XV, 8, 2.
[28] Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, c. 20, PL, T. XXII, col. 406—407.

woju społeczeństwa, dla wzbogacenia go w nowych członków [29]. Małżeństwo jest więc instytucją, której przekazany został monopol poczynania i rodzenia dzieci. „W małżeństwie więc, jak powiedzieliśmy, zostało dozwolone poczynanie dzieci" [30]. Jedynie małżeństwu przyznaje tę możność powiększania społeczeństwa.

Konsekwencją więc zawartego przez mężczyznę i kobietę małżeństwa jest poczynanie i rodzenie potomstwa. To jest owoc ich związku. Rzecz jasna, że rolę bardziej odpowiedzialną spełnia tu kobieta, niemniej uważa ten obowiązek za dany jej przez naturę [31]. Uważając poczęcie i wydanie dziecka na świat za coś naturalnego i za zadanie pierwszorzędne małżeństwa, nasz autor bardzo ostro występował przeciw tym czynom, które godziły w naturalną funkcję rodziny. Chodzi tu o zdarzające się nieraz wypadki mniej czy bardziej umyślnych poronień, doprowadzających do bezpłodności (impotencji) lub nawet zabójstwa dziecka. Zapewne różne były motywy podejmowanej nieraz przez rodziców, względnie przez samą matkę jednej z wyżej wspomnianych decyzji. Zależało to od wielu czynników. Zapewne w interesującej nas rodzinie niewolniczej zabójstwo nienarodzonego dziecka mogło mieć miejsce najczęściej w wypadku gdy dziecko było owocem grzechu matki — niewolnicy z wolnym, nieraz jej właścicielem, który nie chciał dopuścić do narodzin swojego potomka będącego prawnie niewolnikiem [32]. W innych wypadkach rodzenie dzieci w rodzinach niewolniczych było jak najbardziej w interesie właściciela ich rodziców. Jakiekolwiek jednak były motywy i warunki, nasz autor przestrzega przed taką decyzją i we właściwy sobie sposób barwnie przedstawia również i skutki takiego przestępstwa wobec Boga i natury. „Inne (mowa o niewiastach) starają się o bezpłodność i na nieurodzonym jeszcze człowieku popełniają mord. Niektóre, gdy poczują, że poczęły w występku, obmyślają trucizny na spędzenie płodu i często też same przy tym umierają i tak popełniwszy trzy zbrodnie: samobójstwo, cudzołóstwo i zabójstwo nieurodzonego dziecka, wędrują do piekła" [33]. Stwierdzić więc można, że według Hieronima dzieci poczęte, które z tytułu prawa naturalnego mogą przyjść na świat od rodziców, mają prawo do życia i niejako domagają się przyjścia na świat. Nasz autor jest zdania, że żadne warunki uboczne i może niekiedy nawet niekorzystne, nie mogą temu przeszkodzić.

Na wydaniu na świat potomstwa nie kończy się jednak rola rodziców.

[29] Tenże, Epistola XLVIII — Liber Apologeticus ad Pammachium, c. 7, PL, T. XXII, col. 497.
[30] Tenże: Commentariorum im Epistolam ad Ephesios lib. III, cap. V, ver. 25, PL, T. XXII, col. 532.
[31] Tenże: Epistola XLVIII — Liber Apologeticus ad Pammachium, c. 14, PL, T. XXII, col. 564.
[32] Codex Theodosianum IV, 8, 4 i 7 oraz XII, 1, 6.
[33] Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, c. 13, PL, T. XXII, col. 409.

Hieronim jest świadomy, że właśnie wtedy dopiero zaczynają się najtrudniejsze obowiązki ojca i matki dziecka, że oni są powołani do wychowania swych dzieci i to zarówno w sensie fizycznym, zapewniając mu utrzymanie, jak i w sensie psychicznym, moralnym i religijnym. Ten obowiązek dotyczy obydwu rodziców, ale sam autor wspomina, że czasem jedno z rodziców zaniedbuje te obowiązki i wtedy cały ciężar odpowiedzialności spoczywa na jednym z nich „spotyka się często żony o wiele lepsze od mężów i one prowadzą dom i wychowują dzieci i utrzymują porządek rodzinny" [34]. Niemniej nawet wtedy, mimo większych trudności nie można tego obowiązku zaniedbać. Może to być analogią do niektórych rodzin niewolniczych, które w większym niż inne rodziny stopniu narażone były na różne komplikacje i musiały się liczyć z wolą i interesami swego pana. Rolę wychowawczą rodziców, głównie matki podkreśla autor niejednokrotnie, wszędzie dając do zrozumienia, że trud włożony w dobre wychowanie dzieci nie pozostanie bez zapłaty. „Niemałą jest zasługą w oczach Boga dobrze wychować dziecko" [35]. Na rodzicach ciąży obowiązek należytego uformowania ich charakterów, pouczenia w wierze, przysposobienia do prawdziwej miłości, nauczenia skromności. Takie swoje uwagi kieruje do Lety w swoim do niej liście mówiącym o wychowaniu córki [36].

Z wychowaniem dzieci i odpowiedzialnością za ich charakter i całą formację, ciąży na rodzicach jeszcze jeden obowiązek, nie mniej ważny niż omówione, konieczny do normalnego wychowania potomstwa, mianowicie zapewnienie dzieciom normalnego domu rodzinnego, domu z obojgiem rodziców, z ich ojcem i matką. Hieronim zadziwia nas swoją gruntowną znajomością tych wszystkich problemów. Sam nie założył rodziny, a mimo to w pismach jego dostrzegamy tyle troski o jej dobro.

Pod wpływem chrześcijaństwa, jak mówi Cochrane, dokonywał się w ówczesnym społeczeństwie przełom co do klasowych poglądów na rodzinę i na prawo rodzinne. Dowody tego zjawiska możemy znaleźć w ustawodawstwie Konstantyna broniącym dziedziczenia dzieci po matkach nawet zmarłych bez testamentu, wbrew roszczeniom krewnych męskich [37]. Mogło to prawo mieć zastosowanie w rodzinach wyzwoleńców, względnie nawet niewolników, którym właściciel zezwolił na zbieranie pieniędzy np. na wykup z niewoli.

W rodzinie jednak nie tylko rodzice mają obowiązki wobec dzieci. Istnieje również stosunek odwrotny. Z zasady, że obowiązki rodzą prawa,

---

[34] Tenże: Commentariorum in Epistolam ad Ephesios lib. III, cap. V, ver. 33, PL, T. XXVI, col. 536.
[35] Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 7, PL, T. XXII, col. 728.
[36] Tenże: Epistola CVII, Ad Laetam, c. 6, PL, T. XXII, col. 874.
[37] Codex Theodosianum V, 1, 3; por. tamże, VII, 17, 2.

wynika, że dzięki zrodzeniu i wychowaniu dzieci rodzice uzyskują prawa wobec nich. Prawa te są ze swej strony źródłem obowiązków dzieci względem rodziców. Obowiązki te skupiają się na szacunku i wdzięczności, są aktualne już w okresie wychowania dzieci przez rodziców. Dzieci obowiązane są nie tylko okazywać rodzicom miłość, szacunek, posłuszeństwo, wdzięczność za urodzenie i wychowanie, ale również w świetle nauki Ojców Kościoła, w tym i naszego autora, winny przychodzić im z pomocą, a w razie choroby lub kalectwa otaczać ich nawet opieką [38].

Po dojściu do wieku dojrzałego i usamodzielnieniu się życiowym ustaje jak wiemy obowiązek posłuszeństwa, ale pozostają zobowiązania w formie pomocy i opieki. Wobec starych i zniedołężniałych rodziców mogą i powinny dzieci rozwinąć w całej swej pełni obowiązek wdzięczności. „Bóg nakazuje, aby dzieci żywiły ubogich rodziców i staruszkom spłacały dobrodziejstwa otrzymane w dzieciństwie" [39].

Więzy rodzinne mają zazwyczaj największą trwałość, a konieczność ich zerwania jest nieraz dla człowieka wewnętrzną tragedią. Miłość łącząca zwłaszcza rodziców z dziećmi w zasadzie nie ma w sobie równej. Nie jest to miłość interesowna, wypływa wyłącznie z najszlachetniejszych uczuć i pewnie dlatego nasz autor w liście do Eustochium umieścił pochwałę jej matki — Pauli, która przezwyciężając wszelkie uczucia, zdecydowała się na rozłąkę z dziećmi. Kierowały nią szlachetne pobudki odbycia pielgrzymki do Ziemi Świętej i poświęcenia się Bogu. „W rękach wroga, w twardej niewoli nie ma nic okrutniejszego niż rozłączanie rodziców z dziećmi" [40]. To sformułowanie autora jest ważne. Przedstawia w nim swój pogląd, że rozłączanie dzieci od rodziców gorsze jest od niewoli, od złośliwości i okrucieństwa wroga. Staje więc i tutaj przynajmniej pośrednio w obronie tych, którzy nieraz zależni byli od zachcianki i kaprysu swojego właściciela, staje w obronie niewolników, którzy jako rodzice mieli pełne prawo do ludzkich uczuć przywiązania do swoich dzieci i troski o ich los i wychowanie.

Reasumując w tym rozdziale omówiony problem, wypada stwierdzić, że Hieronim i tu okazał się zwolennikiem równości wszystkich ludzi, że w możliwy sobie sposób i na miarę tamtych czasów odważnie i jasno formułował sądy o dostrzeganych nieprawidłowościach społecznych i błędnych założeniach oraz nie zawsze słusznym interpretowaniu praw rodzinnych w ówczesnym społeczeństwie chrześcijańskim.

---

[38] Hieronimus: Epistola CXXIII, Ad Egeruchiam, c. 5, PL, T. XXII, col. 1048—1049; por. Augustinus: De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo, I, 63, PL, T. XXXII, col. 1336.

[39] Hieronimus, Epistola CXXIII, Ad Ageruchiam, jw. col. 1049—1050.

[40] Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium, c. 6, PL, T. XXII, col. 881.

V. NADZWYCZAJNE FUNKCJE NIEWOLNIKÓW W SPOŁECZNOŚCI PAŃSTWOWEJ I KOŚCIELNEJ

Dopełniając kompletnego obrazu roli jaką spełniali niewolnicy i ich właściwego położenia w społeczności państwowej i kościelnej na przełomie IV i V wieku musimy poruszyć także zagadnienie ich nadzwyczajnych funkcji. Wiadomo, że ich status prawny był bardzo ograniczony i opierał się nawet w naszym okresie, mimo pewnych wysiłków chrześcijaństwa zmierzających do jego zmiany, na głęboko zakorzenionym systemie nierówności społecznej i związanej z tym niesprawiedliwej ocenie człowieka ze względu na jego pochodzenie. Z natury rzeczy niewolnicy więc byli przeznaczeni do pracy. Ich zadaniem było wykonywanie możliwie wszystkich zajęć wymagających wysiłku, głównie fizycznego. Na nich opierała się w dużym stopniu ówczesna gospodarka rolno-przemysłowa. Ale w niektórych wypadkach niewolnicy, względnie wyzwoleńcy, byli dopuszczani i do funkcji bardziej eksponowanych, takich, które można by nazwać nadzwyczajnymi w ich normalnych warunkach. Wypadki takie były raczej rzadkie, ale się zdarzały. Stąd można mówić o niewolnikach, którzy zdobywszy zaufanie swojego pana, spełniali różne ważne funkcje mające bez przesady charakter urzędniczy [1]. Dawało to takim niewolnikom lub wyzwoleńcom pewien autorytet i podnosiło ich rolę, stawiając niekiedy prawie na równi z wolnymi. Było to zazwyczaj wyróżnienie uzależnione od prywatnej oceny właściciela, stąd i motywy uprzywilejowania były różne, niemniej jednak brano też pod uwagę uzdolnienia i solidność takiego niewolnika [2]. Także na płaszczyźnie religijnej gradacji, w społeczności gminy chrześcijańskiej, zajmowali i niewolnicy niekiedy uprzywilejowane stanowiska, co było po prostu praktyczną konsekwencją głoszonej przez chrześcijaństwo równości. Wprawdzie były pewne ograniczenia odnośnie przyjmowania niewolników do stanu duchownego, ale podobnie jak w sprawach dotyczących ich małżeństwa, były one podyktowane raczej ostrożnością i dobrą wolą, aniżeli prześladowaniem i pogardzaniem przez Kościół tych, którzy pozbawieni byli przez prawo cywilne osobistej wolności. Łączyło się to z poszanowaniem stanu duchownego, zwłaszcza kapłaństwa i biskupstwa, które mogło być narażone na nieuszanowanie przez znających tego duchownego z okresu jego niewoli [3].

---

[1] T. Manteuffel, jw. s. 14. Por. Ch. N. Cochrane, jw. s. 193. L. Piotrowicz, jw. s. 712; H. Walon, jw. s. 219 n.

[2] P. Allard, jw. s. 10; por. K. Kumaniecki, jw. s. 378 n.

[3] W. Wicher, jw. s. 154—155; por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, jw. s. 306.

1. NIEWOLNICY W STANIE DUCHOWNYM

W świetle zwyczajów i praw pogańskich niewolnicy nie mogli razem z wolnymi brać udziału w oficjalnym kulcie Rzymu. Wprawdzie niewolnik miał prawo wstępu do świątyni, lecz tylko jako bierny obserwator zewnętrznych ceremonii [4]. W gminach chrześcijańskich było inaczej. Znana była i przypominana przez wielu Ojców i pisarzy kościelnych, całkowita równość wszystkich chrześcijan, wszystkich nazywano jednakowo — braćmi. Niewolnik żyjący u pogan w wielkim nieraz poniżeniu, mógł osiągnąć w Kościele najwyższe nawet zaszczyty i godności. Mimo pewnych ograniczeń godność kapłańska dostępna była dla wszystkich zarówno wolnych, jak i niewolników. W pismach Cyryla Aleksandryjskiego znajdujemy wzmianki o kapłanach pochodzenia niewolniczego. Udziela on nawet pouczenia wiernym, aby w przyjmowaniu sakramentów nie zajmowali się człowiekiem, którego dostrzegają oczyma, lecz Duchem Św. [5]. Tak samo i Grzegorz z Nazjanzu, zwracając się do tych, którzy niechętnie przyjmowali sakramenty z rąk duchownych niewolniczego pochodzenia, powiada, iż nie poniżą się i tak do tego stopnia, co Chrystus, który przyjął postać sługi [6]. Podobne myśli znajdujemy u Cyryla Jerozolimskiego [7]. Niewolnikom zresztą była dostępna nie tylko godność urzędu kapłańskiego. Znamy w historii chrześcijaństwa fakty, kiedy niewolnik był biskupem, a nawet papieżem. Przyjmuje się, iż papież Kalikst był niewolniczego pochodzenia [8]. Synody kościelne jednak, począwszy od synodu w Elwirze z ok. 305 r. zaczęły żądać wśród kwalifikacji koniecznych do święceń — posiadania wolności. Niewolników można było wyświęcać tylko wówczas, jeśli ich pan wyraził na to zgodę i dał im wolność. Czyniono to w tym celu, by mógł on swobodnie i bez obawy wykonywać powinności swojego urzędu [9].

Nasz autor w tej kwestii zajmuje swoje własne stanowisko, ale by przedstawić je możliwie jasno i w miarę możności obiektywnie musimy naszkicować również choćby ogólnie jego spojrzenie na święcenia kapłańskie i życie zakonne w ogóle. Jednym z charakterystycznych momentów w jego poglądzie na te sprawy jest podkreślenie godności kapłańskiej i stawianie jej wyżej niż przynależność do społeczności ówczesnych mnichów. „Jeżeli więc i ciebie (pisze do mnicha Heliodora) do stanu kapłań-

---

[4] P. Allard, jw. s. 216—217.
[5] Cyrillus Alex.: Catechesa XVII, 35, PG, T. LXVIII, col. 1079.
[6] Gregorius Nazianzenus: Oratio XL In sanctum baptisma, 18, 27, PG, T. XXXVI, col. 382.
[7] Cyrillus Jerosol: Catechesa XV, 23, PG, T. XXXIII, col. 902.
[8] P. Allard, jw. s. 228; E. Chénon, jw. s. 30.
[9] Concilium Illibertana (ok. 300—305 r.) pod przewodnictwem biskupa Feliksa w sprawie reformy kościelnej, can. LXXX, Mansi 2, 1—19; Hefele-Leclercq I, 1, 212—264; Concilium Niceanum I (z r. 325) can. XIII, Mansi 2, col. 1017; Concilium Chalcedonense (z 451 r.) can. IV, Mansi, 6, 530.

skiego zachęcają pobożni bracia, będę się cieszył z twojego wywyższenia" [10]. Uważa kapłaństwo za rodzaj wywyższenia, za godność, której nie każdy jest godzien. Za św. Markiem podkreśla, że: „Kapłani zasługują na podwójną cześć, zwłaszcza ci, którzy pracują w słowie i nauczaniu" [11]. Hieronim podkreśla znaczenie i godność duchownych w ogóle, zarówno tych, którzy mają wyższe, jak i tych, którzy otrzymali dopiero niższe święcenia [12]. Nie ulega wątpliwości, że w pojęciu współczesnego autorowi społeczeństwa, kapłaństwo, czy stan duchowny w ogóle, był funkcją eksponowaną. *Kodeks Teodozjusza* zawiera w sobie szereg ustaw, które są wyraźnymi przywilejami duchowieństwa, zwalniającymi je od wielu świadczeń na rzecz państwa [13]. Zarządzenia z 353 i 357 r. postanawiały, że duchowni jak i ich synowie zostają zwolnieni od uciążliwych obowiązków osobistych i podatku handlowego oraz od dochodów. Zwolnienia od tych obowiązków i ciężkiej pracy na rzecz inwestycji publicznych były również rozciągnięte na niewolników i niewolnice wspomnianych członków kleru [14].

Po tym wstępnym wprowadzeniu w problematykę związaną ze stanem duchownym w ujęciu takim jak je widział Hieronim, możemy łatwiej zrozumieć problem zasadniczy w naszym opracowaniu — jak Hieronim oceniał możliwość włączenia niewolników w stan duchowny, głównie kapłański. Podkreślając, jak się zorientowaliśmy godność tego urzędu, jako ważną i odpowiedzialną rolę, jego wyeksponowanie wśród innych („on czyta w Kościele", „kapłani zasługują na cześć") [15] na pewno zdawał sobie sprawę, że duchowny musi się cieszyć szacunkiem, i że nikt z duchownych nie może narażać na szwank naturalnej godności związanej z przynależeniem do tego stanu. Autor zdawał sobie sprawę, tak zresztą jak i Kościół w swych postanowieniach synodalnych, że pewne ograniczenia są uzasadnione. Z jego jednak pism wynika jasno, że nie dyskwalifikował niewolników od włączenia do stanu duchownego. Staje nawet w obronie takiego kapłana, który był niewolnikiem, a przeciw któremu wystąpił biskup jerozolimski. W liście do Teofila — biskupa aleksandryjskiego, wyjaśniając ten problem, pisze: „Zarzuca (biskup Jerozolimy — Jan), że niewolnika zrobiono duchownym, chociaż sam ma u siebie niektórych duchownych tego stanu i czytał, że w czasie gdy Paweł był w więzieniu, Onezym z niewolnika przerodził się w diako-

---

[10] Hieronimus: Epistola XIV, Ad Heliodorum monachum, c. 8, PL, T. XXII, col. 352.
[11] Tenże: Epistola CXXIII, Ad Ageruchiam, c. 5, PL, T. XXII, col. 1049.
[12] Tenże: Epistola LII, Ad Nepotianum, c. 5, PL, T. XXII, col. 351.
[13] Codex Theodosianum XVI, 2, 8—9.
[14] Codex Theodosianum XV, 2, 10 z 353 r. i 14 z 357 r.
[15] Hieronimus: Epistola CXVII, Ad matrem et filiam, c. 9, PL, T. XXII, col. 958 n.

na" [16]. Z tego krótkiego fragmentu dowiadujemy się nie tylko jakie było stanowisko autora odnośnie problemu niewolników wyświęconych i przyjętych do stanu duchownego, ale dowiadujemy się, że nie były to wypadki odosobnione. Nasz autor swój pogląd podbudowywał głównie przykładem św. Pawła, który w niewolniku Onezymie dostrzegał te cechy, które pozwoliły Apostołowi zaufać mu i uczynić go diakonem i swoim bratem. Ten przykład przemawiał do Hieronima najwięcej, był wyraźny i autorytatywny. Onezym, który choć nie był ideałem niewolnika i człowieka, po wewnętrznej przemianie dostąpił tego zaszczytu i stał się towarzyszem Pawła w apostolstwie, a więc duchownym [17]. Stając się duchownym, przyjmując na siebie ciężar pracy apostolskiej, głoszenia Słowa, nauczania, niewolnik powinien stać się wolnym. Takie jest życzenie Apostoła skierowane do Filemona i takie właśnie jest wyjaśnienie dane przez naszego autora w komentarzu do tego Listu. „Pożyteczny jest (Onezym) panu w tym, że może służyć i Pawłowi zamiast swojemu panu; pożyteczny jest zaś Pawłowi w tym, ponieważ gdy tamten jest trzymany w więzieniu i kajdanach może mu usługiwać w Ewangelii" [18]. Nie mogły zostać bez oddźwięku dalsze fragmenty cytowanego Komentarza, w których autor podsuwa już nie możliwość, ale potrzebę, a nawet konieczność obdarzenia wolnością ziemską tego, kto stał się niewolnikiem Boga, „bo nikt nie jest wiecznym panem swojego niewolnika" [19].

Rzucający dużo światła na tę sprawę jest też fragment, w którym Hieronim podkreśla równość Onezyma byłego niewolnika, a teraz diakona, z jego dawnym panem — Filemonem. Było to zagadnienie na pewno ważne i bez wątpienia aktualne w owych czasach, skoro dowiadujemy się o pewnych tarciach i niejednakowym sądzie na ten temat nawet w gronie biskupów i duchownych odbywających kościelne synody [20]. Dlatego Hieronim starał się wykorzystać i tę okazję, że powołując się na auto-

[16] Tenże, Epistola LXXXII, Ad Theophilum, c. 6, PL, T. XXII, col. 739.
[17] Tenże: Commentariorum in Epistola ad Philemonem, ver. 8—9, PL, T. XXVI, col. 611—612.
[18] Tamże, ver. 10 nn., col. 612.
[19] Tamże, ver. 15—16, col. 614.
[20] Dopiero synod z r. 511 w Orleans (Aurelianense) w can. VIII (Mansi, T. VIII, col. 353) orzekł, że jeżeli biskup wyświęcił niewolnika na diakona bez zgody i wiedzy pana, a uczynił to świadomie, winien był wrócić panu podwójną wartość jego niewolnika, ten zaś stawał się wolnym i pełnił swe funkcje; jeżeli biskup nie wiedział, że święci niewolnika, to tę samą karę ponosili ci, którzy dawali o nim świadectwo lub domagali się jego święceń. Synod w Orleans V w r. 549 suspendował takiego biskupa od odprawiania Mszy św. na pół roku, ale wyświęcony niewolnik mógł zostać przy jego kościele (can. VI, Mansi, T. IX, col. 130); por. Codex w noweli 123, c. 4 ogłosił, że niewolnik otrzymujący święcenia biskupie, przez to samo stawał się wolnym, o ile jego pan w ciągu roku nie wniósł sprzeciwu. Synod w Merida z r. 666 w c. XVIII stwierdza, że biskup mógł święcić odpowiednich niewolników kościelnych na kleryków i zostawali oni w służbie swojego kościoła, którego przedtem byli własnością. (C. Hefele — L. Leclercq: Histoire des Conciles. T. III. Paris 1914 s. 101).

rytet Apostoła przedstawiał w bardzo dodatnim świetle Onezyma jako pawłowego brata i pomocnika; który zasługuje na godne przyjęcie i szacunek. „Rozważmy zatem, jak bardzo jest tutaj chwalony Onezym, ile się o nim mówi — czego dokonał, skoro tak winien zostać przyjęty jak Apostoł, i skoro jego pan powinien pragnąć obcowania z nim tak jak z Pawłem. Krótko mówiąc, to co głosi jest następujące: Jeśli pragnieniem twoim jest mieć mnie za towarzysza, miej i Onezyma, którego ja uważam za towarzysza i za swojego syna, za swoje serce; jeśli nie przyjąłbyś go i nie chciałbyś go mieć, sam rozumiesz, że i mnie nie mógłbyś posiadać" [21]. Cały ten komentarz był najlepszą nauką dającą dużo do myślenia tym, którzy jako właściciele niewolników mogli nieraz spotkać się praktycznie z tym zagadnieniem, jak postąpić, czy zgodnie z prawem zabrać niewolnika, nie zgodzić się na to, by był kapłanem, czy w ogóle duchownym, czy też, jak to czasem praktykowano, zażądać od biskupa, który go wyświęcił podwójnej jego wartości, czy może tak, jak podpowiadał to wyraźnie i jakby zobowiązywał, poparty autorytetem św. Pawła, nasz autor. Nie ulega więc wątpliwości, że według Hieronima każdy, byle był tego godzien w sensie moralnym, może stać się duchownym i ta praktyka, choć jak wspomnieliśmy ograniczona, nie była obca w Kościele od pierwszych lat jego istnienia, skoro jak podają Konstytucje Apostolskie Onezym miał być później następcą św. Tymoteusza na stolicy biskupiej w Efezie [22]. Zresztą nie tylko ten odległy w czasie przykład miał posłużyć naszemu autorowi na podbudowę jego stanowiska. Sam na pewno nie raz i nie na jednym, czy drugim przykładzie przekonał się, że także niewolnik może być szlachetny i tym samym godny, niekiedy bardziej niż inni, aby dostąpić tego wywyższenia, jakim są święcenia kapłańskie. Oprócz tego wspomnianego wyżej, bronionego przez Hieronima kapłana niewolniczego pochodzenia, autor w liście do Rufina pisze o innym, o Hylasie który jak można przypuszczać stał się duchownym i został przyjęty do grona współtowarzyszy Hieronima [23].

Obok tych wszystkich zagadnień Hieronim porusza też sprawę warunków potrzebnych do stanu duchownego. Pomijając te wyżej omówione cechy jakimi powinien charakteryzować się kapłan, względnie duchowny niższych święceń niż kapłańskie, przytacza autor konkretne warunki. Takim warunkiem był między innymi wiek [24]. Wiek 25 czy 30 lat, uważa go za okres młodości, jest według niego zupełnie wystarczającym

[21] Hieronimus: Commentariorum in Epistolam ad Philemonem Liber, ver. 17, PL, T. XXII, col. 614.

[22] Constitutiones Apost., 7, 76; por. Martyrologium Romanum z 16.II; por. W. Wicher, jw. s. 46—47.

[23] Hieronimus: Epistola III, Ad Rufinum monachum, c. 3, PL, T. XXII, col. 335.

[24] Tenże: Epistola LXXXII, Ad Theophilum, c. 8, PL, T. XXII, col. 740.

do przyjęcia kapłaństwa. Taki sam pogląd podziela w innym liście broniąc młodego wieku kapłana Nepocjana: „Zadziwiał powściągliwością nawet tych, którzy go zniesławiali z powodu jego młodego wieku" [25].

Inne zagadnienie to sprawa przynależności święconego. Przechodzenia do innego kościoła (translacji) zabraniały im liczne synody [26]. Nasz autor w tym wymaganiu jest zgodny z ogólnie przyjętą zasadą. Trzeba jednak dodać, że w wyjątkowych wypadkach dopuszczano jednak translację duchownych biorąc pod uwagę pożytek Kościoła [27].

Jeszcze innym zagadnieniem jest sprawa kolejności otrzymywanych święceń. Z fragmentu listu do Heliodora wynika, że obowiązywały także święcenia poszczególnych niższych stopni: „został duchownym i po zwykłych niższych stopniach dochodził do święceń kapłańskich" [28]. Liczba tych stopni oprócz trzech podstawowych wyższych święceń (diakonatu, prezbiteratu i episkopatu) była różna w różnych prowincjach. Przyjmuje się ogólnie, że byli to subdiakoni, lektorzy, akolici, egzorcyści, ostiariarze [29]. Z listu do kapłana Nepocjana dowiadujemy się o lektorach, akolitach i psałterzystach. Ci więc niżsi duchowni posługiwali kapłanom i zapewne diakonom w ich funkcjach duszpasterskich. Można się spodziewać, że te niższe funkcje duchowne były częściej osiągalne przez niewolników czy wyzwoleńców, nie były tak eksponowane jak kapłaństwo czy diakonat, a tym samym nie wchodziły w poważną kolizję z teoretyczną zasadą wymagającą od kandydatów na duchownych wolności, w wypadku niewolnika — wyzwolenia z niewoli [30]. Zgłębiając ten problem można pokusić się o stwierdzenie, że w naszym okresie co do tego zagadnienia istniały tarcia i wiele niezgodności, że zasada ta zaczynała obowiązywać, ale nie wszyscy i nie zawsze stosowali ją w konkretnych wypadkach, a nasz autor był jednym z tych, którzy nie podzielali ostrego sądu, by

---

[25] Tenże: Epistola LX, Ad Heliodorum, c. 10, PL, T. XXII, col. 595.

[26] Synod w Arles w 314 r. w can. 14; C. Hefele-Leclercq, jw. T. I. Paris 1907 s. 275 n.; w Nicei (can. 15); w Sardyce w 343 r., can. 1, Mansi, 3, col. 57; w Chalcedonie z 451 r., Mansi 6, 529—1230; 7, 1—868.

[27] K. Bihlmeyer — H. Tüchle, jw. s. 307.

[28] Hieronimus: Epistola LX, Ad Heliodorum, c. 10, PL, T. XXII, col. 595.

[29] Bardzo szeroko na temat niższych święceń duchownych w ujęciu historycznym, z zaznaczeniem autorów — Ojców i pisarzy kościelnych — u których występują jakiekolwiek wzmianki i wyliczenia stopni kapłańskich znajdziemy w pracy: ks. A. Tymczaka: Quaestiones disputatae de ordine. Historico-dogmatica connexis. Premislae 1936. Autor na stronach 25—65 omawia występowanie tych święceń w czterech pierwszych wiekach, a w okresie od V do VIII w. na stronach 66—107. Por. F. Wieland: Die genetische Entwicklung der sogenannte Ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten. *Römische Quartalschrift für christliche Alertumskunde und Kirchengeschichte*. Roma 1897, supl. 7, s. 12, 92, 36.

[30] Na ten temat: M. Andrien: Les ordines mineurs dans l'ancien rit Romain. *Revue des sciences religieuses* 5 (1925) 232—274. (Niższe urzędy kościelne w starym rzymskim Ordo); por. M. Roberti: Christianesimo e diritto Romano. Milano 1935; A. M. Stricker: Historia iuris canonici T. I. Torino 1950.

niewolnikom utrudniać przyjęcie do stanu kapłańskiego [31]. Na tym tle i w świetle tych zwyczajów poglądy Hieronima nabierają wyraźniejszego znaczenia i są dowodem, że potrafił on mieć swój sąd, już nie tylko w zagadnieniach natury czysto społecznej, ale i w powiązanych ze strukturą Kościoła.

2. NIEWOLNICY A ŻYCIE ZAKONNE

Zagadnieniem związanym ściśle z omówionym wyżej problemem dostępu niewolników do stanu duchownego, jest ich udział w bardzo rozwiniętym wówczas życiu zakonnym. Przyjmuje się, że wśród przejawów ówczesnego życia chrześcijańskiego żaden może nie ściągnął na siebie takiej uwagi jak życie klasztorne. Ruch ten, rozpoczęty już w końcu III w. przybrał ogromne rozmiary w naszym okresie.

Ustawodawstwo świeckie i kościelne na Soborze Powszechnym w Chalcedonie w r. 451 starało się nadać bardziej trwałe formy życiu zakonnemu, by zapobiec zdarzającym się anomaliom. Postanowiono, że wszyscy mnisi w mieście i na wsiach mają być poddani właściwemu ze względu na teren biskupowi, i że nie można budować i zakładać klasztoru bez jego pozwolenia; can. 4 tego Soboru nawet zakazywał przyjmować niewolników do klasztorów bez zgody ich panów [32]. Zresztą już Sobór w Nicei w 325 r. w XIII can. o mnichach, ze względów praktycznych domagał się uprzedniego zezwolenia właściciela na przyjęcie niewolnika do wspólnoty klasztornej. Ten warunek wprowadzony z początkiem IV w. powtarzany był później wielokrotnie, co można rozumieć jako konieczność przypominania zwyczaju i prawa nie zawsze i nie przez wszystkich stosowanego w praktycznym życiu [33].

Znaczenie i zasięg oddziaływania zorganizowanych wspólnot zakonnych był nieraz bardzo szeroki, a świadczą o tym choćby liczby mnichów

---

[31] Niewolnika nie można było przyjmować do klasztoru, ani też udzielać mu święceń kapłańskich bez pozwolenia pana, dotyczyło to w części i wyzwoleńców, którzy wedle prawa świeckiego zostawali *sub patrimonio* wyzwalającego i mogli stać się powtórnie jego niewolnikami w razie niewdzięczności (Eliberitanum w r. 305, can. LXXX, Mansi, T. II, col. 19 i 390); obowiązani byli też do rozmaitych świadczeń, które ze święceniami kapłańskimi nie dały się pogodzić. Ustawy te spotkać można już w najstarszym prawodawstwie kościelnym. (Nicaenum I w r. 325, cap. XIII de monachis et anachoretis, Mansi, T. II, col. 1017). Chalcedonense w r. 451, can. IV; — bez pozwolenia pana nie wolno było przyjmować niewolnika do klasztoru. C. Hefele — H. Leclercq, jw. T. II, s. 190. Sprawa nie była łatwa, bo jeśliby się pozwoliło bez ograniczenia wstępować do klasztoru niewolnikom, wynikałyby z tego wielkie zamieszania; jeśli się im stanowczo zabroni, to się zabiera ofiary Bogu.

[32] Concilium Chalcedonense, can. 4, Mansi 6, 531; C. Hefele — H. Leclercq, jw. T. II s. 490; por. K. Bihlmeyer — H. Tüchle, jw. s. 365.

[33] Concilium Niceanum (z 325 r.), can. XIII — de monachis et anachoretis, Mansi 2, col. 1017; Concilium Toletanum I (w r. 400 lub 401), Mansi 3, col. 1000, 1013; Concilium Aurelianense (z 511 r.) can. VIII, Mansi 8, col. 353.

tworzących te wspólnoty, będące jakby osadami, niekiedy bardzo prężnymi i ważnymi w życiu danej okolicy [34]. W liście do Pauliniana autor pisze, że miejsca święte w Palestynie i sama Jerozolima są przepełnione, że zbiegają się tu ludzie z całego świata, że jest ich wielkie natłoczenie zarówno mężczyzn jak i kobiet [35]. Życie monastyczne bowiem objęło jednych i drugich, objęło ludzi różnego pochodzenia, różnych klas społecznych. W liście do Eustochium opisując życie zakonne jednego z żeńskich klasztorów pisze: „Były tam zarówno szlachcianki, jako też dziewczęta średniego i niższego pochodzenia" [36]. I tu ważny dla nas problem udziału tej właśnie najniższej klasy społecznej w życiu tych wspólnot zakonnych. Nie ulega wątpliwości, że brali oni udział w życiu zakonnym, może nawet dość liczny, tak że zagrażało to nawet równowadze ówczesnego ustroju gospodarczo-społecznego, skoro Sobór Powszechny w Chalcedonie nakazał, by przyjmować ich ale za zgodą ich panów [37]. Można więc przyjąć, że w czasach Hieronima nie było tych ograniczeń, względnie nie były tak autorytatywne. Skłania nas do tego szereg dowodów, jakie w swoich pismach zostawił autor odnośnie udziału niewolników i niewolnic w życiu klasztornym. „Jeżeli jakieś służące dzielą z tobą powołanie, nie wynoś się nad nie, nie nadymaj jako pani. Jednego zaczęłyście mieć Oblubieńca, razem śpiewajcie psalmy Chrystusowi, razem Ciało przyjmujcie, dlaczego stół ma być odmienny? Jeśli któraś udaje (powołanie) uciekając przed niewolnictwem, tej wyraźnie przeczytaj słowa Apostoła: „Lepiej zawrzeć związek małżeński niż gorzeć" [38]. Jest więc tu wyraźnie mowa o możliwości uczestniczenia w życiu zakonnym przez niewolnice. Co więcej autor daje podstawę twierdzić, że dobre niewolnice otrzymywały wolność, zwłaszcza gdy wraz ze swą dawną panią tworzyły wspólnotę mniszek. Zdarzało się, że pobożne niewiasty wstępując do klasztorów, czy tworząc nowy dom pociągały za sobą, swoim przykładem, liczną rzeszę niewolnic, dając im w konsekwencji wolność. Ciekawe też są fragmenty pism Hieronima, które mówią o całkowitej równości panującej w takich wspólnotach. „Jeśli która należała do szlachetnego rodu, nie pozwalano jej mieć towarzyszki ze swego domu; jeden był strój wszystkich" [39]. Autor więc nie tylko aprobuje tę równość wzajemną jaka w klasztorze powinna panować, ale usilnie do niej zachęca i zaleca by się nie wynosić, by nie okazywać dowodu swojej pychy.

Obok wspólnot zakonnych żeńskich, w których, w świetle pisma naszego autora, były bez wątpienia i niewolnice, niekiedy w znacznym

[34] Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium, c. 33, PL, T. XXII, col. 418.
[35] Tenże: Epistola LVIII, Ad Paulinum, c. 4, PL, T. XXII, col. 582.
[36] Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium, c. 20, PL, T. XXII, col. 897—98.
[37] Sobór Chalcedoński z 451 r. can. 4, Mansi 6, 529 nn.
[38] Hieronimus: Epistola XXII, Ad Eustochium c. 29, PL, T. XXII, col. 415.
[39] Tenże: Epistola CVIII, Ad Eustochium, c. 20, PL, T. XXII, col. 897.

procencie, musimy wspomnieć i o podobnych wspólnotach męskich. Wprawdzie nie mamy na to aż tak wyraźnych dowodów, ale pośrednim świadectwem niech będzie List synodalny bpa Teofila, który Hieronim przetłumaczył na łacinę i zapewne przyjął jego treść. Włączony on jest do zbioru listów Hieronima. Mowa tam jest między innymi o mnichach nitryjskich zarażonych orygenizmem i przy tej okazji autor wspomina, że wśród nich była spora liczba niewolników zwiedzionych nadzieją zdobycia pożywienia [40].

Te wybrane fragmenty wskazują wyraźnie na fakt włączania niewolników do wspólnot zakonnych również męskich, że i oni swoją liczbą, siłą, odgrywali niemałą rolę w wewnętrznych sporach i zatargach poszczególnych klasztorów z władzami kościelnymi, z biskupami terenu, na którym żyli, a nawet jak w tym przytoczonym przez nas wypadku odgrywali rolę w utrzymywaniu się błędnej nauki Orygenesa. Dlatego właśnie tak ostry jest sąd autora listu o nich. Na pewno jednak byli mnisi niewolniczego pochodzenia zupełnie poprawni i zasługujący na dobrą opinię. Z kontekstu cytowanego już listu Hieronima do Teofila w obronie niewolnika, który otrzymał święcenia duchowne, wynika, że był on też równocześnie mnichem, że przebywał w tej samej co nasz autor wspólnocie [41]. Także przykład wspomnianego wyżej Hylasa, włączonego również do wspólnoty, w której żył Hieronim [42].

Wypada też wspomnieć, jak wyglądało życie tych wspólnot. Nasz autor w tym zakresie zostawił wiele wnikliwych i ciekawych opisów. Charakteryzują one również w pewnym sensie równość i wzajemny stosunek, jakim cechowało się życie w takiej monastycznej wspólnocie, bez względu na pochodzenie społeczne. Cechowała ich wspólna praca, wspólna modlitwa, jednakowe odzienie, jeden cel [43].

Podsumowując rolę jaką odegrało życie monastyczne w ówczesnym społeczeństwie i według pism Hieronima — udział niewolników w tym życiu — wypada stwierdzić, że nasz autor był zwolennikiem monastycyzmu, że do niego zachęcał. Widział w nim praktyczne wypełnianie rad ewangelicznych i konkretnych nakazów Chrystusa przejawiającego się między innymi w spojrzeniu i ocenie człowieka pod kątem jego duchowej wartości bez względu na społeczne pochodzenie i fizyczną zależność od innych.

---

[40] Tenże: Epistola XCII seu Theophili synodica ad Episcopos Palestinos, et ad Cyprios, c. 3, PL, T. XXII, col. 765.
[41] Tenże: Epistola LXXXII, Ad Theophilum, c. 6, PL, T. XXII, col. 739.
[42] Tenże: Epistola III, Ad Rufinum monachum, c. 3, PL, T. XXII, col. 333.
[43] Tenże: Epistola LII, Ad Nepotianum, c. 3, PL, T. XXII, col. 528—529.

3. NIEWOLNICY JAKO ŚWIECCY URZĘDNICY

Ostatnim zagadnieniem, które chcemy tu poruszyć, to sprawa niewolników pełniących bardziej odpowiedzialne i ważniejsze niż normalnie funkcje w społeczności świeckiej. Omówimy ten problem opierając się głównie na przekazach, jakie odnośnie tego problemu zostawił nam św. Hieronim. Musimy się zastrzec, iż nie podejmował on na tym odcinku żadnej szerszej dyskusji. Przy różnych okazjach odnotował jedynie fakt istnienia takich niewolników. Nie starał się jednak walczyć o poprawę ich doli, o lepsze życie dla nich, nie było to bowiem konieczne, ponieważ i tak byli oni grupą uprzywilejowaną wśród innych i niekiedy mieli bardzo dobre warunki, a brakowało im do normalnego życia jedynie wolności, a o tę jak wiemy autor upominał się dla wszystkich niewolników bez wyjątku.

W każdym gospodarstwie rolnym, w każdym większym domu rzymskim, gdzie była większa ilość pracujących niewolników musiał być zarządca, który wydawał i odbierał potrzebne narzędzia i materiały, kupował i sprzedawał według instrukcji otrzymanych od właściciela. Bywało, że nawet w czasie jego nieobecności kierował całym gospodarstwem według swojego uznania [44]. W gospodarstwach wielkich zwanych latyfundiami, które obejmowały szereg różnych działów, każdy z nich miał swego osobnego rządcę. Stanowili oni jakby kolegium doradców i rządców w interesach i gospodarce swojego pana. Musimy pamiętać, że w takim gospodarstwie pracowały setki, a czasem i tysiące niewolników. Musiał też istnieć oprócz stanowiska rządców — bezpośrednich przełożonych mniejszej czy większej grupy niewolników, cały aparat urzędników administracji. Te wszystkie funkcje były znów obsadzone właśnie przez bardziej wykształconych niewolników i wyzwoleńców [45]. Prawo rzymskie nie zapewniało niewolnikom mającym takie czy inne zdolności lub wykształcenie, funkcji eksponowanej, odpowiedzialnej. Mógł ją otrzymać tylko i wyłącznie w zależności od tego czy spodoba się swemu właścicielowi i czy on obdarzy go swoim zaufaniem, powierzając mu tę czy inną funkcję stawiającą go wyżej niż innych niewolników. Bardziej sprawiedliwe warunki i większe możliwości pracy urzędniczej mieli tzw. niewolnicy publiczni, należący do państwa [46]. Spełniali oni te zajęcia różnie, jedni mniej inni bardziej gorliwie. Nie wszyscy niewolnicy mający te jakby wyeksponowane, według ich społecznej możliwości, stanowiska i urzędy doceniali to wyróżnienie. Zapewne niektórzy byli zbyt opieszali, może zarozumiali i pyszni w swoich pracach i obowiązkach, skoro już w Ewangelii Mateusza znajdujemy przypowieść nawiązującą do tego

[44] Tenże: Epistola CXVII, Ad matrem et filiam, c. 8, PL, T. XXII, col. 958.
[45] L. Piotrowicz, jw. s. 712 n., L. Narymunt-Borowicz, jw. s. 129—131.
[46] P. Allard, jw. s. 10, 381—385; K. Kumaniecki, jw. s. 378.

problemu. Nasz autor przedstawiając owego sługę, który źle się wywiązał z powierzonych sobie zadań, tłumaczy dlaczego zasługuje on na naganę i ostrą karę [47]. W oczach Hieronima ten sługa-niewolnik, któremu pan zaufał zostawiając mu swój dobytek, zasługuje ze wszech miar na naganę. „To, co uważał, że powiedział dla usprawiedliwienia siebie, zmienia się w jego własną winę. Jest nazwany niewolnikiem, ponieważ dopuszcza się fałszywego oskarżenia względem pana. Opieszałym i leniwym, ponieważ nie chciał podwoić talentu, tak że z jednej strony jest uznany winnym za pychę, z drugiej strony za zlekceważenie" [48]. Takie słowa służyć mogły konkretnym ludziom, niewolnikom spełniającym ważniejsze funkcje, za przestrogę i upomnienie. W każdym razie autor domaga się uczciwości i solidnego wywiązywania się ze swoich obowiązków. Poucza przy tej okazji takich właśnie rządców i włodarzy oraz ostrzega ich, że muszą być troskliwi i zapobiegliwi [49]. W domach wdów funkcja takiego właśnie zarządcy była szczególnie ważna i przybierała nie zawsze zdrowy charakter. Zarządcy ci siłą rzeczy stawali się jakby gospodarzami, odpowiedzialnymi za wszystko. Oni załatwiali interesy w sprawach gospodarczych, przemysłowych czy handlowych. Widocznie dochodziło nieraz do spoufalenia między nimi a panią, skoro autor nasz w kilku wypadkach przestrzega znane sobie bogate wdowy przed takimi niewolnikami [50]. Ich pozycja w takim domu musiała być wysoka i ważna. oni, mówiąc inaczej, liczyli się. Możliwe, że odgrywali rolę kochanków i faworytów, a jedynie wspomniane w IV paragrafie przeszkody prawne uniemożliwiały im okazywanie tego jawnie. Autor zgadza się, że niekiedy trudno było znaleźć niewolnika, który byłby solidnym i niezarozumiałym. W liście do Furii wspomina, że niektóre wdowy skarżą się na brak gospodarza, że rozprasza się im dziedzictwo, że nie ma nikogo, kto byłby odpowiedzialny za całość, że niewolnik obelżywie się odnosi [51]. Byli jednak i słudzy uczciwi, tacy, którzy podobnie jak dwaj ewangeliczni włodarze i rządcy pańskiej majętności potrafili zwiększyć jego majątek. Autor komentuje ten fragment twierdząc, że wprawdzie dwaj zasłużyli na nagrodę i ten, który pomnożył 5 talentów i ten, który podwoił dwa talenty, to jednak większa nagroda należy się temu, który więcej wypracował dla swojego pana [52]. Takie ujęcie problemu przez na-

[47] Hieronimus: Commentariorum in Evangelium Matthei Liber IV, cap. XXV, ver. 24—25, PL, T. XXVI, col. 187.
[48] Tamże, ver. 26—28, col. 187—188.
[49] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei Liber IV, cap. XXV, ver. 50—51, col. 185.
[50] Tenże: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 8, PL, T. XXII, col. 730; por. Epistola LIV, Ad Furiam, c. 13, PL, T. XXII, col. 556.
[51] Tenże: Epistola LIV, Ad Furiam, c. 15, T. XXII, col. 557.
[52] Tenże: Commentariorum In Evangelium Matthei Liber IV, cap. XXV, ver. 26—28, PL, T. XXVI, col. 188.

szego autora staje się jaśniejsze, gdy w jego pismach dostrzeżemy inny jeszcze motyw, mianowicie problem przydatności. Nie należy więc patrzeć na miły wygląd, na sprawy zewnętrzne, ale pamiętać należy, że pierwszorzędnym kryterium wyboru służby do swej współpracy, do bardziej zaufanych funkcji, powinny być według Hieronima dobre obyczaje i umysł, a więc przydatność kandydata, jego zdolności. Przy tej okazji zaleca wdowom wybieranie raczej eunuchów do takich funkcji [53]. Komentowana przez naszego autora przypowieść o nielitościwym dłużniku podsuwa nam jeszcze jeden wydaje się ważny moment — posiadania przez takich zaufanych niewolników pewnej sumy pieniędzy, dysponowania nimi, pożyczania jej innym [54]. Ci właśnie niewolnicy mieli największe możliwości zebrania pewnej sumy pieniędzy potrzebnej na wykup siebie i ewentualnie swojej rodziny z niewoli. Zresztą nieraz i bez tego za jakieś zasługi i w formie łaski byli wyzwalani. Ich los był najmniej bolesny i niekiedy nie różnił się od sposobu życia przeciętnych wolnych ludzi. Opracowania z zakresu historii państwa rzymskiego, omawiając kwestię niewolniczą podają, że kompetencje niewolników, będących urzędnikami np. bankowymi w zastępstwie swoich panów, były czasem bardzo rozległe. Ci niewolnicy byli jakby osobnym stanem urzędniczym mimo przynależności do stanu niewolniczego [55]. Hieronim nie dziwił się temu, że niewolnik może spełniać ważne i odpowiedzialne funkcje. Przytacza nawet przykłady tych, którzy z niewolników i poddanych stali się wielkimi. W liście do Salwiny wspomina Józefa egipskiego, który dzięki swoim zdolnościom „został tak wyróżniony, że stał się drugim po faraonie człowiekiem" [56]. Podobnie Daniel oraz trzej młodzieńcy biblijni chociaż w niewoli jednak do możnych w państwie należeli [57].

Byli również prywatni niewolnicy cesarza, jego zaufani, spełniający specjalne, powierzone im funkcje. Cieszyli się wielkim poważaniem i należy sądzić, że niekiedy mieli poważne wpływy nawet na bieg państwowych i politycznych wypadków. Oprócz niewolników należących do prywatnych osób istniała w rzymskim systemie rządów grupa ludzi nosząca miano *servi publici*. Byli to niewolnicy będący własnością państwa. W pewnym stopniu przydzielani oni byli wyższym urzędnikom państwowym jako ich sekretarze lub pomocnicy [58]. Skądinąd wiemy, iż do grupy

[53] Tenże: Epistola CXXX, Ad Demetriadem, c. 13, PL, T. XXII, col. 1117.
[54] Tenże: Commentariorum in Evangelium Matthei Liber III, cap. XVIII, ver. 23, PL, T. XXVI, col. 132.
[55] T. Mommsen, Historia Rzymska, jw. T. II s. 320 n. T. Manteuffel, jw. s. 14.
[56] Hieronimus: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, c. 2, PL, T. XXII, col. 725—726.
[57] Tamże.
[58] Hieronimus: Epistola LXXIX, Ad Salvinam, PL, T. XXII, col. 726; Por. B. Łapicki, jw. s. 127.

uprzywilejowanych niewolników należeli wszelkiego rodzaju artyści, rzeźbiarze, malarze, architekci, bibliotekarze i konserwatorzy dzieł sztuki, pisarze i literaci, nauczyciele. To, że niewolnik mógł być nauczycielem, potwierdza nasz autor w liście do Florencjusza, w którym wspomina o niewolniku, będącym nauczycielem jego syna. Na uwagę zasługuje tu dość daleko posunięta swoboda i samodzielność, z jaką ten niewolnik spełniał swoje dydaktyczne funkcje wobec wolnego chłopca [59].

Z tego co omówiliśmy wyżej wynika, że Hieronim nie brał za cel swojego oddziaływania interwencji w poprawę warunków bytowych tej najbardziej uprzywilejowanej grupy niewolników. Co więcej, można z pewną ostrożnością powiedzieć, że częściej niż u innych niewolników widział u nich błędy i zaniedbania, a wyjawiając je, miał nadzieję, że skorzystają z tej przestrogi. Niewielka ilość interesujących nas tekstów, ich sporadyczność, każe przypuszczać, że według Hieronima ten problem nie był najważniejszy, że nad tymi sprawami przeszedł on jak gdyby do porządku dziennego, nie wgłębiając się w to skądinąd istotne zagadnienie roli, jaką ci niewolnicy spełniali w społeczności państwowej.

Reasumując to co powiedzieliśmy w tym rozdziale o nadzwyczajnych funkcjach niewolników w społeczności kościelnej i państwowej, w świetle pism św. Hieronima, możemy stwierdzić, że mimo wszystko był on zwolennikiem dopuszczania niewolników do pełnego udziału w normalnym życiu państwowym i kościelnym. Nie tylko, że nie sprzeciwiał się temu, by otrzymywali oni święcenia duchowe, by prowadzili życie zakonne, ale jak widzieliśmy na przykładzie tekstów, bronił ich w tym zakresie i popierał. Także gdy chodzi o możliwość powierzania niewolnikom odpowiedzialnych funkcji świeckich, mimo pewnej ostrożności, sam podsuwa przykłady szlachectwa i solidności w niewoli.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując wypowiedzi św. Hieronima na temat niewolnictwa, możemy sami ocenić, w jakim stopniu i w jakim zakresie, przyczyniły się one do wpływu chrześcijańskich poglądów na życie. Wypowiedzi te, jak zaznaczyliśmy w tekście niniejszej rozprawy, nie stanowią głównego tematu i pierwszorzędnego zagadnienia w zestawie poruszanych przez naszego autora problemów; należą jednak do tych kwestii, które w jego pismach zajmowały sporo miejsca, do których często, przy różnych okazjach, nawracał i, co najważniejsze, starał się nadać im charakter spraw,

[59] Tenże: Epistola V, Ad Florentium, c. 3, PL, T. XXII, col. 337.

co do których szukał rozwiązania i podsuwał do realizacji swoje, mniej czy bardziej własne, ale przemyślane przez siebie wzory.

Autor występując przeciw niewolnictwu jako instytucji społeczno-gospodarczej, nie posłużył się metodą rewolucyjną. Zdawał sobie bowiem sprawę, że na takie wystąpienie nie pozwalała sytuacja polityczna i gospodarcza tego okresu. Gwałtowne rozwiązanie zagadnienia niewoli pociągnęłoby za sobą niechybny upadek całego systemu nie tylko gospodarczego, ale i politycznego. Hieronim pragnął, by proces przemiany stosunków społeczno-gospodarczych dokonał się dzięki społeczeństwu odpowiednio urobionemu i przygotowanemu. Ten właśnie cel miały jego pisma, jego listy, rozprawy, komentarze. Głosił wolność i równość wewnętrzną i na tej samej zasadzie opierał swoją naukę o konieczności zniesienia niewoli. Uważając wszystkich za równych wewnętrznie był zdania, że ta świadomość równości musi z siłą konsekwencji sprowadzić także i zmiany zewnętrzne, że musi z czasem doprowadzić do powszechnej równości i wolności w znaczeniu zewnętrznym. Wiedział, że jest to proces długotrwały, dlatego przy różnych okazjach starał się od zaraz, natychmiast oczyszczać praktyczny stosunek wolnych do niewolników z licznych nadużyć niezgodnych zarówno z prawem natury, jak też z nauką Ewangelii. Przewodnim jednak motywem jego nauki w tym zakresie jest podkreślanie równej godności człowieka wolnego i niewolnika.

Jak to zaznaczyliśmy już wyżej, wypowiedzi Hieronima nie miały co prawda rewolucyjnego wydźwięku, ale jego moralnie zdrowe i umiarkowane miały tym bardziej większą szansę powodzenia i można stwierdzić, że w dużym stopniu i w szerokim zakresie przyczyniły się w okresie czynnej działalności autora, a także i później, do wyrobienia i ugruntowania nowych spojrzeń i poglądów na zagadnienie niewolnictwa, będącego konsekwencją niesprawiedliwych stosunków społeczno-gospodarczych i niezgodnego z Ewangelią spojrzenia na człowieka.

Niniejsze opracowanie zostało podyktowane chęcią przyczynienia się do poznania roli, jaką na odcinku problemów społecznych związanych z niewolnictwem, spełnił Hieronim, a mówiąc ogólniej chrześcijaństwo. Wśród niewielu i często fragmentarycznych opracowań tyczących tego zagadnienia, niniejsza rozprawa jest nowym wkładem w rozświetlenie i pogłębienie problemu wymagającego w dalszym ciągu wnikliwych badań i sumiennych opracowań zarówno poszczególnych, znanych nam świadków chrześcijańskiej Tradycji, jak i orzeczeń synodów kościelnych. Konieczne są również opracowania traktujące ten problem syntetycznie, całościowo, dając bardziej autorytatywne sformułowania nauki chrześcijańskiej w odniesieniu do tych zagadnień.

DIE FRAGE DER SKLAVEREI IM LICHTE DER SCHRIFTEN DES HL. HIERONYMUS

ZUSAMMENFASSUNG

Die Schriften des hl. Hieronymus (343—419) behandeln u.a. viele soziale Fragen, darunter auch das Problem der Sklaverei, das den Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes bildet. Sie zeugen von einem grossen Interesse der Kirchenväter und der christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte für diese Fragen.

Der Aufsatz besitzt vornehmlich den Charakter einer Interpretation. Er stützt sich vor allem auf das erforschte Quellenmaterial, das in der grossen Sammlung der Schriften des hl. Hieronymus enthalten ist. Zwecks einer besseren Darstellung seiner Ansichten wurden sie mit den Aussagen anderer Kirchenväter und christlicher Schriftsteller sowie mit der offiziellen Stellungnahme der Staats- und Kirchenbehörde (*Codex Theodosianus* und die Dokumente der kirchlichen Synoden) verglichen. Auch die neueste Literatur, sowohl die polnische als auch die ausländische, welche die hier behandelte Frage betrifft, lieferte einen ziemlich allseitigen Hintergrund für Vergleichungen und Wertschätzungen des Standpunktes, den der hl. Hieronymus einnahm, und der Rolle, die er bei der Gestaltung neuer Begriffe und der sich langsam aber stetig verändernden Denkungsart der christlichen Gesellschaft bezüglich der verwickelten und schwierigen Frage der Sklaverei spielte.

Der Aufsatz gliedert sich in fünf Kapitel. Das erste macht mit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Daseinsform im römischen Imperium des 4. und 5. Jahrhunderts bekannt, darin auch mit dem rechtlichen Hintergrund der hier behandelten Frage und mit der Stellung der Christen jener Epoche zu den Sklaven. Dadurch wird die wertende Vergleichung der vom Christentum vertretenen Gedanken mit dem damaligen Ansichten erleichtert, die sich in den Akten der gesetzgebenden Gewalt und in der Gesellschaft in Sachen des hier behandelten Problems geäussert wurden.

Im zweiten Kapitel wird die Lehre des hl. Hieronymus betreffend die persönliche Freiheit und Unfreiheit dargestellt, wobei auch seine These vom geringen Wert der persönlichen Freiheit angesichts ihrer Verbundenheit mit der Knechtschaft der Sünde besprochen wird. Hier wird auch das gegenseitige Verhältnis zwischen Freien und Unfreien sowie die Frage der Freilassung der letzteren behandelt.

Im dritten Kapitel wird das Problem der Sklavenarbeit in der Auffassung des hl. Hieronymus besprochen, mit dem Hinweis auf die seiner Ansicht nach allgemein gültige Arbeitspflicht, auf das Wesen und den Sinn der Sklavenarbeit und auf das Problem des Eigentums.

Ganz neu und von niemand bisher bearbeitet ist das Problem der Familie bei den Sklaven, ihre Existenz und Lebensbedingungen. Dieser Lebensabschnitt bei den Sklaven, wie auch die Frage ihrer Ehe und ihrer Kinder, wird im vierten Kapitel besprochen.

Im letzten, fünften Kapitel, ist die Problematik der aussergewöhnlichen Ämter der Sklaven in der staatlichen und kirchlichen Gesellschaft, also in den von ihnen bekleideten Stellungen als Beamte, als Geistliche oder Mönche, wie sie der hl. Hieronymus beschrieben hat, dargestellt. Es muss festgestellt werden, dass auch dieses Problem bisher noch nicht bearbeitet wurde.