

Mirosław MEJZNER SAC, *L'escatologia di Metodio di Olimpo*, *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 124, Roma 2011, Institutum Patristicum „Augustinianum”, ss. 381.

W prestiżowej kolekcji studiów patrystycznych *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* wydawanej przez Institutum Patristicum „Augustinianum” ukazała się w 2011 r. jako 124 jej tom praca doktorska ks. Mirosława Mejznera SAC na temat eschatologii Metodego z Olimpu. Przynajmniej trzy motywy sprawiają, iż praca ta zasługuje na omówienie: po pierwsze, polskie środowisko patrystyczne przyjmuje zapewne z radością i dumą wydanie jej w ważnej rzymskiej serii wydawniczej; po drugie, dlatego, że przedstawia bardzo ważny, lecz rzadko podejmowany temat eschatologii patrystycznej, a po trzecie dlatego, że dotyczy jednego z najczęściej pomijanych w badaniach Ojców Kościoła, a mianowicie Metodego z Olimpu. Połączenie niełatwego tematu eschatologii z Metodem okazało się rzeczywistym wyzwaniem, gdyż trudności było wiele. Podstawowy bowiem traktat na ten temat, czyli *De resurrectione*, nie został jeszcze przetłumaczony na język polski (mamy tylko fragmenty z kodeksu 234 Focjusza w tłumaczeniu O. Jurewicza: Focjusz, *Biblioteka*, III, Warszawa 1994, 178-193), ani na język włoski, w którym praca została napisana. Warto również zaznaczyć, iż to właśnie M. Mejzner pracując nad tą rozprawą, przygotował z Benedettą Zorzi włoskie tłumaczenie i wydanie tego pisma Metodego (Metodio di Olimpo, *La risurrezione*, TP 216, Città Nova Editrice, Roma 2010). Warto oprócz tego pamiętać, że również z pozostałych dzieł Metodego niewiele zostało przetłumaczonych na język polski (tylko *Symposion*, tłum. S. Kalinkowski, PSP 24, Warszawa 1980, 27-108; oraz fragmenty *De libero arbitrio* w przekładzie K. Augustyniak: *Filokalia* XXIV, Warszawa 1979, Pax, a także *De creatis* w przekładzie O. Jurewicza, jw. s. 194-199) i na inne języki nowożytne, zwłaszcza język włoski, co dodatkowo utrudniało analizę jego pism i podnosi jakość prezentowanej pracy. Nie można wreszcie pominąć faktu, iż Autor w pisaniu swojej pracy korzystał nie tylko z wydania krytycznego pism Metodego (G.N. Bonwetsch, *Methodius*, GCS 27, Leipzig 1917), ale także z rękopisu dzieła Metodego *De resurrectione* w języku starosłowiańskim przechowywanego w Bibliotece Narodowej w St. Petersburgu. Wszystkie te elementy ukazują jasno, przed jak trudnym zadaniem stanął Autor podejmując owocnie ciekawy, potrzebny i niełatwy temat, wywiązując się dobrze z tego zadania.

Praca, oprócz wstępu, zakończenia, skrótów i bibliografii składa się z trzech rozdziałów. We wstępie Autor przedstawia uzasadnienie podjęcia takiego właśnie tematu słusznie przekonując, że kontekst historyczny III, to okres, gdy prześladowania Dioklecjana stawiał chrześcijan wobec pytań o sens cierpienia, śmierci i ostateczny los człowieka. W takim właśnie kontekście powstaje Metodego *De resurrectione*, które wpisuje się w dyskusję filozoficzno-teologiczną epoki. Nawet jeśli do końca nie wiemy, dlaczego tak wiele pism Metodego zniknęło, być może rzeczywiście z powodu podejrzeń jego chrystologii o subordynacjonizm bliski późniejszemu arianizmowi, to nie ulega wątpliwości, że był on postacią wybitną w III wieku,

człowiekiem wielkiej kultury, erudycji i ascezy oraz twórczym filozofem i teologiem swojej epoki. Wybór więc jego dzieł jest jak najbardziej uzasadniony. Nawet więcej, na temat twórczości literackiej Metodego mamy tak mało opracowań, że jakiegokolwiek studium na jego temat należy zawsze witać z radością.

Rozdział I poświęcony jest „panoramie eschatologicznej Metodego”, w którym Autor koncentruje się w na analizie dzieła *De resurrectione* Metodego, a następnie na przedstawieniu idei eschatologicznych w pozostałych jego pismach, jak: *Adversus Porphyrium*, *De cibis*, *De creatis*, *De lepra*, *De sanguisuga*, *De vita*, *In Job*, *Symposium*. Jego traktat *O zmartwychwstaniu* cieszył się dużą popularnością już w starożytności, gdyż był pierwszą próbą obrony ortodoksnej wiary w zmartwychwstanie wobec innowacyjnych prób interpretacji Orygenesesa. Metody krytykuje zwłaszcza koncepcję εἶδος σωματικόν Orygenesesa. W paragrafie 2 tego rozdziału Autor opisuje „wielkie tematy eschatologiczne”, jak m.in. paruzja Chrystusa, która będzie realizacją zmartwychwstania ciał, konflagrację kosmosu, gdy cała materia zostanie przygotowana do tego, aby uformować nowe ciała i nową ziemię zdolną przyjąć ludzi zmartwychwstałych, dalej temat sądu ostatecznego, w opisie którego Metody broni zarówno sprawiedliwości Bożej, jak też jednocześnie wolności i odpowiedzialności człowieka, a na końcu kwestie związane z millenaryzmem. Natomiast w paragrafie 3 tego samego rozdziału Autor przedstawia „topografię eschatologiczną”, czyli rozumienie przez Metodego raj, tzw. miejsc niebieskich i gehenny. Z analiz porównawczych pomiędzy *De resurrectione* a innymi traktatami wynika jasno, że elementem centralnym w eschatologii Metodego jest zmartwychwstanie ciał, którym Autor zajmie się w dalszej części swojej rozprawy.

Rozdział II poświęcony jest tematyce „fundamentu antropologicznego eschatologii Metodego”. Metody określa człowieka jako „zjednoczenie duszy i ciała w jednej formie piękna” (*De res.* I 34, 3), który stworzony na obraz i podobieństwo Boże zajmuje najwyższe miejsce pośród stworzeń. A ponieważ został ukształtowany bezpośrednio przez Boga, jest również nieśmiertelny, nawet jeśli dramat grzechu naznaczył czasowo śmiercią jego istnienie. Ciekawy jest paragraf 2, w którym znajdziemy opis refleksji „filozoficzno-naukowej o człowieku” Metodego, ze szczegółami na temat natury i fizjologii ciała ludzkiego oraz pochodzenia i natury duszy. Aby odeprzeć ataki ówczesnych racjonalistów, odwołuje się on do argumentów filozoficznych i naukowych, zwłaszcza medycznych swojej epoki. W celu uzasadnienia identyczności fizycznej pomiędzy obecnym ciałem ziemskim człowieka a przyszłym zmartwychwstałym, Metody przekonuje o istnieniu pewnej stałości świata materialnego. Jego wizja człowieka jest ściśle uzależniona od koncepcji wszechświata; jak bowiem kosmos jest złożony z czterech elementów: wody, ognia, powietrza i ziemi, tak samo również ciało jako mikrokosmos jest harmonijną mieszaniną tych czterech elementów dokonaną przez Boga. Ta mieszanina nabywa już od życia embrionalnego własną tożsamość w ten sposób, że elementy konstytutywne każdego ciała są ściśle określone. Podobnie jak ciało, również koncepcja duszy Metodego oparta jest zarówno na ideach

filozoficznych epoki, jak też biblijnym przekazie o powstaniu człowieka. Bronią nieśmiertelności duszy jako konsekwencji jej stworzenia bezpośrednio przez Boga, odrzuca on jednoznacznie teorię, drogą choćby Orygenesowi, o jej preegzystencji przed ciałem. Metody jednak stara się jednocześnie wykazać cielesność duszy i jej podleganie cierpieniom, zwłaszcza w kontekście eschatologii pośredniej, aby uzasadnić niezmienność formy ludzkiej, także po śmierci ciała (par. 2). W ostatniej części tego rozdziału Autor prezentuje implikacje antropologiczne w eschatologii, zwłaszcza stan po śmierci człowieka i kwestię zmartwychwstania (par. 3). Metody postrzega śmierć nie jako karę Bożą, ale jako oczyszczenie, a dzięki przyszłemu zmartwychwstaniu zostaje zachowana trwałość i niezmienność pierwotnego planu Bożego wobec człowieka, czyli jego nieśmiertelność. Tak też rozumie on Rdz 3, 21, gdzie słynne „odzienienie ze skóry” oznacza przywdzianie przez człowieka śmiertelności jako konsekwencji grzechu pierworodnego. Stąd też, nawet jeśli ciało ludzkie doświadcza owej oczyszczającej śmiertelności i rozkładu, to same elementy materialne zostaną mu ponownie przywrócone w tej samej formie wraz z powszechnym zmartwychwstaniem.

W rozdziale III Autor koncentruje się już na jednym temacie eschatologicznym Metodego, a mianowicie na zmartwychwstaniu ciał jako centrum jego eschatologii. Metody broniąc tradycyjnego (czyli azjatyckiego) rozumienia tej prawdy wiary stara się wykazać, że z martwych powstanie to samo ciało zarówno w sensie pewnego substratu materialnego, jak też formy zewnętrznej. Fundamentem wiary chrześcijańskiej w zmartwychwstanie ciał jest dla niego chrystologia, a konkretniej – tajemnica przemienienia Chrystusa, w której objawiona została inna kondycja istnienia ciała ludzkiego, a przede wszystkim Jego zmartwychwstanie jako dowód najwyższej wagi, zapowiedź i wzór przyszłego powszechnego zmartwychwstania (par. 1). Chrystus zmartwychwstały pozwolił się zobaczyć i dotknąć swoim uczniom, aby podkreślić właśnie tożsamość materialności ciała i jego formy. Zmartwychwstanie ciał tak właśnie rozumiane należy, według Metodego, do nauczania apostołskiego i odpowiada pierwotnemu zamysłowi Boga wobec człowieka. Broni on ontologicznej dobroci człowieka, zarówno ciała jak i duszy oraz pierwotnego przeznaczenie go do nieśmiertelności. Śmierć jako skutek grzechu człowieka, która zniszczyła tę pierwotną kondycję ludzką, ma wymiar tylko czasowy, gdyż Bóg poprzez dzieło zbawcze swojego Syna odnawia człowieka na swój obraz i podobieństwo, przenosząc moment ostatecznego udoskonalenia człowieka na zmartwychwstanie. W ten sposób Metody wyprowadza argumentację za zmartwychwstaniem z ontologicznej kondycji człowieka, choć podkreśla jej związek z moralnym poziomem życia ludzkiego. Ponieważ nie tylko dusza, ale również ciało, uczestniczy w wyborach i czynach człowieka, stąd też cały człowiek zostanie poddany sądowi powszechnemu. Metody broni dalej zdolności ciała ludzkiego do poddania się prawu Bożemu i do życia wiecznego. Odwołuje się do licznych przykładów z natury, życia codziennego i historii zbawienia, aby wykazać niezniszczalność ciała i racjonalność wiary w zmartwychwstanie (par. 2). Chcąc przedstawić możliwość fizycznego zmartwychwstania ciał opiera się na filozofii Empedoklesa o stałości czterech elementów

materii (ziemi, wody, powietrza, ognia), a następnie przy pomocy wiedzy medycznej Galena określa elementy konstytutywne ciała ludzkiego. Na takim fundamencie filozoficzno-naukowym epoki ponowne złączenie się poszczególnych elementów ciała ludzkiego jest nie tylko możliwe, ale również racjonalne. Procesy bowiem dekompozycji i rekompozycji, dokonujące się ciągle w samej naturze i w działaniu człowieka, dowodzą, iż jest to możliwe również w przypadku ciała ludzkiego po śmierci. Ostatecznym jednak dowodem za zmartwychwstaniem jest dla Metodego wszechmoc Boga, który może dokonać wszystkiego, co chce (par. 3). Co więcej, zapowiedział On to już w Starym Testamencie (Am 9, 11a; Pwt 32, 39b; Kpł 23, 39-43; Dn 12, 2; Jr 18, 3-6; księga Jonasza; Ez 37, 1-14) a także potwierdził w nauczaniu samego Chrystusa, przekazanym w Ewangeliach (Mt 8, 12; 10, 28; 12, 40; 22, 10; 25, 1-13; J 5, 25-29) i w wyjaśnieniach apostołskich (Rz 8, 11; 14, 9; 1Kor 6; 1Kor 15; 2Kor 4-5; Flp 3, 21; Kol 1, 18; 1Tes 4, 15-17; Ap 20, 13). Metody podkreśla z naciskiem, że ciało zmartwychwstałe będzie niezniszczalne, nieśmiertelne i chwalebne, ale pozostanie zawsze ciałem materialnym. Spirytualizacja ciała nie będzie polegała na utracie materialności, ale na utracie impulsów i potrzeb zmysłowych. Odrzuca on więc wszelkie idee platonizujące o ciele zmartwychwstałym, całkowicie duchowym i niematerialnym, zwłaszcza koncepcję εἶδος σωματικόν Orygenesesa, gdyż nie zachowuje ona zasady identyczności pomiędzy ciałem ziemskim i zmartwychwstałym, ani pod względem materii ani formy (par. 4 i 5). W ten sposób Metody wpisuje się w dyskusję z wielkim Orygenesem postulując tak jak on, konieczność oparcia się w wyjaśnianiu prawd wiary chrześcijańskiej zarówno na Objawieniu, jak też na refleksji rozumowej. Widać wyraźnie, że obydwaj zgadzają się co do wiary, zasad egzegezy biblijnej i konieczności używania rozumu w zrozumieniu prawd wiary, ale różnią się założeniami filozoficznymi w odniesieniu do materii i ciała ludzkiego. Dla Metodego materialność ciała składa się ze wspomnianych czterech elementów, które po rozpadnięciu się w momencie śmierci powrócą w tej samej materialności i formie w zmartwychwstaniu. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że broniąc identycznej tożsamości ciała ziemskiego i zmartwychwstałego Metody nie jest w stanie wyjaśnić w pełni nowości tego ostatniego. Jeśli bowiem pewien substrat materialny i forma ciała zmartwychwstałego będą identyczne z ciałem przed śmiercią, to na czym będzie polegała nowość zmartwychwstania. Szkoda, że Ksiądz Mejnzer nie podjął tego wątku w swoich analizach, ograniczając się tylko do prezentacji poglądów Metodego.

Po tej syntetycznej prezentacji pracy, czas teraz na pewne uwagi krytyczne, które przedstawię w kilku punktach: **1.** Od strony formalnej można by pytać, czy sam tytuł pracy nie powinien być inny: skoro bowiem centrum eschatologii Metodego stanowi zmartwychwstanie ciał, i tej kwestii Autor poświęca większą część swojej pracy, traktując bardzo pobieżnie inne elementy jego eschatologii w rozdziale I, to nie wiem, czy nie lepszym rozwiązaniem byłby tytuł „Zmartwychwstanie ciał według Metodego z Olimpu”. **2.** Jeśli chodzi o strukturę pracy, to niewątpliwie bardzo cenny jest rozdział II o antropologii Metodego, jako podstawie do właściwego rozumienia jego eschatologii. Nikogo nie trzeba przekonywać o konieczności łączenia ze sobą

antropologii i eschatologii patrystycznej, i wypada tylko się cieszyć, iż w ostatnio powstających pracach antropologia stanowi rzeczywisty fundament do dalszych analiz historycznych i teologicznych. Poszczególne paragrafy tego rozdziału również nie budzą większych zastrzeżeń, a niektóre wręcz intrygują, jak np. próba naukowego opisu ciała ludzkiego przez Metodego, oczywiście na poziomie ówczesnej nauki („fizjologia ciała”), a także elementy tzw. eschatologii pośredniej. Podobnie wartościowy od strony formalnej jest także rozdział III na temat zmartwychwstania ciał, z właściwie podzielonymi paragrafami. Mam natomiast wątpliwości, co do sensowności rozdziału I w takiej formie, w jakiej został on przedstawiony. Autor rozpoczyna prezentację panoramy eschatologicznej Metodego od jego *De resurrectione*, a następnie przechodzi do pozostałych dzieł. Ma to jakieś swoje uzasadnienie w tym, że traktat *O zmartwychwstaniu* jest najważniejszym pismem Metodego na ten temat, ale jednocześnie powstał najpóźniej. Chyba lepiej byłoby przeprowadzić analizę jego dzieł według chronologicznego kryterium ich powstawania, co dałoby możliwość porównania oraz lepszego ukazania ewolucji i dojrzewania poglądów Metodego w tym względzie. Autor i tak zmuszony był to uczynić, ale *in regressu*, np. w rozdz. II sam pisał o „ewolucji myśli” Metodego. **3.** Dalej, można się pytać, jaki jest sens przedstawienia w rozdz. I elementów eschatologii takich jak „paruzja Chrystusa”, „transformacja wszechświata”, „sądu” czy „millenaryzmu” albo topografii eschatologicznej: „raj”, „miejsca niebieskie” czy „gehenna”, skoro potem Autor do nich w ogóle nie wraca, koncentrując się tylko na jednym z elementów eschatologii Metodego: zmartwychwstaniu ciał. Nie usprawiedliwia tego fakt, że jest to element centralny nauki Metodego, bo wtedy, jak wspomniałem wcześniej, inny powinien być temat pracy, właśnie o zmartwychwstaniu ciał, a nie całej eschatologii. Rozumiem założenie Autora, aby najpierw przedstawić całą panoramę eschatologii Metodego, a potem skoncentrować się tylko na dokładnej analizie centralnego jej elementu, jakim jest zmartwychwstanie ciał, ale uczucie niedosytu pozostaje. **4.** Brakuje mi również w rozprawie szerszych odniesień do autorów wcześniejszych, aby na tle ich nauki ukazać ewentualne zapożyczenia i nowość nauki Metodego na temat zmartwychwstania ciał, np. takich jak Atenagoras z Aten, który przecież poświęcił cały traktat zmartwychwstaniu. **5.** Mam wątpliwości, czy w opisie cielesności i cierpiętności duszy istnieje jakiś związek między autorami chrześcijańskimi z Azji Mniejszej a Tertulianem. Na s. 190 Autor napisał: „L’idea dell’anima corporea, avanzata da Aristotele e propagata dagli stoici, è stata condivisa da molti padri della tradizione asiatica” – dotąd zgadzamy się, ale w przypisie 247 na tej samej stronie czytamy „Cfr. per esempio Tertullianus, *De anima* V 2. Nel *De res.* XVII egli lega esplicitamente la corporeità dell’anima alla sua passibilità”. **6.** Bardzo często Autor używa niezręcznego określenia „il dogma della risurrezione” (np. s. 129, 167, 215, 217, 225, 257, 335, 341). W III wieku nie było jeszcze ogłoszonego dogmatu o zmartwychwstaniu ciał, ale była to ważna prawda wiary chrześcijańskiej zawarta w *Credo*. Lepiej byłoby pisać właśnie o prawdzie wiary.

Oprócz tych drobnych niedociągnięć praca Księdza Mejniera poszerza znacząco naszą wiedzę na temat eschatologii Metodego, a zwłaszcza rozumienia przez niego zmartwychwstania ciał, centralnego przecież elementu wiary

chrześcijańskiej. Wypada tylko liczyć na to, iż Autor, najlepszy teraz znawca pism Metodego w Polsce i nie tylko, przygotuje tłumaczenie traktatu *De resurrectione* i innych jego dzieł na język polski.

Ks. Leszek Misiarczyk – Płock, UKSW

Robert Louis WILKEN, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, ss. XIX + 248.

Z uznaniem i radością należy przyjąć inicjatywę Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, które w serii „Mysterion” od 2006 r. prezentuje polskiemu czytelnikowi szereg ciekawych publikacji, dotyczących zagadnień duchowości, teologii oraz religijności chrześcijańskiej¹. Osoby zainteresowane formowaniem i kształtowaniem się chrześcijaństwa, szczególnie w pierwszych wiekach, mają dziś okazję zapoznać się z odkryciami oraz badaniami wybitnych przedstawicieli myśli teologicznej pierwotnego Kościoła.

Wśród poważnych studiów nad tą tematyką ważne miejsce zajmuje tu, wydana właśnie nakładem krakowskiej serii, pięciotomowa pozycja Jaroslava Pelikana z Uniwersytetu w Yale: *The Christian Tradition: a history of the development of doctrine*, 5 vols. (1973-1990), Chicago: University of Chicago Press. Pierwszy tom chronologicznie obejmuje lata 100-600 [Vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition 100-600*. W przekładzie polskim jest to cykl: *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny*, t. 1: *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, t. 2: *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, t. 3: *Rozwój teologii średniowiecznej (600-1300)*, t. 4: *Reformacja Kościoła i dogmatów (1300-1700)*, t. 5: *Doktryna chrześcijańska a kultura nowożytna (od 1700)*]. Na uwagę zasługuje tu także praca Michaela Fiedrowicza z Wydziału Teologii w Trewirze, którą opublikował w r. 2007: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubenreflexion*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, a cytowane krakowskie środowisko wydawnicze

¹ Wśród najbardziej klasycznych książek traktujących o teologii Kościoła starożytnego należy wymienić: J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, oprac. E. Stanula, Warszawa 1988, PAX (z ang. oryginału: *Early Christian Doctrines*, London 1977⁵). To monumentalne dzieło oksfordzkiego wykładowcy pozostaje wciąż niezmiennie podstawowym źródłem do naukowej refleksji zgodnie ze słowami o. E. Stanuli CSSR: „referuje poglądy teologiczne Kościoła pierwszych pięciu wieków” (wstęp polskiego wydania, s. 7), a uwaga, iż: „można zestawiać [tę pozycję – L.L.] z wielkimi i różnorodnymi «historiami dogmatów» typu A. Harnacka czy innych” (s. 7) nie budzi kontrowersji nawet po 24 latach od ukazania się jej na polskim rynku. Ponadto środowisko patrystyczne zgromadzone wokół Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” wydało w r. 1993: *Storia della teologia*, vol. I: *Epoka patrystyczna*, ed. A. di Berardino – B. Studer, Roma 1993 (polski przekład: *Historia Teologii*, I: *Epoka patrystyczna*, Kraków 2003, Wydawnictwo „M”). Polskie pole badawcze wzbogacił też swą pracą inicjator serii wydawniczych „Źródła Myśli Teologicznej” oraz „Wielcy Ludzie Kościoła” – o. prof. Henryk Pietras SJ rozprawą pt. *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, 2007², Wydawnictwo WAM.