

IDEE PEDAGOGICZNE KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Gdyby ktoś zapytał nas chrześcijan, czy istnieje jakieś pojęcie ogólne, czy termin, w którym streszcza się cała nasza doktryna, moglibyśmy mu odpowiedzieć, że owszem, istnieje, a jest nim grecki rzeczownik *agape* tłumaczony na język polski jako "miłość", "miłość chrześcijańska". Jego pole semantyczne bowiem jest wprost nieograniczone, z tej racji, że obejmuje prawie całą sferę spraw Boskich i ludzkich. "Bóg jest miłością" - ἀγάπη /1 J 4, 16/. Miłość /*agape*/ jest streszczeniem całej teologii moralnej, ponieważ w dwóch przykazaniach miłości zamykają się wszystkie jej nakazy. Kardynał Karol Wojtyła syntetycznie ujął wiodącą rolę miłości chrześcijańskiej w następujących słowach: "Miłość, która jest Darem Niestworzonym, należy do tajemnicy wewnętrznej Boga, konstytuuje sam rdzeń teologii ... Miłość jest główną energią i główną treścią zbawienia"¹.

Ta centralna i nadrzędna rola miłości w sposób szczególnie wyrazisty ujawnia się w całym systemie doktrynalnym Klemensa Aleksandryjskiego². W pismach bowiem tego autora nauka o miłości chrześcijańskiej /ἀγάπη/ tworzy rodzaj struktury generalnej, ram ogólnych czy uniwersalnego szkieletu budowlanego³, w który można wpisać nie tylko całą jego eklezjologię, soteriologię czy ascetykę, ale również, i to przede wszystkim, całą jego teorię kształcenia i wychowania, określaną jednym terminem: παιδεία. Idee pedagogiczne Klemensa z Aleksandrii wmontowane są

-
- 1 K. Wojtyła, Znak, któremu sprzeciwiać się będą, Poznań 1976, 49.
 - 2 Klemens Aleksandryjski urodził się ok. 150 r. w rodzinie pogańskiej, prawdopodobnie w Atenach. Podróżując po cesarstwie zawędrował do Aleksandrii, gdzie został uczniem Pantena, a potem jego następcą na stanowisku kierownika szkoły katechetycznej. Zmarł przed r. 215. Główne jego dzieła to: *Stromateis*, *Paidagogos* i *Protreptikos*.
 - 3 Ks. F. Drączkowski, *Agape w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, Pelplin - Lublin 1980, 72, 83.

jako jedna całość w ramy jego doktryny o agapie i tylko w ich kontekście są jasne i zrozumiałe. W artykule niniejszym postaramy się - częściowo chociaż - wykazać, jak istotna i zasadnicza jest ta zależność, rozpatrując problem bazy Klemensowej paidei oraz zagadnienie jej programu i celu. W oparciu o tak przygotowaną część teoretyczną spróbujemy opisać, w jaki sposób teoria Klemensa realizuje się w Kościele, w wymiarze uniwersalnym, poprzez współdziałanie Boskiego Pedagoga - Chrystusa z odkupionym przez Niego i poddanym Jego pedagogii ludem Bożym.

1. Miłość /ἀγάπη/ bazą systemu pedagogicznego Klemensa

Zacznijmy stereotypowo, to jest od wyjaśnienia pojęć. Jest to poniekąd konieczne, ze względu na to, że termin "miłość", zbyt często łączony ze sferą erotyczno-seksualną, uległ daleko idącej deprecjacji, a niekiedy nawet wulgaryzacji. Wiąże to się niewątpliwie z faktem, że w języku polskim termin "miłość" ma bardzo szeroki zakres semantyczny i co za tym idzie, służy często do oznaczenia treści nader różnorodnych. W języku greckim istnieją aż cztery rzeczowniki, które w przekładzie na język polski oddawane mogą być jednym i tym samym terminem "miłość". Są to: ἔρως, στοργή, φιλία, ἀγάπη. Eros, rzymski Amor, Kupido, był imieniem własnym mitycznej personifikacji miłości oraz szczęśliwej i nieszczęśliwej tęsknoty miłosnej. "ἔρως - oznacza "miłość," zwłaszcza "pożądliwość płciową", "żądze", "skłonność"; στοργή - "miłość, czułość", "przywiązanie", rzadko "miłość płciową"; φιλία - obok znaczenia "przyjaźń" może określać też "miłość kochanków"⁴.

Biblia w wersji greckiej, by odciąć się od pewnych treści i uniknąć dwuznaczności, sięgnęła po termin bardzo mało zna-

4 Słownik grecko-polski, pod red. Z.Abramowiczówny, Warszawa 1958-1965 /I-IV/, II 313 /cytuje: Z.Abramowiczówna/; Greek-English Lexicon, pod red. H.G.Liddella, R.Scotta, Oxford 1958, 695, 1650, 1934, /cytuje: Liddell-Scott/.

ny: po rzeczownik ἀγάπη, pomijając zdecydowanie terminy: ἔρως, στοργή oraz unikając wyrazu φιλία⁵. Z tych względów termin agape stał się od początku chrześcijaństwa prawie niezastąpionym przez inne określenia i to do tego stopnia, że już w czasach starożytnych znany jest w transkrypcji łacińskiej⁶, aczkolwiek zasadniczo greckie agape oddawano w tłumaczeniu łacińskim za pomocą rzeczowników caritas lub dilectio. Od osiemdziesięciu już lat rzeczownik agape zdobył sobie prawo obywatelstwa w literaturze teologicznej na Zachodzie⁷. Czas najwyższy, aby wprowadzić go też do polskiej terminologii. Z tej racji w artykule niniejszym będziemy stosować zamiennie określenia: "miłość chrześcijańska", agape.

Czas wreszcie przejść do określenia, czym jest miłość chrześcijańska według Klemensa Aleksandryjskiego. W drugiej księdze Stromateis czytamy na ten temat, co następuje: "Agape więc byłaby jednomyślnością w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjonalnego i moralnego, albo krótko mówiąc, wspólnotą życia / κοινωvία βίου / czy też gorliwością w przyjaźni i serdeczności wraz z rozsądną troską o potrzeby bliźnich"⁸.

W powyższym tekście mamy do czynienia nie tyle z jedną ile z trzema definicjami agape. Można zauważyć, że autor boryka się z właściwym doбором słów i wyrażen. Stąd też próbuje na nowo i jeszcze raz na nowo powiedzieć, czym jest właściwie miłość chrześcijańska. Według Klemensa więc agape byłaby:

5 V.Warnach, Agape, LThK I 178.

6 Słownik łacińsko-polski pod red. M.Plezi, Warszawa 1959, I, 118.

7 Wymowne są w tym zakresie tytuły następujących prac: J.F. Keating, The Agape and the Eucharist in the early Church, London 1901; i inne, np. F.Drażkowski, Agape... j.w., 8.

8 Stromateis /cytuje: Strom/ II, 41,2; tłum. własne. Teksty zaczerpnięte ze Stromateis podaje w tłumaczeniu prof. J.Pli-szozyńskiej, "Dywany" /maszynopis przyjęty do druku/. Własne tłumaczenie każdorazowo sygnalizuję.

- a. "jednomyslnością / ὁμόνοια / w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjalnego i moralnego";
- b. "wspólnotą życia / κοινωνία βίου /;
- c. "gorliwością / ἐκτίνελα/ w partyjności i serdeczności razem z rozumną troską o potrzeby bliźnich".

Druga definicja w wypowiedzi Klemensa poprzedzona jest słowami "krótko mówiąc", co świadczy o tym, że jest jakby streszczeniem pierwszej definicji. Z kolei trzecia definicja, jest jakby próbą przełożenia na język konkretny, jak należy rozumieć ową "wspólnotę życia". Zatem definicja druga jest streszczeniem zarówno pierwszej, jak i trzeciej. Agape więc, to najkrócej mówiąc "wspólnota życia" / κοινωνία βίου /. Termin βίος w tym kontekście należy rozumieć bardzo szeroko, to jest jako: "życie, tryb życia, sposób życia, środki potrzebne do życia"⁹, jednym słowem całokształt egzystencji duchowo materialnej. Wyraz "wspólnota" / κοινωνία / oznaczający w języku greckim "uczestnictwo, wspólnotę, związek, połączenie, spółkę, oboowanie, współzucie"¹⁰ nieodparcie przywołuje na myśl wielość osób, albo przynajmniej dwie osoby. Św. Jan powiedział, że "Bóg jest miłością" /1 J 4,8/, co Klemens aż czterokrotnie powtórzył¹¹. Gdyby w Bogu nie było trzech osób, odniesienie terminu agape do Boga byłoby w ogóle niemożliwe.

Zatem określenie, że "Bóg jest miłością" oznacza, iż Ojciec, Syn i Duch Święty tworzą doskonałą wspólnotę życia polegającą na pełnej jednomyslności, jedności i harmonii jestestwa Bożego, tak w zakresie sfery intelektualnej, jak też moralnej i egzystencjalnej /o ile u Boga można mówić w ogóle o istnieniu jakichś sfer/. Ponieważ Bóg ze swej natury pod każdym

9 Liddell-Scott, 316: "life, mode of life manner of living".

10 Abramowiczówna II, 685; Liddell-Scott, 970; "communion, association, partnership".

11 Strom IV, 100,5; 113,4; V, 13,1; VI, 113,4.

względem jest doskonały, dlatego ta "wspólnota życia" czyli Boska agape musi być też pod każdym względem pełna i doskonała. Stąd trzy osoby Boskie już aktualnie i rzeczywiście są podmiotem agape - są rzeczywistym podmiotem agape, są jedyną prawdziwą i pełną wspólnotą życia. Z tej racji też są początkiem i źródłem miłości chrześcijańskiej. Klemens za św. Janem powtórzył: "Agape pochodzi od Boga"¹².

Jezus Chrystus przez swoją mękę i śmierć na krzyżu wysłużył nam dostęp do wspólnoty życia osób Boskich. Osoba ludzka wybierająca i przyjmująca świadomie i dobrowolnie Chrystusa zostaje przez Niego wszczepiona do wspólnoty życia Boskich Osób, tak jak szczerp winny do winnej latorośli. Jednak uczestnictwo człowieka we wspólnocie życia Trójcy Świętej jest tylko częstkowe, ponieważ częstkowe jest tylko jego podobieństwo do Boga. Im człowiek bardziej będzie upodabniał się do Boga, tym intensywniej będzie uczestniczył w Jego życiu. Zatem człowiek jest niejako stale na etapie dojrzewania, na etapie wzrostu i rozwoju. To upodabnianie człowieka do Boga, tak w sferze życia intelektualnego, moralnego, jak i całej egzystencji, realizuje się w procesie wychowania i kształcenia, które Klemens określa jednym wspólnym terminem "paideia"¹³.

W ramach powyższych założeń rodzi się swoistego rodzaju teoria kształcenia i wychowania. Jej zasadniczym rysem jest teocentryzm. Bóg jest nie tylko punktem docelowym człowieka, ale stanowi również niedościgniony ideał wychowawczy. Według Klemensa bowiem naszym najwyższym celem jest upodobnienie się /ἐξομοίωσις/ do prawdziwego Logosu, o ile to możliwe oraz za pośrednictwem Syna powrót do doskonałego synostwa, pełnego ości wieczystej dla Ojca, za pośrednictwem Wielkiego Aroykapłana /to jest Chrystusa, por. Hbr 4,14/, który nas zaszczycił naz-

12 1 J 4,7; Paidagogos /oytuje: Paed/ III, 82,2; Jaki bogacz będzie zbawiony /łac. Quis dives salvetur, stąd skrót QDS/ 37,4.

13 Ks.F.Drażkowski, Struktury semantyczne wyrazu "paideia" w "Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego, w: Z zagadnień literatury greckiej, Lublin 1978, 130-131.

wą braci i współdziedziców¹⁴. Na wzór mądrości Bożej ma być kształcony człowiek, na wzór Bożej dobroci ma być człowiek wychowany.

Ten proces pedagogiczny trwa przez całe życie człowieka, ponieważ nikt z ludzi na ziemi nie osiąga pełnej doskonałości na wzór doskonałości Bożej. Stąd obiektem zabiegów pedagogicznych są wszyscy ludzie - dzieci, młodzież i dorośli: kobiety i mężczyźni¹⁵. Jest to pedagogia uniwersalna i powszechna, ponieważ obejmuje wszystkich ludzi i trwa całe ludzkie życie. Ponieważ etap wzrostu i dojrzewania przynależy szczególnie do okresu dzieciństwa, stąd tendencja Klemensa do nazywania wiernych chrześcijan dziećmi lub terminami określającymi młodość i dzieciństwo w sensie ogólnym. Zdaniem Klemensa "w sposób oudowany i mistyczny Logos nadaje wiekowi dziecięcemu prostotę ducha. Raz nazywa nas dziećmi, innym razem pisklętami, niekiedy niemowlętami, gdzie indziej synami, a często dziećmi, ludem nowym lub ludem młodym"¹⁶.

Lud Boży w łączności z Chrystusem Bogiem w Trójcy jedynym tworzy razem jeden mistyczny Organizm. Głową tego Organizmu jest Chrystus; Ciałem - Lud Boży. Razem tworzą Kościół. Zatem Agape jako wspólnota życia Trójcy Świętej i Ludu Bożego jest identyczna z Kościołem¹⁷. W tym aspekcie rozpatrywana pedagogia Klemensa zyskuje swój rys eklezjalny, ponieważ proces kształcenia i wychowania, czyli owa paideia, realizuje się w ramach Kościoła, który jest wspólnotą miłości. W ten sposób agape nie tylko stanowi bazę i ramy systemu pedagogicznego Klemensa, ale również określa jego zasadnicze rysy charakterystyczne, który-

14 Strom II, 134,2; por. Strom III 69,3.

15 Zob. Strom IV, 63,1: "dla całego rodzaju ludzkiego, bez różnicy płci, konieczne są kultura i onota". Por. ks.F.Drażkowski, Klemens Aleksandryjski - pedagog oświeconych, AK 423/1979/ 34-36: paragraf pt. Postulat powszechności oświaty.

16 Paed I, 14,5; Mt 23,37; fragmenty zaczerpnięte z Pedagoga cytuję w tłum. ks.T.Putona pt. "Pedagog" księga I Klemensa Aleksandryjskiego. Wstęp, przekład, komentarz, Lublin 1977 - mps BKUL.

17 Ks.F.Drażkowski, Agape... j.w., 136. Por.: Ignacy Antio-

mi są: teocentryzm, powszechność i eklezjalność. Po ogólnym omówieniu kontekstu Klemensowej paidei zapytajmy, jak przedstawia się jej program szczegółowy.

2. Identyczność programu i celu agape z programem i celem paidei

Badania Spicqa i V.Warnacha¹⁸ o agape w Nowym Testamencie wykazały, że w kontekście innych wartości zajmuje ona nadrzędne i centralne miejsce, co więcej, nie można o niej mówić jako o jednej z wielu, obok siebie stojących cnót, lecz jako o podsumowaniu ich wszystkich. Do identycznych wniosków prowadzą analizy wypowiedzi Klemensa Aleksandryjskiego na temat miłości chrześcijańskiej. Ta nadrzędna i sumaryczna rola agape jest na różny sposób eksponowana. Charakterystyczna w tym zakresie jest następująca wypowiedź: "Fakt, że cnoty pozostają ze sobą w ściślejszej łączności, czyż wymaga jeszcze dalszych wyjaśnień, gdy już wykazano, że wiara opiera się na skrusze i nadziei, przezorność na wierze, a wytrwałość i ćwiczenie się w dobrym na nich wszystkich, w połączeniu z ćwiczeniem umysłowym, osiągając swoją pełnię w miłości /agape/. Ta zaś uzyskuje swoją doskonałość poprzez gnozę"¹⁹.

Inne wartości osiągają "swoją pełnię" w agape. Ta zaś jeszcze doskonali się przez gnozę. Gdzie indziej powie Klemens, że "agape rodzi się pod wpływem gnozy"²⁰. Z kolei zaś gnoza jest końcowym etapem tak rozwoju intelektualnego, jak i moralnego. U podstaw tego procesu leży sztuka czytania i pisanie, bez której nie ma wykształcenia ogólnego /ἐγκύκλιος παιδεία/. Ta zaś z kolei stanowi etap do poznania filozofii. "Jak wykształcenie ogólne służy filozofii, jej pani, tak znowu filozofia

cheński, List do Rzymian, wyd. F.X.Funk, Patres Apostolici, Tubingae 1901, 252.

18 C.Spicq, Agapè dans le Nouveau Testament, Paris 1966, II, 305; V.Warnach, Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Düsseldorf 1951.

19 Strom II, 45,1; por. ks.F.Drażczkowski, Agape... j.w., 21-22.

20 Strom VII, 59,4.

sama przyczynia się do nabywania mądrości... Dlatego mądrość ma się tak do filozofii, jak ta znowu do wykształcenia ogólnego. Mądrość zaś prowadzi do gnozy²¹. I w tym punkcie łańcuch nasz zamyka się. Sumując powyższe wypowiedzi otrzymujemy następujący łańcuch genetycznych zależności: 1. sztuka czytania i pisania → 2. wykształcenie ogólne → 3. filozofia → 4. mądrość → 5. gnoza → 6. agape. Łańcuch ten można by przedstawić w pozycji pionowej, wówczas tworzyłby rodzaj drabiny.

Szereg wypowiedzi Klemensa wskazuje na to, że również w pionie wartości moralnych istnieje podobna drabina. U początków jej stoi wiara. Wiara daje początek, bojaźń Boża buduje, a doskonalą wszystko agape²². Konsekwencją przyjęcia wiary jest uznanie i przestrzeganie zasad zawartych w przykazaniach. Motywem zachowania przykazań jest bojaźń Boża. Ta zaś z kolei jest początkiem agape. "Podobnie więc jak dni są częsteczką życia w jego toczącym się rozwoju, tak samo bojaźń Boża jest początkiem agape"²³... W powyższych wypowiedziach wymieniał Klemens jako szczeble do agape: nadzieję i ćwiczenie się w dobrym. Rekonstruując całość otrzymujemy następujący ciąg zależności: 1. wiara → 2. posłuszeństwo oparte na bojaźni Bożej → 3. nadzieja → 4. ćwiczenie się w dobrym → 5. gnoza → 6. agape.

Produktem końcowym obu procesów jest agape doskonała. Nie oznacza to wcale, że agape pojawia się dopiero po przejściu tych wszystkich szczebli. Klemens przypomina słowa św. Pawła do Filipian /1,9/: "Dlatego modłę się - rzecze Apostoł - by miłość /agape/ wasza coraz bardziej i bardziej obfitowała w poznanie /ἐπίγνωσις/ i wszelkie doświadczenie, abyście próbą stwierdzili co istotne"²⁴. Należy zwrócić uwagę, że aczkolwiek

21 Stom I, 30,1; VII, 55,4; Zob. ks.F.Drażkowski, Struktury ... j.w., 140.

22 Stom II, 55,4.

23 Stom II, 53,3. Na temat bojaźni Bożej zob. ks.F.Drażkowski, Miejsce i rola bojaźni Bożej / φόβος / na drodze dążenia do doskonałości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego, RTK 27/1980/ z.3, 21-30.

24 Stom I, 53,1.

agape i epignosis /= gnoza/ występują jako wartości autonomizujące, to jednak w rzeczywistości są ze sobą ściśle zespolone w jedną całość. Wyrażenie "aby miłość wasza obfitowała w poznanie" /ἐπιγνωσicc/ wskazuje wyraźnie, że gnoza nie jest tylko czynnikiem pobudzającym wzrost agape, ale stanowi element tego wzrostu. Podobnie ma się rzecz z innymi wartościami, zarówno intelektualnymi, jak i moralnymi. Ich wzrost jest ipso facto wzrostem miłości chrześcijańskiej. Wszystko to razem, to jest, wymienione "szczeble w drabinie" wartości intelektualnych i wymienione etapy rozwoju moralnego składają się na program agape; razem tworzą strukturę agape. Zapytajmy o relację tej struktury do programu pedagogii Klemensa.

Podstawowe zasady swego systemu pedagogicznego zawarł Klemens w dwóch wypowiedziach, zbudowanych na zasadzie tezy i antytezy, zamieszczonych pod koniec swej trylogii, niejako w podsumowaniu całości doktryny. Pierwsza wypowiedź określa źródła błędów ludzkich, druga podaje środki zaradcze:

I. "Choć niezliczona jest ilość czynów ludzkich, to jednak dwa są źródłem prawie wszystkich błędów: brak wiedzy / ἄγνοια / i słabość woli / ἀσθένεια/ obydwie zależne są od nas, gdyż ludzie albo nie chcą się uczyć, albo nie chcą opanować namiętności. Z tych dwu braków, w wypadku pierwszego nie uzyskują ludzie właściwego sądu; w wypadku drugiego nie są w stanie podążać za tym sądem, który prawidłowo wyprowadzili"²⁵.

II. "Zgodnie z tym są do dyspozycji dwie odmienne zasady wychowawcze / δύο παιδεῖαι / w stosunku do każdego z dwu błędów. Oto w pierwszym wypadku przekaz gnozy i powołanie się na niezbity dowód w postaci świadectwa ksiąg świętych, z drugiej strony stosowanie rozumnych ćwiczeń / ἀσκησις /, jako następstwo wychowania w wierze i bojaźni Bożej. Obydwie te zasady wychowawcze współrosną do doskonałej miłości" / ἄμφω δ' εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην συναύξουσιν /²⁶.

Gdybyśmy chcieli powyższe dwie wypowiedzi rozpatrywać w aspekcie chętnie stosowanego przez Klemensa porównania życia

25 Strom VII, 101,6.

26 Strom VII, 102,1.

w błędach i grzechach do stanu choroby, to należałoby powiedzieć, że pierwsza z nich jest po prostu postawieniem diagnozy, druga zaś wskazaniem środków leczniczych. W pierwszej bowiem, Klemens, zastanawiając się nad genezą błędnego postępowania ludzkiego, sprowadza wszystko do nieomogów sfery intelektualnej człowieka i nieomogów sfery wolitywnej. Te pierwsze streszczają się w jednym wyrazie /ἄγνοια/ to jest "niewiedza"; drugie - w określeniu /ἀσθένεια/ - "słabość woli". "Agnia" to nie tylko w tym wypadku brak wiedzy w naszym dzisiejszym zrozumieniu, ale również brak krytycyzmu i brak dyscypliny myślenia, które to braki nie pozwalają wyprowadzać sądów i ocen prawidłowych.

Srodki zaradoze, na zasadzie logicznej konsekwencji, sprowadzają się do dwóch działań: do kształcenia umysłu i ówczenia woli. Ideałem pedagogicznym jest harmonijne i paralelnie realizowane kształcenie intelektu i ówczenie woli. Obydwa te procesy, kształcenie i wychowanie, określane przez Klemensa jednym i tym samym terminem paideia współtworzą agape. Można więc mówić o dwu paideiach: pierwszej - mającej na uwadze kształcenie umysłu, i drugiej - zajmującej się ówčeniem woli, czyli wychowaniem moralnym.

W wypadku "pierwszej paidei", określanej przez Klemensa jako "przekaz gnozy", należy przyjąć, że chodzi o nabywanie tych wszystkich wartości, które w efekcie prowadzą do gnozy w sferze intelektualnej i moralnej. A zatem chodzi tu o: 1. sztukę czytania i pisania → 2. wykształcenie ogólne → 3. filozofię → 4. mądrość → 5. gnozę → 6. agape. Progresywne zdobywanie tych wartości to realizacja "pierwszej paidei", to jest procesu kształcenia.

Co kryje się pod ową "drugą paideią", która została określona jako stosowanie rozumnych ówczeń /ἀσκησις/, jako następstwo wychowania w wierze i bojaźni Bożej, również łatwo odgadnąć ze względu na podane dwa elementy "wiara" i "bojaźń Boża", które przecież są dwoma pierwszymi szczeblami wyżej opisanej "drabiny". Jej rekonstrukcja to proces wychowania moralnego realizowany na etapach: 1. wiara → 2. posłuszeństwo oparte

na bojaźni Bożej → 3. nadzieja → 4. ówiozenie się w dobrym / ἀσκησις / → 5. gnoza → 6. agape.

Identyczność programu "obu paidei" z programem agape jest nader oczywista. Kropką nad "i" jest powiedzenie Klemensa, że obydwie te paideie współrosną ku doskonałej miłości chrześcijańskiej. Zatem paideia nie ma swego odrębnego celu poza miłością chrześcijańską; jej wysiłki zmierzają do współtworzenia doskonałej agape. Tak więc zarówno program, jak i cele agape identyfikuje się z programem i celem paidei Klemensa. Na koniec zapytajmy, jak w praktyce realizuje się system pedagogiczny naszego autora, głównie zaś kto jest realizatorem wyżej opisanego programu.

3. Bóg, który jest Miłością, Chrystus - Nauczycielem i Wychowawcą ludu Bożego

Przypomnijmy, że pedagogia proponowana przez Klemensa zrozumiała jest tylko w ramach wspólnoty życia, którą tworzy Chrystus - Bóg w Trójcy Świętej jedyny z ludem Bożym, to jest w ramach Kościoła, mistycznego organizmu, związku Głowy - Chrystusa z ludem odkupionym. Na temat relacji występujących wewnątrz tego Organizmu wypowiada się Klemens następująco: "O mistyczny ludzie! Jeden Ojciec wszystkich, jeden Syn Boży i Duch Święty jeden, ten sam wszędzie, a matką również jedna tylko dziewica. Mnie podoba się nazywać ją Kościołem / ἐκκλησία /. Jednak ta matka nie miała mleka, ponieważ ona jedna nie stała się kobietą. Jednocześnie jest i dziewicą i matką, czystą jak dziewica, pełną miłości jak matka, a przywołując swoje święte dzieci karmi je świętym mlekiem, czyli niemowlęcym słowem. Dlatego nie miał Kościół mleka, ponieważ mlekiem było dziecko piękne i miłe, to jest Ciało Chrystusa, karmiące Słowem młody lud, który Pan sam zrodził w cielesnych bólach, pozyskał krwią drogocenną. O święte zrodzenie, o święte pieluchy! Syn Boży /Logos/ jest wszystkim dla niemowlęcia: Ojcem, matką, wychowawcą /παίδευγός/ i żywicielem"²⁷.

W tekście powyższym synonimem ludu Bożego jest lud nowy, który Pan sam zrodził w cielesnych bólach. Oczywiście, że chodzi tu o mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu. Wskazuje na to dalszy tekst, gdzie Klemens powiedział, iż Chrystus swój lud pozyskał krwią drogocenną - domyślnie - przelaną na krzyżu. Tak więc cierpienia na krzyżu były niejako - żeby wyrazić się adekwatnie do terminologii Klemensa - bólami porodowymi, które doprowadziły do narodzin dziecka, którym jest lud nowy, lud Boży, stanowiący ciało Mistycznego Organizmu, Ciało, które zostało zrodzone przez Głowę - Chrystusa. Owoc zrodzenia, lud odkupiony, nazywa Klemens dzieckiem.

Relacja między dzieckiem i rodzicami oparta jest na tożsamości krwi. Nazwanie ludu młodego dzieckiem uwypukla ten związek tożsamości organicznej Głowy i Ciała, ludu Bożego i Chrystusa. "Tak więc całkowicie zostaliśmy złączeni z Chrystusem: w pokrewieństwie przez Jego krew, którą zostaliśmy wykupieni, we współodczuwaniu przez wychowanie pochodzące od Boga i w nieśmiertelności dzięki Jego kierownictwu"²⁸.

Relacja dziecko - rodzice przywodzi na myśl wspólnotę rodzinną, złożoną z dziecka /dzieci/ i rodziców. W rodzinie miłości chrześcijańskim dzieckiem jest lud Boży, zaś matką i Ojcem w jednej osobie jest Jezus Chrystus. I nie tylko. Klemens przecież wyraźnie zaświadczył, że Syn Boży jest wszystkim dla niemowlęcia: ojcem, matką, wychowawcą, żywicielem. Słowa te nie są tylko jakąś piękną przenośnią czy porównaniem lecz określają stan rzeczywisty. W jakim sensie więc Chrystus może być "wszystkim" dla swego ludu?

Zanim odpowiemy na to pytanie, należy coś powiedzieć na temat specyfiki chrystologii Klemensa. Chrześcijanin naszych czasów mówiąc "Chrystus" dosyć często kojarzy to nieco jednostronnie z Jezusem z Nazaretu narodzonym z Dziewicy, umęczonym i pogrzebanym, nie uświadamiając sobie, że tenże Jezus jest Synem Ojca, Drugą Osobą Trójcy Świętej, który istniał odwiecznie, jest Boskim Słowem - Logosem, przez które "wszystko

się stało a bez Niego nic się nie stało, co się stało" /J 1, 3/. Otóż, Klemens Aleksandryjski jako rdzeń swej teologii eksponuje naukę o Logosie i czyni ją punktem centralnym swoich rozważań. P.B.Pade²⁹ słusznie zanotował, że w rozwinięciu swej doktryny chrystologicznej zasadniczą uwagę poświęca Klemens nie tyle historycznej działalności Chrystusa Syna Maryi, ile raczej funkcjom, jakie pełnił od stworzenia świata i nadal sprawuje Chrystus - Boski Logos. Nawiązując do ksiąg mądrościowych, listów św. Pawła i Prologu Ewangelii św. Jana, Klemens bardzo często powraca w swym nauczaniu do idei, że Chrystus światło prawdziwe, odwieczna Mądrość, którą radował się wszechmogący Bóg już przed stworzeniem świata, jest jedynym źródłem wszelkiej nauki, wiedzy, prawdy i mądrości³⁰. W koncepcji Klemensa Boski Logos, który "cały jest myślą, cały jest światłem pochodzącym od Ojca, mądrością i wiedzą i wszystkim cokolwiek z tymi pojęciami jest spokrewnione, dał filozofię po to, by prowadziła żywioł helleniski do Chrystusa, podobnie jak Prawo dał Hebrajczykom"³¹. Przy czym dla Klemensa w pełni tożsamy jest Jezus Chrystus z Boskim Logosem. Dlatego Logos jest jedynym Nauczycielem /διδασκαλος/, Synem Rozumu, to jest Ojca, Wychowawcą /παιδαγωγός/ ludzi³².

Chrystus - Logos jest dawcą wszelkiej wiedzy, w tym też wiedzy ogólnej, to jest przedmiotów wchodzących w skład wykształcenia ogólnego /ἐγκύκλιος παιδεία/. Boski Logos jest dawcą filozofii hellenickiej, dawcą wszelkiej mądrości, nauczycielem gnozy. Jednym słowem to wszystko, co wchodzi w zakres owej "pierwszej paidei", to znaczy cała treść nauczania, wszystko, co wchodzi w program kształcenia, pochodzi od Boskiego Logosu - Chrystusa. Z tej racji jest nie tylko nauczycielem swego ludu, ale również jest nauczycielem wszystkich

29 P.B.Pade, Logos Theos. Untersuchungen zur Logoschristologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien, Rom 1939, 42-44.

30 Syr 1,1; Strom I, 26,2; 27,1; 47,4; 88,8; 100,1.

31 Strom IV, 155,5; VII, 6,4.

32 Strom IV, 162,5. Por. P.B.Pade, Logos Theos... j.w., 173.

bez wyjątku istot stworzonych³³. Dlatego powie Klemens, że szko-
łą / διδασκαλεῖον / jest Kościół, a jedynym nauczycielem
/ διδασκαλος / - Oblubieniec, dobra Wola dobrego Ojca, Mądrość
prawdziwa, Sanktuarium gnozy³⁴.

Jezus Chrystus, Boski Logos, jest również Wychowawcą swo-
jego ludu. Zgodnie z metaforą wziętą od pasterzy prowadzących
owce, Pedagogiem określony jest ten, kto jest przewodnikiem
dzieci, kto jest troskliwym pasterzem niemowląt. Proste niemo-
włęta alegorycznie nazywa się owcami. Mówi: staną się wszyscy
jedną owozarnią i jednym Pasterzem. Syn Boży słusznie nazywa
się Pedagogiem, gdyż prowadzi nas, dzieci, do zbawienia. Jak
wódz kieruje oddziałem zatroskany o ocalenie żołnierzy, a ster-
nik steruje okrętem z zamiarem ocalenia żeglujących, tak peda-
gog prowadzi dzieci ku zbawczemu trybowi życia, przejęty tros-
ką o nie. "Naszym Pedagogiem jest święty Bóg, Jezus, kierownik
całej ludzkiej natury, Logos; sam Bóg, który kocha ludzi jest
naszym Pedagogiem"³⁵.

Tytułem do tej funkcji wychowawczej jest autorstwo Bos-
kiego Logosu całego Pisma Świętego, tak Starego jak i Nowego
Testamentu, czyli tego jednego Testamentu w różnych czasach po-
danego³⁶.

Chrystus jest obecny w Kościele poprzez Biblię, która jest nie-
jako Jego personifikacją. Klemens cytując teksty autorów ksiąg
świętych zaznacza, że to Logos mówi "przez usta Izajasza, przez
Salomona, przez Jeremiasza, za pośrednictwem Dawida, w Ewangelii
Jana"³⁷. Dla Klemensa nie ma żadnego znaczenia fakt, że w Nowym
Testamencie mówi Logos Wcielony, Jezus Chrystus, Bóg - Człowiek,
a w Starym Testamencie - Logos Syn Boży, przed Wcieleniem. Pis-
mo Święte traktuje jako jedną księgę jednego autora. Jest nim
Boski Logos. Zatem Chrystus - Logos jest dawcą wiary, dawcą
przykazań, dawcą nadziei, dawcą dobra, dawcą postępu w dobrym.

33 Strom VI, 58,1; por. Strom VII, 7,4; 1 Kor 1,24.

34 Paed III, 98,1 tłum. własne.

35 Paed I, 54,2; 55,2.

36 Strom VII, 107,5.

37 Paed I, 77,3 /Iz 1,2-3/; Paed I, 78,1 /Iz 30,1/; Paed I,
90,1 /Prz 8,4,8/; Paed I, 80,3 /Lm 1,1-2/; Paed I, 76,1;
80,1-2.

Chrystus - Logos, obecny w Piśmie Świętym dalej poucza, karci, gani i chwali swój lud. "Dawniej przez Mojżesza Bóg sprawował funkcję wychowawczą, następnie przez proroków"³⁸. Obecnie w Kościele poprzez tych, którzy są doskonali w agape, to jest poprzez gnostyków. To oddziaływanie wychowawcze Boskiego Logosu jest skuteczne, ponieważ posiada On trzy najważniejsze zalety: wiedzę, życzliwość i autorytet. Zdaniem Klemensa "godny jest wiary Boski Pedagog ozdobiony trzema najpiękniejszymi przymiotami: wiedzą, życzliwością i autorytetem. Wiedzę ponieważ jest On Mądrością Ojca: "Cała mądrość od Boga pochodzi i jest z Nim na wieki". Autorytetem, gdyż jest Bogiem i Stwórcą; "wszystko przez Niego się stało, a bez Niego nic się nie stało". Życzliwością, bowiem sam wydał siebie na ofiarę za nas: "Dobry pasterz daje życie swoje za owce i On rzeczywiście je złożył"³⁹.

Nie zapominajmy, że cały czas tkwimy we wspólnocie życia ludu Bożego z Trójcą Świętą, Głowy z Ciałem, we wspólnocie miłości, w której Głowa doskonali Ciało na swoje podobieństwo. Mamy tu do czynienia jakby z pedagogią realizowaną w dobrej rodzinie. Chrystus - Logos, Ojciec tej rodziny miłości, jaką jest Kościół, wychowuje i kształci zarazem swoje dzieci, lud Boży; jest dla niego Nauczycielem i Wychowawcą. Z tej racji też wspólnota życia - agape - może być przyrównana do instytucji szkoły. Kościół, wspólnota miłości, jest szkołą Boskiego Logosu, szkołą, w której On sam pełni wszystkie funkcje: kształcąco i wychowując powierzonych sobie uczniów, lud pozyskany krwią drogocenną prowadzi go do tej doskonałości, którą On sam już posiada, aby uzdolnić go do szerokiej partycypacji we wspólnocie życia, w której On już sam uczestniczy wraz z Ojcem i Duchem Świętym.

Idee pedagogiczne Klemensa Aleksandryjskiego są egzystencjalnie wmontowane i harmonijnie wplecione w strukturę jego nauki o miłości chrześcijańskiej /agape/, która stanowi szkielet ogólny, oś i ramy całej jego doktryny. Bowiem w ramach struktury agape, która jest Bosko-ludzką wspólnotą życia Logosu - Chrystusa Boga w Trójcy Świętej jedyne z ludem Bożym, określone

38 Paed I, 96,3.

39 Paed I, 97,3; Syr 1,1; J 1,3; 10,11.

zostało pochodzenie, istota i cel systemu pedagogicznego Klemensa oraz jego cechy charakterystyczne, którymi są: teocentryzm, powszechność i eklezjalność. Bóg, dawca miłości prawdziwej, wezwał swój lud do uczestnictwa w swoim Boskim życiu; Jezus - Chrystus, Boski Logos, przez swoje zbawcze dzieło otworzył dostęp do Boskiej agape, Boskiej wspólnoty życia. Lud Boży doskonaląc się przygotowuje się do pełnej partycypacji w Boskiej agape. Ten proces doskonalenia, będący zarazem procesem upodabniania się do Boga, realizuje się w procesie kształcenia na etapach: nauka czytania i pisania, wykształcenie ogólne, filozofia, mądrość, gnoza, w procesie zaś wychowania na szczególach: wiara, posłuszeństwo przykazaniom oparte na bojaźni Bożej, nadzieja, ćwiczenie się w dobrym, gnoza. Kształcenie i wychowanie współrosną ku doskonałej miłości i kto ją osiągnął, osiągnął Boga, ponieważ "Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, w Bogu trwa a Bóg w nim" /1 J 4,16/. Realizatorem Boskiej paidei / παιδεία Θεοῦ / jest Słowo Wcielone, "przez które wszystko się stało" /J 1,3/. Boski Logos, jedyny Nauczyciel i Wychowawca swego ludu, poprzez doskonalenie realizowane w procesie Boskiej pedagogii, podnosi go do swego Boskiego poziomu życia, do pełnego uczestniczenia w Boskiej wspólnocie życia, w której On sam już uczestniczył z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym. Pedagogia ta ma rys uniwersalny, tak w wymiarze historycznym, jak i geograficznym, ponieważ podlegają jej wszyscy ludzie bez wyjątku - niezależnie od wieku, płci, rasy i narodowości - oraz pokolenia, które były, które są i które nadejdą. Wszyscy ludzie dobrej woli, ludzie sprawiedliwi, stanowią jedną wielką rodzinę ludzką, Kościół Powszechny /καθολικὴ ἐκκλησία/ który, doskonaląc się w procesie kształcenia wychowania, dąży do uczestnictwa w Boskim życiu Trójcy Świętej.

Ks. Franciszek Drączkowski

IDÉES PÉDAGOGIQUES DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

/Résumé/

La base et le cadre du système pédagogique de Clément d'Alexandrie est l'enseignement de la charité chrétienne - l'agapé. Celui-ci forme une structure générale, espèce de squelette universel dans lequel fut inscrite toute la théorie de l'instruction et de l'éducation appelée d'un commun terme: la paideia. L'agapé est la communauté divine de vie du Père, du Fils et du Saint Esprit. L'élément constitutif de cette communauté est l'unanimité pleine et l'accord harmonieux de toutes les sphères de la vie divine, dont intellectuelle, morale et existentielle. Jésus-Christ par sa Passion et sa mort sur la croix a mérité pour nous l'accès à la communauté de vie des Personnes divines. Par le Baptême nous sommes greffés dans l'Agapé divin comme un sarment dans la vigne. Cependant la participation de l'homme dans la communauté de vie de la Sainte Trinité n'est que partielle, car telle est aussi sa ressemblance à Dieu. Au fur et à mesure que l'homme se fait semblable à Dieu, c'est-à-dire qu'il grandit à la mesure de la maturité du Christ, croît le degré de sa participation dans la vie de la Sainte Trinité. L'assimilation de l'homme à Dieu aussi bien dans la sphère intellectuelle, morale que dans toute son existence se réalise dans le processus de l'instruction dont les étapes sont: apprentissage de la lecture et de l'écriture, instruction générale, philosophie, sagesse, gnose et, dans le processus de l'éducation: foi, obéissance aux commandements de Dieu, espérance, entraînement au bien, gnose.

Jésus-Christ, le Logos divin, source de toute la connaissance, sagesse, sainteté et perfection, est le seul Maître et Educateur du Peuple de Dieu. Il avait élevé l'humanité dès le début de son existence: les Hébreux par l'Ancien Testament, les Hellènes par la paideia grecque. Il éduque le Peuple Nouveau dans l'Eglise qui est une "école de Logos" /Paed III 98, 1/. Le Christ, présent particulièrement dans l'Ecriture Sainte, continue d'instruire, de réprimander son peuple et d'en faire l'éloge. En prolongement de sa fonction éducatrice se trouve le travail des gnostiques chrétiens. Le processus de l'éducation et de l'instruction "croissent ensemble jusqu'à la charité parfaite" /Strom VII 102,1/. Le but et le programme de la paideia et de l'agapé sont identiques.

ŚWIĘTY SEWERYN APOSTOŁ NORICUM

W szeregu wielkich rocznic, obchodzonych uroczystie przez całe chrześcijaństwo w ciągu ostatnich lat /1600-lecie śmierci św. Bazylego, 700-lecie śmierci św. Stanisława, 1500-lecie Soboru Konstantynopolskiego, 1550-lecie Soboru Efeskiego, 1500-lecie urodzin św. Benedykta/ nie bez echa minęła 8 stycznia 1982 r. ważna dla Kościoła Powszechnego, a dla Kościoła w Austrii w szczególności, 1500 rocznica śmierci Wielkiego Apostoła naddunajskiej prowincji rzymskiej Noricum /w przybliżeniu obszar dzisiejszej Austrii/, św. Seweryna. Z tej okazji papież Jan Paweł II skierował do episkopatu Austrii specjalny list¹.

Rocznica ta nie została przeoczona przez "Vox Patrum" dzięki czułości zasłużonego nestora patrologów lubelskich, o. dra A. Bobera, który z właściwą sobie żywością i swadą dokonał wstępnej prezentacji postaci św. Seweryna w artykule: "Święty Seweryn i jego najnowszy biogram"², gdzie zajął się głównie omówieniem pracy habilitacyjnej Friedricha Lottera o tym świętym³. Na początku, w zwięzłych słowach scharakteryzował osobę Seweryna, obdarzonego geniuszem organizacyjnym, niezmordowanego działacza, duszpasterza, polityka i zakonodawcę. Spróbujmy, w oparciu o dostępne źródła i opracowania, nieco rozszerzyć ten krąg informacji.

Gdyby nie prosty przypadek, o życiu i działalności św. Seweryna nie wiedzielibyśmy nic, albo prawie nic. Otóż pewnego

1 AAS 74/1982/ 829-831.

2 "Vox Patrum" 2/1982/ 204-209. Uzczył on również tę rocznicę okolicznościowym referatem pt. "Seweryn jako działacz społeczno-polityczny w Noricum" wygłoszonym 18 V 1982 w Poznaniu podczas sympozjum Balcanicum I /Bałkany i Polska w starożytności i średniowieczu/. Materiały w druku.

3 Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlich Denk - und Lebensformen, Stuttgart 1976.

dnia Roku Pańskiego 509 do rąk opata Luoullanum /dziś Pizzofalcone, dzielnica Neapolu/ Eugipiusza, jednego z ostatnich uczniów św.Seweryna, trafiła biografia mnicha Bassusa z góry Titas koło Rimini. Zafascynowany tą lekturą podjął szczęśliwą myśl, by w sposób analogiczny opracować żywot swego mistrza. Ponieważ nie ufał swym zdolnościom literackim, zadanie to pragnął powierzyć diakonowi rzymskiemu, Paschazjuszowi. W tym celu wysłał do niego list wraz ze swym "Pamiętnikiem" /Commemoratorium/, który miał posłużyć jako materiał źródłowy. Paschazjusz uznał, że nadesłane pismo nadaje się do opublikowania, o czym powiadomił Eugipiusza w osobnym liście. Te trzy dokumenty, tj. "Commemoratorium", "Eugippi epistola ad Paschasium" oraz "Paschasii epistola ad Eugippium", publikowane są łącznie pod wspólnym tytułem "Vita Sancti Severini"⁴. Niektórzy dla ścisłości wymieniają w tytule wszystkie trzy dokumenty⁵.

Należy podkreślić, że "Commemoratorium" Eugipiusza, jak i jego list do Paschazjusza, są jedynym źródłem do biografii św.Seweryna. Co więcej, pisma te stanowią jedyny dokument do historii krajów naddunajskich z okresu wędrówki ludów i dlatego budzą zainteresowanie historyków, są szczegółowo analizowane i dyskutowane⁶. Zatem o św.Sewerynie wiemy tylko to, co nam podaje Eugipiusz, ten zaś zajmuje się głównie ostatnim okresem jego życia, tj. pobytem nad Dunajem. O wcześniejszym okresie prawie nic nie wiadomo. Nie znamy jego ojczyzny ani daty urodzenia. Św.Seweryn zapytany o to wprost przez Prymeniusza, kapłana italskiego, nie udzielił na ten temat żadnej konkretnej

4 Por. Eugippius, Das Leben des heiligen Severin. Lateinisch und deutsch. Einführung, Übersetzung und Erläuterungen von Rudolf Noll, Berlin 1963.

5 Por. SWP 137: "Commemoratorium de vita S.Severini cum epistulis amoebaeis Eugippi et Paschasii Diaconi".

6 R.Noll, dz.cyt., 25.

odpowiedzi⁷. Informacja Eugipiusza, że "mowa jego zdradzała człowieka w każdym calu łacińskiego"⁸, pozwala przypuszczać, że był Rzymianinem, człowiekiem wychowanym w kręgu kultury łacińskiej. Z danych biograficznych można wnioskować, że dożył wieku 70-75 lat. Znana jest data śmierci-8 styczeń 482. Zatem prawdopodobna data urodzenia przypadałaby na ok. 410 rok⁹.

Przed przybyciem do Noricum św.Seweryn pozostawał jakiś czas na pustyni na Wschodzie. Stamtąd, na rozkaz Boży, udał się do Asturis /dziś Klosterneuburg koło Wiednia/ nad Dunajem. Eugipiusz informuje, że stało się to po śmierci Attyli, czyli po roku 453. Zakładając, że jego podróż ze Wschodu trwała rok, można przyjąć, że przybył do Asturis w 454 roku¹⁰. Z uwagi na to, że wydarzenia opisane w pierwszych rozdziałach "Commemoratorium" działy się pod koniec lat sześćdziesiątych V wieku, R.Noll sądzi, że św.Seweryn przybył do Asturis nie wcześniej, jak na początku lat sześćdziesiątych V wieku¹¹. W ten sposób okres działalności św.Seweryna w Noricum zamykałby się w granicach 20, a nie 30 lat, jak to wyraźnie przyjmują niektórzy jego biografowie¹².

W Asturis zaczął głosić słowo Boże. Przepowiadał bliską inwazję barbarzyńców. Bezskutecznie wzywał do modlitwy, postu i jałmużny. Teren dalszej działalności św.Seweryna rozciągał

7 Eugippii epistola ad Paschasium 7-11, tłum. A.Bober, Święty Seweryn i jego najnowszy biograf, "Vox Patrum". 2/1982/ 206-208.

8 Tamże 10: "loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino Latinum".

9 Por. D.Ambrasi, Severino, Bibliotheca Sanctorum, Roma 1968, XI 965.

10 Tak przyjmuje D.Ambrasi, j.w. 966.

11 R.Noll, dz.cyt., 18: "Demnach dürfte also Severin etwa zu Anfang der sechziger Jahre in Norikum erschienen sein und hat hier ungefähr zwei Jahrzehnte bis zum seinem Tode /482/ gewirkt".

12 D.Ambrasi, dz.cyt. 966: "S. fu monaco e padre di una numerosa famiglia monastica ed in pratica governò per ca. trenta anni le contrade ove si stabilì dopo un soggiorno in Oriente. Nel 454, giunse ad Asturis...".

się na zachód od dzisiejszego Wiednia wzdłuż Dunaju, w północnym pasie nadgranicznym rzymskiej prowincji Noricum Nadbrzeżnego, obejmując również część Raoci aż do miejscowości Quintanis, położonej ok. 35 km na zachód od Passau. Sporadycznie tylko udawał się na południe od wyżej opisanego regionu. Wiadomo, że zawędrował aż nad rzekę Salzach /dopływ Innu/ do miejscowości Iuvao /Salzburg/ i Cucullis /Kuchl/.

Zarażony niechętną postawą mieszkańców Asturis, opuścił tę miejscowość udając się do Comagenis nad Dunajem położonej kilkanaście kilometrów na zachód. Miasteczko to znajdowało się już w rękach barbarzyńców, którzy zawarli przymierze z Rzymianami. W miejscowym kościele wzywał mieszkańców do modlitwy i pokuty, zachęcając, by nie wątpili w ocalenie. I tu zetknął się z niedowierzaniem. Sytuacja się zmieniła, gdy pewien starzec, uciekinier z opanowanego przez barbarzyńców Asturis, zaświadczył, że spełniło się proroctwo św.Seweryna o upadku Asturis. Mieszkańcy Comagenis poruszeni tymi słowami uwierzyli w przepowiednię świętego. Po trzech dniach modlitw i postów nastąpiło trzęsienie ziemi, powodując niezwykle zamieszanie wśród zastępów barbarzyńskich; w panicznym strachu i pośpiechu opuszczali oni miasto trącąc się wzajemnie w wąskiej bramie. W ten sposób Comagenis zostało uwolnione od wrogów¹³.

Z Comagenis udał się św.Seweryn do położonej kilkadziesiąt kilometrów na zachód miejscowości naddunajskiej, Favianis /Mautern/¹⁴, dokąd przybył na prośbę mieszkańców, którzy wierzyli, że jedynie mąż Boży, Seweryn, potrafi odwrócić od nich widmo głodu. W swych rachubach nie zawiedli się. Favianis stało się miejscem stałego pobytu Seweryna. W pobliżu miasta zbudował niewielki monastyr dla swych uczniów, a dla siebie wybrał nieco oddalone, odosobnione miejsce. Wybór Favianis za stałą siedzibę uważa R.Noll za przejaw mądrości politycznej św.Seweryna¹⁵.

13 Eugipiusz, Commemoratorium 2.

14 Identyfikacja dzisiejszego Mautern ze starożytnym Favianis ciągle jeszcze jest dyskutowana. Zob. S.Longosz, Sympozjum o świętym Sewerynie, "Vox Patrum" 2/1982/ 119-120.

15 R.Noll, dz.cyt., 19.

Naprzeciw Favianis bowiem, po drugiej stronie Dunaju, znajdowała się rezydencja potężnego i wpływowego króla Kugiów.

Dalsza działalność św.Seweryna cechuje się niezwykłą wszechstronnością. Dla udręczonej ludności rozpadającego się imperium stał się nie tylko duszpasterzem, ale przede wszystkim opiekunem i obrońcą. Najogólniej mówiąc jego działalność koncentrowała się w trzech głównych pionach: 1. duszpasterskim, 2. charytatywnym, 3. polityczno-narodowym¹⁶.

Na pierwszy plan wysuwa się praca duszpasterska. Prowadził ją zarówno wśród ludności cywilnej, jak i kleru. Eksponował surowy model życia chrześcijańskiego. Nawoływał ustawicznie do modlitwy, postu i jałmużny. Żądał pokuty i umartwienia. Skrucha, pokora, modlitwa i łzy - to nieodłączne elementy proponowanej przez niego postawy religijnej. Sam w tym zakresie dawał przykład heroicznej wprost ascezy. W dni postne przyjmował tylko jeden posiłek dziennie i to po zachodzie słońca. W Wielkim Poście jadł tylko raz w tygodniu. Nosił tylko jedną szatę latem i zimą. Chodził boso. Za posłanie służyła mu włosiennica rozłożona na ziemi. Zyskał sławę cudotwórcy.

Św.Seweryn był założycielem wielu klasztorów. Jego biograf wymienił trzy wspólnoty mnisze, które założył osobiście, a mianowicie Favianis /Mautern/, Batavis /Passau/ i Boioto /Innstadt/, wszystkie położone nad Dunajem. Swych mnichów wychowywał w pobożności i bojaźni Bożej. Propagował kult świętych Ojców i męczenników. Wzbogacił założone przez siebie kościoły w relikwie męczenników, m.in. św.Gerwazego i Protazego. W życiu mniszym podkreślał wagę realizowania rad ewangelicznych.

Święty Seweryn nie tylko nawoływał w swych kazaniach do jałmużny, ale sam dawał niedościgniony wzór szerokiej, różnorodnej i planowanej działalności charytatywnej. Organizował żywność¹⁷. Uzdrawiał chorych. Starał się o uwolnienie jeńców z rąk barbarzyńców na drodze rokowań /np. z królem Alamanów Gibuldem/ albo poprzez wykup¹⁸.

16 Tamże.

17 Por. A.Bober, Święty Seweryn i jego najnowszy biograf, "Vox Patrum" 2/1982/ 205.

18 Eugippiusz, Commematorium 9,1; 10,1.

Wzniosłość onót chrześcijańskich, ascetyczny tryb życia, zdolności organizacyjne, żarliwość apostołska, wszystko to razem złożyło się na niezwykły prestiż, jakim św. Seweryn cieszył się wśród wodzów plemion barbarzyńskich. Pertraktował i rozmawiał z nimi jako wysłaniec Boży, mający prawo upominać, pouczać i ganić. Król Alamanów, Gibuld, żywił dlań najwyższą cześć i przyjaźń, drżał w jego obecności i obiecywał spełnić wszystko, czego mąż Boży zażądał. Seweryn był doradcą Flakoyteusza, króla Rugiów, który słuchał go jak wyroczni. Podobnie czynili jego synowie Ferderuk i Fileteus. Ten ostatni został zobowiązany przez świętego do wycofania się ze swym wojskiem spod Lauriacum.

Seweryn w proroczych słowach przepowiedział wielkość przyszłemu władcy Italii, Odoakrowi, proszącego go o błogosławieństwo. Zostawszy królem Rzymian, Odoaker wspominał przepowiednię świętego i wyraził gotowość spełnienia każdej jego prośby. Król Rugiów, Fewa, wraz z małżonką Gizą odwiedzili św. Seweryna w jego pustelni. Zasięgali u niego rady ludzie wpływowi, jak trybun Mamertyn i kapłan Prymeniusz. Przychodzili do niego ludzie z pobliskich osad Noricum Nadbrzeżnego /Favianis, Cucullis, Batavis, Lauriacum/, jak i z dalekiej Lombardii, jedni prosząc o żywność, inni o uzdrowienie, jeszcze inni o schronienie przed wojskami plemion germańskich.

W sytuacji, gdy załamała się wojskowo-organizacyjna struktura rzymskiej prowincji naddunajskiej, św. Seweryn stał się jej rzeczywistym, duchowym przywódcą i najwyższym autorytetem politycznym. Był właściwym organizatorem i opiekunem rzymskości na tych terenach, chociaż zdawał sobie dobrze sprawę, że upadek imperium jest już przesądzony i bliski jest dzień ewakuacji ludności rzymskiej. Dlatego też polecił swym uczniom, by po śmierci jego zwłoki zabrali do Italii. Zmarł 8 stycznia 482 roku.

Wobec stale narastającego naporu barbarzyńców, w roku 488 uczniowie św. Seweryna postanowili wrócić do Italii i zabrać ciało mistrza. Wśród nich był Eugipiusz. Przy ekshumacji okazało się, że ciało nie uległo rozkładowi. W wozie, zamienionym w swego rodzaju ruchomą kaplicę, umieścili trumnę ze zwłokami świętego udając się do Italii. Najpierw zatrzymali się na Monte Feltro

/koło San Marino/ w prowincji Ankona, a następnie zaś w Neapolu, ponieważ pewna bogata matrona, imieniem Barbara, oddała do ich dyspozycji Castrum Lucullanum, gdzie wzniosła mauzoleum, w którym ostatecznie złożono ciało Świętego. Wokół jego trumny zaczęły działać się cuda. Kult św.Seweryna był jeszcze żywy 100 lat później. Papież Grzegorz Wielki w latach 599-601 prosił o relikwie Świętego dla rekonszekracji pewnego kościoła w Rzymie, przy domus merulana. W roku 910 ciało Świętego, w uroczystej procesji, zostało przeniesione do klasztoru benedyktynów pod wezwaniem św.Seweryna w Neapolu. Po kasacie klasztoru za rządów Napoleona relikwie Świętego zostały 1807 r. przeniesione do kościoła parafialnego Frattamaggiore koło Neapolu, gdzie do dziś spoczywają.

Eugipiusz, wierny uczeń św.Seweryna, przyczynił się do ocalenia relikwii swego mistrza; on też uchronił od niepamięci dzieje duszpasterskiej, charytatywnej i politycznej działalności wielkiego Apostoła Noricum; dzięki niemu imię św.Seweryna na zawsze zostało związane z piśmiennictwem wczesnochrześcijańskim.

ks. Franciszek Drązkowski

DE SANCTO SEVERINO NORICI APOSTOLO

/Argumentum/

Hac in dissertiuncula breviter tractatur de vita ac opera Sancti Severini, cuius 1500 anniversarium mortis celebratur.

PROBLEMY BIBLIJNE I SPOŁECZNO-POLITYCZNE
W LIŚCIE ŚWĘTEGO AUGUSTYNA DO MARCELINA

W korespondencji św. Augustyna znajdujemy wymowny list¹ biskupa Hippony, który należy do cyklu listów związanych z Woluzjanem i kręgiem jego przyjaciół². Augustyn napisał ten list w r. 412.

Stanowi on odpowiedź na list Marcelina do biskupa Hippony³. Św. Augustyn omawia w swym liście trzy zagadnienia: pozorną sprzeczność Starego i Nowego Testamentu, wartość społeczną chrześcijaństwa oraz zagadnienie cudów i magii.

Adresat, do którego biskup Hippony zwraca się w serdecznym tonie, wyrażonym w tytule listu: "Domino Eximio et Merito Insigni, Carissimo ac Desiderantissimo Filio Marcellino, Augustinus, in Domino salutem", zasługuje na to, żeby się z nim bliżej zapoznać⁴. Flawiusz Marcellin pochodził z rodziny chrześcijańskiej i sam był gorliwym chrześcijaninem. Przybył on do Afryki pod koniec 410 r. lub w styczniu 411 r. jako urzędnik cesarza Honoriusza celem załagodzenia istniejącego tam już od dłuższego czasu kryzysu religijnego⁵. Edyktem z 411 r. zwołał biskupów katolickich i donatystycznych na konferencję do Kartaginy, która zakończyła się zwycięstwem katolików⁶. Biskup Hippony

1 List 138, CSEL 44, 126-148.

2 Woluzjan był wykształconym poganinem, potomkiem starożytnej rodziny rzymskiej. Zob. P. Brown, Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy, "Journal of Roman Studies" 51/1961/ 1-11. Przedruk w: Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972, 161-182. Do tego "cyklu" należą następujące listy: 132, 135, 136, 137 i 138.

3 List 136, CSEL 44, 93-96.

4 Zob. M. Moreau, Le Dossier Marcellinus dans la Correspondance de Saint Augustin, Recherches Augustiniennes, Paris 1974, IX 137-152; por. M. B. O'Brien, Tittles of Addresses in Christian Latin Epistolography to 543 A.D., Washington 1930.

5 Por. T. Kotula, Afryka Północna w starożytności, Wrocław 1972, 240.

6 W. Eborowicz, Św. Augustyn. Duch a Literatura, PSP 19/1977/ z. 3,

zaprzyjaźnił się z wysłannikiem cesarskim w okresie schyłkowym donatyzmu⁷. Tych dwóch ludzi łączyła wspólna służba ołżowickowi, która skoncentrowała się na trzech zagadnieniach, dotyczących: donatystów⁸, pelagian⁹ i wykształconych pogan¹⁰.

Uprzedzenia pogańskiej inteligencji wobec chrześcijaństwa były natury doktrynalnej i praktycznej. Teoretyczne ich zarzuty miały swe źródło w niemożności pogodzenia greckiej filozofii Boga z historią zbawienia i tajemnicami wiary głoszonymi przez chrześcijaństwo. Z praktycznych trudności wysuwali poganie na czoło rzekomą szkodliwość nauki chrześcijańskiej dla państwa.

1. Pozorna sprzeczność Starego i Nowego Testamentu

Augustyn rozpoczyna list od wspomnienia odpowiedzi danej Woluzjanowi¹¹, w której uznał za słuszne omówić tylko zagadnienia wyraźnie postawione przez Woluzjana w liście 135 oraz wzmiankował kilka uwag proponowanych przez Marcelina w liście 136.

W liście tym Augustyn odpowiada na pytania sformułowane przez Marcelina oraz na zarzuty przekazane przez Woluzjana i jego kolegów za pośrednictwem autora listu 136. Biskup Hippony wyjaśnia na sposób rozmowy listownej problemy nurtujące swoich korespondentów, które później pogłębi w wiskopomnym dziele "De civitate Dei" proponowanym przez Marcelina w liście 136¹².

3-8; por. W.Frend, *The Donatist Church* Oxford 1952, 276; tenże, *Der Donatismus und die afrikanische Kirche*, "Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin - Luther - Universität Halle - Wittenberg" 10/1961/ 53-62.

7 Zob. M.A.McNamara, *Friendship in Saint Augustin*, Fribourg 1958, 134-138.

8 Zob. Listy św.Augustyna: 133,2 i 139,2, CSEL 44, 82-83, 150-152.

9 A.Mandouze, *Saint Augustin*, Paris 1968, 412.

10 Zob. list 136, Marcelina do Augustyna, CSEL 44, 93-96.

11 Mowa o liście 137, Augustyna do Woluzjana, CSEL 44, 96-125.

12 List 136,3, CSEL 44,96: "Ego vero ad haec omnia promissio-

Wykład listowny był najodpowiedniejszą formą odpowiedzi, ponieważ można go było czytać uczestnikom dyskusji, odwiedzającym Woluzjana, a przede wszystkim pomóc Marcelinowi w prowadzeniu z nimi sporów.

Toteż w długiej, pierwszej części swego listu Augustyn analizuje pierwsze pytania Marcelina i daje na nie odpowiedzi. Na początku II rozdziału odtwarza tekst z listu swego przyjaciela: "dlaczego Bóg, o którym się mówi, że jest Bogiem Starego Testamentu, wzgardziwszy dawnymi ofiarami, upodobał sobie nowe?", przy czym biskup dodaje: "Te słowa z twojego listu przepisuję do mojego".

Tego rodzaju zarzut domaga się wyjaśnienia relacji między zmiennością bytów przypadkowych, a niezmienną doskonałością Boga. Autor listu, wychodząc od konkretnych przykładów, które bądź to są dostrzegalne przez zmysły, bądź to narzucają się rozumowi, wyjaśnia poprzez analogię, że to, co Bóg zmienia, niekoniecznie było złe. Zmienność bytów przygodnych nie wyklucza Opatrzności niezmiennego Boga. Sprawy należące do porządku ludzkiego, podlegają wpływowi czasu, związanego z przemianami i przeobrażeniami. Augustyn wylicza tu: pory roku, czas życia ludzkiego od dzieciństwa do śmierci, prace polne, sen i czuwanie, okl studiów oraz lekarstwa związane z wiekiem chorego. Tego rodzaju zmiany, występujące w różnych zjawiskach, nie są bynajmniej argumentem o istnieniu niestałości w rozumie, który nimi kieruje¹³. Dawny retor, powtarzając trzykrotnie ten sam czasownik w różnych formach dla wywołania pewnego efektu, stwierdza: "doctrina igitur constans mutata praecepto non mutata mutavit"¹⁴. Sposób postępowania zależy od lu-

nis non immemor sed exactor, libros confici deprecor,
Ecclesiae, hoc maxime tempore, incredibiliter profuturos".

13 List 138,2, CSEL 44, 127: "rerum ipsa natura et opera humana certa ratione pro temporum opportunitate mutantur nec tamen eadem ratio sit mutabilis qua ista mutantur".

14 Tamże, CSEL 44, 128.

dzi i od epoki. To, co jest odpowiednie /licet/ dla jednej osoby, nie jest stosowne dla drugiej, a to, co jest właściwe dla danej epoki, nie odpowiada innej¹⁵.

W dalszym dowodzeniu biskup Hippony pogłębia swoją argumentację. Przechodzi do rozumowania przez analogię na poziomie filozoficznym. Relacja między tym, co niezmiennie, a tym, co zmiennie, jest podobna do relacji między "pięknym" i "stosownym", *pulchrum et aptum*¹⁶. "Piękne" ma wartość samo w sobie: "*per se ipsum consideratur atque laudatur*"¹⁷; "stosowne" ma zawsze związek z czymś innym: "*aptum vero... quasi religatum pendet aliunde nec ex semet ipso, sed ex eo cui conectitur, iudicatur*"¹⁸. "Aptum" odpowiada pojęciu "decens" i "indecens". Odnosi się to także do relacji między Bogiem i człowiekiem. Dawne ofiary były stosowne dla czasów pierwotnych. Później, kiedy przestały być odpowiednie, ich miejsce zajęła inna ofiara, dostosowana do naszych czasów, ponieważ Bóg wie lepiej, aniżeli człowiek, co przystoi człowiekowi, gdyż jest jednocześnie Stwórcą i Rządcą¹⁹. Bóg jest sam w sobie niezmienny, ale reguluje w czasie wszystkie zmiany tego, co "stosowne", ażeby urzeczywistnić piękno totalne, które powstaje jak symfonia z dostosowania części do całości. Augustyn kończy to rozumowanie, oparte na estetyce, porównaniem zaofer-
niętym z muzyki, podsuwając myśl o "wielkiej pieśni niewypowiedzianego muzyka"²⁰. Zwraca również uwagę na wielkość wiecznej kontemplacji, do której przygotowują się ludzie już teraz, w czasie wiary przez wierną służbę Bogu.

W ten sposób Augustyn uzasadnił, że zarzut odnoszący się

15 List 138,4, CSEL 44,129.

16 "De pulchro et apto", jest to tytuł pierwszej pracy Augustyna, która nie zachowała się. Augustyn napisał ją prawdopodobnie w wieku 26-27 lat. Ta augustyńska refleksja nad "De pulchro et apto" jest znana z *Confessiones* IV,XV i XVI.

17 List 138,5, CSEL 44,129.

18 Tamże, CSEL 44,129 n.

19 List 138,5, CSEL 44,130: "*sicut creator ita moderator*".

20 List 138,5, CSEL 44,130: "*magnum carmen ineffabilis modulatrix*".

do ofiar Starego i Nowego Testamentu jest niedorzeczny, ponieważ wcale z niego nie wynika zmienność Boga, lecz przeciwnie, zmiana ofiar ukazuje Boga jako wielkiego Stwórcę i Rządcę.

Zmiany, dokonywane w czasie, nie są skierowane ku Bogu, ponieważ Bóg nie nakazuje niczego dla własnej korzyści, lecz dla korzyści tych, którym rozkazuje. Augustyn wypowiada pogląd sprzeczny z ogólnie przyjętymi przekonaniem. Stosując figurę retoryczną zwaną paradoksem, dawny retor stwierdza, że "prawdziwym panem jest nie ten, który potrzebuje sługi, lecz ten "którego sługa potrzebuje"²¹. Toteż nie Bóg potrzebuje ofiar, lecz człowiek, ponieważ są one znakami /signa/ przypominającymi zależność stworzenia od Stwórcy²².

Również różnice, jakie występują w przepisach dotyczących ofiar nie są wyrazem niestałości Bożej. Zmiana "sakramentów" Starego i Nowego Przymierza wynika bowiem z planu Bożego, podobnie jak wszystkie zmiany dokonujące się w porządku natury. Zmiana ta, jak świadczy o tym wielka ilość tekstów Pisma św., była zapowiedziana przez proroków. Biskup Hippony przytacza trzy wersety Psalmów i jeden fragment z Jeremiasza, dodając, że mógłby podać o wiele więcej przykładów²³.

Po wyjaśnieniu istnienia zmian bez podlegania zmianom tego, który je powoduje, Augustyn pragnie dać krótką odpowiedź dotyczącą przyczyn zmian. Biskup Hippony odżegnuje się od długiego wykładu, gdyż uważa, że zwięzłe wyjaśnienie usatysfakcjonuje

21 List 138,6, CSEL 44,130: "Ideo verus est dominus, qui servo non indiget et quo servus indiget".

22 List 138,6, CSEL 44,131: "Nec illorum ergo sacrificiorum egebat Deus, nec cuiusquam eget umquam, sed rerum divinitus impertitarum, vel imbuendo virtutibus animo, vel aeternae salutis adipiscendae quaedam signa sunt, quorum celebratione atque functione non Deo sed nobis utilia pietatis exercentur officia".

23 CSEL 44,132; Ps 101,28: "Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es"; Ps 15,2: Dixi Domino: "Dominus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges"; Ps 15,4: "Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus"; Ps 49,9: "Non accipiam de domo tua vitulos neque de gregibus tuis hircos"; Jr 31,31-32: "Ecce dies, inquit, venit, dicit Dominus, et confirmabo super domum Iacob testamentum novum, non sicut testamentum quod disposui patribus eorum, cum eluxi

nuje przenikliwy umysł²⁴. Marcelina. Augustyn tłumaczy, że pierwsze "sakramenty" - ofiary Starego Przymierza były związane z przepowiadaniem Chrystusa przez proroków. Sakrament Nowego Przymierza jest urzeczywistnieniem tej zapowiedzi w osobie Jezusa Chrystusa. Wszelkie wyjaśnienia biskup Hippony opiera na przeciwstawieniu dwóch czasowników: praenuntiari i annuntiari. Zdaniem retora i teologa z Hippony przeciwstawienie to powinno dostatecznie pomóc Marcelinowi zrozumieć różnicę między czasem oczekiwania - czasem proroków /praenuntiari/ i czasem wypełnienia proroctw czyli czasem głoszenia /annuntiari/ "dobrej nowiny" zbawienia w Chrystusie.

2. Wartość społeczna chrześcijaństwa

Św. Augustyn w drugiej części swego listu /rozdz. 9-17/ bada zagadnienie postawione mu przez pogan za pośrednictwem Marcelina²⁵. Chodzi bowiem o zarzut, według którego nauki Chrystusa nie można pogodzić z dobrem państwa. Przeciwnicy biskupa Hippony nie mogą pojąć przykazania miłości, nie potrafią zrozumieć, jak można "odpłacać dobrem za zło", "nadstawić drugi policzek temu, który uderzył w jeden", "oddać swój płaszcz temu, który zabrał tunikę", "iść drugi odłamek drogi z tym, który nas zmuszał do jednego"²⁶. Według pogan taka postawa stanowi otwartą drogę do wszelkich ustępstw wobec nieprzyjaciela i nie da się pogodzić z duchem rzymskim i z koniecznością wojny w obronie cesarstwa.

Biskup Hippony, odpowiadając na ich zarzuty, wykazuje, że nauka o przebaczeniu była praktykowana przez wielkich Rzymian już w czasach pogańskich. Powołuje się przy tym na Salustiusza i Cyncerona. Salustiusz wysławiał ludzi, którzy troszczyli się o "wielkość i bogactwo państwa", a "doznawszy krzyw-

eos de terra Aegypti". Augustyn kończy VII rozdział listu 138 następującymi słowami: "Et alia multa sunt de hac re testimonia... quae commemorare nunc longum est".

24 "Homini acuto". List 138, 8, CSEL 44, 133.

25 List 136, 2, CSEL 44, 94 n.

26 Mt 5, 39.

dy woleli przebaczyć niż jej dochodzić²⁷. Augustyn znajduje u Cycerona pochwałę Cezara. Ten ostatni zapominał zwłaszcza o doznanych krzywdach²⁸.

Autor listu 138 dostrzega sprzeczność w rozumowaniu przedstawicieli pogańskich. Z jednej strony podziwiają oni postawę przebaczenia, kiedy ją głoszą pogańscy autorzy. Z drugiej strony, gdy ta postawa wynika z przykazania Bożego i jest przedmiotem nauczania Kościoła, odrzucają ją jako wrogą państwu. Biskup Hippony usiłuje wyjaśnić swoim pogańskim rozmówcom, że gdyby przyjmowano należycie naukę Chrystusa, państwo zyskałoby wielkość przewyższającą osiągnięcia największych budowniczych Rzymu. Dobro państwa może być tylko dobrem powszechnym. Dobro powszechne zaś może istnieć tylko w zgodzie. Jeśli nie ma zgody, wówczas zmiana obyczajów powoduje stopniowy upadek państwa. Również kult bogów pogańskich, stale prowadzących właśnie, nie sprzyja państwowej pomyślności, ponieważ naśladowanie ich powoduje kłótnie i spory²⁹. Inaczej przedstawia się sprawa z nauką Chrystusa głoszoną w kościołach. Nawet ludzie obcy religii Chrystusa wiedzą o tym, że ona zawiera jedynie przykazania zgody i pojednania³⁰.

Biskup Hippony zachęca swoich rozmówców, aby zgłębiali przykazanie Chrystusa. Lepiej jest bowiem zbadać dokładniej to przykazanie niż je lekkomyślnie atakować. Św. Augustyn wyjaśnia te zarzuty w świetle wewnętrznej ascezy człowieka i Nowego Testamentu.

Nadstawienie policzka, oddanie płaszcza, dwukrotne odbycie drogi prowadzi do przewyciężenia zła dobrem³¹. Strata ma-

27 C. Sallusti Crispi "De coniuratione Catilinae" 52, 19: "rem publicam quam ex parva et inopi magnam et opulentam fecerunt"; tamże 9, 5: "accepta iniuria ignoscere quam persequi malebant".

28 Cicero, Pro Q. Ligario 12, 35: "... quod nihil oblivisci soleret / Caesar / nisi iniurias".

29 List 138, 10, CSEL 44, 134-136.

30 List 138, 11, CSEL 44, 136: "Quis vel ab illa religione alienus ita surdus est, ut ignoret?"

31 Tamże: "ut vincatur bono malus, immo in homine malo vincatur bono malum et homo liberetur a malo".

terialna, jaką w ten sposób ponosi człowiek, zostaje wyrównana korzyścią duchową. Posłuszeństwo przykazaniom ewangelicznym wskazuje na wyższość dóbr wiecznych nad dobrami doczesnymi oraz uczy cierpliwości, która jest o wiele większą wartością, niż to, co wróg może nam zabrać.

Następnie Augustyn przechodzi do analizy wyrażenia "prawe- go i lewego policzka"³², przytaczając różne jego wersje, poda- wane przez ewangelistów - Mateusza i Łukasza.

U Mateusza czytamy: "Jeśli cię kto uderzy w prawy poli- czek, nadstaw mu i lewy"³³. Augustyn zauważa, że ten przypadek zdarza się o wiele rzadziej niż uderzenie w lewy policzek, po- nieważ przeciwnik zwykle uderza prawą ręką w lewy policzek. Zdaniem uczonego biskupa, który powołuje się na świadectwo sta- rożytnych, prawy policzek, jak wszystko, co dotyczy prawej stro- ny, jest uznawany i odczuwany jako symbol czegoś lepszego. Dla- tego, jeżeli ktoś atakuje to, co jest najlepsze w człowieku, . wówczas należy oddać jemu i to, co jest gorsze, gardząc w ten sposób wszystkimi dobrami doczesnymi na korzyść duchowych. Nie jest to nauka o słabości czy małości, ale o pewnej wyniosłości i cierpliwości. Zresztą Łukasz³⁴ podaje to samo sformułowanie bez określenia, o który policzek chodzi, co jednak wcale nie jest mniej ścisłe niż u Mateusza, jeżeli weźmie się tylko pod uwagę ćwiczenie cierpliwości, znamionującej postawę dodatnią. Dzięki cierpliwości można doprowadzić człowieka złego do zrozu- mienia jego błędów, unikając zemsty, która powiększa liczbę złych, gdyż znieważony, mszcząc się, staje po złych stronie.

Augustyn kładzie akcent raczej na znaczenie symboliczne tych trzech nakazów ewangelicznych, o które go pytali jego rozmówcy. Dotyczą one bardziej przygotowania serca, niż zewnę- trznych uczynków. Cierpliwość jest tajemnicą duszy, objawia- jącą się tylko wtedy, kiedy jest to użyteczne dla drugiego

32 Mt 5,39.

33 List 138,12, CSEL 44,137: "Si quis te percusserit in maxillam dexteram, praebe illi et sinistram".

34 List 138,12, CSEL 44,138: "alius evangelista". Zob. Lk 6, 29.

o człowieka. Jezus nawet nie brał dosłownie swych własnych przykazań wówczas, kiedy poddał się zniewagom, torturom i śmierci. Śludze zaś, który go spoliczkował, odpowiedział: "Jeśli źle powiedziałem, daj świadectwo o złu; a jeśli zaś dobrze, dlaczego mnie bijesz?"³⁵ Biskup Hippony powołuje się również na postawę św. Pawła spoliczkowanego na rozkaz arcykapłana Ananiasza. Paweł jednak nie oddaje ciosów, ale podkreśla niesłusznosc takiego postępowania, stosując przeciw niemu ironię³⁶: "Uderzy oię Bóg, ściano pobielana! Zasiadłeś, aby mnie sądzić według Prawa, a każesz mnie bić wbrew Prawu!"³⁷ W obu przypadkach Jezus i Paweł nie ochronili siebie samych nie chcąc spowodować nowego zła, które powiększyłoby niesprawiedliwość. Dodaje jednak św. Augustyn, że oierpliwość kierująca wewnętrzną postawą człowieka wcale nie nakazuje wyrzekania się wszelkiego oporu wobec zła. Wręcz przeciwnie zdarza się, że upomnienie kogoś staje się obowiązkiem wynikającym właśnie z przykazania miłości.

Augustyn, kontynuując swoje dowodzenie, powraca na płaszczyznę moralności politycznej, gdyż do niej właśnie odnosi się zagadnienie tego listu. Biskup Hippony przechodzi zatem do omówienia problemu wojny. Augustyn nie potępił jej, jak można by było oczekiwać tego z jego interpretacji nakazów ewangelicznych, lecz stwierdził, że: "jeśli państwo zachowywało nakazy chrześcijańskie, nie prowadzono by wojen bez zyczliwości"³⁸. Autor omawianego listu widzi zatem możliwość wojny sprawiedliwej. Precyzując swoją myśl stwierdza, że chrześcijanie prowadzą wojnę w tym celu, aby zbłąkanych i zwyciężonych doprowadzić "do przymierza pokojowego opartego na sprawiedliwości i pokoju"³⁹. Państwo posłuszne chrześcijańskiemu prawu przeba-

35 Jn 18,23.

36 List 138,13, CSEL 44,139: "Inridenter eos voluit admone-re".

37 Dz 23,3.

38 List 138,14, CSEL 44,140: "si terrena ista res publica praecepta Christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur".

39 Tamże: "ad pietatis iustitiaeque pacatam societatem victis

czenia prowadzi wojnę z życzliwym umiarkowaniem, które przyczynia się do zapewnienia sprawiedliwości i pokoju. Wojna taka niszczy zło, złudne szczęście występnego państwa. Przeciwnie państwu pełnemu przestępstw Augustyn wypowiada się w sposób dośladny, stosując figury retoryczne: chiasm i oksymoron. W chiasmie zestawia dwa opozycyjne znaczeniowo segmenty wypowiedzi, które wiąże kontrast semantyczny uwydatniony przez powtórzenia i antonimy. Dawny retor pisze następująco:

"cum tectorum splendor adtenditur
et labes non adtenditur animorum,
cum theatrorum moles extruuntur
et effodiuntur fundamenta virtutum, /chiasm/
cum gloriosa est effusionis insania
et opera misericordiae deridentur,
cum ex his, quae divitibus abundant, luxuriantur
histriones, et necessaria vix habent pauperes"⁴⁰.

Biskup Hippony, kiedy pragnie określić, czym jest nieszczęście grzeszników, które w ich przekonaniu jest szczęściem, posługuje się oksymeronem, złożonym z dwóch opozycyjnych znaczeniowo wyrazów. Pisze bowiem: "nihil est infelicius felicitate peccantium"⁴¹.

Augustyn powraca do zagadnienia wojny. Według niego z samego tekstu Ewangelii można wnioskować, że Chrystus nie potępił wojny. Jan Chrzciciel zwrócił się do żołnierzy następująco: "Nad nikim się nie znęcajcie i nikogo nie uciskajcie, lecz poprzestawajcie na swoim żołdzie"⁴². Św. Augustyn z naciskiem podkreśla, że społeczność zostanie ocalona wówczas, jeśli żyć będzie zgodnie z wymaganiami nauki Chrystusa. Biskup Hippony na pierwszym miejscu stawia oddziaływanie zmierzające do przemiany poszczególnych jednostek. "Ci, którzy mówią - pisze odpierając zarzuty pogan - że nauka Chrystusa sprzeczna jest z dobrem państwa, niechże wskażą takich żołnierzy, takich małżonków, takich rodziców, takie dzieci, takich panów, takich sług, takich królów, takich sędziów, takich wreszcie poddanych i poborców podatkowych, jakich ona wymaga, a wtedy dopiero niech mają odwagę twierdzić, że nauka ta przeciwna jest

facilius consulatur".

40 Tamże.

41 Tamże.

42 Lk 3,14.

„dobru państwa”⁴³.

Po tej dłuższej przytoczonej wypowiedzi autor listu odpowiada na ostatni punkt zarzutu, według którego moralności chrześcijańskiej nie można pogodzić z interesami państwa. Chodzi bowiem o to, czy rzeczywiście największe nieszczościa spadły na państwo za czasów chrześcijańskich. Według Augustyna taki wywód jest oszozerstwem⁴⁴. Jeżeli bowiem istnieją pewne fakty, rzeczywiście obciążające chrześcijańskich cesarzy, to wydarzyły się także inne, które obarczają niechrześcijańskich cesarzy. Świadczy to, że błędy należy przypisywać ludziom, a nie nauce. Upadek państwa rzymskiego rozpoczął się według starożytnych pisarzy znacznie przed Chrystusem. Augustyn na potwierdzenie swego stanowiska przytacza dwukrotnie Salustiusza i raz Juwenalisa. Przywołuje on na pamięć słowa Jugurty, wypowiedziane przy jego wyjeździe z Rzymu: „O miasto przekupne i na bliską zgubę przeznaczone”⁴⁵ ... oraz przytacza fragment ze „Sprzysiężenia Katyliny”, opowiadający o wojsku rzymskim, które tracą dawne onoty „po raz pierwszy przyzwyczało się uprawiać miłostki i pijaństwo, z podziwem patrzeć na rzeźby, obrazy i ryte naczynia, rabować je u ludzi prywatnych i w gmachach publicznych, obdzierać świątynie, plugawić wszystko, oo boskie i ludzkie”⁴⁶. Augustyn cytuje fragment z szóstej satyry

43 List 138, 15, CSEL 44, 141: „qui doctrinam Christi adversam dicunt esse rei publicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores quales esse praecepit doctrina Christiana, et audeant eam dicere adversam esse rei publicae”.

44 List 138, 16, CSEL 44, 142: „Haec generalis conquestio calumniosa est”.

45 C. Sallusti Crispi, De bello Iugurthino 35, 10: „O urbem venalem et mature perituram...”.

46 C. Sallusti Crispi, De coniuratione Catilinae 11, 6: „primum insueverit exercitus populi Romani amare, potare, signa, tabulas pietas, vasa caelata mirari, et privatim et publice rapere, delubra spoliare, sacra profanaque omnia polluere”.

Juvenalisa⁴⁷, mówiący o zepsuciu obyczajów. Upadek moralny zrodził się z bogactwa materialnego. W czasach ubóstwa zachowywano bowiem czystość obyczajów. Biskup Hippony konkluduje, że moralny upadek Rzymu stanowi rzeczywistą przyczynę jego upadku politycznego i publicznych nieszczęść⁴⁸.

Krzyż Chrystusa zatem nie osłabia państwa, ale sprzeciwia się "fali przewrotności" /"fluvius nequitiae"/⁴⁹, stanowiąc wał ochronny onót moralnych skierowanych wprawdzie ku wiecznemu zbawieniu, lecz w rzeczywistości ziemskiej, będących jedy-
nymi czynnikami zgody i trwałości państwa.

Biskup Hippony nie odmawiał jednak dawnemu, pogańskiemu Rzymowi, godności i wartości. W XVII rozdziale swego listu podkreśla, iż dawni Rzymianie, chociaż nie czcili prawdziwego Boga, stworzyli i powiększyli swe państwo dzięki wartościowym onotom. Myśliciel chrześcijański pisze następująco: "rem publicam, quam primi Romani constituerunt auxeruntque virtutibus, ... custodientem tamen quandam sui generis probitatem, ... Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valeret civiles etiam sine religione virtutes"⁵⁰. Ten fragment ma ogromną wartość. Ukazuje bowiem pojedynawcze stanowisko biskupa, który troszczy się o przychylne usposobienie w stosunku do chrześcijaństwa ludzi takich, jak bezpośredni adresat listu, chrześcijanin Marcellin czy sympatyzujących z nową religią, jak Woluzjan, czy też mających zupełnie krainowo inne poglądy, jak jego koledzy.

Z punktu widzenia chrześcijańskiego rzymskie państwo pogańskie nie miało jednak onót najbardziej godnych pochwały. Brakowało mu sprawiedliwości bezwzględnej, będącej w stanie sprawić osiągnięcie przez państwo "magnam salutem". Nauka chrześcijańska potrafi lepiej uporządkować i wzmoocnić państwo niż znakomici mężowie rzymscy, ponieważ religia Chrystusa z

47 Iuvenalis Satira VI, 287-295.

48 List 138, 16, CSEL 44, 142 n.

49 List 138, 17, CSEL 44, 144.

50 Tamże, CSEL 44, 144 n.

jej nakazem miłości Boga i bliźniego tworzy we wspólnocie państwowej dodatkową silną więź, włączając obywateli ziemskiego państwa do państwa Bożego, "cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas"⁵¹. Tym rytmem, jakby hymnem tryumfu ku chwale wiary, kończy św. Augustyn drugą część swego listu.

3. Cuda i magia

Marcelin, podejmując zarzuty Woluzjana z listu 135, poruszył w pierwszej części swego listu⁵² problem cudów. Prosił o wyjaśnienie zarzutu, jaki stawiali poganie, iż Pan nie dokonał większych cudów niż Apoloniusz z Tiany⁵³ czy Apulejusz z Madaury⁵⁴, czy też inni zwolennicy magii.

Zdaniem uczonego z Hippony jest absurdem przeciwstawiać magów: Apoloniusza i Apulejusza osobie Chrystusa. Augustyn zauważa, że ludzie ci są jednakowoż więcej warci niż bogowie, którym rzekomo służą, poczynając od pierwszego z nich, Jowisza. Staje się to dla biskupa okazją do napiętnowania kultury, która wymyśliła skandaliczne opowiadania o bogach, pokazywane następnie w teatralnych widowiskach. W ten sposób cześć oddawana bogom pochodzi z natchnienia tych samych demonów, którzy towarzyszą uprawianiu magii. Chrześcijanie przeciwstawiający się tej praktyce, przez odwoływanie się do aniołów, byli uważani za wrogów państwa. Augustyn sprzeciwia się takiemu traktowaniu chrześcijan, powołując się przy tym na historię biblijną. Przypomina, że szcześnie pierwszego ludu, oddającego cześć prawdziwemu Bogu, pochodziło nie od szatanów, ale od Boga, któ-

51 Tamże, CSEL 44, 145; zob. również W. Kornatowski, Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna, Warszawa 1965, 199 n.

52 List 136, 1, CSEL 44, 93 n.

53 Apoloniusz z Tiany był filozofem pitagorejskim i cudotwórcą. Żył w I w. po Chr.

54 Apulejusz z Madaury, ur. 125 - zm. ok. 180, zajmował się filozofią mistyczną, był wtajemniczony we wszystkie wschodnie misteria. Oskarżono go o magię, z której bronił się w swej "Apologii" czyli "De magia".

remu służą aniołowie⁵⁵. Ideałem społeczności państwowej powinien być kult prawdziwego Boga. Kiedy państwo ma "fundamentum fidei", kiedy utrzymuje się dzięki więzom zgody i wiary, kiedy pielęgnuje się w nim miłość prawdziwego Boga, wtedy buduje się ono, rozwija i umacnia. W przeciwnym wypadku przez zapoznanie tego ideału moralnego, kiedy szczęśliwość jako cel państwa ulega zniekształceniu i przemienia się w to, co Augustyn określa w XVIII rozdziale jako "felicitas luxuriosa, licentiosa, planeque sacrilega", społeczność państwowa wskutek swej pogańskiej przewrotności jest skazana na zniszczenie.

W następnym rozdziale pisarz afrykański zajął się zagadnieniem magii, w szczególności zaś postacią Apulejusza Afrykańczyka dobrze znanego mieszkańcom tego kontynentu⁵⁶.

Augustyn charakteryzuje Apulejusza z Madaury jako człowieka, który pomimo swej kultury i wymowy nigdy nie sprawował jakiegokolwiek władzy ani stanowiska urzędowego, chociaż przez całe życie nie szczędził wysiłku w poszukiwaniu doczesnego powodzenia. Jest wielką niekonsekwencją ze strony jego zwolenników przypisywać mu potęgę magii, którą on odrzucał i przed którą bronił się przez całe życie⁵⁷. Apulejuszowi przeciwstawia biskup Hippony Dawida, pasterza, który został królem i proroków, którzy imponują nam wielkością cudów⁵⁸ oraz Chrystusa, którego istotny zwłaszcza cud Wcielenia w łonie Dziewicy pozostaje nieporównywalny z żadnym innym cudem, ponieważ Chrystus stawszy się Człowiekiem, nie przestaje być Słowem zawsze zjednoczonym z Ojcem⁵⁹.

W ten sposób nauka listu 138 kończy się tym, co było punktem wyjścia listu 137 i istotą pytań Woluzjana. Z kompozycji listu wynika, że dwa listy 137 i 138 stanowią jedną i tę samą rozprawę, podobnie jak dwa listy 135 i 136 były tym samym

55 List 138,18, CSEL 44,145 n.

56 List 138,19, CSEL 44,146: "... qui nobis Afris Afer est notior".

57 Tamże, CSEL 44,147: "eloquentissime se defendit".

58 List 138,20, CSEL 44,147: "Prophetis sanctis miraculorum magnorum nobilitate praestantibus".

59 Tamże.

orędziem, powstałym z rozmów Woluzjana i jego przyjaciół, do których należał także Marcelin.

Augustyn, podobnie jak przy końcu listu 137, jest świadomy długości i niewystarczalności listu 138. Może on okazać się niedostateczny zarówno dla umysłów "nieco ociężałych"⁶⁰, jak i subtelnych, lubujących się w długich często dyskusjach i trwających w błędzie⁶¹. Prawdopodobnie Augustyn ma na uwadze sceptyczne otoczenie Woluzjana, a nawet jego samego. Ich postawa nie zniechęca jednak pasterza z Hippony. Zobowiązuje on Marcelina, ażeby podtrzymywał z nimi kontakty i aby ponownie do niego napisał. Augustyn odpowie mu listownie lub w osobnym dziele⁶². Jest to pierwsza obietnica napisania dłuższej rozprawy przeciwko poganom, ponieważ listy, nawet bardzo obszerne i wyczerpujące, mogły dotyczyć tylko poszczególnych kwestii. Ponadto nie wyjaśniały wszelkich wątpliwości i nie były dostępne wszystkim zainteresowanym czytelnikom.

Podsumowując wyniki badań można stwierdzić, że św. Augustyn w uzasadnianiu nauki chrześcijańskiej wykorzystał swoje kompetencje filozofa, retora i teologa.

Zmienność bytów stworzonych i niezmienność Boga wyjaśniał przez analogię. Sprawy należące do porządku ludzkiego podlegają zgodnie z prawem natury przemianom i przeobrażeniom. Bóg natomiast jest w sobie niezmienny, ponieważ jest Stwórcą i Rządcą wszechświata.

Ofiary zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu są znakami, przypominającymi zależność stworzenia od Stwórcy.

Cud Wcielenia Chrystusa w łonie Dziewicy jest nieporównywalny z żadnym innym, gdyż Chrystus stawszy się Człowiekiem,

60 Tamże, CSEL 44, 148: "tardiore ingenio".

61 Tamże: "contentiosum tamen studium et praeoccupatio diuturni erroris".

62 Tamże: "Verum tamen cognosce quid eos contra moveat, atque rescribe, ut vel epistolis vel libris, si adiuverit Deus, ad omnia respondere curemus". Por. list 136, 3.

pozostaje nadal zjednoczony z Ojcem.

Biskup Hippony jest zatroskany o dobro państwa rzymskiego. Stąd też podkreśla potrzebę zgody i pojednania. Społeczność ocala, jeśli będzie przestrzegała nauki Chrystusa, zwłaszcza przykazania miłości Boga i bliźniego. Przykazanie Chrystusa wyjaśnia w świetle wewnętrznej ascezy człowieka, przytaczając argumenty zaczerpnięte z codziennego życia i z dziejów narodu rzymskiego oraz na tle całego Nowego Testamentu. Podkreśla wielkość cnót obywatelskich, ale jednocześnie ukazuje ich niewystarczalność. Idealna społeczność państwowa winna opierać się o kult prawdziwego Boga i urzeczywistniać przykazanie miłości.

Uzony z Hippony dla wywołania pewnego efektu w swej argumentacji stosuje grę słów. Czyni to przez powtórzenie tego samego czasownika w różnych formach lub przez przeciwstawienie sobie dwóch czasowników. W swym dowodzeniu posługuje się również sprowadzeniem rozumowania przeciwnika do absurdu oraz chiasmem i oksymeronem.

Biskup Hippony nie tylko dał w swym liście wyczerpującą odpowiedź na zarzuty, jakie poganie postawili nauce chrześcijańskiej za pośrednictwem Marcelina, ale ukazał, że jedynie przestrzeganie w pełni zasad chrześcijańskich może uratować upadające państwo rzymskie i nadać mu nowy wymiar.

Ks. Augustyn Eckmann

QUO MODO SANCTUS AUGUSTINUS DIFFICULTATES, QUAE IN SACRA
SCRIPTURA OCCURRUNT, ET QUAESTIONES, QUAE AD SOCIETATEM ET
REPUBLICAM PERTINENT, IN EPISTOLA AD MARCELLINUM SOLVERIT

/Argumentum/

Auctor huius loci de rebus litterariis pluribus verbis
CXXXVIII epistolam sancti Augustini exposuit. Locus ab auctore
divisus est in partes tres. In prima parte contrarii species
Veteris et Novi Testamenti, in secunda - socialem honestatem
christianitatis; in tertia vero miracula et incantationes
explicavit. Ea, quae ad hominis ordinem pertinent, mutationibus
et transformationibus coniuncta legi naturae obtemperant. Deus

immutabilis est, quoniam Creator et Moderator omnis orbis terrarum est. Sacrificia, tam Veteris, quam Novi Testamenti, sunt signa, quae monent, ut animantes ratione praediti et animantia ratione carontia ex Creatore pendeant. Si cives ordinem christianum teneant, corrudentem imperium Romanum eripere ex periculo et servare possint. Miraculum Incarnationis Jesu Christi in utero Virginis nullo modo cum aliis miraculis comparari potest, quia Christus homo factus numquam separatur a Patre.

POZNANIE RELIGIJNO-MISTYCZNE BOGA W PISMACH ŚW.AUGUSTYNA

Zagadnienie zostanie omówione w dwu etapach: najpierw doświadczenie religijne rozumiane w sensie szerokim, następnie zaś doświadczenie religijno-mistyczne. Pojęcie p o z n a n i a Boga ujmowane jest w sensie augustyńskim¹. Nie chodzi więc wyłącznie o intelektualną percepcję, ale egzystencjalną akceptację prawdy.

1. Doświadczenie religijne

Mówiąc o religijnym życiu u św.Augustyna, należy odróżnić jego osobistą religijność od doktrynalnych poglądów i związanych z nimi wskazań pastoralnych. W pierwszym wypadku chodzi o egzystencjalną postawę, w drugim o płaszczyznę teoretyczno-normatywną.

Św.Augustyn z natury był człowiekiem o intensywnej religijności. Pierwotna chłopięca pobożność, w wyniku destrukcyjnego wpływu otoczenia /rówieśnicy, atrakcje wielkiego miasta/ i przeżyć związanych z okresem dorastania, zanikła na dłuższy czas. Nastąpił okres zobojętnienia, później ulegania wpływom manichejskim, wreszcie etap sceptycyzmu. Ostatecznie jednak pisma Cycoerona, Plotyna, następnie zaś wpływ matki i św.Ambrozego doprowadziły do konwersji moralno-religijnej. Proces ten znalazł swe potwierdzenie w przyjęciu chrztu. Pisma, jakie wyszły spod ręki myśliciela z Tagasty, ukazują jego głęboką i konsekwentną postawę religijną. Przykładem tego są "Wyznania", będące właściwie nieustanną medytacją o Bogu. Modlitwa św.Augustyna przybiera w nich różne formy: jest uwielbieniem, dziękczynieniem, ekspiacją, prośbą. Modlitwa splata się z rozważania-

1 P.Blanchard, *Connaissance religieuse et connaissance mystique chez saint Augustin dans les "Confessions", "Recherches Augustiniennes"* 2/1962/ 315 /311-330/. Autor zawężył swe rozważania do "Wyznań", choć i w tym zakresie wypowiada się dość ogólnikowo.

mi filozoficzno-teologicznymi myśliciela. Jego nauka o Bogu to theologia orans. Egzemplifikacją tego jest choćby problem zła, który rozpatruje nie tylko w świetle rozumu, ale Pisma Świętego, nauki Chrystusa i Kościoła². W postawie św. Augustyna nastąpiło sprzężenie dogmatu i życia w nierozdzielną całość. Był indywidualistą, mimo to jego życie religijne miało wymiar wspólnotowo-eklezyjalny.

Na wstępie trzeba przynajmniej zarysować poglądy św. Augustyna odnośnie do religii: jej pojęcia, struktury podmiotowej, istoty i form ekspresji. W jego pismach nie ma definicji religii, ale istnieje różnoaspektowa jej charakterystyka. W pierwszym rzędzie jest to wyjaśnienie nawiązujące do etymologicznego znaczenia terminu "religia". Pochodzi on od czasownika "re-eligo", oznaczającego powtórny wybór. "Prawdziwa jest zaś ta religia, w której dusza przez pojednanie nawiązuje powtórnie łączność z jedynym Bogiem, od którego grzech ją niejako oderwał"³. Powyższy opis uwypukla moralny aspekt religii, związany z przezwyciężeniem etycznego zła. Starochrześcijański myśliciel dostrzegał również filozoficzny wymiar religii, określając ją jako świadomość i kult wyższej natury zwanej bóstwem⁴.

W religijnej fenomenologii św. Augustyna węzłowe miejsce zajmuje pojęcie Absolutu. Trafność koncepcji absolutnego Numenu decyduje o prawdziwości lub fałszywości religii. Religia jest jedynie prawdziwy kult Boga, natomiast kult fałszywy jest zabobonem⁵. Religia prawdziwa jest inspirowana przez Boga, w formie objawień, znaków, cudów itp⁶. Przedmiotem fałszywym religii

2 Confessiones 7,7,11, PL 32,739.

3 De quantitate animae 36,80, PL 32,1080. Por. De civitate Dei 10,3,1, PL 41,208; Retractationes 1,13, PL 32,603-605.

4 De diversis questionibus 31,1, PL 40,20-21: "Religio est quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, cum ceremoniamque".

5 Contra Gaudentium 2,11,12, PL 43,749: "Verus Dei cultus religio, falsus autem superstitio nuncupatur".

6 Epistola 102,18, PL 33,377: "Verum haec cum exhibetur Deo, secundum eius inspirationem atque doctrinam, vera religio est; cum autem demonibus, secundum eorum impiam superbiam, noxia superstitio".

są różnego typu idole. Człowiek w miejsce Boga czci wówczas "duszę, albo istotę cielesną, albo własne wyobrażenia"⁷. Właśnie przedmiot wierzeń różni chrześcijaństwo od kultów pogańskich. Te ostatnie były zwykle politeistyczne, niekiedy z tendencją do henoteizmu /typową dla religii starogreckiej i starożymskiej/. Chrześcijaństwo jest monoteizmem, uznając istnienie jednego Boga jako nieskończonego i transcendentnego. Choć akceptuje ono zastosowanie sztuk pięknych /obrazów, rzeźb itp./ w religijnym kultywie, to akcentuje zarazem duchowość i niewidzialność bóstwa. Modląc się przed wizerunkiem adorujemy samego Boga, nie zaś Jego podobiznę⁸.

Św. Augustyn, charakteryzując religię, przeciwstawiał się jej naturalizacji i instrumentalizacji. Dlatego postulował rozgraniczenie sfery sakralnej i świeckiej, religii i państwa. To ostatnie nie może inicjować powstania religii, gdyż jej źródłem jest sam Bóg⁹. Jego Objawienie znajduje się u podstaw prawdziwej religii, która od imienia Jezusa Chrystusa nosi nazwę "chrześcijaństwa"¹⁰. Religii nie można traktować jako elementu tradycji narodowej czy kulturowej, gdyż jej fundamentem jest wewnętrzny akt wiary¹¹. W ten sposób afrykański myśliciel wskazał na interioryzm wierzeń religijnych.

Problematyka religii interesowała św. Augustyna nie tyle w aspekcie teoretyczno-historycznym, oo głównie pastoralnym, psychologicznym i normatywno-moralnym. Dlatego nie omawiał historii wierzeń religijnych w sposób systematyczny. Ustosunkował się natomiast jako duszpasterz i biskup do różnego typu religii: pogańskich, judejskiego mozaizmu, czy współczesnych sobie sekt chrześcijańskich. Pod koniec życia skłaniał się do Pawłowej za-

7 De vera religione 10,18, PL 34,130.

8 Por. Enarrationes in psalmum 96,2, PL 37,1244-1245; 113,2,3, PL 37,1483; A.Mandouze, Saint Augustin et la religion romaine, "Recherches Augustiniennes" 1/1958/ 187-223.

9 De civitate Dei 10,1,3, PL 41,279.

10 Retractationes 1,13,3, PL 32,603.

11 Sermo 38,3,5, PL 38,237: "Credamus ergo Deo, fratres. Hoc est primum praeceptum, hoc est initium religionis nostrae".

sady "compelle intrare", którą rozumiał jako możliwość odwołania się do pomocy państwa w nawracaniu innowierców¹².

Innym rysem augustyńskiej fenomenologii religii jest jej wydzwięk teologiczny. Ujawniło się to między innymi w przyjęciu teologicznego kryterium przy wyróżnieniu faz religijnego życia ludzkości. Fazy te są analogiczne do duchowych stanów człowieka: pierwotnej niewinności /ante legem/, upadku związanego z grzechem pierworodnym /sub lege/, zbawczego odkupienia Chrystusa /sub gratia/, a wreszcie spotkania z Bogiem /in pace/¹³. Życie religijne dotyczy trzech pierwszych faz, gdyż ostatnia z nich jest już uszczęśliwiającą wizją w niebie. Religie pogańskie były naturalnym odruchem ludzkości na etapie panowania grzechu. Chrystus, inicjując dzieło zbawienia, nadał życiu religijnemu nową głębię doktrynalną i psychologiczną. Analiza religii, dokonana przez św. Augustyna, dotyczy w przeważającej mierze tego właśnie etapu.

Kolejnym problemem w naszych rozważaniach jest struktura życia religijnego. Zagadnienie to może być rozpatrywane w dwu aspektach: psychologicznym i doktrynalno-normatywnym. Ostatni aspekt dotyczy istoty fenomenu religii. Myśliciel afrykański uwzględnił oba aspekty, w tym również psychologiczno-egzystencjalny.

Św. Augustyn, mówiąc o religii, podkreślił jej uniwersalność i organiczne powiązanie z ludzką naturą¹⁴. U jej podstaw znajduje się "niespokojne serce" człowieka, ustawicznie poszukujące szczęścia¹⁵. Była to więc nie tylko psychologiczna, lecz także ontologiczna interpretacja natury i genezy religijności.

12 Por. E. Lamirande, Church, State and Toleration. An Intriguing Change of Mind in Augustine, Villanova University 1975.

13 Epistola ad Romanos quarta expositio 13-18, PL 35, 2065; H. Rondet, L'anthropologie religieuse de saint Augustin, "Recherches de Science Religieuse" 29/1939/ 163-196. Autor znajduje się pod wpływem pracy H. Dinklera, Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934.

14 De utilitate credendi 7, 14, PL 42, 75.

15 Confessiones 10, 23, PL 32, 793-794.

Konsekwencją tego było pojmowanie jej w sposób integralno-personalny. Autor traktatu "De utilitate credendi" w przeżyciu religijnym dostrzegł współudział wielu sektorów osobowości człowieka: intelektu, woli, uczuć. Religijna wiara jest połączeniem myśli i aktywnego zaangażowania woli¹⁶. Aktywność intelektu w porządku rzeczowym uprzedza akt wiary, dlatego rozum prowadzi do wiary /*intellectus quaerens fidem*/. Wiara, jako rozumny akt człowieka, wymaga wnikania w treść przyjmowanych prawd religijnych¹⁷. Dystansowanie się od irracjonalizmu w pojmowaniu życia religijnego, jakie uwidoczniło się w postawie św. Augustyna, nie było równoznaczne z racjonalizacją aktu wiary. Wiara dotyczy przecież rzeczywistości, której człowiek bezpośrednio nie widzi¹⁸. Transcendencja bóstwa wyklucza bezpośrednią naoczność poznania religijnego, dlatego racjonalne rozpoznanie depozytu wiary posiada swoje granice. Przedmiotem przeżycia religijnego jest Bóg, który stanowi ciągłą tajemnicę dla człowieka¹⁹. Współcześnie określa się bóstwo jako *numinosum* i *mysterium fascinosum*²⁰.

Akt religijny, obok współudziału refleksji intelektualnej, angażuje również sferę dążeń i woli człowieka. Przede wszystkim chodzi o domenę woli, której rola polega na usuwaniu moralnych przeszkód utrudniających intensywne życie religijne. Wewnętrzne oczyszczenie serca jest *conditio sine qua non* aktu wiary²¹. Często zachodzi tragiczne rozdarcie pomiędzy osądem umysłu a decyzją woli, w wyniku którego człowiek wybiera wartości mniej

16 De praedestinatione Sanctorum 2,5, PL 44,962. Rzeczową analizę aktu wiary w interpretacji św. Augustyna przeprowadził W. Dudek, Psychologia wiary według pism św. Augustyna, Warszawa 1937.

17 Sermo 153,7,9, PL 38,258; Epistola 120,4, PL 33,454.

18 In Joannis Evangelium tractatus 40,79, PL 32,1690.

19 De utilitate credendi 11,25, PL 42,83.

20 R. Otto, Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych. Tłum. B. Kupiś, Warszawa 1968.

21 Confessiones 8,12, PL 32,750-751.

cenione od pominiętych²². W "Komentarzu do Ewangelii św. Jana" znajdujemy lapidarne stwierdzenie: nie można wierzyć - jeśli się tego nie chce²³.

Złożoność przeżyć religijnych powoduje, że ich elementem jest także aktywność sfery uczuciowej człowieka. Augustyn nazwał czynnik emocjonalny "uchem serca", pragnąc podkreślić jego wagę w religijnym życiu człowieka²⁴. Uczucia mogą odgrywać pozytywną lub negatywną rolę w płaszczyźnie wiary. Autor "Wyznań" przyznał, że piękno śpiewu i liturgii w mediolańskiej katedrze przyczyniło się do jego konwersji²⁵. Uczucia mogą jednak także utrudniać zbliżenie do Boga, szczególnie w wyniku nadmiernego zafascynowania się wartościami ziemskimi.

Akt wiary w interpretacji św. Augustyna pozwala mówić o dojrzałym i personalnym traktowaniu życia religijnego. Choć dostrzegał jego złożoność, to zarazem był świadomy wewnętrznej jedności tego fenomenu. Współcześnie mówi się, że akt religijny jest funkcją jaźni człowieka, angażując jego osobowe "ja"²⁶. Pokrewne sugestie można odnaleźć w pismach afrykańskiego myśliciela, mówiącego o "ja" jako podmiocie wiary lub niewiary²⁷.

Dotychczasowa analiza dotyczyła głównie psychologicznego aspektu życia religijnego. Można na nie spojrzeć także w aspekcie teologicznym i normatywnym, zwłaszcza mając na uwadze religię chrześcijańską. Można wówczas pytać: co należy do istoty życia religijnego?²⁸ Św. Augustyn nie zagubił się w wielości

22 Confessiones 10,40, PL 32,807: "Hic esse valeo, nec volo; illic volo, nec valeo".

23 In Joannis Evangelium tractatus 26,2, PL 35,1607: "Credere non potest nisi volens".

24 Confessiones 10,10, PL 32,786.

25 Confessiones 7,6, PL 32,757-759; De ordine 2,19,51, PL 32, 1019.

26 W. Gruehn, Religijność współczesnego człowieka, Warszawa 1966.

27 Confessiones 8,3,8, PL 32,752; W. Dudek, dz.cyt., 21-22.

28 Zob. A. Vermersch, Le concept de la vie religieuse, "Gregorianum" 40/1930/ 98 nn. Autor omawia zasadniczo augustyńską koncepcję życia monastycznego.

przejawów religii, koncentrując się na jej zasadniczych elementach. Życie religijne jest przede wszystkim teocentryczną reorientacją człowieka, wewnętrznym oddaniem się Bogu²⁹. Podstawą takiej relacji winna być miłość, rozumiana jako inspiracja aktywności ludzkiego życia³⁰. Jest to miłość prawdy, dobra, wieczności, szczęścia. Miłość Boga wymaga przewyciężenia miłości ziemskiej, to jest zerwania niewolniczego uzależnienia od ziemi. Głęboko wierzy jedynie człowiek wewnętrznie wolny. Kolejnym istotnym elementem życia religijnego jest zawierzenie i pokorne poddanie się Bogu, konsekwencją czego jest służenie mu w swym życiu³¹. Człowiek wierzący jest świadomy dystansu, jaki dzieli go od Stwórcy. Dlatego widzi niedorzeczność pychy, akceptuje zaś postawę pokory. Elementem istotnym życia religijnego jest wreszcie wierność okazywana Bogu, w chrześcijaństwie wierność względem Chrystusa³². On bowiem jest Słowem Wołelonym, zarazem zaś egzystencjalnym wzorem człowieka. Imię Chrystusa przewija się przez wszystkie pisma św. Augustyna, którego duchowość posiada profil wybitnie chrystologiczny.

Należy jeszcze poruszyć zagadnienie epistemologicznej funkcji życia religijnego³³. Czy, i w jakim sensie, jest ono poznaniem Boga? Poprzednio zostało stwierdzone, że biskup Hippony uznawał udział intelektu w integralnym przeżyciu religijnym. Konsekwencją tego było dostrzeżenie również funkcji poznawczej wiary. Noetyka religijna posiada jednak nieodzowne uwarunkowania moralne. Tym pełniejsze jest poznanie Boga, im bardziej zakorzenione w postawie synowskiego oddania Bogu - dos-

29 Soliloquia 1,1,2, PL 32,869; Confessiones 9,8,17, PL 32, 780.

30 Soliloquia 1,1,5, PL 32,872; Epistola 127,4, PL 33,484; De opere monachorum 16,19, PL 40,564.

31 Sermo 69,1,2, PL 38,441; Enarrationes in psalmum 130,13-14, PL 37,1714; De civitate Dei 14,13,1, PL 41,421.

32 Soliloquia 1,15,30, PL 32,884; De sancta virginitate 35,35, PL 40,416; por. Ch. Boyer, La dottrina dell'incarnazione nella spiritualità di Sant' Agostino, w: Sanctus Augustinus. Vitae spiritualis magister, Roma 1956, I, 103-112.

33 E. Portalié, Saint Augustin, DThC I, 2331-2333.

konale określonej łacińskim terminem "pietas"³⁴. Prawda religijna nie jest abstrakcyjnym teorematem, ale prawdą egzystencjalną i regułą życia. Dla wielu współczesnych, w tym także autorów katolickich, chrześcijaństwo nie jest doktryną ale faktem; nie światopoglądem lecz życiem razem z Jezusem. Myśliciel starochrześcijański wyróżnił w chrześcijaństwie dwojaki element: doktrynalny i normatywny, wartości prawdy i dobra. Oba elementy wzajemnie się zazębiają i warunkują. Poznanie prawdy jest możliwe wówczas, kiedy człowiek o a ł y do niej należy³⁵. Prawda objawiona uchwytana jest w pełni jedynie przez miłość³⁶. Dotyczy to szczególnie Boga. Dlatego można również powiedzieć, że wewnętrzna prawda człowieka warunkuje chęć poznania religijnej prawdy³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że św. Augustyn afirmował funkcję poznawczą życia religijnego. Jest to oczywiście jedna z wielu funkcji aktu wiary, której właściwym celem jest formowanie postawy człowieka w życiu jednostkowym i społecznym. Autor "Wyznań" był jednak świadomy tego, że kresem poznania religijnego jest tajemnica odwiecznego niezmiennego Boga³⁸. Nasza wiedza o Bogu, tak filozoficzna jak religijna, jest bardzo ograniczona. Wiemy, że tak wiele o Nim nie wiemy³⁹. Właśnie ten element tajemnicy pozwala w sposób całkowicie wolny uznać obecność Boga albo ją odrzucić⁴⁰.

2. Doświadczenie religijno-mistyczne

Omawiając doświadczenie religijno-mistyczne św. Augustyna, należy, jak poprzednio, rozgraniczyć sferę jego osobistych przeżyć od płaszczyzny doktrynalnej. Najpierw zostanie zarysowana

34 Epistola 140,19,48, PL 33,558; "Tanto fructuosius cogitabis, quanto magis pie cogitaveris". Por. De moribus Ecclesiae 1, 1,1, PL 32,1311.

35 Contra Academicos 2,3,8, PL 32,273.

36 De moribus Ecclesiae 1,17,31, PL 32,1324.

37 Contra Faustum 22,52, PL 42,432-433.

38 De Trinitate 1,1,3, PL 42,821.

39 De ordine 2,18,47, PL 32,1017.

40 De civitate Dei 10,29,2, PL 41,308-309.

jego osobista postawa jako mistyka. Terminologia i schematy, występujące w teologii mistycznej, zostały wypracowane później. Powoduje to niemałe trudności przy próbie odpowiedzi: czy myśliciel afrykański rzeczywiście posiadał i jakie przeżycia mistyczne? Sam termin "mistyczny" (μυστικός) = /zamknięty, okryty, tajemniczy/ był już stosowany przez teologów związanych ze szkołą aleksandryjską. Dopiero jednak św. Tomasz z Akwinu /+1274/ systematycznie opracował zagadnienie doświadczenia mistycznego. Rozróżnił trzy odmiany poznania intuicyjno-kontemplatywnego Boga: zmysłowo-wyobrażeniowy, intelektualny i bezpośrednie poznanie Jego istoty⁴¹. Św. Jan od Krzyża /+1591/ odróżnił następujące etapy przeżyć religijno-mistycznych: etap oczyszczający, oświecający i jednoczący. Kontemplacja, najwyższy stopień doświadczenia mistycznego, jest "poznaniem bez poznawania", oderwanym od zmysłowych i umysłowych form poznawczych⁴³. Mistycy średniowieczni i autorzy współcześni, charakteryzując doświadczenie mistyczne, używają zwykle następujących terminów: odczuwanie Boga, smakowanie, dotyk Boga, zachwycenie, upojenie itp. Johannes Hessen, nawiązując do św. Augustyna, przeżycie mistyczne określił jako cognitio experimentalis - duchowy ogląd, odczucie, doświadczenie⁴⁴.

Doświadczenie mistyczne realizowało się w różnorodnych formach, co nie wyklucza próby wskazania na jego istotne cechy. Zwykle wymienia się następujące: przeżycie "nocy ciemności", doświadczenie wewnętrznej jedności z Absolutem, poznanie - ale niewyraźne w formułach werbalno-konceptualnych, transformacja duszy ludzkiej⁴⁵. Warunkiem doświadczenia mistycznego

41 Summa Theologiae II-II, q. 175, a.3, ad 1.

42 Jak wyżej, q.180, a.3, ad 1.

43 Św. Jan od Krzyża, Pieśń duchowa. Żywy płomień miłości. w: Dzieła, Kraków 1961, II, 248. Por. T.Merton, Posiew kontemplacji, "Znak" 7/1952/ 282 nn.

44 J.Hessen, Lehrbuch der Philosophie, München 1948, t.II, 250.

45 Por. J.Maréchal, Etudes sur la psychologie des mystiques, Paris 1924, I, 181-266; W.Granat, Dogmatyka katolicka, I. Bóg w Trójcy Osób, Lublin 1962, 122, 149 nn; W.Słomka, Świętość na świeckiej drodze życia, Poznań - Warszawa 1981,

jest wyjście poza domenę zmysłowego i intelektualnego poznania, następnie zaś wewnętrzne oczyszczenie duszy - uwarunkowane przezwyciężeniem zmysłowości. W szczególnie intensywnych stanach mistycznych, zwanych ekstazą, zanika funkcjonowanie władz zmysłowych i umysłowych, niejednokrotnie nawet świadomość własnego "ja". Jest to stan teopatyczny, ścisłe zespolenie z Bogiem⁴⁶. Jego wynikiem jest głębsze poznanie prawdy o Bogu, ale niewyraźne w tradycyjnych formułach słownych. Doświadczenie mistyczne jest poznaniem wartościującym, opartym na wierze i miłości⁴⁷. Naturalnym rezultatem przeżyć mistycznych jest przemiana osobowości człowieka, związana z doświadczeniem wewnętrznej jedności z Bogiem w Trójcy jedynym.

Sygnalizowane dotąd kryteria doświadczenia mistycznego, przyjmowane powszechnie w myśli chrześcijańskiej, pozwalają rozważyć zagadnienie osobistych przeżyć mistycznych św. Augustyna. Opinie autorów w tej sprawie są podzielone: niektórzy widzą w nim jednego z największych mistyków chrześcijaństwa⁴⁸, inni kwestionują fakt przeżyć mistycznych rozumianych w sensie właściwym u niego⁴⁹. Ci ostatni odwołują się do argumentów historycznych i epistemologicznych. Opisy przeżyć religijnych, zbliżonych do doświadczenia mistycznego - tłumaczą wpływem neoplatonizmu. Sądzą także, że teoria poznania św. Augustyna wyklucza możliwość kontemplacji wlanej, zbyt bowiem pasywnie "ustawia" człowieka wobec Boga. Tego rodzaju zarzuty są ogólnikowe, mało precyzyjne, oraz aprioryczne⁵⁰. Wpływ Plotyna na myślenie

233-244. Ostatni autor opisuje doświadczenie mistyczne w oparciu o dzieła św. Jana od Krzyża. Do augustyńskiej koncepcji duchowości nawiązywała w większym stopniu św. Teresa Wielka.

46 Św. Jan od Krzyża, Dzieła, II, 93, 287.

47 Tamże, 248.

48 Por. C. Butler, *Western Mysticism*, London 1927, 24 nn; M. Olphe-Galliard, *Saint Augustin*, DS II, 1912-1920.

49 Por. E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936.

50 Polemizuje z tymi zarzutami Ch. Boyer, *La vie mystique de saint Augustin*, w: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milano 1970, 161-170.

ła z Tagasty nie wyklucza możliwości przeżyć mistycznych, gdyż prawdopodobnie u obu one występowały.

Świadeectwem życia religijno-mistycznego św. Augustyna są jego pisma. Najbardziej znana jest scena pobytu 33-letniego Augustyna z matką Moniką w Ostii, opisana w sposób ekspresywny na kartach "Wyznań"⁵¹. Sposób opisu nosi ślady wpływów Ennead, co nie podważa jednak historyczności samego faktu⁵². Autor używa języka typowego dla narracji historycznej, czasem jedynie wplatając zdania posiadające charakter supozycji. W opisie można wypunktować trzy istotne etapy przeżycia mistycznego: przygotowawczy, wewnętrzne spotkanie Boga, wreszcie pokój duszy. Etap przygotowawczy jest kilkustopniowy: kontemplacja świata przyrody, "wstąpienie w świat wewnętrzny", wyjście poza sferę poznania umysłowego /"przyszliśmy do myśli naszych i minęliśmy je, by dotknąć krainy nieustannej obfitości"/. Apogeum przeżyć św. Augustyna i Moniki przypada na moment ekstazy, to jest przeżycia wewnętrznego spotkania z Bogiem. Autor "Wyznań" używa terminologii, która wyraźnie sugeruje istnienie tego faktu. Mówi mianowicie o "dotknięciu" wiekuistego Boga⁵³, realizowanym poprzez "cały rzut seroa". Dalszy ciąg opisu również wskazuje na występowanie mistycznego opisu Boga. Św. Augustyn mówi o "słyszaniu słowa Jego nie za pośrednictwem języka cielesnego, ani głosu anioła, czy szumu obłoku, ani za pośrednictwem zagadki podobieństwa, lecz Jego samego". Wyakcentowana została bezpośredniość poznania Stwórcy, wykluczająca pośrednictwo świata przygodnego. Ten "moment zachwyty" jest więc widzeniem Boga, używając języka św. Pawła, "twarzą w twarz".

Konsekwencją "widzenia", będącego "osiągnięciem wiecznej Mądrości", jest stan wiecznego pokoju oświeczonego. Na tym

51 Confessiones 9,10, PL 32,774. Por. Ch. Boyer, La contemplation d'Ostie, w: Essais anciens et nouveaux..., dz. cyt., 171-191.

52 P. Henry /La vision d'Ostie, Paris 1938/ mówi o wpływie dialektyki Plotyna /En. I, 6,7; V, 1,2/ na opis sceny w Ostii. Por. W. Eborowicz, Le sens de la contemplation chez Plotin et chez saint Augustin, "Giornale di Metafisica" 18/1963/ 123-132.

53 Augustyn używał również wyrazów bliskoznacznych: conspice-

etapie "uwolniony z więzi ziemskich" jest całkowicie zaabsorbowany Bogiem, znajdując w Nim "wewnętrzną radość" i szczęście. Powyższy opis pomija fenomeny fizyczne, jakie często towarzyszą doświadczeniom mistycznym /komunikowanie się na odległość, lewitacje, dar języków itp./. Nie są one jednak istotne, dlatego ich nieobecność nie podważa autentyzmu przeżyć mistycznych św. Augustyna⁵⁴. Niektórzy autorzy określają bliżej charakter sceny w Ostii, nazywając ją kontemplacją wlaną⁵⁵.

Istnieje jeszcze wiele innych wypowiedzi św. Augustyna, które w formie aluzyjnej sugerują występowanie przeżyć mistycznych. W "Wyznaniach", obok opisu sceny w Ostii, można odnaleźć inne pokrewne teksty. W ich księdze dziesiątej biskup Hippony wyraża żal, że zbyt późno pokochał Boga nazywanego "Pięknością": "Zawołałaś, wezwałaś i przerwałaś głuchotę moją; /.../ skosztowałem i łaknę i pragnę; dotknęłaś mnie, i zapłonąłem ku pokojowi Twemu"⁵⁶. W opisie pojawia się wzmianka o "dotyku" Bo-

ga, co implikuje fakt ścisłego wewnętrznego zjednoczenia ze Stwórcą. W tejże dziesiątej księdze "Wyznań" znajdujemy inną relację przeżyć religijno-mistycznych. Św. Augustyn mianowicie pisze: "Niekiedy dajesz mi Boże zakosztować w duszy tak niezwykłego uczucia nieokreślonej słodyczy, że gdyby ona doszła we mnie do doskonałości, nie wiem, co by było, ale nie byłoby to szczęściem ziemskim"⁵⁷. Stwierdzenie powyższe jest echem słów św. Pawła Apostoła mówiącego o zachwyceniu aż do "trzeciego nieba" /II Kor 12,2-4/. W obu wypadkach sposób opisu sugeruje szczególną kategorię przeżyć religijnych, w trakcie których bezpośredni kontakt z Bogiem daje człowiekowi niezwykle intensywną duchową radość.

re, intueri, contueri, sentire, videre.

54 Interesującą dyskusję dotyczącą profilu przeżyć religijnych św. Augustyna w Ostii przeprowadzili: W. Gundersdorf von Jess, *Augustine at Ostia; A Disputed Question*, "Augustinian Studies" 4/1973/, 159-174; J.A. Mourant, *A Reply to Dr von Jess*, tamże, 175-178.

55 Ch. Boyer, *La contemplation d'Ostie*, dz.cyt., 180-184.

56 *Confessiones* 10,27,38, PL 32,795, tłum. ks. J. Czuj, POK 9, 256.

57 *Confessiones* 10,40,65, PL 32,807, POK 9,276.

Ślady przeżyć mistycznych znajdujemy również w komentarzach do psalmów 41 i 42, gdzie św. Augustyn sugestywnym - często emocjonalnym - językiem wypowiada swą nostalgię za domem Ojca niebieskiego, pragnienie spotkania z Bogiem i znalezienia w Nim trwałego pokoju duszy. Komentarz do psalmu 41 wymienia istotne etapy kontemplacji: niepokój duszy, pragnienie łaski, odejście od ziemi, włączenie się w wiarę Kościoła, wreszcie moment ekstazy - wizji Boga. Ostatniego etapu dotyczy następująca relacja św. Augustyna: "Była taka słodycz wewnętrzna i zalała nas szczęśliwością; a duch nasz musnął oieniutkami mackami lekkusienko i przelotnie czegoś, co się nie zmienia. Po cóż więc mam się dalej trwożyć i po cóż ten smutek?"⁵⁸ Język opisu wskazuje, że było to przeżycie mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Człowiek, gorąco pragnący spotkania z Bogiem, jak jeleń wody, dochodzi do "namiotu Boga". Pojęcie namiotu - świątyni oznacza w życiu ziemskim Kościół, a w życiu przyszłym niebo jako stan wiecznego szczęścia. Również komentarz do psalmu 42 zawiera wypowiedzi sugerujące fakt doświadczeń religijno-mistycznych św. Augustyna. Stwierdził on, że człowiek wewnętrzny w milczeniu i skupieniu może usłyszeć głos Boży⁵⁹. Najdoskońalszym obrazem Boga jest ludzka dusza, dlatego właśnie w niej najłatwiej możemy dojrzeć Stwórcę.

Wypowiedzi biskupa Hippony uznaje się dość powszechnie za potwierdzenie przeżyć mistycznych. Wielu autorów mówi o bezpośrednim widzeniu Boga i kontemplacji wlanej /pasywnej/⁶⁰. Inni są ostrożniejsi w ocenie, sugerując mistyczną ale pośrednią wizję Boga⁶¹.

Pozostaje do omówienia doktrynalne stanowisko św. Augustyna wobec problemu doświadczenia mistycznego. Opinie autorów w tej sprawie sprowadzają się do dwu zasadniczych stanowisk.

58 Enarrationes in psalmum 41, 10, PL 36, 471.

59 Enarrationes in psalmum 42, 6-7, PL 36, 480-481.

60 Por. J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, dz. cyt., II, 178-183; M. Olphe-Galliard, dz. cyt., 1915-1917.

61 F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Paris 1954, 270-276.

Pierwsza grupa augustynologów dostrzega u biskupa Hippony zasadniczą zmianę poglądów: początkowo pod wpływem neoplatonizmu przyjmował możliwość bezpośredniej wizji Boga, później uznawał jedynie pośrednie poznanie Absolutu. Tak sądzi René Arnou, zdaniem którego tekst z "De Trinitate" /2,16,27/ świadczy o istotnej zmianie poglądów w omawianej sprawie⁶². Nawet wizja Mojżesza była odtąd wyjaśniana jako pośrednie poznanie Boga. Nieco ostrożniej formułuje osąd Fulbert Cayré, mówiąc, iż Augustyn przyjmował bezpośrednie poznanie idei Bożych, ale uznał to za pośrednią wizję Bożej natury⁶³. Starochrześcijański myśliciel był rzecznikiem łączenia życia kontemplatywnego z życiem aktywnym. Dlatego w jego rozumieniu kontemplacja łączyła się organicznie ze studium teologicznym, aktywnością duszpasterską i wewnętrznym nastawieniem duszy ku Bogu⁶⁴. Emile Portalié w pokrewny sposób wyjaśniał stanowisko autora "Wyznań"⁶⁵.

Czołowym rzecznikiem drugiej grupy augustynologów jest Joseph Maréchal. On także widział istotny wpływ Plotyna w okresie młodzieńczym Augustyna, czego przykładem jest opis stopni doskonałości zawarty w "De quantitate animae"⁶⁶. Później jednak autor chrześcijański zarzucał pychę autorowi Ennead, ponieważ własnym wysiłkiem i bez łaski Bożej pragnął zdobyć pełnię doskonałości⁶⁷. W przekonaniu Maréchala, biskup Hippony - wyzwoliwszy się spod wpływów neoplatonizmu - dalej opowiadał się za możliwością bezpośredniej wizji Boga. Oczywiście, tego rodzaju poznanie Stwórcy jest przywilejem udzielonym nielicznym ludziom⁶⁸. Autor szczegółowo analizuje teksty "De Trinitate"

62 R.Arnou, *Platonisme des Pères*, DThC XII, 2258-2392.

63 F.Cayré, *La contemplation augustinienne*, dz.cyt., 163-195, 270 nn.

64 Tamże, 273-276.

65 E.Portalié, *Saint Augustin*, dz.cyt., 2335 nn.

66 J.Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, dz.cyt., II, 152 nn. Por. Plotyn, En. VI, 9,11.

67 *De Trinitate* 4,15,20, PL 42,901. Por. J.Maréchal, dz.cyt., II, 156.

68 J.Maréchal, tamże, 162-178.

i późniejszych pism św. Augustyna, pragnąc wykazać, że nie podważają one pierwotnej tezy o bezpośrednim widzeniu Boga w trakcie mistycznej kontemplacji⁶⁹.

Kilku autorów zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy referowanymi dotąd stanowiskami. Charles Boyer sądzi, że św. Augustyn uznawał możliwość bezpośredniej wizji Boga. Było to jednak widzenie Go w "obrazie" /per speculum/, nie zaś samej natury Bożej /per speciem/⁷⁰. Ostrożniej wypowiada się M. Olphe-Galliard, lecz w zasadzie widzi u św. Augustyna tak egzystencjalnie jak doktrynalnie mistykę kontemplacji Boga⁷¹.

Choć ocenić trafność referowanych opinii, należy odwołać się do wypowiedzi samego św. Augustyna, omówionych z uwzględnieniem chronologii powstawania poszczególnych pism, aby stwierdzić fakt ewentualnej ewolucji doktrynalnej. "Wyznania", pisanne w latach 397-400, wielokrotnie sygnalizują fenomen przeżyć mistycznych autora. Niektóre ich fragmenty były już omawiane. Interesujące są dwie wypowiedzi zawarte w dziesiątej księdze. Oto pierwsza z nich: "Wszedłem i zobaczyłem słabym okiem duszy mej ponad tym okiem i ponad myślą moją światło niezmienne. /.../ I usłyszałem, jak się słyshi sercem; i nie było całkiem powodu do powątpiewania; i łatwiej wątpiłbym w to, że żyję, niż że nie ma prawdy"⁷². Podobna jest tonacja innej wypowiedzi: "Przeto tak stopniowo szedłem od ciał do oszujałej przez ciało duszy, /.../ aby dojść do światła, które ją oblewało. /.../ Tak doszła do tego, co jest w mgnieniu drżącego spojrzenia. Wówczas to poznałem, że niewidzialne Twoje rzeczy rozumiałymi są przez rzeczy stworzone; lecz nie mogłem zatrzymać wzroku na tym widoku i pokonany słabością, wracając do zwyczajnych zajęć, zachowując u siebie miłe wspomnienia"⁷³. Oba teksty łączą elementy naturalnej noetyki z wyraźną reminiscencją przeżyć mistycznych. Na obecność tych ostatnich wskazuje opozycja pomiędzy poznaniem

69 Tamże, 184-185.

70 Ch. Boyer, *Essais anciens et nouveaux...*, dz. cyt., 184 nn.

71 M. Olphe-Galliard, *Saint Augustin*, dz. cyt., 1920.

72 *Confessiones* 7, 10, 16, PL 32, 742, POK 9, 156.

73 *Confessiones* 7, 17, 23, PL 42, 745, POK 9, 161.

naturalnym i charyzmatycznym Boga. Ekstazy wizja Stwórcy trwa krótko, charakteryzuje się szczególną intensywnością przeżycia, daje egzystencjalną pewność.

Następnym dziełem św. Augustyna, omawiającym problem kontemplacji Boga, jest "Komentarz do Księgi Rodzaju" napisany w latach 401-414. Analizowane są tam szczegółowo teofanie Starego i Nowego Testamentu, głównie wizje Mojżesza i św. Pawła. Opis pierwszej teofanii zdradza wahania biskupa Hippony w sprawie teologicznej klasyfikacji charakteru wizji przywódcy narodu izraelskiego. Widział on zresztą kilkakrotnie Boga: w krzaku ognistym, na Synaju, w namiocie. Pierwszą z nich św. Augustyn zinterpretował jako widzenie za pośrednictwem anioła⁷⁴. Spotkanie Mojżesza z Bogiem na górze Synaj określone zostało jako wizja "duchowa", to jest widzenie o profilu imaginatywnym⁷⁵. Nieco później autor komentarza, mając na myśli wizję w przybytku namiotu, określa następująco jej charakter: "I mówił Pan do Mojżesza twarzą w twarz jak mówi ktoś do swego przyjaciela"⁷⁶. Trudność stanowią słowa Mojżesza skierowane do Boga: pokaż mi "chwałę Twoją". Odpowiedź Boga jest negatywna: "Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu" /Wj 33,20/. Augustyn słusznie zauważył, że pragnienie Mojżesza nie zostało całkowicie odrzucone. Odwołując się do Księgi Liczb /12,8-9/, widzenie jego charakteryzuje jako bezpośredni ogląd Boga: "[Bóg] mówił do niego ustami do ust w naturze, a nie w zagadce i widział chwałę Pana"⁷⁷. Dalszy ciąg komentarza wskazuje, że w wypadku Mojżesza chodziło o wizję kontemplatywną. Nastąpiło mia-

74 Sermo 7,7, PL 38,66.

75 Podobnie zostały zaklasyfikowane wizja Izajasza /6,1/ i św. Jana opisana w Apokalipsie.

76 De Genesi ad litteram 12,26,55, PL 34,476: "Et locutus est Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut quis loquitur ad amicum suum".

77 Tamże, 12,27,55, PL 34,477: "Os ad os loquar ad illum in specie et non per aenigmata, et claritatem Domini vidit" /Num. 12,8/.

nowicie zawieszenie funkcjonowania władz zmysłowych, tajemnicza obecność wszechmocnej łaski Bożej, wreszcie moment ekstazy⁷⁸.

Augustyński opis wizji św.Pawła /I Kor 13,12/ jest bardziej lapidarny i jednoznaczny. Określa ją jako intelektualną wizję Boga poznawanego w Jego naturze⁷⁹. Nie był to oczywiście stan naturalny, gdyż św.Paweł pisał o "trzecim niebie" i "porwaniu". Kontemplacja Boga jest wyjątkowym przywilejem udzielonym człowiekowi i stanem przejściowym⁸⁰, co różni ją od widzenia uszczęśliwiającego zbawionych w niebie.

Zagadnienie możliwości bezpośredniego widzenia Boga omawiane było również ok. 413 r. przez św.Augustyna w liście 147 skierowanym do Pauliny. Zasadniczy tenor listu doskonale oddają słowa: "Niewidzialna jest więc natura Boża"⁸¹. W trakcie analiz problemu znajdujemy wiele mówiące stwierdzenie autora: "Jest On [Bóg] niewidzialny ze swej natury, lecz jeśli chce - może być widzialny, i tak jak chce. Był widziany przez wielką liczbę ludzi: nie w swej naturze, lecz w takim aspekcie, w jakim zechciał być widziany"⁸². List nie wyklucza możliwości bezpośredniego widzenia Boga w życiu doczesnym - dzięki specjalnej łasce, lecz pomija technikę Bożego objawienia. Autor listu zaznaczył, że warunkiem bezpośredniej wizji Boga jest transformacja moralno-religijna człowieka⁸³. Tylko ludzie czystego

78 Tamże, "Est alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem".

79 Tamże, 12,36,69, PL 34,484.

80 Tamże, 12,34,67, PL 34,483. Por. J.Maréchal, dz.cyt., II, 173-178.

81 Epistola 147,8,20, PL 33,605: "Invisibilis est igitur natura Deus".

82 Tamże, "Nam multi viderunt, sed quod voluntas elegit, non quod natura formavit". Por. Retractationes 2,41, PL 32, 647.

83 Epistola 147,20,48, PL 33,618. Por. Enarrationes in psalmum 120,6, PL 37,1609.

seroa mogą oglądać Boga.

Omawiając zagadnienie o charakteru wizji związanej z teofaniami Starego Testamentu, trudno pominąć traktat "De Trinitate", pisany w latach 400-419. Św. Augustyn silnie akcentuje, w tym dziele wyłączność bezpośredniego widzenia natury Bożej zastrzeżoną dla zbawionych. Widzenie Boga w niebie to ogląd niewidzialnej niezmiennej "substancji" Boga⁸⁴. W przekonaniu autora, Stwórca ukazał się Adamowi jedynie w ludzkiej postaci⁸⁵. Najwięcej kontrowersji budzi następujące stwierdzenie św. Augustyna: "Gdyby Mojżesz tego nie powiedział, to trzeba by znosić głupców, którzy utrzymują, że w przytoczonych słowach i zdarzeniach oglądał on oczyma swymi istotę Boga. Tu jednak mamy najoczywistszy dowód, że, mimo pragnienia, nie było to mu dane"⁸⁶. Sens literalny wypowiedzi zdaje się wykluczać bezpośrednią wizję Boga w przeżyciu Mojżesza. Joseph Maréchal sądzi jednak, że tekst wyklucza jedynie możliwość cielesnego widzenia Boga⁸⁷. Zresztą chodzi w tej wypowiedzi o wizję na Synaju, co nie podważa tezy o bezpośrednim widzeniu Boga przez Mojżesza podczas innych teofanii. Proponowana interpretacja cytowanego tekstu nie jest bezpodstawna, ale trudno nie dostrzeżać zmiany tonacji biskupa Hippony w analizie teofanii. W jego przekonaniu "widzenia owe odbywały się za pośrednictwem podległego zmianom stworzenia poddanego niezmiennemu Bogu i okazującego Boga nie w Jego istocie, ale w znakach i symbolach"⁸⁸. Św. Augustyn, z biegiem upływu lat biskupiego duszpasterzowania, obawiał się zatarcia transcendenckości Bożej. Dlatego minimalizował rangę starotestamentalnych teofanii.

84 De Trinitate 1,13,30, PL 42,812.

85 De Trinitate 2,10,17-18, PL 42,855-857.

86 De Trinitate 2,16,27, PL 42,863, tłum. M. Stokowska, POK 25,142.

87 J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, dz. cyt., II, 185. Pewnym potwierdzeniem słuszności takiej interpretacji jest wyrażenie św. Augustyna, że Mojżesz "oczyma swymi" nie mógł widzieć istoty Bożej.

88 De Trinitate 2,17,32, PL 42,866, POK 25,147.

Należy jeszcze wspomnieć o dwu wypowiedziach afrykańskiego myśliciela. W "Komentarzu do Ewangelii św. Jana" /lata 414-417/ kilkakrotnie zdawał się sugerować niemożliwość bezpośredniej wizji Boga. Chodzi jednak prawdopodobnie o wizję cielesną, która oczywiście nie jest możliwa w odniesieniu do niematerialnego i transcendentnego Absolutu⁸⁹. Tekst kontrowersyjny znajduje się również w traktacie "Contra Maximinum", napisanym w 428 roku. Autor stwierdza w nim, że żaden człowiek nie widział "natury Bożej, ani widzieć nie jest zdolny"⁹⁰. Jest to generalna teza, nie zawierająca szczegółowej analizy charakteru teofanii biblijnych.

Wypowiedzi św. Augustyna nie zawsze są całkowicie koherentne. Jednym z powodów tego jest zapewne fakt, że nie pozostawił on usystematyzowanej teologii życia wewnętrznego, kulminującego się w doświadczeniach mistycznych. Oczywiście, nie wyjaśnia to całkowicie różnicy, jaka dzieli pisma okresu wczesnego i średniego od traktatów pisanych pod koniec życia. Teoria o nagłej zmianie poglądów, odnośnie do zagadnienia bezpośredniej wizji natury Bożej, jest mało przekonująca. Przecież "Komentarz do Księgi Rodzaju" i "O Trójcy" powstawały niemal w tym samym czasie. Trudno tym niemniej negować fakt stopniowej ewolucji postawy Augustyna wobec dyskutowanego zagadnienia. Pisma jego pozwalają się domyślać, że okres bezpośrednio po nawróceniu obfitował w momenty mistycznej ekstazy. Późniejsze lata, związane z odpowiedzialnymi i wielorakimi obowiązkami duszpasterza - biskupa, nie dawały okazji do tego rodzaju przeżyć. Pewną rolę odegrała zapewne także dbałość o teologiczną poprawność, w wyniku czego biskup Hippony przeakcentował niepoznawalność wewnętrznej natury Bożej w życiu doczesnym. Nigdy jednak nie kwestionował faktu teofanii opisanych w Biblii, choć z biegiem lat jak-

89 In Joannis Evangelium tractatus 3,17, PL 35,1403: "Illud /.../ sciatis quia omnia quae corporaliter visa sunt [a Moysse] non erunt illa substantia Dei".

90 Contra Maximinum 2,12,2, PL 42,767-768.

by zacierał ich specyfikę. Wydaje się, że myśliciel afrykański - mimo geniuszu teologiczno-filozoficznego - do końca życia nie rozwiązał zadowalająco zagadnienia kontemplacji Boga zachodzącej w doświadczeniu mistycznym. Był wielkim mistykiem chrześcijańskim, ale był także świadomy niewyrażalności tego rodzaju przeżyć w słownych formułach związanych genetycznie ze światem przygodnym.

Ks. Stanisław Kowalczyk

COGNITION RELIGIOUS-MYSTICAL OF GOD ACCORDING TO ST.AUGUSTIN
/Summary/

This article deals with a problem of religion first of all from existential et noetic point of view. A religion can be conceived as reconciliation with God /a moral sens/, as consciousness of God /a philosophical sens/ or as true cult of divinity /a theological sens/. Saint Augustin considers a psychological structure of religious experience in which he distinguishes many elements: a rational cognition, will's option and a participation of emations. The religious experience has also a noetic value because it is a knowledge of truth about God connected and realised by a love. The second part of article discusses a problem of mystical experience according to St.Augustin. He was in person one of the greatest mystics of the Church. His writings /a description of the scene at Ostia; Confession 10,27; Commentary to psalms 41 and 42/ shows that he experienced a mystical union with God. At the end of the article the author treats a controversial problem of character of the mystical experience. Some authors /R.Arnou, F.Cayré/ say that according to St.Augustin a mystical ecstasy is only a mediate vision of God. An analysis of St.Augustine's descriptions of theophanies shows that he conceived a mystical experience as a immediate cognition of God.

W U L F I L A

PROPAGATOR KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W STAROŻYTNEJ MEZJI I TRACJI^x

W tym roku mija 1600 rocznica śmierci Wulfili /+383/, który mimo potępienia przez potomność za herezję, ma niemałe zasługi wobec kultury europejskiej. Wulfila /Ulfila, Urfila, Gulfila/ był arianiskim biskupem Gotów, osiedlonych w starożytnej Tracji i Mezji, które były wschodnimi terenami dzisiejszej Bułgarii. Jego postać jest do tego stopnia związana z losami narodu, że nie można mówić o starożytnych Gotach i ich kulturze, nie wymieniając jego nazwiska¹. W pewnym bowiem etapie historii Gotów był on nie tylko ich duchowym ojcem i przywódcą, ale i współtwórcą ich kultury; podobnie jak 500 lat później Cyryl i Metody dla Słowian, tak Wulfila dla Gotów, w celu ułatwienia sobie pracy misyjnej, opracował specjalny gocki alfabet, przełożył na język gocki Biblię oraz, jak pozwalają przypuszczać źródła, stworzył narodową w języku gockim liturgię. Te wiekopomne dzieła stawiają go nie tylko w rzędzie najstarszych przedstawicieli gockiej i w ogóle germańskiej literatury, ale również, jak to zresztą podkreśla wielu starszych i młodszych historyków², w szeregu twórców europejskiej kultury. W związku ze wspomnianą rocznicą poświęcimy tej tragicznej postaci nieco więcej uwagi. Najpierw omówimy krótko podłoże, na którym przyszło mu działać, potem scharakteryzujemy jego życie i działalność, a wreszcie obszerniej wyeksponujemy jego zasługi wobec kultury chrześcijańskiej.

^x Jest to rozszerzony referat wygłoszony 18 maja 1982 r. w Poznaniu podczas sympozjum na temat: "Bałkany i Polska w starożytności i średniowieczu" /Balcanicum I/.

1 Por. H.Wolfram, Geschichte der Goten, München 1979², 83-97, 131-134.

2 Por. T.E.Karsten, Die Germanen. Eine Einführung in die Geschichte ihrer Sprache und Kultur, Berlin-Leipzig 1928, 218: "Sein Lebenswerk - hauptsächlich durch Umarbeitung der gotischen Runenschrift geschaffene gotische Alphabet und die gotische Bibelübersetzung - war eine Grosstat im Dienste der germanischen Volkserziehung und Kultur"; G.Haendler, Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung, Berlin 1980, 30: "Wulfilas grösste Leistung war die Über-

1. Stosunki społeczno-kulturalne u Gotów przed Wulfilą

Praojczyzną Gotów, jak nas o tym informują źródła starożytne³, a szczególnie dane historyka Jordanesa /+551/⁴, była Skandynawia i przyległe do niej tereny /do dziś nazwa wyspy: Gotland/. Na przełomie naszej ery rozpoczęła się ich wędrówka na południowy wschód /poprzez ujście Wisły i dzisiejszy Gdańsk/, tak że zetknąwszy się po raz pierwszy z Rzymianami w r.214 i osiedliwszy się ok. r. 230 na północnych wybrzeżach Morza Czarnego, prąc ciągle na południe, stanowili nieustanne zagrożenie dla państwa rzymskiego. Za cesarza Aureliana w r.257 wypędzili już Rzymian z Dacji⁵ i dotarli aż po Dunaj, który raz po raz przekraczali pustosząc tereny cesarstwa rzymskiego. W międzyczasie zajęli Bezarabię, Mołdawię, Siedmiogród, zdobyli Bizancjum, Cyzyk i Grecję, najechali na zachodnie tereny Małej Azji paląc w r.263 słynny Artemizjon efeski⁶.

setzung der Bibel ins Gotische. Es handelt sich dabei auch um eine grosse Kulturleistung, denn Wulfila musste eine gotische Schriftsprache erst schaffen - wie auch so mancher Missionar der Neuzeit".

- 3 Najstarsze informacje o Gotach por. Plinius, *Historia naturalis* XXXVII,35, /Gutones/; Tacitus, *Annales* II,62; *Germania* 43.
- 4 Jordanes, *Getica* 4, PL 69,1254: "Ex hac igitur Scandza /Skandynawia/ insula quasi officina gentium aut certe velut vagina nationum cum rege suo Berig Gothi quondam memorantur egressi; qui ut primum e navibus exeuntes terras attigere, illico loco nomen dederunt. Nam hodie illic, ut fertur, Gothisscandza /Gdańsk/ vocatur ... Unde mox promoventes ad sedes Ulmerugorum ... eorumque vicinos Vandalos iam tunc subiugantes suis applicavere victoriis ... Qui aptissimas sedes locaque dum quaerit congrua, pervenit ad Scythiae terras, quae lingua eorum Oium vocabantur. Exinde iam velut victores ad extremam Scythiae partem, quae Pontico Mari vicina est, properant"; Por. C.Weibull, *Die Auswanderung der Goten aus Sweden*, Göteborg 1958; J.Svennung, *Jordanes und Scandia*, Uppsala 1967; J.Czarnecki, *The Goths in the Ancient Poland*, Miami 1975; R.Hochmann, *Goten und Skandinavien*, Berlin 1970.
- 5 D.Morin, *I provinciali ritirati dalla Dacia*, "Revue des Études Roumaines" 3-4 /1955-56/170-219; *Ammianus Marcellinus*, *Rerum gestarum* XXXI,3.
- 6 M.Salamon, *The chronology of Gothic incursions into Asia Minor in the III Century A.D.*, "Eos" 59/1971/109-139.

Około połowy IV wieku podzielili się na Ostrogotów lub Greutungów i Wizygotów lub Terwingów⁷.

Niewiele poza szczerkowymi informacjami wiemy o organizacji społeczno-politycznej Gotów przed Wulfilą. Wg Tacyty "mieszkający za Lugiami Gotonowie /tak nazywa Gotów/ rządzeni byli przez królów, ale surowiej, niż reszta ludów germańskich, jednak nie z zupełną utratą wolności"⁸. Z ostatnich badań historycznych wynika, że całe ich życie społeczno-polityczne zorganizowane było na bazie plemiennej w oparciu o cieszące się dużą samodzielnością wspólnoty wiejskie z własnymi tradycjami, zwyczajami i kultami religijnymi. Jednym z głównych źródeł do poznania życia tych wspólnot jest zachowane "Męczeństwo św. Saby", zamordowanego w 372 roku⁹. Wynika z niego, że o sprawach wspólnoty wiejskiej decydowało złożone z ogółu dorosłych mężczyzn zgromadzenie, być może oligarchii możnych /megistanów/. Nie słychać o jakimś naczelniku lub jednosobowym przywódcy wsi. Można przypuszczać, że była to pewnego rodzaju demokracja na poziomie gminy wiejskiej, której kompetencje ograniczała do minimum władza zwierzchnia. Wspólnoty zaś wiejskie tworzyły związki plemienne, tzw. konfederacje wizygockie, kierowane przez władców, między którymi nierzadko dochodziło do walki o władzę¹⁰. Istniała ponadto u nich jakaś ważna godność "sędziego" /iudex, dikastes/, odpowiadająca zapewne funkcji naczelnika konfederacji¹¹; nie była to jednak godność królewska, bo ta u Wizygotów ukształtowała się dopiero pod koniec IV w.

7 Por. H.Wolfram, *Geschichte der Goten*, dz.cyt., 32-82.

8 Tacitus, *Germania* 43, tłum. S.Hammer, II, 288.

9 Męczeństwo św. Saby. Wstęp J.Strzelczyk, przekład J.Danilewicz, "Meander" 36/1981/25-39.

10 Obszerniejsze informacje na ten temat zob.: J.Strzelczyk, Męczeństwo św.Saby, j.w., 32-33 oraz jego artykuł pt.: "Społeczeństwo wizygockie IV w. w świetle Męczeństwa św.Saby", "Eos" 68/1980/229-250; H.Wolfram, *Geschichte der Goten*, dz.cyt., 117-122; M.Forlin Patrucco, *Religione e cultura dei Goti transdanubiani nel IV-V secolo*, "Augustinianum" 19/1979/168-169.

11 Por. H.Wolfram, *Gotische Studien I: Das Richtertum Athanarichs; II-III Die terwingische Stammesverfassung und das Bibelgotische*, "Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung" 83/1975/1-32, 289-324, 84/1976/239-261.

Nie też prawie nie wiemy na temat ówczesnej kultury Gotów. Niewiele pod tym względem pomagają nam informacje Jordana na temat ich zapachu do wiedzy, bo jak stwierdza M. Forlin Patrucco, z jednej strony wiele u niego egzaltacji retorycznej o "barbaros sofia"¹², z drugiej zaś wiele chęci do niwelowania wszelkich kompleksów niższości Gotów względem Rzymian i ich klasycznej kultury¹³. Ich pierwotnym pismem były powstałe pod koniec III w. tzw. runy, składające się z 24 znaków literowych o charakterze hierograficznym, podzielonych na 3 grupy /po 8 w każdej/. Zachowały się one jedynie fragmentarycznie w postaci napisów na broni, amuletach, ozdobnych kamieniach i ozdobach z drewna lub metalu¹⁴. Wiązano je zawsze z kultem zmarłych i przypisywano siłę magiczną, gdyż wierzono, że pochodzą od bogów, podobnie jak słynny kamień z Fyrunga¹⁵.

Wydaje się, że również religia naddunajskich Gotów oparta była o bazę plemienną i wiązała się ściśle ze wspólnotami wiejskimi¹⁶. Wieś tworzyła jedną rodzinę związaną wspólną ofiarą, kto się zaś od niej wyłamywał, uważany był za zdrajcę nie tylko bogów ale i plemienia i ze wspólnoty musiał być wypędzony. Stróżem religijnych tradycji szczepu było zgromadzenie wiejskie, powołujące spośród siebie kapłanów i kapłanki, którzy decydowali o kulcie i ofiarach. Była to więc pewnego

12 Por. J.H.Waszink, Some Observations on the Appreciations of the "Philosophy of the Barbarians" in the Early Christian Literature, w: Mélanges ... Ch. Mohrmann, Utrecht-Anvers 1963, 41-56.

13 M.Forlin Patrucco - S.Roda, Religione e cultura, art.cyt., 168-169.

14 Obszerniejsze informacje o runach por. Nordisk Kultur VI, Rune, ed.O.Friesen, Stockholm-Oslo-Kopenhagen 1933; O.Friesen, Enciclopedia Italiana XXX, 241-243 /materiały epigraficzne/; Gots ont-ils vraiment connu l'écriture runique, w: Mélanges des Linguistique et de la Philologie. F.Mossée in memoriam, Paris 1959, 277-291; J.W.Marchand, Hatten die Goten vor Wulfila eine Schrift? "Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur" 81/1959/295-302; W.Krause, Runica, Göttingen 1961; tenże: Runen, Berlin 1970; C.Carletti, Iscrizioni runiche scoperte sul Gargano, OsRom 120/1980/nr 107, s.7 /9 V 1980/.

15 W.Krause, Runeninschriften im alten Futhark, München 1937.

16 H.Wolfram, Geschichte der Goten, dz.cyt., 123-131 /Kultur und Religion der Goten/.

rodzaju ekskluzywna religia plemienna, niedostępna dla obcych. Każde plemię posiadało swoje własne bóstwa. Retor Eunapiusz informuje, że gdy w 376 r. Goci przekraczali Dunaj z zamiarem osiedlenia się na terenach cesarstwa rzymskiego, każdy ich szczepek miał własne przedmioty kultu i własnych kapłanów¹⁷. Wg przekaz Jordanesa za najwyższego boga uważali Goci Marsa, któremu składali ofiary ludzkie i łupy wojenne¹⁸. Obok bogów mieli też ojców przodków jako półbogów pod nazwą "Ansis", co można uważać za kult herosów lub zmarłych¹⁹. Kościelny historyk Sozomen wspomina o przewożeniu na wozie posągu bóstwa, któremu składano ofise i ofiary²⁰. Brak nam jednak bliższych informacji o istnieniu jakichś rytów ofiarnych lub jakiejś naczelnej władzy religijnej.

Od 2 połowy III wieku pojawiają się pierwsze sporadyczne informacje na temat chrześcijaństwa wśród Gotów²¹. Mogli się

17 Fragmentum 55 /FHG IV, 38-39/.

18 Getica V,41, PL 69,1256: "Quem Martem Gothi semper aspirissima placavere cultura".

19 Getica XIII,78, PL 69,1262: "Gothi proceres suos, quorum quasi fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos, id est Ansis vocaverunt"; o kuloie przodków por. Ammianus Marcellinus XXXI,7,11: "Barbari vero maiorum laudes olimoribus stridebant incoeditis interque varios sermonis dissoni strepitus leviora proelia temptabantur".

20 Sozomenos, H.E.VI,37, PG 67,1408A, tłum. S.Kazikowski, Historia Kościoła, Warszawa 1980, 443: "Specjalnie do tego wyznaczeni przez Atanaryka funkcjonariusze obwozili ustawionego na wozie jakiegoś bałwana i jeżdżąc od namiotu do namiotu tym wszystkim, których zadenukowano jako chrześcijan, nakazywali bóg przed nim pokłony i składać mu ofiary".

21 Por. J.Mansion, Les origines du christianisme chez les Goths, "Analecta Bollandiana" 33/1914/1-30; E.A.Thompson, Il cristianesimo e i Barbari del Nord, w: Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV, ed. A.Momigliano, Torino 1968, 87-88; M.F.Patrucco, Religione e cultura, art.cyt.,169; G.Haendler, Geschichte des Frühmittelalters und der Germanen Mission, Göttingen 1961; tenże, Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung, Berlin 1980, 28-40; J.Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain, Paris 1918; K.D.Schmidt, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum, Göttingen 1939; H.E.Giesecke, Die Ostgermanen und der Arianismus, Leipzig-Berlin 1939; E.Lozaon, Dacia sacra, "History of Religious" 7/1968/209-243; P.Scandigli,

oni z nim zetknąć w potrójnych okolicznościach: za pośrednictwem swoich żołnierzy służących w wojsku rzymskim, którzy wracając jako weterani do swoich wspólnot plemiennych porzucali kult rodzinny i zachęcali do przyjmowania wyznawanej przez Rzymian religii chrześcijańskiej, poprzez handel i kupców zarówno gockich jak i rzymskich przynoszących z towarami wiarę chrześcijańską, a wreszcie przez branie w niewolę chrześcijan świeckich i duchownych, którzy dzięki częstej znajomości medycyny i wyższej kulturze osobistej oddziaływali na swych więźniów mówiąc im również o Chrystusie²². Na tę ostatnią okoliczność zwracał uwagę w odniesieniu do Gotów ariański historyk Filostorgiusz:

"Naród ten w ten oto sposób doszedł do przyjęcia wiary chrześcijańskiej: już za panowania Waleriana i Galiena /w r.264/ wielkie mnóstwo Scytów mieszkających za Dunajem w krainie Rzymian, dostało się do niewoli. Swymi wyprawami /Goci/ spustoszyli dużą część Europy, a przeprawiając się do Azji najechali Galację i Kapadocję biorąc wielu więźniów, wśród których było również kilku duchownych, i z dużym łupem wrócili do ojczyzny. Jeńcy zaś będąc ludźmi religijnymi, mieszkawszy się z barbarzyńcami, wielu z nich nawróciło do prawdziwej wiary i przekonali, by zamiast pogańskiego zabobonu, przyjęli wiarę chrześcijańską"²³.

La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo, "Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo", XIV, Spoleto 1967, 47-86, 471-484; A.Fridh, Die Bekehrung der Westgoten zum Christentum, Studia Gotica, Stockholm 1972, 130-165; K.Schäferdiek, Germanenmission, RAC 10/1977/506-535.

- 22 Okoliczność często podkreślana przez autorów chrześcijańskich. Por.: Ps-Prosperus, De invocatione omnium gentium II,33, PL 51,717: "... quibus Ecclesiae filii ab hostibus capti dominos suos Christi evangelio manciparunt, et quibus condicione bellica serviebant, eisdem fidei magisterio praefuerunt. At alii barbari dum Romanis auxiliantur, quod in suis locis nosse non poterant, in nostris didicere regionibus, et ad sedes suas cum Christianae religionis institutione remeantur"; Sozomen /II,8,2, PG 67,949, Kazikowski 93/ uważa tego rodzaju misjonarskie oddziaływanie jeńców na pogan za fakt powszechny. Historyk Rufin /H.E. I,10, PL 21,480-482/ opowiada nawet o pewnej niewolnicy chrześcijańskiej, która potrafiła nawrócić cały pogański szczepek hiszpański. O oddziaływaniu moralności chrześcijańskiej na barbarzyńców por. S.Hieronymus, Vita Malchi 6, PL 23,58.
- 23 Philostorgius, H.E. II,5, PG 65,468, GCS 21,17; cfr Commodianus, Carmen apologeticum 810-820, CSEL 15,168.

Znaczenie tych trzech czynników misyjnych krytycznie ocenia E.A.Thompson stwierdzając, że zasadnicze nawrócenie Wizygotów, do których należał i Wulfila, dokonało się dopiero w latach 382-395, kiedy to zostali osiedleni w Mezji Dolnej jako "foederati"²⁴. Można słusznie przypuszczać, że przyczynili się do tego nie misjonarze rzymscy, ale przede wszystkim uczniowie Wulfili udający się do swych rodaków z górką Biblią w ręku. Pierwsze zaś wiadomości o Chrystusie zanieśli Gotom najprawdopodobniej, jak wynika z przekazu Filostorgiusza, jeńcy chrześcijańscy. Tak już w r.251 Goci pod wodzą króla Cniry /250-271/mieli wziąć do niewoli wielu chrześcijańskich Rzymian, którzy "swoich panów braćmi uczynili"²⁵. O dobroczynnym wpływie chrześcijaństwa na moralność Gotów wspomina w 318 r. św. Atanazy Aleksandryjski²⁶, a akta Soboru Nicaejskiego z 325 posiadają podpis biskupa Gooji Teofila²⁷. Nie rozstrzygamy kwestii, czy chodzi tu o Gooję krymską czy naddunajską, bo zdania historyków na ten temat są podzielone. O ile starsi uczeni uważali Teofila za biskupa Gotów krymskich²⁸, o tyle nowsi skłaniają się raczej do wniosku, że terenem jego działalności była Gooja naddunajska²⁹, która mogła ulec jeszcze intensywniejszej chrystianizacji po klęsce Gotów w 332 r. za cesarza Konstantyna³⁰. Również Bazyl Wielki

- 24 E.A.Thompson, *Il cristianesimo e i Barbari del Nord*, art. cyt., 67-73, 79; tenże, *The Date of the Conversion of the Visigoths*, "Journal of Ecclesiastical History" 7/1956/1-11.
- 25 O.Geschwantler, *Bekehrung und Bekehrungsgeschichte*, "Reallexikon der germanischen Altertumskunde" 2/1976/175; H.Wolfram, *Geschichte der Goten*, dz.cyt., 88.
- 26 *De incarnatione Verbi* 51,2, PG 25,187, SCH 199,450.
- 27 Mansi, *Conciliarum collectio* II,214; *Patrum Nicaenorum nomina*, ed.H.Gelzer, Lipsiae 1898, s.LXIV:219 Θεόφιλος Γοτθικός; 56 Theofilus Gutthiae; 57 Theofilus Gotiae.
- 28 Por. H.Wolfram, *Geschichte der Goten*, dz.cyt., 88; "trotzdem würde ich ihn eher für den Bischof der bosporanischen als der donauländischen Gothia hatten"; E.A.Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford 1966, 82,164; A.Vasilev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge Mass. 1936, 10; J.Strzelczyk, *Męczeństwo św. Saby*, art.cyt., 26.
- 29 Por.K.Schäferdiek, *Germanenmission*, RAC 10/1977/498 i 530.
- 30 Socrates, H.E. I,18, PG 67, 121C, tłum. S.Kazikowski,

wspomina działającego wśród barbarzyńców naddunajskich kapadockiego misjonarza "apostoła Gotów" Eutychesa³¹, a nawet koresponduje z Gotem Arintheusem, który w roli oficera służył od r. 355 w armii rzymskiej³². Nie można tu także pominąć wzmiankowanej przez źródła misjonarskiej i monastycznej działalności wśród Gotów syryjskiego biskupa Audiusza, zesłanego na wygnanie do Scythia Minor /dzisiejsza Dobrudża/ przez cesarza Konstancjusza za niepodporządkowanie się decyzjom Soboru Nicejskiego odnośnie daty świętowania Wielkanocy³³. Historycy kościołni V wieku Sokrates i Sozomen uważają przyjęcie chrześcijaństwa przez Gotów za owoc rozgrywek dwóch walczących ze sobą o władzę przywódców gockich, Atanaryka i Fritigerna³⁴. Wszystkie powyższe wzmianki źródłowe świadczą dobitnie o dość wczesnym istnieniu chrześcijan wśród Gotów, trudno jest jednak ustalić ich liczbę. Wydaje się, że w połowie IV wieku nie byli oni jeszcze zbyt liczni i nie posiadali stałej organizacji kościelnej. Musiało ich być jednak tylu, że zaistniała konieczność posłania im własnego biskupa w osobie Gota Wulfili.

Historia kościelna, Warszawa 1972, 67; E.A.Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, dz.cyt., 78-81.

31 Ep.164,2, PG 32,636C.

32 Ep.269, PG 32,1000; por. M.Waas, *Germanen in römischen Dienst des 4 Jahrhunderts* /diss./, Bonn 1965.

33 Epiphanius, *Haeresis* LXX,14 PG 42, 372B: "Caeterum idem ille senex Audius in Scythiam ab imperatore relegatus est ... Cumque in ea regione versaretur /quot autem annis ibidem versaretur, certo osservare non possumus/ in interiora Gothiae penetrans Gothos multos Christianae religionis rudimentis instituit; ex quo omnia monasteria in Gothia nonnulla propagata sunt, in quibus religiosa vivendi ratio et virginitas arctissimaque disciplina floruit". Dość trudno z tym źródłem pogodzić opinię J.Strzelczyka: "Rezultaty zabiegów nawet najbardziej gorliwych misjonarzy w rodzaju Audiosa wśród Wizygotów, były raczej nikłe" /Męczeństwo św. Saby, art.cyt.,28; E.A.Thompson, *Visigoths in the time of Ulfila*, dz.cyt.,62, 167; K.Schäferdiek, *Germanenmission*, art.cyt.,502; H.Wolfram, *Geschichte der Goten*, dz.cyt.,89; J.Zeiller, *Les origines chrétiennes*, dz.cyt.,419.

34 Sokrates, H.E.IV,33 PG 67,552C,Kazikowski 335:"To było przyczyną dla której wielu spośród barbarzyńców przyjęło chrześcijaństwo. Fritigern bowiem choć okazać swą wdzięczność za otrzymane dobrodziejstwa przyjął religię cesarza i to samo polecił uczynić swoim podwładnym. Dlatego też po dziś dzień jest wielu Gotów wyznających wiarę ariańską, którzy

2. Życie i działalność Wulfili

Najwięcej wiadomości o życiu i działalności Wulfili³⁵ dostarcza nam jego uczeń i przyjaciel³⁶ arianński biskup

wówczas opowiedzieli się za nią ze względu na osobę cesarza"; Sozomenos VI, 37, PG 67, 1405.

- 35 Źródła starożytne o Wulfili /różnie podają jego imię/: arian-
skie: Auxentius, Epistula de fide, vita et obitu Ulfilae, PLS 1,
705-707; Philostorgius, H.E. II, 5, GCS 21 /Bidez-Winkel-
mann/, 17-18, PG 65, 468-469 /Urfilas/; katolickie: Socra-
tes, H.E. II, 41 i IV, 33, PG 67, 349C, 552B-553B /Ulfilas/;
Sozomenos, H.E. IV, 24, 1 i VI, 37, PG 67, 1189A i 1404A-
1408B, GCS 50, 178 i 294-297 /Vulfila/; Theodoretus, H.E.
PG 82, 1196-1197 /Ulfilas/; Jordanes, Getica 51, PL 69,
1289 /Vulfila/; Isidorus, Historia de regibus Gotorum,
Vandalorum et Suevorum, PL 83, 1057 /Gulfilas/. Literatura:
G. Waitz, Über das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover
1840; J. Loebe, Ulfilas, Leipzig 1846; E. Bernhardt, Vulfila,
Halle 1875; W. Bessel, Über das Leben des Ulfilas und die
Bekehrung der Goten zum Christentum, Göttingen 1860; F. Kauf-
mann, Aus der Schule des Wulfila, Leipzig 1899; H. E. Gie-
secke, Die Ostgermanen und der Arianismus, Leipzig-Berlin
1939, 5-71; G. Bardy, Ulfila, DThC 15/2, 2048-2057; H. Lec-
leroq, Ulfila ou Oulphilas, DACL 15/2, 2858-2867; A. Lip-
pold, Ulfila, Paulys Realencyklopädie 9 A1, 512-532; W.
Wissmann, Ulfila/s/, LThK 10, 451-453; SWP 395; G. Haendler,
Wulfila und Ambrosius, Berlin 1961; E. A. Thompson, The Vi-
sigoths in the time of Ulfila, Oxford 1966; K. K. Klein,
Gotenprimas als Bischof und Missionar, w: Festschrift
F. Müller, Stuttgart 1967, 84-107; E. Stutz, Gotische Lite-
raturdenkmäler, Stuttgart 1966, 9-15; M. Meslin, Les Ariens
d'Occident 335-430, Paris 1967, 91-92, 97-98, 136-137;
P. Scardigli, Die Goten. Sprache und Kultur, übersezt
B. Vollmann, München 1973; K. K. Klein, Ambrosius von Mai-
land und der Gotenbischof Wulfila, "Südostforschungen"
22/1963/14-47; M. Simonetti, L'arianesimo di Ulfila, "Ro-
manobarbarica" 1/1976/297-323; K. Schäferdiek, Wulfila -
vom Bischof von Gothien zum Gotenbischof, "Zeitschrift
für Kirchengeschichte" 90/1979/107-146; J. Strzelozkyk,
Męczeństwo św. Saby, Wstęp, "Meander" 36/1981/28-30.

- 36 Por. Epistula Auxentii 55, PLS 1, 705 /fragmenty tego
listu przełożył A. Bober. Posługujemy się jego rękopisem/;
"Nie potrafię go godnie wychwalić, ale też nie śmiem po-
kryć go milozeniem. Jestem jego dłużnikiem więcej niż
wszystkich innych, bo wiele i nad miarę nade mną pracował.
W najwcześniejszych moich latach zabrał mnie od rodziców
na ucznia, wyuczył Pisma św., ukazał prawdę, a przez mi-
łosierdzie Boga i łaskę Chrystusa, wychował mnie we wie-
rze jak swego syna, fizycznie i duchowo."

Auksenojusz z Durostorum w Mezji /dzisiejsza Silistria/ w zachowanym liście "Epistula de fide, vita ac obitu Ulfilae"³⁷ oraz kapadocki współrodak, arianński historyk Filostorgiusz. Przodkowie Wulfili ze strony matki wywodzili się z jeńców kapadockich, z miejscowości Sadagolthina w pobliżu miasta Parnassos, uprowadzonych przez gockich korsarzy ok. r. 261/2 za cesarza Walensa i Galiena³⁸. Urodził się gdzieś nad Dunajem ok. 311 roku³⁹ z rodziców katolickich, ojca Gota i matki Kapadoczeki. Nic pewnego nie możemy powiedzieć o jego wykształceniu i nauczycielach. Jeśli wierzyć Sokratesowi, to pierwszym jego nauczycielem i wychowawcą był wspomniany już metropolita Gotów Teofil⁴⁰.

37 Wydany przez A. Hammana, PLS 1, 705-707; Por. D.B. Capella, La lettre d'Auxence sur Ulfila, "Revue Bénédictine" 34 /1922/224-233; K.K. Klein, Die Dissertatio Maximini als Quelle der Wulfilabibliographie, "Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur" 83/1952/239-271, 84/1952/99-152.

38 Philostorgius, H.E. II, 5, PG 65, 468, GCS 21, 17: "Wśród tych jeńców byli także przodkowie Urfili, z pochodzenia Kapadoccy z miejscowości Sadagolthina spod miasta Parnassos". Por. M. Salamon, The chronology of Gothic incursions into Asia Minor, art. cyt., 131-136, ale H. Wolfram idąc za opinią L. Schmidta /Die Ostgermanen, München 1969, 215/ i K. Schäferdieka /Germanenmission, art. cyt., 502/ proponuje rok 257. /Geschichte der Goten, dz. cyt., 84/

39 Datę tę wyprowadzamy z przekazu Auksenojusza, który informuje nas, że Wulfila został biskupem mając 30 lat, a pełnił ten urząd przez 40 lat; w tym 7 lat był biskupem Gotów na północ od Dunaju, a 33 lata na południe od Dunaju razem z Gotami w Mezji. Jeśli wiemy, że biskupem został w 341 r. podczas synodu w Antiochii, to jego urodziny przypadają na r. 311. Cyfry te mogą mieć również znaczenie symboliczne, gdyż Auksenojusz charakteryzował Wulfilę na wzór Chrystusa, który mając 30 lat rozpoczął działalność publiczną. Podobnie Dawid rozpoczynał swą publiczną działalność mając 30 lat, potem przez 7 lat panował na Hebronie, a 33 lata rządził całym Izraelem. Por. H. Wolfram, Geschichte der Goten, dz. cyt., 85-86; K.K. Klein, Der Auxentiusbrief als Quelle der Wulfilabibliographie, art. cyt., 84/1952 - 1953/ 116 nast.

40 Soorates, H.E. II, 41, 23, PG 67, 349, tłum. S. Kazikowski /Historia Kościoła, Warszawa 1972/, 216: "Wulfila, biskup Gotów, dotychczas trwał przy nieejskiej formule wyznania wiary, wzorując się na Teofilu".

Wychowany zapewne w chrześcijańskiej atmosferze rodzinnej, musiał zdobyć pewne wiadomości retoryczno-religijne i pewną znajomość Biblii, skoro pełnił funkcję lektora czytając i objaśniając Pismo św. podczas liturgii w trzech językach: gockim, greckim i łacińskim oraz apostołował wśród rodaków na północ od Dunaju. Poprzez tę działalność musiał sobie zdobyć rozgłos, skoro go młodego, ok. 20-letniego chłopca, włączono, być może w charakterze tłumacza i adwokata, w poczet oficjalnego poselstwa związku Gotów przed 337 r. do cesarza w Konstantynopolu. Być może zajmował jakąś wyższą pozycję w społeczeństwie gockim, skoro kwalifikował się na członka narodowej delegacji⁴¹. Już bowiem jego ojciec, jak informują źródła VI w., "choć nie był naczelnikiem szczepu, to jednak był zaliczany do wyższej ekonomicznej warstwy społecznej"⁴². Te właśnie względy mogły zadecydować, że wysłano go po raz drugi w 341 r. do Antiochii, gdzie mimo iż nie był jeszcze diakonem ani kapłanem, wyświęcono go na biskupa "chrześcijan, którzy przebywali u Gotów"⁴³. Dokonał tego wraz z biskupami zgromadzonymi na synodzie w Antiochii z okazji poświęcenia kościoła, wpływowy zwolennik arianizmu, Euzebiusz z Nikomedii, od 338 roku patriarcha Konstantynopola i doradca cesarza. W związku ze wzrastającym znaczeniem Konstantynopola i jego prawami do prowadzenia misji „in barbariis”, co później usankcjonowano prawnie⁴⁴, uczynił on młodego, zdolnego, władającego trzema językami 30-letniego Gota biskupem misyjnym, "by kierował, poprawiał, nauczał i budował naród Gotów"⁴⁵.

- 41 H. Wolfram, *Geschichte der Goten*, dz. cyt., 85; Ammianus Marcellinus XXXI, 12, 8
- 42 H. Wolfram, j.w., 86; K. Schäderdick, *Der germanische Arianismus*, "Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique" 50/1970/79;
- 43 Philostorgius H.E. II, 5, GCS 21, 18, PG 65, 469 A.
- 44 Por. 2 kanon Soboru Konstantynopolskiego /381/ i 28 kanon Soboru Chalcedońskiego /451/; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles* II, 1, 21 oraz II, 2, 815.
- 45 *Epistula Auxentii* 36, PLS 1, 705; por. K.K. Klein, *Goten-primas Wulfila als Bischof und Missionar*, art. cyt., 94.

Wspomina o tym wydarzeniu zarówno Auksencjusz jak i Filostorgiusz⁴⁶.

Jeśli chodzi o celowość konsekracji biskupiej Wulfili, to E.A.Thompson idąc za najstarszą opinią H.E.Giesecka⁴⁷, stara się wykazać w oparciu o informację Filostorgiusza: "ordinatus est episcopus Christianorum, qui apud Gothos degebant"⁴⁸, że nie był on wcale konsekrowany z myślą oficjalnego prowadzenia misji wśród Gotów, ale by być biskupem tych chrześcijan, którzy w r. 341 przebywali w charakterze jeńców, lub ich potomków, wśród barbarzyńców; pierwszorzędnym celem konsekracji Wulfili nie było chrystianizowanie pogańskich Wizygotów, ale pełnienie posługi liturgicznej wśród przebywających tam nawróconych Rzymian i Gotów⁴⁹. Jego pozycja miała być analogiczna do pozycji Palladiusza, którego papież Celestyn wysłał w 341 r. w charakterze biskupa do chrześcijańskich Szkotów irlandzkich⁵⁰. Niezależnie od tego, jaki był cel biskupiej konsekracji Wulfili, jest faktem, że od 341 r. rozpoczął on chrystianizację swoich rodaków i organizowanie wśród nich życia kościelnego. Początkowo, jak stwierdza Sozomen, nie zrywał z Kościołem katolickim, ale powoli przechodził na stronę

46 Epistula Auxentii 56, PLS 1,705, tłum. A.Bober: "Z miłosierdzia Bożego i łaski Chrystusa został dla zbawienia wielu w narodzie Gotów wyświęcony w wieku 30 lat z lektora na biskupa ..., aby kierował, poprawiał, nauczał i budował naród Gotów, co przy łasce Bożej i pomocy Chrystusa zostało cudownie wykonane dzięki jego posłudze". Philostorgius H.E., II,5, PG 65,468, GCS 21,17: "Ten Urfilas stał się teraz przywódcą wiernych, którzy wędrowali i ich pierwszym biskupem ustanowionym w ten oto sposób. Gdy przez głowę państwa został wraz z innymi wysłany w delegacji do cesarza Konstancjusza /bo i narody barbarzyńskie poddane były cesarzowi/ został przez Euzebiusza, i zgromadzonych z nim biskupów, wyświęcony na biskupa chrześcijan, którzy byli u Gotów". Wbrev dacie 341 K.Sohn-ferdiek, /Wulfila - vom Bischof von Gothien zum Gotenbischof, art.cyt., 107-115/ uzasadnia, że Wulfila został konsekrowany na biskupa jeszcze za życia cesarza Konstantina, tj. przed rokiem 336, a na wschodnie tereny cesarstwa przeniósł się dopiero po synodzie w Sardyce /343 r./. Hipoteza ta jednak zdaje się być mało uzasadniona.

47 Die Ostgermanen und der Arianismus, Leipzig 1939, 12-13.

48 Philostorgius, H.E. II,5, PG 65,468.

49 E.A.Thompson, The Date of the Conversion of the Visigoths, "Journal of Ecclesiastical History" 7/1956/1-11

50 Prosper, Chronica Minor I, PL 51,473.

ariańską, za którą otwarcie opowiedział się dopiero na synodzie w Konstantynopolu w 360 roku⁵¹. Dotąd na terenach nad-dunajskich arianizmu broniło dwóch znanych biskupów: Walens z Mursy i Urzadzusz z Singidunum, teraz miał do nich dołączyć Wulfila, który będąc przede wszystkim praktykiem i duszpasterzem, nigdy nie stał się wybitnym teoretykiem i myślicielem.

Po 7 latach biskupowania Wulfili wybuchło pierwsze gockie krwawe prześladowanie chrześcijan /347-350/, którego inicjatorem miał być nie nazwany po imieniu "inreligiosus et sacrilegus iudex", identyfikowany przez historyków ze znanym "sędzią" wodzem Atanarykiem⁵². Choć nie znamy bliżej jego szeregów, to skądinąd wiadomo, że pochłonęło ono wielu chrześcijan. Z tym prześladowaniem historycy wiążą męczeństwo Inny, Rimy i Piny, którzy zostali umęczeni przez przywiązanie do pali i zanurzenie w rzece aż do zamaznięcia. Mieli się oni przeciwstawić poohlebstwom i groźbom jakiegoś "księcia barbarzyńców". Ich zwłoki przewiózł po 7 latach w bezpieczne miejsce biskup o gockim nazwisku, być może katolik, Goddas⁵³. O tym

-
- 51 Sozomenos, H.E. VI, 37, PG 65, 1405, tłum. S. Kazikowski /Historia Kościoła, Warszawa 1980/, 442: "Wulfila piastujący u nich podówczas godność biskupią z początku w żadnej kwestii nie różnił się od Kościoła Powszechnego. Otóż za panowania Konstancjusza z braku rozeznania, jak przypuszczam, razem z grupą Eudokajosa i Akacjosa, wzięwszy udział w Synodzie Konstantynopolskim, ciągle utrzymywał więzy wspólnoty kościelnej z biskupami, którzy uczestniczyli w Soborze w Nicei. Dopiero kiedy po raz drugi przybył do Konstantynopola, podobno po rozmowie, jaką przeprowadzili z nim na tematy dogmatyczne biskupi, przywódcy arianckiej herezji, obiecując mu poparcie u cesarza dla sprawy poselstwa, jeśli przyjmie ich punkt widzenia, przymuszony przez konieczność, czy też może rzeczywście przekonany o wyższości takiego sposobu pojmowania Boga, nawiązał łączność kościelną z arianami, oddinając się tym samym wraz z całym plemieniem od Kościoła Powszechnego".
- 52 Epistula Auxentii 58, PLS 1, 706, tłum. A. Bober: "Kiedy z zawiści i poduszczenia przeciwnika, bezbożny i świętokradczy sędzia wzniecał okrutne prześladowanie Gotów ... wielu zostało męczennikami i wyznawcami".
- 53 Por. Passio s.s. Innae, Rimae et Pinae, ed. H. Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie, "Analecta Bollandiana" 31 /1912/ 215-216, 287-288; G. Luchesi, Bibliotheca Sanctorum, VII, Roma 1966, 818; E.A. Thompson, The Visigoths in the

prześladowaniu zdaje się wspominać piszący ok.348/50 roku św. Cyryl Jerozolimski⁵⁴. W tej krytycznej sytuacji Wulfila prosi cesarza rzymskiego o azyl i przenosi się ze swymi goć-kimi chrześcijanami za Dunaj, na tereny cesarstwa oraz osiedla się za jego zgodą w Dolnej Mezji koło Nikopolis /w pobliżu obecnego Wielkiego Tyrnowa/. Wypadki te opisuje biograf Auksenojusz⁵⁵. Musiał się cieszyć dużym autorytetem, skoro biograf podkreśla, że przez cesarza został przyjęty z honorami - "honorifice susceptus"⁵⁶. Również w nowym mezyjskim środowisku Wulfila pełnił funkcję biskupa wiejskiego⁵⁷ i misyjnego. K. Schäferdiek dopuszcza nawet możliwość, że był on odtąd również cesarskim biskupem w Nikopolis⁵⁸. Auksenojusz informuje nas, że Wulfila brał czynny udział w wielu synodach⁵⁹. Źródła jednak potwierdzają jego obecność tylko na ariańskim synodzie konstantynopolskim w 360 roku, gdzie staje po stronie Marisa z Chalcedonu⁶⁰ i deklaruje się otwarcie umiarkowanym

time of Wulfila, dz. cyt., 161-166; K. Schäferdiek, Germanenmission, art. cyt., 499-501; H. Wolfram, Geschichte der Goten, dz. cyt., 90.

54 Catechesis X, 19, PG 33, 688, PSP 9, 136: "Świadozą Persowie, Goci i ci z pogan, którzy za niego oddali życie, choć go nie widzieli cieleśnymi oczyma".

55 Epistula Auxentii 59-60, PLS 1, 706, tłum. A. Bober: "Kiedy wielu sług Bożych i służebnic Chrystusowych poniosło chwalebne męczeństwo, a jeszcze okrutniejsze prześladowanie nadciągało, święty ten i błogosławiony mąż Ulfilas, po 7 zaledwie latach biskupstwa, został z olbrzymią rzeszą wyznawców wypędzony z obszarów barbarzyńskich. Na terenie Romanii przyjął go z honorami błogosławionej pamięci cesarz Konstancjusz ... Przeprowadził się więc przez Dunaj i według wzoru świętych służył Bogu w górach".

56 Jak wyżej.

57 Por. E. Kirsten, Chorbischof, RAC 2/1954/1105-1107; H. Wolfram, Geschichte der Goten, dz. cyt., 90.

58 K. Schäferdiek, Germanenmission, art. cyt., 500: "Vermutlich hat Wulfila seitdem auch als reichskirchlicher Bischof von Nikopolis fungiert".

59 Epistula Auxentii 46, PLS 1, 704: "... w wielu synodach świętych biskupów starannie umocniony".

60 Sozomenos, H.E. VI, 37, PG 67, 1405, Kazikowski 442-443; IV, 24, PG 67, 1188-1189, Kazikowski 269; Soocrates, H.E. II, 41, PG 67, 349C, Kazikowski 216; Theodoretos, H.E. II, 28, PG 82, 1072-1073.

arianinem. Nadal jednak zabiega o dobro swych rodaków i prowadzi ich chrystianizację w trzech językach⁶¹. Tutaj też prawdopodobnie dla ułatwienia sobie pracy misyjnej tworzy alfabet gocki, przekłada na język gocki Biblię i organizuje narodową liturgię gocką. Zyskuje sobie przez to u swych rodaków takie zaufanie, iż wierzyli, że nic z tego co głosi nie może być błędne, ale zawsze jest pożyteczne⁶². Historyk Teodoret zaznacza, że Goci "bardzo mu ufali, uważając jego słowa za niewzruszone prawo"⁶³. Być może obok przekładu Pisma św. był twórcą, jak to można wnioskować z przekazu Izydora z Sewilli⁶⁴, jakiegoś elementarnych zasad współżycia. Na skutek wygnania i doznanych cierpień za wiarę zdobywa sobie zaszczytny tytuł "wyznawcy", z którego był bardzo dumny⁶⁵. Sami zaś Rzymianie widzieli w nim nie tylko biskupa, ale przywódcę Gotów przebywających w Mezji i nazywali go "najwyższym kapłanem i prymasem"⁶⁶.

Po ustaniu prześladowań Wulfila wrócił zapewne na swe dawne miejsce i nadal prowadził działalność duszpastersko-misyjną wśród swoich rodaków po obydwu stronach Dunaju. Razem z grupą swoich zwolenników, tworzących jakby "szkołę Wulfili",⁶⁷

- 61 Epistula Auxentii 53, PLS 1,705: "Rozwijał przez 40 lat swego biskupstwa owocną i pełną apostołską łaski działalność, i głosił ewangelię w języku greckim, łacińskim i gockim w jednym i jedynym Kościele Chrystusa".
- 62 Sozomenos, H.E. VI,37, PG 67,1405 BC, Kazikowski 443: "Goci pod jego kierunkiem wyuczeni wszystkiego, co się wiąże ze sprawami czoł Bogu należnej i przez niego wprowadzeni w świat łagodniejszych obyczajów, w każdej rzeczy bez oporu go słuchali głęboko przeświadczeni, że nic z tego co on głosi albo czyni, nie może być błędnym, bo składa się razem na całość pożyteczną dla gorliwych wyznawców".
- 63 Theodoretus, H.E. IV,37, PG 82,1196: "τοῦς ἐκείνου λόγους ἀκινήτους ὑπελάμβανον νόμους".
- 64 Historia de regibus Gothorum, PL 83,1017: "Goci ... mieli pismo i prawo".
- 65 Epistula Auxentii 63, PLS 1,707: "Ego Ulfila episcopus et confessor".
- 66 Jordanes, Getica 51, PL 69,1289B: "cum suo pontifice ipsoque primate".
- 67 Por. F.Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Leipzig 1899; M.Simonetti, Arianesimo latino, "Studi medievali"

zwalczał swych religijnych przeciwników, a więc katolików nicejskich, czyli homousian, homeusian, macedonian i innych⁶⁸. Wyznawał umiarkowaną formę arianizmu i jak pisze Auksenjusz, "/Boga/ homousian /czyli katolików/ miał w pogardzie oraz deptał go jako godnego nienawiści i wyklęcia, jako nieprawe i przewrotne wyznanie, jako wynalazek diabelski i naukę szatańską ... błąd i bezbożność homousian opłakiwał i trzymał się odeń z dala ... niszczył sektę homousian"⁶⁹. Swe chrześcijańskie przekonania religijne wyraził w pozostawionym w testamencie rodakom wyznaniu wiary, które się streszczało w zdaniu: "Wierzę w Syna podobnego Ojcu według Pisma ... i Tradycji"⁷⁰.

/1967/, 714; tenże, *La crisi ariana*, Roma 1975, s.545. Zwolennicy tej szkoły, oprócz zasadniczych pryncypiów arian-
skich, nie rozróżniali w Chrystusie natury boskiej i ludz-
kiej twierdząc, że On był widzialny i cierpiał tylko przez
naturę ludzką. Sam fakt, że się wcielił i wszedł w kontakt
ze światem jest już dowodem niższości względem Ojca.

- 68 Dydaktyczną i polemiczną działalność swego mistrza charak-
teryzował Auksenjusz /Epistula 49, PLS 1,704/ następująco
w emfazie retorycznej: "Praedicatione vel expositione sua
omnes haereticos non christianos sed antechristos, non
pios sed impios, non religiosos sed inreligiosos, non ti-
moratos sed temerarios, non in spe sed sine spe, non cultores
Dei sed sine Deo esse, non doctores sed seductores, non
praedicatores sed prevaricatores adserebat. Sive manichae-
os, sive marcionistas, sive montanistas, sive paulinianos,
sive sabellianos, sive antropianos, sive patripassianos,
sive fotinianos, sive novatianos, sive donatianos, sive
omousianos, sive omoeusianos, sive macedonianos ..."
- 69 Epistula Auxentii 45-47, PLS 1,704: "perversam professio-
nem et diabolicam adinventionem et daemoniorum doctrinam".
- 70 Epistula Auxentii 63, PLS 1,707, tłum. J.M. Szymusiak, *Bre-
viarium fidei*, Poznań 1964, 196-197: "Ja Wulfila, biskup
i wyznawca, zawsze trzymałem się tej samej wiary i w tej
jedynej prawdziwej wierze przechodzę do Pana naszego. Wie-
rzę, że jeden jest Bóg Ojciec, jedyny niezrodzony i niewi-
doczny; /wierzę/ także w jednorodzonego Syna Jego, Pana
naszego i Boga, Stwórcę, który daje byt wszelkiemu stwo-
rzeniu i nie znajduje równego sobie. A więc jeden jest
Bóg Ojciec, który jest Bogiem wszystkich, nawet naszego
Boga. /Wierzę/ w jednego Ducha Świętego, /który jest/ mo-
cą oświecającą i uświęcającą, jak powiedział Chrystus A-
postołom po swoim Zmartwychwstaniu: "Oto wysyłam do was
Tego, którego obiecał Ojciec; wy tedy pozostajcie w mieś-
cie Jeruzalem, aż przyobleczecie moc z nieba"; i jeszcze:
"otrzymacie moc sołdzącą na was Ducha Świętego; on nie
jest ani Bogiem, ani Panem, a tylko Chrystusa sługą; nie
równy Synowi, ale poddany Mu i we wszystkim posłuszny".

Wkrótce jednak doszło do walki o władzę między dwoma gockimi przywódcami Atanarykiem i Fritigernem, z którym katolicy historycy starożytni łączą Wulfilę. Kiedy ten drugi związał się przymierzem wojskowym z Rzymianami, otrzymał od cesarza Walensa pomoc i za jego sugestią przyjął chrześcijaństwo w wydaniu arianskim. Przez ten fakt również Wulfila uzyskał poparcie i pomoc swego władcy w arianskiej chrystianizacji Gotów. W odpowiedzi na to Atanaryk rozpoczął w r. 369 krwawe represje i prześladowanie zwolenników Fritigerna i Wulfili, oskarżając ich nie tylko o zdradę, ale i o porzucenie religii i zwyczajów ojczystych⁷¹. Prześladowanie objęło wszystkich chrześcijan: katolików, arian i audian. Zaczęło się zmuszanie wszystkich Gotów do powrotu do starej religii, oddawania czci bogom narodowym oraz karanie śmiercią opornych /topienie w rzekach, palenie żywcem razem z domami, namiotami lub kościołami/. Wówczas to, jak pisze Sozomen, "całe mnós-

/Wierzę/ w Syna poddanego i we wszystkim posłusznego Bogu Ojcu, któremu jest podobny według Pisma św., któremu przez Chrystusa i od Ducha Świętego ..." /tekst się urywa/.

- 71 Soocrates, H.E. IV, 33, PG 67, 552, Kazikowski 335: "Ponieważ Wulfila zapoznał z religią chrześcijańską nie tylko tych barbarzyńców, którzy podlegali Fritigernowi, lecz także i podwładnych Atanaryka, ten ostatni widząc gwałt zadany religii przodków, wielu spośród wyznawców chrześcijaństwa poddał ciężkim torturom, tak że w rezultacie pojawili się podówczas barbarzyńscy męczennicy za arianizmem".
- 72 Sozomenos, H.E. VI, 37, PG 67, 1405, Kazikowski 443: "Atanaryk oburzony faktem, że jego podwładni ulegając wpływowi Wulfili, przyjmują religię Chrystusową, wielu z nich poddał przeróżnym represjom za obalenie religii ojczystej. Jednych zgładził postawiwszy ich przed trybunałem, gdzie z odwagą i po męsku przemówili w obronie swej wiary, drugich zaś posłał na śmierć nie udzielivszy im nawet głosu. Bo jak mówią, specjalnie do tego celu wyznaczeni przez Atanaryka funkcjonariusze, obwozili ustawionego na wozie jakiegoś bałwana i jeżdżąc od namiotu do namiotu tymi wszystkimi, których zadenuncjowano jako chrześcijan, nakazywali biec przed nim pokłony oraz składać mu ofiarę. A ponieważ ci posłuszeństwa odmawiali, wysłanicy Atanaryka palili namioty wraz z przebywającymi w nich ludźmi. Ale słyszałem o jeszcze bardziej wstrząsającym innym wydarzeniu, które wtedy miało miejsce. Otóż niejeden bezradny wobec przemocy stosowanej przez tych, którzy zmuszali do składania pogańskich ofiar, mężożyźni i kobiety, z których

two poddanych zginęło śmiercią męczeńską za wiarę"⁷³. To trzyletnie krwawe prześladowanie odbiło się głośnym echem w literaturze wczesnochrześcijańskiej; wspominał o nim św. Ambroży⁷⁴, św. Augustyn⁷⁵, św. Hieronim⁷⁶, Epifaniusz⁷⁷, historycy Sokrates⁷⁸ i Sozomen⁷⁹, a także zachowany fragmentarycznie starożytny kalendarz liturgiczny Gotów, w którym jest mowa o "wielu męczennikach"⁸⁰. Wśród umęczonych widzimy zarów-

jedne prowadziły dzieci za rękę, drugie trzymały karmione u piersi ledwo co narodzone niemowlęta, cała ta gromada zbiegła do budynku miejscowego kościoła. A gdy pogaanie podłożyli ogień, wszyscy zbiegowie zginęli w płomieniach". Por. H. Delehay, *Martyrs de l'Eglise de Gothie*, "Analecta Bollandiana" 31/1912/274-294.

73 Jak wyżej.

74 In Lucam II, 37, PL 15, 1565, PSP 16, 66: "August nie rzędził Gotami, nie rozkazywał Armeńczykom; rozkazywał zaś im Chrystus. Oczywiście i oni otrzymali od Chrystusa poborę, gdy spośród siebie wydali tych, którzy za Chrystusa męczeństwo ponieśli. Może dlatego owi /Goci/ nas zwyciężają, jak obecnie to się dzieje, iż arianie /u nas/ podają w wątpliwość pochodzenie tego, którego owi męczennicy wyznali przelaniem krwi swojej".

75 De civitate Dei XVIII, 52, CC 48, 851, tłum. W. Kornatowski /Św. Augustyn, O państwie Bożym, II, Warszawa 1977/, 383: "A może trzeba by z liczby prześladowań wyłączyć i to, w czasie którego król Gotów, w samej Gooji tylko, z niezwykłym okrucieństwem ścigał chrześcijan, gdy byli tam wyłącznie katolicy. Wielu z nich zyskało wieniec męczeństwa, jak wiemy to od pewnych braci, którzy byli tam wówczas jako dzieci i dobrze pamiętali, że sami to widzieli".

76 Hieronymus, Eusebii Chroniconum II ad annum 373, PG 19, 595: "Atanaryk, król Gotów, wzniecił prześladowanie chrześcijan, wielu zabił, a innych wypędził z własnych siedzib na ziemię rzymską".

77 Haeresis 70, 15, PG 42, 373A: "Z Gooji bowiem wielu z nich /Audian/ zostało wypędzonych razem z chrześcijanami naszej wspólnoty, kiedy wybuchło ogromne i gwałtowne prześladowanie, wzbudzone przez pewnego króla pogańskiego, powodowanego nienawiścią do Rzymian, jako że chrześcijanie powstali dzięki działalności cesarzy rzymskich; z tego właśnie powodu postanowił wykorzenić wszelkie imię chrześcijańskie".

78 Socrates IV, 33, PG 67, 552, Kazikowski 335 = nota 71.

79 Sozomenos, H.E. VI, 37, PG 67, 1404-1405, Kazikowski 441 - 443 = nota 72.

80 Por. H. Achelis, *Der Älteste deutsche Kalender*, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 1/1900/308:

no arian⁸¹, jak i katolików: prezbiterów Sansalasa i Guthi-
kasa, biskupa Goddasa⁸², Nicoetasa⁸³, czy wreszcie utopionego
w rzece 12 IV 372 r. św. Sabę⁸⁴.

Tymczasem podczas trwającego jeszcze krwawego prześlado-
wania chrześcijan, na Gotów najechali Hunowie. I wówczas Wulfi-
la znowu odegrał ważną rolę stając, jak stwierdza Sozomen, na
czele delegacji udającej się w 376 r. do cesarza Walensa z
prośbą o zezwolenie na ponowne przejście Dunaju i schronienie
się w Mezji.⁸⁵ "Cesarz, jak informuje arianski historyk Filos-
torgiusz, przyjął tłum zbiegów i osiedlił w Mezji, gdzie kto
chciał. Wulfilę zaś samego darzył wielkim szacunkiem do tego
stopnia, że często w rozmowach nazywał go Mojżeszem naszych
czasów"⁸⁶. Było to drugie ofiojalne przejście /tym razem ok.

23 X = "wspomnienie wielu męczenników dla narodu Gotów";
- "thize ana gutthiudai managaize marytre"; 29 X = "Stałe
wspomnienie męczenników przez biskupa Werekę i przez Bat-
winsa. Zostali oni spaleni dla Kościoła Katolickiego na-
rodu Gotów".

- 81 Socrates, H.E. IV, 33, PG 67, 552, Kazikowski 335: "poja-
wili się wówczas barbarzyńscy męczennicy za arianizm".
Por. też notę 75.
- 82 Por. H. Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie, "Analecta Bollandiana" 31/1912/215-221; H. Wolfram, Geschichte der
Goten, dz. cyt., 92.
- 83 Jak wyżej, ss. 209-215.
- 84 Passio S. Sabae Gothi, ed. H. Delehaye, "Analecta Bollandiana" 31/1912/216-221, tłum. J. Danielewicz, Wstęp J.
Strzelczyk, "Meander" 36/1981/25-39.
- 85 Sozomen, H.E. VI, 37, PG 67, 1404-1408, Kazikowski 442:
"Soigani Gotowie przeprawili się na terytorium rzymskie
i gdy tylko przeszli rzekę, wysłali posłów do cesarza
przysięgając, że od tej chwili będą mu na przyszłość
sprzymierzeńcami, i przedstawiając swą prośbę, by im poz-
wolono osiedlić się tam, gdzie zechcą. Na czele tego po-
selstwa stał podobno Wulfila, biskup tego plemienia; po-
nieważ wypadło ono po ich myśli, otrzymali pozwolenie na
osiedlenie się w Tracji". Por. Ammianus Marcellinus XXI,
12, 9 = nota 89.
- 86 Philostorgius, H.E. II, 5, PG 65, 469, GCS 21, 18; Por. E-
pistula Auxentii 60, PLS 1, 706: "Jak Bóg przez Mojżesza
uwolnił swój lud z mocy oraz gwałtów faraona i Egipcjan
starając się, by przeszedł przez morze i służył mu wier-
nie, tak i przez wspomnianego Wulfilę Bóg uwolnił wyznaw-
ców swego jednorodzonego Syna z niewoli barbarzyńskiej,
przeprowadził przez Dunaj i postarał się by mu służył w
górach na podobieństwo świętych".

50 000/⁸⁷ Gotów przez Dunaj pod wodzą Wulfili i Fritigerna i osiedlenie się na terenach Mezji i Tracji⁸⁸. O tym wielkim wydarzeniu historycznym piszą autorzy pogańscy i chrześcijańscy⁸⁹. Po raz pierwszy bowiem doszło do trwalszego zbliżenia między cesarstwem a barbarzyńcami, którzy jako "foederati" zobowiązali się go bronić⁹⁰. Goci osiedliwszy się na nowych

87 Wg Eunapiusza /Fragmentum 42, F.H.G. IV, 31-34/ Dunaj przekroczyło wówczas ok. 200 000 Gotów, wg zaś Ammiana Marcellina /XXXI, 12, 3/ tylko 10 000 ludzi.

88 Nie wszyscy historycy nowożytni przyjmują dwukrotne przejście Dunaju przez Gotów. Przyjmują je: L. Saltet, *Un texte nouveau, la "Dissertatio Maximini contra Ambrosium"*, "Bulletin de littérature ecclésiastique" 1/1900/118-129; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1918, 420. Odrzuca je zdecydowanie G. Bardy, *Ulfila*, DThC 15, 2051.

89 Por. Ammianus Marcellinus XXXI, 4 "Itaque duce Alavivo ripas occupavere Danubii missisque oratoribus ad Valentem suscipi se humili prece poscebant, et quiete victuros se pollicentes et datus, si res flagitasset, auxilia. ... Proinde permissu imperatoris transeundi Danubium copiam colendique adepti Thraciae partes transfretabantur in dies et noctes navibus ratibusque et cavatis arborum alveis ... Et primus cum Alavivo suscipitur Fritigernus, quibus et alimenta pro tempore et subigendos agros tribui statuerat imperator? Współczesny wydarzeniom Ammianus Marcellinus nie wymienia tu nigdzie nazwiska Wulfili, ale wspomina jedynie o duchownym chrześcijańskim, jako legacie Fritigerna do cesarza /XXXI, 12, 8-9/: "Christiani ritus presbyter, ut ipsi appellant, missus a Fritigerno legatus cum aliis humilibus venit ad principis castra susceptusque leniter eiusdem ductoris obtulit scripta petentis propalam, ut sibi suisque, ... habitanda Thracia sola cum pecore omni concederentur et frugibus, hoc impetrato spondentis perpetuum pacem. Praeter haec idem Christianus ut conscius arcanorum et fidus secretas alias eiusdem regis obtulit litteras, qui astu et ludificandi varietate nimium sollers docebat Valentem quasi mox amicus futurus et socius aliter se popularium saevitiam molire non posse vel ad condiciones rei Romanae profuturas allicere, nisi subinde armatum isdem iuxta monstraret exercitum et timore imperatorii nominis intentato eos a pernicioso pugnandi revocaret ardore"; Socrates, H.E. IV, 33-34, PG 67, 552-556, Kazikowski 335-336; Sozomenos = nota 85; Theodoretus, H.E. IV, 37, PG 82, 1196-1197.

90 Por. Socrates, H.E. IV, 34, PG 67, 556, Kazikowski 336.

terenach, wśród pól i lasów, zajęli się wypasem bydła i uprawą roli; odtąd zaczęto ich nazywać "makym i Gotami", których później opisywał Jordanes⁹¹. Nie długo jednak dochowali przy-
mierzności i wierności Rzymianom, bo już 2 lata później, 9 sier-
pnia, zadali im sromotną klęskę pod Adrianopolem.

W nowym środowisku Wulfila nadal cieszył się dużym au-
torytetem zarówno na dworze cesarskim, jak i wśród swoich ro-
daków, którzy ciągle uważali go za swego duchowego przywódcę
i ojca. Niektórzy ze współczesnych historyków przypuszczają,
że miał on nawet z tego korzystać dla obrony swoich współ-
braci we wierze, udając się w 381 r. do Konstantynopola, by
prosić cesarza Teodozjusza o łaskę dla dwóch arian-
skich biskupów Palladiusza z Ratiaria i Sekundiniana z Singidunum,
potępionych na synodzie w Akwilei w 381 roku⁹². Wydarzenie
to jednak nie ma zbyt mocnego oparcia w źródłach. List Au-
ksenojusza wspomina tylko o jego podróży do Konstantynopola,
na wezwanie cesarza Teodozjusza na bliżej nieokreśloną dys-
putę z pneumatoma-⁹³chami. Ten bowiem choć zaprowadzić pokój
religijny w swym państwie, wezwał na synod do Konstantynopola
w 383 roku biskupów wszystkich sekt i wyznań oraz zażądał od
nich pisemnych wyznań wiary⁹⁴. Wulfila wiedział, że przedsta-

- 91 Jordanes, *Getica* 51, PL 69, 1289B: "Erant siquidem et alii Gothi, qui dicuntur Minores, populus immensus cum suo pontifice ipsoque primate Wulfila, qui eis dicitur et litteris instituisse, hodieque sunt in Moesia regione incolentes Enopolitanam /Necopolitanam/. Ad pedes enim /Haemi/ montis gens multa sedit pauper et imbellis, nihil abundans, nisi armento diversi generis pecorum, et pascuis, silvaeque lignorum, parum habens tritici, caeterarum specierum est terra fecunda. Vineas vero nec si sunt alibi, certi eorum cognoscent, ex vicinis locis sibi vinum negotiantes, nam lacte aluntur".
- 92 Por. H. Wolfram, *Geschichte der Goten*, dz. cyt., 96: "Unter den arianischen Bischöfen, die bei Theodosius intervenierten, befand sich auch Wulfila". O decyzjach synodu akwilejskiego zob. J. Śrutwa, "Synod Akwilejski 381 - zachodni odpowiednik Soboru Konstantynopolskiego" w niniejszym zeszycie, 190-199.
- 93 *Epistula Auxentii* 61, PLS 1, 700: "Wypełniwszy 40 lat /biskupowania/ został rozkazem cesarskim wezwany do Konstantynopola na dysputę".
- 94 Socrates, *H.E.* V, 10, PG 67, 584-585, Kazikowski 355: "Zażądał, aby każda sekta przedstawiła mu na piśmie formułę

wiwszy katolickiemu cesarzowi arianskie wyznanie wiary, zostanie potępiony. Rozchorował się więc i po 40 letniej działalności biskupiej zmarł w Konstantynopolu w 383 roku, pochowany z udziałem wielkiej rzeszy swego ludu⁹⁵. "Przed samym zgonem - pisze Auksenojusz - , a właściwie w samym momencie śmierci, zostawił powierzonemu sobie ludowi jako testament na piśmie, swoje wyznanie wiary"⁹⁶. Następca na jego stolicy biskupiej został Got frygijskiego pochodzenia Selenas⁹⁷. W ten sposób zszedł ze sceny człowiek, którego losy były nierozzerwalnie związane z historią i kulturą narodu, i który przyczynił się w dużym stopniu do wewnętrznego skonsolidowania się plemion gockich. Arianizm zaś przez niego zaszczerpiony, długo się jeszcze będzie wiązał z tymi narodami. Cesarz Teodozjusz potępił faktycznie na wyżej wspomnianym synodzie te wszystkie wyznania wiary, które "dzieliły Trójcę św.", a gdy ich autorzy protestowali, wydał w lipcu i sierpniu 383 r. dwa prawa, które pod surowymi karami zabraniały kultowych zebrań heretyckich⁹⁸.

Jeśli chodzi o spuściznę literacką Wulfili, to mimo iż długo żył, a Auksenojusz podkreśla, że "w trzech językach zostawił dla chętnych czytania wiele traktatów i komentarzy, pożytecznych i budujących, zyskując sobie wieczną pamięć i

wyznawanej przez siebie wiary ... Wyznaczony został dzień i wezwani biskupi z poszczególnych sekt zeszli się w pałacu cesarskim"; Por. Sozomenos, H.E. VII, 12, PG 67, 1444-1445, Kazikowski 472-475.

- 95 Epistula Auxentii 61-62, PLS 1, 706-707, tłum. A. Bober: "I tak idąc w imię Pana Boga naszego... dotarł do wspomnianego miasta rozmyślając nad postanowieniem podjętym przez bezbożnych, aby oskarżeni własnym wyrokiem nie okazali się biedniejsi od biednych, i nie ściągnęli na siebie nieczystej kary; w związku z tym zaraz zaczął chorować. W chorobie tej podobny był do Elizeusza proroka. Trzeba teraz rozważyć zasługi tego męża, który za przewodem Pana dłatego zmarł w Konstantynopolu, albo raczej w Christianopolu, żeby ten święty i nieśkalany kapłan Chrystusa został za swoje zasługi godnie przez godnych i przez ogromną rzeszę chrześcijan ohwalebnie ukoronowany".
- 96 Epistula Auxentii 63, PLS 1, 707. Jego tekst zob. notę 70.
- 97 Por. K. Schäferdiek, Germanenmission, art. cyt., 505
- 98 Por. Cod. Theod. XVI, V, 11-12 /25 lipca i 3 września/. Już

zasługę"⁹⁹, oprócz obszernych fragmentów tłumaczenia Pisma św., nie się nam z nich nie zachowało. Niektórzy starsi historycy przypuszczają¹⁰⁰, że jest on ponadto autorem tzw. Skeireins, czyli interpretacji /homilii/ egzegetyczno-moralnych do pierwszych 7 rozdziałów ewangelii św. Jana¹⁰¹, jednak przypuszczenie to nie ma większego uzasadnienia w źródłach.

3. Wulfila jako propagator kultury

Już sama chrystianizacja Gotów była szerzeniem wśród nich kultury, bo z jednej strony była wyprowadzaniem ich z leśnego koczowniczego życia z Barbarii, z drugiej zaś wprowadzaniem ich w nowy ekonomiczno-socjalny świat łacińskiej cywilizacji. Aby sobie ułatwić pracę ewangelizacyjną, Wulfila wynalazł, jak już wspominaliśmy, w miejsce starych znaków runicznych, nowe pismo gotyckie¹⁰² i przełożył na język gocki Biblię.

O w y n a l e z i e n i u p i s m a przez Wulfilę informują nas wszystkie źródła starożytne związane z jego osobą,

drugi kanon Soboru Konstantynopolskiego zarządzał, że "Kościoły Boże wśród narodów barbarzyńskich mają być rządzone w ten sposób jak za Ojców" /Cod.Theod.XVI,1,4/.

99 Epistula Auxentii 54, PLS 1,705.

100 Por. J.Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes, Paris 1918,505-511.

101 Ich tekst odkrył A.Mai w 1817 r. Tekst gocki: Die gotische Bibel, ed.W.Streitberg, Heidelberg 1919,456-471; przekład: R.Platt, Geschichte der gotischen Literatur, Berlin 1931,72-80; tekst gocki i przekład: E.A.Krook, Die Skeireins, Lund 1913; W.H.Bennett, The Gothic Commentary on the Gospel of John: Skeireins aiwaggeljons pairh johannan. A Decipherment. Edition and Translation, New York 1960.

102 O alfabecie i języku gockim por.: O.Friesen, Reallexikon der germanischen Altertumskunde /J.Hoops/,II,Strassburg 1915,306-308; E.Kieckers, Handbuch der gotischen Grammatik, München 1928; M.H.Jellinek, Geschichte der gotischen Sprache, Berlin 1926; C.Giardi-Dupré, Goti, Enciclopedia Italiana di scienze lettere ed arti,XVII,Roma 1951, 574-575; W.Streitberg,Gotisches Elementarbuch,Heidelberg 1920; H.Wolfram, Geschichte der Goten,dz.cyt.,131-134; W.Krause, Handbuch des Gotischen,3 Aufl.,München 1968.

podkreślające, że "wynalazł pismo gockie" - "γράφματα ἐφεύρε Γοτθικά"/Sokrates/¹⁰³; "Stał się dla nich /Gotów/ pierwszym wynalazcą pisma" - "Πρῶτος δὲ γραμμάτων εὐρετὴς αὐτοῖς ἐγένετο" /Sozomen/¹⁰⁴; "stawszy się dla nich wynalazcą ojczystego pisma" - "γραφμάτων αὐτοῖς οἰκείων εὐρετὴς καταστάς" /Philostorgius/¹⁰⁵; "ich biskup Gulfilas stworzył gockie pismo" - "Gulfilas eorum episcopus Gothicas litteras condidit" /Izydor z Se Willi/¹⁰⁶; "mówi się, że im i pismo wymyślił" - "qui eis dicitur et litteras instituisse" /Jordanes/¹⁰⁷.

Alfabet Wulfili, liczący 27 znaków, opierał się zasadniczo na alfabecie greckim, z którego zaczerpnięte zostało 2/3 liter, resztę zaś z alfabetu łacińskiego i run. Możemy go odtworzyć z przechowywanego w bibliotece w Upsali tzw. Srebrnego Kodeksu /Codex Argenteus/, zawierającego gockie tłumaczenie Biblii. Gdy mu się bliżej przyjrzymy, to zauważymy, że alfabet wulfiliński przynajmniej w 16 znakach /nie wliczając "y"/ zgadza się w formie i wartości fonetycznej z alfabetem greckim. Dwa znaki, dołączając do nich "w" jako trzeci, zgadzają się wprawdzie z alfabetem greckim pod względem formy, ale różnią się znaczeniem. Cztery inne znaki: "h", "r", "s", "f", mają wprawdzie wygląd łaciński, ale przypominają także znaki runiczne. Niektóre więc z liter alfabetu mają pewne, inne zaś prawdopodobne pochodzenie runiczne. Mimo wielu dyskusji, trudno jest po dziś dzień rozstrzygnąć, jakich kryteriów trzymał się Wulfila, przy doborze znaków dla swego alfabetu. Niektórzy, jak J.W. Marchand przypuszczają, że zapożyczając greckie, łacińskie lub runiczne znaki, stosował tzw. principium akrofoniczne¹⁰⁸. Było ono stosowane powszechnie w szkole starożytnej

103 Socrates, H.E. IV, 33, PG 67, 553A, Kazikowski 335.

104 Sozomenos, H.E. VI, 37, 11, PG 67, 1405C, Kazikowski 443.

105 Philostorgius, H.E. II, 5, GCS 21 /Bidez-Winkelmann/, 18, PG 65, 469.

106 Historia Gothorum 8, PL 83, 1017.

107 Jordanes, Getica 51, PL 69, 1289; Walafrid Strabo, Libellus de exordiis 7, PL 114, 927C.

108 J.W. Marchand, Das akrophonische Prinzip und Wulfilas Alphabet, "Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur" 86/1955/265-275.

przy nauczaniu pisania i czytania, kiedy to w sposób akrofoniczny uczono najpierw recytowania liter, tj. używania każdego znaku w znaczeniu, które przedstawiało pierwsze brzmienie jego nazwy¹⁰⁹. Jakiegokolwiek kryterium trzymał się Wulfila, to jego alfabet był wiekopomnym wydarzeniem historycznym, bo pozwalał transponować na język gocki nie tylko treści i pojęcia chrześcijańskie, ale wszelkie treści cywilizacji greckolacińskiego świata klasycznego¹¹⁰. Pierwszym świadkiem tego pisma było tłumaczenie Biblii na gocki język narodowy. Jest to najstarszy świadek języka germańskiego na ok. 440 lat przed jego literackimi świadectwami na ziemi niemieckiej¹¹¹.

Wokalizm gocki zachowuje aspekt archaiczny. Wymiana jednak "ē" i "i" nie odzwierciedla pierwotnego stanu, ale zależy od następujących po nich spółgłosek i intonacji. Jeśli zaś chodzi o konsonantyzm, to trzeba podkreślić, że gotyk wulfiliński redukuje do zamkniętych brzmienie spirant /b,d,g/ o brzmieniu germańskim /b̥,d̥,g̥/ we wszystkich wypadkach, w których nie miały tego brzmienia pierwotnie. W morfologii zauważa się zachowanie dualizmu nie tylko w zaimku ale i w czasowniku. Łatwo też zauważyć, że tylnojęzykowe "n" pisane jest na sposób grecki, jako "gg" lub "gk", np. anioł - gr. aggelos - gockie "aggilos"; pió = goc. "drigkan" = niem. trinken; długi = goc. "laggs" = niem. lang, itd.

Warto tu podkreślić, że jeżeli dziś ktoś chce mówić lub pisać o języku gockim, to poza drobnymi wyjątkami, analizuje przede wszystkim przekład Biblii Wulfili. Poza nią bowiem wylicza się jeszcze tzw. Skeireins, jednostronicowy fragment kalendarza liturgicznego oraz dwa papirusowe dokumenty handlowe z Rawenny i Arezzo¹¹². Do XIX wieku posługiwano się jesz-

109 H.J.Marrou, Historia wychowania w starożytności, Warszawa 1969, 222 i nast.

110 J.Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain, dz.cyt., 446-447; G.Bardy, DThC 15/2, 2050.

111 H.Steubing, Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 64/1952/53/138.

112 Por. F.L.Stamm - M.Heyne, Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der götischen Sprache, ed. Wrede, 14 Aufl.,

oze w druku tym alfabetem, dziś jednak przechodzi on powoli w zapomnienie i musimy posługiwać się transkrypcją¹¹³.

Drugim ważnym wkładem w kulturę europejską, szczególnie germańską, był p r z e k ł a d P i s m a ś w. n a j ę z y k g o o k i. Był to pierwszy europejski przekład Biblii na język narodowy z tego niemal czasu, co hieronimowa Wulgata na język łaciński. I znów o tym fakcie informują nas wszystkie starożytne źródła dotyczące życia i działalności Wulfili. A więc: "przełożywszy na język Gotów Pismo św. doprowadził do tego, że barbarzyńcy zaczęli się uczyć słowa Bożego" - "τὰς θείας Γραφὰς εἰς τὴν Γότθων μεταβαλὼν" /Sokrates/¹¹⁴; "na ich własny język przełożył księgi święte" - "εἰς τὴν οἰκεῖαν φωνὴν μετέφρασε τὰς ἱερὰς Βίβλους" /Sozomen/¹¹⁵; albo jeszcze jaśniej: "przełożył na ich język całe Pismo św. /μετέφρασεν εἰς τὴν αὐτῶν φωνὴν τὰς Γραφὰς ἀπ᾽ασας"/ z wyjątkiem Ksiąg Królewskich, a to dlatego, że te zawierały opisy wojen; naród zaś ów rozkoszujący się wojnami potrzebuje raczej wędzidła do powstrzymania swych zapędów wojennych, niż czegoś, co by go do walki pobudzało" /Philostorgiusz/¹¹⁶; "Pismo św. Starego i Nowego Testamentu na ich język przełożył" - "Scripturas Novi et Veteris Testamenti in eandem linguam convertit" /Izidor z Sewilli/¹¹⁷, lub też wreszcie nieco ogólniej średnio-wieczny Walafryd Strabo: "Historia poświadcza, że uczeni tego narodu przełożyli na własność tego języka Pismo św., których egzemplarze jeszcze u niejednych się znajdują"¹¹⁸.

Paderborn 1920; W. Streitberg, Die gotische Bibel /zawiera także pozostałe gockie teksty/, 2 Aufl., Heidelberg 1928; R. Plate, Geschichte der gotischen Literatur, Berlin-Bonn 1931; W. Krause, Handbuch des Gotischen, 3 Aufl., München 1969, 16-23 /Die gotischen Sprachdenkmäler/.

113 Sidney Fairbanks - F. P. Magoun, On Writing and Printing Gothic, "Speculum" 15/1940/313-330; 16/1941/122; 22/1947/621-625.

114 Socrates, H. E. IV, 33, PG 67, 553A, Kazikowski 335.

115 Sozomenos, H. E. VI, 37, PG 67, 1405C, Kazikowski 443.

116 Philostorgius, H. E. II, 5, GCS 21/Bidez-Winkelmann/18, PG 65, 469.

117 Isidorus, Historia Gothorum 8, PL 83, 107.

118 Strabo, Libellus de exordiis 7, PL 114, 927C: "ut his-

Do podjęcia tak odpowiedzialnej pracy tłumaczeniowej¹¹⁹ przygotowała w dużym stopniu Wulfilę kilkuletnia praktyka w charakterze lektora i pobyt w Konstantynopolu. Nie znamy dokładnego czasu jej wykonania, ale można przypuszczać, że uczył to jeszcze przed prześladowaniem Atanaryka i przed przejściem do Mezji Dolnej. Zadanie jego było tym trudniejsze, że nie miał dotąd żadnego rodzimego pisanego wzoru, na którym mógłby się opierać, by oddać w barbarzyńskim obozowym języku wszystkie abstrakcyjne treści i pojęcia biblijne.

Filostorgiusz, a za nim Walafryd Strabo informują, jak zaznaczyliśmy, że Wulfila przełożył na język gocki całe Pismo św. Starego i Nowego Testamentu, z wyjątkiem Ksiąg Królewskich, by opisane w tych ostatnich wydarzenia wojenne nie pobudzały umysłów gockich do walki. Po dziś dzień uczeni toczą nierozstrzygnięty spór: czy faktycznie Wulfila przełożył także Stary Testament? o ile informacja arianskiego autora jest pełna i miarodajna? Większość współczesnych badaczy przyjmuje, że Wulfila przełożył cały Nowy i tylko pewne partie Starego Testamentu¹²⁰. Z jego tłumaczenia zachowało się 57% ewangelii w układzie: Mateusz, Jan, Łukasz i Marek oraz prawie 2/3 Listów św. Pawła Apostoła z wyjątkiem Listu do Hebrajczyków; ze Starego Testamentu natomiast zaledwie 2 rozdziały /5-7/ Księgi Nehemiasza. Trudno więc faktycznie na podstawie tylko dwóch zachowanych rozdziałów Księgi Nehemiasza wnioskować o przekładzie całego Starego Testamentu. Wydaje się, że nie można również przyjmować, iż Wulfila przetłumaczył Psalmy, jedynie na podstawie ogólnej wzmianki Jana Chryzostoma o barbarzyńskich katolikach Konstantynopola, do których niewątpliwie należeli Goci, śpiewających psalmy we własnym

toriae testantur postmodum studiosi illius gentis divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerint, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur".

119 Mimo tak jasnych, wyliczonych wyżej, dowodów źródłowych są jeszcze uczeni kwestionujący wulfilańskie pochodzenie gockiego przekładu Biblii. Por. A.A.Leont'ev, K probleme autorstva "vul'filianskogo" perevoda, w: Sbornik statej k 70-letiju ... V.M.Žirmunskogo, Moskva-Leningrad 1964, 271-276.

120 Por. G.Bardy, DThC 15/2, 2053-2054; A.Kleinhans, Gotica versione della Bibbia, ECat II, 960.

języku¹²¹, lub niejasnej informacji Hieronima o trudnościach w rozumieniu pewnych psalmicznych wyrażeń u dwóch Gotów: Sunniasza i Fretelasa¹²². Trudno bowiem przypuścić, by katolicy posługiwali się w liturgii heretyckim ariańskim tłumaczeniem Psalmów. Tezę o braku tłumaczenia całej Biblii potwierdzałaby informacja Salwiana, który zarzucał arianom, iż posiadają Biblię niekompletną i niedokładną¹²³.

Do naukowej analizy przekładu Wulfili służą nam dziś dwa jego krytyczne wydania: E.Streitberga i G.Friedrichsena¹²⁴, oparte na 4 starożytnych kodeksach:

- a. Codex Argenteus, pochodzenia włoskiego z VI wieku, przechowywany w Bibliotece Uniwersytetu w Upsali, zawierający 57% tekstu ewangelii w kolejności: Mateusz, Jan, Łukasz i Marek, wydany krytycznie przed 50 laty przez A.Grappe'go i O.Friedrichsena¹²⁵,
- b. Codex Carolinus, również pochodzenia włoskiego z V w., znajdujący się w bibliotece Wolfenbüttel, zawierający w gockiej unojale łacińsko-gocki fragment /42 wiersze/ Listu św. Pawła do Rzymian /11,33-15,13/,
- c. 4 Codices Ambrosiani ABCD, znajdujące się w Bibliotece Ambrozjańskiej w Mediolanie, z których AB zawiera fragmenty Listów św. Pawła, kodeks C fragment Ewangelii św. Mateusza /25-27/, kodeks zaś D wspomniany fragment Ne-

121 Homilia II ad populum Constantinopolitanum, PG 63,467.

122 Epistula 106, CSEL 55,247, tłum. J.Czuj /Listy,II, Warszawa 1953/, 363-367; por. J.Zeiller, Saint Jerome et les Goths, w: Miscellanea Geronimiana, Roma 1920,s.127; J.Drösecke, Der Goten Sunja und Frithila, "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 50/1908/107-117.

123 De gubernatione Dei V,2,5, PL 53,95-96, tłum. D.Turkowska, Salwianus, O opatrności Bożej, Warszawa 1953, 62: "Czytają oni, powiadasz, to samo Pismo co my. Jakże to samo? Jeśli w dawnych czasach przewrotni autorzy sfałszowali je i przekazali w mylnej postaci. Nie jest już więc to samo, gdyż nie można nazwać takim samym tego, co zostało uszkodzone w jakiejś części /incolumitatem enim non habent, quae plenitudinem perdiderunt/".

124 E.Streitberg, Die gotische Bibel, 6 Aufl., Heidelberg 1971; C.Friedrichsen, The Gothic Version of the Gospels, London 1926; tenże, The Gothic Version of the Epistles, London 1939.

125 Codex Argenteus Upsaliensis iussu senatus Universitatis Upsaliensis phototypice editus, Upsala 1927.

hemiasza /5-7/.

- d. Codex Gissensis lub wiedeński z V wieku, przechowywany w Bibliotece uniwersyteckiej w Giessen, zawierający tekst łacińsko-gocki 2 rozdziałów Ewangelii św. Łukasza /23-24/.

Z przeglądu powyższych kodeksów wynika, że Wulfila tłumaczył z tekstu greckiego, opracowanego prawdopodobnie przez Lucjana/+312/, którym później posługiwali się Kapadoccyzy, Jan Chryzostom i Teodoret¹²⁶. Na przekładzie Wulfila znać też wpływy Wulgaty i innych tłumaczeń starołacińskich¹²⁷. Był to

- 126 A.Willmart, Les Évangiles gotiques "Revue Biblique" 36 /1927/46-61, szczególnie s.51; ofr E.Nestle, Die gotische Bibelübersetzung des Ulfilas, Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche, 3 Aufl., III, Leipzig 1897, 59-61; A.Lippold, Ulfilas Bibelübersetzung, Paulysrealenzyklopädie IX A, München 1961, 527-530; H.Steubing, Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas, "Zeitschrift für Kirchengeschichte" 64/1952-53/137-165; E.Stutz, Das Neue Testament in gotischer Sprache, w: K.Alland, Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare, Berlin 1972, 375-402; R.Platt, Geschichte der gotischen Literatur, Berlin-Bonn 1931, 56-69; H.Pollak, Zur Überlieferung der gotischen Bibel, "Zeitschrift für deutsche Philologie" 91/1972/49-58; E.Bernhardt, Wulfila oder die gotische Bibel, Halle 1875; H.Lietzmann, Die Vorlage der gotischen Bibel, Kleine Schriften II, Berlin 1958, 191-219; G.W.S.Friedrichsen, Notes on the Gothic Bible, "New Testament Studies" 9/1962-63/39-55; tenże, The Gothic "Skeireins" in the Greek Original, "Norsk tidsskrift for sprogvidenskap" 8/1961-62/43-56, 10/1963-64/368-374, 16/1969-1970/277-283; tenże, The Gothic Commentary on St. John "Skeireins", "New Testament Studies" 10/1963-64/499-504; C.A.Mastrelli, La tecnica della traduzione della bibbia nell'alto medioevo, w: La bibbia nell'alto medioevo, Spoleto 1963 / = Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, Spoleto 1963, 657-681/; H.Wolfram, Gotische Studien II: Die terwingische Stammesverfassung und das Bibelgotische "Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung" 83/1975/289-324, 84/1976/239-261; F.Mossé-J. Marchand-E.A.Ebbinghaus, Bibliographie Gotica 1957-1972, "Medieval Studies" 29/1967/328-343, 36/1974/199-214; G.W.S.Friedrichsen, The Greek Text Underlying the Gothic Version of the New Testament, Mélanges de Linguistique et de Philologie. In memoriam F.Mossé, Paris 1959, 161-164; tenże, Gothic Studies, Oxford 1961, 1-64 /gospels/, 65-89 /epistles/ 90-111.
- 127 Por. W.Streitherg, Die gotische Bibel, dz.cyt., XXXI; G.W.S.Friedrichsen, Gospels, dz.cyt., 167; A.Lippold, Ulfilas Bibelübersetzung, art.cyt., 528.

przekład przygotowany do celów praktycznych, do ewangelizacji i liturgii, z którego później długo korzystali zarówno Wizygoci jak i Ostrogoci z naniesionymi przez siebie poprawkami. Niemożliwe jest dziś dotarcie do oryginalnego tekstu Wulfili przed naniesionymi przez około 150 lat poprawkami, odkąd mamy pierwszy kodeks Biblii gockiej. Szczególnie przekazane przez Codex Argenteus Ewangelie Łukasza i Marka są już wersją kilkakrotnie porawianą i zlatynizowaną, gdzie wiele oryginalnych wyrażen wulfiliańskich zostało zmodyfikowanych przez późniejszych galijskich uczonych wizygockich. Najbliższymi językowi Wulfili są teksty Mateusza i Jana¹²⁸.

Przy dokonywaniu przekładu trzymał się Wulfila następujących pryncypiów egzegetycznych:

- a. podobnie, jak to czyniły wszystkie stare tłumaczenia łacińskie, zwłaszcza afrykańskie, biskup Gotów przestrzegał ścisłego literalizmu: słowa greckie oddawał słowami gockimi przestrzegając nawet ich porządku w zdaniu.
- b. dążył do generalnego ujednolicenia tłumaczenia, o ile sens na to pozwalał.
- c. dążył do wielkiej dokładności respektując starannie idiomy i techniczne wyrażenia biblijne. Zastosował tutaj nie tylko wiele wyrażen pochodzenia pogańskiego do nowych treści chrześcijańskich, ale i wiele greckich, typowo religijnych, terminów zasymilował do języka gockiego, np. anioł = angelos = Aggilus; kościół = ekklesia = alkklesjo; biskup = episcopos = alpiskaupus; ewangelia = euangelion = alwaggeljo; proroctwo = prophetia = praufetja; apostoł = apostolos = apaustaulus; list = epistula = alpistaula. Termin szatan zamienił na "diabolus"¹²⁹. Imiona własne przenosił dosłownie, odmieniając je najwyżej w przypadkach. Wyjątek stanowi imię Maria. Np. Piotr = Petros = Paltrus, W tłumaczeniu Wulfili można ponadto spotkać nie tylko gocko-greckie schematy, ale niezrozumiałe niekiedy końcówki deklinacyjne, pochodzące z jednego lub drugiego języka. Grecki termin

128 E.A.Thompson, *Il oristianesimo e i Barbari del Nord*, art.cyt., nota 21,84

129 Inne przykłady cfr: K.D.Schmidt, *Die Bekehrung der Ost-*

"Soter" = zbawiciel, przełożył przez "Nasjands" od słowa "ganasjan" = uzdrawiać, uważając Chrystusa za lekarza i uzdrowiciela.

- d. Wulfili zależało również bardzo na artystycznej i stylistycznej stronie tłumaczenia i to do tego stopnia, że niekiedy cierpiało na tym zrozumienie tekstu. Z jednej strony chciał jak najbardziej przybliżyć Biblię swoim rodakom, z drugiej zaś pozostać wiernym kulturze hellenńskiej, w której był wychowany. Pragnął z Biblii uczynić z jednej strony sprawny podręcznik do chrystianizacji i wychowania narodu, z drugiej zaś księgę liturgiczną. W związku z tym w przekładzie zwracał uwagę na rytmikę liturgii, melodyjność swojego języka i figury retoryczne¹³⁰. Nie arianizował specjalnie tekstu, tak że oprócz drobnego fragmentu Listu do Filipian /2,6/ przełożonego po arianSKU, jego tłumaczenie mogło być używane również przez katolików¹³¹.

Na koniec dla ilustracji fragment "Ojciec nasz" po gotoku, zapisany w Ewangelii św. Mateusza /8,9-11/:

"atta unsar þu in himinam, weihnai namo þein.
Vater unser der du bist in den Himmeln, geheilig
ligt werde dein Name
qimai þiudinassus þeins. wairþai wilja þeins,
zukomme dein Reich, dein Wille geschehe
swe in himina jah ana airþai.
wie in den Himmeln also auch auf Erden
hlaif unsarana þana sinteinan gif uns himma daga.
unser tägliches Brot gib uns heute".¹³²

Tłumaczenie Wulfili ma wreszcie duże znaczenie dla bliższego poznania kultury Gotów, bo poprzez stosowane słownictwo,

germanen zum Christentum, Göttingen 1939, 287; H. Steubing, Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas, art. cyt., 139-144.

130 R. Plate, Geschichte der gotischen Literatur, dz. cyt., 66-68.

131 K. D. Schmidt, Die Bekehrung der Ostgermanen, dz. cyt., 295; J. Zeiller, Les origines chrétiennes, dz. cyt. 472.

132 W. Strätberg, Die gotische Bibel, dz. cyt., 7

dostarcza nam ono szeregu informacji o ich życiu codziennym, o stosunkach społecznych i ekonomicznych, o tym jak pojmowali świat, życie pozagrobowe itd. Z Biblii Wulfili dowiadujemy się na przykład, że ich majątkiem ocozystym była ziemia, że ich domy miały również podwórza, że w skład ich domowników wchodziła również służba i niewolnicy, że budowniczymi ich domów byli cieśle /timrjans/, że w ich domach znajdowała się, nieznana językowi Wschodu, kolumna podtrzymująca dach, że chleb codzienny jedli u nich nie tylko gospodarze, ale i niewolnicy itd.¹³³, że w gocko-ariańskim chrześcijaństwie nie było żadnego poczucia grzechu lub winy, żadnego lęku przed grzechem, lecz tylko uniżone uznawanie boskiej rzeczywistości, prawdy i wieczności, wynikające z pytania o sens świata i ze strachu przed światem¹³⁴.

Trzecią wreszcie dziedziną kultury, w której Wulfila prawdopodobnie ma swój duży wkład, jest s t w o r z o n i e n a r o d o w e j l i t u r g i i g o c k i e j. Mówimy prawdopodobnie, bo żadne źródło starożytne nie przypisuje mu wprost tego dzieła, tak jak to było z alfabetem i przekładem Pisma św.. Będąc duszpasterzem ohoiał niewątpliwie jak najszybciej wpoić w serca swoich rodaków pryncypia wiary chrześcijańskiej i w tym celu stworzył alfabet, przełożył Biblię, ale z uzasadnionym prawdopodobieństwem możemy również przypuszczać, że jak kilka wieków później Cyryl i Metody, tak i on ohoiał swoich rodaków nauczyć modlić się do Boga swoim narodowym językiem¹³⁵. Na czym opieramy te przypuszczenie i hipotezę?

Klaus Gamber zajmujący się liturgią gocką stwierdza, że już z przekazu Salwiana¹³⁶ można wynioskować, iż pierwsza liturgia gocka była również tworem Wulfili¹³⁷. Nie zachował się jednak żaden mszał, rytuał lub lekcjonarz gocki, którego język możnaby porównać z tłumaczeniem biskupa Gotów. Określenia

133 H.Steubing, Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung, art.cyt., 144-145.

134 H.Kars, Studien zum Sündenverständniss der arianischen Goten, Theologisches Jahrbuch, Halle 1956, 40-65, szczególnie 65.

135 K.Gamber, Die Liturgie der Goten. Versuch einer Darstellung des griechisch-gotischen Ritus, "Die Ostkirchliche Studien" 10/1961/109-135, szczególnie 110.

136 De gubernatione Dei V, 2, 6, 8.

137 K.Gamber, Die Liturgie der Goten, art.cyt., 120

"Missale goticum", czy "Breviarium goticum" odnoszą się do czasów późniejszych i wywodzą się z Frankonii.

Bezpośrednim śladem gotickiej księgi liturgicznej jest zachowany jednostronnicowy fragment kalendarza liturgicznego, dołączony do jednego z kodeksów /V w./, zawierających Biblię Wulfili /Listy św. Pawła/¹³⁸. W aktualnej formie jest on dokumentem ostrogockim, powstałym w latach 493-559 w Italii, ale jego kształt pierwotny, jak stwierdza E.A.Thompson, pochodzi z połowy IV wieku, kiedy to Wizygoci żyli jeszcze na południu od Dunaju¹³⁹. Ocalała strona zawiera kalendarz od 23 października do 30 listopada, wyliczający 7 świąt liturgicznych związanych przede wszystkim z Gotami. A więc: 23 XI: "Wspomnienie wielu męczenników dla narodu Gotów". 29 X /Menologium greckie 26 III/: Wspomnienie męczenników /m.in. bpa Werekę i Batwinę/, którzy zostali spaleni dla Kościoła Katolickiego w narodzie Gotów. W obydwu wypadkach chodzi, jak już wspominaliśmy, o męczenników z drugiego prześladowania /367-378/ za Walentyniana, Walensa i Gracjana, kiedy to, jak pisze Sozomen¹⁴⁰, palono kościoły wraz z uciekającymi do nich dziećmi i kobietami. 3XI: Wspomnienie zmarłego 3 XI 361 r. cesarza Konstancjusza, którego Goci uważali za dobroczyńcę swego narodu, a arianie za świętego. 16 i 29 XI: /w Powszechnym Kościele 14 i 30 XI/ Wspomnienie św. Filipa i Andrzeja, których relikwie oczczono od r.356 w Konstantynopolu. Łatwo więc zauważyć, że omawiany kalendarz opuszczał i przedstawiał święta Kościoła Powszechnego, a eksponował świętych gotkich, Konstantynopola i Tracji, co może być dowodem, że powstał w czasach, gdy Goci byli jeszcze w Tracji. Był to więc lokalny kalendarz narodowy, w pewnym sensie antykatolicki, świadczący

- 138 A.Achelis, Der Älteste deutsche Kalender, "Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" 1/1900/308-35; R.Löwe, Der gotische Kalender, "Zeitschrift für deutsches Altertum" 59/1922/245-290; S.Gutenbrunner, Die Pietroassa-Inschrift und der gotische Kalender, "Zeitschrift für deutsche Philologie" 83/1964/257-266.
- 139 E.A.Thompson, Il cristianesimo e i Barbari del Nord, art.cyt.,83.
- 140 Sozomenos, H.E., VI,37, PG 67,1408, Kazikowski 443 = nota 72.

o istnieniu niezależnej narodowej liturgii gockiej.

Pośrednim świadkiem istnienia narodowej liturgii gockiej jest sam wulfiliński przekład Ewangelii i Listów św. Pawła, służący przede wszystkim do czytań mszalnych, a nie prywatnej lektury, bo niewielu jeszcze Gotów umiało wówczas czytać. Widać w nim wiele zasymilowanych terminów liturgicznych, które zdają się potwierdzać przeznaczenie liturgiczne. Nie było jeszcze w tym czasie specjalnych lekojonarzy, ale podczas liturgii stosowano *lectio continua* zaznaczonych perykop z pełnego kodeksu Pisma św. Salwian informuje nas, że podczas uroczystości eucharystycznych Gotów stosowano potrójne czytania z proroków lub Starego Testamentu, Listów św. Pawła i Ewangelii¹⁴¹. Te trzy grupy czytań spotykamy właśnie w Biblii Wulfili. Wiemy ponadto, że w dwóch językach były one czytane; łacińskim i narodowym. Otóż dwa kodeksy zawierające Biblię Wulfili /Codex Carolinus i Codex Gissensis/ mają obok gockiego tekst łaciński, co świadczy, że obydwa te kodeksy były używane w liturgii gockiej. Co więcej, w jednym z wymienionych kodeksów mamy na marginesie gocki napis "laiktjo" = "lectio", a tekst Kodeksu "Carolinus", zawierający Listy św. Pawła, jest wprost podzielony na perykopy ponumerowane wprost do czytania: 2 Kor 1,3 /a/; 1,15 /b/; 2,12 /g/; 4,7 /d/; 5,12 /z/; 7,4 /h/; 8,1 /th/; 9,3 /i/, co również potwierdza używanie go podczas liturgii. W związku z ciągłymi walkami i wędrówkami odprawiali ją Goci przeważnie na wozach lub w drewnianych kościołach¹⁴².

Istnienie narodowej liturgii gockiej potwierdza wreszcie świadectwo teologa i poety IX w. Walafrida Strabona, który wspomina, że jeszcze za jego czasów niektóre ludy Scytii, a zwłaszcza w Tomi nad Morzem Czarnym, celebrowały liturgię w języku gockim oraz posługiwali się Biblią tłumaczoną w tym języku¹⁴³.

141 De gubernatione Dei V,2,5

142 Wyśmiewa to św. Ambroży: Ep.20,12, PL 16,855b: "Quibus ut olim plaustra sedes erant, ita nunc plastrum ecclesiae est; quocumque femina ista processerit, secum omnes suos coetus vehit".

143 Walafrid Strabo, De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis 7, PL 114,927C; ... et eis pro causis multa nostros, quae prius non noverant, utilia didicisse,

Oto krótka charakterystyka życia, działalności i zasług arianskiego gockiego biskupa Wulfili, nakreślona z racji jubileuszu jego śmierci. Nie była to postać wielka na miarę Kościoła Powszechnego, ale tragiczna, bo potępiona przez potomnych za herezję, postać wysoce zasłużona wobec kultury własnego narodu i Europy. Jego imię stało się synonimem najstarszej kultury gockiej¹⁴⁴. Wynalezienie bowiem nowego gockiego alfabetu, przekład Biblii na język narodowy i prawdopodobne stworzenie narodowej liturgii, stawiają go w szeregu pierwszych twórców kultury europejskiej.

ks. Stanisław Longosz

WULFILA ALS PROPAGANDIST

DER CHRISTLICHEN KULTUR IM ANTIKEN MÖSIEN UND THIRAZIEN

/Zusammenfassung/

Der vorliegende Artikel beruht auf einem während des "Balkanicum I" in Poznań gehaltenen Referat, das aus Anlass des in diesem Jahr begangenen 1600 Todestages Wulfilas weiter ausgebaut wurde; er besteht aus drei grundsätzlichen Teilen. Im ersten Teil werden die sozial-kulturellen und religiösen Verhältnisse bei den Goten vor dem Auftreten Wulfilas dargestellt. Im zweiten Teil bemühte sich der Autor gestützt auf historische Quellen und Übermittlungen das Leben und Wirken des grossen Apostels der Goten aufzuzeigen. Im dritten Teil zeigt der Autor Wulfila ausführlich als einen Propagandisten der christlichen Kultur unter seinen Stammesbrüdern, was in drei Bereichen zum Ausdruck kam: der Bearbeitung eines besonderen gotischen Alphabets in Anlehnung an die Runen und das griechische Alphabet, der Übersetzung der Bibel in die Sprache der Goten und Grundlegung ihrer Literatursprache sowie der Schaffung einer gotischen Nationalliturgie. Dieses Werk stellt Wulfila in die Reihe der Ältesten Kulturschöpfer, nicht nur der gotischen, sondern überhaupt der germanischen und europäischen Kultur.

praecipueque a Gothis, qui et Getae cum eo tempore, quo ad fidem Christi, licet non recto itinere, perducti sunt, in Graecorum provinciis commorantes nostrum, id est Theotiscum sermonem habuerint. Et /ut historiae testantur/ postmodum studiosi illius gentis, divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerint, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur. Et fidelium fratrum relatione didicimus, apud quasdam Scytharum gentes, maxime Tomitanos eadem locutione divina haecenus celebrari officia". Por. P.Riche, LThK 10,1072.

144 Por. F.L.Stamm, Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache /Bibliothek der Ältesten deutschen Literatur-Denkmäler/, Paderborn 1906.

"HISTORIA ARMENII" AGATHANGELOSA

JAKO ŹRÓDŁO DO POZNANIA CHRZEŚCIJĄNSKICH DZIEJÓW ARMENII

Jednym z podstawowych przekazów historycznych dotyczących najwcześniejszego, sięgającego początku IV wieku, okresu chrześcijańskich dziejów Armenii jest dzieło autora znanego pod imieniem Agathangelosa. Relacja ta o panowaniu Tirydatesa Wielkiego, pierwszego chrześcijańskiego króla Armenii oraz o działalności św. Grzegorza Oświeciiciela, dotarła do naszych czasów w czterech różnych wersjach językowych - armeńskiej /Aa/¹, greckiej

- 1 Użyte tu skróty literowe powszechnie są stosowane w literaturze fachowej na oznaczenie poszczególnych wersji "Historii" Agathangelosa, lub innych powstałych w oparciu o nią przekazów literackich. Taki klucz literowy wprowadził po raz pierwszy Gérard Garitte w pracy pt. "Documents pour l'étude du livre d'Agathange" = "Studi e Testi" 127 /1946/ 1-19. Z czasem, wraz z odkrywaniem i publikowaniem kolejnych wersji dzieła, inni badacze uzupełniali zaproponowany przez Garitte'a system /Por. Michel van Esbroeck, Un nouveau témoin du livre d'Agathange, "Revue des Études Arméniennes", N.S. 8/1971/ 14-15 /cytuje REArm/; Guy Lafontaine, La version grecque ancienne du livre arménien d'Agathange, Louvain-la-Neuve 1973, 9 passim/, a ostatecznie zebrał i usystematyzował go Gabriele Winkler w artykule pt. "Our Present Knowledge of the History of Agathangelos and its Oriental Versions", REArm 14/1980/ 125-135. Pierwsze wydanie wersji armeńskiej /Aa/ ukazało się w 1709 roku w Konstantynopolu, gdzie powtórzone je jeszcze w roku 1824. Podstawę dla wydawców stanowił manuskrypt pochodzący z Amidy, przechowywany później w jednym z głównych ośrodków Ojców Mechitarystów /klasztor św. Łazarza w Wenecji/, którzy byli kolejnymi wydawcami armeńskiej wersji dzieła Agathangelosa, w latach 1835, 1862 i 1930, w oparciu o jeden z palimpsestów z klasztornej biblioteki. Por. Victor Langlois, Introduction: Agathange, Histoire du règne de Tiridate et de la predication de Saint Grégoire l'Illuminateur, w: Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, publiée en français par Victor Langlois, Paris 1867, I 101. Następne wydania "Historii" ukazały się w Tbilisi w latach 1882, 1909 i 1914. Szczególnie ważna jest krytyczna edycja z 1909 r. zatytułowana "Agat'angelay patmut'iwn Hayoc'", wykorzystująca jako bazę źródłową manuskrypty z biblioteki klasztornej w Eczmiadzinie oraz wcześniejsze wydania. Przygotowali ją dwaj uczeni armeńscy G. Ter-Mkrtč'ean i St. Kanayean', dokonując m.in. podziału tekstu na 900 niewielkich paragrafów. Zdaniami Garitte'a, /Documents, ... 2/ wydanie to stanowi jedy-

/Ag/², arabskiej /Aar/³ i gruzińskiej /aFg/⁴. Trzeba od razu zaznaczyć, że jedynie dwie pierwsze można uznać za kanoniczne przekazy źródłowe, które posłużą przede wszystkim za podstawę do dalszych rozważań⁵.

ną wiarygodną i w pełni wartościową podstawę do cytowania wersji Aa. Por. też. Winkler 128.

- 2 W odróżnieniu do Aa tekst grecki wzbudzał znacznie mniejsze zainteresowanie badaczy. "Editio princeps" opublikował jeszcze w XVIII w. bollandysta Jean Stilting w "Acta Sanctorum", Anvers 1762, VIII, 320-400, a w sto lat później Paul de Legarde /Agathangelus neu herausgegeben, "Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen" 35/1888/ 3-88/. W obu wypadkach podstawę stanowił przechowywany we florenckiej Bibliotece Medycejskiej znacznie uszkodzony manuskrypt /Codex Laurentianus VII 25/ z XII wieku. Jednakże krytyczna edycja dzieła ukazała się dopiero w 1973 r. opracowana przez G.Lafontaine'a w wyżej cytowanej rozprawie /s.173-345/ w oparciu o grupę dwunastu manuskryptów zawierających tekst Ag. Por. Langlois 100-102; Garitte 4-5; Lafontaine 41-83; Winkler 129.
- 3 Wersja arabska "Historii" Agathangelosa /Aar/ odkryta ok. poł. XX w. w bibliotece klasztoru św.Katarzyny na Synaju, w manuskrypcie z ok. 1328-29 r. /Cod. Sin. ar. 395/, opublikowana została "in extenso" przez A.N.Ter-Ghevondiana /Agat'angelosi arabakan nor xmbagrunt'yun, Erevan 1968/ wraz z tłumaczeniem na współczesny język armeński. Ustalono, że tekst arabski jest przekładem z greckiego, jednakże nie ze znanej nam już wersji Ag, lecz jakiegoś innego, dotychczas nie odnalezionego tekstu. Por. Lafontaine 90-95; Winkler 129-130.
- 4 W przeciwieństwie do trzech poprzednich gruzińska wersja "Historii" Agathangelosa /aFg/ znana jest jedynie w fragmentach opisujących głównie męczeństwo św.Ripsimy i jej towarzyszek /I.Abuladze, Agat'angelosis Rip'simeant'a martvilibis ' jveli k'art'uli t'argmani, Xelnacert'a Institutis Moambe 2, Tiflis 1960, 145-180/. Jedyny odpis aFg pochodzący prawdopodobnie z XI w. znajduje się na pergaminowej karcie w bibliotece uniwersyteckiej w Cambridge. Z analizy tekstu wynika, że tłumaczenia dokonano bezpośrednio z Aa, z pominięciem wersji greckiej. Por. Garitte 13-16; Winkler 130.
- 5 Do odrzucenia Aar zmusza w tym wypadku wspomniany już brak wiadomości o pierwowzorze, którym posłużono się przy tłumaczeniu, na wykorzystanie zaś wersji aFg nie pozwala jej fragmentaryczność.

Przekaz Agathangelosa z pewnością można uznać za pionierski w dziedzinie historiografii armenńskiej. Do takiego stwierdzenia upoważniają nas dwa fakty. Najpierw sam autor jest pierwszym spośród chrześcijańskich dziejopisarzy armeniskich, jego historia natomiast, obejmująca wprawdzie swym zakresem lata 226-330, relacjonuje przede wszystkim wydarzenia związane z oficjalną chrystianizacją kraju w 301 r. oraz formowaniem się i działalnością Kościoła w Armenii. Oczywiście dla szczegółowego zapoznania się z treścią interesującego nas przekazu najlepiej odesłać czytelnika do pełnego tekstu dzieła. W tym miejscu warto jednak skrótowo wymienić poszczególne epizody opisane w "Historii" Agathangelosa, co znacznie ułatwi orientację w problematyce poruszanej w dalszej części artykułu.

Tak więc cezura początkowa wspomnianego już prawie stu-letniego okresu dziejów Armenii - rok 226 - zbiega się w czasie z sasanidską uzurpacją na tronie perskim. Wydarzenie to miało bardzo istotny wpływ na dalsze losy tej części świata antycznego, a w szczególności Armenii, w której panujący wówczas Arsakidzi stanowili boczną linię zdetronizowanej właśnie w sąsiedniej Persji dynastii partyjskiej. Nic więc dziwnego, że przekaz Agathangelosa, a konkretnie jego grecka wersja rozpoczyna się od opisu tych faktów /Ag 2-9a/. Ich konsekwencją było nie tylko, ciągle wzrastające napięcie pomiędzy obydwojma krajami, ale także nasilający się zamęt wewnętrzny w samej Armenii, często na tle rywalizacji pro- i antysasanidskich stronnictw. Jeden z takich epizodów doprowadził do utraty tronu przez prawowitego następcę - Tirydatesa /późniejszego Tirydatesa Wielkiego/, który jako jedyny z całej rodziny królewskiej ocalał i znalazł schronienie w Cesarstwie Rzymskim, najprawdopodobniej w środowisku dworskim. Jednakże i dla przeciwników los nie okazał się łaskawszy. Niebawem zginęli wszyscy z wyjątkiem Grzegorza, późniejszego świętego i ewangelizatora kraju uratowanego z pogromu. Przez długie lata przebywał on w Cezarei Kapadockiej, gdzie zetknął się z chrześcijaństwem stając się jego gorącym wyznawcą. Te epizody z życia Tirydatesa i Grzegorza znalazły się po dosyć obszernym prologu /1-17/ zarówno w wersji Aa /18-49/, jak i wersji Ag /9b-21/.

Dalsze paragrafy obu przekazów relacjonują męczeństwo św. Grzegorza /Aa 50-136; Ag 22-58/. Sprzyjająca sytuacja polityczna pozwoliła Tirydatesowi na powrót do Armenii ok. 287 roku. Osłabienie państwa Sasanidów, przy wzrastającej dominacji Rzymu na Bliskim Wschodzie i wydatnej pomocy Dioklecjana ułatwiły mu odzyskanie utraconego przed laty dziedzictwa. Do ojczyzny powrócił również Grzegorz, głosząc nową, poznaną w Kapadocji religię. Wrogi chrześcijaństwu Tirydates rozpoznał w nim jednak potomka zabójców swego ojca, poddał go torturom, a wreszcie wtrącił do lochu na niechybną śmierć. Prześladowania nie ominęły także innych chrześcijan. Szczególnie okrutny los spotkał św. Ripsimę, którą Tirydates chciał najpierw uczynić jedną ze swych żon, ale odtrącony, skazał ją wraz z towarzyszkami na męczeńską śmierć. Tym wydarzeniom poświęcił historyk szczególnie dużo uwagi /Aa 137-210; Ag 59-88/.

Kolejne fragmenty mówią o karze, jaką poniósł Tirydates za popełnione zbrodnie i o jej następstwach. Król zapadł na likantropię, szczególny typ obłądu, polegający na psychicznym utożsamianiu się osoby ze zwierzętami. Ratunek, objawiony we śnie siostrze królewskiej, mógł być tylko jeden - uwolnienie św. Grzegorza, zadośćuczynienie za wyrządzone zło i przyjęcie chrześcijaństwa, na co oczywiście Tirydates przystał. Dalszą konsekwencją było oficjalne uznanie chrześcijaństwa za religię państwową i rozpoczęcie przez św. Grzegorza, przy wsparciu królewskim, działalności zmierzającej do całkowitej chrystianizacji Armenii. Jednym z pierwszych wydarzeń, które rozegrały się wówczas, była wizja św. Grzegorza, w której otrzymał polecenie wzniesienia kaplic i pogrzebania w nich szczątków zamordowanych świętych niewiast⁶. /Aa 211-258, 716-776; Ag 89-127/.

W tym miejscu dotychczasowa paralelność wersji Aa i Ag w opisie kolejnych wydarzeń ulega pewnemu zachwianiu. Tekst Aa zawiera bowiem dodatkowo bardzo obszerny fragment, będący

6 Na temat wizji por. D. Próchniak, *Kozmiadzyn w IV i V wieku. Z problematyki genezy chrześcijańskiej architektury Armenii*, RM 26/1978/ z. 4, 29-30.

wykładem doktryny chrześcijańskiej i opartej na niej nauki św. Grzegorza /Aa 259-715/, co stanowi w efekcie prawie połowę objętości tej wersji dzieła.

Dalej narracja w obu wersjach przebiega znów równolegle. Autor opowiada o systematycznym wykorzenianiu pogańskich kultów w Armenii, burzeniu świątyń i sanktuariów /Aa 777-790; Ag 128-133/. Dla utrwalenia nowej religii konieczne jednak było stworzenie prawdziwej organizacji kościelnej, wyświęcenie kapłanów, budowa kościołów a przede wszystkim przyjęcie chrztu przez króla, jego dwór i cały naród. Do tego jednak św. Grzegorz - przykładny chrześcijanin, ale osoba wówczas świecka - jak sam mówi o sobie, nie był godny ani uprawniony. Udał się więc znów do Kapadocji, gdzie biskup Cezarei Leonejusz udzielił mu święceń kapłańskich. W drodze powrotnej zabrał ze sobą innych kapłanów, pomocnych później przy organizowaniu Kościoła armenijskiego /Aa 791-858; Ag 134-158/. Ostatni okres życia św. Grzegorza związany był z przekazaniem najwyższej władzy kościelnej w Armenii. Stała się ona dziedziczna, gdyż święty ustanowił swoim następcą własnego syna - Aristakesa /Aa 859-866; Ag 158-161/. Końcowe wreszcie fragmenty obu wersji opisują podróż św. Grzegorza i Tirydatesa do Rzymu, gdzie spotkali się z Konstantynem Wielkim i papieżem Sylwestrem /Aa 867-883; Ag 162-167/, oraz udział Aristakesa w Soborze Nicejskim i śmierć świętego ok. 330 r. /Aa 884-891; Ag 168-170/.

Na podstawie tego krótkiego streszczenia możemy stwierdzić, że "Historia" Agathangelosa, dzięki niezwykle bogactwu wiedzy faktograficznej jest dziełem bardzo cennym i jednocześnie podstawowym przekazem literackim, którym można posłużyć się nie tylko w odtwarzaniu politycznych czy religijnych dziejów Armenii w początkach epoki chrześcijańskiej, ale także w poszukiwaniu wiadomości z innych dziedzin - np. o kulturze, czy, co nas najbardziej interesuje, o architekturze tego okresu, jej genezie i powiązaniach⁷.

7 Autor jest historykiem sztuki interesującym się wczesno-chrześcijańską architekturą Armenii. Niniejszy artykuł powstał na marginesie przygotowywanej pracy doktorskiej pt.

Z drugiej strony informacje zawarte w danym przekazie literackim, szczególnie gdy ma on stanowić bazę źródłową dla innych dziedzin, nie mogą być przyjmowane "a priori" za pewne i niepodważalne fakty historyczne. Inaczej mówiąc, istnienie konkretnego dzieła implikuje zawsze pytania związane przede wszystkim ze stopniem jego wiarygodności. W wypadku "Historii" Agathangelosa problemy te dotyczą głównie dwóch zagadnień - autentyczności osoby autora oraz oryginalności jego relacji, a raczej oryginalności wspomnianych już dwóch jej wersji - Aa i Ag.

O postaci Agathangelosa, jego życiu i działalności nie wiemy prawie nic. Pewnych sugestii pozwalających na jego identyfikację dostarcza greckie imię pisarza. Znaczy ono po prostu "dobry anioł". Jego właściciel mógł więc być Grekiem, pochodzącym z zachodnich rubieży Armenii lub z przygranicznych wschodnich prowincji Cesarstwa Rzymskiego, być może z Syrii albo Kapadocji, czy z jeszcze odleglejszych okolic. Wydaje się więc, że był przybyszem z zewnątrz, co potwierdzałby fragment przedmowy do jego dzieła, w którym czytamy:

"... przybyłem do królestwa Arsakidów w czasach /.../ wojowniczego Tirydatesa, który polecił mi, /.../ Agathangelosowi, pochodzącemu z wielkiego miasta Rzymu, wykształconemu w dawnych naukach, znającemu pisma greckie i rzymskie /.../ opowiadać nie o swoich /Tirydatesa/ wzniosłych czynach, czy o nieprawdziwościach i legendach sprzyjających /mu/, ale o różnych wyprawach wojennych, o czasach zamętu i wojny, mówić o morzu przełanej krwi, o dziesiątkowanych armiach, o rebeliach wojskowych, najazdach, ruinie prowincji, upadku miast, zdobywaniu twierdz, zmaganiach ludzi i ich heroizmie. /.../"⁸.

Przekaz ten nie może być jednak uznany za w pełni wiarygodny, ma on raczej charakter apokryficzny. Przedmowa, z której pochodzi, zachowana jedynie w dwóch manuskryptach armen-

"Architektura bezkopułowych bazylik armeniskich w okresie od IV do VII wieku". Badania swe oparł autor przede wszystkim na zachowanym materiale architektonicznym i archeologicznym. Sięgnięto również do przekazów literackich, głównie w celu weryfikacji i uściślenia hipotez powstałych na podstawie danych materialnych, oraz dla bliższego i wszechstronnego poznania dziejów Armenii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

skich, nie towarzyszy bowiem najwcześniejszym wersjom "Historii" Agathangelosa - Aa i Ag i najprawdopodobniej jest w stosunku do nich znacznie późniejsza⁹. W cytowanym fragmencie można jednak odnaleźć ślad prawdy. Faktem jest, że ok. 287 r. powrócił do Armenii Tirydates. Nie wykluczone, że wraz z nim przybył także przyszły autor interesującego nas dzieła. Istnieją poza tym pewne sugestie, że mógł on pełnić nawet funkcję sekretarza królewskiego. Taką wiadomość w każdym bądź razie podaje, wspominając Agathangelosa, inny późniejszy historyk armeński Mojżesz z Chorenu /Historia Armenii II, 67/¹⁰. Kim był ostatecznie Agahtangelos, nie jesteśmy przy obecnym stanie wiedzy bezspornie wyjaśnić. Podobnie otwarty pozostaje problem autorstwa wspomnianej wyżej apokryficznej przedmowy do jego dzieła. Ciekawe wydaje się jednak spojrzenie na cytowany fragment w nieco innym aspekcie. Jego autor, podszywając się pod Agathangelosa, stworzył coś na kształt krótkiej recenzji dzieła swego poprzednika, niezwykle ostro podkreślając zarówno bogactwo i różnorodność opisywanych we właściwej "Historii" faktów, jak również intencje autora do jej obiektywnej i werystycznej prezentacji. Rzeczywiście, taką opinią cieszył się Agathangelos u innych historyków armeńskich, posługujących się jego dziełem w czasach późniejszych. Wspomniany już Mojżesz z Chorenu przedstawia go jako pisarza "szczerego i bardzo prawdopodobnego" /II, 64/. Natomiast Łazarz z Pharbi, żyjący w V w. autor "Historii Armenii", w której opisuje lata 388-485, w drugim rozdziale swej pracy, zatytułowanym "O autentyczności Agathangelosa" pisze między innymi:

"... błogosławiony Agathangelos, człowiek bardzo wykształcony, obdarzony ogromną wiedzą, prawdziwny w sztuce opowiadania i wytworny w narracji historycznej ...". Samo natomiast dzieło określa nieco dalej jako "autentyczne i prawdziwe"¹¹.

9 Langlois, 99.

10 Collection II 115.

11 J.w., 259-260.

Te skąpe i wyrywkowe informacje, mimo że nie dostarczają bezpośredniego dowodu, pozwalają jednak sugerować, że pisarz rzeczywiście żył i tworzył w okresie panowania Tirydatesa Wielkiego lub nieco później - tak czy inaczej w 1. poł. IV wieku.

Zajmijmy się teraz nieco bliżej samym dziełem i kwestią jego oryginalności, a więc drugim spośród zasygnalizowanych wyżej zagadnień. Już sam fakt istnienia dwóch pełnych wersji tego samego dzieła /Aa i Ag/ nasuwa pytanie o ich wzajemną zależność. Problem ten od dawna zresztą nurtował różnych badaczy. Już w XIX w. Victor Langlois zwrócił uwagę, że wersja armeńska stanowiła najprawdopodobniej prototyp dla greckiej, wysuwając argument, że tekst Aa jest czystszy, dokładniejszy w użyciu wyrażen idiomatycznych i "nie zawiera żadnych śladów hellenizmu". Natomiast Ag sprawia wrażenie, że jego autor - tłumacz często nie umiał sobie poradzić z właściwym oddaniem sensu tekstu, którym dysponował¹².

Hipotezę tą wielokrotnie potwierdzili inni uczeni, a ostatecznie udowodnił Guy Lafontaine, opierając się w swym rozumowaniu na ścisłej analizie filologicznej¹³.

Stwierdzenie pierwszeństwa wersji armeńskiej pozwala na częściowe przynajmniej rozwiązanie kolejnego problemu, dotyczącego czasu powstania obu przekazów. Otóż terminem "ante quem non" dla tekstu Aa, a co za tym idzie także dla Ag jest początek V wieku. Do tego bowiem czasu język armeński funkcjonował jedynie w postaci fonetycznej. Przyczyną tego był brak własnego alfabetu, który został opracowany dopiero około przełomu IV i V stulecia przez grupę uczonych duchownych ze św. Mesropem Masztocem na czele¹⁴. I rzeczywiście - aktualne badania nad oza-

12 Langlois 99-100.

13 Oprócz własnego rozumowania autor zaprezentował także aktualny stan badań nad tym zagadnieniem. Por. Lafontaine 11-33.

14 O Mesropie Masztocu, przyczynach opracowania alfabetu armeńskiego i jego genezie por. Achot Hovhannissian, *L'alphabet arménien et son action historique*, REArm 2/1965/361-373; René Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris 1947, 171-176; David Marshall Lang, *Armenia kolebka cywilizacji*, Warszawa 1975, 240-241.

sem powstania wersji Aa przesuwają to wydarzenie na okres około poł. V w. i wiążą je właśnie z kręgiem wspomnianych uczonych - twórców alfabetu i katolikos Sahaka /387-439/¹⁵. Można także wskazać "terminus post quem non" dla interesującego nas dzieła. W tym wypadku pomocne jest inne nie wspomniane tu jeszcze źródło literackie pt. "Historia św. Grzegorza, Katolikos Armenii" o charakterze hagiograficznym¹⁶.

Analiza treści i jej kompozycja w przekonujący sposób dowodzą, że dzieło to jest streszczeniem innych, wcześniejszych przekazów, a jego anonimowy autor czerpał informacje m.in. z Aa i Ag, dodając jednak w ostatnim fragmencie swej "Historii" /293-300/, opis przeniesienia ciała świętego do Thardon za panowania cesarza Zenona, w ostatnim ówiewieczu V wieku. Wnikliwa analiza tekstu K, przeprowadzona przez M. van Esbroeck, pozwoliła uściślić datę jego powstania na lata 604-610¹⁷. Jest to jednocześnie dowodem na istnienie już w tym czasie obu wersji dzieła Agathangelosa. W kilka lat później potwierdziły tę tezę badania G. Lafontaine'a, które dowiodły, że wersja grecka pochodzi najprawdopodobniej z VI stulecia¹⁸.

W ten sposób dotychczasowy stan naszych rozważań nad Agathangelosem i jego "Historią" pozwalałby na następujące wnioski: Pisarz - sekretarz królewski żył i tworzył w 1. poł. IV wieku, natomiast najstarsza znana nam wersja jego dzieła /Aa/ jest tekstem powstałym około połowy następnego stulecia. Jej greckie tłumaczenie jest jeszcze późniejsze i pochodzi z VI wieku. Fakty te implikują szereg pytań. W jaki sposób powiązać autora z IV w. z późniejszym o około 100 - 150 lat dziełem? Czy Agathangelos - sekretarz królewski żyjący w IV w. nie jest przypadkiem postacią czysto fikcyjną, pod którą podszył się tylko jeden z późniejszych, anonimowych historyków armeńskich.

15 Winkler 125.

16 Zachowało się w jednym z kodeksów spisanych w języku karshuni /nr 38/, przechowywanym w bibliotece klasztoru św. Marka w Jerozolimie. Jego tekst, wraz z tłumaczeniem francuskim i aparatem krytycznym opublikował M. Van Esbroeck 13-167. Tekst karshuni oznaczany jest w literaturze fachowej symbolem "K", Winkler 132.

17 Van Esbroeck 19-20.

18 Lafontaine 35.

Pogodzenie tych sprzeczności wydaje się być możliwe tylko w jednym wypadku. Musiała istnieć wcześniejsza zaginiona, a może jedynie jeszcze nie odnaleziona oryginalna wersja dzieła, powstała właśnie w czasach, o których opowiada, lub krótko potem. W V w. mogła się ona stać inspiracją i podstawą dla autora znanego nam tekstu armeńskiego. Pośredniego dowodu na słuszność takiego rozumowania dostarcza inny historyk armeński, Zenob z Cłag, żyjący w 1. poł. IV stulecia. W jego "Historii Daronu" /jeden z regionów w Armenii/, napisanej po syryjsku, znajdujemy istotną wiadomość. Opowiadając o wspomnianym już wcześniej przymusowym pobycie Tirydatesa w Cesarstwie Rzymskim, Zenob pisze: "... później Tirydates, przebywając u Greków, pojmał go /jednego z wodzów scytyjskich/, ponieważ to właśnie on prowadził wojnę przeciwko Dioklecjanowi, królowi Greków, jak to opowiada Agathangelos..."¹⁹. Otóż historyk musiał mieć do dyspozycji tekst różny od znanego nam obecnie, skoro powołując się na Agathangelosa podaje fakty, które nie znalazły się potem ani w Aa, ani w jego greckim tłumaczeniu. Trudno oczywiście uznać to za bezsporny dowód na istnienie IV-wiecznego oryginału i jego późniejszego powtórzenia. Z drugiej strony zaginięcie pierwotnego tekstu antycznego nie byłoby w tym wypadku czymś wyjątkowym. Wiele starożytnych przekazów, że przypomnijmy tu jedynie teksty Ewangelii, dotarło do nas w postaci kopii lub odpisów, a mimo to stanowią one wiarogodne i ogólnie przyjęte źródło informacji. Nie ma więc powodu, by zaprzeczać kategorycznie istnieniu IV-wiecznego pierwowzoru "Historii" Agathangelosa. Trzeba raczej w tym miejscu zastanowić się nad dwoma innymi problemami.

Pierwszy dotyczy języka, w którym mógł być spisany archetyp dzieła. Wiemy, że do momentu opracowania alfabetu w piśmiennictwie armeńskim używano języka greckiego i syryjskiego. Wspomniane już wzrastające w tym okresie wpływy rzymskie na Wschodzie, wieloletnie kontakty Tirydatesa z cesarskim dworem Dioklecjana, wreszcie kapadocka edukacja św. Grzegorza i jego wyświęcenie przez Leonojusza, biskupa Cezarei zdawałyby się

wskazywać, że powstała wówczas kronika królewskiego panowania i działalności ewangelizatora Armenii musiała powstać w języku greckim. Nie jest to jednak aż tak oczywiste. Otóż, razem z Grzegorzem powracającym po otrzymaniu święceń kapłańskich przybył do Armenii znany nam już Zenob z Glag, historyk, który, mimo długiego pobytu w hellenizowanym środowisku Cezarei, swą "Historię Daronu" napisał jednak po syryjsku²⁰. O równorzędnej pozycji tego języka w stosunku do greki świadczy zresztą fragment przekazu samego Agathangelosa, dotyczący prowadzonej przez św. Grzegorza edukacji przyszłych kapłanów. Byli oni podzieleni na dwie grupy, właśnie według kryteriów językowych, na grecko- i syryjskojęzycznych²¹.

Drugi z problemów łączy się z pytaniem, czy anonimowy pisarz z V stulecia sporządził rzeczywiście kopię, czy też w oparciu o wiadomości podane przez prawdziwego Agathangelosa stworzył dzieło odmienne od pierwowzoru, jeżeli nie w treści, to przynajmniej w swym charakterze i wymowie ideowej.

Bliższa analiza tekstu skłania do opowiedzenia się za drugą hipotezą. Jednym z dowodów może być wymienione wyżej pominięcie w Aa i Ag mało w gruncie rzeczy znaczących faktów z życia Tirydatesa. Na uwagę zasługują tu również te fragmenty tekstu, w których autor, a raczej autorzy, charakteryzują króla i jego postępowanie w okresie przed nawróceniem. Otóż, użyte w nich wyrażenia i określenia mają tak niewiele związku z respektem i szacunkiem dla Tirydatesa, że wydaje się bardzo mało prawdopodobne, aby historyk, któremu powierzono opisanie całego życia króla, mógł stworzyć historię tak mało budującą i przychylną osobie władcy. Budzi też wątpliwości ta część armeńskiej wersji dzieła, w której wyłożona została nauka św. Grzegorza /Aa 259-715/. Nie wydaje się bowiem możliwe, aby już w 1. poł. IV w. armeńska doktryna teologiczna została opracowana i skanonizowana w tak zaawansowanym stopniu, jak można z Aa wnioskować. Przeciwnie, jej pełne sformułowanie mogło mieć miejsce dopiero w o-

20 Langlois 335.

21 Collection I, 179.

kresie, gdy Kościół armeński okrzepł jako organizacja, a nowa religia głębiej zakorzeniła się w pogańskim do niedawna kraju. Warto jeszcze dodać, że zarówno treść Aa jak i Ag wyraźnie eksponują dzieje św.Grzegorza, spychając osobę królewską na drugi plan. Bardzo obszerny fragment traktuje poza tym o męczeństwie św.Ripsimy i jej towarzyszek /Aa 137-210; Ag 59-88/. Również sympatia autora przez cały czas znajduje się po stronie chrześcijan, a król zyskuje jego uznanie dopiero od momentu nawrócenia²². W ten sposób obie znane nam wersje "Historii" Agathangelosa stają się dziełami o charakterze hagiograficznym. Odnosi się przy tym wrażenie, że ich autorom zależało przede wszystkim na przedstawieniu procesu chrystianizacji Armenii, a także gloryfikacji męczeństwa świętych niowinist i apoteozy św.Grzegorza.

Hagiograficzny charakter Aa i Ag skłania do poruszenia jeszcze jednego, ostatniego już problemu, który wiąże się z ich recepcją i inspiratorską rolą w późniejszym piśmiennictwie. Poczynając bowiem od V stulecia powstają liczne przekazy, w tym nierzadko tłumaczenia, stanowiące boczną linię genealogiczną w tradycji "Historii" Agathangelosa, które określić można wspólnym terminem "Vitae sanctorum". W aspekcie istotnym dla naszych rozważań na uwagę zasługują właściwie dwa najstarsze spośród nich, swego rodzaju "pendant" do Aa i Ag, jednakże powstałe niezależnie od obu tych wersji. Są to "Vita" św.Grzegorza spisana po grecku /Vg/, a powstała około połowy V w. w oparciu o nieznany tekst armeński, być może IV-wieczny archetyp²³ oraz arabskie tłumaczenie tego dzieła /Va/, powtarzające jego treść z niewielkimi tylko interpolacjami²⁴.

22 Langlois 100.

23 Przekaz ten został po raz pierwszy opublikowany przez G.Garitte'a, /s.23-116/ w oparciu o jeden z manuskryptów greckich /cod. X.III.6/, znajdujący się w bibliotece w Esourialu, a skopiowany z nieznanego dziś tekstu w 1107 r. w jednym z klasztorów sycylijskich.

24 Tekst Va zachował się w IX-wiecznym manuskrypcie /nr 460/ w bibliotece klasztoru św.Katarzyny na Synaju. Wydał go

Oba przekazy mają wyraźnie charakter hagiograficzny, w dużo większym stopniu niż teksty Aa i Ag. Opowiadają w skróconej formie o znanych nam już wydarzeniach, jednakże uwaga autora skupiona jest przede wszystkim na postaci św. Grzegorza. Opisują one całe życie świętego, dołączając fragmenty poświęcone męczeństwu św. Ripsimy, eliminując jednocześnie wszystkie pozostałe fakty zawarte w "Historii" Agathangelosa²⁵. W tym kontekście hagiograficzny charakter Aa i Ag nie wydaje się czymś wyjątkowym. Przeciwnie - interpolacje i zmiany poczynione przez autorów obu wersji okazują się całkowicie zgodne z ówczesnymi tendencjami i to nie tylko w literaturze armeńskiej, ale w całym piśmiennictwie epoki.

Poruszone wyżej zagadnienia sugerują pewne wnioski, będące próbą odpowiedzi na postawione na wstępie pytania o wiarygodność "Historii" Agathangelosa i jej przydatność jako źródła informacji, pozwalające na odtworzenie różnych aspektów sytuacji panującej w Armenii w pierwszych dziesięcioleciach epoki chrześcijańskiej.

z tłumaczeniem rosyjskim N. Marr, Kreszczenie Armjan, Gruzin, Abchazov svjatym Grigoriem, "Zapiski Vostočnogo otdelenija Imperatorskogo Russkogo Archeologičeskogo Obščestva", 16 /1905/ 63-211.

- 25 Pozostałe relacje w typie "vita sanctorum" są późniejsze, skrócone i dla naszych rozważań drugorzędne. Mogą one być sklasyfikowane w dwóch grupach. Pierwszą z nich stanowi szereg przekazów wywodzących się z Ag. Należą do nich: As - druga, niemal identyczna z Ag wersja grecka zachowana w kodeksie nr 376 w klasztorze św. Katarzyny na Synaju, opublikowana przez G. Lafontaine'a /Une vie grecque abrégée de Saint Grégoire l'Illuminateur, "Le Muséon" 86/1973/ 125-145. Am - nowa redakcja tekstu Ag dokonana przez Symeona Metafrasta, będąca modelem dla skróconej "Vita" św. Grzegorza. Jej "Editio princeps" PG 115, 943-996. W 1081 r. wersja ta została przełożona na język gruziński /Amg/. Jej odkrycia i publikacji dokonał L. Melikset-Bek /C'xoverabay om. Grigol Part'elisay, Monumenta Georgica I, Scriptorum ecclesiasticorum 2, Tiflis 1920/. Kolejny tekst z tej grupy - to wersja arabska /Aca/, inna niż znana już Aar, nie wywodząca się podobnie jak Amg wprost z Ag, lecz powstała przy pośrednictwie zaginionego dziś przekazu koptyjskiego, wydana przez G. Garitté'a /Une vie arabe de saint Grégoire d'Arménie, "Le Muséon" 65/1952/ 51-71/. Wersja Ag doczekała się także skróconego przekładu łacińskiego /Al/, odna-

Tak więc w chwili obecnej nie dysponujemy żadnym oryginalnym przekazem literackim z IV wieku. Najbliższym czasowo, a jednocześnie najobszerniejszym i najwartościowszym tekstem jest V-wieczna, armeńska wersja "Historii" Agathangelosa /Aa/. Jednakże relacja ta, jako przekład, należy jedynie do pośredniej tradycji dzieła, zawiera przy tym najprawdopodobniej wiele rozbieżności w porównaniu z oryginałem. Dlatego też czerpanych z niej informacji nie można uznać za absolutnie pewne i wiarygodne. Te same zastrzeżenia odnoszą się także do Ag - greckiego tłumaczenia Aa. W dalszej kolejności, jako dzieła wartościowe w interesującym nas aspekcie, wymienić jeszcze można Vg i Va. Upoważnia do tego ich V-wieczna geneza. Natomiast szersze korzystanie z pozostałych kilkunastu przekazów wydaje się być rzeczą zbyt ryzykowną ze względu na późniejszy czas ich powstania, kompilacyjny charakter i znaczną ilość interpolacji.

leżonego w XIII-wiecznym manuskrypcie /Cod. Barberini lat. 583/, a opublikowanego po raz pierwszy przez J.Stiltinga w Acta Sanctorum /VIII 402-413/, jako dodatek do zamieszczonego tam tekstu Ag. Do drugiej grupy należą cztery przekazy, których tekst w większości wypadków stanowi kompilację fragmentów zaczerpniętych z Ag, Aa, Vg i Va. Grecki kodeks przechowywany w Muzeum Narodowym w Ochrydzie /manuskrypt nr 4/ zawiera VII-wieczną "Vita" św.Grzegorza /G/ i wydaje się wywodzić z trzech źródeł. Część początkowa zdradza wyraźne pokrewieństwo z Ag, środkowa nawiązuje do Va, natomiast fragment końcowy powstał najprawdopodobniej w oparciu o nieznany dzisiaj tekst armeński. Opublikował go G.Garitte /La vie grecque inédite de saint Grégoire d'Arménie, "Analecta Bollandiana" 83/1965/ 233-290/. W oparciu o G oraz o Ag, Aa i Vg, w VII stuleciu powstały jeszcze dwie następne relacje o życiu św.Grzegorza, jedną po syryjsku, opublikowana przez M. Van Esbroeck /Le résumé syriaque de l'Agathange, "Analecta Bollandiana" 95/1977/, s.291-358/ oraz druga będąca jej tłumaczeniem na język karshuni /K/. Ag i Va posłużyły także za podstawę do sporządzenia nieznanego dziś tekstu arabskiego, z którego w XIV-XV w. dokonano w jednym z klasztorów egipskich przekładu na język etiopski /E/. Tę wersję opublikował F.M.Esteves Pereira /Vida de S.Gregorio, patriarcha de Armenia, Conversão dos Armenios ao Christianismo. Versão ethiopica, "Bulletin da Sociedade de Geographia de Lisboa 19/1901/ 851-892. Por. Garitte 5-19; LaFontaine, La version grecque, 57-59; Van Esbroeck, Un nouveau témoin, dz.cyt. 13-21; Winkler 125-135.

Wobec szczupłości i względnej tylko wiarygodności relacji Agathangelosa w najbardziej dla nas istotnych badaniach nad architekturą Armenii IV - VII w. wzrasta znaczenie źródeł materialnych. Posłużenie się bowiem przekazem pisany w celu weryfikacji konkretnych danych architektonicznych czy archeologicznych /np. dla potwierdzenia czasu powstania czy przebudowy obiektu, jego pierwotnej formy, ustalenia osoby fundatora i in./ musi być czynione z pewną rezerwą.

"Historia" Agathangelosa nie jest jednak tylko źródłem szczegółowej wiedzy faktograficznej. Na jej podstawie możemy poczynić wiele ciekawych, ogólniejszych obserwacji, na temat sytuacji panującej w IV-wiecznej Armenii i zachodzących tam przemian. Przykładowo - możemy odtworzyć wewnętrzną, polityczną strukturę państwa, wnioskować o nasilających się wówczas rzymskich wpływach na tych terenach i o wielu innych zagadnieniach. Dzieło Agathangelosa dostarcza także informacji, na podstawie których możemy wyciągnąć ważne, chociaż częściowo pośrednie wnioski na temat ówczesnej architektury sakralnej. Dotyczą one trzech problemów.

Poznanie struktury, a zwłaszcza obiektów kultowych armeńskiego pogaństwa pozwala na zlokalizowanie zakładanych często w ich miejscu najwcześniejszych sanktuariów chrześcijańskich. Podobny charakter mają informacje związane z kultem świętych męczenników i wzniesieniem pierwszych kościołów - martyrionów nad ich grobami. Możemy wreszcie odtworzyć strukturę i działalność Kościoła armeńskiego w najwcześniejszym okresie. Zwłaszcza jego silne początkowo związki z metropolią w Cezarei Kapadockiej zasługują tutaj na szczególną uwagę. Często bowiem ideowe i hierarchiczne zależności między różnymi ośrodkami kościelnymi znajdowały odbicie w architekturze, pomagając w określeniu jej pierwotnej formy i w ustaleniu genezy.

Daniel Próchniak

AGATHANGELOS'S "HISTORY OF ARMENIA" - A LITERARY SOURCE CONCERNING THE EARLIEST PERIOD OF THE CHRISTIAN HISTORY OF ARMENIA

/Summary/

The principal source to the earliest period of Christian Armenia is the "History" of Agathangelos. His work survives in four versions written in four different languages. The most important 1st Armenian /Aa/, both the eldest and most extensive; the remaining versions are written in Greek /Ag/, this being a translation of Aa, Arabian /Aar/, a translation of a lost Armenian text, different from Aa and Georgian /aFg/, surviving only in fragments.

Agathangelos' "History" covers the years 226-330 A.D. and deals mainly with the spread of Christianity in Armenia and with activities of Saint George the Illuminator, the apostle of the land.

The work raises many problems concerning both the person of the author and his narrative. Agathangelos was most probably a secretary of the first Christian King of Armenia, Tiridates the Great. He lived and wrote in the first half of the Fourth Century A.D., yet the extant versions of his "History" have been written down much later, the eldest - Armenian - being dated at around the middle of the Fifth Century.

The fact that the earliest surviving version was written more than a hundred years after the original, raises a number of questions concerning the authenticity and trustworthiness of the extant texts. Close analysis suggests that all versions differ to a considerable extent from the original: they are more markedly hagiographic in character and their contents betray changes, additions and omissions the original version underwent in a century.

Historical events transmitted by Agathangelos should, therefore, be treated with caution. Students, like the author of this article, of the early Christian architecture of Armenia will, moreover, hardly find in his work informations of the kind they seek most, i.e. those that help to verify archaeological and architectural data. What they will get instead, is the broad panorama of the epoch which makes possible a reconstruction of the internal, social and political structure of Fourth Century Armenia, her links - especially religious - with adjacent countries and finally the recognition of the process of Christianisation of the country, the character and the organisation of the original Church of Armenia and its earliest activities. There lies the real value of Agathangelos' "History".

NAJWCZESNIEJSZE FORMY KRZYŻA CHRYSZTUSOWEGO^x

Znak krzyża już od pierwszych wieków chrześcijaństwa odgrywał ważną rolę w życiu jego wyznawców. Świadczy o tym Tertulian w swym traktacie "O wieniec" powstałym ok. 211 r., gdzie pisze, że wśród chrześcijan istnieje zwyczaj czynienia znaku krzyża w różnych okolicznościach życia: "Przy każdym wejściu i wyjściu, przy każdym początku i końcu, podczas wkładania ubrania i butów, przed kąpielą, kiedy siadamy do stołu, kiedy kładziemy się na spoczynek lub siedzimy na krześle, przy każdej codziennej czynności znaczymy czoło znakiem krzyża"¹. Z literatury patrystycznej II i III w. wynika ponadto, że zanim zaczęto używać znaku krzyża jako symbolu Chrystusa, jego znaczenie było ukryte w innych przedstawieniach, wśród których wyróżniamy *crux dissimulata* i tzw. monogramy. Do *crux dissimulata* zalicza się takie przedstawienia jak: statek, orant, pług, siekiera i *ascia*². Nabierają one w określonym kontekście znaczenia symbolicznego. Jest to potwierdzone nie tylko tradycją piśmienną, ale także występowaniem tego znaku na napisach i w przedstawieniach figuralnych. Szczególne znaczenie miała występująca na zabytkach IV w. forma krzyża łacińskiego. Wszystkie przedstawienia pochodzą ze sztuki sepulkralnej, czy-

x Artykuł ten jest wyborem zagadnień z pracy magisterskiej pt. "Motyw krzyża w antyku chrześcijańskim. Geneza i najwcześniejsze formy", napisanej w Katedrze Historii Sztuki Starożytnej i Archeologii Klasycznej KUL pod kierunkiem doc. dr hab. Barbary Filarskiej, której w tym miejscu pragnę serdecznie podziękować. Wyrażam także wdzięczność ks. prof. dr Józefowi Kudasiewiczowi za cenną pomoc przy powstawaniu tej pracy. Reprodukcje fotograficzne: 1-21, 23-26 wykonał autor, ilustracje natomiast: 22, 27-31 - Andrzej Komodziński.

- 1 De corona 3,6, PL 2,80A: "Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calciatum, ad lavastra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus"; por. ks. S. Longosz, Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan, TST 8/1981/ 221-232 /bibliografia/.
- 2 J. Carcopino, Les symboles de l'ascia, Atti V, Paris 1957, 560. Autor do *crux dissimulata* zalicza: *ascię*, *oranta*, *kotwice*, *pług*, *literę Tau*.

li tej dziedziny sztuki chrześcijańskiej, która rozwija się najwcześniej, tzn. od końca II wieku³.

1. Crux dissimulata

Pośród wymienionych przedstawień crux dissimulata najwcześniejszym wydaje się być s t a t e k, który miał swoją eschatologiczną symbolikę jeszcze przed powstaniem chrześcijaństwa. Na przykład w starożytnym Egipcie w okresie V - XII dynastii rozpowszechniony był zwyczaj umieszczania w grobowcach modeli statków, które umożliwiałyby zmarłym podróżę w innym świecie⁴. Starożytni Grecy nosili w procesji statek podczas uroczystości panatenajskich. Maszt i reje tego statku były bogato dekorowane. W Smyrnie podczas święta Dionizosa święty statek prowadzony przez kapłana był noszony dookoła rynku⁵.

W okresie chrześcijaństwa obraz statku lub łodzi pojawił się w rzymskich katakumbach m.in. w katakumbach Pryscylli, gdzie znajduje się loculus zamknięty trzema cegłami, z których dwie mają rytu przedstawienia łodzi /il. 1/. Eschatologiczną



symbolikę tego znaku potwierdza częste występowanie statku lub łodzi na epitafiach

katakumbowych /il. 2-5/⁶. Przedstawienie statku z żaglem na mazzoisie odkryto w Nazarecie w synagodze zburzonej w V wieku. Jest to szkicowy rysunek wyryty na białym tynku /il. 6/. W domu św.

3. Niespełnialne zastosowanie ozdobnych przedmiotów w tym okresie poświadczane jest tylko przez źródła pisane, np. przez Klemensa Aleksandryjskiego: *Paedagogus* III, 12, PG 8, 633. Autor wyraża zgodę na noszenie sygnetów z przedstawieniami gołębia, ryby, statku, liry, kotwicy i rybaka.

4. W. Rivers, *Ships and boats*, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York 1920, XI, 471; G. Posener, *Barques Solaires*, *Dictionnaire de la Civilisation Egyptienne*, Paris 1959, 33.

5. W. Rivers, *op. cit.*, 472.

6. H. Leclercq, *Navire*, *DACL* XII/1, 1008-1010.



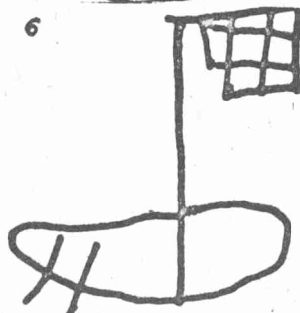
Piotra w Kafarnaum także znaleziono przedstawienie statku wśród krzyży sprzed V wieku⁷. Znak krzyża z przedstawieniem statku odkryto również na kamiennym nadprożu w Henchir-Meksem. Równoramienny krzyż umieszczono tam między dwoma łodziami z inskrypcją "CRUCE ALIAEDO" z boku /il. 7/⁸.



Kształt statku nadawano także lampkom oliwnym. Przykładem może być pochodząca z Kairu z IV - V w. brązowa, oksydowana lampa o siedmiu palnikach z masztem i reją o ramionach wygiętych ku górze /il. 8/, z Barankiem Bożym na dziobie oraz trzema gołąbkami na maszcie i rejach⁹.



Występowanie licznych przedstawień statków na obiektach chrześcijańskich może wynikać z wczesnego przyjęcia tego znaku jako symbolu krzyża przez Ojców Kościoła. Święty Justyn pisał m.in. w swej "Apologii": "Przecież okręt morza pruć nie zdoła, jeśli w nim ów znak wyniosły, żaglem zwany, nie sterczy nietknięty"¹⁰. Podobną myśl znajdujemy u apologety Mianucjusza Feliksa: "Znak krzyża w prostej formie widzimy na okręcie, kiedy płynie z pełnymi żaglami, lub wiosłami sterozą-



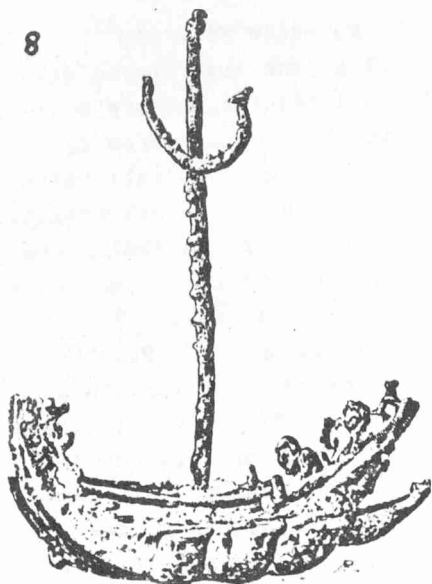
⁷ B. Bagatti, E. Testa, *Il Golgota e la croce*, Jerusalem 1978, 106.

⁸ H. Leclercq, dz. cyt., 1015.

⁹ Tausch, 1013.

¹⁰ Justinus, *Apologetica* I 55,3, PG 6,412, POK 4,64.

8



oymi na boki posuwa się"¹¹.
W "Dialogu z Żydem Tryfonem" św. Justyn pogłębia jeszcze interpretację statku jako symbolu uwidaczniającego wyraźnie jego zbawczy charakter w arce Noego: "podczas potopu dokonana się tajemnica zbawienia ludzkiego /.../ Chrystus /.../ stał się znowu początkiem rodzaju nowego, które zawiera w sobie tajemnicę krzyża. Tak samo i Noe w drzewie znalazł zbawienie, jako że razem ze swoimi unosił się na wodach"¹².

Przedstawieniem *Crux dissimulata* jest często spotykana w rzymskim malarstwie katakumbowym

postać *oranta*, w postawie którego Ojcowie Kościoła dostrzegali znak krzyża. Zarówno św. Justyn¹³, jak i Tertulian¹⁴ znak ten widzieli w prosto stojącym człowieku z rozłożonymi podczas modlitwy rękami. Minucjusz Feliks zaś pisał: "Znak krzyża w prostej formie widzimy /.../, kiedy człowiek z rozłożonymi rękami w czystości serca Bogu oześć oddaje"¹⁵.

Za symbol krzyża uważane było również przedstawienie *pługa*. Przykłady graficzne tego znaku zostały odkryte w Jerozolimie na ossuariach datowanych na I-II wiek /il. 9-10/¹⁶. Spotykamy je także na epitafium chrześcijańskim z Muzeum Laterańskiego, gdzie m.in. widzimy oracza z pługiem ciągniętym przez

11 Minucius Felix, Octavius 29, CSEL 2,43, POK 2,63.

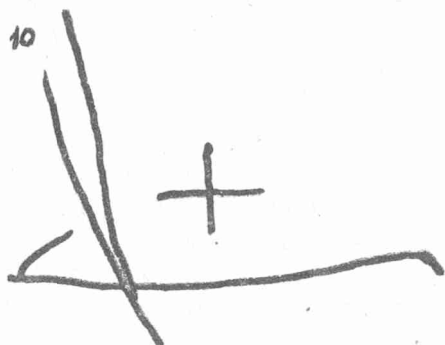
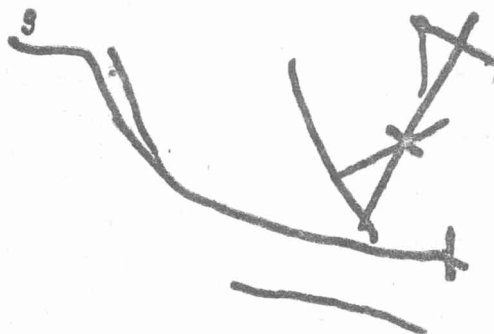
12 Justinus, Dialogus cum Tryphone Judaeo 138, 1-2, PG 6,793, POK 4,345.

13 Justinus, Apologia I, 55,4, PG 6,412, POK 4,64.

14 Tertullianus, Ad nationes I, 12,7, PL 1,578 B; De idololatria 12,2, PL 1,678 B.

15 Minucius Felix, Octavius 29, CSEL 2,43, POK 2,63-64.

16 B.Dagatti, E.Testa, dz.cyt., 147.



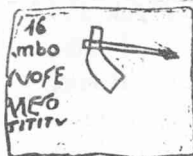
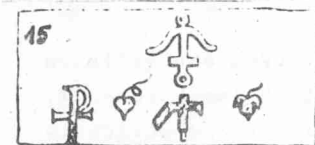
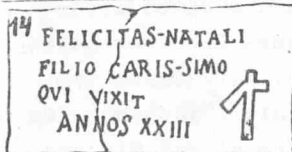
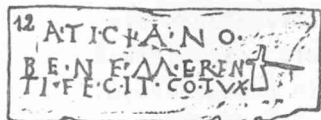
parę wołów /11. 11/¹⁷.
 Pług jako znak krzyża znalazł również odbicie w literaturze patrystycznej. Św. Justyn np. pisał: "Ziemi się nie orze bez krzyża. Kopacze i rzemieślnicy pracy swej nie wykonują bez narzędzi, które ten właśnie kształt mają"¹⁸. Podobnie wypowiadał się Minucjusz Feliks: "i kiedy się jarmyzo nastawia, ma formę krzyża"¹⁹. Dla św. Ireneusza z Lyonu pług to jedność drzewa i żelaza, będąca odpowiednikiem jedności natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie, który jako "trwałe słowo wypławił ziemię z grzechów przez swą śmierć na krzyżu"²⁰. Jeszcze na przełomie IV i V w. św. Maksym z Turynu mówiąc o pługu i jego przeznaczeniu

17. H. Leclercq, *Charrue*, DACL III/1 873-875.

18. Justinus, *Apologia* I, 58,3, PG 6,412, POK 4,64.

19. Minucius Felix, *Octavius* 29, CSEL 2,43, POK 2,63.

20. Ironaeus, *Adversus haereses*, IV, 34,4, Sch 100, 856-860. Ponadto Ireneusz zauważa /dz.cyt., V, 17,4, Sch 153, 230-234/, że zbliżona symbolika zawarta jest także w siekierze. Opierają się na Księdze Królów II, 6,5-7, Ireneusz komentuje ten tekst. Uważa, że natura boska w osłowiaku została zatracona przez grzech, który symbolizuje żelazne ostrze siekiery zgubione w wodzie. Natura boska w osłowiaku została potem odzyskana w akcie wydobywania żelaza z wody przez Elizeusza za pomocą drzewa, które jest odpowiednikiem krzyża Chrystusowego. Justyn /*Dialogus*... 86,6, PG 6,681, POK 4,259/ w żelaznym ostrzu siekiery widzi ciężar grzechu ludzkiego. Wydobywanie przez Elizeusza tego ciężaru z wody przez drzewo jest obrazem Chrystusa, który odkupił najcięższe grzechy przez chrzest i śmierć na krzyżu. Poglądy te interpretuje J. Daniélou, *Les Symboles Chrétiens Primitifs*, Paris 1961.



niał na myśli obraz Męki Pańskiej:

"Dobry oracz, gdy przygotowuje się do wzruszenia ziemi i szukania pożywienia nie czyni tego inaczej jak tylko przez znak krzyża. Gdy nastawia lemiesz, który przymocowuje do ramienia pługa, naśladuje formę krzyża. W istocie całe to ułożenie jest naśladowaniem Męki Pańskiej"²¹. Klemens Aleksandryjski zaś wprost nazywał Chrystusa oraczem²².

Do crux dissimulata zalicza się także przedstawienie a s o i a²³, znane już w wierzeniach pitagorejskich. Uważano ją za narzędzie interwencji Boga, którego wcieleniem w wierzeniach pitagorejskich był Hermes z Kyllene. . Chrześcijańską treść w greckim słowie ἀσίοια dostrzegał już Filon Aleksandryjski tłumacząc je jako symboliczne narzędzie słowa Bożego²⁴. Najwięcej przedstawień wyobrażenia ascia znajduje się na terenie Galii, a szczególnie w okolicach Lyonu, gdzie występują na kamieniach nagrobnych. Są ryte bądź rzeźbione w reliefie z okresu od końca I do IV

W tym miejscu należy zaznaczyć, że ascia była narzędziem używanym przez stolarzy, kamieniarzy, murarzy, stosowane też na roli. Używano go także do obróbki drzewa przeznaczonego na stos do palenia zwłok. Było to również narzędzie pracy fossorów. Narzędzie to składa się z części metalowej i trzonka drewnianego.

21 Maximus Taurinensis, Homilia 50, PL 57, 341.

22 Clemens Alexandrinus, Paidagogos III, 12, Sch 158, 196, v.18-19: "Pasterzu i Oraczu, sterze i wędzidło".

23 H. Leclercq, Ascias, DACL I/2, 2943-2970. Autor słowo ascia określa jako narzędzie używane przez stolarzy, kamieniarzy, murarzy, stosowane też na roli. Używano go także do obróbki drzewa przeznaczonego na stos do palenia zwłok. Było to również narzędzie pracy fossorów. Narzędzie to składa się z części metalowej i trzonka drewnianego.

24 Philon, Allegoriae Legum III, 52, 57, cyt. za J. Carcopino,

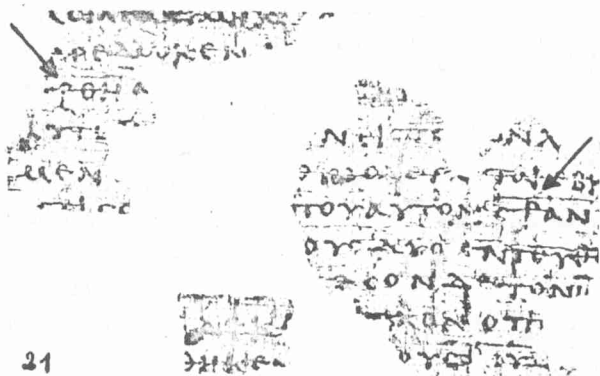
wieku. Obok przedstawień ascia, na grobach umieszczane były także teksty mówiące o czystości, miłosierdziu, dziewictwie, świętości, a także o nieśmiertelności w życiu pozagrobowym. Były to więc teksty o charakterze chrześcijańskim. Niektóre nagrobki zawierały obok ascia także przedstawienia kotwicy, ptaka oraz narzędzia pracy rzemieślników /11. 12-20/²⁵.

2. Monogramy

Monogramy krzyża - to formy utworzone z wybranych liter greckich, rozpoczynających imię Jezusa Chrystusa lub tworzących skrót narzędzia, na którym został ukrzyżowany. Narzędziem tym był "stauros" - pał wbijany prostopadle w ziemię. Wykonywano na nim wyroki śmierci dodając belkę poprzeczną, na której wiązano lub przybijano skazańca²⁶.

Termin "stauros" używany był przez czterech ewangelistów na oznaczenie Krzyża Chrystusa²⁷. W I Liście do Koryntian /17, 18/ św. Paweł stosując tę nazwę miał na myśli zarówno narzędzie

śmierci, jak i symbol zbawienia przez Chrystusa. W Liście do Efezjan /2,16/ i Kolosan /1,20; 2,14/ termin "stauros" oznaczający narzędzie śmierci Chrystusa staje się symbolem odkupienia.



21

dz.cyt., 551-566.

25 H.Leclercq, dz.cyt., 2943-2970.

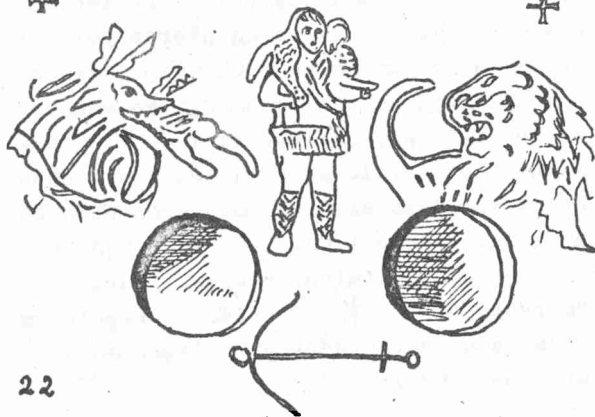
26 E.Dinkler, Signum Crucis, Tübingen 1967, 36.

27 G.Q.Reijners, The Terminology of the Holy Cross in Early Christian Literature, as based upon Old Testament Typology, Nijmegen 1965, 11-17.

Znak "stauros" krzyż Chrystusa występuje później w Papi-rusie Bodmera II, powstałym w latach 175-225 i zawierającym fragmenty Ewangelii św. Jana. W manuskrypcie tym w miejscach, gdzie występuje rzeczownik σταυρός - krzyż i czasownik - σταυρώω krzyżować, mamy do czynienia z zastosowaniem skrótu utworzonego z greckich dużych liter Tau i Rho, które razem połączone tworzą znak Ϡ /il. 21/.

KAIONHCIMHKONΦΙΛΙΟΥC
BENE MEPE NTEC

OBI Ϡ OCTA Ϡ YTA Ϡ



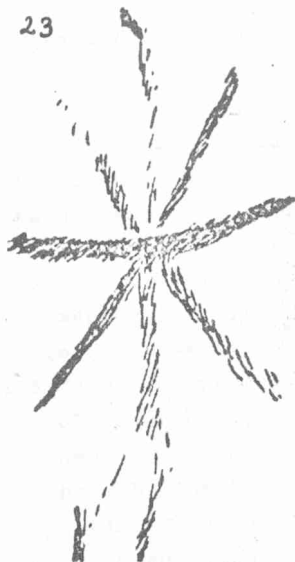
fragmenty Ewangelii wg św. Łukasza²⁸.

Sposób używania terminu "stauros" w manuskryptach w wer-sji skróconej z użyciem greckich liter Tau i Rho spowodował, że litery te połączone ze sobą stały się monogramem krzyża. Przy-

Początek trzeciej linii manuskry-ptu zawierający fragment ewangelii św. Jana /19, 16/ opisujący scenę oddania Jezusa przez Pilata na ukrzyżowanie, u-żywa czasownika σταυρωθή w wer-sji skróconej ϠϠη. Podobne skróty występują w 6 i 10 wierszu tego manuskryptu. Analogiczne skrót-y odnajdujemy w Papi-rusie Bodmera XIV, zawierającym

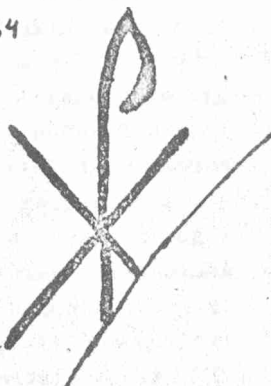
28 J. Finegan, The Archeology of New Testament, The Life of Jesus and the Begining of the Early Church, Princeton 1969, 253, 254.




23



kład takiego monogramu znajduje się na rzymskim epitafium Beratio Nicatora, znalezionym w grobie między Via Appia i Via Latina w obrębie murów Aureliana, a więc przed 270 rokiem²⁹. Poniżej inskrypcji, będącej mieszaniną greki i łaciny, występuje podwójny monogram krzyża, niżej zaś przedstawienia Jonasza, Dobrego Pasterza oraz kotwica i lew /il. 22/. Styl tych przedstawień zgadza się z miejscem odkrycia i ich pochodzeniem z II wieku³⁰.

24



Dalszej ewolucji przedstawiania znaku Męki Pańskiej należy szukać w monogramie utworzonym z liter Chi i Rho tworzącym znak . Litery te są pierwszymi literami w greckim słowie Chrystus. Jeden z wcześniejszych przykładów tego monogramu znajduje się na ossuarium kaplicy Dominus Fleuit /il. 23/. Na tym samym ossuarium znajduje się inny monogram utworzony z liter Jota i Chi /il. 24/, będący skróconą formą imion: "Jezus" /Jota "Chrystus" /Chi  ³¹. Innym przykładem monogramu jest utworzony z liter Jota i Eta znak:  /il. 25/³².

Wykonany w czerwonym kolorze, znajduje się

29 Ponieważ nie wolno było grzebać zmarłych w obrębie murów miasta, tego pochówku musiano dokonać zanim Aurelianus zbudował mur, noszący jego imię tzn. w latach 270-271.

30 P. Testini, *Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma, Bologna 1966, fig. 198.*

31 J. Finegan, dz. cyt., 248 i 234; za chrześcijańskim znaczeniem zestawionych ze sobą greckich liter Chi i Rho może przemawiać ich interpretacja liczbowa. W greckim systemie liczb litera Rho ma wartość 100. Ponieważ Abraham miał 100 lat, gdy otrzymał zapowiedź urodzin Izaka przez Sarę, kombinacja Rho i Chi /lub także Rho i Tau/ mogłaby zastąpić spełnienie obietnicy w krzyżu.

32 F. J. Dölger, *Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens*, JbAC



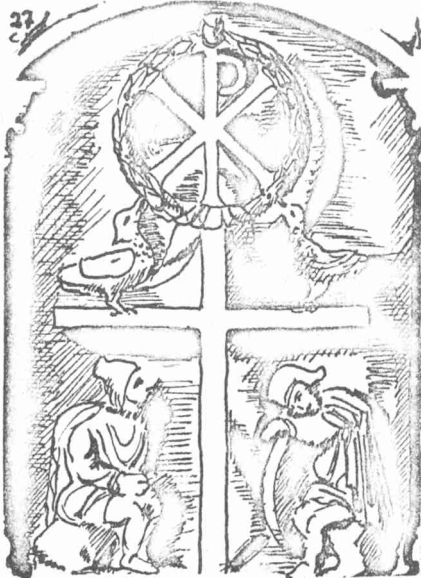
na płycie przymocowanej do lokulusa w Katakumbach Pryscyllii, a pochodzi prawdopodobnie z poł. II wieku. W Katakumbach Kaliksta na jednym epitafium umieszczone jest imię zmarłego IRENE. Między zaś trzecią i czwartą literą znajduje się lekko wysunięta do góry łacińska litera T, odpowiadająca greckiej Tau będącej formą krzyża /il. 26/.

Znaki monogramatyczne występują także na licznych rzymskich sarkofagach. Tak np. monogram utworzony z greckich liter Chi i Rho umieszczony w centralnej niszy kolumnowego sarkofagu pasyjnego z Lateranu nr 171. /il. 27/, otoczony jest wieniec laurowym trzymanym przez dziób orła, którego skrzydła rozpościerają się na sklepieniu niszy. Dolną część wypełnia krzyż łaciński, który swą pionową belką podtrzymuje wieniec z monogramem. W prawym górnym rogu niszy znajduje się przedstawienie Słońca, a w lewym Księżyc. Pod poprzecznym ramieniem krzyża, po prawej stronie

tj. po stronie Słońca i Zbawienia siedzi patrzący w górę żołnierz rzymski, po lewej zaś tj. po stronie Księżycy i ciemności przykucony śpiący strażnik. Występujące tu

przedstawienia orła, gołębi siedzących na poprzecznej belce krzyża oraz wienca laurowego wskazują na nieśmiertelność, życie i zbawienie. Strony zaś krzyża interpretuje się jako oddzie-

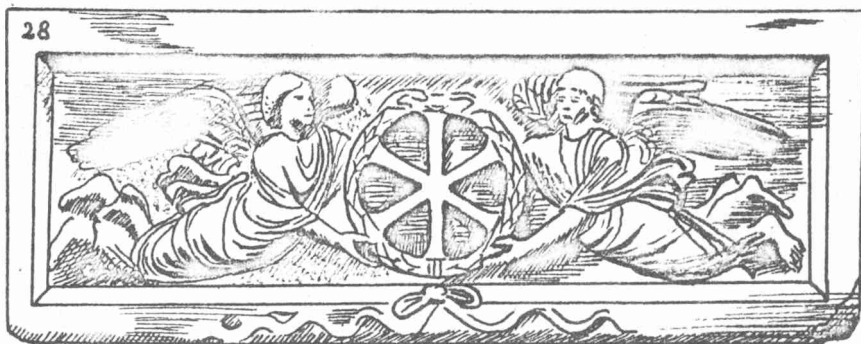
1/1958/ 14-15 i 3/1960/; tutaj także zawarta jest symbolika liczb. Litery te są pierwszymi literami słowa Jezus. Jota ma wartość 10, Eta - 18. W monogramie tym zawarta jest także litera Tau, która ma wartość 300. Suma tych liczb daje razem 318 a więc liczbę sług Abrahama /Rdz 14, 14/.



lenie życia od śmierci³³.

Ten monogramatyczny znak, odpowiadający znakom zwycięstwa występującym na sarkofagach, uważany jest za znak z tzw. wizji Konstantyna Wielkiego, opisany przez Euzebiusza: "Wysokie, złotem okryte drzewce miało na szczycie wieniec ze złota i drogich kamieni, wewnątrz którego widniały inicjały Chrystusa: litera P przecinała literę X"³⁴. Świadcstwo Euzebiusza było niekiedy odczytywane jako inicjatywa Cesarza, pragnącego utworzyć znak symboliczny właściwy dla nowej wiary³⁵.

Z lat 380-390 pochodzi



33 E.Dinkler, dz.cyt., s.70; tego rodzaju forma krzyża jako znaku zwycięstwa wywodzi się bardziej ze sztuki cesarstwa niż z życia kościelnego. Wszystkie atrybuty i insygnia, jakie występują w ikonografii Chrystusa zostały zaczerpnięte z ikonografii cesarstwa. Aureola, nimb z monogramem, słońce i księżyc jako znaki wieczności kosmicznej i uniwersalności - atrybuty właściwe wizerunkowi cesarza w 2.pół. IV w. i w wieku V zostały przeniesione na wizerunek Chrystusa.

34 Eusebius, Vita Constantini I, 27-31, PG 20,942-947, tłum. A.Krawczuk, Konstantyn Wielki, Warszawa 1970, 139.

35 A.Grabar, Les voies de la création en iconographie chrétien-



tw. sarkofag książęcy z Sarigüzel, znajdujący się obecnie w Muzeum Antyku w Istambule /il. 28/³⁶.

Jest to sarkofag dziecięcy, wykonany z żółtawo-białego marmuru, na którego dłuższych bokach znajdują się przedstawienia dwóch uskrzydłonych istot, trzymających otoczony wieńcem laurowym Chrystogram utworzony z greckich liter Chi i Jota. Zastanawiający jest problem, czy uskrzydłone istoty należy uważać za aniołów czy za Nike – boginie zwycięstwa. Kontekst, w jakim występują przedstawione tu wizerunki krzyża, pozwala uznać je za krzyże zwycięstwa. Uskrzydłone postacie trzymające znak krzyża, nadają mu jednoznacznie treść zwycięską. Także Ojciec Kościoła, jak św. Justyn, św.

Hipolit, Tertulian i Minucjusz Feliks nadawali znakowi krzyża symbolikę potęgi i panowania Chrystusa, nazywając go metaforycznie "tropaeion" czyli znakiem zwycięstwa³⁷.

Forma krzyża łacińskiego używana dzisiaj na oznaczenie Męki Pańskiej, pojawia się na sarkofagach rzymskich dopiero

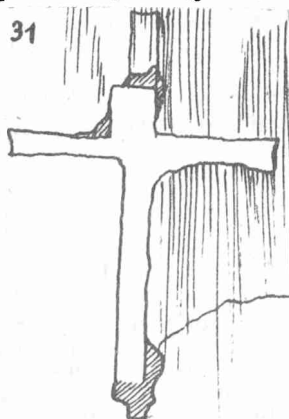
ne, Paris 1979, 34-40.

- 36 Tak datuje E. Dinkler, zaś D. Brenk na V wiek /Spätantike und frühes Christentum, Frankfurt /M 1977, 154, fig. 112 a.
- 37 G. Q. Reijnders, dz. cyt., 1927; autor przytacza cytaty: Minucjusza Feliksa /Oktawiusz 29, CSEL 2, 43: "Tropea vestra victricia non tantum simplicis crucis faciem, verum et adifixi nominis imitantur"/ i Tertuliana /Apologetyk 16, 7, PL 1, 366A-367A: "Sed et Victorias adoratis in tropaeis, cum cruce intestina sint tropaeorum"/.

w ostatnim trzydziestoleciu IV wieku³⁸. Występowanie tego znaku w określonym kontekście nadało mu także symbolikę znaku zwycięstwa. Jego przykładem są sceny na sarkofagu kolumnowym z Katakumb San Sebastiano z ok. 370 r. ze sceną "Traditio Legis" /il. 29/. Nad głową jednego z sześciu baranków unoszących głowę ku Chrystusowi znajduje się krzyż łaciński. Baranek ten frontalnie ustawiony obrazuje Chrystusa ukrzyżowanego a jednocześnie panującego w niebie. Krzyż łaciński jako znak zwycięstwa występuje także na innych sarkofagach rzymskich. Na przykład w centralnej części sarkofagu laterańskiego 106 znajduje się przedstawienie Chrystusa trzymającego zwycięski krzyż /il. 30/. Podobnie na sarkofagu Probusa z 390 r. z Grot Watykańskich, Chrystus stojący w otoczeniu Piotra i Pawła trzyma zwycięski krzyż o charakterystycznie rozszerzających się końcach, cały wysadzany gemmami. Na bocznych wreszcie ścianach książęcego sarkofagu z Istanbuhu, znajduje się podobny wizerunek krzyża łacińskiego o rozszerzających się końcach belek. Po obu stronach krzyża stoją dwie postacie apostołów. Przedstawienie to, podobnie jak inne wyżej omawiane, wydaje się

- 38 Wyjątkowym przedstawieniem o formie krzyża łacińskiego jest tzw. "krzyż" z Herculanium, zniszczony wybuchem Wezuwiusza w 79 r. /il. 31/. Interpretacja tego znaku jest bardzo dyskusyjna. V.Saxer /RivAC 47/1971/ 151-155 w recenzji pracy B.Leoni, *La Croce e il suo segno. Venerazione del Segno e culto della reliquia nell'antichità cristiana*, Verona 1968, uważa krzyż z Herculanium za zwykły ślad pozostawiony po wcześniej zawieszanej tam szafce. Autor przytacza także podobną opinię L.De Bruyne'a, *La "orux interpretum" di Ercolano*, RivAC 21/1944-45/ 281-309, oraz pogląd G.De Jerphanion, *La croix d'Herculanium*, OCP 7/1941/ 5-35, który ślad z Herculanium uważa za krzyż; E.Dinkler /dz.cyt., 11/ nie uznaje tego za krzyż i podziela pogląd L.De Bruyne'a.

31





mieć również charakter zwycięski³⁹.

Ukazane tu formy krzyża nie wyczerpują wszystkich przedstawień występujących w okresie od I do IV wieku. Całkowicie tu pominięto znaki w formie krzyża mające charakter judaistyczny i pogański /tzw. krzyże kosmiczne/, którym Ojcowie Kościoła nadali treść chrześcijańską. Zamierzeniem autora było ukazanie przedstawień o charakterze jednoznacznie chrześcijańskim, które w omawianym okresie są symbolami Chrystusa i jego zbawczego działania. Znakami Męki Pańskiej stają się jednoznacznie dopiero w okresie średniowiecza.

Piotr Rosiński

DIE FRÜHESTEN DARSTELLUNGEN DES CHRISTLICHEN KREUZES

/Zusammenfassung/

Der Artikel weist auf drei Arten der frühesten Darstellungen des Kreuzes hin: orux dissimulata, die sogenannten Monogramme und das lateinische Kreuz. Die gesammelten Darstellungen, die sich auf den christlichen Grabobjekten befinden, sind im Licht der patristischen Quellen interpretiert.

39 E. Dinkel, dz. cyt., 70.

SYNOD AKWILEJSKI 381 - ZACHODNI ODPOWIEDNIK SOBORU KONSTANTYNOPOLSKIEGO I

Obochody 1600-lecia II Soboru ekumenicznego /obradował on w Konstantynopolu od maja do 9 lipca 381/¹ przesłoniły nie- co pamięć o innym zgromadzeniu kościelnym, które miało miejsce w tym samym roku i dotyczyło podobnej problematyki. Chodził mianowicie o synod, który odbył się w Akwilei 3 września 381 r. i zajmował się przede wszystkim sprawą ostatecznej likwidacji arianizmu w zachodniej części cesarstwa rzymskiego.

Synod akwilejski pod względem liczebności uczestników nie mógł żadną miarą równać się z Soborem Konstantynopolskim I, chociaż i ten ostatni nie był obeszany nadzwyczajnie /150 biskupów/. Znaczenie tego zgromadzenia było jednak równorzędne, bo polegało na faktycznym utrwaleniu ortodoksji nicejskiej w cesarstwie zachodnim. Trzeba też dodać, że wśród wielu synodów poświęconych kwestii arianskiej tylko synod akwilejski posiada ten przywilej, że zachował się po nim niemal w całości urzędowy zapis, który pozwala dziś krok po kroku śledzić przebieg ożywionej, a niekiedy wręcz dramatycznej wymiany zdań i poglądów². W takiej sytuacji wydaje się rzeczą pożyteczną, by skoryzstając jeszcze z niedawno minionej rocznicy i nieco szerzej przypomnieć ten synod³.

1 Por. Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna 1972³, 21-35.

2 Dyskusja ta zawierała niekiedy akcenty bardzo osobiste, odbiegające często od głównego tematu obrad. Ariński biskup Palladiusz zwrócił się np. w pewnym momencie do św. Ambrożego: "Cum impietatis te argui, te iudice non utor. Transgressor es". I chociaż najpierw biskup Sabinus z Piacenzy a potem sam św. Ambroży zażądali na to dowodów, Palladiusz nie podał nic więcej, odwołując się ustawicznie do przyszłego soboru powszechnego. Por. Gesta episcoporum Aquileia adversum haereticos arianos 48-50, w: *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilee*, Paris 1980, Sch 267, 366.

3 Ostatnie wydanie urzędowych akt synodu akwilejskiego przygotował R. Gryson, *Gesta episcoporum Aquileia adversum haereticos arianos*, w: *Scolies ariennes*, dz.cyt. 330-383. Ariński punkt widzenia na przebieg i wyniki synodu przedstawił

1. Przygotowania do synodu

Synod akwilejski 381 r. stanowił integralną część wielkiej kampanii, podjętej przez św. Ambrożego z Mediolanu, która zmierzała do likwidacji w świecie łacińskim ostatnich punktów oporu arianizmu. Około 380 r. utrzymywały się one jeszcze w prowincjach naddunajskich, gdzie opozycja wobec Soboru Nicejskiego zapuściła - ze względów historycznych - korzenie o wiele głębsze niż w innych rejonach Zachodu⁴. Zabiegi św. Ambrożego około zorganizowania synodu w Akwilei miały już w punkcie wyjścia duże szanse powodzenia, gdyż w kołach kościelnych i państwowych od dawna mówiono o zwołaniu w tym mieście nawet soboru powszechnego⁵.

Propozycja zwołania soboru do Akwilei została po raz pierwszy zgłoszona przez papieża Liberiusza /352-366/ tuż po objęciu przezeń Stolicy Piotrowej. Biskup Rzymu chciał bowiem w ten sposób stworzyć okazję do pojednania pomiędzy rozdzielonymi, zwłaszcza od czasów podwójnego synodu w Sardynie /ok. 343/, biskupami Wschodu i Zachodu. Polityka kościelna cesarza Konstancjusza ./+361/ uniemożliwiła jednak natychmiastową realizację tego planu.

Do myśli rzuconej przez Liberiusza powrócił po 25 latach św. Ambroży. Biskup Mediolanu widział, że po synodzie w

natomiast - na podstawie szczęśliwie zachowanych powyższych "Scollies ariennes" z 1. poł. V w. - Y.M. Duval, La présentation arienne du concile d'Aquilee de 381, "Revue d'histoire ecclésiastique", 76/1981/ 317-331.

4 Por. G. Cusito, L'ambiente e la vita cristiana di Aquileia nel IV secolo, w: Il concilio di Aquileia del 381 nel XVI centenario, Udine 1980, 24.

5 Wybór Akwilei na miejsce ewentualnego soboru powszechnego był warunkowany przede wszystkim dogodnym położeniem tego miasta, które posiadało dobre drogi lądowe, łączące je z Italią, Galią oraz Illyricum, a także regularne połączenia morskie z Afryką łacińską i Wschodem. Por. R. Gryson, Introduction, w: Scollies ariennes, dz.cyt., 121.

Sirmium /378/ ortodoksja nicejska zapanowała także w Illyri-
cum, ale równocześnie pozostawał nie rozwiązany problem 2 a-
riańskich biskupów z Dacji: Palladiusza z Ratiarii /obecnie
Aczar w Bułgarii/ i Secundianusa z Singidunum /dziś Belgrad/,
którzy nie wzięli udziału w tym synodzie. Właśnie dlatego
św.Ambroży zwrócił się do cesarza Gracjana /tereny Illyricum
orientale podlegały od jesieni 380 ponownie cesarzowi zachod-
niemu/⁶ z propozycją specjalnego synodu, który rozstrzygnąłby
ostatecznie sprawę owych biskupów arian⁷.

Trzeba przyznać, że nie udało się wyjaśnić do końca
wszystkich okoliczności towarzyszących zwołaniu synodu akwi-
lejskiego 381. Cesarze Gracjan i Teodozjusz Wielki skłaniali
się jeszcze w lecie 380 r. ku idei zwołania do Akwilei sobo-
ru powszechnego. Ostatecznie jednak postanowili zwołać 2 od-
rębne synody generalne: w Konstantynopolu dla prowincji wschod-
nich cesarstwa i w Akwilei - dla Zachodu.

Rozwiązanie takie odpowiadało intencjom św.Ambrożego,
konsekwentnie zabiegającego o to, by z jednej strony synod ak-
wilejski miał wszelkie cechy jak najszerszej reprezentatywno-
ści, z drugiej zaś, by nie brali w nim udziału biskupi wschod-
ni, spośród których wielu mogłoby popierać sprawę Palladiusza
i Secundianusa. W wyniku zabiegów św.Ambrożego wytworzyła się
dosyć dziwna sytuacja prawna. Najpierw bowiem Gracjan ustnie
obiecał Palladiuszowi w Sirmium, że do Akwilei będą wezwani
także biskupi wschodni⁸. Św.Ambroży zaczął jednak usilnie
przedkładać cesarzowi, że wcale nie ma potrzeby poruszania
całego świata chrześcijańskiego, by tylko potępić 2 jawnych
heretyków, gdyż wystarczy on sam i sąsiedni biskupi dla zapew-
nienia prawdziwej zwycięstwa. Przekonany takim rozumowaniem Gra-
cjan wydał reskrypt "Ambigua", w którym odradzał biskupom

6 Tamże, 127.

7 Por. S.Tavano, Gli antefatti del concilio di Aquileia del
381. w: Il concilio di Aquileia, dz.cyt. 21.

8 Gesta episcoporum 10, dz.cyt. 336.

z odległych krain udawania się do Akwilei⁹. Aby jednak nie pomniejszać rangi planowanego synodu i dać biskupom wschodnim do zrozumienia, że formalnie nie zostali oni wykluczeni od udziału w obradach - rezydujący w Mediolanie prefekt Italii wystosował pismo we własnym imieniu, obwieszczaające możliwość udziału każdego biskupa w tym zgromadzeniu¹⁰.

Efektom tych wszystkich zabiegów był fakt nie pojawienia się żadnego z biskupów wschodnich w Akwilei, zwłaszcza że Teodozjusz Wielki wezwał ich równocześnie do Konstantynopola. Obaj biskupi ariańscy z Dacji, Palladiusz i Secundianus, zdołali zorientować się w zaistniałej sytuacji zbyt późno, bo już po swoim przybyciu do Akwilei, ale wtedy na wycofanie się nie było czasu. Św. Ambroży natomiast miał podstawę prawną, by z całym spokojem zwrócić się do cesarza Teodozjusza Wielkiego o uznanie, przynajmniej co do intencji, synodu akwilejskiego za sobór powszechny.

2. Uczestnicy synodu

Zgodnie z życzeniem św. Ambrożego przybyła do Akwilei stosunkowo mała liczba biskupów /35/, przy czym niektórzy z nich spóźnili się prawdopodobnie nawet na decydujący dzień 3 września 381 roku¹¹. Najliczniejszą grupę przysłała Italia północ-

9 Odnosny fragment wspomnianego reskryptu cesarskiego zob. *Gesta episcoporum* 4, dz. cyt. 332: "Nam quod Ambrosius et vitae merito et Dei dignatione conspicuus episcopus Mediolanensium civitatis ibi multitudinem non opus esse suggerit ubi veritas non laboraret in pluribus, si locata esset in paucis, seque eorum qui contra astarent assertionibus et sacerdotes vicinarum ex Italia civitatum satis abundeque sufficere posse suggerit, abstinendum venerabilium virorum fatigatione censuimus, ne quis vel maturo aevo gravis vel corporali debilitate confectus vel laudabili paupertate mediocris repetat terras".

10 Św. Ambroży wyjaśniał na synodzie akwilejskim: "Denique etiam praefectus Italiae litteras dedit ut, si vellent convenire, in potestate haberent" /*Gesta episcoporum*, s. 334/. Por. S. Tavano, *Il concilio d'Aquileia*. Fatti e personaggi, w: *Il concilio di Aquileia*, dz. cyt., 33.

11 Sesja oficjalna synodu odbyła się mimo wszystko raczej

na, czyli rejon najsilniejszych wpływów św. Ambrożego. Oprócz niego i gospodarza obrad, biskupa Waleriana, na synod stawili się następujący biskupi z tego rejonu, których siedziby udało się ustalić na podstawie akt: Eusebius Bononensis /Bolonia/, Limenius Veroellensis /Vercelli/, Sabinus Placentinus /Piacenza/, Abundantius Tridentinus /Trydent/, Filaster Briotianus /Brescia/, Bossianus Laudensis /Lodi/, Heliodorus Altinensis /Altino/, Exsuperantius Dertonensis /Tortona/, Diogenes Genovensis /Genua/, Eventius Ticiniensis /Pawia/ i Maximus Emontensis /prawdopodobnie z dzisiejszej stolicy Słowenii, Lublany/¹². Illyrioum reprezentowali biskupi: Anemius Sirmiensis /Hrvatska Mitrovica w Serbii/, Constantius Siscianensis /Sisak w Chorwacji/ i Felix Diadertinus /Zadar w Dalmacji/. Galia południowo-wschodnia przysłała 3 delegatów, którymi byli biskupi: Constantius Arausicus /Orange/, Iustus Lugdunensis /Lyon/ i Proculus Massiliensis /Marsylia/. Do nich dołączyli inni biskupi: Theodorus Octodorensis /Sion w Szwajcarii/, Dominus Gratianopolitanus /Grenoble/ i Amantius Ioviensis /Nicea/¹³. Afrykę łacińską reprezentowali biskupi Feliks i Numidiusz /nie udało się ustalić ich stolic, podobnie zresztą jak i pozostałych uczestników synodu, którzy złożyli swe podpisy pod ostateczną redakcją akt/.

Synod akwilejski odbywał się z wyłącznym udziałem osób duchownych, ale nie byli to wyłącznie biskupi. Ze Wschodu przybył bowiem, jako jedyny uczestnik, pewien Ewagriusz, który może być identyfikowany z późniejszym następcą Paulina na stoli-

niespodziewanie, gdyż Palladiusz, spostrzegłszy wreszcie zupełny brak biskupów wschodnich, wystąpił na piśmie o prywatne spotkanie ze zgromadzonymi już częściowo biskupami zachodnimi. Ci postanowili skorzystać z okazji i podjęli z arianami dyskusję merytoryczną. Por. R. Gryson, *Introduction, Soelles Mariennes*, dz. cyt. 133.

12 Por. F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII*, Faenza 1927, 856.

13 Cytowany już S. Tavano ma wyraźne trudności z ułożeniem pełnej listy galijskich uczestników synodu akwilejskiego /Por. *Il concilio d'Aquileia*, dz. cyt., 34/. Dzieje się tak dlatego, że R. Gryson, z którego S. Tavano korzystał, nie uwzględ-

cy biskupiej w Antiochii Syryjskiej¹⁴. Na synodzie występował jako "presbyter et legatus"¹⁵. Aktywny udział w dyskusji wziął także "Cromatius presbyter"¹⁶, który od 387/8 r. miał zastąpić Waleriana na stolicy biskupiej w Akwilei. Do obsługi technicznej synodu należał diakon Sabinianus i inni duchowni niższych stopni¹⁷.

Z całości powyższego zestawienia wynika, że zabrakło w Akwilei przedstawicieli Hiszpanii oraz Brytanii. Ich absencję mogła tłumaczyć zbyt duża odległość. Bardziej wymowna była jednak nieobecność biskupów z Italii środkowej i południowej, czyli z terenów podlegających bezpośredniej jurysdykcji papieskiej. Papież Damazy /+384/ odmówił wysłania swych legatów, gdyż nie w pełni popierał samą inicjatywę zwołania synodu do Akwilei. Posłał jedynie 3 listy z wyjaśnieniem własnego stanowiska w tej sprawie. Miał także - według świadectw arian- skich - polecić okolicznym biskupom, by nie udawali się do Akwilei¹⁸.

Na synodzie obecnych było 3 przedstawicieli obozu arian- skiego. Dwaj z nich to znani już biskupi z Dacji: Palladiusz i Secundianus oraz towarzyszący im kapłan Attalus. Zabrakło więc biskupa Juliana Walensa, który chroniąc się przed Gotami opuścił Illyricum i działał na terenach północnej Italii, a zwłaszcza w Mediolanie.

nił. /por. Introduction, 130 n/ propozycji M.Palanque'a, by pod nazwą "Iovia" widzieć Niceę /Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et l'Etat à la fin du quatrième siècle, Paris 1933, 82/.

14 Tamże.

15 Gesta episcoporum 11, dz.cyt. 336.

16 Tamże, 45, s.364.

17 Por. R.Gryson, Introduction. Scolies ariennes, dz.cyt., 135 n.

18 Scolies ariennes 124, dz.cyt. 306: "Et si propter Samaritanos solos beatissimus Petrus, qui pro primatu suo apostolorum columna erat, et humilis et officiosus invenitur, quae tanta, rogo, adrogantia est Damasi, ut generalis fidei causa non solum ipse venire ad concilium non dignetur, sed etiam alios ne vel ipsi coeant interposita sua

3. Przebieg obrad synodalnych

Prace synodu akwilejskiego rozpoczęły się w sierpniu. Natomiast 3 września miało miejsce posiedzenie oficjalne, zamykające całość dokonań. Miejszem obrad była niewielka aula "in ecclesia", stanowiąca zatem integralną część bazyliki¹⁹. Przewodnictwo obrad spoczywało formalnie w rękach zasłużonego dla ortodoksji nicejskiej biskupa Akwilei, Waleriana. Faktycznie jednak wszelką inicjatywę posiadał w swych rękach św. Ambroży.

Decydująca dyskusja z dnia 3 września 381 r. dotyczyła najpierw problemu legalności synodu. Strona ariańska protestowała także przeciwko przekształceniu obrad w trybunał kościelny, jej zdaniem stronnicy, przed którym arianie musieli stawać jako podsądni²⁰. Rościli również pretensje, że notariusze sporządzający akta urzędowe synodu reprezentują wyłącznie stronę katolicką.

W kwestii legalności synodu św. Ambroży odwołał się do wyrażonej na piśmie woli cesarskiej. Nie prostował natomiast twierdzenia, że synod przekształcił się w trybunał sądzący arian. W sprawie notariuszy replikował, że wolno komuś z otoczenia biskupów ariańskich rejestrować równolegle przebieg dyskusji²¹. Gospodarz synodu, Walerian, dodał od siebie, że wszystkie wypowiedzi są i tak odnotowywane sumiennie²².

auctoritate per vestram conibentiam ut princeps episcopatus excuset?"

19 Gesta episcoporum 1, dz. cyt. 330: "Suagrio et Eucherio viris clarissimis consulibus, III nonas septembres, Aquileiae in ecclesia..."

20 Tamże 32, s. 352: "Palladius dixit: Iam dixi, secundum disputationem prout possumus respondemus vobis. Vos enim soli vultis esse iudices, vos litigatores esse vultis. Non vobis respondemus nunc, sed in concilio generali et pleno respondemus vobis".

21 Tamże 34, s. 354: "Palladius dixit: Tu iudex es, tui exceptores hic sunt. Ambrosius episcopus dixit: Scribant tui qui volunt".

22 Tamże 46, s. 364: "Palladius dixit: Exceptor vester et nos-

Teologiczne meritum dyskusji - blokowanej i wciąż przerwanej przez stronę arianą - koncentrowało się wokół ustalenia rzeczywistego stanowiska przesłuchiowanych arian w stosunku do węzłowych wypowiedzi Ariusza o Jezusie Chrystusie, zawartych w jego wyznaniu wiary skierowanym do biskupa Aleksandra z Aleksandrii. Palladiusz robił ustawiczne uniknięcia i odpowiadał, że nie zna Ariusza, a w sprawach dyskutowanych uznaje wyłącznie powagę Pisma Świętego. Z jego niejasnych wypowiedzi i licznych przemilożeń wynikało wszakże, iż uznaje Chrystusa za prawdziwego Syna Bożego, ale nie za prawdziwego Boga. Dla niego Chrystus jest wyłącznie Panem stworzenia, podczas gdy prawdziwym Panem jest tylko Ojciec. Obie strony odwoływały się do wypowiedzi zawartych w Piśmie Świętym. Teksty przytaczane na poparcie własnego stanowiska interpretowane były czasem inaczej przez stronę przeciwną. W końcu wszyscy katolicy uczestnicy synodu /łącznie z kapłanem Chromacjuszem/ wyrazili po kolei swoje uroczyste potępienie dla poglądów arian obecnych na auli. W szczególności zarzucano im, że najpierw nie chcieli się odciąć od twierdzeń Ariusza, a następnie sami wypowiadali błędne i hereetyczne opinie o Synu Bożym²³. Synod postanowił usunąć Palladiusza /liczył wtedy już ok. 80 lat/ i Secundianusa z ich stolic biskupich z Ratiarii i Singidunum²⁴.

W sumie oznaczało to w zakresie doktryny zupełną solidarność z Soborem Nicejskim 325 i Soborem Konstantynopolskim 381. W sferze praktyki był to triumf ortodoksji w cesarstwie zachodnim.

ter stent et omnia scribant". Odpowiedź biskupa akwilejskiego brzmiała: "Iam quae dixisti et negasti scripta sunt omnia".

23 Tamże 54-64, s.370 nn.

24 Odpowiedni fragment sentencji św. Ambrożego dotyczący biskupa Palladiusza brzmiał: "... Iuxta ea quae hodie audivimus Palladium profitemem et iuxta ea quae condemnare noluit, pronuntio illum sacerdotio indignum et carendum, ut in loco eius catholicus ordinetur" /Tamże 52, s.368/. Por. G. Corti, Le posizioni dottrinali nel dibattito conciliare, w: Il concilio di Aquileia, dz.cyt. 48.

4. Podsumowanie synodu

Do akt synodu dołączono 3 listy, adresowane do cesarzy. Zawierała się w nich prośba, by władza cywilna uznała uchwały synodalne i zabezpieczyła ich faktyczne wykonanie. Ponieważ chodziło o potępienie wszystkich arian na Zachodzie, dlatego oprócz obecnych w Akwilei Palladiusza i Secundianusa wymieniono także nieobecnego tam Juliana Walensa. Synod wyszedł następnie poza ścisły krąg problematyki arianskiej i potępił wszystkich zwolenników Fotyna, którzy ciągle jeszcze miewali swe zgromadzenia w Sirmium. Potępienie ojców synodu zwróciło się też przeciwko knowaniom antypapieża Ursyna usiłującego pozyskać sobie względy cesarza Gracjana. W dziedzinie relacji między Kościołem a państwem synod przypominał cesarzom o konieczności lepszego ułożenia wzajemnych stosunków, celem uniknięcia na przyszłość szkód, jakie już nieraz przynosiła Kościołowi ingerencja w jego sprawy ze strony czynników politycznych. Synod wysunął wreszcie propozycję, by w najbliższej przyszłości kompetentne zgromadzenie kościelne, zwołane do Aleksandrii, rozważyło i załatwiło palące sprawy Kościoła wschodniego /schizma antiocheńska/²⁵. Ten ostatni postulat wyraźnie wykroczał poza kompetencje lokalnych Kościołów Zachodu. Był to jednak znak, że synod akwilejski, prowadzony mocną ręką św. Ambrożego, przypisuje sobie powagę znacznie wykraczającą poza ramy, w których rzeczywiście został zwołany.

Synod akwilejski złamał resztki arianizmu w świecie łacińskim, ale nie był w stanie przeprowadzić jego pełnej likwidacji na Zachodzie. Arianizm bowiem żył dalej wśród napierających na cesarstwo zachodnie licznych plemion germańskich. Trzeba było upływu kilku wieków, by sprawa katolicka wzięła górę także wśród Germanów. Nie obniża to wcale wartości i historycznego znaczenia synodu akwilejskiego w 381 roku. Na dobrą

25 R. Gryson, Introduction, *Scolies ariennes*, dz. cyt. 142 n.

sprawę, kiedy mowa o symbolu wiary, odmawianym podczas uroczystych Mszy świętych, to należałoby poszerzać jego nazwę o człon trzeci i mówić o symbolu nicejsko-konstantynopolsko-akwilejskim²⁶.

Ks. Jan Śrutwa

SYNODE D'AQUILÉE 381

ÉQUIVALENT OCCIDENTAL DU CONCILE CONSTANTINOPLÉ I

/Résumé/

En raison du 1600^{ème} anniversaire du synode d'Aquilée célébré récemment, l'auteur rappelle son histoire presque entièrement passée sous silence dans l'historiographie polonaise. Ce synode dont les actes furent heureusement sauvés, s'occupa de la liquidation des restes de l'arianisme à l'Occident. L'article se compose de quatre chapitres: Préparation au synode, ses participants, déroulement des débats, résumé des résultats des débats du synode.

26 For. R. Fabris, Attualità del concilio di Aquileia del 381, w: Il concilio di Aquileia, dz.cyt., 56 nn.

W I Z J A K O N S T A N T Y N A

Reinterpretacja

Dyskusja nad wizją Konstantyna we współczesnej historiografii koncentruje się na dwóch zagadnieniach. Jednym jest problem historyczności tradycji, drugim - znak w niej objawiony¹. O ile w pierwszej kwestii panuje dziś ogólne przekonanie, iż jakaś wizja miała miejsce, to jej treść pozostaje nadal przedmiotem kontrowersji. Tym, co łączy współczesnych badaczy zagadnienia, to przekonanie o zasadniczej niemożliwości pogodzenia przekazów obu naszych głównych informatorów, Laktancjusza i Euzebiusza, z czego wynika konieczność dokonania między nimi wyboru²; do tego samego sprowadza się pogląd, iż Konstantyn miał dwie wizje, jedną w Galii, drugą pod Rzymem³. W moim artykule próbuję wykazać, że w zasadniczym swym zrębie wersja Euzebiusza pokrywa się z opisem Laktancjusza, oraz że z obydwu przekazów wynika, iż znakiem, który objawił się Konstanty-

- 1 Kwestia wizji Konstantyna jest w historiografii częścią ogólniejszego problemu stosunku cesarza do chrześcijaństwa. Poglądy historyków nowożytnych zajmujących się tym zagadnieniem przedstawię w artykule o nawróceniu Konstantyna w następnym numerze "Vox Patrum".
- 2 Większość badaczy opowiadających się za historycznością wizji przyjmuje przekaz Laktancjusza, np. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs des Antiken Welt*, Stuttgart 1921, I 137-139; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Paris 1908, II 57-60; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1914, 213; A. Alföldi, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, 17-18; J. Vogt *Constantinus der Grosse*, RAC III 318-330; H. Dörries, *Constantine the Great*, New York 1972, 33-36; Wersji Euzebiusza broni H. Schrörs, *Zur Kreuzerscheingung Konstantins des Grossen*, "Zeitschrift für katholische Theologie" 40/1916/ 485-523.
- 3 P. Franchi de' Cavalieri, *Constantiniana, Città del Vaticano* 1953 /passim/, oraz w pewnej mierze N. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1972², 32.

nowi nie był ani krzyż - zwykły czy monogramatyczny, ani też chrzysma.

Tradycję o wizji Konstantyna przekazują dwa współczesne źródła: "De mortibus persecutorum" Laktancjusza i "Vita Constantini" Euzebiusza. Pierwsze z nich powstało około roku 315⁴, drugie - już po śmierci cesarza, w latach 337-340⁵, z tym, że wersję swą biskup Cezarei oparł na informacjach, jakich udzielił mu sam Konstantyn. Laktancjusz podaje, że w nocy z 27 na 28 października 312 r. poprzedzającej decydującą rozprawę z Maksencjuszem "commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum Dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est, et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat"⁶. W przekazie Euzebiusza wizja była kolejnym stadium duchowej przemiany cesarza, który szykując się do wojny z Maksencjuszem prosił najwyższego Boga, ożozonego przez jego ojca Konstancjusza, by dał mu się poznać i przyszedł z pomocą: Ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας, ἥδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινούσης, αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔφη ἐν αὐτῇ οὐρανῷ ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου σταυροῦ τρόπαιον ἐκ φω-

4 Franchi de'Cavalieri, dz.cyt., 3; Alföldi, dz.cyt., 45, uważa, że partia, w której zawarta jest informacja o wizji, powstała jeszcze w 313 roku; J.Vogt, Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Grossen", "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 61/1942/ 171-190; przyjmuje za datę powstania "De mortibus persecutorum" rok 318.

5 H.Grégoire, Eusèbe n'est pas l'auteur de la "Vita Constantini" dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas "converti" en 312, "Byzantion", 13/1938/ 561-583 oraz tegoż autora: La vision de Constantin "liquidée", "Byzantion" 14/1939/ 341-351, twierdzi, że "Vita Constantini" jest dziełem autora z końca IV wieku. Pogląd ten spotkał się z miazdzącą krytyką Franchi de'Cavalieri, dz.cyt., 17-20, 51-65, i dziś ma już niewielu zwolenników; por. również A.Piganiol, L'empire chrétien, Paris 1972, 475-476.

6 Lactantius, De mortibus persecutorum 44,5, CSEL 27/2, 223, tłum. A.Lisiecki, Konstantyn Wielki, Poznań 1913, 66: "otrzymał we śnie upomnienie, ażeby niebiański znak Boga umieścić na tarczach i tak walozył. Usłuchał rozkazu, a w poprzek stawiając literę X i zginając jej część górną wypisał Chrystusa na tarczach".


τὸς συνιστάμενον, γραφὴν τε αὐτῷ συνῆφθαι λέγουσαν· τοῦτῃ νύκα. θάμβος δ' ἐπὶ τῷ θεάματι κρατῆσαι αὐτόν τε καὶ τὸ στρατιωτικὸν ἅπαν, ὃ δὴ στελλομένῳ ποι πορεῖαν συνελπίετό τε καὶ θεωρὸν ἐγίνετο τοῦ θαύματος. Καὶ δὴ διαπορεῖν πρὸς ἑαυτὸν ἔλεγε, τί ποτε εἶη τὸ φᾶσμα. ἐνθυμουμένῳ δ' αὐτῷ καὶ ἐπὶ πολλῷ λογιζομένῳ νύξ ἐπήγει καταλαβοῦσα. ἔνθα δὴ ὑπνοῦντι αὐτῷ τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ σὺν τῷ φανέντι κατ' οὐρανὸν σημειῶ ὁφθῆναι τε καὶ παραπελευσασθαι, μῖμῆμα ποιησάμενον τοῦ κατ' οὐρανὸν ὁφθέντος σημείου τοῦτῃ πρὸς τὰς τῶν πολεμίων συμβολὰς ἀλεξήματι χρῆσθαι⁷.

Obudziwszy się Konstantyn kazał swym żołtnikom wykonać ów znak wojskowy - i tu następuje opis labarum⁸, jakie mógł widzieć Euzebiusz w roku 325 i później, włącznie z wyszywaną drogimi kamieniami tkaniną ze złotymi medalionami cesarza i jego synów. Dowiedziawszy się zaś od kapłanów chrześcijańskich kim jest Bóg, który objawił mu się w wizji, zaczął słuchać słowa Bożego, ożcić Chrystusa, Jego kapłanów przybrał sobie za doradców, poczem pełen nadziei w Bogu rozpoczął wojnę z "tyra-

7 Eusebius, Vita Constantini I 28-29, PG 20,944 BC, GCS 7,21, tłum. A.Lisiecki, 63: "Zaręczał, że w godzinach dnia popołudniowych, gdy już słońce chyliło się ku zachodowi, na własne oczy widział na niebie krzyż świetlany, unoszący się ponad słońcem, z napisem: W tym zwyciężaj - Τοῦτῃ νύκα. Widzenie to w zdumienie wprawiło jego samego i wszystkich żołnierzy, którzy szli za nim i na ód ten patrzyli. Tymczasem, jak sam opowiadał, niezupełnie jeszcze rozumiał, ooby miało znaczyć ówo zjawisko. Noc wreszcie zapadła, gdy jeszcze nad tym rozmyślał i wielce sprawę tę rozważał. Tedy we śnie pogrążonemu zjawił się Chrystus z tym samym znakiem, który widział na niebie, i rozkazał mu, ażeby uczynił znaki wojskowe podobne temu, który widział na niebie i nimi w potyczkach posługiwał się jako ochroną zbawienie niosącą".


8 Tamże I 30-31, PG 20,944 D - 948 A, GCS 7,21-22, Lisiecki 63-64: "Cesarz wstał z pierwszym dnia brzaskiem i dziwo to opowiedział przyjaciółkom swoim. Zwołał następnie żołtników i jubilerów, siadł pośród nich, wytłumaczył im wygląd owego znaku i kazał im zrobić jego podobiznę ze złota i drogich kamieni. Pamiętamy, że i myśmy ten znak niejednokrotnie widzieli. Miał zaś taki wygląd: Długa, pożącana włócznia miała przecznieć, nadającą jej postać krzyża. U samej góry włóczni był przymocowany wieniec ze złota i drogich kamieni. W nim znajdował się monogram Zbawiciela, a mianowicie duże litery, które jako pierwsze oznaczały imię Chrystusa, tak że litera P przechodziła w pośrodku litery X. Głoski te zwykły być cesarz później nosić także na swym szyszaku. U przecznicy po-

nem ⁹.

W przekazie Laktancjusza treścią wizji jest nieokreślone bliżej "caeleste signum Dei", które na tarczach przybiera kształt krzyża monogramatycznego ¹⁰. Wydaje się wszakże, że znak ten nie był inicjałami Chrystusa, niezależnie od tego co na ten temat sądził autor "De mortibus persecutorum"¹¹. Opisu-

nadto przetkniętej przez włócznię, zwieszała się zasłona, tkanina kosztowna, pokryta łączącymi się ze sobą drogimi kamieniami, których ognie w oczy biły, gęsto złotem tkana, przedstawiająca widok piękności niezrównanej. Przymocowana do przecznicy zasłona miała szerokość równą długości. Sama zaś włócznia, od dołu mierząc, sięgała znacznej wysokości, a w górnej jej części, tuż pod znakiem krzyża, tam właśnie, skąd się zwieszała różnobarwna zasłona, były przymocowane złote popiersia Boga miłego cesarza i jego dzieci. Tym to zbawiennym znakiem posługiwał się cesarz zawsze jako ochroną wobec każdej przeciwstawiającej mu się siły nieprzyjacielskiej. Inne też na wzór tego zrobione znaki nieść kazał przed wszystkimi swoimi wojskami". Odnosnie etymologii terminu "labarum" por. H. Grégoire, L'étymologie de "labarum", "Byzantion" 4/1927-28/ 477-482.

- 9 Tamże I 32, PG 20,948 AB, GCS 7,22-23, Lisiecki 84: "Przejęty tymczasem do głębi przedziwnym widzeniem, /Konstantyn/ postanowił, że oziół będzie tylko tego Boga, którego widział i przyzywał do siebie kapłanów znających tajemnice jego nauki. Ich się pytał, kim jest ten Bóg i co by mogło znaczyć widzenie jego znaku. Oni odpowiedzieli, że jest to Bóg, Syn jednorodzony jedynego prawdziwego Boga. Znak zaś objawiony jest symbolem nieśmiertelności i znameniem zwycięstwa, które odniósł nad śmiercią, wówczas gdy przebywał na ziemi. Równocześnie tłumaczyli mu powody jego przyjęcia na świat dokładną mu podając naukę o tajemnicy wcielenia Syna Bożego. On zaś słów ich chciwie słuchał i zdumienie go ogarniało nad objawioną mu obecnością Bożą. Porównywał owo niebiańskie widzenie ze słowami wyjaśnienia kapłanów i doszedł do przekonania, że znajomość tych spraw sam Bóg mu podał. Odtąd też postanowił wczytywać się w Księgi Boże. Kapłanów zaś Boga przybrał sobie za doradców i uważał, że na wszelki sposób oziół powinien Boga, którego widział. Tak tedy, wzmocniony silną nadzieją, jaką w Bogu złożył, zabrał się do stłumienia pożogi, wznieconej wściekłością tyrana".
- 10 Franchi de'Cavalieri, dz.cyt., 9.
- 11 "Christum in scutis notat" jest komentarzem Laktancjusza świadczącym, że autor zinterpretował opisany przez siebie znak jako monogram Chrystusa.

jąc wieńczącą labarum chryzmę Euzebiusz dodaje: "ὁ δὲ καὶ κατὰ τοῦ κράνου φέρειν εἶωθε καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα χρόνοις ὁ βασιλεὺς" ¹². O umieszczeniu przez Konstantyna na swym hełmie ohryzmy wkrótce po bitwie koło Mostu Mulwijskiego, dowodzą monety: srebrne medaliony wybite w roku 315 z okazji cesarskich decennaliów przedstawiające na awersie jego popiersie w hełmie, na którym widnieje klasyczna chryzma  ¹³. Otóż gdyby treścią znaku w przekazie Laktancjusza był krzyż monogramatyczny, wówczas to on powinien był się znaleźć zarówno na labarum, jak i na hełmie cesarskim. Argument, iż Konstantynowi objawiła się we śnie chryzma, której uproszczoną wersją, w pośpiechu malowaną na żołnierskich tarczach, był krzyż monogramatyczny ¹⁴, wzbudza obiekcje z dwóch powodów. Po pierwsze chryzma jest już znakiem bardzo prostym, nie wymagającym dalszego upraszczania: maluje się ją trzema ruchami /do oddania krzyża monogramatycznego wystarczą dwa/. Po drugie i najważniejsze, jakakolwiek zmiana symbolu naśladowującego objawiony znak pozbawiłaby go magicznej mocy. Niezależnie bowiem od ówczesnego stosunku Konstantyna do chrześcijaństwa, znak, który przyjął przed bitwą, był dlań przede wszystkim przynoszącym szczęście fetyszem ¹⁵. To co było treścią wizji, kazał nieść przed sobą i ma-

12 Eusebius, Vita I 31,1, PG 20,945 A, GCS 7,22, Lisiecki 64: "Głoski te zwykł był cesarz później nosić także na swym szyszaku".

13 Alföldi, The Initials of Christ on the Helmet of Constantine, w: Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Alan Chester Johnson, Princeton 1951, 303-311; K.Kraft, Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm, "Jahrbuch für Numismatik" 5-8/1954-55/ 151-178. Bardziej dyskusyjna jest teza Alföldiego, iż ohryzma pojawia się na monetach Konstantyna już na przełomie 312/313 roku (The helmet of Constantine with the Christian monogram, "Journal of Roman Studies" 22/1932/ 9-23 oraz: Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen, w: Pisciculi, Studien zur Religion und Kultur des Altertums, Münster 1939, I 1-18/; odrzuca ją P.Bruun, The Roman Imperial Coinage, London 1966, VII 417-418.

14 Jak chce Franchi de'Cavalieri, dz.cyt., 31.

15 Magiczny charakter znaku dla Konstantyna podkreślał zwłaszcza Seeck, dz.cyt., passim; spośród badaczy współczesnych

lować na tarczach żołnierzy. Tak więc chryzma na hełmie Konstantyna /i na labarum/ wyklucza ewentualność, iż owym znakiem był krzyż monogramatyczny i vice versa - znak na tarczach w przekazie Laktancjusza wyklucza chryzmę. Caeleste signum Dei nie było żadną formą monogramu Chrystusa XP.

Przekaz Euzebiusza mówi o dwóch wizjach Konstantyna: dziennej, której jedyną treścią był krzyż i słowa oraz nocnej, gdzie we śnie pojawił się Chrystus z identycznym, co w widzeniu na jawie, znakiem. Gdy wszakże dochodzi do spełnienia Boskiego polecenia, spod rąk rzemieślników wychodzi nie krzyż, ale drzewce z poprzeczką, nad którą góruje chryzma w wieńcu laurowym¹⁶. Chętnie podkreślana sprzeczność między treścią wizji u Laktancjusza i Euzebiusza istnieje więc wyłącznie między widzeniem dziennym i nocnym w przekazie samego Euzebiusza. Gdy bowiem wyeliminujemy z jego opisu widzenie na jawie i ograniczymy się do widzenia sennego¹⁷, wówczas okazuje się, że częściowo pokrywa się ono, częściowo zaś uzupełnia wizję senną z przekazu Laktancjusza¹⁸. Cesarzowi objawiło się drzewce z poprzeczką, uwieńczone znakiem chryzmy, którego schematycznym przedstawieniem jest wszak "transversa X littera, summo capite circumfleco". "Caeleste signum Dei" nie jest więc "niebiańskim symbolem Boga", ale Jego "niebiańskim sztandarem", eusebiuszowym labarum. Przeciw rozumowaniu temu można wysunąć argument, iż jeśli "caeleste signum Dei" miało postać zwieńczonego chryzmą vexillum, dlaczego znak ten nie został dokładnie skopiowany na tarczach, skoro tylko to mogło zapewnić pełną skuteczność talizmanu? Odpowiedź jest, jak sądzę, natury technicznej. Jedynym sposobem poinformowania żołnierzy o wyglądzie znaku, który mieli skopiować, by-

zob. Alföldi, *The Conversion...*, 19-23.

16 Eusebius Vita... I 31, PG 20,945, GCS 7,21-22.

17 Widzenia senne w III-IV wieku n.e., por. Alföldi, *The Conversion...*, 19 nn.

18 Por. noty 6 i 7.

ło pokazanie im pospiesznie improwizowanego pierwowzoru labarum. Żołnierze widzieli więc vexillum z czymś dającym się wpisać w okrąg na szczycie, stąd "transversa X littera, summo capite circumflexo" z przekazu Laktancjusza.

Argumentu za tezą, że treścią wizji w obu przekazach było nie godło, ale sztandar z godłem, dostarcza tekst przytaczany nieraz jako dowód przeciw historyczności wizji Konstantyna, a mianowicie opis jego wojny z Maksencjuszem w "Historia Ecclesiastica" Euzebiusza, napisanej w 314 roku. W dalekiej Palestynie nie wiadano o żadnej wizji Konstantyna, Euzebiusz podaje tylko¹⁹, iż pokonał on Maksencjusza w imię Chrystusa, a gdy po zwycięstwie wzniesiono mu w Rzymie posąg, jego prawa ręka dzierżyła τὸ σωτήριον σημεῖον, zaś początek inskrypcji, zredagowanej osobiście przez cesarza, brzmiał w tłumaczeniu na grekę: τοῦτῳ τῷ σωτηριῶδει σημεῖω, τῷ ἀληθεῖ ἐλέγῳ τῆς ἀνδρείας²⁰. W "Vita Constantini" autor precyzuje, że "zbawczy ten znak" stanowiła długa włócznia w kształcie krzyża / ὀψηλὸν ὅρου σταυροῦ σχήματι /²¹. Sławny ów posąg, ustawiony "ex senatus sententia" przy Forum Romanum, w zachodniej absydzie bazyliki zbudowanej przez Maksencjusza, a noszącej odtąd imię jego pogromcy, rozpoznajemy na licznych monetach z tego okresu. Załączeniem go z wizją Konstantyna przemawia legenda na brązowej serii wybitej w roku 350: "hoc signo victor eris". Otóż na monetach tych τὸ σωτήριον σημεῖον ma formę vexillum /czyli długiej włóczni w kształcie krzyża/ z ohryzmą na szczycie /identyczną opisanemu przez Euzebiusza labarum i bardzo podobną do "caeleste signum Dei" z przekazu Laktancjusza/²². A więc zarówno na monetach, jak i w przekazach literackich, signum / τὸ σημεῖον / oznacza nie symbol, ale całe labarum, signum militare.

Jeżeli chodzi o miejsce widzenia, wydaje się, że należy

19 Eusebius, Historia Ecclesiastica /HE/ IX 9,1-11, PG 20, 820-824, POK 3,404-407.

20 Eusebius HE IX 9,11, PG 20,824. AB, POK 3,407. "W tym Znak Zbawienia, prawdziwym męstwa znamieniu".

21 Eusebius Vita.. I 40,2, PG 20,956 A, GCS 7,26.

22 Por. Alföldi, Hoc signo..., 7-10; Franchi de' Cavalieri,

przyjąć wersję Laktancjusza. Dnia 27 października 312 r. sytuacja Konstantyna była nie do pozazdroszczenia, mimo dotychczasowych błyskotliwych sukcesów²³. Decyzję Maksencjusza wyjścia z Rzymu i stoczenia bitwy w polu musiał Konstantyn przyjąć z wielką ulgą. Nieprzyjaciel rezygnował bowiem z osłony, jaką dawały mu niezdobyte Mury Aureliana, o które rozbiły się ataki Sewera i Galeriusza; oznaczało to jednak walną bitwę z wrogiem wypoczętym, znakomicie wyszkolonym i wyekwipowanym /zwłaszcza podstawa władzy Maksencjusza - elitarne oddziały pretorianów/, przy tym przygniatającą górującym liczebnie²⁴. Noc poprzedzająca bitwę, która miała rozstrzygnąć o losach wojny, a także samego Konstantyna, mająca się toczyć w warunkach zdecydowanej przewagi nieprzyjacielskiej, była psychologicznie najbardziej odpowiednim momentem sennego widzenia²⁵. Wersja Euzebiusza, umieszczająca wizję w Galii, ma wprawdzie za sobą autorytet cesarza, ale cesarza świętującego swoje tricennalia, starszego o dwadzieścia cztery lata od młodego pogromcy Maksencjusza. Jej osnową był zapewne fakt, że Konstantyn zwrócił się do Boga chrześcijan o patronat nad czekającym go przedsięwzięciem jeszcze w Galii, gdy odmówili mu pomocy bogowie tradycyjni /por. niżej/. Przekazany przez Euzebiusza opis duchowych rozterek cesarza jest ze wszech miar przekonujący, podobnie jak jego decyzja szukania pomocy u Boga, którego kult prześladowali Sewer i Galeriusz z jak najgorszym dla siebie skutkiem²⁶. Niehistoryczne wydają się tylko dwa elementy, świadczące, że stojący nad grobem cesarz, od dawna chrześcijanin, interpretował odległe w czasie zdarzenia w perspektywie swych

dz.cyt., 24-27; Vogt, Die Bedeutung..., 179.

23 Kampania roku 312: N.Baynes - Cambridge Ancient History, Cambridge 1939, XII 681-683; M.A.Levi, La campagna di Costantino nell'Italia settentrionale, "Bollettino storico-bibliografico subalpino", 36/1934/ 1-10.

24 Bitwa koło Mostu Mulwijskiego: G.Costa, La battaglia di Costantino a ponte Milvio, "Bilichnis. Rivista di Studi religiosi", 3/1914/ fasc. 2.

25 Por. uwagi Dörriessa, dz.cyt., s.36-39.

26 Eusebius Vita... I 27, PG 20, 941-944, GCS 7,20-21.

niebываłych sukcesów, osiągniętych w jego rozumieniu za sprawą Ukrzyżowanego: przypisywanie ojcu Konstancjuszowi, jak on sam do końca szczęśliwego w swych poczynaniach, wyznawania wiary chrześcijańskiej oraz przeniesienie objawienia na początek własnych kontaktów z Bogiem, które w retrospekcji przybrały postać wizji dziennej z "Vita Constantini"²⁷. Sposobem tym Konstantyn "konsekwował" nie tylko ostatni akord kampanii 312 r., ale całą w ogóle wojnę z Maksencjuszem, która z jednej strony uczyniła go wyznawcą chrześcijaństwa, z drugiej zaś stanowiła pierwszy krok ku władzy nad całym Imperium.

Źródłami literackimi "z epoki" są, obok przekazów Laktancjusza i Euzebiusza, panegiryki reprezentujące pogański punkt widzenia. Przeciwnicy chrześcijańskiej tradycji o wizji Konstantyna przytaczają je jako dowód przeciw jej historyczności²⁸, tymczasem wydaje się, że i one mogą dostarczyć argumentów pro, nie tyle może za treścią wizji, ile za faktem jej zaistnienia.

Autor panegiryku wygłoszonego jesienią 313 r. w Trewirze nie wspomina o żadnej wizji, ale przedstawiając przygotowania do wojny z Maksencjuszem zwraca się do cesarza tymi słowami: "Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas, ut, omnibus fere tuis comitibus et ducibus non solum tacite musantibus, sed etiam aperte timentibus, contra consilia hominum, contra haruspicum monita ipse per temet liberandae urbis venis-

27 Wizja ta, której Konstantyn miał wszak doświadczyć wraz ze swym otoczeniem, nie była przeżyciem wewnętrznym podobnym widzeniu sennemu, ale albo zjawiskiem atmosferycznym, albo wymysłem, albo cudem. Tak choć Alföldi, Hoc signo..., 1-4 i Dörries, dz.cyt., 34-35. Baynes, Constantine the Great ..., 8-9, przychyliła się do powyższego poglądu, ale opatrzyła go nader rozsądną uwagą, że historyk nie jest kompetentny do orzekania w materii cudu.

28 Spośród dzieł nowszych: W.Seston, L'opinion païenne et la conversion de Constantin, "Revue d'histoire et de philosophie religieuse" 16/1936/ 250-264; A.Piganiol, L'empereur Constantin, Paris 1932; H.Grégoire, La "conversion" de Constantin, "Revue de l'Université de Bruxelles" 36/1930-31/ 231-272 oraz artykuły wymienione w pp.5 i 34.

se sentires ? Habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum, quae delegata nostris diis minoribus cura uni se tibi dignatur ostendere"²⁹. Charakterystyczne, że wątek ten panegirysta rozwija nieco dalej w stronę dość nieoczekiwaną: "Haec omnia, imperator, cum cogitares, scires, videres nec te paterna gravitas nec tua natura temerarium esse pateretur, dic, quaeso, quid in consilio nisi divinum numen habuisti? An illa te ratio ducebat /sua enim cuique prudentia deus est/, quod in tam dispari contentione non poterat melior causa non superare et, innumerabiles licet ille copias pro se obiceret, pro te tamen iustitia pugnabat"³⁰? Natomiast w panegiryku Nazariusza, wygłoszonym w 321 r., niebiańskie fawory towarzyszą Konstantynowi od początku, ale gdy we wcześniejszym okresie "adesse tibi in omnibus summam illam maiestatem quae te circumplexa tueatur, coniectura mentium tenebamus, etsi nondum ad fidem patebat oculorum"³¹, po zerwaniu negocjacji z Maksencjuszem owa "summa maiestas" objawiła się wszem i wobec, w sposób najbardziej oczywisty i niewątpliwy: "In ore denique est omnium

- 29 Panegyriques Latins /Pan.Lat./ IX 2,4-5, ed. E.Galletier, Paris 1952, Les Belles Lettres, s.124: "Jaki bóg, jaka przychylna moc tak ci dodała odwagi, iż gdy wszyscy twoi przyjaciele i wodzowie nie to że po kątach szemrali, ale otwarcie okazywali lęk, ty, wbrew radom ludzi, wbrew przestrogom bogów, zrozumiałeś, że nadszedł czas, byś własnymi siłami uwolnił Miasto? Masz, zaiste, Konstantynie, tajne porozumienie z owym duchem boskim, który oddawszy pomniejszemu bogom opiekę nad nami, ciebie jednego uznał za godnego komunikowania się z sobą.
- 30 Pan.Lat. IX 4,1-2, Galletier 126: "Skoro odziedziczona po ojcu powaga, skoro twe własne skłonności powstrzymują cię przed pochopnymi krokami, powiedz, proszę, kogo, jeśli nie boskiej opatrności radziłeś się, gdyś to wszystko, imperatorze, poznawał, rozważał, rozstrzygał? Albo też kierował tobą ten wzgląd - każdy bowiem własną roztropność uważa za boga - iż w tak nierównym boju lepsza sprawa i tak nie mogła nie zwyciężyć i że gdy tamten wystawił przeciw tobie nieprzeliczone zastępy, za ciebie walczyła sprawiedliwość.
- 31 Pan.Lat. X 16,1, Galletier 178: "Umysły nasze domyślały się, że we wszystkich okolicznościach otaczało cię opieką owo najwyższe bóstwo, nawet gdy oczu nie mogliśmy przywołać na świadka".

Galliarum exercitus visos qui se divinitus missos prae se ferebant... flagrabant verendum nescio quid umbones oorusci et caelestium armorum lux terribilis ardebat; tales enim venerant ut tui crederentur... ducebat hos, credo, Constantius pater qui terrarum triumphis altiori tibi cesserat, divinas expeditiones iam divus agitabat"³².

Przekaz Nazariusza przypomina pod pewnymi względami wersję Euzebiusza z "Vita Constantini": w obu wypadkach objawienie miało miejsce jeszcze w Galii, a jego świadkami byli inni ludzie poza cesarzem. Zupełnie zaskakująco przedstawia natomiast kwestię boskiej interwencji cytowany w pierwszej kolejności autor panegiryku z 313 roku. Na retoryczne pytanie kim jest bóg, który wspierał cesarza w jego przedsięwzięciu, odpowiada sam sobie, że była nim słuszność sprawy Konstantyna i jego własny geniusz. Tak laickie, że aż bluźnierstwem trącające postawienie sprawy /"sua enim cuique prudentia deus est"/ kontynuowane jest w tekście panegiryku: "In tam diversa causarum ratione d i v i n o c o n s i l i o, imperator, h o c e s t t u o, non militum multitudinem sed partium merita numerasti"³³ /podkreślenie moje/.

H.Grégoire uważał, że znalazł w tym gąszczu sprzecznych informacji nić Ariadny, której początkiem miały być panegiryk Konstantyna z 310 roku³⁴. Mowa w nim o "pogańskiej" wizji, ja-

- 32 Pan.Lat. X 14,1,3,6, Galletier 177: "Wreszcie wszystkie w Galii usta powtarzały, że widziano wojska utrzymujące, że zesłali je bogowie... Zarzyły się w jakiś sposób błyszczące tarcze, pałało złowieszcze światło niebiańskich zbroi; w takiej bowiem postaci przybyli, by dać tobie świadectwo. ... Prowadził ich, sądzę, twój ojciec Konstancjusz, który zostawiwszy tobie godniejszemu tryumfy ziemskie, sam już ubóstwiony stanął na czele boskich zastępów.
- 33 Pan.Lat. IX 4,5, Galletier 126: "Rozważając tak różnorodne pobudki do działania z boskiego natchnienia, to jest sam z siebie, brałeś pod uwagę, imperatorze, nie liczbę żołnierzy, ale męstwo stron".
- 34 H.Grégoire, About Licinius fiscal and Religious Policy, "Byzantion" 13/1938/ 551-560 oraz tegoż autora inne artykuły wymienione w notach 5 i 28.

kiej cesarz miał doświadczyć po pokonaniu Maksymina: "Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas efferentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum... Et immo quid dico "credo"? Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vates carmina divina cecinerunt"³⁵. Ta właśnie wizja miała być jedynym autentycznym widzeniem Konstantyna, zaś tradycja o objawieniu z 312 r. li tylko chrześcijańskim jej przetworzeniem. Nieobecność boskiej interwencji w panegiryku z 313 r., jest, jego zdaniem, wynikiem woli cesarza; a więc legenda o drugiej, "chrześcijańskiej" wizji jeszcze się wówczas nie narodziła, co potwierdza swoim milczeniem "Historia Ecclesiastica" Euzebiusza. Pierwszy jej ślad odnajdujemy dopiero w dziele Laktancjusza, datowanym przez Grégoire'a na lata 315-323, gdzie wizja z 310 r. uzyskuje zabarwienie chrześcijańskie i zostaje przesunięta na noc poprzedzającą decydującą bitwę z Maksencjuszem. Kolejnym etapem rodzącej się legendy jest panegiryk Nazariusza, "schryztylizowany" następnie przez Euzebiusza, a raczej pseudo-Euzebiusza, Grégoire uważa bowiem, że "Vita Constantini" powstała pod sam koniec IV wieku³⁶.

Teza Grégoire'a, przyjęta początkowo przez wielu historyków³⁷, nie ma już dziś prawie zwolenników. Przede wszystkim bowiem nie wiadomo dlaczego akurat wizja, o której wspomina panegiryk z 310 r., ma być ową jedyną autentyczną wizją Konstantyna? Z tekstu panegiryku wynika raczej, że widzenie powstało w głowie retora, nie cesarza, być może dla pochlebnego nawiązania do Czwartej Eklogi Wergiliusza; "Apollo tuus" i Vic-

35 Pan.Lat. VII 21,4, Gallettier 72: "Widziałeś bowiem, jak wierzę, Konstantynie, Apollona twego w towarzystwie Victorii, ofiarującego ci wieńce laurowe, z których każdy wroży trzydzieści lat... Dlaczego wszakże mówię "wierzę"? Widziałeś i siebie samego rozpoznałeś w postaci tego, komu boskie pieśń wieszczów przepowiedziały panowanie nad całym światem".

36 Por. notę 5.

37 Piganiol, L'empereur..., 48-50; A.Brasseur, Les deux visions de Constantin, "Latomus" 5/1946/ 35-40, Mélanges M.A. Kugener; E.Gallettier, Panegyriques Latins VI a X, Paris 1952, 112-116.

toria, do których się odwołuje, to najprawdopodobniej posągi obu bóstw w świątyni odwiedzonej przez Konstantyna w drodze powrotnej z Marsylii nad Ren /Apollo Grannus w kraju Leuków?³⁸. Cała zaś opowieść jest odbiciem zarzucenia przez Konstantyna kultu Herkulesa, skompromitowanego rewoltą Maksymiana-Herkuliusza i jego powrotu do kultu Słońca-Apollona³⁹. Teza Grégoire'a nie jest też w stanie wytłumaczyć osobliwości panegiryków z lat 313 i 321. Nie wiadomo zwłaszcza dlaczego w 313 r. Konstantyn miałby się tak bronić przed przyznaniem najwyższemu bogu przynajmniej części zasługi zwycięstwa nad Maksencjuszem, skoro wiadomo skądinąd, że przedtem i potem regularnie przypisywał swe sukcesy boskiej pomocy? Zresztą mówca nie jest konsekwentny w swym domniemanym racjonalizmie, czy jak kto woli, sceptycyzmie, bo zamieszoza w panegiryku modlitwę dziękczynną do Tybru, świętej rzeki, która jak niegdyś Eneasza i Romulusa, tak teraz wsparła Konstantyna w jego walce z uzurpatorem⁴⁰. Nawiązanie do Tybru było wyłącznie kwestią manieri literackiej, dla czego wszakże autor panegiryku nie zastosował jej w stosunku do bogów, nawet najwyższego z nich?

Jak wspomniano wyżej Grégoire uważał, że treść panegiryków odzwierciedlała wiernie aktualne poglądy władców. Kwestię tę znacznie bardziej przekonująco wyjaśnia A. Alföldi⁴¹: cesarz zwyciężył w imię Chrystusa, jego żołnierze walczyli z Jego godłem na tarczach - przed elitą pogańską, arystokracją senatorską i hommes de lettres, wyłania się problem ustosunkowania do nowej sytuacji. Wybierają drogę pośrednią: nie kwestionują faktu wizji Konstantyna, nie podają w wątpliwość boskiej interwencji na jego rzecz, ale jednocześnie nie przyjmują do

38 C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, Paris 1926, VII, 107 n, 2

39 J. Maurice, *Les discours des "Panegyrici latini" et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1909, 165-179. Refutacja tezy Grégoire'a: J. Bidez, *À propos d'une biographie nouvelle de l'empereur Constantin*, "L'Antiquité classique" 1/1932/ 1-7; J. Palanque, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, w: A. Flühge, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*, Paris 1936, III, 28, n.4; Franchi de Cavalieri, *da. oyt.*, 9-10.

40 Pan. Lat., IX 18, 1.

41 Alföldi, *The Conversion...*, 53-81.

wiadomości chrześcijańskiego charakteru objawienia i starają się przedstawić owe moce nadprzyrodzone w pojęciach, pod którymi mogliby się sami podpisać. I tak w zakończeniu panegiryku z 313 r. pojawia się "summum rerum sator, cuius tot nomina sunt"⁴², zaś na łuku tryumfalnym Konstantyna, wzniesionym ex senatus sententia - "instinotus divinitatis".

Wydaje się wszakże, że ton panegiryku z 313 r. jest bardziej agresywny niż skłonny jest przyznać Alföldi. Dlaczego jego autor tak troszczy się, by nikt nie wątpił, że Konstantyn zawdzięczał zwycięstwo wyłącznie sobie, nie bogom? Może nie chciał ich kompromitować - cesarz odniósł jednak zwycięstwo mimo niepomysłnych wróżb przez nich zesłanych. Ale zwrotem "divino consilio... hoc est tuo" mówca zamyka sobie nawet furtkę w postaci owego najwyższego bóstwa, którego woli wykonawcami i mandatariuszami są inni bogowie, i które miało ewentualnie osobiście kontaktować się z Konstantynem. Odmawianie zwycięskiemu władcy boskiej pomocy w opiewanym przedsięwzięciu to bodaj najdziwniejsza forma panegiryku. Sposób, w jaki mówca rozważa ewentualność boskiej pomocy, wskazuje nie tyle na próbę pogańskiej asymilacji wizji, co na zdecydowane odrzucenie cesarskich pretensji do komunikowania się ze światem nadprzyrodzonym, przeprowadzone zresztą niezwykle zręcznie - wynoszeniem wielkości samego Konstantyna. A to już pośredni dowód, że autor panegiryku słyszał o objawieniu cesarza i jego chrześcijańskim charakterze.

Mówca z 313 r. nie przyjął po prostu do wiadomości faktu objawienia zesłanego władcy przez Boga chrześcijan. Piszący w osiem lat później Nazariusz był w znacznie trudniejszym położeniu, nie mógł bowiem przejść do porządku dziennego nad ustaloną już tradycją, której źródłem był sam cesarz. Mimo to wybrnął z sytuacji w sposób równie pomysłowy, ozyniąc wodzem niebiańskich zastępów spieszących w sukurs Konstantynowi jego ubóstwionego ojca Konstancjusza. "Divinitas obsecundare coeptis tuis solita"⁴³, pozostaje natomiast bóstwem anonimowym, podobnie jak

⁴² Pan.Lat., IX 26,1.

⁴³ Pan.Lat., X 13,5, Galletier 176: "Bóstwo zwykło wspomagać

ta z łuku Konstantyna, której i n s t i n o t u senat przypisał jego tryumf nad Maksenajuszem⁴⁴.

Reasumując: przekaz Laktancjusza, widzenie senne cesarza w "Vita Constantini" Euzebiusza i jego opis posągu Konstantyna oraz przedstawienia na monetach, zdają się wskazywać, że wizja miała miejsce we śnie, i że jej treścią było vexillum z chryzmą na szczycie oraz słowa "hoc signo victor eris"⁴⁵; zaś panegiryki Konstantyna - pierwsze oznaki walki, jaką elita pogańska przez ponad osiemdziesiąt lat miała toczyć z chrześcijańskim cesarstwem - nie przeczą tradycji o wizji, a nawet ją potwierdzają.

Adam Ziółkowski



cię /tj. Konstantyna/ w twoich przedsięwzięciach".

44 Tradycja pogańska przyswoiła sobie ostatecznie tradycję o wizji Konstantyna i jej związku z przejściem cesarza na chrześcijaństwo, ale w karykaturalnej formie, przekazanej przez Zosimosa. /II 29,5/.

45 Wspomniana moneta z 350 r. dowodzi, że taka była forma oryginalna, nie zaś ugruntowana w późniejszej tradycji "in hoc signo vinces".

THE VISION OF CONSTANTINE RECONSIDERED

/Summary/

This article aims at demonstrating the basic concordance of testimony concerning the vision of Constantine the Great, provided by Lactantius and Eusebius. Lactantius mentions a "caeleste signum Dei", which on the soldiers' shields took the shape of the cross monogram . This sign, however, does not appear on the labarum and on contemporary coins, its place being taken by the Christ monogram . But again, if the latter sign had been the content of the vision, why was it not displayed on the shields at the battle of the Mulvian Bridge? This mutual contradiction of the evidence rules out any combination of Christ's initials as a sole content of the vision. In the version of Eusebius we find a further discrepancy: in the first, diurnal vision Constantine perceives a cross of light; in the second, the would-be similar sign becomes a spear with a cross-bar, crowned with the Christ monogram, i.e. the labarum. If we

compare the sign of Lactantius' version with the nightly vision in Eusebius' account, we find that they boil down to the same thing, the cross monogram being a schematic presentation of the primitive form of the labarum. "Caeleste signum Dei" should therefore be translated as the "celestial ensign of God", not His "celestial emblom". The same ensues, moreover, from the description of Constantine's monument in Rome and its inscription, as transmitted by Eusebius in "Historia Ecclesiastica" / τὸ στήριον σημεῖον / and from the legend on the bronze coin of 350 A.D. / "hoc signo victor eris" /, where both τὸ σημεῖον and signum stand for a standart, signum militare. It appears, therefore, that the two versions refer to the same thing: a vexillum crowned with the Christ monogram, as described by Eusebius, which on the soldiers' shields took the form of the cross monogram.

The historicity of the vision of Constantine is further corroborated, if only indirectly, by the manner in which the author of the panegyricus of 313 A.D. deals with the problem of the part played by the divine assistance in the victory of Constantine. The orator rules out, gently but firmly, any possibility of the help from above, making the Emperor the only winner. So lay a presentation, bordering upon blasphemy, can be explained away in only one way: the pagan author didn't take note of the supernatural assistance given to Constantine by the God of the Christians. Nazarius, who wrote his panegyricus eight years later, could not disregard the tradition of the divine help derived from the Emperor himself; unable to attribute it to the gods of the traditional religion and not willing to mention Christ's name, he put in charge of the celestial army the deified father of Constantine, Constantius the First.

NADESLANE ARTYKUŁY

1. Ks. Tadeusz Czuleń /Paradyż/ - Nauka Cyryla Jerozolimskiego o Duchu Świętym.
2. Ks. Eugeniusz Derdziuk /Tarnogród/ - Postawa chrześcijan Afryki Rzymskiej podczas aresztowania i w więzieniu.
3. Ks. Andrzej Dziuba /Warszawa/ - Tradycja w pismach teologicznych Mikołaja z Mościak /1559-1632/.
4. Julian Jundził /Gdańsk/ - Poglądy łacińskich Ojców Kościoła na genezę i istotę pieniądza.
5. Czesław Mazur /Warszawa/ - Literatura patrystyczna w Polsce w okresie Odrodzenia.
6. Ryszard Pankiewicz /Gdynia/ - Stosunek św. Ambrożego w "De Nabuthae" do własności i jałmużny.
7. Marian Szarmach /Szum - Toruń/ - Theos Philanthropos u Maksymosa z Tyru.
8. Andrzej Bober SJ /Kraków/ - Ammianus Marcellinus o chrześcijanach /wybór tekstów/.
9. Ks. Aleksander Gołda /Paryż/ - Atanazy Aleksandryjski: Tomus ad Antiochenos /przekład, komentarz/.

P R Z E K Ł A D Y

EUGIPIUSZ - ŻYWOT ŚWIĘTEGO SEWERYNA^x /fragmenty/

A. Początki działalności

I. /1/ W czasach, kiedy zmarł Attyla, król Hunów, obie części Panonii i inne kraje nadunajskie pogrążone były w zmiennym chaosie wojennym. Wówczas to przybył ze Wschodu świętobliwy sługa Boży Seweryn na pogranicze Noricum Nadbrzeżnego i Panonii, do małej miejsciny o nazwie Asturis, gdzie zamieszkał. Żył tam wedle nauki Ewangelii i Apostołów, ubogacony we wszelką pobożność i czystość obyczajów /1 Tm 2,2/. Wyznawanej katolickiej wierze i godnym szacunku postanowieniom nadawał treść świętymi uczynkami. /2/ Takimi ówczesnymi wzmoconiony, dążył rzetelnie do wieńca niebiańskiego powołania. Pewnego dnia udał się, jak zazwyczaj, do kościoła i z całą pokorą ducha począł zebranych kapłanów, kler i mieszkańców zachęcać, aby modlitwami, postami i dziełami miłosierdzia starali się odwrócić grożące im zasadzki nieprzyjaciół. Jednakże ich zatwardziałe serca, skażone zmysłowymi uciechami i zgubą płynącą z ich niewiary, dowiodły prawdziwości tej przepowiedni. /3/ Sługa Boży wrócił wobec tego do przytułku, jakiego udzielił mu stróż koś-

x Przekładu wybranych fragmentów ilustrujących życie i działalność św. Seweryna dokonał o.A.Bober z tekstu krytycznego Rudolfa Nolla: Eugippius, Das Leben des heiligen Severin. Lateinisch und deutsch, Berlin 1963, Akademie-Verlag, 58-166 /Commematorium/, cyt. Noll. Tytuły poszczególnych fragmentów pochodzą od tłumacza.

cielny, zapowiadając dzień i godzinę wiszącej nad nimi zagłady. "Uciekam pośpiesznie - powiedział - z tego hardego miasta, które niebawem zginie". Udał się więc stąd do pobliskiego miasta, imieniem Comagenis. /4/ Było ono już w rękach barbarzyńców, którzy zawarli przymierze z Rzymianami i niesłychanie ostro strzegli miasta, nie łatwo dając komukolwiek pozwolenie na wejście lub wyjście. Sługa Boży jednak, choć był im nieznany, nie był przez nich o nic pytany, ani odepchnięty. Wszedł więc niebawem do kościoła i wszystkich pogrążonych w rozpacz zachęcał, aby chwycili za oręż modlitwy, postów i jałmużn dla jego ocalenia. Stawił im przed oczy starodawne przykłady ocalenia, jak to Boża opieka potrafi wbrew wszelkim oczekiwaniom przynieść ratunek swojemu ludowi /.../.

B. Walka ze spekulacją i paskarstwem

III. /1/ W tym samym czasie nastał w mieście zwanym Favianis straszny głód. Mieszkańcy byli zdania, że jedyny ratunek znajduje w tym, że nabożnymi prośbami zaproszą do siebie męża Bożego ze wspomnianego wyżej miasta Comagenis. On zaś przewidział ich przybycie i otrzymał od Pana napomnienie, aby razem z nimi wybrał się w drogę. /2/ Gdy przybył na miejsce zaczął wołać do mieszkańców: "Tylko owocną pokutą możecie uwolnić się od straszliwej śmierci głodowej". A kiedy ci zastosowali się do tych wskazań, błogosławiony Seweryn dowiedział się z objawienia Bożego, iż pewna wdowa, imieniem Prokula, ukryła znaczne ilości zboża. Przywołał ją zatem do siebie i na oczach ludu upomniał z całą stanowczością: "Dlaczego ty, choć pochodzisz ze znakomitego rodu, stajesz się niewolnicą pożałdliwości i sługą ościwości, a to jest według nauki Apostoła /Ef 5,5/ bałwochwalstwem. Kiedy Pan w swoim miłosierdziu troszczy się o swoje sługi, ty nawet nie wiesz, co począć ze swoim niegodziwie nabytym majątkiem, wysypiesz najwyżej to bez serca ukrywane zboże w nurty Dunaju i tak rybom okazesz ludzkość, której odmówiłaś ludziom. Teraz więc przy pomocy tego, co jeszcze masz, raczej sobie samej,

aniżeli ubogim, staraj się przyjść z pomocą, skoro Chrystusa zostawiłaś głodnego". Na te słowa zdjął kobietę strach wielki i ochoczo poczęła ubogim rozdawać ukryte zapasy. W niedługi czas potem nad brzegiem Dunaju pojawiły się całkiem nieoczekiwane liczne łodzie z Recji, załadowane towarami. Przez wiele dni były uwięzione w grubym lodzie rzeki Inu. Gdy z woli Bożej lód szybko odtajał, przywiozły one ciężko głodującym obfite zapasy żywności. Wówczas poczęli wszyscy w wytrwałej pobożności chwalić Boga, dawcę nieoczekiwanej pomocy. Świadomi, że na skutek przedłużającego się głodu czeka ich niechybna śmierć, wyznawali teraz całkiem jasno, że wcześniejsza niż zwykle odwilż, dzięki której łodzie przed czasem uwolnione z lodu mogły przybyć na skutek modłów sługi Bożego.

C. Między kontemplacją a działaniem

IV. /6/ Błogosławiony Seweryn usunął się następnie na miejsce odleglejsze, zwane "Pod Winnicami", poprzestając na małej ocalce. Jednakże oświecenie Boże skłoniło go, aby wrócił do wspomnianego miasta, i chociaż kontemplacja w celi przynosiła mu radość, to jednak okazując posłuszeństwo Bożym rozkazom zbudował nieopodal miasta klasztor, w którym rozpoczął formację wielu /kandydatów/ w świętym powołaniu, ucząc ich raczej czynem, aniżeli słowem. /7/ Sam zaś często oddalał się na miejsce ukryte, zwane przez ludność miejscową Burgum, leżące o jeden kamień milowy od Favianis, aby z dala od natłoku ludzi, którzy do niego przybywali, w ciągłej modlitwie głębiej zatapiać się w Bogu. Im bardziej jednak pragnął zaszyć się w samotni, tym częściej napominany był w oświeceniach, aby nie odmawiał swej obecności ludom uciśnionym. /8/ Tak więc z dnia na dzień wzrastały jego zasługi, sława jego cnót zataczała coraz większe kręgi, a promieniując szeroko i daleko ujawniała w nim znaki niebieskiej łaski. Dobro bowiem nie umie pozostawać w ukryciu, albowiem zgodnie ze słowami Zbawiciela ani światła nie nakrywa się korcem, ani też miasto położone na górze nie może się ukryć

/Mt 5,14-15/.

/9/ Wśród innych wielkich darów, jakimi go Zbawiciel obdarzył, za szczególny uważał dar powściągliwości /abstinentia/ - ujarzmianie swojego ciała długotrwałymi postami; głosił bowiem, że ciało odżywiane nadmiernym pokarmem przynosi niechybną zgubę duszy. /10/ Nie używał żadnego zgoła obuwia; nawet w środku zimy, która w tych stronach wszystko ścina lutym mrozem, zawsze chodził boso, dając nadzwyczajny przykład wytrzymalności. Dowodem, jak siaroczyste mrozy tam panują, jest Dunaj, który pokrywa się często tak grubym lodem, że nawet wozy obciążone ładunkiem mogą bezpiecznie przezeń przejeżdżać /.../.

D. Odwiedziny Odoakra /469-70/

VI ... /5/ Od momentu, kiedy beznadziejnie chory odzyskał zdrowie, cały naród Rugiów począł odwiedzać sługę Bożego, aby mu okazać uczucia oddania i prosić o pomoc w swoich cierpieniach. Również z innych ludów, do których dotarła wieść o tym niezwykłym cudzie, wielu pragnęło ujrzeć żołnierza Chrystusowego. /6/ Otaczano go powszechnym szacunkiem, toteż niektórzy barbarzyńcy odwiedzali go jeszcze przed tym wydarzeniem, prosząc o błogosławieństwo w swym marszu na Italię.

VII Wśród nich przybył również Odoaker, przyszły władca Italii, młodzian wysokiego wzrostu, lichą wówczas szatą odziany. Kiedy stanął przed nim pochylony, żeby nie uderzyć głową w sufit bardzo niskiej celi, dowiedział się od męża Bożego o swojej sławnej przyszłości. Na pożegnanie bowiem powiedział mu: "Idź do Italii, idź; chociaż dziś jesteś w nędzne skóry odziany, niebawem hojnymi dary wielu ubogacisz".

E. Pouczenie dla mnichów

IX ... /4/ Na prośbę, żeby przyjął również godność biskupią, odpowiedział kategorycznie, że skoro go już pozbawiono

D. Noll 68.

E. Noll 72.

upragnionej samotności, wystarczy mu, że na wezwanie Boże przybył do tej prowincji, żeby być obecnym w wirze wzniecanych często niepokojów. Mając zamiar nadać mnichom regułę usilnie ich napominał, aby sumiennie szli w ślady świętych Ojców i brali od nich naukę życia świątobliwego. Należy dokładać starań, żeby ten, co opuścił rodziców i świat, nie oglądał się wstecz i nie dał się omamić ponętom światowej pychy, które przecież porzucił. W związku z tym przytaczał im budzący grozę przykład żony Lota /Rdz 19,26/. /5/ Przypominał im też, że podniety zmysłowe należy umartwiać bojaźnią Bożą. Pouczał ich, że płomienie uciech cielesnych nie da się inaczej opanować, jeżeli się ich przy łasce Bożej nie ugasi potokami łez.

F. Interwencja u króla Alamanów Gibulda w sprawie jeńców

XIX. /1/ Miasto o nazwie Batavis leży między dwiema rzekami, tj. Inem i Dunajem. Tu błogosławiony Seweryn swoim obywatelom założył niewielki klasztor dla kilku mnichów. Powód był ten, że na prośby mieszkańców często tu przybywał, ale co ważniejsze, ciągle napadali na te okolice Alamanowie, których król Gibuldus okazywał mu szacunek i miłość. /2/ I oto pewnego razu nadszedł król osobiście, choć się koniecznie z nim zobaczyć. Święty jednakże, nie chcąc, aby w związku z tym przybyciem spadły na miasto jakieś ciężary, wyszedł naprzeciw niego i przemówił doń z taką stanowczością, że król na jego oczach zaczął się gwałtownie trząść ze strachu i, jak wyznał w chwili wycofywania swych wojsk, nigdy ani w walce, ani w momencie jakiegokolwiek grozy, nie był aż tak ogromnie przerażony /3/. Kiedy więc król dał słudze Bożemu możliwość przedstawienia swych życzeń, święty nauczyciel przedłożył mu prośbę, aby we własnym interesie powstrzymał swój lud od łupienia obszarów rzymskich, i aby bez jakiegokolwiek okupu zwrócił jeńców, jakich jego ludzie mieli u siebie. Król wówczas zdecydował, aby kogoś ze swoich wyznaczył do niezwłocznego załatwienia tej sprawy. Wysłano więc natych-

miast diakona Amancjusza, który krok za krokiem szedł za królem; jednakże choć wiele dni oczekiwał pod jego drzwiami, nie mógł się doczekać audiencji. /4/ Nie załatwiwszy więc sprawy, jaką mu zlecono, udał się w drogę powrotną pogrążony w głębokim smutku. Wówczas ukazał mu się pewien mąż mający postać św. Seweryna, przestraszył go groźnym napomnieniem i kazał mu iść za sobą. I kiedy tak pełny trwogi spieszenie za nim podążał, dotarł przed drzwi króla, a wówczas prowadzący go ów przewodnik zniknął mu nagle z oczu, budząc w nim osłupienie. Tymczasem sekretarz królewski zapytał diakona skąd przybył, i jakie ma życzenia. Ten mu zwięzle przedstawił sprawę, wręczył mu i otrzymał listy i udał się w drogę powrotną. /5/ Odchodząc stamtąd prowadził ze sobą około 70 jeńców oraz pełną nadziei obietnicę króla, który zobowiązał się, że po dokładnym objeździe prowincji odeśle wszystkich jeńców, jakich tylko na jej terenie odnajdzie. Wyznaczony później do załatwienia tej sprawy świętobliwy kapłan Lucyliusz wydobył z niewoli wielką ilość nieszczęśliwych.

G. Opłakiwanie pomordowanych

XX. /1/ W tym samym czasie, kiedy cesarstwo rzymskie jeszcze istniało, żołnierze stacjonujący w wielu miastach celem strzeżenia granicy byli utrzymywani ze skarbu państwa. Kiedy ten system przestał funkcjonować, rozpadły się te jednostki wojskowe razem z całą graniczną organizacją obronną. Na stanowisku pozostał jedynie oddział w Batavis. Gdy pewnego razu grupa żołnierzy wybrała się do Italii, aby przywieźć dla swych towarzyszy broni ostatni żołd, została w drodze wymordowana do nogi przez barbarzyńców, tak że nawet nikt się o tym nie dowiedział. /2/ Kiedy pewnego dnia Seweryn przebywając w celi zajęty był czytaniem, zamknął nagle kodeks, począł płakać i zalewał się rześzystymi łzami. Stojącym przy nim kazał śpiesznie pobiec nad rzekę zaznaczając, że w tej właśnie chwili krew ludzka pły-

nie rzeką. Rychło też nadeszła wieść, że bystry prąd rzeki wyrzucił na brzeg ciała wspomnianych żołnierzy.

H. Rozsyłanie swoich uczniów na ewangelizację Herulów

XXXVII. /1/ Mnicha Marcjana, który później jako kapłan przed nami stał na czele klasztoru, skierował z bratem Renatem do Noricum. Kiedy dobiegał końca trzeci dzień, odezwał się do braci: "Módlcie się, najdrożsi, ponieważ w tej godzinie na Marcjana i Renata spada ciężki ucisk, ale z pomocą Chrystusa będą od niego uwolnieni. /2/ Wówczas mnisi bez zwłoki zanotowali jego słowa, a kiedy po wielu miesiącach tamci powrócili, podali dzień i godzinę, o której uszli przed niebezpieczeństwem ze strony barbarzyńców, okazało się to zgodne z tym, jak zanotowali.

I. Jego życie ascetyczne

XXXIX. /1/ ... Mieszkał również niezbyt daleko od oeli swych uczniów jako ich duchowy nauczyciel oddany bez przerwy nieustannym modlitwom i postom. Razem z nimi odprawiał wspólne modlitwy i uroczyście wykonywał przypadającą na początek nocy psalmodię. Inne modlitwy odprawiał w małej kaplicy, przy której mieszkał. Głosami z nieba umocniony często dzięki łasce Bożej przepowiadał wiele przyszłych rzeczy. Znał też tajemnice wielu ludzi, i gdy zaszła potrzeba, ujawniał je. Do każdego śpieszył z lekarstwem, jakiego wymagała choroba. /2/ Posłanie jego składało się z jednej włosienicy na posadzac oratorium. Zawsze kładł się do snu w tej szacie, która mu służyła za odzienie. Nigdy nie przerywał postu przed zachodem słońca, wyjąwszy określone uroczystości. Podczas Wielkiego Postu zadawa-

H. Noll 102.

I. Noll 104.

łał się jednym posiłkiem na tydzień, a przecież oblicze jego promieniowało równą radością. Cudze błędy opłakiwał jak swoje i starał się je na wszelkie możliwe sposoby poprawić.

J. Zapowiedź całkowitej ewakuacji ludności łacińskiej

XXXI ... /6/ Sam zaś Seweryn zatrzymał się w swym starym klasztorze w Favianis nie przestając napominać mieszkańców i zapowiadać, co ich czeka. Zapewniał, że wszyscy bez najmniejszej utraty wolności wywędrują do prowincji na ziemi rzymskiej.

XL. /1/ Kiedy błogosławiony Seweryn po wielu trudach i walkach spostrzegł dzięki objawieniu Bożemu, że ma odejść z tego świata, wezwał do siebie wspomnianego króla Rugiów Fewę i jego okrutną żonę. /2/ Pozdrowiwszy go, zwrócił się doń ze słowami wezwania, aby ze swoimi poddanymi postępował w ciągłej świadomości, że będzie musiał Panu zdać rachunek za stan swego królestwa, i gdy innymi jeszcze słowami nieustraszenie go napominał, wyciągnął rękę ku piersi króla i w formie wyrzutu takie pytanie postawił królowej: "Co więcej, Gizo, kochasz, tę duszę, czy złoto i srebro"? Kiedy odpowiedziała, że swego męża przenosi ponad wszelkie skarby, mąż Boży mądrze dorzucił: "Zaprzestań zatem uciskać niewinnych, aby ich cierpienia nie zrujnowały waszej władzy; ty bowiem unicestwiasz łagodność króla". /3/ Na to ona: "Dlaczego, sługo Boży, tak nas przyjmujesz"? On zaś odpowiedział: "Zaklinam was, ja prosty człowiek, mający lada chwila odejść do Boga, abyście się powstrzymywali od nieprawych poczynań, a pilnie przykładali do pobożnych uczynków. Królestwo wasze cieszy się dotąd dzięki pomocy Bożej pomyślnością, ale odtąd sami już uważajcie". Tymi napomnieniami dostatecznie pouczeni, król i jego małżonka, pożegnali się z nim i odjechali.

/4/ Odtąd święty nie przestawał z uczuciem serdecznej miłości rozmawiać ze swoimi o swym bliskim odejściu, co bez przerwy i przedtem czynił. "Wiedzoicie bracia - mówił - że jak synowie Izraela zostali uratowani z ziemi egipskiej, tak cała

ludność tego kraju będzie musiała być wyzwolona od niesprawiedliwego panowania barbarzyńców. Wszyscy wyemigrują z tych miast ze swoim mieniem i dotrą do prowincji rzymskiej i unikną popadnięcia w jakąkolwiek niedolę. /5/ Pamiętajcie jednakże o rozkazie świętego Józefa Patriarchy, którego słowami ja niegodny

i najniższy zwracam się do was: Bóg was nawiedzi; zabierzcie z sobą stąd moje kości /Rdz 50,24/; będzie to nie dla mnie, ale dla was z pożytkiem. Kraina ta, teraz ludna i zagospodarowana, obróci się w tak rozległą pustynię, że wrogowie w mniemaniu, iż znajdą coś ze złota, będą ograbiać nawet groby umarłych". /6/ Prawdziwość tej przepowiedni potwierdziła obecna sytuacja. Przeniesienie ciała swego nakazał najświętobliwszy ojciec w nabożnej trosce i w tym przeświadczeniu, aby z chwilą, gdy nastąpi ogólne przesiedlenie ludu, niepodzielona wspólnota braci, których skupił wokół siebie, udała się w drogę podtrzymując o nim pamięć oraz, by trwała dalej w jednym związku świętej wspólnoty.

K. Mowa pożegnalna i śmierć

XLIII. /1/ Dnia 5 stycznia /482/ zaczął odczuwać lekkie bóle w boku. Kiedy przeciągały się przez trzy dni, wezwał o północy swoich braci do siebie, dał im wskazówki co do swych doczesnych szczątków, a umacniając ich swym ojcowskim pouczeniem, skierował do nich takie oto przejmujące i cudowne słowa:

/2/ "Bracia w Chrystusie najdrożsi, wiecie, że błogosławiony Jakub mając odejść z tego świata, w obliczu zbliżającej się śmierci zwołał do siebie swych synów i odwdzięczając się każdemu prorockimi słowami błogosławieństwa ujawnił im najskrytsze tajemnice przyszłości /por. Rdz 49/. Jednakże my słabi i oziębli, a przytem nie mogący się równać z taką pobożnością, nie mamy odwagi korzystać w oparciu o własne siły z tego przywileju. Nie zamilożę wszakże jednego, co nie stoi w sprzeczności z pokorą i odsyłam was do przykładu przodków: Patrząc na koniec

ich życia, naśladowcie ich wiarę /Hbr 13,7/. Abraham bowiem powołany przez Pana z wiarą okazał swe posłuszeństwo, aby udać się na miejsce, które miał otrzymać w posiadanie, a wyszedł nie wiedząc, dokąd miał zająć. /3/ Tego więc błogosławionego patriarchy wiarę naśladowcie, naśladowcie świętość, gardźcie tym, co ziemskie i szukajcie zawsze ojczyzny niebieskiej. Mam ufność w Panu, że z powodu was otrzymam wiekuistą zapłatę. Widzę bowiem, żeście gorliwością duchowną pomnożyli radość moją, że kochacie sprawiedliwość, że dbacie o więzy miłości braterskiej, że staracie się o czystość, że przestrzegacie reguł pokory. Pochwalam to z przekonania, i na ile człowiek może wydawać sąd, wyrażam uznanie. /4/ Ale módlcie się, aby to, co w oczach ludzkich jest godne, potwierdził również wyrok wiecznego sądu, albowiem oczy Boże widzą inaczej, niż oczy ludzkie. Albowiem Bóg, jak głosi Pismo św., "przenika wszystkie serca i uprzedza wszystkie myśli" /1 Krn 28,9/. W nieustannych modlitwach ożywiajcie nadzieję, aby Bóg oświecił oczy waszego serca i - jak modlił się Elizeusz - otworzył je, abyśmy mogli poznać, jak szerokie wsparcie Świętych nas otacza i jak wielka pomoc dla wiernych jest przygotowana. /5/ Bóg jest blisko tych, co są prostego serca. Kto podejmuje walkę dla Boga nie powinien ustawać w modlitwie; niech się nie wstydzi czynić pokuty, skoro nie wstydził się grzeszyć; niech skwapliwie opłakuje grzeszników, albowiem w ten sposób obrażony Bóg da się przejednać potokiem waszych łez. Bądźmy pokorni sercem, spokojnego usposobienia, wystrzegajmy się wszelkich występków i pamiętajmy zawsze o Bożych przykazaniach wiedząc, iż nie nam nie pomoże skromna szata, czy imię mnicha, czy słowo religia, czy wreszcie pozor pobożności, jeżeli w zachowaniu przykazań staniemy się wyrodni i godni potępienia. /6/ Dlatego, bracia moi najdrożsi, niech wasze postępowanie harmonizuje z powołaniem, któreście obrali. Jest to wielką niegodziwością, nawet gdy chodzi o ożłowieka świeckiego, prowadzić grzeszne życie, o ileż więc bardziej gdy chodzi o mnichów, którzy uciekając przed ponętami świata jak przed dzikim zwierzem, całym sercem przyłgnęli do Chrystusa, których krok i habit uważa się już za dowód onoty. /7/ Ale dla czego zatrzymuję was, bracia najdrożsi, tak długo

do was przemawiając? Pozostaje mi już tylko zwrócić się do was ostatnimi słowami błogosławionego Apostoła, który tak przemówił: "A teraz polecam was Bogu i słowu łaski tego, który ma moc budować i dawać dziedzictwo wszystkim uświęconym" /Dz 20, 32/. Jemu chwała na wieki wieków".

/8/ Po tej budującej przemowie kazał wszystkim zbliżyć się do siebie, aby ich według kolejności ucałować, a przyjmwszy sakrament Komunii zakazał im stanowczo, aby nie płakali nad nim. Następnie wyciągniętą ręką naznaczył całe swoje ciało znakiem krzyża i polecił im, aby śpiewali psalmy. Kiedy zaś pod brzmieniem smutku ociągali się, sam zaintonował psalm: "Chwalcie Pana w jego świątyni ... wszystko, co żyje niechaj chwali Pana" /Ps 150,1.6/. /9/ Kiedyśmy ledwie odpowiedzieli na ten wiersz, zasnął w Panu dnia 8 stycznia /482/. W głębokim przekonaniu, że przepowiedziana przezeń ewakuacja, jak i wiele innych rzeczy, niechybnie nastąpi, Starsi nasi polecieli po jego pogrzebie sporządzić drewnianą trumnę, aby w chwili nadejścia przepowiedzianej ewakuacji ludu, można było wykonać nakaz przepowiadającego.

L. Sprowadzenie relikwii św.Seweryna do Lucullanum

XLIV .../5/ Na rozkaz swojego brata /Odoakra/ Hunulf polecił wszystkim Rzymianom, aby wyemigrowali do Italii. Wówczas to wszyscy mieszkańcy, wyprowadzeni z codziennie powtarzających się barbarzyńskich plądrowań, jak z domu egipskiej niewoli, na sobie poznali prawdę przepowiedni świętego Seweryna. Pomny na jego rozkaz ówczesny nasz obojętny kapłan /= opat/ Lucillus, kiedy komes Pieriusz przynaglał wszystkich do wymarszu, kazał po wieczornej psalmodii z mnichami otworzyć miejsce pogrzebienia. /6/ Po jego otwarciu doszedł do nas wszystkich wokół stojących tak nadzwyczajnie przyjemny zapach, że z wielkiej radości i podziwu rzuciliśmy się na ziemię. Następnie w o-

czekiwaniu zgodnie z ludzkimi doświadczeniami, że znajdziemy kości rozsypane, albowiem sześć już lat upłynęło od jego pogrzebu, znaleźliśmy całe ciało nienaruszone. Za ten cud złożyliśmy Stwórcy wszechrzeczy niezmierzone dzięki, bo zwłoki Świętego, przy których nie było żadnych wonnych korzeni, którego nie tknęła żadna ręka balsamującego, pozostały do tamtej chwili, z brodą i włosami, nietknięte. /7/ Zmieniliśmy całun i włożyliśmy zwłoki do przygotowanej już dawno trumny i położyliśmy na wóz zaprzężony w konie i ruszyliśmy w drogę. Tym samym szlakiem ciągnęli wszyscy mieszkańcy prowincji. Opuszcili swoje miasta nad brzegiem Dunaju i po ukończeniu wędrówki otrzymali w różnych okolicach Italii rozmaite nowe siedziby. Ciało Świętego złożono w warowni pod nazwą Mons Feleter w okolicy Mulsemens.

M. Cuda pośmiertnie dziające

XLV /1/-Wielu chorych, nękanych w tym czasie różnymi dolegliwościami i dręczonych przez duchy nieczyste, doznało niezwłocznie pomocy z łaski Bożej. Wtedy to również pewien niemy podprowadzony został do warowni przez swych krewnych. Skoro uradowany dotarł do kaplicy, w której pozostawało jeszcze na wozie ciało świętego męża, z zamkniętymi ustami modlił się pod nim żarliwie w głębi serca. Rozwiązał się tam podczas modlitwy jego język i zaczął chwalić Najwyższego./2/ Gdy potem powrócił do hospicjum, w którym go zwykle przyjmowano i zaczął to go jak dotąd wypytywać na migi, on pełnym głosem odpowiedział, że się modlił i składał Bogu chwałę. Zdumieli się na to wszyscy, którzy go znali, i biegnąc z krzykiem do kaplicy powiadomili, przebywającego z nami i o niczym niewiedzącego, o czcigodnego prezbitera Lukullusa. Wszyscy to wówczas skacząc z radości złożyliśmy dziękczynienie łaskawości Bożej.

XLVI. /1/ Pewna wybitna kobieta Barbara, która ze zmarłym swym małżonkiem znała bardzo dobrze błogosławionego Sewe-

ryna dzięki jego sławie i korespondencji, otaczała go religijnym szacunkiem. Kiedy po śmierci Świętego usłyszała, że jego zwłok z ogromnym trudem sprowadzonych do Italii do tego czasu nie powierzono ziemi, wzywała częstymi listami czcigodnego kapłana naszego Marcjana i całą wspólnotę.

/2/ Wówczas to na mocy zezwolenia świętego Gelazego, biskupa Stolicy Rzymskiej, złożono ciało w mauzoleum, zbudowanym przez wspomnianą kobietę. Czcigodne obrzędy pogrzebowe odprawił w miejscowości Lukullanum biskup Wiktor przy napływie rzesz neapolitańczyków. /3/ Przy okazji tej uroczystości wielu cierpiących na różne choroby doznało nagłego uzdrowienia, ale wymieniać ich byłoby za długo /.../. /6/ Wprawdzie wielu ludzi wie o innych licznych cudach, nam wystarczyło tu wspomnieć o trzech spośród niezliczonych cudów i znaków, jakie wydarzyły się przy jego wprowadzeniu. Do dziś istnieje klasztor zbudowany w tym samym miejscu na pamiątkę świętego męża. Dzięki jego zasługom wielu opętanych przez szatana zostało uleczonych, a cierpiący na różne choroby otrzymali i otrzymują zdrowie za łaską Boga, któremu cześć i chwała na wieki wieków. Amen.

Tłum. Andrzej Bober SJ

PRZECIW KOSTEROM^x
/adversus aleatores/

W s t ę p

Mała anonimowa homilia łacińska "Adversus aleatores" wymierzona jest przeciw rozpowszechnionej w ówczesnym społeczeństwie na Zachodzie namiętnej grze hazardowej w kości. Z oburzeniem i temperamentem piętnuje autor tę namiętność jako dzieło szatana, rujnujące majątkowo i moralnie, bo nieraz łączyło się z rozpustą. To "siedzące i gnuśne łądactwo" /6/ jest wynalazkiem szatańskim, a skutkiem tego ta hazardowa gra jest jedną z form bałwochwalstwa. Kto się jej oddaje nie jest już chrześcijaninem, lecz poganinem, nie należy już do Chrystusa, lecz do szatana. Autor kończy napomnieniem, aby pieniądze, które miały pójść na grę "złożyć na stole Pańskim i rozdzielić między ubogich" /11/.

Sama gra w kości była początkowo niewinną, domową zabawą emerytowanych arystokratów¹. Jednakże począwszy od Augusta, kiedy zaczęli jej hołdować cesarze, stała się powszechną i już wynaturzoną namiętnością. Znały ją też ludy poza granicami im-

x Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Andrzej Bober SJ z łacińskiego tekstu: Anonymus, Adversus aleatores. /Gegen das Hazardspiel und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den karthaginienensischen Klerus. Cypr. Epist. 8, 21-24/. Kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt von Dr phil. Adam Miodoński. Mit einem Vorworte von Prof. Eduart Wölfflin. Erlangen und Leipzig 1889. Tytuły akapitów pochodzą od tłumacza.

1 Cicero, De senectute 58, tłum. Z. Cierniakowa /Cicero, Pisma filozoficzne, Warszawa 1963, IV, 43/: "Pozostawmy młodzieży wszelką broń, kopie, ćwiczebne miecze, konie, piki, pływanie i gonitwy. Niech nam z tylu gier zostawi tylko gry w kości, a to także zdajemy na jej wolę. Starość i bez tego może być szczęśliwa". Por. De officiis 1,103; De oratore 3,58.

perium, jak Germanowie² i Hunowie³.

Spustoszenie szerzyła również wśród chrześcijan, toteż Ojcowie Kościoła od samych początków energicznie ją zwalczali. Można tu wspomnieć choćby jej niesłychanie ostre potępienie przez św. Ambrożego⁴. Również poprzez swoje ofiojalne prawodaw-

-
- 2 Tacitus, *De origine et situ Germanorum* 24, tłum. S. Hammer, II, 278: "Grę w kości - rzecz dziwna - w trzeźwym stanie jako poważne zajęcie uprawiają, i to z taką wielką lekkomyślnością w zyskach lub stratach, że skoro wszystkie środki się wyczerpią, ostatnim i rozstrzygającym rzutem o własną wolność i życie grają. Kto przegra oddaje się dobrowolnie w niewolę; choćby był młodszy i silniejszy pozwala się związać i sprzedać. Taki jest ich w przewrotnej sprawie upór; sami nazywają to poczuciem humoru. Niewolników tego gatunku pozbywają się na targach, aby siebie także uwolnić od sromoty takiego zwycięstwa".
 - 3 Ambrosius, *De Tobia* 11,39, CSEL 32/2, 540: "Ferunt Chunorum populos omnibus bellum inferre nationibus, faeneratoribus tamen esse subiectos et cum sine legibus vivant, aleae solius legibus obediunt, in procinctu ludere, tesserarum simul et arma portare et plures suis quam hostilibus iactibus interire, in victoria sua captivos fieri et spolia suorum perpeti, quae pati ab hoste non noverint, ideo nunquam belli studia deponere, quod victus aleae ludo, cum totius praedae munus amiserit, ludendi subsidia requirat bellandi periculo, frequenter autem tanto ardore rapi, ut, cum ea quae sola magni aestimant victus arma tradiderit, ad unum aleae iactum vitam suam potestati vel victoris vel faeneratoris addicat".
 - 4 *De Tobia* 11,38, CSEL 32/2, 539: "Aliud non minoris acerbitalis accipite. Observant isti aleatorum conventicula et perdentis aerumnam commoditatem suam iudicant. Spondent pro singulis: varios primo sors ludit eventus, ad diversos saepe transfertur victoria stipendiaque eius vicissim atque aerumna mutantur. Omnes vincuntur et vinciunt, faenerator solus acquirit: penes alios inane nomen quod vicerint, penes solum faeneratorem fructus est, non annuus, sed momentarius: illi soli lucrum faciunt in omnium detrimento, illis solis est usura victoriae. Videns reliquos subito egentes, repente divites, deinde nudos, singulis iactibus statum mutantos. Versatur enim eorum vita ut tessera, volvitur census in tabula, fit ludus de periculo et de ludo periculum: quot propositiones tot proscriptiones. Clamor plaudentium, fletus despoliatorum, gemitus deplorantium. Sedet inter hos creditor ut tyrannus, damnans unumquemque sorte capitali, agit atque hastas, feralem instituit de singulorum exuviis auctionem. Alios proscriptioni addicit, alios servituti: non tanti occisi sub tyrannis sunt. Vitae igitur hanc aleam rectius dixerim quam pecuniae; sub momento fertur quod valeat in aeternum. Ebrietas iudicat et nullus appellat. Habet et alea

stwo Kościoła występował przeciw kosterom. Tak np. synod w Elwirze /ok. 300/, jak i tzw. Kanony Apostolskie⁵ nakładały surowe kary na graczy, ustawodawstwo zaś Justyniana mówiło o duchownych: "Aby nie grali w kości, ani nie towarzyszyli tym, co grają, ani też nie byli ich kibicami /spectatores/. Gdyby ktoś z nich dopuścił się tego, nakazujemy, aby przez trzy lata został oddalony od wszelkiej czcigodnej posługi i wtrącony /coniciatur/ do klasztoru"⁶. W ten nurt włącza się nasz autor nie szczędząc słów potępienia dla tej, jak ją nazywa, diabelskiej namiętności. Mocny jest w karceniu, nie podaje jednak środków zaradczych, jak wyjść z tego nałogu.

Dziełko napisane jest łaciną potoczną, wykazującą znaczne zapożyczenia językowe u Cypriana, któremu też zawdzięcza najważniejsze cytaty biblijne, odbiegające często od formy ustalonej później przez Wulgatę. Autor świadom swej władzy i odpowiedzialności "za całe braterstwo" /1/ kieruje swe wezwania i napomnienia do "wiernych". Formuły te zdają się wskazywać na biskupa jako autora filipiki, ubranej w szatę homilii. Czy był nim biskup rzymski, czy jakiś inny, trudno osądzić. Profesor UJ Adam Miodoński, autor najlepszego wydania tej książeczki, wysuwa ostrożne przypuszczenie o autorstwie papieża Miltiadesa /310-314/; jest to jednak tylko hipoteza. Pewne jest tylko to, że dzieło to powstało po śmierci św.Cypriana /+ 258/, zapewne ok. 300 roku.

Wydawcy ogłaszają to dziełko wśród spuria św.Cypriana. Tak PL 4,827-836, CSEL 3/3, 92-104 i inni. Tekst oparty na najszerzej bazie rękopiśmiennej opracował polski uczony Adam Miodoński /+1913/. Wydania tego nie zna jednak Clavis Patrum

suas leges, quas fori iura non solvant".

5 Concilium Eliberitanum, can. 79: "Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit numis, placuit eum abstineri et, si emendatus cessaverit, post annum poterit communioni reconciliari"; Canones Apostolorum 42-43.

6 Novellae 123,10.

7 Por. Clavis Patrum Latinorum, ed. E.Dekkers, Steenbrugis 1961² nr 60.

Latinorum. Przekład niniejszy dokonany z tekstu A. Miodońskiego ukazuje się w języku polskim po raz pierwszy, i po niemieckim i holenderskim jest z kolei trzecim. Z uwagi na treść dogmatyczną na pewne fragmenty tego dziełka powołują się niektóre enchiridiony⁸.

Bibliografia polska:

Morawski Kazimierz, Gra w Rzymie i najstarsza przeciw niej filipika, "Przegląd Polski" 24/1889/ 207-217.

Miodoński Adam, Zur Kritik der Ältesten lateinischen Predigt Adversus aleatores. Commentationes Wölfflin, Leipzig 1891, 371-376.

P.K., Kto był autorem traktatu "De aleatoribus"? "Przegląd Katolicki" 29/1891/ 113-115. Autor idzie za zdaniem Harnacka, że traktat jest dziełem papieża Wiktora /189-199/, pierwszego, zdaniem św. Hieronima, pisarza łacińskiego.

Miodoński Adam, Miscellanea Latina, Kraków 1892, PAU, Dissertationes, XVI, 393-401 /głównie: 396-401/. Praca dotyczy krytyki tekstu i analizuje różne jego warianty w rękopisach.

Morawski Kazimierz, Historia literatury rzymskiej, VII, Kraków 1921, 128-129.

Tenże, Zarys literatury rzymskiej, Kraków 1922, 295.

Hammer Seweryn, Historia filologii klasycznej w Polsce, Kraków 1948, 31-32.

Rodziewicz Elżbieta, Starożytni grają w kości, "Meander" 15 /1960/ 233-242.

Huinzig Johan, Homo ludens, Warszawa 1967, 88-89.

Bober Andrzej SJ, Wkład nauki polskiej do badań nad antykiem chrześcijańskim, STV 9/1971/ 37-38.

8 Por. C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, Freiburg 1965⁹, nr 310 /rozdz. 1: O prymacie Kościoła Rzymskiego/; C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, Tübingen 1967⁶, I, Von den Anfängen bis zum Tridentinum, nr 218 /rozdz. 1: godność i zadanie biskupów/, nr 219 /rozdz. 3: Piotr i biskupi/ nr 220 /rozdz. 10: Paweł namiestnikiem Chrystusa/.

P r z e k ł a d

A. Godność i obowiązki biskupa

1. Bezustanna i ciężka troska o całe braterstwo¹ ciąży na nas, drodzy wierni, szczególnie z powodu dzikiej zuchwałości nikoziemnych ludzi, tj. kosterów, którzy innych pogrążają w nieprawości, a siebie samych w sidła śmierci². Ponieważ zaś ojcowska dobroć powierzyła nam z niebieskiej łaski kierownictwo apostołatu i zastępczą stolicę Pana, a my sami piastujemy w naszym Założycielu autentyczny od początku urząd apostołski, na którym Chrystus założył Kościół /Mt 16,18/, ponieważ dalej, otrzymaliśmy władzę rozwiązywania i związywania i rozsądnego odpuszczania grzechów /Mt 16,19/, dlatego zbawienna nauka poucza nas, abyśmy przebacząc ustawicznie grzechy upadającym, sami razem z nimi nie popadali pod sąd.

2. Dlatego nazywamy się "solą dla ziemi" /Mt 5,13/, aby całe braterstwo mogło być przez nas niebiańską mądrością posolone³. Albowiem kiedy mówi: "Jeśli sól utraci swój smak, na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi" /Mt 5,13⁴/, powinniśmy się mocno obawiać, żebyśmy ozu-

jąc się bezpiecznie w Kościele co do tych spraw, jakie w god-

- 1 "Fraternitas", dosł. braterstwo, oznacza u autora, w zależności od kontekstu, wiernych /w przeciwieństwie do kleru/, albo całe chrześcijaństwo. Termin jest pochodzenia biblijnego, por. 1 P 2,17; 5,9. Wszystkie nazwy chrześcijan z pierwszych wieków zebrał i omówił A.Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1924⁴, I, 410-433.
- 2 "In laqueum mortis demergunt". O człowieku popełniającym grzech mówiono w Starym Testamencie, że wpada w "sidła śmierci", por. Ps 17,6; Prz 21,6; 2 Sm 22,6. Św.Paweł częściej mówi o "sidłach szatana", por. 1 Tm 3,7; 6,9; 2 Tm 2,26.
- 3 Por. słowa św.Hieronima: "Solą nazywają się apostołowie, albowiem oni przyprawiają cały rodzaj ludzki" /In Matth. 1,24, PL 26,35 B/.
- 4 Autor posługuje się starym, przedhieronimiańskim, przekładem Pisma św., różniącym się w drobnych szczegółach od Wulgaty.

ności kapłańskiej⁵ zostały nam powierzone, nie oddawali się gnuśności i nie byli przez pewnych braci obwinieni o bezczynność, albo żebyśmy z własnej winy wskutek gniewu Bożego nie utracili tego, cośmy z łaskowości Bożej na nasze wyróżnienie otrzymali, gdy fałszywie dopuszczamy do wspólnoty. Mówi bowiem Pismo Boże⁶: "Biada będzie pasterzom! A jeśli się okaże, że nawet pasterze stali się niedbali, co oni wówczas odpowiedzą Panu trzody? Co powiedzą? Że owce wyrządziły im krzywdę? Nikt im nie uwierzy, bo to przecież rzecz nie do wiary, żeby pasterz miał doznać krzywdy od trzody! Większa go spotka kara za jego kłamstwo". Inne zaś Pismo mówi: "Na przełożonego cię poproszono? Nie wynoś się; bądź między nimi jako jeden z nich. Staraj się o nich, a dopiero potem usiądź" /Syr 32,1-2/. I znowu: "Bądźcie przekonani, że biskup jest gospodarzem i wszystkie spichlerze są u niego pełne, a czegokolwiek lud odeń zapagnie - otrzyma w obfitości"⁷. Aby jednak stało się jasne, że my, tj. biskupi, jesteśmy pasterzami owiec duchownych, tj. wiernych, którzy są powierzeni naszej trosce, aby nie można było w nich znaleźć jakiegokolwiek skazy, co więcej, powinniśmy je co dzień badać, aby przy zastosowaniu niebieskich lekarstw, rosła na nich bujna wełna, która by przyczyniła się do blasku zbawienia szaty.

Tłumaczę tekst według brzmienia u autora.

- 5 "Sacerdotalis dignitas" - już od św. Cypriana sacerdos oznacza biskupa, Por. Ep. 55,8: "gradus cathedrae sacerdotalis".
- 6 "Scriptura divina". Po takim wprowadzeniu następuje cytata z "Pasterza" Hermasa /Simil. 9,31,5, POK 1,439/. Dzieło to powstało ok. 150 r. i składa się z 5 wizji /visiones/, 12 przykazań /mandata/ i 10 podobieństw /similitudines/. Ma charakter apokalipsy i to spowodowało, że w pierwszych trzech wiekach cieszyło się powagą kanoniczną u najwcześniejszych Ojców i pisarzy kościelnych. Jednakże już Kanon Muratoriego 73 - 80 pozwala tylko na prywatną jego lekturę; Atanazy /+373, mówi wprost, że "nie należy do kanonu" /Epistola de decretis Nicaenae synodi 18,3/, a Rufin /+410/ powołując się na zastaną tradycję pisze, że Ojcowie "nie pozwolili go cytować dla dowodzenia prawd wiary" /Expositio in Symbolum Apostorum 36; przekład: A. Bober, Antologia patrystyczna, Kraków 1965, 191/.
- 7 Pochodzenie tego cytatu nie jest znane.

B. Piotr i biskupi

3. Pan powiedział w Ewangelii do Piotra: "Piotrze - powiada - czy miłujesz mnie" /J 19,15/. Piotr odpowiedział: "Tak, Panie, ty wiesz, że cię miłuję". I powiedział: "Paś owce moje". I z naciskiem polecając je po raz trzeci potwierdził mówiąc: "Paś owce moje". Ponieważ zaś my biskupi otrzymaliśmy ponadto Ducha Świętego przez włożenie rąk i przyjęliśmy go do gospody naszego serca, dlatego Pan nas napomina, abyśmy naszemu współmieszkańcowi nie sprawiali smutku, i mówi: "Nie zasmucajcie Ducha Świętego, który w was jest i nie gaście światła, które w was zajaśniało" /Ef 4,30; 1 Tes 5,19/. Jak bowiem biskup, gdy dobrze postępuje i zbawiennie napomina, zasługuje na koronę męczeńską, nawet wówczas gdy na ciele mąk nie przecierpiał, tak znów biskup niedbały, który ze skarbnicy Pism świętych nie dobywa żadnych świadectw, zasługuje na wielorakie kary. Apostoł nas napomina i z właściwą swojemu stanowisku siłą określa biskupów jako opiekunów i rządców, mówiąc: "Dopóki dziedzic jest nieletni podlega opiekunom i rządom, ale gdy dorośnie, domaga się swego dziedzictwa" /Gal 4,1-2; Lk 15,12/. My również jesteśmy szafarzami i opiekunami Ewangelii, a od szafarzy i opiekunów już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny i sprawiedliwy /1 Kor 4,1-2/.

C. Odpowiedzialność biskupów

4. Jeżeli więc od szafarzy i opiekunów żąda się, aby każdy z nich był wierny i sprawiedliwy /1 Kor 4,1-2/, cóż wobec tego powiedzieć, jeżeli ludzie popełniają przewinienia, a szafarze przyspekują na to oczy? Czyż i oni sami nie obciążają się ciężką odpowiedzialnością za tych błądzących? Tenże apostoł Paweł zwracając się do Tymoteusza, aby go pouczyć i umocnić w silnej wierze, daje upomnienie, że przed Bogiem nic skryć się nie może i że modlitwom sprawiedliwego nic przeszkodzić nie zdoła, z wielką rozważą i troską mówi: "O synu, Tymoteuszu, zachowaj, co ci powierzono /1 Tm 6,20/, nie gardź darem, który jest w tobie przez włożenie rąk starszych /1 Tm 4,14/, opasz się mocno i postępuj mężnie, a posługiwanie swoje wykonuj rze-

telnie /2 Tm 4,5/, bądź dla innych dobrym przykładem /1 Tm 4,12/ niech ci się nikt nie sprzeciwi /Tt 1,9/, niechaj nikt nie lekceważy twojego młodego wieku /1 Tm 4,12/, trwających w grzechu upominaj w obecności wszystkich, żeby także i pozostali przejmowali się lękiem /1 Tm 5,20/ i nie bierz udziału w grzechach cudzych /1 Tm 5,22/. Na innym zaś miejscu: "Jeżeli jakiś brat jest rozpustnikiem, bałwochwalcą, chciwcem, zdziercą albo niesprawiedliwym, z takim nawet nie siadajcie wspólnie do posiłku" /1 Kor 5,11/. Na innym znów miejscu⁸: "Jeśli którykolwiek brat żyje obyczajem pogan i trwa w takich uczynkach jak oni, stróż od niego i nie żyj z nim razem, bo gdybyś tego nie uczynił, będziesz współnikiem jego grzechu". A w "Naukach Apostołów"⁹: "Jeżeli jakikolwiek brat dopuszcza się przewinień w Kościele i nie jest posłuszny Prawu, ten niech się z wami nie gromadzi, dopóki nie odbędzie pokuty, i nie może być dopuszczony, aby nie splamiła się i nie napotkała na przeszkody modlitwa wasza". Tenże Apostoł jeszcze raz mówi: "Usuńcie tych spośród was" /1 Kor 5,13/. Jeżeli zatem wiele jednomyślnych świadectw i zgodne upomnienia pouczają nas, abyśmy z grzeszącymi braćmi nawet pokarmu nie przyjmowali, o ileż bardziej powinno się ich wykluczyć od ofiary Chrystusa?

D. Świątokradzka ręka kostery

5. Jak wielka i hojna, wierni, jest łaska Pana, który znając przyszłość ostrzega nas, aby żaden nieostrożny brat nie dał się na nowo pochwycić w sidła śmierci. Kazał nam być ostroż-

8 Swobodny cytat z Pasterza Hermasa /Mand. 4,1,9, POK 1,321/.

9 Swobodny cytat z najstarszego pozakanonicznego pisma anonimowego "Didache" /14,2, i 15,3, POK 1,38/. Nasz autor uważa je, jak widać z kontekstu, za księgę kanoniczną. Z przytoczenia fragmentu "Didache" w przekładzie łacińskim w "Adversus aleatores" wnioskuje Altaner, że przekład łaciński "Didache" istniał już w III w. /Die lateinische Doctrina Apostolorum und die griechische Grundschrift der Didache, VC 6 /1952/ 160-167; przedruk: Kleine patristische Schriften, Berlin 1967, 235-242, zwł. 239-240/.

nymi, przezornymi i rozważnymi, bo ten stary przeciwnik¹⁰ krąży i uderza na służby Boże, zwodząc ich w niejeden sposób. Jest wiele rodzajów jego pokus, a najważniejsze z nich są następujące: bałwochwalstwo, nierząd, kradzież, rabunek, chciwość, oszustwo, pijaństwo, nieopanowanie, cudzołóstwo, zabójstwo, zawiść, przewrotność, fałszywe świadectwo, fałszywe zeznania, zazdrość, pyszałkowatość, złorzeczenie, błędna nauka i inne tym podobne¹¹, do których należy gra w kości. Jawnie tu przewodzi szatan, przynosząc śmiertelną trucizną węzową i zgubny podstęp, bo uważa się to za nic groźnego, gdy tymczasem kosterom gotuje się głęboki upadek. Co to ma znaczyć, proszę ja was, wierni, że ręka, która za ludzkie krzywdy otrzymała już ekspiację i została dopuszczona do ofiary Pańskiej, która należy do dzieła zbawienia całej ludzkości, którą z łaski Bożej otrzymała, która w domu modlitwy podnosi się na chwałę Bożą, która czyni na czołe ochroniacy nas znak Chrystusa, która spełnia Boże sakramenty - co to więc znaczy, że daje się na nowo uwikłać w te pęta szatańskie, z których się już wyplątała? Mam na myśli rękę kosterów, która skazuje sama siebie na zatracenie, rękę, która przyzwyczaiła się już do namiętnej gry, to jest gry w kości, a to jest diabelska przewrotność i nieuleczalna rana grzechu.

E. Kasyna gry rozsądnikiem niemoralności

6. Mówię o stole do gry, przy którym przewodzi czający się na porwanie szatan, a gdy porwie, triumfuje nad pojmanym. Mówię o grze w kości, gdzie panuje szalona namiętność, sprzedajne krzywoprzysięstwo i pełne zmijowego jadu rozmowy. Przyjaciół staje się tu rabusiem, potworne zbrodnie osiągną tu szczyty, braterstwo staje się niezgodą, obelgi i bezczelność są o-

10 "Hostis antiquus" - wróg starodawny; por. Ap 12,9: "Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan".

11 Charakterystyczny katalog 18 grzechów głównych. W analogicznych kontekstach występują zazwyczaj trzy. W średniowieczu wykrystalizował się system siedmiu grzechów głównych.

krutne, rozum chory i dzikie nieopanowanie. Mówię o grze w kości, gdzie traci się posiadłości i trwoni olbrzymie pieniądze, gdzie panują zażarte kłótnie o swoją rację i niczym niepomahowana utrata rozumu. O zgrozo tych graczy, o siedzące i gnuśne łajdactwo, o rękę okrutną i na swoją ruinę uzbrojona, w haniebnej namiętności trwoniąca majątek ojcowski i zasoby w pocie czoła zdobyte przez dziadów. O dzika, grzeszna i bezsenna ręko, która dniami i nocami trzymasz te narzędzia, która samą siebie przez grzech potępiła i dalej grzeszyć nie przestaje. O niegodziwa ręko, na zgubę samej siebie uzbrojona, w brudnej grze tracąca całe mienie i mimo tylu innych sposobów na powiększenie majątku i dostatku, teraz jest ogołocona i biedna. Gra w kości jest znienawidzona przez prawo, za grą idzie hańbiące przestępstwo. Pokusa jest tu jawna, ale kara skryta. Są to pęta szatana i podstęp przeciwnika, który nie tylko zysku nie przynosi lecz nawet wszystko pożera. Tak więc stają się nędzarzami, tak tracą majątek, a gdy już wszystko tracą, dają się przygnieść pożyczkami i wreszcie tracą całą swoją ojcowiznę bez procesów i bez niesławy. Co to za spór, wierni, że ci, których nikt nie prześladuje, sami się w zawiści prześladują, że doprowadzają do ruiny dziedzictwo ojcowskie przez różnorodne liczby kostek. Zdarza się i tak, że szulerzy u swojego gospodarza urządzają sobie przy drzwiach zamkniętych nocne orgie z prostytutkami¹². Nieszczęśni, napełnieni duchem szatana, chwytają za broń przeciw sobie, popełniając podwójną i na dwa sposoby zbrodnię: tu rozlega się łoskot kostek, tam w ciszy dopełnia się nierząd; tu nie bacząc na swoje stanowisko, bez jakiegokolwiek usprawiedliwienia, w zgubnej namiętności zmuszani są do wyłożenia swojego majątku, tam w cichości pije się śmiertelną truciznę.

12 Że kasyna gry były miejscami rozpusty, poświadczają autorzy pogańscy, np. Cicero, In Catilinam, 2,10: "Si in vino et alea commissationes solum et scorta quaerent"; Macrobius, Saturnalia, 3,16,14: "Ludunt alea studiose, delibuti unguentibus, scortis stipati".

F. Gra w kości bałwochwalstwem

7. Spróbujmy teraz przedstawić przy pomocy świadectw autorów, skąd się wzięły te świętokradzkie pomysły, skąd te występki? Dawno temu pewien człowiek gruntownie wykształcony w naukach, w wyniku długich namysłów wynalazł tę grę¹³, i to za poduszczeniem, jak zwykle, szatana, który go napełnił tymi sztuczkami, on zaś podał ją do wiadomości i wraz ze swym wizerunkiem sporządził ją jako przedmiot kultu dla czcicieli. Kazał przeto sporządzić wizerunek swojej postaci i podpisać go swoim imieniem, co podsunął mu szatan kładąc mu na serce, aby tę sztukę wynalazł. Tak więc ukazując się w swej zgubnej postaci, kazał się postawić na wysokim postumencie trzymając przy sobie deskę do gry, aby okazać się graczem i wynalazcą tej przewrotności. Jego imienia służy Boży nie powinni nawet wymieniać, albowiem jest ono równie hańbiące, jak czyny jego niegodziwe: kto się grze w kości oddaje, powinien nosić nazwę jej wynalazcy¹⁴. Ten zaś każąc się przedstawić w formie statuetki, popełnił nowe przestępstwo zobowiązując swoich zwolenników do oddawania mu czci boskiej. Dokładnie określił prawo ofiarnicze: kto by chciał poświęcić się jego grze, nie wolno mu wpierv wyciągnąć ręki w kierunku stołu gry, zanim nie złoży ofiary jego sprawcy. W taki więc sposób doszło do tego, że ten, co kiedyś był człowiekiem i wynalazcą tego występku, dostąpił po śmierci swojej czci od profanów i zabląkanych, pod zmyślnym imieniem bóstwa.

13 O początkach gry w kości pisali Warron /cel: zdusić w zarodku bunt bezczynnego wojska/, cesarz Klaudiusz /Suetonius, Claudius 33: namiętnie grał w kości i o tej sztuce wydał nawet książkę/, Pauzaniusz, Pliniusz Starszy i inni. Szczegóły por. wydanie Miodońskiego 42 i 89. Za wynalazcę uchodził Palamedes i jego imię jest ukryte w tekście naszego autora: "Olim quidam /.../ multum meditando"; te dwa wyrazy: olim i meditando /= dawno, rozmyślając/ tkwią w imieniu Palamedes /gr. palai = dawno, medomai = rozmyślam, zastanawiam się/.

14 Jak chrześcijanie od Chrystusa, donatyści od Donata, marcjonici od Marcjona itd. Powinni się więc nazywać palamedeami.

8. Kto gra w kości, powinien wiedzieć, że tym samym popełnia grzech, że daleko oddala się od sług Bożych, którzy wiedzą, że "złoczyńcy i trusiciele są odrzuceni" /Ap 22,15/, że "w dniu sądu na płomienistym kole dręczeni będą". Kto gra w kości, musi najpierw złożyć ofiarę wynalazcy, a tego chrześcijaninowi czynić nie wolno zgodnie ze słowami Pana: "Kto ofiaruje bogom będzie wykorzeniony, chyba że samemu Bogu" /Wj 22,20/ i znowu: "Nie składajcie ofiar cudzym bogom, abyście nie pobudzili mnie do gniewu uczynkami waszych rąk, abym nie sprowadził na was nieszczęścia" /Jer 25,6/. Jakimkolwiek jesteś chrześcijaninem i grasz w kości, choćbyś nawet ofiary nie składał, podpasz pod prawo tego występku. Tymczasem Pan wychodzi naprzeciw ciębie i mówi: "Wyjdź z niej, ludu mój, abyś nie był uczestnikiem jej grzechów" /Ap 18,4/. I znowu: "Wyjdźcie, wyjdźcie stamtąd, wy, którzy niesiecie naczynia Pańskie i nieczystego się nie dotykajcie" /Iz 52,11/. Ktokolwiek jesteś, chrześcijaninie i grasz w kości, powinieneś na pierwszym miejscu to wiedzieć, że nie jesteś już chrześcijaninem, lecz nosisz już miano poganina, a to, co należy do ofiary Pańskiej, bierzesz na daremno. Tak bowiem mówi Pan: "Wszelki nieczysty niech nie dotyka ofiary mojej" /Kpł 7,19,21/. Mówi bowiem Pismo: "Wszelki mąż spożywający mięso ofiarnicze - nieczystość jego na niego - niech zginie dusza ta z ludu mego" /Kpł 7,20/. Koster! Kimkolwiek jesteś, a nazywasz się chrześcijaninem, nie jesteś nim, albowiem twoim udziałem jest świat. Nie możesz też być w przyjaźni z Chrystusem, skoro jesteś przyjacielem nieprzyjaciela Chrystusa.

9. Doprawdy, jakaż to głupota kosterów, o wierni, którzy szaleją i w nienawistnych głosach krzywoprzysięgają, bo zaślepiły ich ciemności szatana, okładają się nawzajem kułakami, złorzeczą, zaklinają się i na oczach obecnych hańbą okrywają pochodzenie rodziców. Łoskot kostek dochodzi aż na ulicę. Nieszczęśnik śpieszy się do utraty odziedziczonego majątku i nawet nie zdaje sobie sprawy, jaką szkodę sobie wyrządza, kiedy zaprzeda się grze w kości. Na domiar złego im częściej daje się jej zwyciężyć, tym za podszeptem szatana nabiera jesz-

oże większego animuszu do tej zgubnej gry. O gro niosąca ruiną dla tych, co ją uprawiają, o namiętna zabawa przynosząca nie bogactwo, lecz nagość i niedostatek. O rękę samobójczą, o rękę występna, która po wygranej nie ustaje, ale i po stratach od gry nie odstępuje. Chrześcijanin grający w kości kala swoją rękę, bo przed wizerunkiem wynalazcy składa ofiarę szatanowi. Dlatego Pan zagniewany na to mówi: "Nie wyciągajcie rąk swoich niesprawiedliwie i nie drażnijcie mnie, bo nie pozwolę wam długo trwać na ziemi". I znowu: "Cofnijcie ręce wasze od niesprawiedliwego i nie czyńcie niczego złego". Podobnie mówi też błogosławiony apostoł Paweł: "Uważajcie bracia, abyście się nie upodabniali do tego świata, do jego pychy, uciech i rozkoszy, lecz wstrzymujcie się od wszelkiej niesprawiedliwości światła" /Rz 12,2/.

G. Św. Paweł namiestnikiem Chrystusa?

10. Jednakże aby za przestępstwo wobec Boga nie było żadnej wymówki i aby nikt nie liczył na przebaczenie i darowanie, Pan mówi w Ewangelii: "Jeżeli ktoś wypowie bluźnierstwo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, atoli kto zgrzeszy przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani tu ani w przyszłym wieku" /Mt 12,32/. A prorok znowu mówi: "Jeżeli uchybi i zgrzeszy mąż przeciw mężowi, będzie za niego modlitwa do Boga, ale jeśli zgrzeszy przeciw Bogu, kto się zań będzie modlił?" /1 Sm 2,25/. I błogosławiony apostoł Paweł, namiestnik i zastępca Chrystusa, mający pieczę nad Kościołem, podaje i mówi: "Wy jesteście świątynią Boga i Chrystus w was mieszka. Jeśli ktoś świątynię Boga naruszy, tego zniszczy Bóg" /1 Kor 3, 16-17/. I znowu Pan w swej Ewangelii wyrzeka się grzeszników i karci ich: "Odejdźcie ode mnie wy, którzy czynicie niesprawiedliwość; nigdy was nie znałem" /Mt 7,23/. A Jan apostoł mówi: "Każdy, kto grzeszy, nie jest z Boga, lecz z diabła, a wiecie, że po to przyjdzie Syn Boży, aby zniszczyć synów diabła" /1 J 3,8/.

H. Filipika przeciw kosterom

Jeśli ty, będąc chrześcijaninem, jesteś kosterą, jesteś tym samym wrogiem swego dziedzictwa. Kimkolwiek jesteś, odstęp nieszczęsny od tego szaleństwa! Dlaczego rzucasz się dobrowol-

nie w sidła śmierci z korzyścią dla diabła? Dlaczego tracisz swoje mienie i bogactwo w niesłychanie brudnym hazardzie? Dlaczego wpadasz w sidła świata, aby razem ze światem być sądzonym? Dlaczego grzeszysz chwając i gratulując przeciwnikowi, z którym będziesz bezwarunkowo ukarany?

11. Bądź więc chrześcijaninem, a nie hazardzistą, a pieniądze swoje rzuć na stół Pański, przy którym Chrystus zasiada, aniołowie spoglądają, męczennicy są obecni. Majątek swój, który byś zapewne stracił w dzikiej namiętności, rozdaj ubogim; bogactwa swoje powierz Chrystusowi, który wygrywa, wytchnienia szukaj jako sługa razem z Panem, pilnie zajmij się sprawami Bożymi, naśladowuj postępowanie Pana, który nie traci, lecz raczej zyskuje. Zaprześ tych szalonegoznych obyczajów, poskromij wiodącą cię ku przepaści nieprawość swoją. Rozrywką twoją niech będzie codzienne obcowanie z ubogimi, a wdowami zajmuj się często. Majątek swój i wszelkie przedmioty luksusowe przeznacz na potrzeby Kościoła; złoto, srebro i pieniądze złóż w skarbnicach niebieskich. Posiadłość i wille przenieś sprawiedliwym rozporządzeniem do raju, aby darowano ci grzechy. Oddawaj się bez przerwy jałmużnom i modlitwom. Nie graj w kości, bo ta zabawa jest szkodliwa i jest grzechem nieśmiertelnym, bo panuje tu nierozum przy braku refleksji, bo nie ma tu prawdy, tylko cały łańcuch¹⁵ kłamstw. Odetnij więc swoją rękę i odwróć od tego serce swoje, rozprosz ciemności nieprzyjaciela z oczu swoich i oczyść rękę swoją od ofiar szatana. Zerwij z tymi wariackimi obyczajami, bądź konsekwentnym chrześcijaninem, bądź sprawiedliwym i przewidującym w codziennych czynnościach zarówno wobec siebie, jak i swojego życia. Uciekaj przed prześladowującym cię szatanem, uciekaj przed grą hazardową jako wrogiem twojego majątku. Staraj się o mądrość, naukę czerp z wypowiedzi ewangelicznych, wyciągaj czyste ręce do Chrystusa, abyś mógł zasłużyć na niebo z Panem. Na kostkę już w ogóle nie spoglądaj. Amen.

Tłum. Andrzej Bober SJ

15 Mandra, wyraz grecki przeszczepiony bez zmian do łaciny, oznacza stajnię, oborę, owczarnię, i ogólnie skupisko, zbiorowisko. W znaczeniu metaforycznym oznacza koszary, a w czasach bizantyjskich był synonimem klasztoru /"pomieszczenie duchownych trzód"/; stąd też wyszła nazwa przełożonego klasztoru na Wschodzie; archimandrites.

MĘCZENSTWO ŚW. GENEZJUSZA^x

/Pogańskie wyszydzanie Sakramentów św./

W s t ę p

Podany niżej opis męczeństwa św. Genezjusza, choć nie należy do najprzedniejszej wartości dokumentów starożytności chrześcijańskiej, to jednak, jak oświadczają bollandyści, nie jest oalkiem zmyślony. Genezjusz był sekretarzem /notarius/ w Arles, a nie chcąc przepisywać edyktów nakazujących prześladowanie chrześcijan, publicznie rzucił tablice, wyznał, że jest chrześcijaninem i został ścięty /ok. 303/¹. Kult jego roz-

- x Opracował i tłumaczył Andrzej Bober SJ z tekstu łacińskiego: T. Ruinart, *Acta Martyrum, Ratisbonae* 1859, 312-313. Istotną część dokumentu /op 1/ cytuje W. den Boer, *Scriptorum paganorum I-IV saec. de christianis testimonia*, Leiden 1965, 33/Ludus de mysteriis christianis/.
- 1 Martyrologium Hieronymianum, *Acta Sanctorum* /ed. Bolland./, Novembris II, pars posterior, Bruxellis 1931, 464; "Arelato natale sancti Genesi martyris". Martyrologium Romanum /25 Augusti/, Romae 1939, 318, tłum. P. Turbak, *Martyrologium rzymskie*, Kraków 1967, 245: "... Także w Rzymie św. Genezjusz, męczennik. Jako poganin i aktor wyszydzał pewnego razu w teatrze przed Dioklecjanem tajemnice chrześcijańskie. Nagle tknięty łaską Bożą nawrócił się do wiary Chrystusowej i przyjął chrzest. Wnet na rozkaz cesarza zbito go okrutnie kijami, rozciągano na katowni, długo szarpano jego ciało żelaznymi hakami, przypiekano go ogniem. On jednak trwał niezłomnie w swojej wierze i wołał: "Nie ma króla oprócz Jezusa Chrystusa. A choćbyście mnie tysiąc razy zabili, nie zdołacie wyrwać Chrystusa z ust moich i z mojego serca". Za takie wyznanie został ścięty i zasznużył sobie na koronę męczeńską /+ 303/. W Arles, we Francji, także św. Genezjusz. Jako pisarz sądowy nie chciał przykładać ręki do wyroków śmierci na chrześcijan i dlatego porzucił zawód pisarza i wyznał, że jest chrześcijaninem. Pojmano go i skazano na karę śmierci przez ścięcie. Tak własną krwią ochrzczony otrzymał wieniec męczeński /ok. + 303/".

szerzył się szeroko i dotarł do Rzymu. Tu, nie znając jego historii, dostosowano do niego znaną skądinąd pobożną historię mima, który zamiast parodiować na scenie chrzest, dał się naprawdę ochrzcić, wyznał publicznie wiarę i został ścięty. Tak więc z Genezjusza sekretarza zrobiono Genezjusza mima. Jego dzieje opisuje legendarna "Passio Sancti Genesii ex mimo martyris" /Męczeństwo św. Genezjusza, który z aktora mimicznego stał się męczennikiem/. Mimo pośledniej wartości tego dokumentu, zamieszczam jego przekład z powodu jednego znamiennego szczegółu. Oto okazuje się, że w dobie prześladowań niszczone chrześcijaństwo nie tylko mieczem, nie tylko zwalczano je piórem, ale również na scenie wystawiano je na kpiny i szyderstwa², czego wymowną ilustrację daje poniższy dokument. Kiedy zapoznał się z nim twórca "Reduty" Juliusz Osterwa /+1947/, postanowił swych aktorów "oddać w opiekę zapomnianego towarzysza w purpurze męczeńskiej"³.

BIBLIOGRAFIA

B. van der Lage, Studien zur Genesiuslegende, Berlin 1898-1899.
C. van den Vorst, Une passion inédite de S. Porphyre le mime, "Analecta Bollandiana" 29/1910/ 258-263. H. Leclercq, Genès /Le comédien/, DACL VI, 1, 903-909. P. Franchi de Cavalieri, S. Genesio di Arelate... Note Agiografiche VIII "Studi e Testi" 65 /1935/ 203-229. S. Prete, Genesio di Roma, Bibliotheca Sanctorum, Roma 1965, VI, 121-124. Tenze, Genesio di Arles, tamże, 115-117.

P r z e k ł a d

1. Św. Genezjusz był w Rzymie nauczycielem sztuki mimicznej. Stając przy pulpicie, nazywanym temele, wykonywał pieśni i przy pomocy mimiki naśladował pewne sprawy ludzkie. Kiedy pew-

- 2 P. de Labriolle, La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle, Paris 1934, 330-334.
- 3 Ks. Konstanty Michalski, Juliusz Osterwa. Przemówienie nad grobem, TP 3/1947/ nr 25 /22 VI/; przedruk w: Tenze, Spotkanie z prawdą, Kraków 1982, 269-270.

nego razu postanowił przedstawić cesarzowi Dioklecjanowi, okrutnemu tyranowi nienawidzącemu chrześcijan, widowisko ośmieszające misteria religii chrześcijańskiej, leżąc, na oczach cesarza i całej widowni, na środku teatru udawał chorego i poprosił o chrzest. Grając tę rolę mimiczną wypowiedział te słowa: "Przyjdźcie nasi, czuję się ciężki i chcę być lekki". Ci odpowiedzieli: "Jakże cię lekkim uczynimy, jeżeli jesteś ciężki? Czyż jesteśmy rzemieślnikami i mamy cię posłać do stolarni?" Słowa te wywołały śmiech publiczności. Genezjusz znów: "Szaleni, chcę umrzeć jako chrześcijanin". "Dlaczego?", mówią. Na to Genezjusz: "Abym w tantym dniu znalazł się jako zbieg u Boga".

2. Kiedy przywołano kapłana i egzorzystę nagle za Bożym natchnieniem uwierzył. Gdy usiedli koło jego łoża, odezwali się do niego: "W jakim celu po nas posłałeś, synu?" Ale Genezjusz już nie udając ani nie zmyślając, ale z czystego serca odpowiedział: "Bo chcę otrzymać łaskę Chrystusa, abym odrodzony przez nią, został uwolniony z ruiny nieprawości moich". Kiedy ukończyli misteria sakramentalne, a on został odziany białą szatą, żołnierze porwali go niby żartem i na podobieństwo męczenników stawili go przed cesarzem celem rozpoczęcia dochodzeń w sprawie imienia Chrystusowego. Stanąwszy wówczas na miejscu podwyższonym, tak zaczął mówić: "Słuchaj cesarzu i wszyscy żołnierze, mędrcy i ludu tego miasta. Ile razy posyłałem choćby tylko wzmiankę o imieniu chrześcijańskim, wpadałem w gniew i szydziłem z trwających w tym wyznawaniu. Nawet swoich rodziców i krewnych przeklinałem za to imię chrześcijańskie, sami zaś chrześcijanie byli dla mnie takim pośmiewiskiem, że pilnie wykrywałem i badałem ich misteria, aby dać tobie widowisko ich świętych obrzędów. Jednakże kiedy woda dotknęła mojego nagiego ciała i na zapytanie odpowiedziałem, że wierzę, ujrzałem nad sobą rękę zbliżającą się ku mnie z nieba i stojących nade mną promieniejących aniołów, którzy odczytali z książki wszystkie moje grzechy popełnione od najwcześniejszej młodości i zmyli je niebawem w tej samej wodzie, którą polano mnie na waszych oczach i ukazali mi ją bielszą nad śnieg.

Teraz więc, dostojny cesarzu, i wy wszyscy widzowie, którzyś-
cie się śmiali z tych misteriów, uwierzcie razem ze mną, że
Chrystus jest prawdziwym Panem, on jest światłem, on jest praw-
dą, on jest pobożnością, i przez niego możecie dojść do odpu-
szczenia grzechów".

3. Na te słowa cesarz Dioklecjan wpadł w wielki gniew
i okrutnie skatowanego biczami oddał w ręce prefekta Plaucja-
na, aby go zmusił do ofiar. Rozciągnięty przezeń na "koniu",
długo szarpany żelaznymi hakami i przypiekany płonącymi po-
chodniami, trwał niezłomnie w wierze i wołał: "Nie ma innego
króla, prócz tego, którego widziałem, jemu oddaję hołd i cześć.
A choćbyście mnie za oddawanie mu czoł nawet tysiąc razy za-
bili, dalej, jak zacząłem, do niego będę należał. Żadne tortu-
ry nie zdołają wyrwać mi Chrystusa ani z ust, ani z seroa. Od-
czuwam głęboką skruchę za mój dotychczasowy błąd, że ze wstrę-
tem odwracałem się od świętego imienia w świętych ludziach
i zbyt późno stawiłem się, zarozumiały żołnierz, do oddania
hołdu prawdziwemu królowi". Koronę męczeńską zdobył przez ścię-
cie głowy.

Tłum. i oprac. Andrzej Bober SJ

AKTA MĘCZENSKIE ŚWIĘTEGO AKACJUSZA^x
/Acta disputationis S.Achatii/

W s t ę p

Trudno dziś ustalić autentyczność Akt Akacjusza. Już sama jego postać nasuwa wiele wątpliwości. Niektóre encyklopedie hagiograficzne sub voce zamieszczają informacje, iż Akacjusz, o przydomku Agathangelus, był biskupem Antiochii w Pizydii oraz, że często mylony jest z biskupem Meliteny o tym samym imieniu¹. Jego proces sądowy, jak nas informują Akta /V,7/, odbywał się za cesarza Decjusza /ok. 251 roku/². A. Harnack³ twierdzi, iż nie ma konkretnych dowodów na to, by prezentowane Akta uznać za wiarygodne i pochodzące z III w., chociaż pewne przesłanki mogłyby wskazywać na to, że zawierają one jakiś pierwiastek autentyczności. Sugeruje także, że ich autor mógł być tendencko ujęty ustosunkowany względem montanistów /IV, 8/. Wiarygodnym natomiast może być fakt odwołania się prokonsula do cesarza w sprawie wydania wyroku /V,5/; trudno jednak

- x Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Andrzej Malinowski. Fragment pracy magisterskiej: "Acta Martyrum. Wstęp, przekład, komentarz. Religijne stanowisko męczenników w procesach antychrześcijańskich", Lublin 1981, KUL, pisanej pod kier. ks.doc.dra hab. H.Wójtowicza. Przekładu dokonano z krytycznego tekstu łacińskiego: R.Knopf - G.Krüger - G.Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1965, 57-60. Inne wydania: P.T.Ruinart, *Acta Martyrum*, Ratisbonae 1859, 199-202; D.R.Bueno, *Actas de los Martires /texto bilingüe/*, Madrid 1962, 641-649; G.Barra, *Acta martyrum*, Torino 1945, 81-92. Przekłady: T.Ruinart, *Echte und ausgewählte Akten der ersten Martirer*, Wien 1831, III 50-59; C.Allegro, *Atti dei Martiri*, Roma 1974, II 127-132.
- 1 Greckie menologium podaje, że Akacjusz Agathangelus nim był.
- 2 Por. Martyrologium Hieronymianum /IV Kal. April. = 29 marca/, PL 30,449: "In Antiochia Theodori presbyteri, Poentalis, Juliani, Achaci".
- 3 A.Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1958, II/2 468.

dać wiarę temu, że cesarz urzeczony i zarazem rozbawiony erudycją i postawą Akacjusza /V,6/, kazał puścić go wolno. O tym, że Akacjusz mógł pełnić godność biskupa może świadczyć stwierdzenie redaktora Akt, że uważany był na danym terenie za swoją ostoję i ucieczkę dla chrześcijan /I,2/, a także nakaz prokonsula, by przyprowadził z sobą i skłonił do złożenia ofiary cały swój lud, u którego cieszy się zaufaniem /IV,8/. Niejasna jest natomiast sytuacja, kiedy Akacjusz podaje przed sądem swoje imiona /V,4/. Zachowane manuskrypty różnie przedstawiają ten fragment⁴, co także wpływa na wyważenie właściwej wersji przekładu.

Sposób wyrażania się o bogach pogańskich i przedstawienie poszczególnych wydarzeń mitologicznych /II,5/ wykazuje ogromną zbieżność z wypowiedziami Cypriana Kartagińskiego na ten sam temat: "Aesculapius /.../ fulminatur /.../ Apollo Admeti pecus pavit. Laomedonti Neptunus muros instituit /.../. Antrum Jovis in Creta visitur et sepulchrum eius ostenditur /.../"⁵.

Bez wątpienia jednak przedstawione Akta stanowią bardzo piękny zabytek piśmiennictwa starochrześcijańskiego, są swego rodzaju literacką apologię chrześcijaństwa. Zawierają wiele cytatów ze Starego i Nowego Testamentu oraz pewne ekskursy filozoficzne na temat Boga, Syna Bożego, wiedzy, rozumu. Dostarczają również informacji o kompetencjach konsula, który powołany został, jak sam stwierdza, m.in. do wykonywania /wymuszania/ zarządzeń cesarza /III,4/ i który także radzi się go, podobnie jak Pliniusz Młodszy cesarza Trajana⁶, jak ma w danym przypadku postąpić /V,5/. Całość zaś Akt zwraca przede wszystkim uwagę jako wspaniała "ożywiona ripostami ostra wymiana zadań" /V,6/, za co zasługi należy raczej przypisać późniejszemu redaktorowi.

4 Zob. T.Ruinart, Acta Martyrum, Ratisbonae 1859, 202, nota 23.

5 Quod idola dii non sint 2, PL 4,566, POK 19,100.

6 Por. Plinius, Epistola X, 96.

Bibliografia:

- P.Allard, Storia critica delle persecuzioni, Firenze 1918, II 386-393.
- H.Delehay, Les Passions des Martyrs et les genres litteraires, Bruxelles 1921, 344-364.
- A.Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1958², II/2 468.
- A.Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1902, 483, nota 1.

P r z e k ł a d

I. 4. Ilekróć wspominamy chwalebne czyny sług Bożych, zawsze składamy dziękczynienie Temu, który wspomaga cierpiących w męce, a zwycięzcę nagradza w chwale.

2. Swego czasu Marcjan, wróg chrześcijaństwa, powołany do godności konsula przez cesarza Decjusza, rozkazał przyprowadzić do siebie Akacjusza, o którym słyszał, iż uważany jest w owej okolicy za swoistego rodzaju ostoję i ucieczkę dla chrześcijan. Kiedy Akacjusz stanął przed nim, powiedział: - "Powinieneś miłować naszych władców, skoro żyjesz pod opieką prawa rzymskiego".

3. Na to odrzekł Akacjusz: - "A komuż droższy jest cesarz?; któż bardziej go ceni od nas? Ciągłe i ustawicznie modlimy się za niego, aby szczęśliwie wiódł żywot na tym świecie, sprawiedliwie rządził ludami, a przede wszystkim, żeby za jego panowania nastał pokój. Modlimy się też za pomyślność wojska, jak i o zachowanie Rzymu i świata"¹.

4. Marcjan: - "Ja sam to bardzo pochwalam. Jednak, żeby cesarz lepiej poznał twoje oddanie, złóż mu wraz z nami ofiarę".

5. Akacjusz: - "Ja Boga swojego, który jest wielki i

1 Por. Tertullianus, Apologeticus 30 et 39, CC1, 141-142 et 150, POK 20, 136-138 et 156.

prawdziwy, proszę o zdrowie dla władcy; ten jednak nie może wymagać od nas ofiary, ani my też nie możemy mu jej składać. Bo któż to składa ofiary człowiekowi?"

6. Marcjan: - "Do jakiego zatem Boga zanosisz prośby, powiedz, byśmy i my mogli złożyć mu ofiary?"

Akacjusz: - "Pragnę, abyś dowiedział się co jest pożyteczne i poznał Boga, który jest prawdziwy".

7. Marcjan: - "Wyjaw mi jego imię!"

Akacjusz: - "Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba".

8. Marcjan - "Czy to są imiona bogów?"

Akacjusz: - "Nie, ale Ten, który jest nimi nazwany jest Bogiem prawdziwym. Jego winniśmy się lękać".

9. Marcjan: - "Któż to jest?"

Akacjusz: - "Najwyższy Adonai², którego miejsce jest ponad cherubinami i serafinami".

10. Marcjan: - "Któż to są cherubini i serafini?"

Akacjusz: - Ministrowie Pana na wysokościach i strażnicy jego najwyższego tronu".

II 1. Marcjan: - "A cóż to za fałszywa doktryna filozoficzna tak ciebie omamiła? Zaniechaj spraw niewidzialnych i uznaj bogów, których widzisz!"

Akacjusz: - "Cóż to za bogowie, którym to nakazujesz mi złożyć ofiary?"

2. Marcjan: - "Apollo, nasz zbawca, który odwraca głód i zarazę, opiekun i władca całego świata".

3. Akacjusz: - "Ten, którego uważacie za przepowiadacza przyszłości? Nieszczęśnik! Kiedy zapłonął miłością do dziewczynki i ściągał ją jak oszalały, nieświadom tego, że i tak utracił tak bardzo upragniony łup³. Stąd wniosek, że nie był boski,

2 Adonai - Wielki Pan; hebrajska nazwa Boga /wzmocnione Adon - pan/.

3 Dafne, nimfa, córka rzeki Panejosa i Gai, w której zakochał się Apollo; uciekając przed nim została przez matkę zamieniona w drzewo laurowe. Zob. Apollodoros I, 7,9; Plutarch, Agis 9.

bo tego nie przewidywał, ani też Bogiem, ponieważ go dziewczyna zawiódła.

4. Doznał jednak nie tylko takiego zawodu: wkrótce go los doświadczył jeszcze okrutniej. Dobrze wiecie, że Apollo pałał występłą miłością do chłopców. Kiedy więc urzeczony urodą pewnego Hiacynta, rozgorzał do niego ogromnym pożądaniem, wówczas znowu, biedak, nie potrafiąc przewidzieć przyszłości, zabił dyskiem tego, dla którego tak bardzo pragnął żyć⁴.

5. A czy może też temu, który niegdyś wraz z Neptunem był służącym⁵, pasterzem cudzego stada⁶, każesz składać mi ofiarę? A może też mam ją złożyć porażonemu piorunem Eskulapowi⁷, czy też cudzołożnej Wenerze lub też innym wytworom fantazji o podobnym życiu jak i śmierci?

6. Czy zatem mam oziść tych, których nie godzi się naśladować, którymi pogardzam, których wręcz oskarżam, którzy napawają mnie obrzydzeniem? A gdyby ktoś teraz dopuścił się podobnych czynów, czy zdoła uniknąć odpowiedzialności przed powagą waszego prawa? Tak więc tylko niektórych oenicie za to

- 4 Hiacynt, syn Amyklosa i Diomedę, odznaczający się niezwykłą urodą; był ulubieńcem Apollina i Zefira. Gdy pewnego dnia bóg uczył chłopca rzucania dyskiem, zazdrosny Zefir przechwycił dysk w powietrzu i zabił Hiacynta. Zob. Homer, *Iliada* II, 595-600; Lukian, *Rozmowy bogów* 14; Owidiusz, *Metamorfozy* 10,5; Pauzaniusz III, 1,3.
- 5 Apollo i Posejdon za bunt przeciwko Zeusowi zostali przez niego skazani na pracę najemną. Za karę musieli obaj pracować w Laomedonta, króla Troi, przy wznoszeniu murów miasta. Zob. Homer, *Iliada* VI, 23-26; Apollodoros II, 5,9; II, 6,4; III, 12,3.
- 6 Za zabicie Cyklopa Apolla został skazany przez Zeusa na rok pracy w charakterze pasterza u Admetosa, króla Teraí w Tesalii. Zob. Homer, *Iliada* II, 595-600; Lukian, *Rozmowy bogów* 14; Apollodoros I, 3,3.
- 7 Eskulap /Asklepios/, syn Apollina, ośmielił się wskrzeszać zmarłych, odbierając w ten sposób poddanych Hadesowi. Ten poskarżył się Zeusowi, który zabił piorunem Eskulapa. Zob. Apollodoros III, 10,3-4; Lukian, *O tańcu* 45; Hyginus, *Fabulae* 49.

samo, co u innych potępiaacie?"

7. Marcjan: - "W zwyczaju chrześcijan leży zmyślanie mnóstwa oszczerstw na naszych bogów. Dlatego radzę ci pójść ze mną do świątyni Jowisza i Junony, i pospołu uczynić godną obiatę miłą bóstwom".

Akacjusz: - "W jaki sposób ja, tu obecny, złożę ofiarę komuś, kogo grób znajduje się, jak wiadomo, na Krecie?⁸ Czyżby powstał z martwych?"

III 1. Marcjan: - "Albo złożysz ofiarę, albo umrzesz!"

Akacjusz: - "W ten sposób postępują i Dalmatyjczycy⁹ biegli w sztuce rozboju. Obsadzają oni przesmyki dróg, ustronne trakty i czyhają na pojedynczych wędrowców. Każdemu podróżnemu, który tam nogę postawi, dają do wyboru: "Pieniądze albo życie". Nikt w takiej sytuacji nie zastanawia się nad powodem, ale myśli o tym, co może uczynić zbrodniarz."

2. Twoja groźba brzmi podobnie: zmuszasz mnie do wykonania rzeczy niegodziwej, a w razie sprzeciwu grozisz śmiercią. Niczego się nie boję, nie odczuwam lęku przed niczym. Prawo państwowe karze rozpustnika, cudzołożnika, złodzieja, zboczeńca, złoczyńcę, mordercę. Jeśli jestem podejrzany o któreś z tych przewinień, to sam przyznam się do tego prędeej, nim mnie skazesz. Ale jeżeli podlegam karze jedynie za to, że czczę Boga Prawdziwego, to nie prawo mnie skazuje, ale samowola sędziego.

3. Bo już Prorok wołał ze zgrozą: "Nie masz nikogo kto by szukał Boga; wszyscy się od niego odwrócili, stali się nikczemni" /Ps 13,1; 52,2/. Dlatego też nie masz nic na swoje usprawiedliwienie. Napisane jest bowiem: "Każdy kto osądza, w ten

8 Według podań kreteńskich Jowisz miał się co roku rodzić i umierać. Grób jego znajdował się w jaskini w Idzie /pasmo gór na Krecie/. Zob. Antoninus Liberalis, Przemiany 19; Kallimach, Hymn do Zeusa 8.

9 Wodzowie Augusta opanowali cały obszar Dalmacji, tworząc tam silną prowincję Illyricum z załogą dwóch legionów. Większość zastraszonej i uciskanej ludności wycofała się do lasów, gdzie trudniła się rozbojem. Zob. L. Florus, Epitome de Tito Livio 4: "Dalmatae plerumque sub silvis agunt, inde in latrocinio promptissimi" /.../.

sam sposób będzie osądzony" /Mt 7,2; Lk 6,37/. I ponadto:
"Jak sądzisz, tak i ty będziesz osądzony, oraz jak postępujesz,
tak i z tobą postąpią" /Rz 2,1/.

4. Marcjan: - "Nie polecono mi sądzić, ale egzekwować
wykonywanie zarządzeń. Jeśli zlekceważysz moje polecenie,
bądź pewny kary."

5. Akacjusz: - "Mnie natomiast przykazano, abym się nig-
dy nie wyparł swego Boga. Skoro ty służysz człowiekowi słabe-
mu, doczesnemu, który szybko odejdzie z tego świata i jak wiesz,
zostanie pożarty przez robaki, to o ileż bardziej ja powinienem
być posłuszny Bogu Wszechmogącemu, który Swą mocą stworzył wszy-
stko i trwa na wieki? On powiedział: "Kto się mnie zaprze przed
ludźmi, tego i ja zaprę się przed moim Ojcem, który jest w nie-
bie" /Mt 10,33/, wówczas, gdy przyjdę, w zapowiedzianej potędze
i chwale, sądzić żywych i umarłych" /Mt 24,30; 1 P 4,5/.

IV 1. Marcjan: - "Pragnąłem zawsze dowiedzieć się czegoś,
co jest niejasne dla mnie w waszym prawie i wierze, a do cze-
go ty się przypadkiem przyznałeś. Ma zatem, jak twierdzisz,
Bóg syna?"

Akacjusz: - "Ma!"

2. Marcjan: - "Któż jest synem Boga?"

Akacjusz: - "Słowo Prawdy i Łaski".

3. Marcjan: - "Takie jest jego imię?"

Akacjusz: - "Nie zapytałeś mnie o imię, ale o samą is-
totę Syna".

4. Marcjan: - "Powiedz imię!"

Akacjusz: - "Zwie się Jezus Chrystus".

5. Marcjan: - "Z jaką żoną Bóg go począł?"

Akacjusz: - "Nie zwyczajem ludzi Bóg zrodził Syna z ło-
na kobiecego. Absurdem jest twoje twierdzenie, iż Boski majestat
miał kontakt ze śmiertelną dziewczyną. Ale Adam własną prawicą
uformował - z gliny najpierw ulepił ciało owego pierwszego
człowieka, a gdy ukończył swe dzieło, tchnął w nie duszę i ży-
cie /Rdz 2,7/. Drugi zaś Syn Boży, Słowo Prawdy, z serca Bos-
kiego się począł. Dlatego napisano: "Wydało serce moje Słowo
Piękne" /Ps 44,2/.

6. Marcjan: - "A zatem Bóg jest cielesny?"

Akacjusz: - "On to tylko wie, my natomiast nie znamy Jego niewidzialnej postaci, czcimy jedynie jego moc i potęgę".

7. Marcjan: - "Jeśli nie ma ciała, to tym samym jest pozbawiony serca i zmysłów, bo zmysły nie mogą istnieć bez ciała".

Akacjusz: - "Mądrość nie w ciele się rodzi, ale od Boga pochodzi. W jakim względzie rozum zależy od ciała?"

8. Marcjan: - "Popatrz na Katafrygijczyków¹⁰, ludzi należących do starej religii. Oni się nawrócili na moją wiarę, zrezygnowali z dawnego kultu i wraz z nami składają ofiary bogom. I ty czym prędzej uczyn podobnie. Zbierz wszystkich chrześcijan wyznających naukę katolicką i przyjmij z nimi religię naszego cesarza. Niech przyjdzie z tobą cały lud, który ci ufa".

9. Akacjusz: - "Oni wszyscy nie wykonują moich poleceń, ale kierują się nakazem Bożym. Słuchają mnie, jeśli ich nakłaniam do spraw słuszych, pogardzają, gdy są to rzeczy występne i szkodliwe".

V 1. Marcjan: - "Podaj mi imiona ich wszystkich!"

Akacjusz: - "Imiona ich są zawarte w niebiańskiej księdze i zapisane na Boskich stronicach /Flp 4,3; Ap 13,8/. W jaki więc sposób oczy śmiertelnika dostrzegą to, co zapisała nieśmiertelna i niewidzialna potęga Boga?"

2. Marcjan: - "Gdzież są magowie, współnicy twoich sztuczek tudzież nauczyciele tego podstępного oszustwa?"

Akacjusz: - "My wszystko otrzymaliśmy i otrzymujemy od Boga, natomiast gardzimy sektą, zajmującą się sztuką magiozną".

3. Marcjan: - "Wręcz przeciwnie, jesteście magami, ponieważ szerzycie nowy, nie wiadomo jaki, rodzaj religii".

10 Katafrygijczycy tj. montaniści, członkowie herezji chrześcijańskiej z II w., wywodzący się z Frygii / oł κατὰ Φρύγας/. Założycielem jej był Montanus, wcześniejszy kapłan bogini Kybele.

Akacjusz: - "Gardzimy bogami, których wy sami tworzyście, a potem lękacie się. Zabraknie wam bóstw, kiedy rzeźbiarz nie będzie miał pod dostatkiem kamienia albo kamień nie znajdzie mistrza. My natomiast nie czujemy bojaźni przed tym, kogo sami stworzyliśmy, ale przed Tym, który nas stworzył. On nas powołał do życia jako Władca, pokochał jak Ojciec i jako dobry Patron wyzwolił od śmierci wiecznej".

4. Marcjan: - "Wyjawn imiona, bo pójdziesz na męk!"

Akacjusz: - "Sam, we własnej osobie, stoję tu przed trybunałem, a ty mnie pytasz o imię? Czy masz nadzieję więcej osób wygubić ty, który wobec mnie jednego jesteś bezsilny? Jeśli ci chodzi o moje właściwe imię, to zwę się Akacjusz. A skoro ci zależy na poznaniu innych imion, to mam następujące: Agathangelus i Pizon, biskup Troi, i kapłan Menander. A teraz rób co ci się podoba!"

5. Marcjan: - "Będziesz zatrzymany w więzieniu do czasu zapoznania się przez cesarza z aktami twego procesu i jego decyzji, jak należy z tobą postąpić".

6. Cesarz Decjusz po przeczytaniu protokołu sądowego, podziwiając tak ożywioną ripostami ostrą wymianę zdań, nie mógł powstrzymać się od śmiechu. Niebawem przyznał Marcjanowi prefekturę prowincji Pamfyllii¹¹, zaś Akacjuszowi, dla którego był pełen podziwu i uznania, zezwolił na pozostanie przy swojej religii.

7. Wydarzenia te miały miejsce za konsulatu Marcjana i rządów cesarza Decjusza, na cztery dni przed Kalendami Kwietniowymi" [29 marca].

Tłum. i oprac. Andrzej Malinowski

11 Pamfyllia, dawniej Mopsopia, kraina w Azji Mn. pomiędzy Li-
kią a Cylicją, z którymi tworzyła jedną prowincję rzymską.

R E C E N Z J E

1. SŁOWO O ZNALEZIONYM PODRĘCZNIKU PATROLOGII ANDRZEJA RETKEGO

Andreas Retke, Patrologiae compendium scholis accommodatum, Varsaviae 1889, Typis Francisci Czerwiński, s.312

Ogłoszony jesienią 1982 r. trzeci tom "Słownika polskich teologów katolickich" podaje na s.499 piórem naczelnego redaktora Słownika, ks.Hieronima Eugeniusza Wyczawskiego OFM, sylwetkę i bibliografię polskiego patrologa ks.Andrzeja Retkego /1851-1907/¹. Jest on autorem dwóch podręczników patrologii, jednego wydanego w formie litografowanej i drugiego w formie normalnie drukowanej książki². Przy tej drugiej pozycji widnieje dopisek: "Egzemplarza nie znaleziono". Ponieważ jestem szczęśliwym posiadaczem egzemplarza tego podręcznika, podam o nim kilka informacji, żeby późniejsi badacze i historycy polskiej patrologii nie dyspensowali się tą notatką od poszukiwania rzeczzonej książki. Prawdą jest to, co pisze Wyczawski, że "w zakresie patrologii ignorował wcześniejsze nieco i obszerniejsze podręczniki ks.Józefa Szpaderskiego" /s.499/, ale

1 Ks.Hieronim Eugeniusz Wyczawski, Retke Andrzej /1851-1907/, w: Słownik polskich teologów katolickich pod redakcją ks.Hieronima Eug.Wyczawskiego OFM, Warszawa 1982, ATK, III 499.

2 Patrologiae compendium ad usum auditorum suorum, Petropoli 1886, na powiel. litograf. Patrologiae compendium scholis accommodatum, Varsaviae 1891 /data błędna, ma być 1889/. Egzemplarza nie znaleziono.

sądzę, że dobrze zrobił, bo to oudaczne "ojcoznawstwo" Szpaderskiego³ nie było dziełem oryginalnym, po wtóre nie zostało przez samego autora przygotowane do druku, a wreszcie zawiera sporo nieporozumień i wręcz karykaturalnych przeinaczeń. Wyrażono niedźwiedzią przysługę Szpaderskiemu wydając ten podręcznik z jego papierów pośmiertnych.

Tak się dziwnie składa, że nie znam pierwszego, litografowanego podręcznika Retkego, mam natomiast przed sobą ten rzekomo zaginiony, drukowany w Warszawie w 1889 r., a nie w 1891, jak podaje Wyczawski.

Podręcznik Retkego wyrósł z potrzeb i z praktyki szkolnej. W swej przedmowie /Praefamen/ pisze Retke zgodnie z prawdą, że ohoć wówczas /1889/ było wiele ujęć patrystyki, to były to opracowania wielotomowe, nie nadające się do celów dydaktycznych w seminariach. Postanowił więc opracować podręcznik krótki, zawierający jednakże cały materiał. Wiadomości wstępne zredukował do niezbędnego minimum /s.6-18/. W samej zaś osnowie dzieła ograniczył się do dzieł autentycznych Ojców. Wątpliwe omawiał tylko wówczas, gdy zdania uczonych o do ich autentyczności, były podzielone i skutkiem tego prawdopodobieństwo autentyczności nie było całkiem wykluczone. W takich wypadkach rozważał Retke racje pro i contra i w ich świetle formował swoje ostateczne zdanie. Rzecz zrozumiała, że nie zawsze pokrywać się ono będzie z sądami dzisiaj ustalonymi. Tak jest np. z listem Pseudo-Barnaby, mimo że autor poświęcił całą stronicę jego obronie /s.18-19/. Na dwóch stronicach zajmował się autentycznością dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity /s.37-38/, jednakże w wyniku analizy argumentów obu stron doszedł do następującego wniosku: "Dlatego trzeba uznać za prawdopodobniejsze, iż księgi te zostały napisane przez nieznanego dziś autora dopiero w V wieku. Jednakże dzieła te, rozpowszechnione pod imieniem Dionizego, zawierają wiele pożytecznych i budują-

3 Józef Szpaderski, Patrologia /Ojcoznawstwo/ albo nauka o Ojcach Kościoła Katolickiego i znakomitych pisarzach kościelnych, Kraków 1879.

oich rzeczy, przeto nie należy nimi gardzić" /s.38/.

Cały materiał podzielił Retke na trzy "epoki", tj. przed-niocejską, wiek złoty i początek średniowiecza. W każdej zaś epoce omówił osobno Ojców greckich i osobno łacińskich, zachowując wszędzie porządek chronologiczny. Wszystkich autorów kościelnych uszeregował w trzy grupy według ich znaczenia w teologii i w Kościele. Pierwszą stanowili wybitni Ojcowie, głównie doktorzy Kościoła, np. Ojcowie Kapadoccy, Efrem, Jan Chryzostom, Cyryl Aleksandryjski; tym poświęcił najwięcej miejsca /np. Chryzostom otrzymał 12 stron, Nysseńczyk 8, tyleż Atanazy/. Drugą grupę określił mianem "reliqui Sancti Pares", np. Antoni, Pachomiusz, Amfilochiusz, Izydor Peluszjota, Nil, inni; tych omówił krótko. W trzeciej grupie pomieścił wybitniejszych pisarzy kościelnych /praestantiores scriptores/ charakteryzując ich kilkudzianową notatką.

Z punktu widzenia dydaktycznego taki układ materiału należy uznać za celowy i praktyczny.

Gdy chodzi o koniec patrystyki autor poszedł tu za niektórymi dawniejszymi ustaleniami. Omówiwszy dwóch Hiszpanów, Izydora z Sewilli /s.269-273/ i Ildefonsa z Toledo /s.274-276/ oraz Anglosasa Bedę /s.276-281/ dorzucił jeszcze Piotra Damiana i Anzelma z Canterbury /oba z XI w./ i cały poczet zamknął na Bernardzie z Clairvaux /XII w./. Dziś już nikt tak daleko nie sięga z Ojcami. Poczet ich kończymy na Zachodzie Bedą Wielebnym /+735/ a na Wschodzie Janem z Damaszku /+ ok. 750/.

Przy omawianiu Ojców dodawał Retke ich charakterystykę historycznoliteracką. Była to nowość, niewątpliwie pożyteczna. Materiału dostarczał mu L.Du Pin, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, w wersji łacińskiej /Paris 1692-1693/. We wstępie zaznaczył Retke, że Du Pin głosi czasami poglądy zbyt liberalne, a nawet błędne /s.8/, natomiast ma trafne charakterystyki literackie.

Jak przyjęto nowy podręcznik Retkego? Czy znalazł wstęp do seminariów duchownych, tego nie wiem. Krytyka przyjęła go nader życzliwie, jakkolwiek wszystkie trzy recenzje, jakie odnalazłem i niżej przytaczam, utrzymane są w formie dosyć ogólnikowej. Nie było, a w każdym razie nie odkryłem, krytyki fa-

chowej, analitycznej, wartościującej.

Najwcześniej, bo już 16 I 1890, zajął się podręcznikiem Retkego "Przegląd Katolicki". W reklamowym ogłoszeniu księgarskim pisał, że "dzieło to, kapłanom i alumnom seminarium bardzo przydatne, w 20 arkuszach bitego druku obejmuje całość przedmiotu". W recenzji zaś autor ukryty za literkami "jn", witał z radością "poważną tę pracę szanownego profesora Akademii Petersburskiej"⁴. Uznał, że jest napisana przede wszystkim dla użytku szkolnego, ale z wielką korzyścią służyć może wszystkim kapłanom szukającym wiadomości i wskazówek dla bliższego zaznajomienia się z Ojcami. W całości ocenił podręcznik wysoko i wyraził nadzieję, że znajdzie dobre przyjęcie w seminarjach. Czy rzeczywiście znalazł, tego nie wiem, bo pisząc na gorąco tę notatkę, żadnych w tym kierunku poszukiwań nie robiłem. Pewną jednakże wskazówką może być to, że po ukazaniu się pierwszego wydania podręcznika Rauschena /1903/ rychło postarano się o jego przekład polski /1904/⁵, co zepchnęło podręcznik Retkego w cień.

Drugą recenzję, całkowicie anonimową, zamieścił tenże "Przegląd Katolicki" w trzy miesiące później⁶. Jest obszerna, ale również tylko opisowa. Jej autor podnosi jasność i zwięzłość wykładu, a więc cechy, jakie powinien mieć każdy podręcznik. Retke te warunki spełniał i dał podręcznik sumienny, pożyteczny zarówno dla alumnów jak dla kapłanów. Przy wielkich pochwałach, jakich recenzent autorowi nie skąpił, wskazał jednakże na pewne braki. Nie omówił także ważnego zagadnienia jak powaga Ojców w Kościele i "jakich praktycznych reguł trzymać się trzeba przy ich czytaniu", dopominał się dalej o wska-

4 "Przegląd Katolicki". 28/1890/ 47.

5 Nie podawano wówczas daty ukończenia druku. Jednakże długość cyklu produkcyjnego książki można odczytać z dat aprobaty kościelnej i świeckiej. Imprimatur Rauschena nosi datę 27 III 1903, natomiast pozwolenie cenzury warszawskiej 21 IX 1904. Tak było przed 80 laty!

6 "Przegląd Katolicki". 28/1890/ 239-240.

zówki bibliograficzne do dalszego studium Ojców. Swoje obszernie omówienie zakończył charakterystyczną uwagą, którą przytaczam dosłownie, bo nawet po 90 latach nie straciła całkiem aktualności: "Kończąc obecne nasze sprawozdanie, wynurzamy gorące życzenie, aby przykład ks.profesora Retkego znalazł naśladowców i abyśmy mogli mieć podręczniki przez nas samych ułożone i do potrzeb naszej młodzieży duchownej zastosowane".

Trzecią recenzję ogłosił jezuicki "Przegląd Powszechny" w Krakowie piórem Augustyna Arndta S.J.⁷. Jest ona dla autora bardzo pochlebna, ale w ujęciu ogólnikowa i nie wchodząca w szczegóły. Zdaniem recenzenta "tak podział rzeczy, jak podanie treści pojedynczych dzieł Ojców, nic nie pozostawia do życzenia, gdyż autor słusznie wybrał i krótko przedstawił to tylko, co jest najważniejsze". Zakończył uwagą: "W ogólności książkę tę uważamy za praktyczną i wielkiego pożytku z niej się spodziewamy".

Nie udało mi się odszukać żadnej recenzji Retkego w kościelnych czasopismach zaboru pruskiego. Wychodzący w Poznaniu "Przegląd Kościelny. Pismo miesięczne poświęcone nauce katolickiej i życiu kościelnemu" wydawane przez ks.Władysława Jaskulskiego proboszcza w Dolsku, jak brzmi pełny tytuł, informowało o nowym wydaniu "Institutiones Patrologiae" J.Fesslera w opracowaniu B.Jungmanna S.J. /1890/⁸. Anonimowy informator wspominał podręcznik J.Alzoga /"jest nieco za krótki" - ? dop. A.B./ i obszerniejsze, bo trzytomowe ujęcie J.Nirschla, ale brak u niego jakiegokolwiek wzmianki o dziele Retkego wydanym w Warszawie. Jeszcze większe zdumienie budzi we mnie brak jakiegokolwiek wzmianki o omawianym podręczniku w polskim przekładzie "Zarysu patrologii" Gerharda Rauschena /Warszawa 1904/, Czyżby tłumacz, ks.Jan Gajkowski, prof. Seminarium Duchownego w Sandomierzu, nie o nim nie wiedział, czy może świadomie chciał go zignorować? Do swojego przekładu nie napisał żadnej przedmowy.

7 PP, 26/1890/ 121-122.

8 "Przegląd Kościelny" 12/1890/ cz.2, 721-722.

A szkoda!

Pozostaje do omówienia jeszcze jedno pytanie. Dlaczego mimo tych kilku pozytywnych recenzji i - dodam od siebie - pozytywnych wartości, podręcznik Retkego poszedł tak szybko w zapomnienie. Tu można snuć tylko przypuszczenia i domysły.

Sądzę, że zaważyła tu łacińska szata książki. Choć Retke pisał zrozumiałym i jasnym językiem i nie silił się na sztuczny cyceronianizm, widocznie jednak sprawiał trudności studentom i oglądano się za podręcznikiem polskim. Łacina obowiązywała przy wykładach przedmiotów tzw. głównych /dogmatyka, teologia moralna, prawo kanoniczne/, a patrologia wówczas tej rangi jeszcze nie miała.

Niedostatkami omawianego podręcznika było pominięcie wszelkiej bibliografii. Autor wychodził z założenia /s.4/, że zainteresowany czytelnik znajdzie potrzebne mu informacje w obszernych dziełach wskazanych na początku /s.7-11/. To był błąd i to wielokrotnie tym, że zalecone dzieła były już wówczas dosyć sędziwe.

Podręcznik Retkego był w swej warstwie opisowej /treść dzieł, ich charakterystyka, życiorysy autorów/ wzorowy. Pod względem ortodoksji był bez zarzutu i nie można mu było stawiać takich zarzutów, jakie później poważnie obciążyły pierwsze wydanie Rauschena⁹. Poskąpił jednak użytkownikom przedstawienia nauki Ojców, co zrobił w trzynastcie lat później Rauschen. Choć recenzenci ówczesni nie zwrócili na to uwagi, jednakże praktyka szkolna upominała się o to pominięcie.

I wreszcie ostatni moment, być może decydujący. Już w następnym roku po wydaniu podręcznika, tj. w r. 1890, przeszedł Retke do kanonistyki¹⁰ i jak wskazuje bibliografia Wyczawskiego,

9 Zob. A.Bober S.J., Od Rauschena do Altanera. Na marginesie ostatniego wydania "Patrologii" Altanera, PP 231/1951/ 388-404.

10 "Profesor Akademii Duchownej w Petersburgu ks.Andrzej Retke otrzymuje w nowo zaczętych roku akademickim samodzielną katedrę prawa kanonicznego, która dotąd stanowiła tylko docenturę", "Przegląd Katolicki" 28/1890/ 604.

zajął się pisanem podręczników z tej nowej dziedziny. Potem odszedł w ogóle od profesury, by jako kanonik łowicki zająć się duszpasterstwem. Podręcznik patrologii pozostał bez opieki i odszedł ad acta.

Ujmując powyższe w jedno zdanie, powiedziałbym tak: Dobry pod względem treściowym łaciński podręcznik Retkego był pozbawiony wszelkiej bibliografii i nie uwzględniał nauki Ojców, a straciwszy opiekuna, który by czuwał nad dalszymi jego losami, ustąpił miejsca nowemu, który w polskiej szacie uzupełnił, choć nie bez zarzutu, braki i niedostatki swojego poprzednika.

Żeby czytelnikowi naocznie pokazać, jak wyglądał ten rzekomo "zaginiony"¹¹ podręcznik patrologii Retkego, daję niżej w tłumaczeniu polskim sylwetki dwu pisarzy: łacińskiego Pacjana /s.183-184/ i greckiego Jana Klimaka /s.242-243/. Wszystkie przypisy do tych dwóch autorów są pióra Retkego.

Św. Pacjan

Św.Pacjan, znakomita ozdoba Hiszpanii, znany jest nam tylko dzięki jednemu pisarzowi starożytnemu, Hieronimowi, który tak o nim pisze¹²: "Pacjan pochodził z Gór Pirenejskich. Był biskupem Barcelony. Odznaczał się wybornym wysłowieniem¹³. Sławny był z życia i z wymowy. Napisał różne dziełka, a między innymi "Cervus" /Jeleń/¹⁴ oraz "Przeciw nowacjanom". Zmarł w podeszłym już wieku za cesarza Teodozjusza" ok. 390 r.

Charakterystyka. Św.Pacjan był niezłomnym obrońcą wiary katolickiej przeciw nowacjanom. Jako pisarza cechuje go talent, wiedza i łatwość wysłowienia. Dzieła, jakie napisał, są pod

11 Ogłoszona w ostatnim numerze "Vox Patrum" bibliografia polska św.Bazylego Wielkiego /s.480/ odnotowuje dwa egzemplarze "Patrologii" Retkego w Bibliotece Narodowej. /"Nie odnaleziony" egzemplarz znajduje się także w Bibliotece Głównej KUL, sygn.: IIIb 6560 - przyp. red./.

12 De scriptoribus ecclesiasticis, r.106; na innym miejscu mówi o jego szlachetnym pochodzeniu.

13 Inni w tym miejscu czytają: "castitate et eloquentia" /czystością i wymową/.

14 Dzieło to całkowicie zaginęło.

każdym względem doskonale. Metoda dowodzenia jest dokładna, rozumowanie solidne, sposób pisania zbliżony do Cyprianowego jest przyjemny, styl zaś wykwinny a jędrny.

Pisma św.Pacjana, jakie do nas doszły, są następujące:

1. "Przeciw nowacjanom". Ściśle rzecz biorąc są to trzy listy do Symproniana. W pierwszym rozprawia autor o imieniu i powadze Kościoła katolickiego pragnąc ukazać, że sekta nowacjan nie może być Kościołem Chrystusowym przy czym zbija ich poglądy o pokucie. Gdy Sympronian odpowiedział na ten list, nasz autor szerzej i dokładniej omawia w dwóch dalszych listach to, co powiedział w liście pierwszym. W liście więc drugim udowadnia prawdziwość Kościoła katolickiego, a nowacjanom zarzuca fałszerstwo. W trzecim zaś, uważanym za najpiękniejszy i za najstaranniej opracowany, obala naukę nowacjan o pokucie. Te trzy listy stanowią wytworną, uczoną i energiczną inwektywę, która znakomicie zbija i obala wszystkie tezy, uniki i wykręty tej herezji.

2. "Dwie mowy". Pierwszą jest "Wezwanie do pokuty", dziełko znakomite, pełne pobożności i artyzmu słowa. Drugą jest "Mowa o chrzcie" do katechumenów. W obu tych książeczkach pięknie rozprawia autor o sakramencie chrztu, bierzmowania i pokuty oraz o nieodzownych warunkach do sakramentu pokuty, skrusze, wyznaniu grzechów i zadośćuczynieniu oraz grzechu pierworodnym.

Św.Jan Klimak

Św.Jan, opat na górze Synaj, zwany pospolicie Klimakiem¹⁵ od sławnego swojego dzieła pod greckim tytułem "Klimaks", urodził się w Palestynie w początkach VI wieku. Obdarzony wybitnymi zdolnościami, wczesnie wykształcony w naukach wyzwolonych, rozpoczął w 16 roku życia życie zakonne w klasztorze na górze Synaj. Wiedziony pragnieniem ostrzejszego trybu życia udał się do pustelni, w której przepędził 40 lat na ćwiczeniu się we

15 Starożytni nazywali go pospolicie Janem opatem synaickim, albo Janem Scholastykiem z powodu wszechstronnego wykształcenia. Jednakże zwyciężył jego przydomek Klimak.

wszelkich cnotach i kontemplacji rzeczy Bożych. Zasłynął także cudami. Wybrany opatem klasztoru synajskiego świecił braciom przykładem doskonałości zakonnej. W końcu wrócił do eremu i około 580 r. zakończył świątobliwie życie¹⁶.

Charakterystyka. Wśród pisarzy ascetycznych zajmuje Jan Klimak miejsce nader zaszczytne, nauka jego jest szczerze katolicka, myśli wzniosłe, styl jędrny, niekiedy jednak skutek nadmiernej zwięzłości ciemny, wysłowienie jak na ówczesny wiek i cel autora czyste i piękne.

Dzieła: 1. "Drabina do raju" /po grecku Klimax, po łacinie Scala/. Dzieło to napisał św. Jan jako opat na Synaju na prośbę opata z Raithu. Nakreślił w nim drogę do doskonałości poprzez 30 stopni. Najpierw przedstawił powołanie ascetyczne w ogólności, następnie z nadzwyczajną pobożnością i ze znawstwem, idąc poprzez poszczególne stopnie /szczęble/, opisał cnoty, jakie zakonnik ma praktykować i wady, jakich ma unikać. Dzieło to, powstałe w wyniku długotrwałych medytacji i ćwiczenia się w cnotach, ubogacone wieloma cytataми Pisma św., ilustrowane mnogimi przykładami, jest doskonałym wprowadzeniem do życia duchownego i może służyć wszystkim dążącym do doskonałości, a zwłaszcza mnichom, jako norma pod każdym względem wykonczona i skarbnica wypełniona nauką duchowną. Z tego powodu dzieło to cieszyło się zawsze wielką powagą, a nierzadko też pisano do niego komentarze.

2. "List do pasterza" jest jakby dodatkiem do "Drabiny do raju". Podaje doskonałe wskazówki dla opata klasztoru, a nawet dla każdego duszpasterza, jak ma swój urząd owocnie sprawować.

Andrzej Bober SJ

16 O wieku i roku śmierci św. Klimaka są różne zdania, prawdopodobniejsze jednak jest to, którego się trzymamy. Zob. Ceillier, XVII, op 24.

2. G.Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudo-
klementinen, 2 bearbeitete und erweiterte Auflage,
Berlin 1981, Akademie-Verlag, Texte und Untersuchun-
gen 70/2, s.XIII + 326

W porównaniu z pierwszym wydaniem z 1958 r., nowa edycja dzieła G.Streckera nie zawiera istotnych zmian, jak to zresztą zaznaczył sam autor we wstępie do drugiego wydania /s.VI/. Na końcu pracy zostały dołączone uzupełnienia /Nachträge, s.271-289/, w których znalazły się nowe dane, jakie przyniósł rozwój badań historycznoliterackich i teologicznych nad historią pierwotnego Kościoła w ostatnim dwudziestolecu, a które rzucają nowe światło na wiele kwestii szczegółowych związanych z interpretacją "Homilii" /= H/ i "Recognitiones" /= R/. Z tej racji, że badania nad Pseudoklementynami są u nas prawie niezbrane, a osiągnięcia G.Streckera w tym zakresie w ogóle nie są wspomniane /por. SWP 252/, warto je nieco szerzej omówić.

Własne dociekania poprzedza G.Strecker dość obszerną historią badań nad H i R, poczynając od wielkich uczonych XIX w. ze szkoły w Tübingen, a kończąc na autorach współczesnych /s.1-34/. Jest to wielce pouczająca historia, a zarazem przykład wzorcowego wprowadzenia do tego typu badań. Dzięki temu możemy śledzić kolejne etapy w długim i żmudnym procesie rozjaśniania zawiłych problemów, jakie stawiał tekst. Studium tej części pracy uświadamia nam również, jak ważną rolę odgrywały Pseudoklementyny przy interpretacji początków chrześcijaństwa, zwłaszcza gdy chodzi o tworzenie się tzw. tendencji katolickiej, czy wczesnego katolicyzmu /Frühkatholizismus/, jak to określała szkoła w Tübingen. W tym punkcie warto dokonać pewnej refleksji hermeneutycznej. Okazuje się bowiem, że badania nad Pseudoklementynami były uwikłane w pewne teorie historyczne o ściśle konfesyjnej orientacji, które miały swoje filozoficzne i teologiczne założenia. Dotyczy to w pierwszym rzędzie F.C.Baura oraz kontynuatorów jego metodologii historycznej i historiozofii. Postęp badań ściśle historycznoliterackich zmuszał każdorazowo do rewizji wielu poglądów w aspekcie doktrynalnym. W tym kontekście należy rozpatrywać dzieje dyskusji dotyczącej

obecności i charakteru tradycji judeochrześcijańskich w Pseudoklementynach.

Z przeglądu historycznego dowiadujemy się również, którzy uczeni wnieśli największy wkład do badań nad Pseudoklementynami. Byli nimi bez wątpienia A.Hilgenfeld, który patronuje badaniom w 2. poł. XIX w. oraz H.Waitz, który swoje prace publikuje w latach 1903-1940. To oni ustalili podstawowe zasady interpretacji i zidentyfikowali główne źródła, z których korzystali autorzy H. i R. G.Strecker opiera się na całym dorobku swoich poprzedników, a zarazem prowadzi konstruktywny spór z autorami współczesnymi, głównie O.Cullmannem i H.Schoepsem. W sprawach zasadniczych - dotyczących historii powstania i złożonego charakteru Pseudoklementyn oraz rekonstrukcji głównych źródeł - panuje wśród badaczy dość daleko idący consensus. Właśnie dzięki rzetelnym wiadomościom historycznym, udostępnionym nam przez G.Streckera możemy wywnioskować, jakie kwestie zostały już przez uczonych rozstrzygnięte a co nadal pozostaje przedmiotem dyskusji i hipotez. Recenzowana praca jest przede wszystkim znakomitą syntezą dotychczasowych badań. Przy omawianiu poszczególnych zagadnień autor wnikliwie rozpatruje różnorodne racje, jakie dotąd zostały podane, a następnie formułuje własne stanowisko. Wartość dzieła G.Streckera dodatkowo podnosi fakt, że osiągnięte przez niego rezultaty, zwłaszcza historycznoliterackie, spotkały się w minionym dwudziestolecu zasadniczo z pozytywnym przyjęciem krytyki /J.Daniélou, H.Braun, H.J.Schoeps, M.Simon/.

Według G.Streckera "Homilie" i "Recognitiones" są dwoma niezależnymi od siebie pismami, które mają jedno źródło wspólne /Grundschrift = G/. Na specjalnych tablicach /s.92-96/ ukazał, jaki materiał jest wspólny dla H i R. To z kolei pozwoliło mu śledzić, w jaki sposób każdy z autorów korzystał z G oraz czym charakteryzuje się ich własny świat myśli. W oparciu o te analizy i literaturę porównawczą G.Strecker stwierdził, że autorem H jest arianin, który swoje dzieło napisał w latach dwudziestych IV w. w Syrii i właśnie jego cytuje Euzebiusz: autor R jest ortodoksyjny, pisze w Syrii lub Palestynie po 350 r., natomiast po 378 r. do jego dzieła wprowadzono interpolacje

eunomiańskie. Dalsze analizy wykazały bardzo złożony charakter źródła G, w którym splatają się elementy judeochrześcijańskie o różnym zabarwieniu, polemika z Marcjonem i Szymonem Magiem, filozoficzne i mitologiczne źródła hellenistyczne. Autora G określa Strecker jako kompilatora w wielkim stylu /s.256/. Kryteria zewnętrzne i wewnętrzne pozwalają datować powstanie tego pisma na okres pomiędzy 220-300 r., uczony niemiecki decyduje się przyjąć umownie rok 260. Autor G nie tylko korzysta z literatury judeochrześcijańskiej, ale sam przejmując jej teologiczne motywy i dalej je przekazuje - co wskazuje, że sam bliski jest mentalności tych źródeł. Zarazem zmienił on antypaulińskie nastawienie swoich judeochrześcijańskich poprzedników kierując ich ataki na Szymona Maga. Właśnie na poziomie tekstu G ujawnia się, charakterystyczna dla środowiska syryjskiego, tendencja katolicka, walka o "Kościół katolicki" o "czysty Kościół Boży" /por. Didasc. 24.25/ - ale ta tendencja nie jest jeszcze u autora G tak zdecydowana.

Znaczny postęp osiągnął G.Strecker w interpretacji tradycji judeochrześcijańskich w Pseudoklementynach. Trudno jednak przedstawić tutaj całokształt jego bardzo obszernych wywodów w tym zakresie, ograniczamy się więc do zasygnalizowania najbardziej podstawowych stwierdzeń. Według niego autor G korzystał z trzech różnych pism judeochrześcijańskich: Kerygmatów Piotra [= KP/, innego jeszcze źródła judeochrześcijańskiego /oznaczonego przez niego jako AJ II/, które znajduje się w pierwszej księdze Recognitiones /R I, 33-71/ oraz z małego fragmentu o historii zbawienia. Istotne znaczenie dla dalszych dociekań mają dwa pierwsze źródła /R I, 27-32; IV, 9-13.27-30 i H VIII, 10-19; IX, 3-7/. Drobiazgowa analiza KP /s.117-220/ pozwala G.Streckerowi stwierdzić /przeciw H.Schoepsowi/, że nie jest to dzieło ebionickie, ale wykazuje ono większe zbliżenia do elkezaitów. Typowe tematy judeochrześcijańskie w KP mają niewątpliwie gnostyczne rysy - z tej racji należy uznać, że KP przynależą do gostycyzującego judeochrześcijaństwa /s.213/. Zdaniem G.Streckera KP powstały ok. 200 r. w Syrii. Źródło AJ II reprezentuje inny typ tradycji judeochrześcijańskiej. Po przeprowadzeniu badań porównawczych z KP /s.221-254/ okazało się, że AJ

II zawiera paralelne teologumena judeochrześcijańskie, ale bez gnostyckiego nalotu. Z tej racji należy uznać AJ II za źródło bardziej pierwotne w stosunku do KP i datować je na 2. poł. II w. /s.254/.

Większość ustaleń G.Streckera wydaje się być gruntownie uzasadniona, inne z pewnością zweryfikują dalsze badania. Można ufać, że pozwolą one wydobyć z dokumentów dalsze wiadomości o judeochrześcijaństwie, które wciąż jeszcze jest zbyt mało przez nas poznane. Dla każdego, kto podejmie tę pracę, dzieło G.Steckera będzie służyło jako nieoceniona pomoc.

ks. Franciszek Szulc

3. Ks.Wojciech Kania, Świadkowie Tradycji. Rys patrystyczny, Tarnów 1982, Nakładem autora, s.111

Wydana ostatnio książka ks.dra hab. Wojciecha Kani, wieloletniego wykładowcy patrologii w Seminarium Duchownym w Tarnowie, wyrosła nie tylko z długoletniej praktyki dydaktycznej, lecz przede wszystkim z gorącego umiłowania myśli patrystycznej i pełnego petyzmu stosunku jej Autora do Ojców Kościoła.

"Rys patrystyczny" ks.W.Kani, oprócz "Przedmowy" /s.1-5/ i "Wstępu" /s.7-9/ składa się z pięciu rozdziałów, "Zakończenia" /s.92-94/, indeksów: biblijnego, imion, geograficznego i rzeczowego /s.95-104/ oraz zestawienia polskich serii tłumaczeniowych dzieł Ojców Kościoła i podstawowych antologii patrystycznych oraz podręczników /s.105-109/. Całość zamknięta została wykazem skrótów i spisem treści.

W "Przedmowie" uzasadnia Autor niewielką objętość swej pracy; ma ona służyć głównie jako pomoc dla tych, którzy pragną korzystać z bezpośredniej lektury dzieł Ojców. Aby tekstów patrystycznych nie przesłaniać czytelnikowi obszernym wstępem, Książd Profesor zdecydował się jedynie na "rys patrystyczny", by czytelnik, nie zmęczony olbrzymimi wstęпами i komentarzami, miał jeszcze ochotę i siłę na sięgnięcie do tekstów Ojców Kościoła. I zamysł ten - trzeba to od razu powiedzieć - realizuje

Autor w sposób znakomity. Po przeczytaniu bowiem niektórych sylwetek Ojców Kościoła pióra ks.W.Kani - nawet jeśli są to sylwetki Ojców wielokrotnie już przedstawianych w polskim piśmiennictwie /choćby tylko w tłumaczonych pracach H. von Campenhausena czy A.Hammana/ - wyłaniają się nowe postacie "Świadków Tradycji", skłaniające czytelnika do zainteresowania się ich tekstami na nowo.

W rozdz. I "Ojcowie Apostolscy" /s.10-20/ autor omawia "Apostolski symbol wiary", "Didache", "List do Koryntian" św. Klemensa Rzymskiego, "Listy" św.Ignacego Antiocheńskiego, "List do Filipian" św.Polikarpa oraz daje kilka uwag na temat twórczości św.Papiasza z Hierapolis. Wątpliwości budzić może jedynie umieszczenie w tym rozdziale w p.7 literatury apokryficznej. Autor jednakże po wyliczeniu jedynie apokryficznych ewangelii i dziejów, szerzej nieco omawia "List Barnaby" i "Pasterza Hermasa. Zgodnie z tytułem "Świadkowie Tradycji" pomija Autor zupełnie literaturę gnostycką. Wymieniając jednakże niektóre apokryfy dobrze byłoby przynajmniej zaznaczyć, iż pochodzą one ze środowisk gnostyckich. Lepiej byłoby może poświęcić literaturze apokryficznej osobny rozdział niż umieszczać ją w rozdziale o Ojcach Apostolskich.

Rozdział II "Kysu..." to "Apologeci i polemisci" /s.21-28/. Jak pisze autor: "Pisma jednych i drugich wyszły z ognia zmagania Kościoła z pogaństwem, żydostwem i herezją" /s.21/. Po krótkim przedstawieniu ówczesnych herezji /gnostycyzmu, monarohianizmu i montanizmu/, omawia Ksiądz Profesor piśmiennictwo "Pierwszych obrońców wiary" /Arystydesa z Aten, Teofila Antiocheńskiego oraz "List do Diogneta"/, a następnie, by przytoczyć sformułowania Autora, przedstawiony zostaje "Filozof i męczennik - św.Justyn" oraz "Teolog i męczennik - św.Ireneusz".

Rozdział III nosi tytuł "Twórcy chrześcijańskich ośrodków naukowych" /s.29-45/, wśród których to centrów podkreśla Autor głównie znaczenie Aleksandrii, Kartaginy i Rzymu. Interesujące są już same tytuły podrozdziałów: "1. Pierwszy uczony Kościoła - Klemens Aleksandryjski", "2. Geniusz i tytan pracy - Orygenes", "3. Dzielny obrońca sprawy w którą wierzy - Tertulian", "4.Gorliwy pasterz - św.Cyprian", "5. Chrześcijański Cycero - Minucjusz

Feliks", "6. Rzecznik wczesnego integralizmu - św.Hipolit". Nie wiedzieć czemu w rozdziale tym umieszczono natomiast jako podrozdział siódmy "Akta męczenników". Wśród "Świadków Tradycji" odgrywają oni rolę tak szczególną, że nie dziwiłby chyba osobny rozdział im poświęcony.

W rozdziale IV "Wielcy doktorowie złotego wieku" materiał w nim zawarty został ujęty w dwu grupach: "Wschód" /s.47-66/ i "Zachód" /s.66-83/, w których przedstawione zostało piśmienictwo ośmiu wschodnich i sześciu zachodnich Ojców 2. poł. IV i 1. poł. V wieku.

Rozdział V nosi tytuł "Ostatni Ojcowie" /s.84-91/. Wartość tego rozdziału oddają oryginalne sformułowania podrozdziałów: "1. Najpiękniejszy człowiek młodego Kościoła - św.Grzegorz Wielki", "2. Doktor Wniebowzięcia - św.Jan Damasceński", "3. W ramionach Matki - dwa Hymny Maryjne"/,"Akathistos" oraz "Hymn ku czci Maryi"- św.Bedy Czcigodnego/.

W "Zakończeniu" /s.93-94/ podkreśla Autor znaczenie Ojców oraz podaje podstawowe wskazówki dla umiejętnego korzystania z dzieł Ojców Kościoła. "Indeks biblijny" /s.95/ wskazuje jak bogato tekst Księdza Profesora o Ojcach Kościoła nasycony jest cytatami biblijnymi. Pewne zdziwienie może budzić następny indeks, w którym, chociaż nazywa się "Indeksem imion", przy nazwiskach nowożytnych pominięte zostały właśnie imiona. Niektóre nazwy geograficzne otrzymały formę utrudniającą właściwie ich odnalezienie, np.: Annesoi - Annizy /s.49/, Hierapolis - Hierapol /s.17/, Nisibis - Nizyba /s.63/. Pozytywnie odnotować trzeba opatrzenie całości indeksem rzeczowym oraz wskazówkami bibliograficznymi. Szkoda tylko, że niektóre są błędne, jak np. przypis na s.94 /jest to omówienie a nie tłumaczenie "Listu" Jana Pawła II/, lub pominięcie na s.108 "Wyznań" św.Augustyna w przekładzie Z.Kubiaka.

Książka ks.W.Kani przedstawia się jednak jako całość o dobrze przemyślanej i zrealizowanej koncepcji, zbudowanej wokół określenia "Świadkowie Tradycji". Dzięki temu posiada ona wewnętrzną jedność i spójność, co jest dosyć trudne przy przedstawianiu życia i twórczości poszczególnych Ojców, jak świadczą o tym chociażby tylko prace M. von Compenshausena i A.Hammana.

Uroku książce dodają właściwości stylu ks.W.Kani, dzięki któremu materiał w niej zawarty odbierany jest z dużym zainteresowaniem. Niektóre jednak porównania są może zbyt często powtarzane, np.: /"Didache"/ - "p e r ł a wczesnego piśmiennictwa" /s.13/, "List do Diogneta to p e r ł a w literaturze młodego Kościoła" /s.24/, "O modlitwie" - p e r ł a wśród dzieł wielkiego aleksandryjczyka" /s.33/. Świadczą one jednak o zachwycie Autora nad literaturą patrystyczną. Przybliżają nam ją również bezpośrednie odniesienia do historii i literatury polskiej: J.Kochanowskiego /s.41/, A.Mickiewicza /s.52/, J.Długosza i bł.Jadwigi Królowej Polski /s.93/.

W "Przedmowie" odwołuje się Książd Profesor do swej serii "Głos Tradycji" określając ją jako wybrane z Patrologii "perły" /s.5/. Połączenie "Głosu Tradycji" i "Świadków Tradycji" dałoby polskie "portrety Ojców Kościoła" ilustrowane własnymi przekładami ich autora. Ze względu na niewielki nakład zarówno "Głosu Tradycji", jak i "Świadków...", a przede wszystkim ze względu na ich wartość, uzasadnione byłoby ich nowe opracowanie oraz wydanie w nakładzie, który by umożliwiał ich osiągnięcie wszystkim zainteresowanym. Nakład bowiem 100 czy 400 egzemplarzy czyni je trudno dostępnymi "perłami" w polskim piśmiennictwie patrystycznym.

Czesław Mazur

4. Głos Tradycji, Tłum. i oprac. ks. Wojciech Kania,
I-VIII, Tarnów 1980-1983, Nakładem autora.

Jest to seria broszur /10x14/ z tłumaczonymi tekstami patrystycznymi, wydawana na wzór włoskich "fioretti patristici", angielskich "pocketbooks", czy francuskich "livres de poche". Każda z nich posiada odpowiadającą treści ilustrowaną okładkę, krótki wstęp i spis rzeczy, co w sumie budzi zainteresowanie oraz zachęca do niedługiej i nienudzącej lektury. Twórcą tego oryginalnego przedsięwzięcia jest ks.dr hab. Wojciech Kania,

profesor Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, znany tłumacz patrystycznych pism greckich i łacińskich, a od r. 1973 pierwszy i jedyny w Polsce starożytnych chrześcijańskich tekstów syryjskich, które nie tylko przekłada, ale często na własny koszt wydaje. Znane są wszystkim sympatykom antyku chrześcijańskiego jego zapał i niezmożona gorliwość w propagowaniu myśli patrystycznej oraz piękny język jego przekładów, choć tym ostatnim nie brak czasem usterek pod względem dokładności, szczególnie przy podawaniu lokalizacji tłumaczonych tekstów oryginalnych, co utrudnia cytowanie. Temu to odważnemu przedsięwzięciu, które autor nazwał "Głosem Tradycji" pragniemy poświęcić kilka uwag przede wszystkim o charakterze informacyjnym, by dostrzec i ocalić od zapomnienia ten ciekawy pomysł zaznajamiania nawet mniej przygotowanych czytelników z pismami Ojców Kościoła, tym bardziej, że z racji bardzo niskiego nakładu /300 egz./ jest on trudno dostępny.

I. Nauka Dwunastu Apostołów /Didachè/, Tarnów 1982, ss.16.

Jest to nowe tłumaczenie "Didachè", opublikowane po raz pierwszy w r.1970 /Sakramenty Wiary, Kraków 1970, 131-138/, powtórzone teraz samodzielnie z niewielkimi zmianami stylistycznymi. Podstawą przekładu jest tekst krytyczny wydany w greckiej serii patrystycznej: "Bibliothèque Hellenique Paterson 1" /Athenai 1955, 215-220/, co zostało zaznaczone w pierwszej publikacji tłumaczenia. Dziwi więc nieco uwaga umieszczona w omawianej broszurze /s.5/: "Tłumaczenie Didache na podst. SC 248". W porównaniu z przestarzałym już nieco przekładem ks.A.Lisieckiego /Ojcowie Apostolscy, Poznań 1924, POK 1,7-40/, tłumaczenie ks.W.Kani odznacza się pięknym stylem jak i słownictwem. Warto tu zasygnalizować, że prof. A.Świderkówna przygotowała nowe tłumaczenie tego najstarszego wczesnochrześcijańskiego pozabiblijnego dokumentu, który ukaże się drukiem najpierw w VII tomie: "Ojcowie żywi", a następnie w serii "Pisma Staro- chrześcijańskich Pisarzy".

II. Św. Cyryl Jerozolimski, Katecheza o Mszy świętej, Tarnów 1982, ss.16.

Również i w tym wypadku mamy do czynienia z przedrukiem

tłumaczenia V Katechezy mystagogicznej św. Cyryla Jerozolimskiego /+386/, publikowanego wcześniej już czterokrotnie /"Currenda" 107/1957/618-623; A.Bober, Antologia patrystyczna, Kraków 1965, 123-127; św. Cyryl Jerozolimski, Katechezy, tłum. W.Kania, Warszawa 1973, PSP 9, 317-323; ks. M.Michalski, Antologia literatury patrystycznej, II, Warszawa 1982, 336-339/.

Warto tu podkreślić, że jest to jedyne używane obecnie polskie tłumaczenie tej katechezy, wydawane aż pięciokrotnie, co z jednej strony może świadczyć o dobrym i zadawalającym wszystkich przekładzie, z drugiej zaś o braku zainteresowania Polaków twórczością tego starożytnego duszpasterza, mimo iż na tym polu mamy pewne tradycje, gdyż pierwszym wydawcą katechez mystagogicznych był warmiński kanonik Jan Grodecki /Wiedeń 1560/, który w 1564 r. przełożył je na język łaciński; w r.1562 wydawał je również Stanisław Hozjusz. Obok tekstu V Katechezy mystagogicznej omawiana broszura zawiera na stronach 14-15 fragment IV Katechezy mystagogicznej /rozdz.2-3, 5-6, 9/ zatytułowany: "Ciało i Krew Pańska" /również publikowany wcześniej: "Currenda" 108/1958/361-363; A.Bober, Antologia patrystyczna, dz.cyt. 122-123; PSP 9, 314-316; M.Michalski, Antologia literatury patrystycznej, dz.cyt. 334-336/. Szkoda, że Tłumacz nie wspomniał nigdzie, że w wydawanej broszurze publikuje całą V i fragmenty IV Katechezy mystagogicznej, jak również nie zaznaczył przynajmniej kropkami opuszczonych części tej ostatniej. Także przypis odnośnie tekstu oryginalnego /s.3/: "PG 33, 331-1180", wydaje się być zbyt ogólny i niedokładny, bo odnosi się do wszystkich katechez /mieszczą się :PG 33, 331-1128,- mylnie podano: PG 33, 331-1180/, a nie do publikowanych w broszurze /IV myst. = PG 33, 1097-1105; V myst. = PG 33, 1109-1128/. Może warto by pomyśleć o nowym przekładzie katechez mystagogicznych w oparciu o ich nowy tekst krytyczny opracowany przez A.Pié-dagnela /Catéchèses mystagogiques, Paris 1966, SCn 126, 82 - 174, IV=ss.134-144, V=ss. 146-174/. Przekład katechez zawartych w omawianej broszurze, w porównaniu z poprzednimi jego wydaniem, jest lekko stylizowany i posiada tytuły ich poszczególnych części, co zapewnia przejrzystość i zachęca do czytania. Na koniec chcielibyśmy zwrócić uwagę na pewne nieścisłości, być

może drukarskie, jakie się zakradły w tłumaczeniu IV Katechezy mystagogicznej. W niektórych wydaniach /"Curronda", Antologia patrystyczna, nasza broszura/ akapit 6 brzmi zgodnie z tekstem oryginalnym /PG 33,1101, Sch 126, 138/ następująco: "Nie patrz więc na chleb i wino jak na czysto ziemskie rzeczy". W innych natomiast /PSP 9,315; Antologia literatury patrystycznej 335/ wiersz ten brzmi: "Nie patrz więc na chleb i kielich jak na czysto ziemskie rzeczy". Podobnie w akapicie 9 pierwszy jego wiersz w pewnych wydaniach /"Curronda"; PSP 9,316; Antologia literatury patrystycznej 335/ brzmi zgodnie z tekstem oryginalnym /PG 33,1104; Sch 126,144/: "Wiedząc już i wierząc, że to, co wygląda na chleb, nie jest wcale chlebem, choć smak na to wskazuje, lecz Ciałem Chrystusa, i to, co wygląda na wino, nie jest winem, chociaż ma smak wina, ale Krwią Chrystusa", a w "Antologii patrystycznej" A.Bobera /s.123/... nie jest wcale chlebem choć znak na to wskazuje, ... nie jest winem, chociaż ma smak wina", -w omawianej zaś przez nas broszurze /s.15/: ... nie jest wcale chlebem, choć znak na to wskazuje ..., nie jest winem, choć ma znak wina". Przy ponownym wydawaniu tej katechozy warto by więc ujednolicić jej tekst.

III. Św. Cyryl Aleksandryjski. Ku czci Bogarodzicy. Tarnów 1982, ss.16.

Tytuł broszury nie jest w pełni adekwatny, bo zawiera ona oprócz publikowanej już wczesniej IV Homilii efeskiej /PG 77,992-996; Św. Cyryl Aleksandryjski - Wykład prawdziwej wiary, W obronie tytułu "Dogarodzica", Homilie efeskie, tłum. W.Kania, Warszawa 1980, PSP 18, 238-241/ dwa tłumaczone po raz pierwszy krótkie listy Cyryla /+444/ do kleru i ludu aleksandryjskiego /Ep.20, PG 77, 128-129; Ep. 25, PG 77, 137-140/, w których jednak nie ma żadnej wzmianki maryjnej; pierwszy pisany przed Soborem Efeskim, drugi zaś po nim, informuje o jego decyzjach. Główny więc trzon broszury stanowi dyskusyjna co do autentyczności /odrzuca ją E.Schwartz, w: Acta Conciliorum Oecumenicorum I, I, 4, s. XXV; bronią jej: R. Caro, La Homilética Mariana Griega en el Siglo V, /Marian Library Studies 4/, II, Dayton 1972, 269-283; M. Santer, The Authorship and Occasion of Cyril of Alexandria's Sermon on the Virgin /Hom. Div. IV/,

StP 12/1975/144-150/ IV Efeska homilia maryjna, nazywana "naj-sławniejszym kazaniem maryjnym w starożytności" /Quasten/, które nasz Tłumacz, idąc za opinią większości patrologów, przypisuje Cyrylowi /por. ks.W.Kania, Autentyczność homilii efeskiej "Ku czci Bogarodzicy", w: Maria w tajemnicy Chrystusa. Akta sympozjum patrystyczno-dogmatycznego w Niepokalanowie 14-16 IX 1981 - w druku/. Warto tu przypomnieć, że jest to drugie polskie tłumaczenie tej mowy /pierwsze zob. A.Bober, Mowa soborowa o Maryi Bogarodzicy, TP 19/1965/nr 33, s.1, 15 sierpnia = Antologia patrystyczna 140-142/. Przekład homilii zawartej w omawianej broszurze, piękny i pełen głębokiego patosu, posiada dobrze zaznaczoną lokalizację, podobnie jak dwa dołączone tłumaczenia listów /dokonane w oparciu o tekst Migne'a/. Między nim jednak a pierwszym jego wydaniem w PSP zakradły się już pewne rozbieżności, które możnaby ostatecznie wytłumaczyć względami stylistycznymi: rozdz.I /PG 77, 992B/: "ὁ ἡς Τριὰς ἀγαθίζεται, ὁ ἡς σταυρὸς τίμιος ὀνομαζέται καὶ προσκυνέεται εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. I wydanie /PSP 18,239/: "Dzięki Tobie odbiera cześć Trójca, Dzięki Tobie w całym świecie hołd odbiera krzyż drogocenny". II wydanie /broszura s.7/: Dzięki Tobie wielbimy Trójkę Świętą, Dzięki Tobie ojcimy na całej ziemi krzyż drogocenny, Dzięki Tobie raduje się niebo". A.Bober /Antologia patrystyczna 140/: "Dzięki Tobie wielbimy Trójkę, dzięki Tobie raduje się niebo".

IV. Św.Efrem, Pieśń Pustyni Syryjskiej, Tarnów 1980,ss,28.

Broszura zawiera, jak stwierdza sam Tłumacz we wstępie, "7 pieśni liturgicznych" św. Efrema Syryjczyka /+373/, które oprócz dwóch, nie były jeszcze znane językowi polskiemu. Ks. W.Kania, jedyny jak dotąd w Polsce tłumacz syryjskiej literatury patrystycznej /Por. Św.Efrem, Cyryllonas, Balaj - Wybrane pieśni i poematy syryjskie, tłum. W.Kania, Warszawa 1973, PSP 11; Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej, Niepokalanów 1981, 33-73 = 8 pieśni maryjnych św. Efrema w tłumaczeniu ks. W.Kania/, powiększa przez nie i tak już okazałą liczbę przełożonych starożytnych poematów syryjskich. Lokalizacja pieśni zawartych w broszurze umieszczona jest w spisie

rzeczy. A oto ich tytuły: ss.4-8: Skrócona Pieśń o Maryi i Mędracach /CSCO 186,209-216/. Cała umieszczona jest we wspomnianym już XI tomie PSP, 32-40. Szkoda, że nie zaznaczono przynajmniej kropkami, w którym miejscu ile strof zostało opuszczonych; - ss. 9-10: Pieśń o ukrzyżowaniu Pana /Aug.Denk.V,361/; - ss. 10-14: skrócona Pieśń o Baranku /CSCO 298,6-7, 12-14/; - ss. 14-18: Pieśń Wielkanocna /CSCO 298,82-85/; - ss. 19-22: Pieśń o Duchu Świętym /CSCO 159,225-228/; - ss. 22-24: Pieśń o Najświętszej Pannie /L 2,523-527/ publikowana przez Tłumacza wcześniej dwukrotnie /PSP 11,30-32 oraz „Ojcowie Kościoła grecy i syryjsoy” 37-39/ mimo, iż nie wszyscy uznają jej autentyczność /uznają ją: G.Bosio, Iniziatozione ai Padri, II, Torino 1964, 188 oraz Th.Lamy, S.Ephraem hymni et sermones, Mechliniae 1902, II, 523; do dubia zalicza ją J.Ortiz de Urbina, Patrologia syriaca, Romae 1965², 73 oraz E.Beck, Die Mariologie der echten Schriften Ephraems, "Oriens Christianus" 40 /1954/22-40/; - ss.25-28: Pieśń o dniu śmierci i dniu zmartwychwstania /CSCO 240,134-135/. Prezentowane więc w broszurze pieśni nie są jednolite, ale dają możliwość poznać różne ich typy i tematykę. Wracając do lokalizacji, dobrze byłoby wyjaśnić gdzieś stosowane w niej skróty. Jeśli bowiem wśród patrologów znany jest CSCO /Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium/, to nie mający do czynienia z dziełami św. Efrema nie łatwo zrozumie, że "L" zastosowane przy lokalizacji szóstej pieśni oznacza wydanie Th.Lamy'ego /S.Ephraemi hymni et sermones, I-IV, Mechliniae 1902 - J.Ortiz de Urbina oznacza go: LA/, a już chyba nikt nie odgadnie lokalizacji "Pieśni o ukrzyżowaniu" oznaczonej: "Aug.Denk. V,361".

V. Św.Efrem. Wszystkie piękna jesteś, Tarnów 1980,ss.24.

W przeciwieństwie do poprzedniej, ta broszura zawiera już 5 jednotematycznych, tłumaczonych po raz pierwszy na język polski, pieśni św. Efrema, poświęconych wyłącznie Matce Bożej. Wszystkie opublikował autor po raz drugi w 1981 r. w swej patrystycznej antologii maryjnej: "Ojcowie Kościoła grecy i syryjsoy. Teksty o Matce Bożej" /niektóre pod zmienionym tytułem/. Trzeba tu powtórzyć uwagę Tłumacza zamieszczoną we wstępie, że św. Efrem był jednym z pierwszych autorów chrześ-

cijańskich, którzy Matce Bożej zaczęli poświęcać samodzielne dzieła, pieśni lub poematy. A oto wykaz zamieszczonych w broszurze pieśni: ss. 5-8: skrócona o 4 strofy Pieśń ku czci Dziewicy Maryi /CSCO 186,191-199/, wydana później w całości w antologii ze zmienionym tytułem: "Pieśń o Najświętszej Pannie" /Ojcowie Kościoła greccy i syryjscy 33-36/; - ss.9-11: Pieśń o Ewie i Maryi /CSCO 198,87-90/, powtórzona w antologii /ss. 40-43/; - ss.12-16: pieśń "Uboga - Matką Bogatego"/CSCO 186, 199-203/ wydana ponownie w antologii ze zmienionym tytułem: "Pieśń Maryi do Boskiego Dziecięcia" /ss.44-48/; - ss.16-18: skrócony o połowę tłumaczony z greckiego poemat "Nieskalana" /AS Op.Gr. 3,575-577/, wydany później w całości ze zmienionym tytułem: "Ku chwale Bożej Rodzicielki Dziewicy Maryi" w antologii /ss.69-72/; - ss. 18-22: tłumaczony z greckiego z drobnymi opuszczeniami wzruszający poemat "Żale Maryi nad cierpiącym Jezusem" /AS Op.Gr 2,574-575/, powtórzony w całości z poważnymi zmianami stylistycznymi w antologii /ss.73-75/. Należą tu słowa pełnego uznania dla Czcigodnego Tłumacza za udostępnienie w sposób tak prosty i bezpośredni próbek egzotycznej dla nas starożytnej poezji syryjskiej. Życzyć by sobie należało, by w dalszych broszurach serii "Głos Tradycji" pojawiały się również fragmenty zapowiedzianych przekładów "Pieśni o perle" i "Pieśni nisibijskich".

VI. Hymn "Akathistos", Tarnów 1983, ss.16.

Hymn "Akathistos" to jeden z najpiękniejszych zabytków liturgii bizantyjskiej i poezji chrześcijańskiej, wyrosły na gruncie maryjnej pobożności greckich i syryjskich Ojców Kościoła. Obok najbardziej dziś znanego i powszechnie używanego jego tłumaczenia M.Bednarza /"Znak" 131/1965/636-648 = A.Bober, Antologia patrystyczna, Kraków 1965,516-530 = oddzielne wydanie OO.Marianów: Akatyst ku czci Bogarodzicy. Starożytny liturgiczny hymn maryjny z dodatkiem oficjów towarzyszących. Red.S.J. Gajek, Rzym 1980, ss.107/ i nieco starszego, zapomnianego przekładu karmelity o.Smyraka Bernarda od Matki Bożej /Niepokalana, Kraków 1937, 20-53/ pojawia się nowe polskie tłumaczenie ks.W.Kani, publikowane najpierw w "Tarnowskich Studiach Teologicznych" /8/1981/287-293/, potem w patrystycznej antologii

maryjnej /"Ojcowie greccy i syryjscy. Teksty o Matce Bożej", Niepokalanów 1981, 265-281/, a wreszcie oddzielnie w omawianej przez nas broszurce. Za podstawę przekładu tekst Meerssemana u M. Bednarza/ służył grecki tekst Migne'a /PG 92, 1335-1398/. Piękny język i wyraźny podział na 24 strofy zachęcają do czytania, powtarzane zaś w tekście staropolskie "Zdrowaś" nadaje hymnowi posmak przeszłości.

VII. Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, O świadectwie duszy, Tarnów 1982, ss.20.

Jest to pierwszy opublikowany w całości polski przekład małego apologetycznego traktatu Tertuliana /+220/, będącego rozwinięciem krótkiego zdania z jego "Apologetyka" /17,6/: "0. testimonium animae naturaliter christianae". Dotąd bowiem ta piękna filozoficzna rozprawa znana była polskiemu czytelnikowi tylko we fragmentach. Ostatnio pojawił się drugi jej nowy przekład A. Guryna opublikowany w XXIX tomie "Pism Staro-chrześcijańskich Pisarzy". Należą się tu słowa pełnego uznania dla pierwszego Tłumacza za przyswojenie językowi polskiemu tego wartościowego, trudnego do tłumaczenia, traktatu w pięknym jak zwykle stylu /tłumaczenie na podstawie CSEL 20, 134-143/..

VIII. Św. Piotr Chryzolog, Źródło wody żywej, Homilie wybrane, Tarnów 1983, ss.40.

Jest to najobszerniejsza broszura z całej omawianej serii, zawierająca 5 homilii i 2 katechezy mało jeszcze znanego w Polsce św. Piotra Chryzologa /+450/, który pozostawił po sobie 176 homilii i kazań. "Celem niniejszego, skromnego zresztą wyboru, stwierdza Tłumacz we wstępie, jest zwrócenie uwagi na tę perłę literatury patrystycznej i zachęta do podjęcia trudu w przekładzie wszystkich mów wielkiego biskupa". Nie wiele bowiem faktycznie przełożono dotychczas na język polski z jego homiletycznej twórczości /jedynie: mowa XII o poście 40 - dniowym w tłum. T. Karyłowskiego, "Wiara i Życie" 5/1925/ 88-90 = A. Bober, Antologia patrystyczna, Kraków 1965, 281-283; mowa CXVIII o śmierci i zmartwychwstaniu ciał w tłum. anonimowym, "Homiletyka" 31/1913/195-199 = A. Bober, j.w., 283-285; fragment mowy XCIV o nawróceniu Marii Magdaleny, A. Bober, j.w., 283; fragment mowy CXLV o narodzeniu Chrystusa i Józefie, A.

Bober, j.w., 285-286; oraz 6 mów CXL-CXLV o zwiastowaniu, wole-
leniu i narodzeniu Chrystusa w tłum. ks.W.Kani w: Ojcowie Koś-
cioła łacińscy. Teksty o Matce Bożej, II, Niepokalanów 1981,
129-148/. Tak więc przekład nowych mów, zawartych w omawianej
przez nas broszurze, stanowi dalszy przyczynek do przybliżenia
polskiemu czytelnikowi twórczości tego starożytnego kaznodziei.
Podstawą przekładu był łaciński tekst Migne'a. Szkoda tylko,
że Tłumacz nie podawał numeru przekładanej mowy, ani też dok-
ładnej ich lokalizacji, zadawalając się tylko ogólnym objaś-
nieniem: "Tłumaczenie na podst. PL 52,183-680" /cała twórczość
Piotra Chryzologa/. A oto zawartość omawianej broszury:
ss.5-8: pierwsza z czterech homilii o zwiastowaniu Najśw. Ma-
rii Pannie = mowa CXL /PL 52,575-577/; ss.8-13: piąta z pięciu
homilii na Objawienie Pańskie = mowa CLX /PL 52,620-622/;
ss. 13-17: homilia o uciszeniu burzy na morzu = mowa XX /PL
52,253-257/; ss.18-23: szósta z sześciu katechez o Modlitwie
Pańskiej = mowa LXXII /PL 52,404-406/; ss. 24-29: druga z
sześciu homilii na Zmartwychwstanie Pańskie = mowa LXXIV /PL
52,408-411/; ss. 29-30: okolicznościowa homilia z okazji kon-
sekracji Korneliusza Projekta na biskupa Forum Cornelii /póź-
niejszej Imoli/ = mowa CLXV /PL 52,633-634/; ss. 30-40: ostat-
nia z siedmiu katechez o Apostolskim Wyznaniu Wiary = mowa
LXII /PL 52,371-375/. Jedynie pierwsza z wyliczonych homilii
była już publikowana /Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o
Matce Bożej 129-130/, reszta tłumaczona jest na język polski
po raz pierwszy. Oby ten dobry początek przyczynił się do oży-
wienia dalszego zainteresowania tym złotoustym kaznodzieją łą-
cińskim.

Tak oto wygląda przegląd treści poszczególnych broszur
nowej polskiej broszurowej serii patrystycznej "Głos Tradycji".
Warto tu przypomnieć, że na jej wzór ks.W.Kania opublikował
również 3 broszury biograficzne, poświęcone św. Bazylemu, św.
Efremowi, św. Janowi Chryzostomowi /Tłumacz niebios, Tarnów
1980, ss.24; Cytra Ducha Świętego, Tarnów 1980, ss.24; Złoto-
usty Siewca Słowa, Tarnów 1981, ss.28/. Na zakończenie naszych
uwag życzymy Twórcy serii "Głos Tradycji" dalszych udanych
broszur patrystycznych, ale w o wiele większym nakładzie, by
głos Ojców Kościoła mógł docierać do wszystkich nawet mniej
przygotowanych ludzi.

Ks.Stanisław Longosz

DZIAŁ INFORMACYJNY

Sprawozdania

I. KOMISJA BADAŃ NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM KUL

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL zaraz od chwili swego powstania w maju 1969 r.¹ pragnął skupić wokół siebie ludzi zainteresowanych starożytnością chrześcijańską, by koordynować ich badania. Starano się zachęcić i pozyskać naukowców przede wszystkim "z własnego podwórka", których krąg zainteresowań zazębiał się z badaniami prowadzonymi przez Zakład. Ówczesnemu kierownictwu Zakładu /ks.doc.dr hab. J.M.Szymusiak i doc.dr Leokadia Małunowiczówna/ chodziło o utworzenie z nich przy Towarzystwie Naukowym KUL stałego doradczego ciała naukowego, które by stanowiło bazę i oparcie dla niego. Owocem tych starań była utworzona 20 IV 1972 r. i zatwierdzona przez Zarząd Towarzystwa Naukowego KUL² Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, mająca działać przy Wydziale Historyczno-Filologicznym TN KUL. Jej organizację, cele i zadania ustalał uchwalony wówczas następujący regulamin:

- 1 O powstaniu i działalności Zakładu zob. A.Malinowski, 10-lecie Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, RTK 26/1979/ z.4, 7-22.
- 2 Ówczesny Zarząd TN KUL stanowili: Ks. rektor prof.dr M.Krąpiec /prezes/, prof.dr Cz.Zgorzelski /wiceprezes/, prof.dr Z.Sułowski /sekretarz generalny/, ks.doc.dr Cz.Bartnik /skarbnik/; członkami Zarządu byli: ks.prof.dr S.Kamiński, prof.dr J.Kłoczowski, prof.dr I.Sławińska, prof.dr J.Turowski oraz przewodniczący wydziałów: ks.doc.dr A.Szafrński

1. Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim zorganizowana z inicjatywy Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, zatwierdzona przez Zarząd Towarzystwa Naukowego KUL d. 20. IV. 1972 r., działa przy Wydziale Historyczno-Filologicznym.

2. Zadania Komisji obejmują:

- a. prowadzenie prac naukowo-badawczych w dziedzinie antyku chrześcijańskiego /do VIII w./ przede wszystkim nad piśmienictwem greckim i łacińskim oraz nad archeologią i sztuką,
- b. organizowanie wykładów i sympozjów naukowych z dziedziny antyku chrześcijańskiego,
- c. utrzymywanie kontaktu naukowego z wykładowcami antyku chrześcijańskiego w zakładach teologicznych,
- d. przygotowywaniu do druku pojedynczych publikacji lub serii wydawnictw zgłaszanych do planu wydawniczego bezpośrednio do Zarządu Towarzystwa Naukowego.

3. Skład Komisji

- a. Komisja składa się z członków Towarzystwa Naukowego KUL, pracowników naukowych i innych uczelni, magistrów KUL wszystkich wydziałów oraz innych wyższych uczelni zainteresowanych antykiem chrześcijańskim,
- b. Pracami Komisji kieruje Zarząd w składzie: przewodniczący, z-ca przewodniczącego i sekretarz. Kadencja kierownictwa trwa 3 lata. Wyborów dokonuje zwykłą większością głosów ogólne zebranie członków. Czynne i bierne prawo głosu posiadają tylko członkowie Towarzystwa Naukowego KUL. W razie potrzeby Kierownictwo może, za zgodą Zarządu Towarzystwa Naukowego, poszerzyć swój skład przez kooptację. Kierownictwo Komisji zgłasza listę członków Zarządowi Towarzystwa Naukowego.

4. Komisja za pośrednictwem Wydziału składa Zarządowi coroczne sprawozdanie z działalności przed Walnym Zebraniem Towarzystwa.

/Teologiczno-Kanoniczny/, doc.dr A.Rodziński /Nauk Społecznych/,
doc.dr W.Rostocki /Historyczno-Filologiczny/, ks.prof.dr M.Kur-
działek /Filozoficzny/.

5. Komisja ma prawo zwoływać i odbywać zebrania wszystkich swych członków oraz w porozumieniu z Zarządem Towarzystwa Naukowego KUL zapraszać prelegentów zamiejscowych. Wydatki z tym związane winny się mieścić w ogólnym budżecie Towarzystwa Naukowego.

Na posiedzeniu Komisji w dniu 7 VI 1974 r. dokonano wyboru jej nowego kierownictwa /kierownik - prof.dr L.Małunowiczówna, z-ca kierownika - doc.dr hab. B.Filarska, sekretarz - mgr J.Krzemiński/ oraz powołano następujące osoby na członków Komisji: prof.dr L.Małunowiczównę, doc.dr hab. B.Filarską, prof. dra M.Plezię, doc.dr A.Świderkównę, ks.doc. M.Kurdziałka, doc. dra A.Rodzińskiego, o.dra A.Bobera, ks.dra L.Gładyszewskiego, ks.dra H.Wójtowicza, ks.dra R.Andrzejewskiego, ks.doc.dra J.Szymusiaka, ks.dra M.Starowieyskiego, mgra T.Górskiego, mgr B.Wronikowską, ks.mgra St.Szmida, ks.dra A.Lufta, ks.dra Sz.Pieszozocha, ks.dra W.Eborowicza, ks.doc.dra J.Kudasiewicza, ks.mgra S.Longosza, ks.mgra E.Nowaka, ks.doc.dra W.Schenka, ks.doc.dra J.Homerskiego, doc.dr E.Wipszycką, doc.dra T.Bohrzenieckiego, dra S.Jakobielskiego, dr B.Ruszczyzo, mgra T.Gołgowskiego, ks. prof.B.Przybyszewskiego, ks.prof.J.Langmana, ks.mgra I.Tomeczyka, ks.mgra Noconia, ks.mgra Z.Bielamowicza, doc.dr K.Stawecką.

W ciągu swej 5-letniej działalności Komisja patronowała i zgłaszała do planu wydawniczego TN KUL wszystkie prace powstałe w Międzywydziałowym Zakładzie Badań nad Antykiem Chrześcijańskim³. W ramach działalności Towarzystwa Naukowego KUL zorganizowała szereg spotkań naukowych, na których występowali zarówno jej członkowie, jak i zaproszeni goście /polscy i zagraniczni/. Oto wykaz tego rodzaju naukowych posiedzeń w porządku chronologicznym:

3 Por. STCh t.1: Kazania i homilie na święta Pańskie i Maryjne pod red. ks.L.Gładyszewskiego, Lublin 1976; STCh t.2: Antologia listu starochrześcijańskiego /I. Listy z dziedziny kierownictwa duchowego/, pod red. L.Małunowiczówny, Lublin 1978; J.Czerniatowicz - Cz.Mazur, Recepta antyku chrześcijańskiego w Polsce /t.I XV-XVIII w. cz.I Autorzy i teksty/, Lublin 1978.

Rok 1974

- 23 X - Jacqueline Dosogne-Lafontaine /konserwator Muzeum Sztuki i Historii oraz wykładowca Uniw.Katol. w Lovanium/, Les églises rupestres de la Capadoce byzantine.
- 26 XI - Tytus Górski /Kraków/, Epigramaty damazjańskie jako pomnik literacko-archeologiczny⁴.

Rok 1975

- 28 I - B.Filarska /TN KUL/, Problemy dyskusyjne architektury chrześcijańskiej IV w.⁵
- 28 II - ks.M.Starowieyski /Warszawa/, Problematyka apokryfów⁶.
- 7 IV - E.Wipszycka /UW/, Formowanie się sieci parafialnej w Egipcie od IV do VII w.
- 22 IV - o.A.Bober /KUL/, Rola przekładów patrystycznych w dziejach teologii polskiej.
- 13 V - M.Fl.Squarciapino /Rzym/, Ostia antica cristiana.
- 27 XI - L.Małunowiczówna /TN KUL/ i ks.R.Andrzejewski, Sprawozdanie z VII Kongresu Studiów Patrystycznych w Oxfordzie /8-13 IX 1975/.
- 10 XII - B.Filarska /TN KUL/ i T.Górski /Kraków/, Sprawozdanie z IX Międzynarodowego Kongresu Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie /21-27 IX 1975/.

Rok 1976

- 5 III - Cz.Mazur /KUL/, Literatura patrystyczna w polskim Odrodzeniu.
- 31 III - H.Bednarek /Warszawa/, Hasło dehellenizacji chrześcijaństwa a sens patrystyki.
-

4 Streszczenie referatu zob. "Summarium" 23/1974/ nr 3, 235-236, wyd. Lublin 1978.

5 "Summarium" 4/24/ za rok 1975, wyd. Lublin 1978, 155-156.

6 Tamże 131-133.

- 27 IV - Prof. Anne-Marie Malingrey /wydawca tekstów św. Jana Chryzostoma w serii Sources Chrésiennes/, La catéchèse des petits enfants d'après "Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants".
- 12 V - H. Paprocki /Warszawa/, Teksty Ojców Kościoła w polskich drukach starocerkiewnosłowiańskich ksiąg liturgicznych.
- 21 X - ks. Fr. Drączkowski /KUL/, Dowartościowanie kultury intelektualnej jako rezultat polemiki antyheretyckiej Klemensa Aleksandryjskiego.
- 14 XII - ks. St. Longosz /Tarnów/, Znaczenie argumentu patrystycznego w pierwszym i drugim okresie sporów ariańskich /318-362/.

Rok 1977

- 20 I - O. dr Michel van Esbroeck, /Bruksela/, Légendes chrétiennes de la conversion du IV^e au VI^e siècle.
- 24 II - Ks. prof. Albert van Roy /Katolicki Uniwersytet w Leuven/, Les études de la littérature antique chrétienne depuis la Renaissance.

Rok 1978

- 12 I - B. Filarska /TN KUL/, Charakterystyka architektury chrześcijańskiej IV w.
- 1 III - L. Małunowiczówna /TN KUL/, Niektóre problemy epigrafiki chrześcijańskiej.
- 6 VI - Ewa Tatar-Próchniakowa /KUL/, Scena Narodzenia Chrystusa w ikonografii wczesnochrześcijańskiej.

W roku 1979 nie odbyło się już żadne posiedzenie Komisji. Bezpośrednią przyczyną tego stanu rzeczy była choroba i pobyt w szpitalu jej kierownika prof. L. Małunowiczówny, która zmarła 1 V 1980 r., a wraz z nią ustała całkowicie aktywność Komisji. Warto by więc pomyśleć o ponownym wznowieniu działalności Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, gdyż idea, która

przed 11 laty przyświecała powołaniu jej do życia jest ciągle żywa.

Andrzej Malinowski

II. MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM O TRADYCJI ENKRATEI

W dniach 20-23 kwietnia 1982 r. odbyło się w Mediolanie na Wydziale Nauk Religijnych Katolickiego Uniwersytetu Najśw. Serca Jezusowego, międzynarodowe kolokwium na temat: "Tradycja enkratei. Motywacje ontologiczne i protologiczne". Warto przypomnieć, że w tym miejscu zorganizowano już uprzednio 2 analogiczne kolokwia: w kwietniu 1978 r. na temat: "Podwójne stworzenie i upadek człowieka w soteriologicznym ujęciu Grzegorza z Nyssy"¹ oraz w maju 1979 r. na temat: "Antropologia Orygenesesa i Kapadoccyków: arché i telos. Analiza historyczno-religijna"². Obecne kolokwium, za którego stronę merytoryczną i organizacyjną odpowiedzialny był prof. Ugo Bianchi, skupiające głównie specjalistów od gnostycyzmu, starało się rozpracować pojęcie enkratei i enkratyzmu na szerokim podłożu historyczno-religijnym prowadząc badania zarówno w kierunku prądów gnostyckich /poszerzenie tematyki sympozjum messenńskiego z 1966 r./, jak również w stronę neoplatonizmu. Uczestnikom sympozjum chodziło o dokładne, wspólne przeanalizowanie protologicznej motywacji enkratei, wg której seksualizm, czy małżeństwo i prokreacja drogą seksualną, uważane były za konsekwencje grzechu pierworodnego, praktykowanie zaś enkratei - wstrzemięźliwości za niszczenie lub ograniczenie mocy genesis /phthora. Podczas czterodniowych obrad wygłoszono 24 prelekcje starające się wy-

1 Jego akta: La "doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Capadoci e nella gnosi, red. U. Bianchi, Roma 1978.

2 Jego akta: Arché i telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa, Milano 1981 /Studia Patristica Mediolanensia 12/.

jaśnić w sposób jak najszerszy genezę i treść enkratei - wstrze-
mięźliwości zarówno seksualnej jak i alimentarnej. Nie będzie-
my tu streszczać poszczególnych, nieraz luźno związanych z en-
kratyzmem, wystąpień, ale ograniczymy się jedynie do wyliczenia
ich tytułów i dołączenia oficjalnego dokumentu końcowego ucze-
stników sympozjum starających się syntetycznie ująć osiągnię-
te wyniki, zwłaszcza w dziedzinie poprawnego używania termi-
nów: enkratyzm-enkrateia³.

Oto tytuły wygłoszonych prelekcji:

U.Bianchi, Le thème du Colloque en tant que problème his-
torico-religieux; G.Quispel, The study of Encratism: a histo-
rical survey; A.Guillaumont, Le célibat monastique et l'idéal
chrétien de la virginité ont-ils des "motivations ontologiques
et protologiques"?; A.Böhling, Einheit und Zweiseitigkeit als meta-
physische Voraussetzung für das Enkratieverständnis in der Gno-
sis; S.Giversen, Some instances of Encratism with protological
motivations in Gnostic texts; G.Sfameni Gasparro, Le motivazio-
ni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi se-
coli e nello gnosticismo; H.M.Schenke, Das Thomas-Buch aus Co-
dex II /7/ von Nag Hammadi /in absentia/; R.McL. Wilson, Ali-
mentary ad sexual Encratism in the Nag Hammadi tractates; J.Berg-
man, Manifestations ascétiques dans l'Égypte non-chrétienne à
l'époque hellénistico-romaine; T.Orlandi, Giustificazioni dell'
enkratismo nei testi monastici copti del IV-V secolo; J.Ries,
Les motivations de l'encratisme sexuel et alimentaire chez les
manichéens /étude des textes coptes/; M.Simon, L'ascétisme dans
les sectes juives; P.F.Beatrice, Le tuniche di pelle. Letture
cristiane di Gen. 3,21 da Giulio Cassiano fino ad Agostino;
G.Picoaluga, Il rischio della continenza. Il topos dell'emargina-
zione culturale e l'ascetismo encratita; H.Crouzel, Les sources
bibliques de l'enkrateia chrétienne; J.Duchesne-Guillemain,
L'enkrateia dans les livres pehlevi; A.M.Mazzanti, Motivazio-
ni protologiche nell'antropologia di Filone di Alessandria;

3 Obszerniejsze sprawozdania z tego sympozjum wraz z tekstem
dokumentu końcowego zob.: "Vetera Christianorum" 19/1982/
195-204; "Studi Storico Religiosi" 6/1982/ 419-422.

G.Mantovani, La tradizione dell'enkrateia nei testi di Nag Hammadi e nell'ambiente monastico egiziano del IV secolo; P.Pisi, Genesis, phthorà, aphtharsia nella tradizione dell'enkrateia protologicamente motivata; C.Aloe Spada, Un'omelia greca anonima "Sulla verginità"; C.Giuffrè Scibona, Sull'enkrateia nelle fonti manichee occidentali; M.V.Cerutti, Tematiche di astensione alimentare e sessuale in testi apocalittici pohlavici; Ead., Tematiche di astensione alimentare e sessuale nel mandeismo; D.M.Cosi, Astensione alimentare e astensione sessuale in Porfirio.

Propozycje

dotyczące używania terminów: enkratyzm-enkrateia

1. Enkrateię ujmuję się razem z enkratyzmem w jej formie radykalnej, wykluczającej "gamos" utożsamiany bezpośrednio z "porneia" i "phthorà", które w sobie nosi i suponuje negatywne znaczenie "genesis". Często takiej postawie towarzyszy specyficzna wstrzemięźliwość alimentarna dotycząca mięsa i wina łącznie z "apotagè" typu akosmicznego. Jest ona jeszcze bardziej charakteryzowana poprzez motywację protologiczną, która ją uzasadnia i usprawiedliwia nauką o dziewiczym Adamie i nieskazitelnej duszy, wykluczającą sferę seksualną z pierwotnej natury człowieka /lub duszy/. Ta tematyka przewodzi całej historii upadku i reintegracji człowieka oraz nadaje sens objawieniu się Królestwa.

Tego rodzaju enkratyzm, przejawiający się w pierwszych wiekach historii chrześcijaństwa, suponuje jednak w swojej motywacji protologicznej również pokrewieństwo hellenistyczne i filoniańskie; dzieli się on następnie częściowo i na inne postawy dotyczące praktykowania enkratei /różni się od nich niekiedy nawet zasadniczo pod wielu ważnymi aspektami/: należy tu tradycja orygenesowska formowana również przez marcjonizm i kierunki gnostyckie przejawiające się w IV w. w traktatach o dziewictwie. To zróżnicowanie /enkratyzmu/ zależy również od faktu, że kierunki gnostyckie mogły się różnić między sobą w swych artykułowanych pojęciach lub postawach zajmowanych

wobec seksu, przenoszonych często na plan mistyczny w funkcji właściwych sobie pneumatologii. W innych dziedzinach wypowiadają się one poprzez tematykę charakterystyczną wstrzemięźliwości seksualnej, pod inspiracją jednak gnostyckiej nauki o "pneuma", która winna być przywrócona /do dawnego stanu/ poza ciałami. Ta sama nauka wyraża się niekiedy w funkcji protologii adamowej, widzącej w formowaniu Ewy, tj. objawianiu się dwójności seksualnej, zburzenie pierwotnej jedności pneumatologicznej.

- a. Enkratyzm, określony na początku tego tekstu, ujawnia się już w pewien sposób w naukach przekazanych przez listy pastoralne a w sposób wyraźny i typowy w nauczaniu przypisywanym Tacjanowi i Julianowi Kasjanowi. Spotyka się go także w niektórych apokryficznych Aktach Apostolskich i w pewnych odłamach chrześcijaństwa aramajskiego.
- b. Tradycja enkratyzmu jest obecna w manicheizmie, gdzie jest włączona w naukę o Dwóch Królestwach /światłość - ciemność/. Kształtuje się tam ona w kontekście kosmogonii, antropogonii i soteriologii gnostyckiej, które uzasadniają motywację ontologiczną, protologiczną i eschatologiczną. Ta potrójna motywacja realizuje się razem w eklezjologii manichejskiej oraz w codziennej postawie wspólnoty i jej członków /wybrani i słuchacze/. Ona również uzasadnia wstrzemięźliwość seksualną i alimentarną oraz zakaz szkodenia cząsteczkom światła.

2. Enkrateia, przynajmniej w części opierającej się na motywacji protologicznej /typowym przykładem jest tu Orygenes i jego szkoła, które jednak uznają także i inne motywacje wyliczone w paragrafie 3/, zakłada poupadkowy charakter małżeństwa, a dokładniej, że gamos suponuje upadek, ideę łączącą się z nauką o "podwójnym stworzeniu" i "uprzedniej winie", których konsekwencją jest stworzenie świata seksualnego.

Historycznych źródeł enkratei motywowanej protologicznie można się doszukiwać już w enkratycznych prądach II wieku i tradycji platońskiej, które Wielki Kościół postawił w służbie egzegezy biblijnej. Ta fenomenologia enkratei u Ojców przyna-

leżących do wspomnianej wyżej tradycji jest uzasadnioną i znamieną z punktu widzenia historyczno-religijnego, co jednak nie czyni rzeczą bezużyteczną studium założeń teologicznych, duchowych i etycznych, które mogły zachęcać tych autorów do wykorzystywania w charakterze argumentów również motywacji protologicznych, wspomnianych w tym dokumencie, jak: "podwójne stworzenie", "uprzednia wina" uzasadniająca kataskeuó seksualną, lub bardziej ogólnie - fizjologiczną człowieka. Na tego rodzaju wykorzystywanie mógł także wpłynąć pogląd, że przez narodzenie człowieka staje się synem Adama, a zbawienie osiąga się tylko przez nowe narodzenie.

3. Protologicznej motywacji enkratei z jej enkratycznymi i hellenistycznymi początkami nie da się wyjaśnić jedynie nauką i chrześcijańskim praktykowaniem wstrzemięźliwości i ascezy. Pierwotnie bowiem zarówno ta nauka, jak i praktyka, były motywowane eschatologiczną perspektywą Królestwa, wewnętrznym nastawieniem na całkowite oddanie się Panu /bez dzielenia serca/, pragnieniem naśladowania Chrystusa i wpływem niektórych tekstów Biblijnych, jak Mt 19,12 i 1 Kor 7.

Opracował wraz z przekładem
dokumentu z języka włoskiego
ks. Stanisław Longosz

III. Colloquium Origenianum III

W dniach 7-12 września 1981 r. odbyło się w Manchester III Kolokwium Orygenesowskie. Warto tu przypomnieć, że pierwsze tego rodzaju spotkanie orygenistów całego świata odbyło się w Montserrat w 1973 r., drugie zaś w Bari 1977 roku¹.

1 Zob. sprawozdanie "Bulletin de litterature ecclésiastique" 79/1978/ 140-142, jego zaś akta: Origeniana Secunda. Second colloque international des études origénienues /Bari 20-23 septembre 1977/. Textes rassemblés par H. Crouzel et A. Quacquarelli. Quaderni di "Vetera Christianorum", Roma 1980, s. 403

Za merytoryczną i organizacyjną stronę sympozjum w Manchester odpowiedzialny był irlandzki anglikański biskup profesor paterystyki i historii Kościoła na Fakultecie Teologicznym miejscowego uniwersytetu, znany orygenista² R.P.C.Hanson. Wspomagał go w tym koledzy z Fakultetu: prof.B.Drevery³ i dr Bauskham. Spotkanie zgromadziło 60 osób /34 Brytyjczyków, 10 Włochów, 6 Amerykanów, 3 Niemców, 3 Holendrów, 2 Francuzów, 1 Irlandczyka i 1 Duńczyka/, wśród których nie było niestety tym razem wielkich autorytetów orygeniańskich.

Otwarcia sympozjum dokonał wicekanclerz uniwersytetu w zabytkowej auli John Rylands Library. Referat inauguracyjny na temat: "Osobowość Orygenesesa" wygłosił znany francuski orygenista Henri Crouzel, który na wstępie stwierdził, że przy odczytywaniu osobowości wielkiego Aleksandryjczyka nie można się ograniczać jedynie do przekazanych źródeł biograficznych /Grzegorza Cudotwórcy, Pamfila i Euzebiusza/, ale trzeba także uwzględnić całą jego twórczość przyjmując równocześnie ewolucję jego poglądów. Orygenesesa zaś scharakteryzował jako człowieka, mistrza życia i teologa. Oceniając jego postawę życiową nie można powiedzieć, że był skrajnym regorystą /samokastracją w oparciu o tekst Mt 19,12/, gdyż pod koniec życia stał się człowiekiem wyjątkowo umiarkowanym. Podobnie przy omawianiu jego teologii należy pamiętać o jego fundamentalnej zasadzie poszukiwania prawdy *ἔν τῷ πνεύματι* jak pisał Pamfil, nie opierania się na określonych i ustalonych pozycjach, ale na sygnalizowaniu hipotez, otwieraniu szerokich dróg, bez chęci ustalania czegokolwiek lub określania czy definiowania ostatecznego kształtu nauki, jak to miało miejsce w późniejszym Kościele. Jego teologię, według prelegenta, można porównać do rozległego oceanu, z jego przypływami i odpływami, ze spokojem i burzami. Wszystkie

2 Autor: *Origen's doctrine of tradition*, London 1954; *Allegory and Event*, London 1959; *Saint Patrick, Confession et Lettre a Corotious*, Paris 1978, Sch 249.

3 Autor: *"Origen and the doctrine of grace"*, London 1960.

późniejsze anatemy i potępienia Orygenesesa w IV, V i VI wieku wynikały właśnie z braku znajomości tej metody, że do poszukiwania prawdy podchodził γυμναστικῶς.

Konkretną ilustracją metodologiczną prelekcji H.Crouzela był drugi referat Szkota J.M.Wista: "Stoicy i platonicy u Orygenesesa". Na przykładzie wybranego tekstu z "Contra Celsum" IV, 62-70 o naturze zła, prelegent ukazał metodę argumentowania Wielkiego Aleksandryjczyka, jego mistrzowską swobodę konfrontowania różnorodnych opinii platońskich i stoickich wraz z wykazaniem ich sprzeczności.

W trzecim referacie p.t.: "Deus Hebraeorum - Deus Christianorum" Włoch F.Giuseppe Sgherri zajął się stosunkiem Orygenesesa do żydowskiego i chrześcijańskiego pojęcia Boga. Analizując problem referent odróżnił pojęcie Boga starotestamentalnego od pojęcia Boga współczesnego sobie judaizmu, podkreślając jednak, że zarówno pojęcie judaistyczne, jak i chrześcijańskie, było stałe i niezmiennie, oparte na danych biblijnych, w przeciwieństwie do ujęć pogańskich i spekulacji filozoficznych. Swoje wywody ilustrował fragmentem "Contra Celsum" I,21, gdzie zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie uważają Boga za byt stały i niezmienny / τὸ ἀπρόκτον καὶ ἀαλλοίωτον /. Inną platformą łączącą Żydów i chrześcijan są wspólnie używane biblijne imiona Boga, a szczególnie imię "Jahwe", które Septuaginta przełożyła terminem [8] ὁν.

W czwartym referacie pt. "Orygenes a Ewagriusz Pontyjski" prof.F.X.Murphy starał się dać zarys etyki i eschatologii wczesnochrześcijańskiej zaznaczając, że pewne ich stałe stoicko chrześcijańskie elementy powtarzają się już od Orygenesesa, poprzez Kapadoczyków aż do Ewagriusza. Doszły do nich pewne nowe uzupełnienia z ascetycznych doświadczeń Ojców Pustyni. Mówiąc więc w tym względzie o zależnościach, trzeba zawsze uwzględniać ewolucję historyczną i kontekst społeczno-regionalny.

Ostatni wreszcie referat "Refleksje o platonizmie chrześcijańskim u Orygenesesa i Augustyna" prof.M.Chadwicka poruszał problem zależności Augustyna od Orygenesesa. Prelegent rozpoczął od omówienia studium B.Altanera, "Augustinus und Origenes"

/"Historisches Jahrbuch" 70/1951/ 15-41/, ukazując korzy-
stanie Augustyna z pism Orygenesesa poprzez przekłady Rufina i Hie-
ronima. Zaznaczył przy tym, że są między nimi nie tylko pun-
ty styyczne, ale i rozbieżności /np. pogląd na pochodzenie du-
szy, grzech pierworodny, zmartwychwstanie ciał itd./.

Nie mniejszym zainteresowaniem cieszyły się popołudnio-
we komunikaty podzielone na grupy tematyczne i językowe, któ-
re dostarczyły ciekawych informacji na temat samego Orygenesesa
oraz źródeł i późniejszych losów jego nauki. Mówiono więc
o orygenesowskiej soteriologii, o teologii Komentarza do Ewan-
gelii św. Jana, o przypisywaniu niemal magicznej siły niektórym
nazwom /images bestiales/, o jego stosunku do obrazów i rzeźb,
o krytycznym tekście i hermeneutyce jego traktatu "Peri Pas-
cha", o ludzkiej duszy Jezusa, o znaczeniu cytatu Dn 12,3
w Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza, o znaczeniu historii
/archè i telos/ u Orygenesesa i Grzegorza z Nyssy, o brudach
grzechu /sordes peccati/ i phthorà u Orygenesesa, o sapiencjal-
nej chrystologii szkoły aleksandryjskiej, o drugim bogu u
Numeniusza, o orygenizmie Metodego z Olimpu, o dacie kompila-
cji "Filokalii" Orygenesesa, o Orygenesie i reformacji, o Ory-
genesie w XX w.

W późnych godzinach wieczornych prowadzono następujące
seminaria pod kierunkiem profesorów: H. Crouzel - Wydania trak-
tatu *Περὶ ἀρχῶν*; R.P.C. Hanson - Orygenes w sporach ariań-
skich; U. Bianchi - Uwagi krytyczne na temat książki Daniélou
o Orygenesie; S.G. Hall - *Περὶ πνεύματος* odkryta i opublikowana;
H. Vogt - Uwagi na temat Komentarza do Ewangelii św. Mateusza
/seminarium trwało 4 wieczory/; F. Ledegang - Chrystologia ży-
cia Orygenesesa; G. Rostok - Orygenesowskie pojęcie Objawienia;
L. Lies - Orygenesowska nauka o Eucharystii; B. Drevéry - Histo-
ryczne i kanoniczne znaczenie potępienia Orygenesesa.

W chwilach wolnych od obrad uczestnicy mogli korzystać
z wycieczek i zwiedzać średniowieczne miasto Chester ze staro-
żytnymi murami i resztkami teatru, najstarsze części John
Bylands Library lub podmiejskie okolice Manchester. Brak wiel-
kich autorytetów dodawał obradom charakteru kameralnego oraz
zachęcał do dyskusji nawet mniej odważnych i kompetentnych.

Akta sympozjum przygotowuje do druku Wydawnictwo Uniwersytetu Rzymskiego⁴. Pod koniec sympozjum ustalono, że następne IV Orygenesowskie Kolokwium poświęcone ortodoksyjności Orygenesesa odbędzie się w 1985 r. w Innsbrucku na 1800 rocznicę jego urodzin. Życzyć by sobie należało, aby tym razem wzięli w nim udział również Polacy, których także zaczyna interesować ta fascynująca postać starożytności chrześcijańskiej, jak o tym świadczy zwiększająca się liczba orygenesowskich przekładów.

ks. Stanisław Longosz

IV. SYMPOZJUM O ODKRYTYCH LISTACH ŚW. AUGUSTYNA

Z inicjatywy dyrektora Instytutu Studiów Augustyńskich i przy poparciu francuskiego Narodowego Ośrodka Badań Naukowych /Centre National de la Recherche Scientifique/ zorganizowano w opactwie Saint-Germain-des-Pres w dniach 20-21 września 1982 r. dyskusję "okrągłego stołu" na temat ostatnio odkrytych, dotychczas nieznanych, 29 listów św. Augustyna¹. Odnalazł je przed kilku laty pracownik Uniwersytetu Wiedeńskiego Jan Divjak najpierw w XV-wiecznym marsylińskim /BM 209/, a następnie XII-wiecznym paryskim /BN 16861/ rękopisie² i opracował je krytycznie w formie tezy doktorskiej³. Spotkanie zgromadziło w słynnym miejscu, gdzie przed 300 laty mauryni rozpoczęli wydawanie dzieł św. Augustyna, ponad 50 specjalis-

4 Obszerniejsze sprawozdanie z tego sympozjum zob. H. Crouzel, *Le troisième Colloque Origenien*, "Bulletin de littérature ecclésiastique" 83/1982/ 216-218; R. Scognamiglio, *Colloquium Origenianum Tertium*, "Nicolaus" 10/1982/ 155-159.

1 Obszerniej na ten temat por. G. Madeo, *Table ronde du CNRS sur les "Lettres de Saint Augustin nouvellement découvertes"*, "Revue de l'Institut Catholique de Paris", 1982, nr 4, 93-95.

2 Por. G. Madeo, *Du nouveau dans la correspondance augustinienne*, "Revue des Études augustinienne" 27/1981/ 1-2, 56-66.

3 *Sancti Aurelii Augustini opera. Epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, rec. J. Divjak, CSEL 88, Vindobonae 1981, LXXXIV + 234.

tów, patrologów i historyków późnej starożytności z około 20 uniwersytetów i instytucji naukowych Niemiec, Anglii, Austrii, Belgii, Francji i Szwajcarii, którzy w krótkich wystąpieniach chcieli przedyskutować szereg problemów związanych z odkrytymi dokumentami starożytności chrześcijańskiej.

Dyskusję rozpoczął sam odkrywca M.Divjak mówiąc o zachowanych rękopisach z korespondencją św. Augustyna i o swych początkowych wątpliwościach co do ich autentyczności. Jego myśl podjął, by rozpalić dyskusję, M.Mandouze, stawiając pytanie: Czy rzeczywiście biskup Hippony jest autorem odnalezionych listów. Gdy padło mnóstwo argumentów potwierdzających ich autentyczność, prof. A.Primmer wprowadził kilkanaście poprawek do wydanego krytycznie ich tekstu. Potem historycy M.M.Desanges i Lancel podkreślali korzyści płynące z odkrytych listów dla historycznej geografii Afryki Rzymskiej; M.Humbert omówił zwyczaj sprzedawania niemowląt, M.Lepelley kolonat i niewolnictwo, M.Rougé oszustwa i rozboje w Afryce, M.Andreaux afrykański system bankowy, M.Mietri relacje między Kościołem Afryki a Rzymem, M.Février świadomość biskupów o zbliżającym się kryzysie, M.Lancel dziwny list św.Augustyna do rzymskiej damy Fabioli, mówiący o Antoninie, nieroztropnie osadzonego na biskupstwie w Fussala, M.Mugnier procedurę apelowania do Stolicy Apostolskiej, P.Folliet zbiorową ekskomunikę i prawo azylu, M.M.Bonner i Bouhot interwencje św. Augustyna w sprawy pelagiańskie, a M.Schindler w sprawy donatystyczne, P.Berrouard fragment listu, w którym św. Augustyn wylicza dokładnie wszystko, co napisał, od 11 września do 1 grudnia 419 roku. Warto tu przypomnieć, że obok 26 odkrytych listów autorstwa samego św.Augustyna, są 3 listy innych autorów: Hieronima do Aureliusza, zdradzający jego gwałtowny charakter, oraz 2 listy Hiszpana Konsencjusza do św.Augustyna. Styl i problematykę tych listów omawiali: La Bonnardière, J. Moreau, M.Marti i M.Wanhenné.

Poza ścisłymi obradami uczestnicy 2-dniowego sympozjum mogli obejrzeć wystawione w Bibliotece Narodowej 2 manuskrypty, w których M.Divjak odkrył nieznane listy św.Augustyna oraz wysłuchać na ich temat komentarzy M.Tacettiego, M.Blocha i M.Etaixa. Wszystkie materiały z powyższego sympozjum organizatorzy opublikują w jednym z najbliższych tomów "Études Augustiniennes".

ks. Stanisław Longosz

V. ROK ŚWIĘTEGO SEWERYNA

W minionym 1982 r. Kościół Austrii obchodził 1500 rocznicę śmierci /+ 8 Y 482/ jednego ze swych pierwszych misjonarzy, św.Seweryna, Apostoła Noricum. Ojciec Święty Jan Paweł II przesłał z tej okazji do biskupów z terenów dawnego Noricum okolicznościowy List Apostolski, w którym przypomniał znaczenie tego Świętego dla chrystianizacji ziem naddunajskich¹. Kościół, państwo i nauka austriacka już wcześniej planowały obchody tej jubileuszowej rocznicy w postaci tzw. "Roku Świętego Seweryna"², by poprzez uroczystości religijne, listy pasterskie i okolicznościowe akademie, sympozja i wydawnictwa naukowe nie tylko przybliżyć sylwetkę Apostoła Noricum, ale w oparciu o wszystkie dostępne dziś źródła wskazać na jego znaczenie w chrystianizacji rzymskich prowincji naddunajskich. Niewiele jednak dociera do nas informacji na temat realizacji planowanych przedsięwzięć.

Z obchodów religijnych trzeba tu wspomnieć przede wszystkim uroczystości urządzone 8 stycznia 1982 r. w Bazylice Mniejszej św.Wawrzyńca w Enns-Lorch-Lauriacum. Miejscowość ta bowiem, odnotowana w źródłach starożytnych, jako jedyna stolica biskupia na terenach rzymskiej prowincji Noricum Ripense, odegrała węzłową rolę w chrystianizacji tych ziem. Uroczystą Mszę św. pontyfikalną odprawił zaproszony Delegat Apostolski z Meksyku i tytularny arcybiskup Lauriacum Gerolamo Prigione, który w homilii ukazał powszechność misji Wielkiego Apostoła Noricum. Wieczorem w miejskiej hali Enns urządzone okolicznościową akademię, z prelekcją prof. dra Rudolfa Zinnhoblera: "Dzisiaj

1 Por. pierwszy dokument tego zeszytu s.

2 Por. R.Zinnhobler - J.Ebner, Im Zeichen St.Severins. Planung für das Jubiläumsjahr 1982, "Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz" 1/1981/ 52-60.

sze znaczenie św.Seweryna" oraz przemówieniem prezydenta dra Rudolfa Kirschlägera podkreślającego zasługi świętego dla miasta³.

Z sympozjów naukowych zorganizowanych z okazji jubileuszu św.Seweryna, warto tu wyliczyć III kolokwium w Lorch 22 X 1981 r. na temat: "Severin und die Vita Severini"⁴ z 4 prelekcjami: R.Zinnhoblera - Aktualny stan badań nad życiem i działalnością św.Seweryna, P.Stockmeiera - "Vita Severini" w świetle wykopalisk, L.Eckhardta - Święci Bazyliki w Lorch a wykopaliska, K.Gambera - Znaczenie "Vita Severini" dla historii liturgii⁵. Mówiąc o sympozjach poświęconych św.Sewerynowi, trzeba tu wspomnieć nieco wcześniejsze kolokwium w Mautern, urządzone 17-18 X 1980 r. na temat: "Der heilige Severini in Favianis-Mautern, Zwentendorf oder Wien"⁶.

Zainteresowanie postacią starożytnego Świętego przejawiało się również w pewnym stopniu na polu wydawniczym, szczególnie austriackim. Do przypomnienia jego sylwetki tuż przed obchodami jubileuszu przyczyniło się niewątpliwie wznowienie monografii Fritza Kaphahna z 1947 roku, pt. "Zwischen Antike und Mittelalter. Das Donau-Alpen-Land im Zeitalter St.Severins" /Aalen 1980, 8^o, s.236/, H.Rinn, omawiającej koniec panowania rzymskiego w prowincjach naddunajskich, początki chrześcijaństwa w Noricum, a na ich tle działalność św.Seweryna. Również przed Rokiem Seweryna uniwersyteckie wydawnictwo Passavia Universitätsverlag postarało się o 2 wydanie żywotu św.Seweryna autorstwa Eugipiusza opracowanego krytycznie przez R.Nolla w

3 Wszystkie 3 przemówienia opublikowano w formie broszury: Prigione Gerolamo-Zinnhobler Rudolf - Kirschläger Rudolf, St.Severin heute, Linz 1982, Veritas.

4 Materiały I i II Kolokwium zorganizowanego w 1970 i 1971 r. zob.: "Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs" 11/1974/ 3-98 oraz "Ostbayerische Grenzmarken" 14/1972/ 72-79.

5 Materiały w druku w: "Oberösterreichisches Musealverein".

6 Krótkie sprawozdanie por. "Vox Patrum" 2/1982/ 119-120.

1963 r.: "Eugippius, Das Leben des heiligen Severin. Lateinisch und Deutsch. Einführung, Übersetzung und Erläuterung von Rudolf Noll /Passau 1981, s.151/. Szkoda jednak, że wydanie to wznowiono bez żadnych poprawek i zmian, nie uzupełniając nawet bibliografii przedmiotu po 1963 roku. Pewnego rodzaju uzupełnieniem tego widocznego braku, jest późniejszy przyczynek R.Nolla: "Literatur zur Vita Sancti Severini aus den Jahren 1975-1980"⁷. Dla przybliżenia ludowi wiedeńskiemu postaci zmarłego przed 1500 laty Świętego stowarzyszenie Sankt Severin Bruderschaft wznowiło również w formie broszury przekład żywota świętego, dokonany w 1958 r. przez E.K.Wintera: "Eugippius, Vita Sancti Severini. Das Leben des hl. Severin. Sonderdruck aus: Klemens Kramert - Ernst Karl Winter, St. Severin - Der Heilige zwischen Ost und West" /Wien 1981, s.48/.

Najważniejszym jednak monumentalnym dziełem przygotowanym na jubileusz św. Seweryna jest praca zbiorowa pt. "Lorch in der Geschichte /Linzer philologisch-theologische Reihe 15/, /Linz 1981, 8^o, s.296, Oberösterreichischer Landesverlag wydana pod red. R.Zinnhoblera⁸. Zawiera ona 16 artykułów specjalistów różnych dyscyplin, którzy starają się odczytać od czasów rzymskich aż po nasze dni historię Lorch związanego z Sewerynem. G.Winkler omówił w nim dzieje miasta Lorch w czasach rzymskich /11-36/, a Weber zajął się statusem prawnym starożytnego miasta Lauriacum /37-56/; kilka przyczynków dotyczących wykopalisk tego miasta, dali: L.Eckhardt /57-71/, E.Swoboda /72-81/, H.Uhl /81-87/. K.Rehberger omówił stan badań poświęconych św. Florianowi, który 4 V 304 został umęczony w Lorch wraz z anonimową grupą towarzyszy /98-116/, a R.Zinnhobler ich relikwie /117-127/ i pobyt Seweryna w Lorch /128-144/, E.Zöllner wskazał na rolę i znaczenie biskupstwa

7 "Anzeiger der phil. hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften" 118/1981/ 196-221. Tenże autor znany jest również z monografii: "Frühes Christentum in Österreich, Von den Anfängen bis zum 600 nach Chr., Wien 1954, 148.

8 Por. jego recenzje: H.Wolfram, "Theologisch-praktische Quartalschrift" 130/1982/ 284-286; W.Stelzer, "Revue d'histoire ecclésiastique" 77/1982/ 534-535.

w Lorch w ciągu wieków /147-168/, a R.Zinnhobler wspomnianą w "Vita S. Ruperti" podróż św. Ruperta do Lorch /169-173/. Pozostałe artykuły dotyczą już średniowiecznej i nowożytnej historii miasta i kościoła św. Wawrzyńca, podniesionego przez Pawła VI w 1970 r. do godności Bazyliki Mniejszej, który już wcześniej /1968/ erygował tytularne arcybiskupstwo Lauriacum.

W samym Roku św. Seweryna niewiele niestety można doszukać nowości wydawniczych. Należy tu odnotować jeden tylko artykuł Friedricha Lottera pt. "Severin von Noricum. Staatsmann und Heiliger"⁹, przypominający sylwetkę Apostoła Noricum w oparciu o "Vita" Eugipiusza i ukazujący go jako proroka i współzyciela w potrzebie, protektora i polityka oraz męża stanu¹⁰. Warto tu również wspomnieć, że św. Seweryn jest jedną z wielu nielicznych postaci okresu patrystycznego, która stała się przedmiotem powieści nowożytnej¹¹.

Poza powyższymi informacjami z terenu Austrii, w innych krajach o Roku św. Seweryna panuje niemal zupełne milczenie. U nas w Polsce jubileusz Apostoła Noricum przypomnieli: o. dr Andrzej Bober przez okolicznościowy artykuł: "Święty Seweryn i jego najnowszy biograf"¹², prelekcję: "Seweryn działacz społeczno-polityczny w Noricum"¹³ wygłoszoną w maju 1982 r. na Konferencji Balcanicum I w Poznaniu z okazji 1300-lecia powstania Państwa Bułgarskiego oraz przekład zawartych w tym zeszycie fragmentów eugipiuszowego "Vita Sancti Severini"¹⁴, a także M. Marozewski i M. Budziarek przez okolicznościowy artykuł pt. "Święty Seweryn - Apostoł Norikum. W 1500-rocznicę śmierci"¹⁵.

ks. Stanisław Longosz

- 9 "Theologisch-praktische Quartalschrift" 130/1982/ 110-124.
- 10 Jest on również autorem obszernej monografii: "Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen", Stuttgart 1976, ss. 325 /BKUL 254411 II/.
- 11 Alexander Giese, Geduldet euch, Brüder, Wien 1979, ss. 291, /BKUL 256122 II/.
- 12 "Vox Patrum" 2/1982/ 204-209; Por. tegoż: Ostatnie odkrycie patrystyczne - Reguła Eugipiusza MTK 28/1981/ z. 4, 131-136.
- 13 Materiały Konferencji w druku.
- 14 Por. s.
- 15 "Lad" 2/1982/ nr 7, 4.

VI. DUCH ŚWIĘTY W KATECHEZIE PATRYSTYCZNEJ

W dniach 6-7 marca 1982 r. na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie odbyło się sympozjum zorganizowane przez Institutum Altioris Latinitatis na temat: "Duch Święty w katechezie patrystycznej". Było to pewnego rodzaju wprowadzenie patrystyczne do mającego się odbyć w maju Międzynarodowego Kongresu Teologicznego Pneumatologów w Watykanie. Wzięli w nim udział studenci, profesorowie i goście ze wszystkich wyższych uczelni papieskich Rzymu. Obrady otworzył dziekan Fakultetu Literatury Klasycznej i Chrześcijańskiej /Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche/ prof. Sergio Felici przypominając aktualność tematyki sympozjum o Duchu Świętym, poruszanej tak często w dokumentach Soboru Watykańskiego II, w "Evangelii nuntiandi" Pawła VI, nauczaniu Jana Pawła II i rozwijającym się żywo ruchu charyzmatycznym. Podczas sympozjum wygłoszono 7 prelekcji, po których odbywały się dyskusje¹.

Rektor Instytutu Patrystycznego w Rzymie, Augustyn Trapè wygłosił prelekcję pt. "Św. Augustyn o Duchu Świętym do neofitów", dokonując analizy 5 "Sermones" biskupa Hippony, z głównymi zrębami jego katechezy o Duchu Świętym. Dołączył ponadto kilka szczegółów z innych mów, pism i komentarzy, a przede wszystkim z traktatu "De Trinitate", które ukazują bogactwo i głębię katechezy augustyńskiej. Na koniec wskazał na prosty, bezpośredni, a zarazem dokładny sposób podawania przez Augustyna neofitom niełatwych prawd o Duchu Świętym. Profesor Rzymskiego Instytutu Studiów Wschodnich Tomasz Špidlík w prelekcji pt. "Obecność Ducha Świętego w duszy według katechezy

1 Obszerne sprawozdanie z sympozjum zob. "L'Osservatore Romano" 5 III 1982, s.7.

św. Bazylego". Już we wstępie zauważył, że mnisi Wschodu od połowy IV w. mieli zwyczaj poświadczać swą ascezę i duchowość przez cuda i niezwykle wydarzenia, które przypisywali działaniu Ducha Świętego. Rozbudowując ten wątek treścią traktatu "De Spiritu Sancto" wykazał, że Duch Święty był dla Bazylego głównym źródłem wiedzy duchowej i wewnętrznym światłem dla duszy oczyszczonej. Tak zaś pojmowaną bazylikańską naukę o Duchu Świętym powiazał z grecką duchowością monastyczną, a szczególnie z principiami ascezy Pseudo-Makarego. Profesor literatury chrześcijańskiej na Uniwersytecie Rzymskim Sergiusz Zincone w prelekcji pt. "Duch Święty w katechezie św. Jana Chryzostoma", stwierdził, że są 3 główne konteksty, w których Jan Chryzostom uczył o Duchu Świętym: trynitarny chrzcielny i eucharystyczny. W pierwszym traktowany był zawsze na równi i bez żadnej różnicy z Bogiem Ojcem i Synem Bożym przy omawianiu Trójcy Świętej. Przy nauczaniu chrzcielnym biskup Antiochii często podkreślał, że Duch Święty uświęca naturę wody /Kat. II,10/, działa przez kapłana i oświeca neofitę /Kat. V,20/. W trzecim wreszcie kontekście wiązał on często chrzest z eucharystią stwierdzając, że neofici spożywając Ciało i Krew Pana stają się przybytkiem Ducha Świętego /Kat. II,27/. Krew zaś i woda wypływająca z boku Chrystusowego na krzyżu, w odniesieniu do Ducha Świętego, symbolizują chrzest i misterium paschalne.

Problematyką liturgiczną zajął się profesor Instytutu Archeologii Chrześcijańskiej Wiktor Saxer w referacie pt. "Duch Święty w modlitwach eucharystycznych pierwszych wieków". W zestawieniu z wysoką pozycją Boga Ojca i Syna Bożego w modlitwach eucharystycznych mówca ukazał wielkie ubóstwo dewocji pneumatologicznej w liturgii zachodniej /z wyjątkiem przekazów Justyna i Hipolita/, gdzie obowiązywał Kanon Rzymski, w przeciwieństwie do liturgii wschodniej, z wielką obfitością "miejsc pneumatologicznych". W ikonografię wczesnochrześcijańską wprowadził zebranych profesor Instytutu Starożytnej Literatury Chrześcijańskiej Uniwersytetu w Bari Antoni Quacquarelli prelekcją pt. "Sposoby ukazywania Ducha Świętego w pierwszych wiekach", a w polemikę teologiczną końca IV w.

profesor Institutum Altioris Latinitatis Calogero Riggi referatem pt. "Katecheza o Duchu Świętym w nauczaniu Epifaniusza". Na zakończenie sympozjum wystąpił Afrykańczyk, absolwent Uniwersytetu Salezjańskiego, Simon Nabyariman, który w oparciu o swą tezę doktorską /La dottrina pneumatologica nel "De Spiritu Sancto" di Ambrogio/ scharakteryzował zarówno sam traktat jak i naukę o Duchu Świętym Ambrożego z Mediolanu. Wszystkie materiały z sympozjum zostaną opublikowane w specjalnym zeszycie.

Ks.Stanisław Longosz

VII. MIĘDZYNARODOWY KONGRES PNEUMATOLOGÓW

Dla uczczenia jubileuszowych rocznic: 1600-lecia Soboru Konstantynopolskiego I i 1550 rocznicy Soboru Efeckiego obradował w dniach 22-26 III 1982 r. w Auli Synodu Biskupów w Watykanie Międzynarodowy Kongres Teologiczny Pneumatologów¹. Pragniemy mu poświęcić kilka uwag, ponieważ bazował on przez cały czas na teologii Ojców, a pierwszy dzień jego obrad nosił nazwę: "Pneumatologia I Soboru w Konstantynopolu". W skład Komitetu Organizacyjnego Kongresu weszło 7 rektorów wyższych uczelni papieskich Rzymu /Anselmianum, Antonianum, Gregorianum, Lateranum, Salesianum, Angelicum, Urbanianum/ pod przewodnictwem O.José'a Sariva Martinsa oraz 15 rektorów, dziekanów i profesorów innych papieskich uczelni rzymskich, reprezentujących kilka narodowości /m.in. Polak E.Kaczyński z Angelicum/, z sekretarzem naukowym O.Piergiorgio Nestem. Na życzenie papieża wzięli w nim również udział przedstawiciele innych wyznań chrześcijańskich /prawosławni, luteranie, an-

1 Obszerne sprawozdania z Kongresu por. Cesare Casale Marcheselli, Credo nello Spirito Santo. Congresso Internazionale di Pneumatologia, Roma 22-26 marzo 1982, "Asprenas" 29/1982/163-177; Augustyn Jankowski, Międzynarodowy Kongres Teologiczny Pneumatologów, Rzym 22-26 III 1982, RBL 35/1982/434-438.

glikanie, metodyści oraz bracia z Taizé ze swym przeorem bratem Rogerem i teologiem Maksem Thurianem/. Dyskusje Kongresu miały za cel, jak stwierdził papież, pogłębić naukę o Duchu Świętym, "przypominając ściśle więzy łączące Kościół naszych czasów z Kościołem IV wieku w ciągłości jego nauki pierwotnej oraz wierności nauczaniu Ewangelii i przepowiadaniu apostołskiemu". Na program każdego dnia obrad składały się 2 referaty, 2 dłuższe konferencje i praca w 6 grupach studyjnych. Otwarcia Kongresu dokonał Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. Józef Ratzinger.

W pierwszym dniu obrad usiłowano przypomnieć fundamenty teologii Ducha Świętego położone w IV wieku. Na Soborze Nicejskim /325/ zebrani biskupi wyznali krótko w symbolu wiary: "εἰς ἕνα θεόν...εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν...εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα". Pneumatologię nicejską pogłębił jeszcze I Sobór Konstantynopolski /381/ łącząc Ducha Świętego z Tajemnicą Wcielenia w chrystologicznej części wyznania wiary: σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος δι' οὗ καὶ Μαρία τῆς παρθένου.

A oto wykaz prelekcji pierwszego interesującego nas dnia Kongresu: 1/ Y.Congar /Paryż/, Aktualność pneumatologii. 2/ J.D. Zizioulas /Glasgow, prawosławie/, Nauka I Soboru w Konstantynopolu o Duchu Świętym. 3/. Ch.Pietri /Paryż, Sorbona/, Problematyka I Soboru w Konstantynopolu w kontekście dziejowym i teologicznym. 4/. R.Cantalamessa /Rzym/, "Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Wiąż między chrystologią a pneumatologią w Symbolu Konstantynopolskim i w patrystyce.

Grupy studyjne I dnia Kongresu zajmowały się pneumatologią w rozwoju dziejowym. Po wprowadzającej prelekcji dyskusjom przewodniczyli: 1/ J.Woliński /Paryż, Instytut Katolicki/, Pneumatologia Ojców greckich, 2/ A.Trappè /Rzym, Augustinianum/, Pneumatologia łacińska, 3/ L.F.Ladaria /Madryt, Comillas/, Duch Święty u św.Hilarego z Poitiers. 4/ R.T.Hanson /Manchester, Uniwersytet/, Duch Święty w symbolach i wyznaniach wiary. 5/ J.M. Garrigues /Avignon/, Filioque wczoraj i dziś. 6/ F.Beisser /Mainz/, Znaczenie ekumeniczne i walor dogmatyczny Symbolu Konstantynopolskiego.

Treść poszczególnych wystąpień czy głosów w dyskusji,

opublikowane zostaną w całości, w specjalnej Księdze Pamiętkowej, przez Editrice Vaticana. Obrady nacechowane były pojednawczym duchem ekumenicznym, unikaniem akcentów polemicznych i chęcią wzajemnego zrozumienia. Wydaje się, że Kongres ten, jak to stwierdził Ojciec Święty Jan Paweł II w końcowym przemówieniu, uczynił wielki krok naprzód w trudnym dziele zjednoczenia chrześcijan.

ks. Stanisław Longosz

Bibliografia

I. WYKAZ PRAC ŚP. PROF. LEOKADII MAŁUNOWICZÓWNY Z DZIEDZINY ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO^x

1. De ara Victoriae in Curia Romana quomodo certatum sit,
Wilno 1937, ss.122, Rozprawy i Materiały Wydziału I Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie IX, z.2.

RECENZJE:

1. R.Ganszyniec, "Przegląd Klasyczny" 3/1937/ 822-824.
2. D.Amand, "Revue Bénédictine" 50/1938/ 361.
3. Ks.M.Morawski, AK 42/1938/ 95.
4. P.David, "Revue d'histoire Ecclésiastique" 35/1939/ 207.
5. J.R.Palanque, jak wyżej 296.
6. J.R.Palanque, "Philologische Wochenschrift" 59/1939/ 861.
7. S.Więckowski, "Przegląd Historyczny" 36/1946/ 164-166.

2. Koniec kolegium westalek, "Eos" 47/1954-1955/ z.2,
109-119.

3. De voce "Sacramenti" apud S.Hilarium Piotaviensem,
Lublin 1956, ss.232, Rozprawy Wydziału Historyczno-Filologicznego 18, TN KUL.

4. Ideały wychowawcze późnego antyku, RH 6/1957/ z.2, 185.

5. Z problematyki castitatis westalek, RH 6/1957/ z.2,
57-73.

^x Opracowano na podstawie: M.Kozmarkowski, Bibliografia prac Leokadii Małunowiczówny /7 VII 1910 - 1 V 1980/, RH 27/1979/

6. Czy chrześcijaństwo spowodowało straty w spuściźnie literatur antycznych, RH 9/1960/ z.2, 65-75.
 7. Roma christiana. Podręcznik łaciny chrześcijańskiej, Lublin 1961, ss.448, TN KUL.
 8. Tradycje antyczne w hymnach brewiarzowych, SCWPN nr 14 /1963-1964/, wyd. 1965, s.93.
 9. Pokłosie konsolacyjnej literatury łacińskiej, RH 14 /1966/ z.3, 97-107.
 10. Grecka konsolacja chrześcijańska, SCWPN nr 16/1966-1967/, wyd. 1968, s.50-53.
 11. Literatura konsolacyjna w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, jak wyżej, s. 69-72.
 12. Problem przyjaźni u Bazylego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma, RH 16/1968/ z.3, 107-132.
 13. Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich, RH 17/1969/ z.3, 95-114.
 14. Epistolografia, SWP 459-480.
 15. Słowniki i indeksy wyrazowe do starożytnych pisarzy chrześcijańskich, RTK 18/1971/ z.4, 118-123.
 16. Stare i nowe w greckiej konsolacji chrześcijańskiej, RH 19/1971/ z.3, 73-84.
 17. Znaczenie wyrazu sacramentum u św.Optata z Milewy, RTK 19/1972/ z.4, 163-171.
 18. Aktualność Ojców Kościoła, w: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej, Lublin 1973, 137-146, TN KUL.
 19. Ambroży, EK I 411-415 /34 ww. bibliografii/.
 20. Antoni Pustelnik, EK I 663 n.
 21. Cytaty biblijne w epigrafice greckiej, "Summarium" 2/22/1973/, z.1, 50-51.
 22. O niektórych właściwościach stylu Zenona z Werony, "Eos" 61/1973/ z.2, 273-288.
-
- z.3, 5-10.

23. Un Istituto interdipartimentale di studi sull'antichità cristiana in Polonia, "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 9/1973/ 391 n.

24. Koncepcja człowieka u św. Ignacego Antiocheńskiego, RTK 21/1974/ z.4, 189-201.

25. Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury antycznej, RTK 21/1974/ z.4, 213-223.

26. Konsolacja w mowach pogrzebowych św. Grzegorza z Nysy, RH 23/1975/ z.3, 73-103.

27. Les éléments stoiciens dans la consolation grecque chrétienne, StP 13/1975/ cz.2, 35-45.

28. Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego RH 24/1976/ z.3, 61-104.

29. W stulecie śmierci Jacques Paul Migne'a, TP 30/1976/ nr 11,5.

30. Z zagadnień epistolografii starochrześcijańskiej, RH 25/1977/ z.3, 65-71.

31. Antologia listu starochrześcijańskiego, t.1: Listy z dziedziny kierownictwa duchowego, pod redakcją /.../, Lublin 1978, ss.379, TN KUL - Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, STCh 2.

32. Listy konsolacyjne i mowy żałobne Grzegorza z Nazjanzu, RTK 25/1978/ z.4, 173-202.

33. Antyk chrześcijański, RTK 26/1979/ z.4, 23-34.

34. Ideał świętości w Kościele starożytnym, AK 92/1979/ 228-238.

35. Możliwości pracy nad antykiem chrześcijańskim i jego propagowanie w Polsce, RTK 26/1979/ z.4, 63-71.

36. Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej, AK 93/1979/ 3-15.

37. Trójca kapadocka /św. Bazyli, św. Grzegorz z Nysy, św. Grzegorz z Nazjanzu/, AK 92/1979/ 409-421.

38. Listy konsolacyjne Teodoreta z Cyru /Lettres de consolation de Théodoret de Cyr, SACH 2/1980/ 213-235.

39. Modlitwa prywatna w życiu starożytnych chrześcijan, TST 8/1981/ 206-220.

40. Problem cierpienia u św. Bazylego, RTK 28/1981/ z.4, 169-182.

41. Citations bibliques dans l'épigraphie grecque, "Studia Evangelica" 7/1982/ 333-337, TU Bd 126.

42. Bibliographie patristique polonaise, StP /w druku/.

43. La probléme de l'amitié chez les pères grecs, jak wyżej.

II. WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH Z DZIEDZINY ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
POWSTAŁYCH NA SEKCJI FILOLOGII KLASYCZNEJ KUL POD KIERUNKIEM:

A. Prof. dr Leokadii Małunowiczówny:

- Dąbrowska Helena, De S. Augustini litterarum gentilium studiis quid libris de civitate Dei doceamur, Lublin 1956, s. 70, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 90/.
- Sumowska Anna, Stosunek Tertuliana do kultury antycznej, Lublin 1958, s. 72, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 96/.
- Bartnicka Krystyna s., Święty Ambroży a zagadnienie dziewictwa, Lublin 1958, s. VII + 106, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 98/.
- Wójcik Władysław ks., Wierzenia i praktyki pogańskie w Galioji Hiszpańskiej w świetle "De correctione rusticorum" Marcina z Brakary oraz ich związki genetyczne z religią i kultem rzymskim, Lublin 1960, s. 100, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 104/.
- Pietrusiński Dionizy ks., Stosunek Laktancjusza do kultury antycznej, Lublin 1961, s. XIII + 98, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 106/.
- Gładyszewski Ludwik ks., Wyrażenia przenośne określające życie, śmierć i szczęśliwość wieczną u św. Ambrożego. Analiza treściowa, Lublin 1963, s. VIII + 107, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 119/.
- Sutryk Danuta, Q. S. Fl. Tertullianus "De cultu feminarum". Wstęp, przekład, komentarz, Lublin 1963, s. XVII + 47, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 122/.
- Małoszek Franciszek o., Pisma Maksyma z Turynu jako źródło do poznania wieku V, Lublin 1965, s. IV + 160, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 134/.

- Ś w i d z i n i e w s k i M i e o z y s ł a w** ks., Listy konsolacyjne św.Bazylego W.Wstęp, tłumaczenie, komentarz /Sp. 5, 6, 28, 29, 62, 101, 139, 140, 206, 240, 247, 256, 257, 264, 267, 269, 300, 301, 302/, Lublin 1964, s.XXX+48, /mps BKUL, Fil. Klas. m. 135/.
- N a s k r ę t S t e f a n** ks., Kwintus Septimiusz Florens Tertulian, "O widowiskach". Wstęp, przekład, komentarz, Lublin 1966, s.IX+112, /mps BKUL, Fil.Klas. m.137/.
- A n d r z e j e w s k i R o m a n** ks., Św.Ambroży, Wybór listów. Wstęp, tłumaczenie, komentarz /List Gracjana do Ambrożego, List I, III, XX, XXII, XXVIII, XXXIX, XLVII, XLIX, LI, LIII/, Lublin 1966, s.120+XV, tabl.5, /mps. BKUL, Fil.Klas. m.140/.
- T r o j n a r Z y g m u n t** ks., Św.Ambroży, Pierwsza księga "De Abraham". Wstęp, przekład, komentarz, Lublin 1966, s.IX + 109, /mps BKUL, Fil.Klas. m.141/.
- L o m n i o k i E d w a r d** ks., Ambroży a filozofia, Lublin 1967, /oz.I Zróżnicowanie semantyczne terminu "philosophia" i wyrazów pokrewnych; oz.II Stosunek św.Ambrożego do filozofii/, s.XII+84, /mps BKUL, Fil.Klas. m.146/.
- S z m i d t S t a n i s ł a w** ks., Znaczenie wyrazów "fides" i "fidelis" u Laktancjusza, Lublin 1969, s.XIX+111, /mps BKUL, Fil.Klas. m.152/.
- K a l i n o w s k a J a d w i g a** OSB, Znaczenie wyrazów "fides" i "fidelis" u św.Cypriana, Lublin 1969, s.XXII+97, /mps BKUL, Fil.Klas. m.153/.
- G o ł d a A l e k s a n d e r** ks., Znaczenie wyrazów "fides" i "fidelis" u Hilarego z Poitiers /w "Commentarius in Matthaeum" i w "Liber I ad Constantinum", Lublin 1970, s.XII+75, /mps BKUL, Fil.Klas. m.156/.
- L o n g o s z S t a n i s ł a w** Ks., Inwektywa przeciw panującym u łacińskich pisarzy chrześcijańskich IV w. /Obelgi Lucyferiusza z Calaris przeciw Konstancjuszowi w świetle tradycji inwektywy starożytnej/, Lublin 1970, s.XXI+231,

/mps BKUL, Fil.Klas. m.157/.

T o m c z y k B e r n a r d, Vita S.Cuthberti autore Beda.
Wstęp, przekład, komentarz, Lublin 1972, s.155, /mps BKUL,
Fil.Klas. m.163/.

K r z e m i ń s k i J a n, Święty Augustyn, Wybór listów.
Wstęp, przekład, komentarz /Ep. CLXXXIX, CCVIII, CCXVIII,
CCXLIII, CCXLVII, CCXLVIII, CCXLIX, CCL, CCLVIII, CCLIX,
CCLXII, CCLXIII/, Lublin 1973, s.IX+99, /mps BKUL, Fil.Klas.
m.169/.

P a c i o r e k A n t o n i, Protheiremena w dziele św.Lu-
kasza /Ewangelia i Dzieje Apostolskie/, Lublin 1975, s.IX+
144, /mps BKUL, Fil.Klas. m.174/.

E c k m a n n A u g u s t y n ks., Znaczenie rzeczownika
τὸ ὄνομα u Jana Chryzostoma w "Expositiones in Psalmos",
Lublin 1976, s.92, /mps BKUL, Fil.Klas. m.178/.

K u ź n i a r S t a n i s ł a w ks., Życie religijno-moral-
ne w południowej Galii w pierwszej połowie VI w. na podsta-
wie pism św.Cezarego z Arles, Lublin 1977, s.XIII+149,
/mps BKUL, Fil.Klas. m.182/.

N a u m o w i o z J ó z e f, Wyrażenia na oznaczenie mał-
żeństwa u św.Ambrożego, Lublin 1980, s.XVIII+146, /mps BKUL,
Fil.Klas. m.195/.

M a l i n o w s k i A n d r z e j, Acta Martyrum. Wstęp,
przekład, komentarz. Religijne stanowisko męczenników w pro-
cesach antychrześcijańskich /tłum. akta: Acta sanctorum mar-
tyrum Carpi episcopi, et Pamfili diaconi et Agatonicae;
Acta sancti Justini philosophi et sociorum; Acta disputa-
tionis sancti Achatii; Acta sancti Maximi; Passio sancto-
rum martyrum Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogii dia-
conorum; Acta Agapae, Irenae et Chioniae/. Praca ukończona
pod kierunkiem o.dra A.Bobera oraz ks.doc.dra hab. H.Wójto-
wicza, Lublin 1981, s.XIV+123, /mps BKUL, Fil.Klas. m.197/.

K o z e r a M a r e k ks., Święty Ambroży, "De Nabuthae
historia". Wstęp, przekład, komentarz. Praca ukończona pod

kierunkiem ks.bpa dra R.Andrzejewskiego, Lublin 1982,
s.VIII+109, /mps BKUL, Fil.Klas. m.200/.

Wielkosielec Elzbieta, Julius Firmicus
Maternus, "De errore profanarum religione". Wstęp, prze-
kład, komentarz. Praca kontynuowana i ukończona pod kie-
runkiem ks.doc.dra hab.H.Wójtowicza, Lublin 1982, s.122,
/mps BKUL, Fil.Klas. m.203/.

B. Prof.dr Janiny Pliszczyńskiej:

Rykówna Marta s., Funkcja strukturalna zespołów
semantycznych /μαρτυρία, ἀλήθεια, φῶς, ζωή, ἀγάπη/
w Ewangelii św.Jana, Lublin 1966, s.XIII+160, /mps BKUL,
Fil.Klas. m.139/.

Kryj Stefan, Środki wyrazu w Dziejach Apostolskich
Rozdz. 1-12, Lublin 1971, s.III+102, /mps BKUL, Fil.Klas.
m.158/.

Paszczał Marian ks., Struktura semantyczna po-
jęcia "καλονάγαθα" w "Ετρωματεῖς" Klemensa Aleksandryj-
skiego, Lublin 1973, s.38, /mps BKUL, Fil.Klas. m.165/.

Dąbrowski Franciszek ks., Struktury
semantyczne wyrazu "παῖδες" w "Ετρωματεῖς" Klemensa Alek-
sandryjskiego, Lublin 1973, s.XVIII+114, /mps BKUL, Fil.
Klas. m.167/.

Piętko Ryszard ks., Zakres semantyczny wyrazu
"προπαῖδες" w "Ετρωματεῖς" Klemensa Aleksandryj-
skiego, Lublin 1973, s.57, /mps BKUL, Fil.Klas. m.168/.

Duda Stanisław ks., Kategorie estetyczne pojęcia
"καλονάγαθα" w "Ετρωματεῖς" Klemensa Aleksandryjskie-
go, Lublin 1974, s.60, /mps BKUL, Fil.Klas. m.170/.

Rzepniewski Mieczysław ks., Struktury
semantyczne wyrazu "όλίς" w dziele "Ετρωματεῖς" Klemensa
Aleksandryjskiego, Lublin 1974, s.75, /mps BKUL, Fil.Klas.
m.171/.

S z a j d a N o r b e r t ks., Podstawowa problematyka dwu
ostatnich tomów "Religie Świata Antycznego" T.Zielińskiego
a mianowicie "Religie Cesarstwa Rzymskiego" i "Chrześ-
cijaństwa Antycznego", Lublin 1974, s.50, /mps BKUL, Fil.
Klas. m.172/.

B i e l a t S t a n i s ł a w OCD, Znaczenie wyrazu
"ἐκκλησία" u Klemensa Aleksandryjskiego /na podst.
"Στρωματεῖς" /, Lublin 1976, s.110, /mps BKUL, Fil.Klas.
m.180/.

C. Doc.dra hab. Henryka Podbielskiego:

P u t o n T a d e u s z ks., "Pedagog", ks.I, Klemensa
Aleksandryjskiego. Wstęp, przekład, komentarz, Lublin
1977, s.151, /mps BKUL, Fil.Klas. m.181/.

S p ó ł o w i a n i u k J a n ks., "Zachęta Greków" Klemensa
Aleksandryjskiego, Lublin 1977, s.XXX+159, /mps BKUL, Fil.
Klas. m.183/.

III. STRESZCZENIA PRAC DYPLOMOWYCH Z DZIEDZINY ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

1. Mirosław Cholewa, Pojęcie herezji u Izydora z Sewilli na podstawie dzieła "De haeresibus liber" /PLS 4,1815-1820/, Warszawa 1982, ss.90 /mps BMWSD/. Praca magisterska powstała w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie pod kierunkiem ks.dra Marka Starowieyskiego

Głównym powodem zajęcia się tym tematem była chęć uzupełnienia naszych wiadomości o literaturze łacińsko-hiszpańskiej okresu patrystycznego.

Rozdział I wprowadza w życie i działalność pisarską Izydora, analizuje pojęcie "herezji" w jego pismach oraz ukazuje specyficzny typ twórczości, jakimi są greckie i łacińskie katalogi herezji. Rozdział II zawiera przekład dzieła "De haeresibus liber", paralelnych fragmentów "Etymologii" z komentarzem. Natomiast rozdział III jest podsumowaniem wiadomości o katalogu oraz wykazem tematycznym i chronologicznym herezji.

Najbardziej istotnym elementem pracy było określenie pojęcia "herezji" u Izydora, które na pierwszy rzut oka, na podstawie "De haeresibus liber", wydawało się różne od współczesnego ich rozumienia. Bliższe badania ukazały, że powierzchowne wnioski były błędne, a ówczesna treść pojęcia "herezji" jest zbliżona do obecnej.

2. Ks.Stefan Grabowski, Izydor z Sewilli jako historyk Wizygotów, Wandalów i Swewów, Warszawa 1982, ss.240. /mps BMWSD/. Praca licencjacka powstała w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie pod kierunkiem ks.dra hab. Marka Starowieyskiego

Dla poznania dziejów Wizygotów w Hiszpanii ważna jest "Historia Wizygotów, Wandalów i Swewów" św.Izydora z Sewilli,

stanowiąca często jedyne źródło do poznania historii wymienionych ludów. Motywem do zajęcia się tym tematem był brak, poza nielicznymi fragmentami, tłumaczenia na język polski wspomnianego dzieła.

Rozdział I traktuje o historii Bizancjum, jak i Zachodu z wyeksponowaniem tych wydarzeń, które miały ścisły związek z historią Wizygotów, Wandalów i Swewów. Omówiono w nim rolę Kościoła oraz historię cywilną i kościelną wymienionych ludów.

W rozdziale II została przedstawiona postać i twórczość autora odczuwającego mocną więź z Wizygotami. Omówiono tam również dzieła historyczne oraz koncepcję historii na podstawie "Etymologii".

Rozdział III jest przekładem krótszej i dłuższej wersji "Historii Wizygotów, Wandalów i Swewów", św. Izydora z Sewilli, dokonany na podstawie najnowszego wydania "Historii" /C.R. Alonso, Leon 1975/. Uzasadnieniem tłumaczenia obydwu wersji są zachodzące różnice w tekście nawzajem uzupełniające się. Główną część dzieła św. Izydora stanowi historia Wizygotów.

Tłumaczenie opatrzone jest komentarzem, wyjaśniającym mało znane szczegóły z historii poszczególnych ludów, z uwzględnieniem wersji podawanych przez innych historyków.

9. Sławomir Kawecki. Historia chrześcijaństwa w "Kronice" Izydora z Sewilli, Warszawa 1982, ss.120 /mps BMWSD/. Praca magisterska powstała w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie pod kierunkiem ks. dra hab. Marka Stawieyskiego

Kronika Izydora z Sewilli przedstawia historię świata począwszy od jego stworzenia aż do roku 615, zaś skrót jej zawarty w "Etymologiach" /V, 39/ do roku 624. Kronika dzieli się na sześć okresów odpowiadającym sześciu dniom stwarzania świata. Najwięcej wiadomości do swego dzieła zaczerpnął Izydor

od pisarzy chrześcijańskich-Hieronima, Prospera, Wiktora z Tonunumy, a od niechrześcijańskich-z Eutropiusza.

Kronika biskupa z Sewilli, przez wieki używana jako "podręcznik" do poznania ogólnej historii świata, wywarła wielki wpływ na prace kronikarskie średniowiecza i stanowiła wzorzec dzieła kronikarskiego.

Celem pracy jest ukazanie Izydora jako historyka oraz wypełnienie luki z okresu Hiszpanii wizygockiej w naszej literaturze przez polski przekład jego "Kroniki".

Praca składa się z dwu rozdziałów. Treść rozdziału I stanowią cztery główne problemy: biografia Izydora, Izydor jako kronikarz i historyk na tle innych historyków, kronikarstwo i "Kronika" Izydora oraz historia chrześcijaństwa na podstawie Kroniki, uśystematyzowana tematycznie (początki chrześcijaństwa, okres wielkich prześladowań, Konstantyn i okres po roku 313, rozwój herezji, chrześcijaństwo wśród nowych ludów, rozwój literatury chrześcijańskiej).

Rozdział II zawiera przekład polski "Kroniki" Izydora /dokonany z tekstu łac. zamieszczonego w Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi, Berlin 1894 XI 424-488/ opatrzone komentarzem, dotyczącym zwłaszcza historii chrześcijaństwa.

4. Józef Naumowicz, "Żywoty Ojców z Mérida" i ich wartość historyczna, Warszawa 1982, ss.107 /mps BMVSD/. Praca magisterska powstała w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie pod kierunkiem ks.dra hab. Marka Starowieyskiego

Anonimowy zbiór żywotów z Mérida, któremu poświęcona jest praca, nie zyskał nigdy wielkiej popularności. Również świętobliwe postacie, które opisuje, nie należały do popularnych i szeroko czczonych. Niemniej "Żywoty Ojców z Mérida" są cennym dokumentem hagiograficznym oraz historycznym i są obficie wykorzysta-

tywane w badaniach nad Hiszpanią wizygocką, głównie nad historią miasta Mérida. Przedstawiają bowiem szereg jego osobistości, w tym pięciu kolejnych jego biskupów z ok. poł. VI w. do ok. 630 r., oraz dzieje całej Hiszpanii wizygockiej, w tym m.in. obraz przełomu wizygockiego w latach osiemdziesiątych VI wieku.

Praca składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest anonimowemu autorowi i jego dziełu /data powstania "Żywotów", oryginalny układ treści, forma, styl, język/, ze zwróceniem uwagi na hagiograficzny charakter utworu, by łatwiej osądzić jego wartość historyczną i zrozumieć pewne nieuniknione, jak na "Żywoty", braki i niedostatki. Dzięki wykorzystaniu "Żywotów" jako źródła historycznego ukazano szereg aspektów życia wizygockiego miasta m.in.: związki Mérida ze Wschodem bizantyjskim, szczególny udział w walkach arianskich, szeroko zakrojoną działalność dobroczynną i społeczną biskupów, życie monastyczne, rozkwit architektury, kult świętych, zwłaszcza św. Eulalii oraz życie religijne. Celem podkreślenia wiarygodności "Żywotów" oraz dopełnienia obrazu miasta skonfrontowano dzieła z Mérida z innymi źródłami historycznymi.

Drugą część pracy stanowi polski przekład dokonany z ostatniego wydania "Żywotów": "The Vitae Sanctorum Patrum Emeriten-sium", text and translation, with an introduction and commentary by J.N.Garvin, Washington 1946 /Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, t.XIX/. Do tekstu tłumaczenia dołączono krótkie, niezbędne objaśnienia.

5. Ks.Tadeusz Pikus, "Itinerarium" Egerii w interpretacji Piotra Diakona, Warszawa 1982, ss.141 /mps BMVSD/. Praca licencjacka powstała w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie pod kierunkiem ks.dra hab.Marka Starowieyskiego

Przedmiotem materialnym pracy jest dziennik "Itinerarium" Egerii napisany przez kobietę pielgrzymującą po Bliskim Wscho-

dzie w latach 381-383. Fragmenty tego cennego dzieła odnalezione zostały przez J.M.Gammurinię 1884 r. w bibliotece w Arezzo. Od tego czasu wielokrotnie i pod różnym kątem badano zachowane teksty, czerpiąc z nich wiele informacji. Korzystali z nich filologowie, historycy, liturgiści, bibliści, archeolodzy, topografowie biblijni, patrolodzy, badacze życia monastycznego i fenomenu pielgrzymowania. Z "Itinerarium" Egerii prawdopodobnie również korzystał Piotr Diakon /XII w./, bibliotekarz i archiwista klasztoru na Monte Cassino. Piotr w oparciu o kilka dzieł - m.in. "Itinerarium" Egerii znanego we fragmentach z Arezzo - napisał książkę o miejscach świętych; porównując "Itinerarium" Egerii i dzieło Piotra Diakona należało wskazać, u niego teksty pochodzące z "Itinerarium". Dokonał tego R.Weber, umieszczając zapożyczone przez Piotra teksty na końcu "Itinerarium Egeriae" w ostatnim jego wydaniu /CC 175 /1965/ 93-103/.

Szczegółowiej problem ten przedstawiłem w pracy magisterskiej "Dzieło De locis sanctis Piotra Diakona jako źródło rekonstrukcji "Itinerarium" Egerii", Warszawa 1980, /mps MBWSP/¹.

Niniejsza zaś praca, wykorzystując dotychczasowe wyniki badań, analizuje i przedkłada zapożyczone fragmenty z "Itinerarium" Egerii, które stanowiły tworzywo części książki "De locis sanctis" Piotra Diakona. Praca składa się ze wstępu, tłumaczenia z języka łacińskiego fragmentów wyjętych z dzieła "De locis sanctis" Piotra Diakona oraz komentarza.

6. Tadeusz Sowa, Licynian z Kartageny i jego listy. Wstęp, przedkład, komentarz, Warszawa 1982, ss.100 /mps BMWSD/. Praca magisterska pisana w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie pod kierunkiem ks.dra hab. Marka Starowieyskiego

Licynian z Kartageny /VI w./ jest pisarzem stosunkowo ma-

ło znanym w polskiej literaturze przedmiotu. Jego trzy listy stanowią bezpośrednie źródło do poznania problemów wewnętrznych Kościoła w Hiszpanii.

List pierwszy do papieża Grzegorza Wielkiego, będący pochwałą Reguły pasterskiej, pokazuje stałe kontakty i wpływy na życie Kościoła Wizygockiego, m.in. na sposób udzielania sakramentu chrztu.

List drugi - poświęcony obronie niematerialności duszy, pokazuje, że w Kościele Wizygockim, pod wpływem Faustusa z Riez, głoszone poglądy, iż oprócz Boga w Trójcy nie może istnieć nic niematerialnego.

List trzeci do Wincentego, biskupa Ibizy, porusza ciekawy problem "Listu spadłego z nieba". Jest to pierwsza wzmianka w literaturze na temat tego apokryfu. Skierowanie przez Licyniana listu do biskupa Ibizy jest świadectwem podlegania Balearów w tamtym okresie metropolicie kartageńskiemu.

Rozdział I pracy omawia sytuację Kościoła Wizygockiego w końcu VI w. ze szczególnym uwzględnieniem problemów poruszonych w listach Licyniana i przedstawia jego postać, działalność literacką oraz ustala chronologię poszczególnych listów.

Rozdział II zajmuje się już konkretnymi problemami a mianowicie: obroną niematerialności duszy, metodą i źródłami, na których opiera się Licynian, problematyką "Listu spadłego z nieba" oraz próbą określenia jego treści.

Rozdział III zawiera przekład trzech listów na podstawie wydania krytycznego J.Madoza, Licyniano de Cartagena y sus cartas /Madrid 1948/ oraz komentarze do ich trudniejszych fragmentów, ze wskazaniem źródeł, z których korzystał Licynian.

7. Andrzej Kazimierz Bako /diakon/, *Dziejowe posłannictwo Rzymu* według Augustyna i Leona Wielkiego, Lublin 1983, ss.XII + 51 /mps BKUL/. Praca magisterska powstała w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu pod kierunkiem ks.dra A.Bobera^x

Praca przedstawia próbę odpowiedzi Augustyna i Leona na zagadnienie sensu i kierunku ówczesnej historii. Na tej bazie budują oni swoistą wizję misji Rzymu. Podzielona jest ona na trzy rozdziały.

Rozdział I pt.: "Historiozoficzna refleksja Augustyna i Leona Wielkiego nad losami Imperium Rzymskiego", przedstawia sytuację społeczno-polityczną Cesarstwa na przełomie IV i V w., ze skrótownym ukazaniem złożoności przyczyn wpływających na jego rozpad. Ojcowie nasi dali interpretację współczesnej sobie sytuacji jako pedagogicznego działania Opatrzności, dającej możliwość poprawy moralnej oraz stanowiącej wewnętrzną próbę wartości chrześcijaństwa.

Rozdział II - "Przeznaczenie Rzymu w planach Opatrzności Bożej", przedstawia Wergilianą koncepcję posłannictwa Rzymu. Augustyn i Leon zgadzają się z Wergiliuszem, że Rzym stał się odpowiednim narzędziem Opatrzności do zapewnienia porządku i jedności w ówczesnym świecie. Jednak nie było to - według nich - dzieło bożków pogańskich, ale dzieło Jedyne Boga ohrześcijańskiego. Takie ujęcie nie jest prostym uświęceniem dawnego Rzymu, ale próbą znalezienia sensu historii. Leon akcentuje tutaj ideę nowego założenia Rzymu przez św.Piotra, pokazując jak potęga materialna Rzymu przeobraża się w potęgę duchową.

W rozdziale III pt. "Rzym jako centrum świata - caput orbis", pokazano Rzym jako centrum nowej społeczności - Kościoła uniwersalnego. Autorzy nasi rozwijają ideę nowej społeczności chrześcijańskiej, która nie ma jednak charakteru ponad-

x Prace magisterskie nr 7-14 prowadzone były bezpośrednio przez ks.dra Bogdana Częsza.

państwowego cesarstwa chrześcijańskiego. Idea ta podkreśla potrzebę jedności chrześcijan. Społeczność ta, której głową nie-widzialną jest Chrystus, posiada także widzialną głowę - Piotra. Myśl tę szczególnie eksponuje Leon. Dla niego prymat jest środkiem przewyciężenia partykularyzmu i zapewnienia jedności chrześcijan. Rzymianie zaś są w pewnym sensie wzorem dla innych członków wspólnoty chrześcijańskiej.

8. Ks.Tadeusz Czelen, Aktualne walory teologiczno-dydaktyczne katechez Cyryla Jerozolimskiego o Duchu Świętym, Lublin 1982, ss.74 /mps BKUL/. Praca magisterska powstała w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym, pod kierunkiem ks.dra A.Bobera

Temat ten podjęto przede wszystkim dlatego, że ciekawe kwestie dotyczące doktryny o Duchu Świętym współcześnie nie zawsze w sposób dostateczny są wykorzystywane. Dziedzictwo Ojców Kościoła jest pod tym względem bardzo bogate. Szczególnie godny uwagi jest fakt, że doktryna o Duchu Świętym u Cyryla Jerozolimskiego ma charakter popularnej katechezy. Warto więc skonfrontować ją ze współczesnym przekazem katechetycznym na ten temat. Stąd też celem pracy jest próba ukazania, w jakim stopniu katecheza Cyryla o Duchu Świętym zachowuje swoją aktualność, i w jakim stopniu może służyć pomocą współczesnemu katechecie.

Praca została podzielona na 3 rozdziały. Pierwszy pt.: "Stan wiadomości o Duchu Świętym przed i w czasach Cyryla Jerozolimskiego", przedstawia rozwój teologii Ducha Świętego na przestrzeni pierwszych czterech wieków. Rozdział ten jest próbą ukazania poprzez wypowiedzi Ojców i postanowień soborowych /325 r., 381 r./ stanowiska Kościoła wobec błędów w odniesieniu do Ducha Świętego. Wypowiedzi te dają nam obraz myśli teologicznej w IV w. o Duchu Świętym, której bezpośrednim świadkiem był Cyryl Jerozolimski.

Rozdział II "Nauka Cyryla o Duchu Świętym" w paragrafie 1 pt.

"Przekaz dogmatyczny" daje szczegółową analizę XVI i XVII katechezy Cyryla od strony zawartej w nich doktryny pneumatologicznej, natomiast paragraf 2 "Przekaz katechetyczny i jego struktura" pokazuje sposób posługiwania się Cyryla tą doktryną w przekazie katechetycznym.

Rozdział III - "Aktualność Cyrylowej katechezy o Duchu Świętym w świetle ówczesnego katechumenatu, jak również współczesnego przygotowania do bierzmowania", został podzielony na 2 paragrafy.

Pierwszy objaśnia problematykę katechezy katechumenalnej, reprezentowanej również przez katechezy Cyryla Jerozolimskiego. Drugi wylicza najważniejsze współczesne postulaty duszpastersko-pedagogiczne związane z przygotowaniem do bierzmowania, gdzie - jak wiadomo - treści dotyczące Ducha Świętego mają najpełniejsze zastosowanie. Jednocześnie zostały podane odpowiednie partie analogicznego materiału z Cyryla.

Reasumując należy stwierdzić, że katechezy Cyryla Jerozolimskiego spełniają warunki stawiane zarówno katechezie patrystycznej, jak i współczesnej katechezie o Duchu Świętym. Pomimo innych zadań współczesnej katechezy i odmiennych sposobów ich realizacji, w nauczaniu Cyryla bez trudu odnajdujemy większość postulatów duszpastersko-pedagogicznych stawianych katechezie dzisiejszej. Katechezy Cyryla są więc wzorem autentycznej katechezy wszystkich czasów.

9. Dariusz Glama /diakon/, Sens męczeństwa chrześcijańskiego według autorów epoki prześladowań, Lublin 1983, ss.XVIII + 53 /mps BKUL/, Praca magisterska powstała w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym pod kierunkiem ks.dra Andrzeja Bobera

Praca stara się ukazać sens śmierci męczeńskiej chrześcijanina przedstawiony w pismach Ojców Kościoła pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa, do roku 313. Tak bowiem rozu-

miany jest zwrot "epoka prześladowań" zawarty w tytule pracy.

Rozdział I, zatytułowany "Męczeństwo jako naśladowanie Jezusa Chrystusa", wskazuje na relacje między męczennikiem a Chrystusem. Po wskazaniu tekstów biblijnych o naśladowaniu i oddaniu życia za Chrystusa, przedstawiono pogląd Ojców na problem męczeństwa, którzy wyraźnie zachęcają chrześcijan do odważnego wyznawania swej wiary, choćby miało się to łączyć z utratą ich własnej wolności, a nawet życia. Przez ten fakt męczennicy stają się pełnymi naśladowcami Chrystusa. Wiele pism tego okresu nazywa właśnie męczenników "naśladowcami Chrystusa".

Upodobnienie się do Chrystusa związane było z pragnieniem zjednoczenia z Nim. O obecności Chrystusa w męczenniku, współcierpieniu z nim, podtrzymywaniu go na duchu i wspieraniu w cierpieniach dają wyraz szczególnie Acta Martyrum. Jednocześnie św. Cyprian poucza, że pomoc Boża jest "condicio sine qua non" męczeństwa. W końcowych rozważaniach pierwszego rozdziału ukazano analogię między męczeństwem a Eucharystią, mocno podkreślaną w pismach św. Ignacego Antiocheńskiego i św. Cypriana oraz znajdującą odzwierciedlenie w niektórych Aktach męczenników.

Rozdział II pt. "Świadectwo krwi jako publiczne wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa", przedstawia wpływ męczenników na otoczenie, akcentując ich rolę apologetyczną. Przeciwno tym, którzy uważali męczenników za samobójców, desperatów, czy też pyszałków szukających własnej chwały, pisarze chrześcijańscy podkreślali, iż jedynym powodem gotowości chrześcijan na męczeństwo była ich wiara w Jezusa Chrystusa.

Dotykając kwestii ucieczki przed prześladowaniami, po przedstawieniu różnych, diametralnie przeciwstawnych poglądów /Cyprian, Tertulian, Ignacy Antiocheński/, trzeba stwierdzić, iż w ocenie różnych postaw pisarzy należy uwzględnić kontekst uwarunkowań historycznych oraz osobowych. Wielka rola apologetyczno-apostolska męczenników, głównie w oparciu o Acta Martyrum - polegała na umacnianiu we wierze wszystkich chrześcijan, podnoszeniu na duchu słabych i chwiejnych współbraci, wreszcie budzenie refleksji wśród pogan, świadków śmierci chrześcijan. Wspaniałe świadectwo w tym względzie zostawił nam św. Justyn. Męczeństwo sięgające do rezygnacji z wolności i życia było więc przekonywu-

jącym znakiem wiarygodności chrześcijaństwa.

Rozdział III pt. "Męczeństwo jako sakrament dający zbawienie", ukazuje męczeństwo jako chrzest krwi. Taki pogląd istniejący w Listach św. Ignacego Antioch. rozwinęli i pogłębili późniejsi autorzy /Cyprian, Tertulian/. Dla katechumenów męczeństwo zastępowało chrzest z wody i przynosiło jego owoce, zaś dla chrześcijan było dopełnieniem skutków pierwszego obmycia i zastąpieniem sakramentu pokuty.

Poruszono również problem "nagrody za męczeństwo" wskazując najpierw teksty biblijne, stanowiące podstawę rozważań Ojców na ten temat, następnie terminologię używaną przez pisarzy chrześcijańskich na określenie nagrody wiecznej, a wreszcie świadomość nagrody u samych męczenników uwidocznioną zwłaszcza w aktach męczenników.

10. Krzysztof Korcz /diakon/, Prymat Biskupa Rzymu w świetle Listów świętego Grzegorza Wielkiego, Lublin 1983, ss. IX + 45 /mps BKUL/. Praca magisterska powstała w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu pod kierunkiem ks. dra A. Bobera

Praca przedstawia pierwotny dialog ekumeniczny z Kościołem Konstantynopolskim na temat prymatu Biskupa Rzymu, zaprezentowany w wybranych Listach św. Grzegorza Wielkiego, który powołując się na teksty prymacjalne z Pisma Świętego zwalczał przyjęty przez patriarchę Konstantynopola tytuł "episcopus universalis".

Rozdział I pt.: "Pierwszeństwo jurysdykcyjne Biskupa Rzymu", przedstawiający pojęcie prymatu rzymskiego w epoce patrystycznej został podzielony na trzy paragrafy. Paragraf pierwszy "Rzym jako Stolica Księcia Apostołów" ukazuje pierwszeństwo jurysdykcyjne Biskupa Rzymu w epoce przed pontyfikatem Grzegorza Wielkiego /590-604/ oraz omawia prymat na podstawie tekstu

obietnicy prymatu /Mt 16,18/ w świetle współczesnej egzegezy. Grzegorz w swoich listach broni prymatu swojego biskupstwa wobec odmiennych poglądów patriarchatu Konstantynopolskiego powołując się na osobę św. Piotra Apostoła, w imieniu którego sprawuje władzę w Kościele na Stolicy Biskupiej w Rzymie. Piotra nazywa zazwyczaj Księciem Apostołów, stwierdzając przez to samo jego przewodnią rolę w gronie Apostolskim.

W paragrafie drugim "Podległość wszystkich biskupów Biskupowi Rzymu", omówiono zależność jurysdykcyjną biskupów całego Kościoła powszechnego od władzy papieża, wynikającą de facto z działalności Grzegorza /w żadnym liście nie stwierdza, że są mu podlegli wszyscy biskupi/ oraz powszechnie uznawano zależność od Stolicy Apostolskiej Kościoła Konstantynopolskiego, wymienianego w kolejności bezpośrednio po Biskupstwie Rzymskim. W paragrafie trzecim "Urząd Nauczycielski Biskupa Rzymu" pokazany został papież jako nauczyciel wszystkich stanów w Kościele. Dla uzasadnienia urzędu nauczycielskiego, podobnie jak przy obronie prymatu, Grzegorz posługuje się argumentacją z Pisma Świętego /Łk 23,32/ a na fakt posiadania władzy nauczycielskiej wskazują listy, nakazujące zachować jego pouczenia.

W rozdziale II pt.: "Prymat Biskupa Rzymu a kolegialność" ukazana została działalność kolegialna za pontyfikatu Grzegorza. Mimo istnienia już od czasów świętego Cypriana a nawet Tertuliana terminu "collegium" na określenie grona biskupów, nie występuje on w listach Grzegorza. Wspólna działalność biskupów za pontyfikatu Grzegorza przejawiała się na synodach prowincjalnych, zalecanych przez samego papieża, który nakazywał przysyłać do Stolicy Apostolskiej sprawozdania, aby zapoznać się z ich ustawami i je zatwierdzić. W kolegialnej działalności biskupów żądał jednomyslności. Konieczność współpracy papieża z biskupami uzasadniona była pretensjami patriarchy Konstantynopola i szerzącymi się herezjami. Grzegorz uznając równość biskupów z rąci święceń, nazywał ich współbraćmi.

Rozdział III zatytułowany "Tytułatura Biskupa Rzymu", zajmuje się przyjęciem przez św. Grzegorza Wielkiego nowego tytułu "servus servorum Dei", używanego do naszych czasów w od-

powiedzi na nadanie sobie przez biskupa Jana IV, patriarchy Konstantynopola, tytułu "patriarcha universalis". Ponieważ samo przyjęcie tytułu przez papieża nie stanowiłoby rozwiązania sporu z Konstantynopolem o prymat, Grzegorz swoim postępowaniem, działalnością, a przede wszystkim troską o każdego człowieka, pokazał, że jest rzeczywiście sługą na wzór Chrystusa. Przyjęcie tego tytułu uchroniło Kościół od rozdarcia w wyniku sporu z Konstantynopolem.

Praca ukazuje zagadnienie prymatu Biskupa Rzymu połączonego z dialogiem ekumenicznym na tle sporu z Konstantynopolem oraz ideę kapłaństwa służebnego przez przyjęcie tytułu "servus servorum Dei". Sobór Watykański II zasady Grzegorza Wielkiego podał w formie wytycznych dzisiejszemu Kościołowi zalecając dialog ekumeniczny, działalność kolegalną i wskazując na służebny charakter urzędu Piotrowego.

11. Ks. Jerzy Malec, "Przyjdź Królestwo Twoje" w interpretacji łacińskich Ojców Kościoła, Lublin 1982, ss. 69 /mps BKUL/, Praca magisterska powstała w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym pod kierunkiem ks. dra A. Bobera

Praca ukazuje interpretację drugiej prośby Modlitwy Pańskiej przez łacińskich Ojców Kościoła. Modlitwa ta, jak wiadomo, w czasach patrystycznych stanowiła ważny etap wychowania neofitów do życia chrześcijańskiego i obok "Credo" była uważana za praktyczne kompendium wiary chrześcijańskiej i ich postępowania.

Autor rozważa najpierw stosunek chrześcijan pierwszych wieków do problemu wiecznego panowania Boga, uwzględniając kontekst akomodacji chrześcijaństwa do kultury grecko-rzymskiej oraz polemiki z heretykami. Z kolei omawia wizję królestwa eschatologicznego u Ojców /Kościół pielgrzymujący - urzeczywistnienie królestwa eschatologicznego na ziemi oraz królestwo nie-

bieskie/, wreszcie zajmuje się silnie wyakcentowanym przez Ojców indywidualnym wymiarem Królestwa Bożego /"Królestwo Boże, w was jest"/, królestwa świętości i łaski /to jego szczególny charakter/, które można utracić przez grzech.

Należy stwierdzić, że interpretacja wezwania "Adveniat regnum tuum" przez łacińskich Ojców Kościoła jest wprost zależna od rozumienia przez nich idei Królestwa Bożego. W krótkich i często lapidarnych zwrotach Ojcowie odsłaniają szeroką perspektywę wiecznego Królestwa, w którym jedynym i niepodzielnym Panem jest Bóg. Celem, do którego Ojcowie konsekwentnie dążyli było zwrócenie uwagi słuchacza czy czytelnika na rzeczywistość ziemską niedoskonałą, skażoną grzechem pierworodnym, w której Królestwo to istnieje w sposób specyficzny. Pojawienie się Chrystusa w rzeczywistości ziemskiej stanowi szczyt Bożej ekonomii zbawienia. Wskazując na Kościół jako miejsce obecności i panowania Chrystusa traktują tę społeczność mimo jej niedoskonałości jak arkę, która ocaliła Noego z wód potopu. Tam gdzie Chrystus, tam Królestwo Boże i tam ocalenie człowieka. O przynależności do Królestwa musi człowiek zdecydować sam, właśnie tu i teraz. Stawiając więc przed wiernymi nakaz doskonałości moralnej, domagają się Ojcowie jedynie wolnej i osobistej decyzji otwarcia się na zbawcze działanie Chrystusa poprzez Kościół, pogłębiające wciąż na nowo jedność człowieka z Bogiem. Osiągnięta w ten sposób świętość, staje się formą Królestwa Bożego, realizującego się tu i teraz we wnętrzu człowieka. Wezwanie Modlitwy Pańskiej "Adveniat regnum tuum" w interpretacji Ojców jest nie tylko wyrażeniem pragnienia Królestwa niebieskiego w całej jego pełni, lecz także prośbę do Boga o panowanie królestwa świętości i łaski już teraz w ludzkiej duszy. Interpretacja łacińskich Ojców Kościoła drugiej prośby Modlitwy Pańskiej zachowuje i dzisiaj swą aktualność.

12. Janusz Surżykiewicz /diakon/, Śmierć jako dobro w ujęciu świętego Cypriana i świętego Ambrożego, Lublin 1983, ss. XXVII + 130 /mps BKUL/. Praca magisterska powstała w Gorzowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gościkowie-Paradyżu pod kierunkiem ks. dra A. Bobera

Sygnalizowana w tytule pracy problematyka została przedstawiona w ramach czterech rozdziałów. Celem, który przyświecał powyższemu przedsięwzięciu, było możliwie optymalne przedstawienie myśli i prześledzenie tych idei, które wiodą do tezy podtrzymywanej i bronionej zarówno przez Cypriana, jak i Ambrożego, że śmierć nie jest złem, lecz dobrem. Stąd też w poszczególnych etapach pracy zreferowano kryteria, które zorientowały taką koncepcję śmierci.

W rozdziale I omówione zostało powszechne przeświadczenie, że śmierć, jest początkiem i przejściem do nowego życia. Głęboki sens tego przeświadczenia ujawnia się w bogatym kontekście chrześcijańskiej refleksji filozoficzno-teologicznej Cypriana i Ambrożego, sięgającej korzeniami posłannictwa ewangelicznego zaszczerpionego w świat kultury helleńskiej, która w pewnym stopniu inspirująco wpłynęła na ich doktrynę. Cyprian i Ambroży podkreślają, że śmierć /zwł. męczeńska/, jako zjawisko i jako akt nabrała niezwykle bogatych treści dopiero od śmierci Chrystusa. Dzięki niej bowiem ludzkie zmaganie się z przemijaniem, jest dobrem, ponieważ śmierć chrześcijanina włączona mistycznie w śmierć Chrystusa, staje się Paschą zorientowaną ku życiu wiecznemu - niebu, które według obu Ojców jest przede wszystkim miejscem wielkiego szczęścia konkretnej jednostki ludzkiej i całej wspólnoty świętych. Idąc za myślą "wnikliwych duszpasterzy", którzy wiedzieli, że człowiek nie może obyć się bez obrazów, zwrócono uwagę na antyczne wyrażenia Pisma świętego określające źródła i nazwy owego szczęścia i radości /ojczyzna, dom, uczta, Królestwo Boże/. Natomiast, aby jeszcze lepiej wyeksponować naturę śmierci jako przejścia i nowość sytuacji, w którą ona wprowadza, odwołano się też do innego jej określenia, mającego swój źródłosłów w Biblii, a także w świecie pogańskim,

to jest do obrazu "szum". Na tym tle podjęto zagadnienie śmierci męczeńskiej, ponieważ zdaniem św. Cypriana, jest ona doskonałym odzwierciedleniem paschalnego charakteru śmierci chrześcijanina. Do refleksji nad męczeństwem uważanym za świadectwo dane wierze przez wylanie własnej krwi, zachęcało od samych początków przede wszystkim przekonanie, że śmierć jest przejściem i warto ją podjąć dla zjednoczenia się z Chrystusem i dla Królestwa Bożego. W rozdziale II określano następne źródła prze wartościowania pierwotnego znaczenia śmierci i wskazano na jej inne znaczenia jako lekarstwa i znaku wyzwolenia ze zła i cierpienia. W następnej zaś części rozdziału uwzględniając przekonanie Tradycji, że grzech zrywa wszystkie osobowe więzi człowieka z Bogiem i jest rodzajem śmierci - podkreślano pozytywny wydźwięk śmierci biologicznej, która według obu Ojców jest wyzwoleniem człowieka z śmierci grzechowej i przeniesieniem go poza granice możliwości grzechu, gdzie człowiek spotyka się z Chrystusem. W tej perspektywie zachowawczego charakteru śmierci, rozwinęto problematykę umierania młodocianych oraz wykazano, że śmierć jest warunkiem i drogą do ostatecznego wyzwolenia, tzn. zmartwychwstania i zgodnego z ideą Pawłową odnowienia wszystkich rzeczy.

W trzecim etapie pracy ukazano na podstawie śmierci męczeńskiej, jak Ojcowie nie negując grozy śmierci, pozwalają jednak na przezwycięzenie jej lęku. Zwracając uwagę na wielką rzeszę męczenników, m.in. kobiet i dzieci oraz na różnorodne tortury, Ojcowie uzasadniali ich stałość i heroizm w obliczu prześladowań niezwykle wyostrzoną wiarą i wizją paschalnego i wyzwalającego charakteru śmierci.

W koncepcji naszych autorów autentycznie przeżywane chrześcijaństwo nie polega bynajmniej na ślepej fascynacji momentem śmierci, lecz na kształtowaniu całego życia w jej perspektywie. W ostatniej części pracy dokonano swoistej rekapitulacji wszystkich dotychczasowych stwierdzeń w odniesieniu do życia chrześcijańskiego w postaci tak zwanej śmierci mistycznej, zalecanej przez Cypriana i Ambrożego. Według nich każdy poprzez mistyczne umieranie światu, ciału, szatanowi i grzechowi oraz przez onotliwe życie może osiągnąć zbawienie i zjednoczenie z Bogiem,

w ramach znikomości i niedoskonałości życia ziemskiego.

Wszystkie wyżej wymienione aspekty ludzkiej śmierci syntetycznie ujęte uzasadniają tezę naszych Ojców, że śmierć może być przeżywana jako "dobro".

13. Ks.Marek Kozera, Święty Ambroży, De Nabuthae historia, Wstęp, przekład, komentarz, Lublin 1982, ss.VIII + 109 /mps BKUL/. Praca magisterska powstała na Sekcji Filologii Klasycznej KUL pisana pod kierunkiem ks.bpa dra Romana Andrzejewskiego na seminarium doc.dra hab.Mariana Nagnajewicza

M. Mo Guire, pierwszy tłumacz tego dzieła św.Ambrożego na język nowożytny twierdzi, że pod względem stylu i kompozycji jest bez wątpienia jednym z najpiękniejszych dzieł biskupa Mediolanu. /S.Ambrosii de Nabuthae. Commentary, Translation, Introduction, Washington 1927, s.16/. Długo pozostawało ono jednak w cieniu innych znanych prac tegoż Autora jak: "De officiis ministrorum", "De fide" czy "Epistulae". Kiedy na przełomie XIX i XX w. zaczęto powracać do nauki społecznej Kościoła pierwszych wieków zwrócono uwagę na to dzieło. Niektórzy chcieli nawet nadać radykalnym wypowiedziom w nim zawartym posmak nauki prekomunistycznej. O dużym zainteresowaniu tym dziełem w naszych czasach świadczą przekłady: na język włoski, dokonany przez L. dalle Molle w 1951 r. i przez M.G.Mara w 1975 r. oraz na język niemiecki przez I.Huhna w 1950 roku. Częściowego przekładu na język francuski dokonali benedyktyni z opactwa w Caluire i Cuire w 1948 r., a całość opatrzoną wstępem i komentarzem A.Hammanna wydano w Paryżu w 1978 roku.

Praca niniejsza składa się z szerszego wstępu, przekładu i komentarza. We wstępie nakreślił autor sytuację społeczno-polityczną cesarstwa rzymskiego w IV w. jako tło działalności św.Ambrożego i pomoc służącą zrozumieniu poglądów zawartych w dziele "De Nabuthae historia", bieg życia i działalność św.Am-

brożego oraz genezę powyższego dzieła. Następnie, w oparciu o tłumaczone dzieło, krótko omówił poglądy społeczne Biskupa Mediolanu, z odesłaniem do właściwych fragmentów przekładu, gatunek literacki i język dzieła. Tłumacz jest zdania i uzasadnia, że "De Nabuthae historia" jest diatrybą, zwraca uwagę na poetyckość języka w oparciu o normy uznane przez współczesne językoznawstwo kończąc omówieniem stanu badań nad dziełem. Zamieszczony w pracy przekład jest pierwszym tłumaczeniem na język polski. Tekst "De Nabuthae historia" jest niezwykle trudny do przetłumaczenia ze względu na interferencję prozy i poezji, fabuły historycznej i refleksji biblijnej. W imię wierności myśli odbiegał tłumacz od wierności słowu, przez co tekst polski utracił wiele poetyckiego kolorytu. Nie zawsze da się wiernie oddać po upływie półtora tysiąca lat metafory i metonimie, których w tekście nie brak. Aby nie zatracić całkowicie piękna poetyckiego języka Biskupa Mediolanu, w komentarzu obok realiów biblijnych i historycznych uwzględniono niewidoczną w polskiej szacie językowej *suavitas sermonis* dzieła.

14. Elżbieta Wielkosielec, Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum. Wstęp, przekład, komentarz, Lublin 1982, ss. 122 /mps BKUL/. Praca magisterska pisana na Sekcji Filologii Klasycznej KUL pod kierunkiem ks.doc, dra hab. Henryka Wójtowicza

We wstępie zamieszczono ogólne dane o autorze, jego dziele, języku i stylu oraz stan badań. Pismo "De errore profanarum religionum" zostało przetłumaczone na język francuski, niemiecki, holenderski, włoski i angielski. Brak było do tej pory przekładu polskiego. Praca ta jest więc pierwszą próbą przekładu na nasz język. Tłumaczenie stanowi główną część pracy /59 stron/. Wykorzystano w niej wydanie włoskie, Juli Firmici Materni De errore profanarum religionum. Introd., testo critico e commento con trad. e indici a cura di Agostino Pastorino, Firenze 1969.

Pismo Firmikusa /IV w. po Chr./ określano jako apologię. Apologią raczej nie jest, ponieważ autor nie zamierza bronić chrześcijaństwa, gdyż zostało już uznane za oficjalną religię państwową. Jest to raczej atak przeciw religii greckiej i rzymskiej oraz orientalnym kultom misteryjnym. Autor żąda całkowitego wytępienia pogaństwa. Firmikus omawia kolejno ubóstwienie żywiołów, wody, ziemi, powietrza i ognia. W zakończeniu wzywa cesarzy Konstancjusza i Konstansa, aby bezlitośnie wypłenili pogaństwo, a błądzących, nawet wbrew ich woli poprzez chwilowe cierpienia, uchronili od cierpień wiecznych.

Firmicus wykazuje ogromną znajomość mitologii i problemów religijnych. W związku z tym dla dokładnego zrozumienia pisma przekład opatrzone komentarzem rzeczowym. Dzieło Firmikusa dostarczyło wielu cennych danych o religiach pogańskich, a zwłaszcza o religiach misteryjnych, o których nie ma żadnych przekazów. Pismo to stanowi więc bardzo cenne źródło do badań nad historią religii.

15. Zbigniew Machnik /diakon/, Eucharystia w pismach św.Cypriana, Poznań 1983, ss.51 /mps BPWT/. Praca magisterska pisana na seminarium patrystycznym przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu pod kierunkiem ks.dra Bogdana Cząsza

Praca przedstawia naukę św.Cypriana o Eucharystii, który jako pierwszy z Ojców Kościoła zajmuje się nią tak obszernie. Jego list 63 do Cecyliusza /Epist. 63, PL 4,372-389/ stanowi niejako pierwszy w literaturze chrześcijańskiej traktat o Eucharystii i jeden z najcenniejszych dokumentów przednicęjskich dotyczących tego zagadnienia.

Przedmiotem rozdziału I jest nauka Cypriana o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii pod postaciami chleba i wina oraz jej skutkach dla wieczności i życia doczesnego. Wyrazem wiary w obecność Chrystusa w Eucharystii jest m.in. oburzenie Biskupa Kartaginy na fakt świętokradzkiego spożywania Komunii św. przez upadłych. Rozdział II w oparciu o terminologię stosowaną w pis-

mach Cypriana wskazuje, że Msza św. ma charakter ofiarniczy /sacrificium passio/ i stanowi wg Cypriana wspomnienie /commemoratio/ ofiary Chrystusa, która identyfikuje się z ofiarą Kościoła /sacrificium/ i z Męką Chrystusa /passio/. Z kolei omówiono, interpretację wspólnotowego charakteru Mszy św., który wg Cypriana oznacza jedność chrześcijan z Chrystusem i ich jedność między sobą. Rozdział II daje opis liturgii eucharystycznej w oparciu o przekazy Cypriana oraz współczesnych mu Ojców Kościoła, przedstawia zagadnienie materii Eucharystii, symbolikę mieszania wina z wodą, poruszoną przez Cypriana w związku z błędnymi praktykami akwariuszy.

Ńauka Cypriana o Eucharystii będąca świadectwem jego głębokiej wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina nie stanowi wyczerpującego wykładu dogmatycznego, ale zawiera szereg istotnych elementów doktrynalnych, które znalazły rozwinięcie w późniejszej teologii, także współczesnej.

16. Tomasz Szukałski /diakon/. Powołanie laikatu do świętości według św. Jana Chryzostoma, Poznań 1983, ss.43 /mps BPWT/. Praca magisterska pisana na seminarium patrystycznym przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu pod kierunkiem ks. dra Bogdana Czesza

Praca przedstawia poglądy Jana Chryzostoma o powołaniu laikatu do świętości. Uważa on, że każdy człowiek powołany jest do doskonałości, a warunki do jej osiągnięcia są te same dla ludzi świeckich, jak i dla osób poświęconych Bogu. Istotą doskonałości chrześcijańskiej upatruje w miłości, dlatego niezależnie od stanu i warunków życia, wszyscy mogą dążyć do jej osiągnięcia. Doskonałość tę można uzyskać poprzez zdobywanie kolejnych onót, nad którymi góruje miłość będąca więzią doskonałości. Praca ukazuje również szczegółowe wskazania Złotoustego zrealizowania świętości w stanie świeckim. Zagadnienie przedstawione zostało w trzech rozdziałach. W rozdziale I uka-

zane zostały podstawowe obowiązki każdego chrześcijanina a także praktyki nadobowiązkowe, które analogicznie do rad ewangelicznych prowadzą do wyższej doskonałości. Rozdział II przedstawia poglądy Chryzostoma dotyczące realizacji świętości w małżeństwie i rodzinie. Uważa on, że małżeństwo i życie rodzinne nie są przeszkodą w dążeniu do doskonałości, lecz pomocą daną przez Boga do jej osiągnięcia. Zebrano tu również rady Biskupa Konstantynopola dotyczące życia rodzinnego, wychowania dzieci, a także nakreślono jego naukę o rodzinie jako kościele domowym. Rozdział II jest próbą charakterystyki słuchaczy Jana Chryzostoma, którzy - jak można wnioskować z tenoru jego wypowiedzi - odznaczają się miernym poziomem religijnym i moralnym. Na tym tle ogromny podziw budzi optymizm Ojca Kościoła, który zachowuje wielką wiarę w ludzi, nieustannie nawołując wszystkich do doskonałości.

Idąc po linii nauki Chryzostoma Sobór Watykański II stwierdza, że życia świeckiego nie można traktować jako przeszkody do życia religijnego i urzeczywistniania świętości chrześcijańskiej. Aktualne także pozostają rady Ojca Kościoła dotyczące realizacji świętości w życiu rodzinnym.

17. Paweł Wygralak /diakon/, Pokuta w katechetycznym nauczaniu Cezarego z Arles, Poznań 1983, ss.47 /mps BPWT/. Praca magisterska pisana na seminarium patrystycznym przy Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu pod kierunkiem ks. dra Bogdana Czesza

Praca ukazuje naukę Cezarego z Arles o pokucie, w sensie ascetycznym i sakramentalnym. Rozdział I pt. "Praktyki pokutne drogą do doskonałości chrześcijańskiej", ukazuje argumenty Pasterza Galijskiego, którymi stara się nakłonić słuchaczy do wstąpienia na drogę pokuty, zadośćuczynienia za popełnione grzechy, a zwłaszcza do uświęcenia życia. Post, jałmużnę, czytanie Pisma św. i modlitwę uważa Cezary za nadzwyczaj owocne środki postępu życia duchowego. Rozdział II pt. "Pokuta in-

stytucjonalna w świetle nauczania Biskupa Arles" zajmuje się nauką biskupa o pokucie sakramentalnej. Wobec postanowień synodów stawiających bardzo surowe warunki dopuszczenia grzeszników do grona pokutników kanonicznych, stara się nasz autor, obok ukazania warunków, motywów i wymiaru eklezjalnego pokuty sakramentalnej, wpoić swoim diecezjanom przeświadczenie o konieczności życia duchem pokuty i realizacji jej istoty, tj. radykalnej przemiany postawy życiowej. Zajmuje też stanowisko wobec powszechnie dyskutowanego problemu pokuty in extremis. Uważa, że daje ona pewne przebaczenie grzechów tym, którzy pokutę czynili całe życie, a także tym, którzy szczerze żałują za swoje grzechy i chcą za nie zadośćuczynić. W pozostałych przypadkach zaleca zdać się na Boże miłosierdzie. W ostatnim rozdziale zatytułowanym: "Stan moralny adresatów nauk Cezarego z Arles" ukazano niski poziom moralny wsi galijskiej z powszechnymi praktykami zabobonnymi, a pijaństwem, hazardem, dużą swobodą seksualną oraz wypadkami przerywania ciąży. Cezary większość tych wykroczeń ujmuje w opracowanym przez siebie katalogu grzechów ciężkich i powszednich. Rozdział ten zwraca uwagę na specyficzny język nauk Biskupa Arles, dostosowany do prostych wieśniaków galijskich, którzy byli jego głównymi słuchaczami. Pomimo, iż mieli oni niski poziom moralny i intelektualny, nauki Cezarego są wzniosłe i ukazują szczyty świętości, które stanowią istotny sens powołania każdego człowieka.

Nauczanie Cezarego z Arles zarówno od strony treści nauczania, jak i metody stosowanej wobec słuchaczy jest wzorem duszpasterstwa wiejskiego, a jego gorliwość i cierpliwość godna naśladowania przez współczesnych duszpasterzy wiejskich. Akcentowany przez Cezarego eklezjalny aspekt sakramentu pojednania podkreślony został przez Sobór Watykański II w odnowionych obrzędach pokuty.

18. Ks. Tadeusz Kryński, Metanoia w życiu chrześcijanina w świetle pism Ojców Apostolskich, Lublin 1982, ss. XIV + 108, /mps B KUL/. Praca licencjacka pisana na sekcji teologii moralnej Wydziału Teologicznego KUL pod kierunkiem ks.doc.dra hab. Seweryna Rosika.

Autor pracy stara się prześledzić treść i rolę metanoi w życiu chrześcijanina w oparciu o pisma Ojców Apostolskich. Rozprawa składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy pt. "Stwórczy zamysł Boga w stosunku do człowieka" /podrozdziały: Powołanie człowieka, Odpowiedź człowieka/ stara się uzasadnić konieczność metanoi, która wypływa z faktu stwórczego i Bożego wezwania człowieka. Rozdział drugi pt. "Dar metanoi w dziele odkupienia" /podrozdziały: Chrystus i jego łaska, Środki zbawcze/ ukazuje źródło tej duchowej odnowy i rzeczywiste możliwości podjęcia jej mocą ofiary Chrystusowej. W trzecim wreszcie rozdziale pt. "Subiektywny wyraz chrześcijańskiej metanoi" /podrozdziały: Wewnętrzna postawa, Zewnętrzny wyraz metanoi/ autor ukazuje człowieka podejmującego metanoię, jej rodzenie się w sercu grzesznika oraz dalszy proces odnowy wyrażony w całym chrześcijańskim życiu.

Zapowiedzi wydawnicze

I. WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL

- A.Bober SJ., Millenium. Pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa w świetle tekstów źródłowych. Antologia, t.III.
- J.Czerniatowicz-Cz.Mazur, Recepta antyku chrześcijańskiego w Polsce, t.I, cz.2.
- B.Filarska, Początki architektury chrześcijańskiej.
- B.Filarska, Początki sztuki chrześcijańskiej.
- Ks.J.Śrutwa, Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim.
- E.Zwolski, Kasjodor-Jordanes. Historia gocka czyli scytyjska Europa.
- Apokryfy Nowego Testamentu, t.I, cz.1-2, wyd.2.

II. WYDAWNICTWO ATK: PISMA STAROCHRZEŚCIJAŃSKICH PISARZY

- Tertulian, Wybór pism cz.2 /Do żony, Do narodów, Scorpiace, Do Skapuli, O świadectwie duszy, Napominanie do czystości, Przeciw Żydom, Ps-Tertuliana - Przeciw wszystkim herezjom/, PSP XXIX.
- Orygenes, Homilie o proroctwie Jeremiasza, Lamentacjach i Księgach Królewskich, PSP XXX.
- Orygenes, Homilie o Księdze Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej, PSP XXXI.
- Eugipiusz, Dzieła /Reguła, Żywot św.Soweryna/, PSP XXXII.
- Apoftegmaty Ojców, cz.1, PSP XXXIII.
- Św.Augustyn, Omówienie psalmów, cz.1-4, PSP XXXIV-XXXVII.

Św. Augustyn, Przeciw Manichejczykom, PSP XXXVIII.

Św. Ambroży, Pisma, cz. 2 /O Eliaszu, O Nabocie, O Tobiaszu,
O dziewictwie, O Izaaku i duszy/, PSP XXXIX.

Orygenes, Homilie o Księdze Liczb, Jozuego i Sędziów,
PSP XL.

Orygenes, Homilie do Ewangelii św. Łukasza, PSP XLI.

W przygotowaniu:

Reguła mistrza, Konstytucje i kanony apostołskie, Wybrane poematy syryjskie cz. 2 /św. Efrem, Jakub Sarug, Bieneniu/, Itineraria et geographica /CC 175/, Filozofowie bizantyjscy.

III. NIEPOKALANOWSKIE WYDAWNICTWO OO. FRANCISZKANÓW

Maria w tajemnicy Chrystusa, Akta sympozjum patrystyczno-dogmatycznego z okazji 1550-lecia Soboru Efeckiego, Niepokalanów, 14-16 września 1981, red. Ks. Stanisław Longosz - O. Celestyn Napiórkowski OFMConv. /Dokumenty: List II Cyryla Aleksandryjskiego do Nestoriusza, List XXIV Cyryla Aleksandryjskiego do Aleksandryjczyków - Depozycja Nestoriusza, Anatematyzmy Cyryla Aleksandryjskiego, Homilia IV "ku czci Bogarodzicy" Cyryla Aleksandryjskiego, List Apostolski Jana Pawła II. na 1600 rocznicę I Soboru Konstantynopolskiego i na 1550 rocznicę Soboru Efeckiego, Komunikat Episkopatu Polski na rocznicę soborów w Konstantynopolu i Efezie. Artykuły: Ks. Czesław Bartnik, Sobór efesko-aleksandryjski jako wydarzenie historyczne; Tadeusz Dobrzeńcki, "Hagia Maria-Theotokos" w sztuce wczesnochrześcijańskiej /Zagadnienia wybrane/; Ks. Wacław Eborowicz, Zaproszenie św. Augustyna na Sobór Efecki; Tadeusz Gołgowski, Topografia Efezu chrześcijańskiego; Elżbieta Jastrzębowska, Mozaiki łuku triumfalnego w bazylice Santa Maria Maggiore w Rzymie; Ks. Wojciech Kania, Autentyczność homilii efeskiej "ku czci Bogarodzicy"; Ks. Roman Karwacki, Problem "Theotokos" w aspekcie pneumatologicznym; Karol Klauza, Popularyzacja postanowień Soboru Efeckiego w "Teologii polskiej" ks. Walentego Wośłowskiego; Ks. Stanisław Longosz, Konflikt chrystologii antiocheńskiej i aleksandryjskiej na

Soborze Efeskim; Czesław Mazur, Problematyka Soboru Efeskiego /431/ w publikacjach polskich. Bibliografia; O.Celestyn Napiórkowski OFMConv., Recepcja "Theotokos" w protestantyzmie; Jubileuszowe oceny Soboru Efeskiego /Pius XI - Jan Paweł II/; Bp Alfons Nosol, Chrystologia antiocheńska i aleksandryjska dzisiaj; Anna Sadurska, Efez w starożytności; ks. Teofil Siudy, Theotokos na Soborze Efeskim i Watykańskim II; ks. Władysław Smoleń, Idea "Theotokos" w rzymskich wizerunkach Matki Bożej w Polsce; ks. Marek Starowieyski, Sobór Efeski a sprawa Nestoriusza. Stan źródeł; ks. Franciszek Szulc, Hellenizacja jako problem metodologiczny; ks. Jerzy Woźniak, Recepcja "Theotokos" u Ojców Syryjskich; Bożena Wronikowska, Najstarsza ikonografia maryjna - Madonna z dzieciątkiem w rzymskim malarstwie katakumbowym; ks. Józef Krasieński, Głos w dyskusji - uwagi na temat sympozjum.

IV. STUDIA WARSZAWSKIE, Tom I-II: Ks. Marek Starowieyski, Początki monastycyzmu zachodniego; Apokalipsa Piotra. Wstęp, przekład, komentarz; Teksty prawne Marcina z Brakary. Wstęp, przekład, komentarz.

V. Przekład i opracowanie wszystkich Listów św. Leona Wielkiego papieża przygotowuje siostra Zdzisława Pietrzyk z Krakowa /ul. Bohaterów Stalingradu 9/.

VI. Przekład i opracowanie wyboru Pism Rufina z Akwilei przygotowuje ks.dr Ludwik Gładyszewski. W druku: Katecheza Symbolu, "Studia Gnesnensia" 6/1981-1982/. W opracowaniu: Expositio Symboli, De benedictionibus patriarcharum, Apologia I-II.

VII. Przekład i opracowanie Homilii Świątecznych Mezychiusza z Jerozolimy przygotowuje ks.dr Ludwik Gładyszewski.

VIII. MAKSYMOS Z TYRU, RETOR - to tytuł monografii /ok. 10 arkuszy wydawniczych/ złożonej do druku w Wydawnictwie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika przez doc. dra hab. Mariana Szarmacha.

IX. Dwa najbliższe zeszyty "Ateneum Kapłańskiego" poświęcone będą tajemnicy Eucharystii. Pierwszy z nich, o charakterze historycznym zawiera następujące artykuły: 1/ Eucharystia w biblijnych przekazach, 2/ Sprawowanie Eucharystii w gminach chrześcijańskich starożytnego Kościoła, 3/ Zbawczy realizm Eucharystii w nauczaniu Ojców Kościoła, 4/ Uwarunkowania historyczne i kulturowe w sposobie sprawowania Eucharystii, 5/ Doktryna o Eucharystii w wypowiedziach urzędu nauczycielskiego Kościoła, 6/ Obecność Chrystusa w Eucharystii, 7/ Eucharystia tajemnicą paschalną, 8/ Eklezjalny wymiar Eucharystii.

X. W związku z przejściem na emeryturę o. Andrzeja Bobera SJ, znanego popularyzatora myśli patrystycznej w Polsce, następny zeszyt /lipiec - grudzień 1983/ "Vox Patrum" będzie Jemu dedykowany w całości. Termin nadsyłania materiałów upływa z dniem 31 sierpnia b.r.

T E M A T Y

prac magisterskich i doktorskich

z dziedziny antyku chrześcijańskiego pisanych w roku akad.
1982/83

I. KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

A. Katedra Patrologii /Prace pisane pod kierunkiem ks. dra hab. Franciszka Drączkowskiego/:

1. Nauka o miłości chrześcijańskiej w mowach Grzegorza z Nazjanzu /P. Hudko/.
2. Ideał kapłaństwa w mowach Grzegorza z Nazjanzu /B. Prach/.
3. Model doskonałości chrześcijańskiej w mowach Leona Wielkiego /S. Storczyk/.

B. Katedra Historii Kościoła w Starożytności Chrześcijańskiej
- ks. doc. dr hab. Jan Srućwa

1. Życie ludzkie i godność człowieka w synodach hiszpańskich VI-VII wieku /Z. Skwierczyński/.

C. Sekcja Teologii Moralnej

1. Ideał kapłana w świetle pism Grzegorza Wielkiego /ks.S.Sojka, doktorska pod kier. ks.prof.dra hab.Stanisława Witka/.
2. Chrystus normą moralną w nauczaniu Leona Wielkiego /ks.A. Więckowski, doktorska pod kier. ks.doc.dra hab.Seweryna Rosika/.

D. Sekcja Filologii Klasycznej - ks.doc.dr hab. Henryk Wójtowicz,

1. "Actio" i "contemplatio" w pismach Grzegorza Wielkiego /ks.S.Sojka/.
2. Ildephonsus Toletanus, De cognitione baptismi. De itinere deserti. Wstęp, przekład, komentarz /ks.M.Szostak/.
3. Praedestinatus, Wstęp, przekład, komentarz /ks.P.Wietrzykowski/.

II. PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W POZNANIU

. Katedra Patrologii - ks.dr Bogdan Czesz

1. Egzystencja człowieka w świetle "Listów" i "Mów" Grzegorza z Nazjanzu.
2. Godność i zadania kapłana w świetle pism Cypriana.
3. Teologia miłosierdzia Bożego w nauczaniu Ambrożego.
4. Wolność religijna w interpretacji Ojców Kościoła.

III. PRYMASOWSKIE WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE W GNIEŹNIE

Seminarium naukowe - ks.dr Szczepan Pieszczoł

1. Metoda egzegetyczna Ambrożego w "De mysteriis" i w "De sacramentis".
2. Zarys teologii historii w "De catechisandis rudibus" Augustyna.

IV. INSTYTUT TEOLOGICZNY W TARNOWIE

Seminarium naukowe - ks.dr hab. Wojciech Kania

1. Idea Boga w pismach Cyryla Jerozolimskiego.

2. Nauka św.Jana Chryzostoma o modlitwie.
3. Mariologia św.Ildefonsa z Toledo.
4. Św.Cyryl Aleksandryjski jako obrońca tytułu θεοτόκος
5. Ideał kapłana według św.Ambrożego.
6. Myśl społeczna Klemensa Aleksandryjskiego.
7. Świadectwo ludzkiej duszy u Tertuliana.

Informacje

1. KONGRES TEOLOGÓW POLSKICH

W dniach 14-16 września b.r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbędzie się Kongres Teologów Polskich na temat **CHRZEŚCIJAŃSTWO A KULTURA /POLSKA/**. Uczestnicy obrad będą starali się odpowiedzieć na pytanie: w jakim momencie i w jakim stopniu zaczął się wpływ chrześcijaństwa na kulturę polską¹. Będzie to poszukiwanie orędzia Chrystusowego w życiu i kulturze polskiej. Podczas dwóch sesji przedpołudniowych /14 i 15 IX/ wygłoszone zostaną referaty programowe, zaś w trzecim dniu - sprawozdania przewodniczących sekcji profesorskich, po południu natomiast obradować będą w swoich grupach sekcje profesorskie przy Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej. Podobnie jak w poprzednich latach Komisja gwarantuje opublikowanie materiałów kongresowych, w tym także sprawozdań z autorskimi streszczeniami referatów wygłoszonych podczas sekcji profesorskich.

W Kongresie po raz pierwszy weźmie również udział Sekcja Patrystyczna, której członkowie starać się będą prześledzić i przedyskutować wpływ Ojców Kościoła na różne dziedziny kultury polskiej. Podczas popołudniowych obrad w grupach wygłoszonych będzie 7 komunikatów, które opublikowane będą w całości w pierwszym zeszycie "Vox Patrum" 1984 roku. Dla Sekcji Pa-

1 O założeniach Kongresu i proponowanych do dyskusji materiałach pisaliśmy w "Vox Patrum" 2/1982/ 211-213.

trystycznej będzie to ważne spotkanie, gdyż w ubiegłym roku minęła kadencja jej zarządu, i odbędą się nowe wybory.

Oto program obrad Kongresu Teologów Polskich z udziałem Sekcji Patrystycznej.

14 września 1983

9.00 Msza św. z homilią w kościele akademickim

10.00 Posiedzenie plenarne w auli

- Powitanie Rektora KUL
- Zagajenie Przewodniczącego Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej kardynała Franciszka Macharskiego
- Słowo Księdza Prymasa Kardynała Józefa Glempa
- Wprowadzenie w problematykę Kongresu - ks.Rektor PAT Marian Jaworski, Kraków.
- Referat: "Chrześcijaństwo a logos polski" - Ks.dr Bolesław Inlender, ASTK Warszawa.
- Dyskusja

13.00 Obiad

- Przerwa

15.30 Posiedzenie sekcji profesorskich:

- Polskie opracowania greckich OO.Kościół w XVI-XVII wieku - doc. dr Janina Czerniatowicz, Warszawa.
- Teksty łacińskich OO.Kościół w zbiorach polskich w okresie Średniowiecza i Odrodzenia - mgr Czesław Mazur, Warszawa.
- Wujek jako tłumacz OO.Kościół - dr Andrzej Bober SJ, KUL Lublin
- Król Jan Sobieski żarliwym czytelnikiem pism OO.Kościół - ks.dr hab.Wojciech Kania, Tarnów.
- Wpływ pism OO.Kościół na teorię i praktykę kaznodziejską w Polsce - ks.dr Waldemar Wojdecki, Warszawa.

18.00 Konferencja prasowa

19.00 Kolacja

20.00 Dyskusja nad problemami dydaktyki patrystycznej.

15 września 1983 r.

- 9.00 - Posiedzenie plenarne w auli /ok. godz. 11.00 - przerwa/
- Chrześcijaństwo a etos polski - ks.Bp Marian Re-
chowicz, Lubaczów.
- Chrześcijaństwo a sztuka polska - Ks.prof. Janusz
Pasierb, ATK Warszawa.
- Sytuacja kulturowa Polski i zadania Kościoła -
Ks.prof.Józef Tischner, PAT Kraków.
- Dyskusja.
- 13.00 - Obiad
- Przerwa
- 15.30 - Posiedzenie sekcji profesorskich:
- Źródła inspiracji najstarszej architektury sakral-
nej w Polsce - doc.dr hab. Barbara Filarska, KUL
Lublin.
- Doktryna patrystyczna w ikonografii ewangelista-
rza gnieźnieńskiego /XI w./ - doc.dr Tadeusz Do-
brzeniecki, Muzeum Narodowe, Warszawa.
- 18.00 - Konferencja prasowa
- 19.00 - Kolacja
- 20.00 - Wybór zarządu Sekcji Patrystycznej.

16 września 1983

- 9.00 - Posiedzenie plenarne w auli.
- Sprawozdania przewodniczących sekcji profesorskich
- Sprawozdanie z działalności Sekcji Patrystycznej
/1977-1983/ - Ks.dr Stanisław Longosz, KUL Lublin.
- Komunikaty.
- 13.00 - Zakończenie obrad.
- 14.00 - Konferencja prasowa.

2. IX KONGRES PATRYSTYCZNY

IX Międzynarodowy Kongres Patrystyczny w Oksfordzie od-
będzie się w dniach 5-10 września 1983 r. Za jego stronę mery-

toryczną i organizacyjną odpowiedzialny jest Fakultet Teologiczny Uniwersytetu Oksfordzkiego wraz z trzema znanymi patrologami angielskimi: Rev.M.F.Wiles /Regius Professor of Divinity in the University of Oxford/, Rev.G.C.Stead /Ely Professor of Divinity Emeritus in the University of Cambridge/ Rev. H.Chadwick /Regius Professor of Divinity Emeritus in the University of Cambridge/ oraz świetna organizatorka w charakterze sekretarza Miss E.A.Livingstone. Warto tu przypomnieć, że Kongresy Patrystyczne, grupujące patrologów całego świata, zaczęto zwoływać co 4 lata od 1951 r. za staraniem prof.dra F.L.Crossa. Ich celem jest zawsze wzajemna wymiana doświadczeń, poglądów i informacji na temat prowadzonych aktualnie studiów nad literaturą i teologią wczesnochrześcijańską oraz ukazanie miejsca Ojców w minionym i obecnym życiu Kościoła. Każdy z uczestników zapraszany jest do wygłoszenia komunikatu /do 12 minut/ na temat prowadzonych przez siebie badań patrystycznych. Komunikaty te w zależności od problematyki, skupiać się będą wokół tematów wiodących /"Master Themes"/. Tak np. ostatni VIII Kongres Patrystyczny w 1979 r. posiadał 13 "Master Themes", a mianowicie: Gnostycyzm, II wiek, Orygenes, Euzebiusz, Ojcowie Kapadocey, Augustyn, Chrześcijaństwo i filozofia, Chrystologia, Krytyka tekstu, Egzegeza patrystyczna, Kościół i państwo, Ascetyka, Liturgia. O tematach wiodących obecnego Kongresu zadecydują zgłoszone tytuły komunikatów /do 9 maja b.r./. Organizatorzy proszą o sugestie i propozycje. Każdy bowiem temat wiodący, poprzedzony 45-50 minutowym wprowadzeniem, ma ułatwić wymianę informacji i konstruktywną dyskusję. Wszystkie materiały publikowane są w całości w serii "Studia Patristica"¹.

IX Kongres Patrystyczny otwarty będzie 5 września w Examination Schools inauguracyjną prelekcją dra Fairy von Lilienfeld, profesora historii i teologii chrześcijańskiego Wschodu

1. Materiały VIII Kongresu Patrystycznego ukazały się drukiem w listopadzie 1982 r. w trzech częściach. Ich treść zob. "Przegląd czasopism" nr 100 obecnego zeszytu. Całość kosztuje 60 funtów /126 dol. USA/ dla uczestników IX Kongresu, 85 funtów /180 dol. USA/ dla innych. Zamówienia kierować na

na uniwersytecie w Erlangen. Porządek dnia przewiduje: godz. 9.10 - 12.50 lektura komunikatów w grupach i dyskusje, godz. 16.15 - 17.45 wygłaszanie prelekcji wiodących, godz. 18.00 - 19.00 lektura komunikatów w grupach, godz. 20.30 referat o tematyce ogólnej. Obrady Kongresu zakończą się 9 września wspólnym spotkaniem uczestników o godz. 20.30. Koszty udziału w Kongresie: wpisowe - 15 funtów, dzienne utrzymanie - 18 funtów, Korespondencję i uwagi na temat Kongresu należy kierować na adres: Miss E.A.Livingstone, 15 St.Giles, Oxford OX1 3JS, England.

3. BALCANICUM II

Konferencja "Balcanicum II: Bałkany i Polska w starożytności i średniowieczu" organizowana przez Instytut Historii Uniwersytetu Poznańskiego odbędzie się w tym roku w dniach 19. - 21 września¹. W związku z przypadającą obecnie 530 rocznicą upadku Konstantynopola organizatorzy nadają jej tytuł: "MIEJSCE BIZANCJUM W HISTORII EUROPY". Obrady Konferencji będą się odbywać w 4 sekcjach z następującymi tematami wiodącymi: I Starożytność: 1. Etnogeneza, kultura i ustrój ludów bałkańskich w okresie przedrzymskim. 2. Bałkańskie prowincje Imperium Romanum ze szczególnym uwzględnieniem Mezji Dolnej. Procesy romanizacji i ich dynamika. 3. Przemiany etniczne i społeczno-polityczne na Półwyspie Bałkańskim w IV-VI wieku n.e. II Średniowiecze /VII-XV/: 1. Geneza i historia Bizancjum. Sukcesja bizantyjska. 2. Historia i kultura narodów bałkańskich w średniowieczu. 3. Stosunki polsko-bałkańskie w średniowieczu. III Czasy nowożytne /XV-XIX w./: 1. Walka narodów bałkańskich z ekspansją i panowaniem Turków Osmańskich. 2. Stosunki polsko-bałkańskie /polsko-tureckie/ w XV-XIX wieku.

adres: Barbara Barrett, Social and Behavioural Sciences, Pergamon Press Ltd, Headington Hill Hal, Oxford OX3 0BW.

1 Sprawozdanie z Balcanicum I zob.: A.Malinowski - Bałkany i Polska w starożytności i średniowieczu, "Vox Patrum" 2/1982/ 437-446.

IV Historia sztuki: Relacje ikonograficzne malarstwa łacińskiego i bizantyjskiego w Europie środkowowschodniej w średniowieczu.

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim

KUL zgłosił swój udział w Konferencji z 4 komunikatami: 1. dr A.Bober SJ - Źródła greckie i łacińskie do historii starożytnej Bułgarii; 2. doc.dr hab. B.Filarska - Relacje ikonograficzne malarstwa wczesnochrześcijańskiego z rejonu Bałkan z malarstwem zachodnim; mgr A.Malinowski - Acta Martyrum z epoki prześladowań jednym ze źródeł do poznania historii Bałkan; mgr D.Próchniak - Kolonie armeńskie na terenie krajów bałkańskich w średniowieczu.

Dla gości zagranicznych deklarujących swój udział w sekcji I-III organizatorzy przewidują objazd po Wielkopolsce, dla historyków sztuki zaś wycieczkę po Małopolsce. Organizatorzy gwarantują również publikację wszystkich wygłoszonych prelekcji z dołączonymi streszczeniami obcojęzycznymi. Obrady w języku polskim, rosyjskim, niemieckim, angielskim i francuskim. Wszystkie koszty związane z udziałem w Konferencji pokrywają organizatorzy. /Komitet Organizacyjny Konferencji "Bałkany - Polska - Balcanicum II", 61-874 Poznań, ul.Juliana Marchlewskiego 124/126, Instytut Historii UAM/.

4. RODZINA WCZESNOCHRZĘŚCIJAŃSKA I JEJ ZADANIA

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL organizuje w dniach 24 - 25 listopada b.r. ogólnopolskie sympozjum na temat: "Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania". Problem rodziny dziś tak żywy i aktualny był już ostatnio oficjalnie poruszany na Soborze Watykańskim II /Gaudium et spes 52/, obszernie przedyskutowany na Synodzie Biskupów /26 IX - 25 X 1980/ i syntetycznie ujęty w adhortacji apostolskiej "Familiaris consortio" /22 XI 1981/ Jana Pawła II; w Polsce i za granicą poświęcono mu szereg sympozjów i konferencji oraz mnóstwo publikacji naukowych. We wszystkich tych inicjatywach łatwo jednak zauważyć brak pogłębienia patrystyczne-

go i odwoływania się do pierwszych źródeł chrześcijaństwa, mimo iż ich organizatorzy często posługiwali się, być może nieświadomie, językiem Ojców Kościoła /np. rodzina małym kościołem domowym/. Tę właśnie lukę chcielibyśmy uzupełnić zapraszając do współpracy wszystkich polskich specjalistów od starożytności chrześcijańskiej. W programie sympozjum chcielibyśmy wspólnie przedyskutować szereg zagadnień zgrupowanych wokół trzech tematów wiodących:

- 1/ Pojęcie grecko-rzymskiej rodziny starożytnej, jej blaski i cienie oraz oddziaływanie na życie chrześcijan.
- 2/ Rodzina chrześcijańska trwała wspólnotą osób i kolebką życia /Poglądy Ojców Kościoła na małżeństwo i jego cele, rozwody, zdradę małżeńską, na problem przerywania ciąży, porzucania dzieci, regulacji poczęć; rodzina w starożytnym prawodawstwie cywilnym i kościelnym/.
- 3/ Rodzina chrześcijańska małym kościołem domowym /Rodzina instytucją wychowującą religijnie i cywilnie w domu i poza domem, obowiązki ojca i matki, prawa i obowiązki dziecka, niewolnik w rodzinie, rodzina wspólnotą wierzącą i apostołującą/.

Prosimy bardzo o zgłaszanie na adres Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim tytułów referatów /do 30 minut/ i komunikatów /do 15 minut/ do 20 października, szczegółowy zaś program sympozjum roześlemy przed 10 listopada b.r.

5. III KONGRES STUDIÓW KOPTYJSKICH

W dniach 23 - 28 sierpnia 1984 r. odbędzie się w Warszawie III Międzynarodowy Kongres Studiów Koptyjskich¹ organizowa-

1 Zob. sprawozdanie z II Kongresu Studiów Koptyjskich: W. Godlewski, II Międzynarodowy Kongres Studiów Koptologicznych

ny przez Zarząd Międzynarodowego Towarzystwa Koptologicznego /International Association for Coptic Studies, 00197 Roma, Via F.Civinini, 24/ i Zakład Archeologii Śródziemnomorskiej PAN. Za merytoryczną stronę Kongresu odpowiedzialny jest Komitet organizacyjny w składzie: Bentley Layton /przewodniczący/, Rodolphe Kasser /wiceprzewodniczący/, Tito Orlandi /skarbnik - wydawca/, Włodzimierz Godlewski /sekretarz/, Leslie S.B.Mac Coull /dyrektor Koptyjskiego Centrum w Kairze/ oraz Peter Grossmann, Antoine Guillaumont, Peter Nagel, Julien Ries. Program obrad Kongresu przewiduje zarówno sesje plenarne, jak i sesje w grupach tematycznych. Organizatorzy zapraszają do zgłaszania referatów /do 20 minut/, komunikatów /do 10 minut/ lub sprawozdań z badań archeologicznych /do 30 minut/². Program Kongresu przewiduje również zwiedzanie Warszawy, Galerii Faras w Muzeum Narodowym z prezentacją sztuki koptyjskiej znajdującej się w polskich zbiorach oraz wycieczkę do Żelazowej Woli. Zgłoszenia należy kierować na adres: Dr Włodzimierz Godlewski, Muzeum Narodowe, Al.Jerozolimskie 3, 00-495.

/Rzym, 12 - 26 września 1980/, CT 52/1982/ z.2, 176-180.

- 2 Podjęcie tematu na Kongres może ułatwić przegląd najnowszych studiów koptyjskich: T.Orlandi - G.Mantovani, *Rassegna di Studi Copti* n.10, VCh 19/1982/ 407-423.

6. 40 LAT "SOURCES CHRÉTIENNES"
1942-1982

W ubiegłym roku minęło 40 lat od powstania znanej wydawniczej serii patrystycznej "Sources Chrésiennes". W ciągu tego czasu ukazało się 300 tomów pism Ojców Kościoła w tłumaczeniu francuskim z dołączonym prawie zawsze krytycznie opracowanym tekstem oryginalnym. Założycielem i projektodawcą serii był lyoński jezuita P. Victor Fontoyne /+ 1958/, który zaczął gromadzić wokół siebie patrologów i specjalistów ze starożytności chrześcijańskiej, pragnących wydawać w sposób krytyczny i nowoczesny teksty wczesnochrześcijańskie. Na zebraniu w 1941 r. w Lyonie, w którym wzięli udział m.in. Henri de Lubac, Pierre Chaillet, Henri Marrou, Stanislas Fumet, Gustave Bardy, zdecydowano, że projektowana seria otrzyma nazwę: "Sources Chrésiennes", w Lyonie prowadził ją będzie H. de Lubac, w Paryżu zaś J. Daniélou. Już w 1943 r. ukazał się mimo II wojny światowej jej pierwszy tom w opracowaniu J. Daniélou: Grégoire de Nysse, Contemplation sur la Vie de Moïse. W tym samym roku wydano jeszcze cztery tomy, m.in. jako tom II "Protreptyk" Klemensa Aleksandryjskiego w opracowaniu Claude'a Mondéserta, który w 1944 r. zostaje sekretarzem naukowym całej serii. Wkrótce do wydawanych francuskich przekładów patrystycznych zaczęto dołączać krytycznie opracowane teksty oryginalne: w 1945 po raz pierwszy tekst grecki /tom 8: Nicetas Stéthatos, Le paradis spirituel/, a w 1947 tekst łaciński /tom 19: Hilaire de Poitiers, Traité des Mystères/.

W celu zdobycia większego poparcia finansowego i moralnego w świecie patrystycznym oraz dla ułatwienia Sekretariatowi Wydawnictwa uzyskania osobowości prawnej, powstaje w 1956 r. Stowarzyszenie Przyjaciół "Sources Chrésiennes" /L'Association des Amis de "Sources Chrésiennes"/, które 4 lata później osiąga prawne uznanie państwowe, pozwalające na zbieranie składek, subwencji, darowizn i posiadanie własnego majątku.

Odtąd Stowarzyszenie: 1/ pokrywa znaczną część kosztów wydawniczych, 2/ wspomaga finansowo pracowników. Wydawnictwa opłacając koszty związane z dokumentacją materiałów /mikrofilmy, książki, fotokopie, delegacje/, 3/ dysponuje funduszem specjalnym na okolicznościowe potrzeby Wydawnictwa, 4/ organizuje co roku kilka konferencji naukowych i informacyjnych o Wydawnictwie, 5/ dwa razy w roku publikuje "Bulletin des Amis de Sources Chrétiennes" /1957-1981 ukazało się 45 numerów/, 6/ może reprezentować Wydawnictwo we wszystkich aktach prawnych, administracyjnych i finansowych. Do Stowarzyszenia należą stali członkowie, dobroczyńcy i fundatorzy, którzy zobowiązują się do płacenia rocznych składek / 70F lub 150 F, lub 600 F/ na jego adres /Association des Amis S.C., 29, rue du Plat, 69002 Lyon. C.C.P. 387510 E Lyon/. Na czele Stowarzyszenia stoi Rada Administracyjna /aktualnie: przewodniczący honorowi: H. de Lubac, A.Latreille; członkowie honorowi: kard.G.M.Garzone, kard. J.Ratzinger, R.Arnaldez, J.Guillet, X.d'Hauthuille, M.Jourjon, L.Lemaigre, + R.Proton de la Chapelle, J.Rougé; przewodniczący: J.Pouilloux; wiceprzewodniczący: J.Labasse, M.Pangaud; sekretarz: C.Mondésert; skarbnik: X.Fontoynont; członkowie: A.Audin, F.Bussini, L.Chaine, Y.Chotard, J.Courbier, G.Dagron, J.Fontaine, J.Gavoty, J.Glenisson, J.N.Guinot, L.Holtz, C.Kohler, M.Pérouse, J.Perrachon, B.Yon/.

W 1958 r. Wydawnictwo poszerza zakres wydawanych tekstów. Obok bowiem starożytnych pism patrystycznych rozpoczyna również wydawanie źródeł średniowiecznych i za staraniem G.Sortaisa oraz cystersów reformowanych publikuje zachodnie teksty monastyczne w serii: "Série de Textes monastiques d'Occident" /I jej tom: Aelred de Rievaulx /1110-1167/, Quand Jésus eut douze ans, oprac. D.Anselme Hoste i J.Dubois = 60 Sch/. Poszerza się nadal i konsoliduje Sekretariat Wydawnictwa, którego dyrektorem zostaje w 1960 r. Claude Mondésert, fundatorami zaś H. de Lubac i J.Daniélou. Niektórzy pracownicy Sekretariatu /R.Arnaldez, C. Mondésert i J.Pouilloux/ rozpoczynają w 1961 r. edycję /obok "Sources Chrétiennes"/ paralelnej serii zawierającej również grecki tekst krytyczny i tłumaczenie francuskie dzieł Filona Aleksandryjskiego, prekursora egzegezy patrystycznej

/Oeuvres de l'Alexandrin Philon/. Wydanie jubileuszowego tomu 100 /S. Irénée, Contre les Hérésies l. IV, 1965/, podobnie jak wcześniej tomu 50 /S. Jean Chrysostome, Huit Homéliees baptismales inédites, 1957/ obchodzone bardzo uroczystie w Lyonie, Paryżu i Rzymie.

Dzięki swej prężności i rozgłosowi Wydawnictwo uzyskuje w 1967 r. poparcie francuskiego Narodowego Centrum Badań Naukowych /Centre National de la Recherche Scientifique = CNRS/, które udziela mu pewnych subwencji finansowych, a do dyspozycji dyrektora Claude'a Mondéserta, mianowanego mistrzem poszukiwań naukowych /maître de recherche/, kilka nowych lokali i dodatkowych etatów. Podnosi to jeszcze bardziej znaczenie Wydawnictwa, którego Sekretariat dzięki dalszemu poparciu CNRS staje się w 1969 r. Instytutem Sources Chrésiennes /Institut des Sources Chrésiennes/ mającym działać w ramach Fakultetów Teologicznych Katolickiego Uniwersytetu w Lyonie. Wydawnictwo otrzymuje stałe miejsce /29, rue du Plat/ i wiele nowych pomieszczeń w budynkach uniwersytetu /ok. 600 m²: 10 biur, salę dokumentacji naukowej, pracownię z biblioteką patrystyczną, której księgozbiór liczy obecnie ok. 10 000 tomów, salę do ozytania mikrofilmów, lektorium i.t.d./. Pierwszorzędnym celem powstałego Instytutu jest utrzymanie, doskonalenie i rozwijanie wydawniczej Serii "Sources Chrésiennes" oraz prezentowanie starożytnych tekstów chrześcijańskich w sposób naukowy i nowoczesny, jak również prowadzenie naukowych badań patrystycznych. Na stałe jest w nim zatrudnionych 12 osób, które prowadzą administrację oraz korespondencję ze współpracownikami krajowymi i zagranicznymi, z wydawcami i konsultorami naukowymi, jak również z innymi instytucjami naukowymi /Institut de Recherche et d'Histoire des Textes dostarcza np. większość mikrofilmów różnych kodeksów starożytnych/ czy też równoległymi wydawniczymi seriami patrystycznymi, by organizować współpracę i bezużytecznie nie prowadzić dwukrotnie tych samych badań. Wydatki Instytutu pokrywane są zarówno z subwencji CNRS /opłaca 5 etatów/, jak również z dotacji Stowarzyszenia Przyjaciół "Sources Chrésiennes" i wydawcy Éditions du Cerf. W skład aktualnego personelu

Instytutu wchodzi: fundator: H. de Lubac; przewodniczący: C. Mondésert; przewodniczący pomocniczy: L. Doutreleau; sekretarz generalny: M. Zambeaux; sekretarz dyrekcji: C. Gombervaux; członkowie: M. A. Calvet /CNRS/, M. Dupré La Tour /CNRS/, P. Faucou /CNRS/, M. L. Guillaumin /CNRS/, J. N. Guinot, L. Neyrand, M. Rousseau, /CNRS/, B. de Vregille.

Znaczenie Instytutu Sources Chrétiennes wzrosło jeszcze bardziej w r. 1976, kiedy to został formalnie włączony do Narodowego Centrum Badań Naukowych /CNRS/ jako jego ekipa zrzeszonych specjalistów-naukowców /Equipe de recherches associée = ERA 645 CNRS/. Gromadzi ona naukowców i specjalistów różnych dyscyplin, katedr i instytutów CNRS, którzy razem współpracują nad późnym antykiem i starożytnością chrześcijańską. Dzięki powstaniu ERA 645 Instytut nie tylko otrzymuje pełne poparcie i pomoc finansową ze strony CNRS, ale również uczestniczy w jego badaniach. Aktualnym przewodniczącym ERA 645 jest M. Luis Holtz profesor łaciny na Uniwersytecie Lyon'skim i kierownik łacińskiej sekcji w Institut de Recherche et d'Histoire des Textes w Paryżu.

Naczelną postacią i duchem całego Wydawnictwa "Sources Chrétiennes" pozostaje Claude Mondésert, który gościł w Polsce w 1978 r. na zaproszenie Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL w Lublinie i przyczynił się w dużym stopniu do poszerzenia księgozbiorów w dzieła Ojców Kościoła w wielu polskich bibliotekach naukowych. Za swą pracę nad wydawaniem tekstów wczesnochrześcijańskich otrzymał w 1978 r. srebrny medal od francuskiego Narodowego Centrum Badań Naukowych, zaś od roku 1979 piastuje godność sekretarza Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Patrystycznych /Association Internationale des Études Patristiques = AIEP/. Swe pełne dorobku 40-lecie istnienia Wydawnictwo "Sources Chrétiennes" uczciło wydaniem 300 tomu: Jean Chrysostome, Panégryriques de S. Paul, w opracowaniu P. A. Piódagnela.

7. HABILITACJE Z DZIEDZINY PATROLOGII

1. Ks. Wincenty Myszor "Anapausis w teologii chrześcijańskich gnostyków", 400 s. mps. Kolokwium habilitacyjne 6 XII 1982 na Wydziale Teologicznym AKT. Recenzenci: doc.dr hab. A. Dembska /UW, Warszawa/, prof.dr hab. Wiesław Rosłon /ATK, Warszawa/, doc.dr hab. F. Stopniak /ATK, Warszawa/. Rozprawa dotąd nie publikowana.

Dr habilitowany z dziedziny patrologii.

2. Ks. Emil Stanuła, "Czynniki kształtujące sens biblijny w ujęciu św. Hilarego z Poitiers", 386 s. mps. Kolokwium habilitacyjne 6 XII 1982 na Wydziale Teologicznym ATK. Recenzenci: ks.prof.dr S. Grzybek /ATK, Warszawa/, doc.dr hab. J. Sulowski /PAN, Warszawa/, prof.dr A. Świderkówna /UW, Warszawa/. Rozprawa dotąd nie publikowana.

Dr habilitowany z dziedziny patrologii.

8. W drugim semestrze roku akademickiego 1982/83 na Instytucie Patrystycznym "Augustinianum" w Rzymie prowadzone są następujące wykłady: I. Patrologia fundamentalis: Angelo Di Berardino - Patrologia III saeculi; Basil Studer - Patrologia V saeculi. II. Theologia Patrum: Henri Crouzel - Aliqua themata theologico-spiritualia Origenis; Adalbert Hamman - De momento psalmorum in antiqua ecclesia. III. Lectio Patrum: Michael Mees - Hermas: Pastor; Manlio Simonetti - Origenes: Homiliae in Ieremiam. IV. Lingua et methodologia: Jean Mallet - Lingua latino-patristica; Paolo Siniscalco - Philologia patristica; Adalbert Hamman - Methodologia patristica. V. Contextus socio-culturalis: Nello Cipriani - De formatione rhetorica Patrum. VI. S. Augustinus: Agostino Trapè - Introductio in S. Augustinum; Agostino Trapè-Exegesis S. Augustini; Robert Russell - S. Augustinus et neoplatonismus; Pedro Langa - Contra Cresconium: De unico baptismo; Vittorino Grossi - De interpretatione Augustini in Gallia saec. V.

9. Na zebraniach KIK-u w Poznaniu od r.1977 prowadzone są również, za staraniem ks.dra Bogdana Czesza, wykłady o Ojcach Kościoła. Cykl I /1977 IV - 1980 V/: "Ojcowie Kościoła jako świadkowie wiary" stanowił systematyczny, popularyzatorski wykład o głównych postaciach starożytności chrześcijańskiej, ze szczególnym zaakcentowaniem ich głębokiej wiary i-aktualności ich doktryny dla dzisiejszego człowieka /np. konferencja: "Służyć Bogu w małżeństwie czy dziewictwie - próba odpowiedzi w "Sympozjonie" św.Metodego z Olimpu"/. Cykl II /1980 VI - 1981 V/: "Ojcowie Kościoła jako wychowawcy starożytnego chrześcijaństwa" obejmował następujące wykłady: Koncepcja Chrystusa jako Pedagoga u Klemensa Aleksandryjskiego; Człowiek wykształcony wobec Boga - pedagogiczno-ascetyczne postulaty Orygenesusa; Stosunek chrześcijanina do różnorodnych form kultury w interpretacji św.Bazylego; Funkcja szkoły i domu rodzinnego w przygotowaniu młodego pokolenia do samodzielnego życia w świetle wskazań św.Jana Chryzostoma; Jak rodzice winni wdrażać dzieci w ideały ascetyczno;pedagogiczne propozycje św.Hieronima; Rola doświadczeń życiowych i prób wiary w edukacyjnym procesie człowieka w ujęciu św.Augustyna; Stosunek chrześcijanina do przemian zachodzących w świecie - koncepcja cywilizacji Boecjusza i Kasjodora. Cykl III /1981 i 1983/: "Wielkie sobory starożytności chrześcijańskiej" omawia kontekst historyczny i patrystyczny starożytnych soborów.

10. W związku z obchodami 1500-lecia urodzin św.Benedykta klasztor OO.Benedyktynów w Lubiniu k.Kościana /sekretarz Konkursu O.dr Karol Meissner OSB/ rozpiął Międzynarodowy Konkurs na małą grafikę i ekslibris ku czci św.Benedykta, Patrona Europy. Przedmiotem Konkursu były małe formy grafiki /dłuższy bok prawy nie większy od 15 cm/, wykonane w dowolnej technice. Ich treść miała uwypuklić przynajmniej jeden z następujących aspektów: refleksje związane z postacią św.Benedykta i jego dziełem, wkładem Benedyktynów w kulturę Europy, aktualnością Reguły św. Benedykta, dowolną cechą duchowości benedyktyńskiej, wybraną postacią spośród świętych lub świątobliwych benedyktynów i oys-

tersów, elementem architektury klasztorów benedyktyńskich. Założeniem Konkursu było uzyskanie dzieł graficznych o najwyższych wartościach duchowych i artystycznych, z uwzględnieniem wielości konwencji twórczych. Miały to być prace dwójakiego rodzaju: 1/ Dowolne formy graficzne związane z powyższą tematyką, 2/ Ekslibrisy dla bibliotek klasztornych o jednym z następujących tekstów: EX LIBRIS MONASTERII LUBINENSIS O.S.B. EX LIBRIS MONASTERII B.MARIAE VIRGINIS DE LUBIŃ, EX LIBRIS MONASTERII SS.PETRI ET PAULI IN TYNIEC, EX LIBRIS ABBATIAE TYNECENSIS O.S.B. lub ekslibris biblioteki dowolnego klasztoru męskiego lub żeńskiego Reguły Św.Benedykta /benedyktyni, cystersi, kameduli/.

W Konkursie wzięło udział ponad 200 artystów z Europy, Azji i Ameryki, którzy nadesłali blisko 600 prac o najwyższym poziomie artystycznym. Organizatorzy przygotowują z nich obecnie wystawy objazdowe: dwie będą eksponowane w klasztorach benedyktyńskich poza Polską, a jedna w klasztorach i kościołach krajowych. Planuje się ponadto stałe ekspozycje - w Rzymie i w Lubiniu.

11. Dnia 26 listopada 1982 r. odbył się na KUL-u wieczór wspomnień poświęcony śp.prof.dr Janinie Niemirskiej-Pliszczyńskiej, pierwszej tłumaczce na język polski "Stromateis" Klementa Aleksandryjskiego. Zorganizowany został przez Sekcję Filologii Klasycznej KUL oraz Lubelskie Koło Polskiego Towarzystwa Filologicznego. Po mszy św. koncelebrowanej w kościele akademickim na wieczornicy jej sylwetkę i zasługi naukowe przedstawili: doc.dr. hab.K.Staweoka, doc.dr hab. H.Podbielski, prorektor prof.dr S.Sawicki, prof.dr J.Lanowski, ks.prof. dr J.Rybozyk, ks.dr hab. F.Drażczkowski, ks.dr R.Popowski oraz jej szkolne koleżanki i wychowankowie.

12. Ukazał się hiszpański przedkład J.M.Guirau opracowanego wspólnie przez Instytut Patrystyczny "Augustinianum" III tomu PATROLOGII, będącego kontynuacją znanego podręcznika J.Quastena: Instituto Patristico "Augustinianum", Patrología, III: La edad de oro de la literatura patristica latina, dirección de Angelo di Berardina y. Ortestuación de Johannes Quasten, Madrid, ed.

Católica /B.A.C.n.422/, 1981, pp.XXIV + 792. W porównaniu z oryginałem włoskim przekład zawiera wiele sprostowań, poprawek i uzupełnień dotyczących przede wszystkim wczesnochrześcijańskich autorów hiszpańskich.

13. Już 3 tomy znanej antologii ks.dra hab.Marka Starowiejskiego, OJCOWIE ŻYWI /Kraków 1978-1979-1982/ przełożone zostało na język włoski: I Padri vivi. Commenti patristici al vangelo domenicale, a cura di Marek Starowiejski: Anno A /326 pp./, Anno B /328 pp./, Solennità e Feste /445 pp./, Città Nuova Editrice, Roma 1980-1981-1982. Dzieło to doczekało się również kilku pochlebnych recenzji zagranicznych, a wśród nich: A.Pistoia, "Ephemerides Liturgicae" 96/1982/ 99.

14. Ukazało się już 10 numerów "Biuletynu Patrystycznego", redagowanego od r.1978 przez dra Stanisława Kalinkowskiego na łamach kwartalnika "Collectanea Theologica". Jest to pierwsza polska próba regularnego informowania opinii publicznej o najważniejszych wydarzeniach życia patrystycznego. W dziesięciu opublikowanych numerach znajduje się łącznie 57 komunikatów, sprawozdań i not informacyjnych. Szkoda, że wkładki te nie mają bieżącej numeracji. Ułatwiałoby to ich cytowanie. Oto ich miejsce w "Collectanea Theologica" w kolejności chronologicznej: /1 / 48/1978/ z.3, 175-188; /2/ 49/1979/ z.3, 184-191; /3/ 49/1979/ z.4, 183-195; /4/ 50/1980/ z.1, 165-176; /5/ 50/1980/ z.4, 155-163; /6/ 51/1981/ z.1, 137-148; /7/ 51/1981/ z.2, 151-162; /8/ 51/1981/ z.4, 163-179; /9/ 52/1982/ z.1, 171-186; /10/ 52/1982/ z.2, 173-180.

Rozdział "INFORMACJE" opracował

ks. Stanisław Longosz



KS.PROF.DR WACŁAW SCHENK - ZNAWCA ANTYKU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

29 października 1982 r. zmarł w Bytomiu, po doznanych dnia poprzedniego w wypadku samochodowym ciężkich obrażeniach ciała, ks.Wacław Schenk, profesor liturgiki w KUL i proboszcz miejscowej parafii pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP. Duchową sylwetkę tego wybitnego przedstawiciela nauk teologicznych i czynnego duszpasterza, ukształtował jego szczególny związek z KUL-em oraz losami Kościoła na terenie Śląska Opolskiego. Profesyjny nurt zainteresowań ks.Schenka kierował się ku problematyce liturgicznej. Dziedzinę tę jednak ukazywał i dokumentował szerokim kontekstem życia kościelnego wspólnot wczesnochrześcijańskich. Dotykamy tu podstawowego poglądu Profesora w jego spojrzeniu na istotę Służby Bożej, wypracowaną przez międzywojenny Ruch liturgiczny, który w oficjalnym kulcie wspólnot starochrześcijańskich widział niedościgły ideał formacji ucznia Pana i sposób urzeczywistniania się samego Kościoła. Założenie to sprawiło, że ks.Schenkowi bliskie były zagadnienia wczesnochrześcijańskiej tradycji kościelnej, uwzględniane przez liturgistów tej miary co L.Eisenhofer, O.Casel, P.Parsch, J.A.Jungmann, J.M.Hanssens, B.Botte, a także wyniki studiów nad antykiem chrześcijańskim takich autorów jak: J.Döllger, H.Rahner, L.Duchesne, J.Quasten, Th.Klauser. Nic więc dziwne, że znane prace wspomnianych tu autorów zawierała licząca ponad 20 tys. pozycji biblioteka ks.Schenka, która jego testamentalnym zapisem stworzyła podstawy zasobu książkowego Diecezjalnego Instytutu Pastoralno-Liturgicznego w Opolu.

Ks.Schenk był naukowo dokładny we własnej askrybii, a także odpowiedzialnie traktował prace pisane pod jego kierunkiem. Uczniom Profesora dobrze był znany jego dociekliwy styl w pra-

cy naukowej, który sprawiał, że promotor nie tylko sprawdzał przypisy opracowania, oparte na rzadko spotykanej literaturze, np. pozycjach E.Dekkersa, czy B.Poschmanna, ale pytał także, gdzie piszący zapoznali się z książką. I tu sondaż mógł okazać się niepomysłnym dla adepta nauk liturgicznych, gdy nie był on w stanie udokumentować, że dane swe zaczerpnął z jedyne go w Polsce egzemplarza studium Dekkersa, jaki należał do biblioteki Profesora, lub w drugim przypadku, nie powoływał się na tenże sam zbiór lub zawartość biblioteki benedyktynów w Tyńcu. Tę naukową solidność przyswoił sobie ks.Schenk w toku własnych studiów, odbytych pod kierunkiem wybitnych specjalistów, którzy oddziałali również na sam kierunek naukowych zainteresowań doskonałego znawcy dziejów liturgii w Polsce.

Wacław Schenk urodził się 27 IX 1913 r. w Gliwicach. Rodzicami jego byli: Paweł Schenk, specjalista w zakresie budowy pieców martenowskich i członek Związku Polaków w Niemczech oraz jego małżonka Paulina z domu Rather. W Gliwicach uczęszczał do szkoły podstawowej i do 9-klasowego gimnazjum humanistycznego typu klasycznego, gdzie w 1933 r. uzyskał świadectwo dojrzałości. Następnie jako alumn Seminarium Duchownego we Wrocławiu odbywał w latach 1933-1937 studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym miejscowego Uniwersytetu, zaliczając obowiązkowy semestr gościnny w Uniwersytecie we Fryburgu Badeńskim. W środowisku wrocławskim należy wówczas odnotować aktywną działalność Bertholda Altanera w zakresie patrologii oraz profesorów liturgiki: Franza Schuberta i Walthera Dürriga, kontynuatorów zainteresowań Ferdynanda Probsty /+1899/, autora licznych prac z dziedziny liturgii starożytnej. Nie dziwi więc, że już w owym czasie odkrył ks.Schenk żywe źródło duchowej siły Kościoła, jakim jest liturgia. Było to efektem lektury popularnej wtedy myśli Piusa Parscha i Romano Guardiniego, a może w większej jeszcze mierze następstwem zetknięcia się alumna Schenka z kręgiem wspólnoty benedyktyńskiej w Krzeszowie, aktywnym centrum Ruchu liturgicznego i duszpasterstwa młodzieżowego na Śląsku. To właśnie w tym środowisku, które odwiedził kilkakrotnie w czasie swoich studiów, zwięsz-

cza w czasie obchodów wielkanocnych lub wakacji, ukształtował się u późniejszego Profesora liturgiki, duchowy ^{wp}smak i organiczny związek życiowy z liturgią Kościoła. Tu też przyswoił sobie alumn Schenk zasadę polecaną przez Katolicki Ruch Młodzieżowy, że na szlaki wakacyjnych wędrówek należy zabrać w plecaku: Pismo św., mszalik liturgiczny, śpiewnik i tomik poezji religijnej.

Po otrzymaniu 7 sierpnia 1938 r. święceń kapłańskich z rąk kard. Adolfa Bertrama, pracował ks.Schenk w duszpasterstwie. Pierwsze dwa lata jako wikariusz parafii Brzezinka k.Gliwic, a następnie w charakterze kapelana jeńców wojennych i katechety w Konwikcie Biskupim w Głogowie nad Odrą. Stąd we wrześniu 1941 przeniesiony został do Gliwic, pełniąc do listopada 1946 obowiązki kapelana Sióstr Notre Dame i katechety w pobliskim gimnazjum. Pracując wśród młodzieży uczestniczył w bólu wielu swoich uczniów, którzy byli wysyłani na front wschodni, z którego najczęściej nie było dla nich powrotu. Za swe przekonania i pracę wśród młodzieży groziło ks.Schenkowi aresztowanie przez Gestapo, dlatego ukrywał się przez jakiś czas w okolicach Magdeburga.

Po zakończeniu działań wojennych pełni ks.Schenk obowiązki administratora parafii Piotrówka koło Strzelec Op. a następnie od lutego 1948 r. do września 1949 r. pozostaje na podobnym stanowisku w Krapkowicach. Stąd powołano go do Wyższego Seminarium Duchownego Śląska Opolskiego w Nysie. Przez dwa lata pozostaje na stanowisku wicerektora i wykładowcy liturgiki. Pozbawiony tych funkcji w tzw. okresie stalinowskim, odbywa w latach 1952-1955 studia specjalistyczne na KUL, które zamknął doktoratem, na podstawie pracy: "Kult św.Stanisława biskupa na Śląsku". Rozprawę tę opublikował drukiem w roku 1959 w TN KUL. Od roku 1956 ks.Schenk wykładał liturgikę w KUL, początkowo w formie zajęć zleconych, następnie w latach 1959-1960 w charakterze zastępcy profesora, zaś od 1964 r. na stanowisku adiunkta. W międzyczasie w 1957 r. zostaje mianowany proboszczem najstarszej bytomskiej parafii pod wezw. Wniebowzięcia NMP. Od tego też czasu datują się regularne dojazdy ks.Schenska z wykładami do Lublina. Mimo pracy duszpasterskiej

i dydaktycznej narasta systematycznie naukowy dorobek ks.Schenka. On też w powiązaniu z pierwszym syntetycznym ujęciem historii nauk liturgicznych w Polsce, zatytułowanym "Dzieje nauk liturgicznych w Polsce", staje się podstawą dla jego habilitacji w 1973 r., a następnie nominacji w 1975 r. na docenta i wreszcie w 1981 na profesora nadzwyczajnego. Trzeba tu dodać, że wspomniana rozprawa habilitacyjna została opublikowana w całości w "Dziejach teologii katolickiej w Polsce", pod red. M.Rechowicza, t.1-3, Lublin 1974-1977. W zmienionej nieco wersji, pt. "Służba Boża" uwzględnia ją "Historia Kościoła w Polsce", pod red. B.Kumora i Z.Obertyńskiego, t.1-2, Poznań 1974-1979. Oprócz własnej pracy badawczej, trwałym wkładem Profesora w dzieło polskiej nauki teologicznej, było stworzenie wraz z ks.prof.M.Rechowiczem lubelskiej szkoły badań nad liturgią w Polsce. Z grona uczniów ks.Schenka 15 osiągnęło pod jego kierunkiem doktoraty, zaś 62 osoby magisteria i licencjaty. O randze odkrywczej wielu z tych prac świadczy, że znaczna ich liczba ukazała się drukiem, zwłaszcza w seryjnej edycji "Studia z dziejów liturgii w Polsce", t.1-4, Lublin 1973-1982. Na szczególne odnotowanie zasługuje ponadto fakt, że 26 słuchaczy Profesora jest dziś wykładowcami liturgiki w polskich uczelniach teologicznych, seminariach diecezjalnych lub zakonnych. Od 1964 r. podejmuje ks.Schenk także zajęcia dydaktyczne z zakresu liturgiki na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, zaś od 1976 r. podobne obowiązki na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu oraz w Seminarium Duchownym diecezji opolskiej w Nysie.

Już pierwsze lata związku ks.Schenka z KUL-em stały się okazją do ujawnienia, w wydawanych w TN KUL publikacjach, zasadniczego kierunku jego myślenia naukowego. W tym dorobku, który w chwili śmierci Profesora przekroczył liczbę 100 publikacji /ich wykaz do roku 1973 podaliśmy w "Studia z dziejów liturgii w Polsce", t.2, Lublin 1976, s.9-13, zaś pozostały dorobek za lata 1973-1982 przygotowuje J.Abramowicz dla t.5 tejże edycji/, pragniemy podkreślić prace, odnoszące się wprost do liturgii starochrześcijańskiej. Pierwszą publikacją

w tej mierze jest rozprawa: "Udział ludu w ofierze Mszy świętej. Zarys historyczny", Lublin 1960, s.40. To syntetyczne opracowanie przenosi na grunt polski wyniki najnowszych studiów nad sprawowaniem Eucharystii. Autor ukazuje to centralne wydarzenie zbawcze, poczynając od wczesnochrześcijańskich gmin z czasów Justyna /+167/, Tertuliana /+ ok. 220/ i Hipolita Rzymskiego /+ 235/ aż po epokę współczesną. Ks.Schenk upatruje w aktywizacji ludu w ofierze Mszy centralny problem odnowionej liturgii, dlatego opracowanie włączył do pozycji "Wprowadzenie do liturgii". Opr. pod red. F.Blachnickiego, W.Schenka i R.Zielasko, Poznań 1967, s.207-238, a następnie zaktualizował rozprawę i nadał jej pastoralny akcent w skrypcie "Eucharystia", Kraków 1980, s.42. Wychodząc z analizy rytualnej wieczerzy żydowskiej i synagogałnej służby Bożej oraz elementów hellenistycznej kultury religijnej wskazuje ks.Schenk, że liturgia stanowiła w pierwszych wiekach centrum życia religijnego chrześcijan, była szkołą wiary, modlitwy i moralności, kształtowała poczucie wspólnoty i ducha ofiarności. Ulubiony przez Profesora sposób naświetlania problemów liturgicznych przez odwołanie się do ich uwarunkowań historyczno-genetycznych dominuje także w dwuczęściowej pracy "Liturgia sakramentów świętych", Lublin 1962-1964. Opierając swą analizę teologiczno-pastoralną na źródłach patrystycznych i tekstach liturgicznych w opracowaniu tym zaprezentował Autor własną koncepcję sakramentologii, tzw. krzyżowe spojrzenie na teologię sakramentu. Podobnie jak w Chrystusie, który jest Prasakramentem zbawienia, tak i w każdym ze znaków sakramentalnych, krzyżuje się to co Bóg daje w nim człowiekowi, zaś człowiek oddaje Bogu, a także to, co Kościół przekazuje światu a świat wnosi do Kościoła. Dlatego też każdy ze znaków sakramentalnych jednoczy i upodabnia przyjmującego go człowieka do Chrystusa, domagając się od niego wiary i manifestując swój charakter teocentryczny, społeczny i personalistyczny.

Zainteresowanie liturgią i jej przejawami w epoce chrześcijańskiego antyku, stanowiło wiodący element komparatystycznej metody w badaniach ks.Schenka, nawet tych, które dotyczy-

ły dominanty jego studiów, jaką były dzieje liturgii w Polsce. I w tego bowiem typu pracach ukazywał Profesor liczne analogie, relikty czy zatracenie przez Kościół ozasów nowożytnych - ducha liturgii pierwszych wieków. Takı sam akcent metodyczny rozpoznajemy w pracach liturgiczno-pastoralnych, takich jak seria artykułóv "Liturgia dzisiaj", publikowanych w roku 1965 i 1966 na łamach miesięcznika "Znak": "Podstawa życia liturgicznego" nr 136, s.1368-1370, "Liturgia słowa" - nr 139-140, s.186-191, "Zanim złożysz Bogu ofiarę" - nr 141, s.338-341, "Moja i wasza ofiara" - nr 142, s.482-485. To właśnie ks.Schenk przyswoił polskiej refleksji teologicznej starochrześcijańskie pojęcie miłości społecznej, łączącej modlitwę z ofiarą, dar ołtarza złożony Bogu w pomocy dla bliźnich. Jeszcze wymowniejszym przykładem w szukaniu w tradycji starochrześcijańskiej wzorca dla zreformowanej liturgii Soboru Watykańskiego II są prace: "Wtajemniczenie w liturgię chrztu i jego symbolika", AK 68/1965/ 177-183; "Reforma sakramentu pokuty", "Zeszyty Naukowe KUL" 9/1966/ nr 4, s.39-47; "Laikat w Kościele", "Zeszyty Naukowe KUL" 11/1968/ nr 1, s.9-19; "Duch liturgii w nabożeństwach", AK 75/1972/ 284-293; "Z historii liturgii chrztu", RBL 25/1972/ 89-96; "Chrzest dzieci. Historia, teologia, wymogi duszpasterskie", RBL 26/1973/ 20-38; "Z dziejów praktyki sakramentalnej w Kościele" w: Chrześcijańska pokuta. Dni skupienia dla kaznodziejów rekolekcji oraz misji ludowych", Kraków 1973, s.12-14 i "Znaczenie zadośćuczynienia" /tamże s.15-19/, "Pokuta sakramentalna osób duchownych. Zarys historyczny", RBL 29/1976/ 82-85 i "Rozgrzeszenie zbiorowe w praktyce Kościoła na Zachodzie i w Polsce do 1975 r." /tamże, s.128-134/.

Już wymienione tu prace ks.Schenska wskazują, że jego naukowe zainteresowanie duchowością Kościoła z epoki wozesnochrześcijańskiej było powiązane z przeświadczeniem, iż ducha liturgii nie można zrozumieć bez poznania najstarszych jej form.

Tu dotykamy także naukowego współuczestnictwa Profesora w licznych przedsięwzięciach, komisjach i sympozjach poświęconych problematyce patrystycznej, a zwłaszcza jego współpracy z Międzyzakładowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL.

Ks. Schenk chętnie podejmował zadanie głębszego referatów na sympozjach "starożytników" z KUL, gdzie zarówno jego fachowe prelekcje, jak i udział w dyskusji, spotykały się ze zrozumiałym zainteresowaniem. Imponujący jest sam zestaw tytułów tych referatów: "Liturgia chrztu do VI w." w ramach tematu "Chrześc. w okresie patrystycznym" - Wągrowiec 30-31 V 1974 r.; "Liturgia Eucharystii od II do IV wieku", podczas sympozjum "Eucharystia w okresie patrystycznym" - Lublin 5-6 V 1975; "Kult świętych w starożytności chrześcijańskiej do IV w." /opublikowany w: "W kierunku chrześcijańskiej kultury", red. B. Bęjze, Warszawa 1978, 311-318/ wygłoszony na sympozjum "Świętość i kult świętych w okresie patrystycznym" - Kraków 31 V - 2 VI 1976; "Wpływ ruchu pielgrzymkowego na liturgię rzymską do VIII w." /drukowany w RTK 26/1979/ z. 4 129-136/ jako część tematu "Pielgrzymki w starożytności chrześcijańskiej" - Lublin 31 V - 2 VI 1977; "Geneza modlitwy brewiarzowej", komunikat zgłoszony na sympozjum "Modlitwa starożytnych chrześcijan" - Tarnów 19-21 X 1978 /nie wygłoszony z racji wyjazdu do Rzymu/, "Liturgia IV w. na tle kultur", podczas sympozjum "Święty Bazyli Wielki - 1600-lecie śmierci", Lublin 15-17 V 1979; "Przemiany w liturgii zachodniej IV-V w." /drukowany pod tytułem "Przemiany młodego Kościoła", "Kierunki" 29/1979/ nr 47, 8-9/, referat na sympozjum "Relacje między architekturą a liturgią w IV i V w." - Lublin 16-19 X 1979 oraz "Wpływ decyzji efeskich na liturgię i kult maryjny" jako prelekcja na Sympozjum Efeskim - Niepokalanów 14-16 IX 1981 r.

Wachlarz zajęć dydaktycznych, które ks. Schenk podejmował zawsze chętnie, powiększał się wydatnie w końcowych latach sześćdziesiątych, kiedy w ramach organizowanego wówczas doksztalcenia soborowego dla duchowieństwa odwiedził on niemal wszystkie diecezje polskie. Już od roku 1958 datuje się jego udział w organizowaniu Seminariów Naukowych Wykładowców Liturgiki w Polsce, zaś od 1969 corocznych Sympozjów Liturgicznych dla aktywistów duszpasterstwa liturgicznego w Krościenku nad Dunajcem. Znało ks. Schenka duchowieństwo całej Polski z jego sierpniowych wykładów na KUL, ze zjazdów rekolekcyjnych przed Wielkim Postem czy Wrocławskich Dni Duszpasterskich. Był

on zapraszany na międzynarodowe sympozja i kongresy, np. Kongres Józefologiczny w Toledo /1976/ i Montrealu /1980/, Sympozjum Liturgistów Środkowo-Europejskich w Padeborn /1978/, Kongres poświęcony wspólnym korzeniom chrześcijańskim kultury europejskiej w Rzymie /1981/ czy spotkania Societas Liturgica.

Jego wiedza teologiczna, doświadczenie duszpasterskie, mądrość życiowa a nade wszystko oddanie Kościołowi, były także wykorzystane przez wiele lat w ramach Rady Naukowej Episkopatu Polski, zwłaszcza jako członka Krajowej Komisji Episkopatu Polski do spraw Liturgii oraz Krajowej Komisji Episkopatu Polski do spraw Duszpasterstwa Ogólnego. Wyrazem uznania Jego kompetencji naukowych i doświadczenia pastoralnego było powołanie go w roku 1972 do godności tajnego szambelana Ojca św., a także jego funkcje we własnej diecezji: Przewodniczącego Diec. Komisji d/s Liturgii /od roku 1977/, czy dziekana rejonowego bytomskiego rejonu duszpasterskiego /1981 r./. Nie będziemy w błędzie, jeżeli stwierdzimy, że w wymiarze osobowej i społecznej identyfikacji jako człowiek i kapłan, czuł się ks.Schenk przede wszystkim duszpasterzem. Praca naukowa nie zasłaniała mu człowieka. Zagadnienia duszpasterskie leżały u podłoża jego przedsięwzięć, nauczania w sali uniwersyteckiej i głoszenia Słowa Bożego, a nawet przypadkowej rozmowy w pociągu. Ciągłe ujawniał on proboszczowską troskę o budowę Kościoła jako wspólnoty kultu, ofiarnej miłości i troskliwej odpowiedzialności za braci. Zatraskany o duchowe dobro swoich parafian, przystąpił do realizacji ostatniego z trwałych dzieł swego życia - budowy nowej świątyni na terenie swojej parafii. Z myślą o tej inwestycji uzyskał w czasie pielgrzymki do Rzymu, z racji kanonizacji Maksymiliana Kolbe, poświęcenie przez Jana Pawła II kamienia węgielnego dla nowego kościoła. Los chciał, że w krytycznym dniu swego życia, jadąc na plac budowy nowego kościoła, doznał urazu w taksówce, potrąconej przez jadącą za nią ciężarówkę. Nawet jednak to trudne doświadczenie nie było w stanie przekreślić jego wiary i nadziei, które ujawniał często w czasie Mszy za zmarłych: "Pamiętajmy, nasz zmarły żyje. Dla Boga i u Boga.

Wszyscy żyją". Ten sam optymizm wiary kazał mu napisać w swoim testamentie: "Życzę Wam - wiary w Chrystusa, miłości Boga i bliźniego oraz nadziei wiecznego zbawienia. Wasz proboszcz i Wasz profesor".

Jerzy Józef Kopeć CP

A L F R E D S T U I B E R

/1912-1981/

Instytut Franciszka Józefa Dölgera przy Uniwersytecie w Bonn, powołany do badań późnego antyku, a ściślej mówiąc, wzajemnych powiązań antyku i chrześcijaństwa, przygotował na 70-lecie Alfreda Stuibera, przypadające 27 III 1982, Księgę pamiątkową na temat "wyobrażeń zaświatowych w antyku i chrześcijaństwie". Tymi bowiem zagadnieniami zajmował się Stuiber przez całe życie w swoich oryginalnych pracach i recenzowanych dziełach. Jednakże uroczystości jubileuszowej nie doczekał umierając nagle 24 VI 1981.

Planowana Księga pamiątkowa wyszła po śmierci autora¹ i konsekwentnie, zamiast adresu hołdowniczego, zamieściła nekrolog Autora pióra sędziwego dziś /ur. 1894 r./ prof. Uniwersytetu w Bonn, Teodora Klausera², u którego Stuiber doktoryzował się /1948/ i habilitował /1952/.

Alfred Stuiber urodził się 27 III 1912 w Roding /Oberpfalz/. Ojciec jego Luitpold, ogrodnik, zmarł już w 1920 r. na skutek utraty zdrowia w I wojnie światowej. Wychowaniem młodego Alfre-

-
- 1 Jenseitvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 9, Münster Westfalen 1982, XX + 250, 20 tabl.
 - 2 Theodor Klauser, Alfred Stuiber 1912-1981. Tamże VII-XV. Z tej pracy Klausera korzystam w niniejszym nekrologu.

da zajęła się matka Krescencja. Naukę gimnazjalną uwieńczył w 1933 r. egzaminem dojrzałości w Freising. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Bamberdze, przyjmując tam 23 I 1938 r. święcenia kapłańskie. Dwa następne lata był wikarym w Neuhaus i w Norymberdze. W kwietniu 1940 r. został powołany do wojska jako sanitariusz i w tym charakterze przeżył całą wojnę, przebywając głównie na Wschodzie. Wojna skończyła się dlań niewolą rosyjską, z której został wypuszczony we wrześniu 1945 roku.

Kierunek jego zainteresowań zrodził się z przypadku. Podczas pobytu na froncie wpadła mu do rąk mała broszura Th. Klausera pt. "Kurze abendländische Liturgiegeschichte". Autor wyraził kilka hipotez co do najstarszych rzymskich tekstów liturgicznych przechowywanych w Bibliotece Kapitulnej w Weronie. Stuiber uważał, że na ten temat może coś nowego powiedzieć. Postarał się o adres autora i w toku rozmowy zapadła decyzja, że młody Stuiber zajmie się wymienionym rękopisem. Odtąd pozostał w stałym kontakcie z mistrzem i zgodnie z przepisami uniwersyteckimi w Bonn, przez dwa semestry studiował u Klausera jako kandydat do promocji. Dysertacja była gotowa w 1948 r. i otrzymała notę summa cum laude, a drukiem ukazała się w 1950 roku³.

Dzięki zapobiegliwości Klausera otrzymał teraz Stuiber roczne stypendium na studia archeologii starochrześcijańskiej u Engelberta Kirschbauma SJ, w Rzymie, które w Niemczech są konieczne, aby można było przystąpić do habilitacji z historii Kościoła starożytnego. Wracając z Rzymu do Bonn wiozł Stuiber gotową już pracę habilitacyjną pt. "Refrigerium interim". Przedstawił w niej wyobrażenia o stanie pośrednim na podstawie wczesnochrześcijańskiej sztuki sepulkralnej. Wynik naukowy tej rozprawy zawarł autor w jednym z końcowych zdań: "W bardzo wielu biblijnych obrazach sztuki sepulkralnej jest zaznaczona potrzeba pomocy dla umarłych, którzy nie osiągnęli jeszcze swojego ostatecznego

3 Libelli Sacramentorum Romani. Untersuchungen zur Entstehung des sogenannten Sacramentarium Leonianum /Verona, Bibl. capitolare, Cod. LXXXV = Theophaneia 6/ Bonn-Hanstein 1950, VII + 92.

go celu, albowiem czekając w hadesie spodziewają się dopiero niebieskiej szczęśliwości". Dnia 13 stycznia 1952 przedstawił Klauser swoją ocenę tej pracy Fakultetowi, proponując zamknięcie procesu habilitacji wykładem Stuibera. Sama zaś praca ukażała się dopiero w 1957 r. w serii Theophaneia jako jej 11 tom⁴. Wykład inauguracyjny nosił tytuł: "Archeologiczne dane rzymskiego Liber pontificalis w świetle nowszych wykopalisk u św. Piotra". Ten próbny wykład nie był dotąd drukowany.

Teraz przeszedł Stuiber z powrotem do pracy duszpasterskiej, ale nie na długo, bo uniwersytet chciał go pozyskać dla siebie. Veniam legendi otrzymał w maju 1952 r., w roku następnym został asystentem młodszym, w 1955 asystentem, a w 1956 asystentem starszym. W r. 1958 otrzymał tytuł "pozaplanowego" profesora.

Na prośbę Klausera włączył się od 1955 r. do prac w "Institucie Franciszka Józefa Dölgera" i to w obu seriach Instytutu, tj. "Jahrbuch für Antike und Christentum" założonego w 1958 przez wymienionego Klasera oraz w "Reallexikon für Antike und Christentum" wychodzącego od wojny. Brał czynny udział w posiedzeniach Instytutu i zasilał swoimi artykułami obydwie serie. Z ramienia Instytutu wziął udział w Międzynarodowej Konferencji Studiów Patrystycznych w Oxfordzie w 1959 r. wygłaszając komunikat o wzmiankowanych seriach oraz krótki referat o formule Didache 6,2-3 "całe jarzmo Pańskie"⁵.

Tymczasem troskliwy jego opiekun Klauser wypatrywał, czy na którymś katolickim fakultecie teologicznym uniwersytetów niemieckich nie będzie wakansu, by otworzyć drogę Stuiberowi do normalnej profesury. Taka okazja zdarzyła się w Tybindze, gdzie

- 4 Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabenkunst /= Theophaneia 11/ Bonn-Hanstein 1957, 208 /Dodruk 1980/.
- 5 "Das ganze Joch des Herrn" /Didache 6,2-3/, StP 4/1961/ 323-329.

jednogłośnie powołano Stuibera. Jednakże ówczesny biskup Rottemburga odmówił mu swojego placet. Dopiero w 1965, kiedy trzeba było obsadzić wakującą Katedrę Historii Starożytnego Kościoła w Bochum, biskup wyraził zgodę i nowy profesor związał się już na stałe z tą świeżo założoną uczelnią zagłębia duhry. Do jego obowiązków należało prowadzenie wykładów historii Kościoła starożytnego /3 godziny/, proseminarium /2 godziny/ i głównego seminarium /2 godziny/. Wycieczek ze studentami nie urządzał, natomiast sam corocznie podczas długich ferii jesiennych przez trzy tygodnie zwiedzał Italię studiując pomniki dawnych epok.

Przeniósłszy się do Bochum pomyślał o własnym domu. Znalazł parcelę przy spokojnej ulicy nieopodal uniwersytetu i rychno zabrał się do budowy domu, urządzenia ogrodu /syn ogrodnika/ oraz warsztatu do majsterkowania. Kiedy dom i ogród, których budowy i urządzenia sam doglądał, były gotowe, mając własny, urządzony według swojego gustu cichy kącik, mógł się oddawać spokojnej pracy. Opracował wówczas m.in. sporo artykułów patrystycznych do Lexikon für Theologie und Kirche oraz Reallexikon⁶.

Na emeryturę przeszedł z początkiem 1980 roku. Pożegnalny wykład /Abschiedvorlesung/ pt. "Śmierć św. Augustyna"⁷ wygłosił 13 II 1980.

Jako emeryt odbył trzy podróże do Palestyny i do Grecji. Z drugiej podróży do Palestyny /jesień 1980/ przysłał Klausero- wi piękną kolorową kartkę z widokiem Klasztoru św. Katarzyny na Synaju, z następującym napisem: "Byłem tam naprawdę, ale nie ma tam żadnej poczty, żadnych znaczków pocztowych, nie ma nic do jedzenia, nic do picia. Dlatego posyłam tę pocztówkę z Niemiec".

Stan zdrowia Stuibera zaczął się poważnie pogarszać od 1979 roku. Zmarł nagle 24 czerwca 1981 r. po południu. Podeszdeł

6 Pełną bibliografię prac Stuibera podaje "Verzeichnis der Schriften von Alfred Stuiber" w cytowanej w przypisie 1 pracy s. XVI-XX. Spis jest anonimowy, ale nie trudno się domyśleć, że jego autorem jest Klauser.

7 Der Tod des heiligen Augustinus. Abschiedvorlesung, gehalten am 13. Februar 1980, jw., 1-8.

do otwartego okna, by spojrzeć na ulubiony, skąpany w słońcu ogród. W ciszy popołudnia popatrzył na bujną roślinność ogrodu i rzekł do gosposi: "Popatrz, leje". Osunął się i zgasł na wieki. Dnia 29 czerwca pochowano go w ojcystym Rodingu.

Najtrwalszym pomnikiem, uwieczniającym pamięć Stuibera, będą zapewne nie prace wyżej wymienione i inne podane w jego bibliografii, ale nowe opracowanie "Patrologii" Altanera. Pod jego redakcyjną opieką wyszły już dwa jej kolejne wydania /VI w 1966 i VII w 1978/ wiążąc jego nazwisko z tym, mającym już dziś światowy zasięg, podręcznikiem. O tym dotąd z rozmysłem nie mówiłem, bo ta sprawa wymaga szerszego i bardziej szczegółowego omówienia. Wróć do niej niebawem.

Andrzej Bober SJ

KS. DR JERZY LANGMAN
/1903 - 1982/

Dnia 18 stycznia 1982 r. w rzymskiej poliklinice Gemelli zmarł w wieku 79 lat jeden z nielicznych polskich doktorów archeologii chrześcijańskiej, wielki entuzjasta antyku chrześcijańskiego, znany organizator przechadzek po zabytkowych miejscach starożytnego Rzymu, ks. Jerzy Langman¹.

Urodzony 31 VII 1903 r. w Krakowie, w rodzinie artysty rzeźbiarza, studiował najpierw historię sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim, potem zaś pracował jako kustosz Muzeum Śląskiego w Katowicach, gdzie organizował dział etnograficzny, a w 1931 r. urządził 2 wystawy: sztuki religijnej i dzieł Juliana Pałata. W latach trzydziestych pracował początkowo w rozgłośni Polskiego Radia w Katowicach, gdzie był kierownikiem programów lokalnej radiostacji, następnie zaś w Polskim Radio w Warszawie, w charakterze odpowiedzialnego za ogólnopolskie audycje religijne. Jako reporter radiowy wyjeżdżał do Rzymu, skąd relacjonował kilkakrotnie uroczystości kościelne z Watykanu /np. w 1938 r. kanonizację św. Andrzeja Boboli, w 1939 r. pogrzeb Piusa XI i wybór Piusa XII/. Aresztowany w czasie wojny przebywał przez 4 lata w obozach koncentracyjnych w Mauthausen i Buchen-

1 Zob. obszerny nekrolog: ks. F. Płaczek, Ks. Profesor dr Jerzy Langman /1903-1982/, RBL 35/1982/293-296.

waldzie, a po wyzwoleniu przeniósł się do Rzymu, gdzie w 1951 r. ukończył na Uniwersytecie Gregoriańskim studia teologiczne ze stopniem licencjackim i przyjął święcenia kapłańskie. Obok studiów teologicznych posiadał doktorat z historii sztuki, uzyskany w 1947 na UJ², oraz doktorat z archeologii chrześcijańskiej, uzyskany w 1960 r. po studiach specjalistycznych na Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie³. Przez długie lata uczył później archeologii chrześcijańskiej, najpierw na papieskim uniwersytecie Angelicum w Rzymie /1960-1970/, potem zaś /dojeżdżając/ na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie /1970-1978/.

Najbardziej interesującą go dziedziną była wczesnochrześcijańska sztuka sepulkralna, bazyliki rzymskie i katakumby⁴. Na ich temat z ogromną erudycją i entuzjazmem potrafił mówić całymi godzinami. Znane były wszystkim Polakom w Rzymie organizowane przez niego bezinteresownie niedzielne przechadzki po starożytnym Rzymie, podczas których w gawędziarskim stylu, z dowcipem i humorem przelewał zebranym słuchaczom swą wiedzę i umiłowanie pamiątek przeszłości. Wskazywał przy tym skrętnie na wszelkie polonica i więzy z kulturą polską, wykazując się gorącym patriotyzmem. Jego 2-pokojowe mieszkanie było jednym wielkim muzeum, pełnym polskich pamiątek i studiów.

Przez śmierć tego człowieka w wytartej sutannie antyk chrześcijański w Polsce poniósł niewątpliwie dużą stratę. Był on tym, który w każdym, przybywającym do Wiecznego Miasta, Polaku chciał rozpalić żądzę poszukiwania, studiowania i umiłowania najstarszych pomników chrześcijaństwa. Choć spoczywa z dala od Ojczyzny na podrzymskim cmentarzu Prima Porta, to jednak żyje on nadal w pamięci i sercach wielu polskich sympatyków antyku chrześcijańskiego.

ks. Stanisław Longosz

-
- 2 Na podstawie pracy: "Nieistniejący kościół śś. Michała i Józefa niegdyś Karmelitów Bosych w Krakowie", rps cyt. przez W. Tatarkiewicza w: "Czarny marmur w Krakowie, Kraków 1952, 126.
 - 3 Na podstawie pracy: "Catalogo delle rappresentazioni di Buon Pastore".
 - 4 Por. Katakumby Commodilli - Nowe odkrycie w Rzymie, TP 14 /1960/nr 6,3; Zmiana pojęcia Boga u starożytnych Rzymian i pierwszych chrześcijan, w: Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich, Kraków 1977, 366-367.

Przegląd czasopism

2

Wykaz artykułów o tematyce wczesnochrześcijańskiej zawartych w czasopismach Biblioteki Uniwersyteckiej KUL II półrocza 1982.

1. ACME 35/1982/ fasc. 1, Milano

E.Randi, Baconthorpe politico. Il commento a "De civitate Dei" XIX /dal ms parigino lat. 9540/ 127-152.

2. The American Benedictine Review 33/1982/, Atchison KS

J.Luecke, Three Faces of Cecilia: Chaucer's Second Nun's Tale 335-348; R.B.Eno, Augustine the Pastor and the Isolation of the Saints 349-375.

3. American Journal of Philology 103/1982/ nr 1-4, Baltimore

B.Croke, The Originality of Eusebius' "Chronicle" 195-200.

4. The Ampleforth Journal 87/1982/ Part I-II, Ampleforth

R.Southern, St.Benedict and his Rule 16-28.

5. Analecta Bollandiana 100/1982/, Bruxelles

E.Follieri, Passione di Sant'Ippolito secondo il cod. "Lesb. S.Joannis Theologi 7" /BHG 2178/ 43-61; M.Aubinau, La Passion grecque inédite de saint Thérinós, martyrisé en Épire /BHG 1798z/ 63-78; W.H.C.Frend, A Fragment of the "Acta sancti Georgii" from Q'asr Ibrim /Egyptian Nubia/ 79-86; P.Canart, La collection hagiographique palimpseste du Palatinus graecus 205 et la Passion de S.Georges /BHG 670 g/ 87-109; P.Lemerle, Sainte Anysia, martyre à Thessalonique 111-124; M. van Esbroeck, Saint Épimaque de Peluse /Les fragments coptes BHO 274/ 125-145; F.Winkelmann, Vita Metrophanis et Alexandri /BHG 1279/ 147-183; R.G.Coquin et E.Lucchesi, Une version copte de la Passion de saint Eusignios 185-208; P.Devos, Une recension nouvelle de la Passion grecque BHG 639 de S.Eusignios 209-228; J.Mossay, Note sur Héron-Maxime, écrivain ecclésiastique 229-236; J. van der Straeten, S.Martin Sauveteur de S.Brice 237-241; A.Garzya, "Enkyklios Paideia" in Palladio 259-262; P.P.Verbraken, Le Sermon LIX de saint Augustin "De placendo et non

placendo hominibus" - /tekst krytyczny/ 263-269; G.Dagron, Le fils de Léon I^{er} /463/. Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie 271-275; M.Simonetti, Note sulla "Vita Fulgentii" 277-289; B.Flusin et J.Paramelle, De Syncretica in deserto Jordanis /BHG 1318 w/ 291-317; A. de Vagüé, Le pape qui persécute saint Equitius 319-325; M.C. Díaz y Díaz, La "Passio Mantii" /BHL 5219/ 327-339; W.Lackner, Zwei membra disiecta aus dem "Pratum Spirituale" des Joannes Moschos 341-350; E.Pellegrin, Un prologue et un argument inédits à l'"Historia translationis sancti Benedicti" 365-372; C.Vircillo Franklin et P.J.Meyvaert, Has Bede's Version of the "Passio S.Anastasis" come down to us /in BHL 408/? 373-400; G.Mango, St.Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V, 401-409.

6. Analele Universitatii Bucuresti /Istorie/ 31/1982/, Bucuresti

R.Manolescu, La structure sociale de la Gaule Mérovingienne reflétée dans l'oeuvre historique de Grégoire de Tours 25-29.

7. Ancient Society 11/12 /1980-1981/, Leuven

E.Eyben, Family Planning in Graeco-Roman Antiquity 5-82; J.Quaegebeur, Sur la "loi sacrée" dans l'Egypte gréco-romaine 227-240.

8. Angelicum 59/1982/ nr 1-4, Roma

G.P.Lawless, Enduring Values of the Rule of Saint Augustine 59-78; A.Wilder, On the Essential Equality of Men and Women in Aristotle 200-233; G.Lawless, Psalm 132 and Augustine's Monastic Ideal 526-539.

9. L'Antiquité Classique 51/1982/, Bruxelles

J.Doignon, L'enseignement de l'"Hortensius" de Cicéron sur les richesses devant la conscience d'Augustin jusqu'aux "Confessions" 193-206.

10. Archiv für Reformationsgeschichte 73/1982/, Gütersloh

R.Weijenborg, Die "Scolia in Lactancium" des Erfurter Reformators Johannes Lang. Erstausgabe. Übersetzung und Kommentar 35-68.

11. Asprenas 29/1982/ nr 2-4, Napoli

L.Longobardo, Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers 257-291; 381-405; J.Grego, San Giuseppe e i Giudeo-Cristiani 301-312.

12. Athenaeum 60/1982/ fasc. 1-4, Pavia

S.E.Gruen, Greek "Pistis" and roman "Fides" 50-68; G.Fabre - M.J.Roddaz, Recherches sur la "familia" de M.Agrippa 84-112; A.Dessi, Elementi epicurei in Clemente Alessandrino. Alcune considerazioni 402-435.

13. Augustiniana 32/1982/ fasc. 1-4, Meverlee-Louvain

R.Canning, The Distinction between Love for God and Love for Neighbour in St. Augustine 5-41; J.P. Delche, Die Bekehrung zum Christentum nach Augustins Büchlein "De catechisandis rudibus" 42-87, 282-311; L. Verheijen, Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin 88-136 255-291; C. Schröbers, Regimen und Homo Primitivus. Die Pädagogik des Agidius Romanus 137-188, 348-391; V. Marcolino, Eine Bearbeitung der Lectura Gregors von Rimini 189-229".

14. Augustinianum 22/1982/ fasc. 1-3, Roma

M. Simonetti, L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento fra II e III secolo 7-33; R. Braun, Le témoignage des Psaumes dans la polémique antimarcionite de Tertullien 149-163; U. Bianchi, Polemiche gnostiche e anti-gnostiche sul Dio dell'Antico Testamento 35-51; G. Filaramo - C. Giannotto, L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche 53-79; G. Sfameni Gasparro, Protologia ed encratismo; esempi di esegesi encratita di Gen 1-3, 75-89; A. Hilhorst, L'Ancien Testament dans la polémique du martyr Pionius 91-96; G. Rinaldi, L'Antico Testamento nella polemica antiorigeniana di Porfirio di Tiro 97-111; É. Junod, Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament 113-133; C. Bassevi, La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 e 110 secondo s. Giustino e s. Ireneo 135-147; R. Uglione, L'Antico Testamento negli scritti Tertulliani sulle seconde nozze 165-178; J. Doignon, Points de vue comparés de Cyprien et Firmilien de Césarée sur l'unique épouse" des versets 4, 12; 6, 8 du Cantique des Cantiques. Topique d'origine politique et thèmes d'inspiration origénienne 179-185; D. Ramos-Lissón, Tipologías sacrificiales-eucarísticas del Antiguo Testamento en la epístola 63 de san Cipriano 187-197; E. Gallicet, L'Antico Testamento nell'"Ad Demetrianum" di Cipriano 199-202; M. Sordi, Commodianus, Carmen apologeticum 892 ss: "rex ab oriente" 203-210; E. Lupieri, Contributo per un'analisi delle citazioni veterotestamentarie nel "De Trinitate" di Novaziano 211-227; S. Prete, L'Antico Testamento in Novaziano: "De spectaculis" 10, 229-237; V. Zangara, Interpretazioni Origeniane di Gen 6, 2, 239-249; F. Cocchini, Rom 4, 19 nell'interpretazione Origeniana 251-262; J. Magne, L'exégèse du récit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens 263-270; P. G. Alves de Sousa, Melquisedec y Jesucristo. Estudio de Gen 14, 18 y Ps 110, 4 en la literatura patristica hasta el siglo III, 271-284; E. Norcelli, La sabbia e le stelle. Gen 13, 16; 15, 5; 22, 17 nell' esegesi cristiana dei primi tre secoli 285-312; M. Mees, Ps 22/21/ und Is 53 in frühchristlicher Sicht 313-335; A. Monaci Castagno, "Un nuovo cielo ed una nuova terra". L'esegesi di Is 65, 17 e 66, 22 nei Padri 337-348; K. J. Torjesen, Interpretation of the Psalms: Study of the Exegesis of Psalm 37, 349-355; J. Gribomont, Nouvelles perspectives sur l'exégèse de l'Ancien Testament à la fin

du III^e siècle 357-363; S.Luca, La fine inedita del commento di Nilo d'Ancira al Cantico dei Cantici 365-403; M.Mees, Die Antihäretische Polemik des Epiphanius von Salamis und ihr Gebrauch von Jn 4, 405-425; J.K.Coyle, Concordia: The Holy Spirit as Bond of the Two Testaments in Augustine 427-456; V.Grossi, L'antropologia agostiniana. Note previe 457-467; G.P.Lawless, Ordo Monasterii. Structure, Style and Rhetoric 469-491; M.Simonetti, Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d'Alessandria 493-511; C.Tibiletti, Valeriano di Cimiez e la teologia dei Maestri Provenzali 513-532; S.Lilla, Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita 533-577; F.Rilliet, Note sur le dossier grec du Mingana Syriaque 545, 579-582; F.Vattioni, L'etimologia di Monica 583-584; C.Tibiletti, Un tema stoico in Seneca e s.Agostino 585-593.

15. Augustinus 27/1982/ nr 105, 107-108, Madrid

N.Blázquez, Feminismo agustiniano 3-54; N.Escobar, Iglesia, donatismo y santidad en la polémica agustiniana 55-78; B. De Margerie, San Ambrosio y san Agustín 79-83; V.Capánaga, San Agustín, guía de convertidos 273-337; W.Matthews, El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal 339-355; J.Uroz, Boletín agustiniano 357-374.

16. Benedictina 29/1982/ fasc. 1-2, Roma

C. de la Serna, "quod vilius comparari possit": Regula Benedicti 55 e il suo influsso basiliano 13-28; P.A.Passolunghi, Presenza benedettina nella Venezia orientale tra i secoli VIII-X, 29-46; C.Burini, Cristologia e catechesi patristica 247-253.

17. Bibbia e Oriente 24/1982/ nr 1-3, Bornato

A.Zani, Tracce di un'interessante, ma sconosciuta, esegesi midrasica giudeo-cristiana di Lev 16 in un frammento di Ippolito 157-166.

18. Biblica 63/182/ fasc. 1-4, Roma

R.Köbert, Zur Daniel-Abhandlung des Simeon von Edessa 63-78.

19. Biserica Ortodoxa Română 100/1982/ nr 1-4

Jon Bălăceanu, Principii pastorale in opera "Cartea Regulii pastorale" a Sf.Grigorie cel Mare și actualitatea Jor 285-294.

20. Bulletin de littérature ecclésiastique 83/1982/ nr 3-4, Toulouse

J.Doignon, L'exégèse latine ancienne de I Thessaloniens sur la "possession" de notre uas: schémas classiques et éclairages chrétiens /de Tertullien à Augustin/ 163-177.

21. Byzantinische Zeitschrift 75/1982/ Heft 1-2, München

F.Halkin, La passion de Saint Néophyte dans Ménologe Im-

perial /BWG 1326b/ 1-5; L.Couloubaritsis, Le sens de la nation "Demonstration" chez le Pseudo-Denys 317-335.

22. The Catholic Historical Review 68/1982/ nr 1-4, Cleveland

Glenn W. Olsen, Reform after the Pattern of the Primitive Church in the Thought of Salvian of Marseilles 1-12; J.T. Rosenthal, Bede's "Life of Cuthberth": Preparatory to "The Ecclesiastical History" 599-611.

23. Church History 51/1982/ nr 1-4, Chicago

E.A.Clarek, Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia 141-156; Ch.A.Frazee, Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries 263-279.

24. Collectanea Cisterciensia 44/1982/ nr 3-4, Chimay

L.Brésard, Bernard et Origène commentent le Cantique 183-209, 293-308; J.Leclercq, S.Benoît hors d'Europe 238-255, 309-325; A. de Vogüé, Psalmodie et prière. Remarques sur l'office de saint Benoît 274-292; C.D., Bulletin de spiritualité monastique du VI^e au XI^e siècle /114-133/.

25. Collectanea Theologica 52/1982/ fasc. 2-4, Warszawa

S.Kalinkowski /red./ Biuletyn Patrystyczny /fasc. 2/: M.Starowieyski, Wyznanie nicejsko-konstantynopolskie wyznaniem wiary całego chrześcijaństwa 173-175; W.Godlewski, II Międzynarodowy Kongres Studiów Koptologicznych /Rzym, 22-26września 1980/, 176-180. /Fasc. 4/: K.Obrycki, Rocznica Soboru Efeskiego w wypowiedziach papieża Piusa XI i Jana Pawła II, 145-150; T.Gołowski - Cz.Mazur, Ogólnopolskie sympozjum patrystyczne poświęcone 1550 rocznicy Soboru Efeskiego i 1600 rocznicy Soboru Konstantynopolskiego /Niepokalanów, 14-16 września 1981/, 150-155; S.Kalinkowski, Sympozjum patrystyczne w Białymstoku /21 listopada 1981 r./, 155-157.

26. Concilium 19/1983/ Heft 1-2, Grönwald

Ch.Perrot, Der Kult der Urkirche 85-90; P.Farnés Scherer, Mündliche und schriftliche kreative Improvisation im Altertum 107-116; Ch.Pietri, Liturgie, Kultur und Gesellschaft. Das Beispiel Roms in der ausgehenden Antike /4-5. Jahrhundert/ 116-124.

27. Concilium 1983, vol. 182, Paris

Ch.Perrot, Le culte de l'Eglise primitive 11-20; P.Farnés Scherer, Improvisation oratoire, orale et écrite, dans l'Antiquité 49-63; Ch.Pietri, Liturgie, culture et société. L'exemple de Rome à la fin de l'Antiquité /IV^e-V^e siècles/ 65-77.

28. Contacts 34/1982/ nr 3-4, Paris

Ph.Engelund, Vie de l'évêque Théophane le Reclus 148-170,

- 257-269; A. Botteman, L'homme face à Dieu selon Grégoire de Nysse 202-215; O. Clément, Aperçu de la présence eucharistique 216-234; R. Antoniadou, Le thème du coeur dans la Philocalie 235-247, 323-337; D. Staniloaș, La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique 307-322.
29. Cristianesimo nella storia 3/1982/ fasc. 2, Bologna
A. de Halleux, Le II^e concile oecuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique 297-327.
30. Diakonia 14/1983/ Heft 1-2, Grünwald
J. Finkenzeller, Zur Geschichte des Bussakramentes 85-93.
31. Dionysius 5/1981/, Dalhousie University
L. Obertello, Proclus Ammonius and Boethius on Divine Knowledge 127-164.
32. Duchovna Kultura 62/1982/ knižka II-XII, Sofia
Hristo S. Hristov, Podgotovka i svikvanie na szestija vsielen'ski sbor 680-681. Kratk istoriczeski obzor /Preparations for and the Convening of the Sixth Ecumenical Council. Short historical survey/ 12-18; Totyu P. Koev, Dogmaticzeskata diejnost na szestija vsielen'ski sbor /Dogmatic Activities of the Sixth Ecumenical Council/ II, 18-24; Radko Podtoporov, Osnovni položenija v kanoniczeskata diejnost na szestija vsielen'ski sbor /Fundamental Principles in the Canonical Activities of the Sixth Ecumenical Council/ II, 25-32; Todor Sabev, Znaczenie i zadlžitelnost na Nikeo-Carigradskija Simbol za cerkvitie, priznavaszozi avtoritieta na vtorija vsielen'ski sbor /Significance and Obligatoriness of the Niceno-Constantinopolitan Creed for the Churches Recognizing the Authority of the Second Ecumenical Council/ VI, 11-20; Archimandrit Metodij, Apostolskijat sbor i sport miezdu svietitie apostoli Pietr i Pavel v Antiochija /The Apostolic Council and the Argument between the Saint Apostles Peter and Paul in Antioch/ VII, 1-10; Posłanieto do Diognet /Message to Diognetes, translated by Angel N. Angelov/ VIII, 9-15; Nikeo-Carigradskijat Simbol /The Niceno-Constantinopolitan Creed, translated from the German by T.K./ X, 1-7; Sv. Joan Złotoust, Biesieda za Rozdiestvo Christovo /St. John Chrysostom, Lecture about the Nativity, transl. from the Greek Ivan Dimitrov/ XII, 1-10.
33. Ecclesia Mater 20/1982/ nr 1, Roma
Th. Špidlik, La Chiesa nel pensiero dei cristiani dell'Oriente 10-16; J. Gargano, La Chiesa-Sposa in un testo di Origene 17-20.
34. Ephemerides Liturgicae 96/1982/ nr 1-6, Roma
G. Ramis, El memorial eucarístico. Concepto, contenido y

formulación en los textos de las anaforas 189-209.

35. Ephemerides Theologicae Lovanienses 58/1982/ fasc. 1-4, Leuven
A. de Halleux, "L'Eglise catholique" dans la Lettre ignacienne aux Smyrniotes 5-24.
36. Estudio Agustiniano 17/1982/ fasc. 2-3, Valladolid
P. de Luis Vizcaino, "Videte iura adoptionis" /S. 51,16, 26/. Notas sobre la adoption en san Agustin 349-388; L.Cilleruelo, El cristocentrismo de san Agustin 389-421.
37. Estudios Bíblicos 39/1981/ cuadernos 1-4, Madrid
F.Asensio, Encuentro de la oración del salmista con la cristiana en la visión de Crisóstomo 201-221.
38. Études théologiques et religieuses 58/1983/ nr 1, Montpel-lier
H.Crouzel, Les études sur Origène des douze dernières années 97-107.
39. Euntes docete 35/1982/ nr 1-3, Roma
V.Gressi, Su Dio un linguaggio possibile. Note dal Cristianesimo antico 101-106.
40. The Evangelical Quarterly 54/1982/ nr 3-4, Exeter UK
The Association of Mark and Barnabas with Egyptian Christianity /Part I / 219-233.
41. Evangelische Theologie 43/1983/ nr 1, München
T.F.Torrance, Homoousion 16-25.
42. Franziskanische Studien 64/1982/ Heft 1-2, Dortmund
C.F.Geyer, Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes 1-18; Ch.Riedel, Zur philosophischen Systematik des augustinischen Gottesargumentes in "De libero arbitrio" 19-26.
43. Harvard Theological Review 75/1982/ nr 1-2, Harvard
T.Orlandi, A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi 85-96; R.Pummer, Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods 177-188; F.W.Norris, Isis, Sarapis and Demeter in Antioch of Syria 189-208.
44. History 67/1982/ nr 220, London
C.H.Lawrence, St Benedict and His Rule 185-194.
45. Irenikon 55/1982/ nr 1-4, Chevetogne
E.Lanne, Les anaphores eucharistiques de saint Basile et

la communauté ecclésiastique 307-331.

46. Istina 27/1982/ nr 1-3, Paris

P.Grelot, Pierre et Paul fondateurs de la "primauté" romaine 228-268; B.Dupuy, Aux origines de l'épiscopat; Le corpus des Lettres d'Ignace d'Antioche et le ministère d'Unité 269-277.

47. Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 16/1982/, Augsburg

W.Berschin, Am Grab der heiligen Afra. Alter, Bedeutung und Wahrheit der Passio S.Afrae 108-121.

48. Journal for the Study of Judaism 12/1981/ nr 1-2, Leiden

H.W.Basser, Allusions to Christian and Gnostic Practises in Talmudic Tradition 87-105.

49. Jahrbuch für Antike und Christentum 25/1982/, Münster

J.Fontaine, Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike 5-21; G.Schöllgen, Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians 22-27; M.Wacht, Privateigentum bei Cicero und Ambrosius 28-64; Carsten Colpe, Heidenische jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi X, 65-101.

50. Journal of Biblical Literature 101/1982/ nr 1-3, Philadelphia

J.M.Robinson, From Easter to Valentinus /or to the Apostles' Creed/ 5-37; R.Oster, Numismatic Windows into the Social World of Early Christianity: A Methodological Inquiry 195-223.

51. The Journal of Ecclesiastical History 34/1983/ nr 1, Cambridge

Ch.Trevett, Prophecy and Anti-Episcopal Activity: A Third Error Combated by Ignatius 1-18.

52. Journal of Ecumenical Studies 19/1982/ nr 1-3, Pittsburg

R.Gryson, The Authority of the Teacher in the Ancient and Medieval Church 176-187.

53. Journal of the American Academy of Religion 50/1982/ nr 1-4, Chico

M.R.Miles, Infancy, Parenting, and Nourishment in Augustine's "Confessions" 349-364; M.Suchocki, The Symbolic Structure of Augustine's "Confessions" 365-378; S.Laeuchli, What Did Augustine Confess? 375-410.

54. Journal of the History of Ideas 42/1982/ nr 1-4, New York

A.L.Fischer, Lactantius on Christian Truth and Society

355-377.

55. The Journal of the Moscow Patriarchate 1982, nr I-VIII, Moscow
S.Strigunov, St.Basil the Great on Christian Peacemaking VII, 65-69.
56. The Journal of Theological Studies 33/1982/ Part 2, Oxford
O.O'Donovan, Usus and Fructus in Augustine "De doctrina Christiana 1", 361-397; M.M.Gorman, A Survey of the Oldest Manuscripts of St.Augustine's "De civitate Dei" 398-410.
57. Kairos 24/1982/ Heft 1-2, Salzburg
N.Brox, Mehr als Gerechtigkeit. Die aussenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes 1-16.
58. Klio 64/1982/ Heft 1-2, Berlin
T.Yuge, Die Gesetze im "Codex Theodosianus" über die eheliche Bindung von freien Frauen mit Sklaven. Zur rechtlichen und gesellschaftlichen Stellung der Sklaven 145-150; F.Winkelmann, Präliminarien zum Problem "Untere Volksschichten und theologisch-kirchenpolitische Auseinandersetzungen" im frühen Byzanz 171-178; M.Springer, Haben die Germanen das weströmische Reich erobert? 179-188; T.Kotula, Die "principales curiae" im städtischen Leben und in der Geschichte des römischen Nordafrika 431-436; J.Günther, Zum sozialen Hintergrund der religions - und kirchengeschichtlichen Entwicklung des 4. und des 5. Jahrhunderts im Westen des Römischen Reichs 449-458; H.Funke, Kirche und Literatur am Übergang von der Spätantike zum Mittelalter 459-466.
59. Liber Annuus Studii Biblici Franciscani 31/1981/, Jerusalem
F.Manns, Les rapports Synagogue-Eglise au début du deuxième siècle après J.C. en Palestine 105-146; L.Cignelli, L'esemplarità di Dio Figlio in san Basilio Magno 147-176; G.Bissoli, S.Cirillo di Gerusalemme: omelia sul paralitico della piscina Probatica 177-190; G.C.Bottini, Lettere di Gregorio Magno relative alla Terra Santa 191-198.
60. Marianum 44/1982/ fasc. 1-2, Roma
L.Gambero, Cristo e sua Madre nel pensiero di Basilio di Cesarea 9-47.
61. Meander 37/1982/ nr 1-6, Warszawa
T.Potok, "Prawdziwe słowo" Celzusa 67-83, 119-128, 209-219, 265-272.
62. Mélanges de Science Religieuse 39/1982/ nr 3, Lille
M.Spanneut, Le stoïcisme dans l'histoire de la patience chrétienne 101-130.

63. Mitropolita Ardealului 27/1982/ nr 1-9, Sibiu

J.Sauca, Glossologia in Biserica primară si interpretările ei de-a lungul vremii 445-463; Sf.Grigorie de Nisssa, Fericitii făcătorii de pace /trad. D.Belu, MPG 44, 1280-1292/ 499-505.

64. Mitropolia Moldavei și Sucevei 58/1982/ nr 1-2, Jasilor

Sfântul Ciprian, Scrisori baptismale: Scrisoarea a LXIX către Magnus; a LXXa către Liberalis; a LXXIIa către Quintus; a LXXII către Stefan /prezentare, traducere și note de Gh. Badea/ 91-108.

65. Mitropolia Olteniei 34/1982/ nr 1-6, Craiova

D.Stamatoiu, "Doamne si stăpînul vietii mele" ... Din înteleSURILE rugăciunii Sfîntului Efrem Sirul 13-22; Sfîntul Vasilije cel Mare, Scrisoarea a 260 a, /traducere Petrescu/ 40-45; M.Braniste, Insemnările de călătorie ale peregrinei Egeria /teza de doctorat/, /ss.225-316
Studiu introductiv: 1. Pelegrinajele la locurile sfinte in Biserica Veche. 2. Textul itinerariului Egeriei. 3. Autotarea itinerariului, numele, patria și personalitatea SA. 4. Data și durata peregrinajului. 5. Locașurile sfinte din Ierusalim și imprejurimi in epoca peregrinajului Egeriei. 6. Cultul bisericesc la Ierusalim in epoca Egeriei. 7. Limba și stilul itinerariului Egeriei. ss.317-392: Traducerea romanească a textului, insotită de note/ 225-392.

66. Mnemosyne 35/1982/ fasc. 1-4, Utrecht

G.J.M.Bartelink, Augustin und die lateinische Umgangs-sprache 283-289.

67. Monastic Studies 13/1982/, Montreal

N.Munsch, The Regula Orientalis /translated/ 17-38; A. de Vogüé, The Rules of the Fathers at Lerins 39-46; T.Horner, On translating RB 73-87; E. von Severus, A contemporary Benedictine Spirituality 113-124.

68. Le Muséon 95/1982/ fasc. 1-4, Louvain

A. de Halleux, L'homélie baptismale de Grégoire de Nazianze. La version syriaque et son apport aux textes grecs 5-40; J.M.Fiey, Un grand sanctuaire perdu? Le Martyrion de Saint Léonce à Tripoli 77-98; G.Lafontaine, La version arménienne du sermon d'Eusèbe d'Alexandrie "Sur la Passion de Seigneur" 99-114; G.J.Cuming, The Anaphora of St.Mark. A Study in development 115-130; R.Macina, Cassiodore et l'École de Nisibe. Contribution à l'étude de la culture chrétienne orientale à l'aube du moyen âge 131-166; J.E.Goehring, Pachomius' Vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition 241-262.

69. Musica Antiqua 6/1982/ Bydgoszcz

A.Burda, Zwei Urväter der Kybernetik in der Musik /Augustinus und A.Kircher/ 115-130; S.Longosz, Muzyka w ocenie wczesnochrześcijańskich pisarzy 355-388; A.Stępniewska, Funkcja muzyki w poezji Homera 447-464; L.Witkowski, Ethos muzyczny w traktacie Augustyna z Tagaste "De musica" 479-498; A.Şirli, The Akathistos Hymn in the Greek and Romanian Manuscripts 565-582.

70. Nicolaus 10/1982/ fasc. 1, Bari

S.Manna, L'ecclesiologia di S.Basilio 47-74; G.Gharib, Il Concilio di Efeso e la sua dottrina mariana 75-101.

71. Numen 28/1981/ fasc. 1-2, Leiden

W.B.Oerter, Zur Bildersprache des Manichäismus 64-71; Luther H.Martin, Josephus' Use of "Heilmarmene" in the "Jewish Antiquities" /XIII, 171-3/127-137.

72. Orientalia Christiana Periodica 48/1982/ fasc. 2, Roma

M. van Esbroeck, Hésychius de Jerusalem "Sur les coryphées" en version slavonne /CPG 6577/371-405; R.Grove, "Terminum figat": Clarifying the Meaning of a Phrase in the Apostolic Tradition 431-434; S.J.Voicu, Gennadio di Costantinopoli: La trasmissione del frammento "In Hebr" /9,2-5/ 435-437.

73. Ortodoxia 34/1982/ nr 1, Bucureşti

D.Fecioru, Teologia icoanelor la Sfintul Ioan Damaschin 28-40; N.V.Dură, Teologia icoanelor in lumina traditiei dogmatice şi canonice ortodoxe 55-83.

74. Poznańskie Studia Teologiczne 3/1981/ Poznań

H.Grześkowiak, Chrystocentryczna motywacja postępowania moralnego w pismach Ojców Apostolskich 107-120.

75. Prawo Kanoniczne 25/1982/ nr 3-4, Warszawa

K.Nasiłowski, Ocena prawna ustanawiania duchownych schizmatycznych i heretyckich w świetle źródeł kościelnych od III do V w. 9-78.

76. Recherches de Théologie ancienne et médiévale 49/1982/, Louvain

R.Ray, What do we know about Bede's Commentary? 1-20; G.Dahan, L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du VII^e au XIV^e siècle en Occident. Notes et textes. 21-89; H.Silvestre, A propos de trois citations patristiques chez Rupert de Deutz 228-233.

77. Religious Studies Review 8/1982/ nr 1-4, Waterloo Ontario

R.A.Kraft and J.A.Timble, The Nag Hammadi Library: In English 32-52; J.T.Lienhard, Recent Studies in Arianism

330-337.

78. Renovatio 17/1982/ nr 2-4, Genova

F.Trisoglio, L'uomo di fronte a Dio nella tragedia greca e nel "Christus Patiens" 169-197, 329-348, 489-509; Nuovo Anonimo, Seconda lettera a Diogneto 545-559.

79. Review for Religious 41/1982/ nr 1-6, Saint Louis

G.E.Saint-Laurent, St.Ambrose's Theology of the Consecrated Virgin 356-367.

80. Revista Española de Teología 41/1981/ faso. 1-2, Madrid

Augustin Uña Juárez, San Augustin en el siglo XIV. El Milleloquium veritatis Sancti Augustini, Augustin Triunfo de Ancona y Francisco de Meyronnes 267-286; L.Scheffozyk, La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad 469-482.

81. Revue Bénédictine 92/1982/ nr 3-4, Maredsous

M.M.Gorman, The Manuscript Tradition of Eugippius' "Excerpta ex operibus sancti Augustini" II, 229-265; A.Borias, L'inclusion dans la Règle bénédictine 266-303; J.F.Kelly, Bede and the Irish Exegetical Tradition on the Apocalypse 393-406.

82. Revue des Études Latines 59/1981/ Paris

C.Aziza, Juifs et judaïsme dans le monde romain: état des recherches /1976-1980/ 44-52; J.Fontaine, Christianisme et paganisme dans le christianisme antérieur a Constantin 53-58; V.J.Doignon, Cicéron a-t-il comparé Epicure à Liber? /Academicorum fragm., apud Augustinum, C.Acad. 3,7, 16/ 153-163; J.P.Callu, Date et genèse du premier livre de Prudence "Contre Symmaque" 235-259; M.Baratin, Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe 260-268; S.Lancel, La fin et la survie de la latinité en Afrique du Nord. État des questions 269-297.

83. Revue des sciences philosophiques et théologiques 66/1982/ nr 1-4, Paris

J.Doignon, Pierre "fondement de l'Eglise" et foi de la confession de Pierre "base de l'Eglise" chez Hilaire de Poitiers 417-426; G.M. de Durand, Bulletin de patrologie 611-638.

84. Revue des sciences religieuses 56/1982/ nr 1-4, Strasbourg

A.Chavasse, L'organisation stationnale du Carême romain, avant le VIII^e siècle. Une organisation "pastorale" 17-32; Ch.Munier, Problèmes de prosopographie africaine relatifs à la lettre 20 d'Augustin 220-225.

85. Ricerche Bibliche e Religiose 17/1982/ nr 1-4, Milano

F.Salvoni, Divorzio e nuove nozze nella chiesa primitiva

24-32.

86. Rivista Biblica 30/1982/ nr 1-4, Brescia
L.Moraldi, L'universo reintegrato: prospettive gnostiche di salvezza 127-143.
87. Rivista di Archeologia Cristiana 58/1982/ nr 1-2, Roma
V.Fiocchi Nicolai, L'ipogeo detto di "Scarpone" presso porta S.Pancrazio 7-30; A.Ferrua, Visite del Torrigio alla catacomba di S.Saturnino 31-46; R.Calvino, Testimonianze monumentali della chiesa di Misenum nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli e nel Museo Nazionale di San Martino 47-58; A.Recio Veganzones, "Beatica" paleocristiana y visigoda: tres fragmentos de sarcófagos, 59-80; A.Nestori, Il battistero paleocristiano di S.Marcello: nuove scoperte 81-126; B.Bagatti, Un' inedita lucerna bronzea a testa di cavallo 127-130; B.Binazzi, Frammento scultoreo cristiano della Pinacoteca Comunale di Assisi 131-136; C.Carletti, Nuove iscrizioni greche dal cimitero di S.Ermate 137-146; P.G.J.Post, "Conculcabis leonem ..." - Some iconographic and iconologic notes on an early-christian terracotta-lamp with an Anastasis-scene 147-176.
88. Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica 12/1980/ fasc. 1-3, Napoli
L.Viscido, Sulle cause delle fondazioni monastiche a Vivarium 55-60.
89. Rivista Storica Italiana 94/1982/ fasc. 1-2, Napoli
M.Sartori, Gibbon l'"Historia Augusta" e la storia del II e del III secolo d.C. 353-394; F.E.Consolino, Dagli "Exempla" ad un esempio di comportamento cristiano: il "Deo exhortatione virginittatis" di Ambrogio 455-477.
90. Ruch Biblijny i Liturgiczny 35/1982/ nr 1-6, Kraków
E.Staniek, Wychowanie do pokuty poprzez katechezę w ujęciu patrystycznym 416-422.
91. Salesianum 44/1982/ nr 1-4, Roma
C.Riggi, S.Agostino perenne maestro di ermeneutica 71-101.
92. Scottish Journal of Theology 35/1982/ nr 1-6, Edinburgh
M.A.G.Haykin, "The Spirit of God": The Exegesis of 1 Cor. 2. 10-12 by Origen and Athanasius 513-528.
93. Scripta Theologica 14/1982/ vol. 1-3, Navarra
J.Belda Plans, Análisis filológico de S.Ireneo "Adversus haereses" 3,3,2b.
94. Seminarium 34/1982/ nr 1-4, Roma
S.Felici, Valori culturali della letteratura classica

antica e ministero della parola nella missione del sacerdote 367-379.

95. Sobornost 4/1982/ nr 1, London

C.Scouteris, Paradosis: the Orthodox understanding of Tradition 30-37.

96. St.Vladimir's Theological Quarterly 26/1982/ nr 1-4, Crestwood NY

G.L.C.Frank, A Lutheran Turned Eastward: The Use of the Greek Fathers in the Eucharistic Theology of Martin Chemnitz 155-172.

97. Studi Storico Religiosi 6/1982/ nr 1-2, Aquila

M.Grazia Mara, Accostamenti tra corpus paolino e parabole evangeliche nella interpretazione patristica 89-104; F.Cocchini, Un discorso sulla Scrittura per greci, giudei, gnostici e cristiani /Mt 13,44/ 105-134; José Pablo Martín, L'interpretazione allegorica nella lettera di Barnaba e nel Giudaismo alessandrino 173-184; P.Léveque, Structures imaginaires et fonctionnement des mystères grecs 185-208; G.Casadio, Per un' indagine storico religiosa sui culti di Dionisio in relazione alla fenomenologia dei misteri I, 209-234; P.Meloni, Spirito Santo e resurrezione nel linguaggio simbolico di Ippolito 235-252; S.Pricoco, Eucherio di Lione: un Padre della Chiesa tra Erasmo e Tillemont 323-344; M.Simonetti, La tecnica esegetica di Gregorio di Nissa 401-418.

98. Studia Liturgica 14/1982/ nr 2-4, Rotterdam

T.Talley, Liturgical Time in the Ancient Church: the State of Research 34-51.

99. Studia monastica 24/1982/ fasc. 1-2, Barcelona

A. de Vogüé, Les recherches de François Masai sur le Maître et saint Benoît 7-42, 271-310; T.Kardong, Justitia in the Rule of Benedict 43-74.

100. Studia Patristica 17/1982/Part I-III, Berlin-London-New York

Historica:

J.S.Alexander, Methodology in the "Capitula Gestorum Conlationis Carthaginiensis" 3-8; L.W.Barnard, The Site of the Council of Serdica 9-13; H.Berthold, Did Maximus the Confessor Know Augustine? 14-17; F.Cardman, The Rhetoric of Holy Places: Palestine in the Fourth Century 18-25; I.H.Dalmais, La Vie de Saint Maxime le Confesseur reconsiderée 26-30; T.M.Finn, Social Mobility, Imperial Civil Service and the Spread of Early Christianity 31-37; W.H.C.Frend, Church and State. Perspective and Problems in the Patristic Era 38-54; A.Lauras, Saint Léon le Grand et les Juifs 55-61; A.Lennox-Conyngham, The Judgment of Ambrose the Bishop on Ambrose the Roman Governor 62-65; R.T.Meyer,

Palladius as Biographer and Autobiographer 66-71; L.Speller, Ambrosiaster and the Jews 72-80.

Theologica:

E.Des Places, La théologie négative de Pseudo-Denys, ses antécédents Platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age 81-92; L.Gładyszewski, Die Marienhomilien des Hesychius von Jerusalem 93-96; R.P.C.Hanson, The Transformation of Images in the Trinitarian Theology of the Fourth Century 97-115; E.R.Hardy, The Further Education of Cyril of Alexandria /412-444/; Questions and Problems 116-122; P.Henry, Why is Contemporary Scholarship so Enamored of Ancient Heretics? 123-126; A.Louth, Messalianism and Pelagianism 127-135; E.Mühlberg, The Divinity of Jesus in Early Christian Faith 136-146; R.A.Norris, The Problems of Human Identity in Patristic Christological Speculation 147-159; C.Riggi, La Catéchèse adaptée aux temps chez Epiphane 160-168; M.Slusser, The Scope of Patristic Christianity 169-175; W.V.Tanghe, Rattramnus of Corbie's Use of the Fathers in his Treatise "De Corpore et Sanguine Domini" 176-180; R.P.Vaggione, Οὗτος ὁς ἐν τῶν γεννημάτων: Some Aspects of Arian Dogmatic Formulae 181-187; Ch. von Schönborn, La sainteté de l'icone selon S.Jean Damascène 188-193; D.Wendebourg, From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas. The Defeat of Trinitarian Theology 194-198; F.M.Young, Did Epiphanius Know What He Meant by 'Heresy'? 199-208.

Gnostica:

C.Gianotto, Le personnage de Melkisedeq dans les documents gnostiques en langue copte 209-213; D.L.Holland, Some Issues in Orthodox-Gnostic Christian Polemics 214-222; J.Mange, Thèmes anti-gnostiques dans l'iconographie 223-230; J.Montserrat-Torrents, La notice d'Hippolyte sur les Naassenes 231-242; R.Trevijano Etcheverria, La incomprensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás 243-250; D.H.Tripp, The 'Sacramental System' of the Gospel of Philip 251-262.

Biblica:

H.A.Blair, Allegory, Typology and Archetypes 263-267; J.Barr, The Vulgate Genesis and St.Jerome's Attitude to Women 268-273; J.Patout Burns, The Function of Christ in Ambrose of Milan's Interpretation of the Command Given to Adam 274-277; Y.Burns, A Newly Discovered Family 13 Manuscript and the Ferrar Lection System 278-289; M.G.Guérard, Nil d' Ancyre: quelques principes d'herméneutique, d'après un passage de son commentaire sur le Cantique des cantiques 290-299; S.Leanza, Sul Commentario all' Ecclesiaste di Didimo Alessandrino 300-316; C.Mazzucco, Eusèbe de Césarée et l'"Apocalypse" de Jean 317-324; V.Messana, La nudité d'Adam et d'Ève chez Diadoque 325-332; M.A.Signer, St.Jerome and Andrew of St.Victor: Some Observations 333-337; A.K.Squire, Adam's Song in a Commentary of Hilary of Poitiers 338-344.

Critica:

M.Aubineau, Textes nouveaux d'Hésychius de Jérusalem: bilan

et méthodes 345-351; I.Breward, A Neglected Protestant Patrology 352-356; E.C.Brooks, The Translation Techniques of Rufinus of Aquileia /343-411/ 357-364; R.W.Hunt, The Need for a Guide to the Editors of Patristic Texts in the 16th Century 365-371; P.Smolders, Is There a Medicine Against Contamination? 372-381; J. van Banning, The Critical Edition of the "Opus Imperfectum in Matthaeum", an Arian Source 382-387; M.Zelzer, Die Mailänder Tradition der Ambrosiusbriefe 388-396.

Classica:

A.H.Armstrong, Two Views of Freedom: a Christian Objection in Plotinus, "Enneads" VI, 8 /39/7, 11-15? 397-406; E.G.T. Booth, John Philoponos: Christian and Aristotelian Conversion 407-411; E.A.Clark, The Virgilian "Cento" of Faltonia Betitia Proba 412-416; R.Crouse, The Doctrine of Creation in Boethius: the "De hebdomadibus" and the "Consolatio" 417-421; C.Datema, Classical Quotations in the Works of Cyril of Alexandria 422-426; D.W.Dookrill, The Fathers and the Theology of the Cambridge Platonists 427-439; G.R.Evans, Thierry of Chartres and the Unity of Boethius' Thought 440-445; J.Marenbon, Making Sense of the "De Trinitate": Boethius and Some of his Medieval Interpreters 446-452; P.E.Rorem, Iamblichus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology 453-462.

Ascetica:

G.J.M.Bartelink, Le diable et les démons dans les oeuvres de Jérôme 463-471; P.A.Cusaak, The Story of the Awkward Goth in the Second Dialogue of St.Gregory I, 472-476; K.S.Frank, Zur Anthropologie der "Regula Magistri" 477-490; P.Henry, From Apostle to Abbot: the Legitimation of Spiritual Authority in the Early Church 491-505; J.F.Kelly, The Gallic Resistance to Eastern Asceticism 506-510; G.P.Lawless, "Ordo Monasterii": A Double or Single Hand? 511-518; J.T.Lienhard, "Discernment of Spirits" in the Early Church 519-522; R.M.Peterson, "The Gift of Discerning Spirits" in the "Vita Antonii" /16-44/ 523-527; A.E.D. van Loveren, Once Again: "The Monk and the Martyr". St.Anthony and St.Macrina 528-538; B.Ward, 'Signs and Wonders': Miracles in the Desert Tradition 539-544.

Liturgica:

J.Badewien, Begründet in der Alten Kirche erst die Taufe Kirchenmitgliedschaft? /3./4. Jahrhundert/ - Eine Problemskizze 545-551; R.J.Barringer, Penance and Byzantine Hagiography: "Le répent du péché" 552-557; R.F.G.Burnish, The Role of the Godfather in the East in the Fourth Century 558-564; L.Laham, La place des Saints Pères dans la Liturgie de l'Eglise Byzantine 565-568; M.B.Moreton, Offertory Processions? 569-574; M.J.Moreton, Εἰς ἀνατολὰς βλέφατε: Orientation as a Liturgical Principle 575-590; K.Rozemond, Les origines de la fête de la Transfiguration 591-593; T.J.Talley, The Origin of Lent at Alexandria 594-614.

Second Century:

M.L.Arduini, Probabile influenza di Ireneo di Lione in alcune

autori medievali 615-625; B.Baldwin, The Church Fathers and Lucian 626-630; T.Baumeister, Das Martyrium in der Sicht Justins des Märtyrers 631-642; B.D.Chilton, Irenaeus on Isaac 643-647; A.Dauntton-Fear, The Ecstasies of Montanus 648-651; P.J.Davies, Martyrdom and Redemption: on the Development of Isaac Typology in the Early Church 652-658; B.Dehandschutter, Le Martyre de Polycarpe et le développement de la conception du martyre au deuxième siècle 659-668; E.Ferguson, The Terminology of Kingdom in the Second Century 669-676; E.Ferguson, Canon Muratori. Date and Provenance 677-683; P.C.Finney, Idols in Second and Third Century Apology 684-687; T.Halton, Hegesippus in Eusebius 688-693; A.T.Hanson, The Theology of Suffering in the Pastoral Epistles and Ignatius of Antioch 694-696; E.G.Hinson, Evidence of Essene Influence in Roman Christianity: an Inquiry 697-701; A.E.Johnson, Interpretative Hierarchies in Barnabas I-XVII, 702-706; A. Le Boulluec, Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie: L'exemple du centon 707-713; M.Marcovich, On the Text of Athenagoras, "Legatio" 714-718; A.Méhat, Saint Irénée et les charismes 719-724; C.Osiek, Wealth and Poverty in the "Shepherd of Hermas" 725-730; M.Starowieyski, Les problèmes de systématisation et d'interprétation des évangiles apocryphes 731-737; A.Tuilier, Les évangélistes et les docteurs de la primitive église et les origines de l'Ecole /διδασκαλεῖον/ d'Alexandrie 738-749; M.F.Wiles, Ignatius and the Church 750-755; A.E.Wilhelm-Hooijbergh, Rome or Alexandria, which was Clemens Romanus' Birthplace? 756-759; R.Winling, Une façon de dire le salut: la formule 'Être avec Dieu - être avec Jésus-Christ' dans les écrits /apocryphes chrétiens compris/ de l'ère dite des Pères apostoliques 760-764; D.F.Winslow, The Polemical Christology of Melito of Sardis 765-776; W.K.Wischmeyer, Der Aberkiosinschrift als Grabepigramm 777-784.

Tertullian to Nicea in the West:

I.L.S.Balfour, Tertullian's Description of the Heathen 785-789; A.A.R.Bastiaansen, Tertullian's Reference to the "Passio Perpetuae" in "De Anima" 55,4, 790-795; S.G.Hall, Stephen I of Rome and the One Baptism 796-798; G.Hallonsten, Some Aspects of the So-called "Verdienstbegriff" of Tertullian 799-802; E.Lupieri, Novation et les "Testimonia" d'Isaïe 803-807; G.P.Lutikhuzen, Hyppolytus' Polemic Against Bishop Calixtus and Alcibiades of Apamea 808-812; P.McGuckin, The Christology of Lactantius 813-820; D.M.Scholer, Tertullian on Jewish Persecution of Christians 821-828; P.Stockmeier, Gottesverständnis und Saturnkult bei Tertullian 829-835; R.G.Tanner, The Aim of Lactantius in the "Liber de Mortibus Persecutorum" 836-842.

Origen:

C.Blanc, L'attitude d'Origène à l'égard du corps et de la chair 843-858; M.Crouzel, Actualité d'Origène: Rapports de la foi et des cultures: Une théologie en recherche 859-871; R.J.Daly, Sacrificial Soteriology in Origen's Homilies on Leviticus 872-878; E.Fruchtel, Origenes interpretes aut dogmatistes? 879-896; G.Sfameni Gasparro, La "doppia creazione" di Adamo e il tema paolino dei "due uomini" nell'esegesi di

Origene 897-903; R.P.C.Hanson, Was Origen Banished from Alexandria? 904-906; F.Ledegang, Images of the Church in Origen: the girdle /Jeremiah 13, 1-11/ 907-911; L.G.Patterson, Methodius, Origen and the Arian Dispute 912-923; L.G.Patterson, Origen: His Place in Early Greek Christian Theology 924-943; K.J.Torjesen, Origen's Interpretation of the Psalms 944-958; J.W.Trigg, A Fresh Look at Origen's Understanding of Baptism 959-965; W.Ullmann, Hermeneutik und Semantik in der Bibeltheologie des Origenes, dargestellt anhand von Buch 10 seines Johanneskommentares 966-980.

Athanasius:

Ch.Kannengiesser, Athanasius of Alexandria: "Three Orations Against the Arians": a Reappraisal 981-995; R.Klein, Zur Glaubwürdigkeit historischer Aussagen des Bischofs Athanasius von Alexandria über die Religionspolitik des Kaisers Constantius II, 996-1017; A.L.Kolp, Partakers of the Divine Nature: The Use of II Peter 1,4 by Athanasius 1018-1023; J.L.North, Did Athanasius /letter 49, to Dracontius/ know and correct Cyprian /letter 5, Martel/? 1024-1029; A.Pettersen, A Reconsideration of the Date of the "Contra Gentes - De Incarnatione" of Athanasius of Alexandria 1030-1040; G.M. Vian, Il testo delle "Expositiones in Psalmos" di Atanasio 1041-1048.

Cappadocian Fathers:

S.C.Alexe, Saint Basile le Grand et le christianisme roumain au IV^e siècle 1049-1059; F.Decret, Basile le Grand et la polémique antimanichéenne en Asie Mineure au IV^e siècle 1060-1064; T.J.Dennis, The Relationship Between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise "De Hominis Opificio" 1065-1072; M.A.Donovan, The Spirit, Place of the Sanctified. Basil's "De Spiritu Sancto" and Messalianism 1073-1083; H.Drobner, Die Beredsamkeit Gregors von Nyssa im Urteil der Neuzeit 1084-1094; I.Escribano-Alberca, Der Prophetie-Begriff von "In proph. Isaiam" /PG 117-668/ 1095-1101; M.Forlin Patrucco, Social Patronage and Political Mediation in the Activity of Basil of Cesarea 1102-1107; W.M.Hayes, Didymus the Blind is the Author of "Adversus Eunomium" IV/V, 1108-1114; J.M.Mathieu, Remarques sur l'anthropologie philosophique de Grégoire de Nazianze /"Poemata dogmatica", VIII, 22-32; 78-96/ et Porphyre 1115-1119; A.Meredith, Gregory of Nyssa and Plotinus 1120-1126; D.A.Sykes, The Bible and Greek Classics in Gregory Nazianzen's Verse 1127-1130; C.N.Tsirpanlis, The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa 1131-1144; R.Weijenborg, Some Evidence of Unauthenticity for the "Discourse XI in honour of Gregory of Nyssa" attributed to Gregory of Nazianzen 1145-1148; D.P.Wright, Basil the Great in the Protestant Reformers 1149-1581.

Chrysostom:

J.B.Dumortier, La Version Arménienne du Commentaire sur Isaïe de Jean Chrysostome 1159-1162; D.Greeley, St.John Chrysostom - Prophet of Social Justice 1163-1168; P.Leclercq, La technique de l'emprunt chez Georges d'Alexandrie dans sa "Vie de S.Jean Chrysostome" 1169-1175; A.Natali, Église et évergétisme à Antioche à la fin du IV^e siècle d'après Jean Chrysostome 1176-

1184; R.G.Tanner, Chrysostom's Exegesis of Romans 1185-1197; S.J.Voicu, Le corpus pseudo-chrysostomien: Questions préliminaires et état des recherches 1198-1208.

Augustine and his opponents:

W.S.Dabcock, Augustine and Tyconius: a Study in the Latin Appropriation of Paul 1209-1215; B.Bubacz, Augustine's Structural of Perception 1216-1220; J. McW. Dewart, The Christology of the Pelagian Controversy 1221-1244; A.Etcheagaray Cruz, L'"enarratio" Augustinienne sur le Ps. 50 et "O Deus, miseri" de Gottschalk d'Orbais 1245-1250; C.A.Garcia-Allen, Was Pelagius Influenced by Chromatius of Aquileia 1251-1257; D.K.House, A Note on Book III of St. Augustine's "Contra Academicos" 1258-1263; B.Lorenz, Überlegungen zum Bild des Weges in den "Confessiones" des Augustinus 1264-1268; J. Oroz Reta, Une polémique augustiniennne contra Cicéron: Du fatalisme à la présence divine 1269-1290; W.H.Principe, The Dynamism of Augustine's Terms for Describing the Highest Trinitarian Image in the Human Person 1291-1299; J.F.Procopé, Augustine, Plotinus and Saint John's Three "Concupiscences" 1300-1305; A.Schindler, L'Histoire du Donatisme: considérée du point de vue de sa propre théologie 1306-1315; B.Studer, Jésus-Christ, notre justice selon saint Augustin 1316-1342; J.F.van Der Kooi, "Patientia" als Element in Augustins Geschichtsanschauung. Mit einem Seitenblick auf G.E.Lessing 1343-1350.

. Oriental Texts:

M.Albert, Lettre 19 de Jacques de Saroug 1351-1358; N.El-Khoury, Anthropological Concepts of the School of Antioch 1359-1365; B.Janssens, L'influence de Prudence sur le "Liber Manualis" de Dhiodora 1366-1373; G.A.M.Rouwhorst, The Date of Easter in the Twelfth "Demonstration" of Aphraates 1374-1380; E. Ten Napel, Concepts of Paradise in the Seventh Memra of the "Hexameron" by Emmanuel bar Shakhare 1381-1387; J.W.Watt, The Syriac Adapter of Evagrius' "Centuries" 1388-1395; G.Winkler, A Remarkable Shift in the 4th Century Creeds: an Analysis of the Armenian, Syriac and Greek Evidence 1396-1402.

101. Studia Theologica 36/1982/ nr 1-2, Oslo

P.Plass, The Concept of Eternity in Patristic Theology 11-26; A.E. Mac Grath, "The Righteousness of God" from Augustine to Luther 63-78.

102. Studia Theologica Varsaviensia 20/1982/ nr 1-2, Warszawa

R.Karwacki, Sympozjum Efeskie 293-296.

103. Studies in Religion /Sciences Religieuses 11/1982/ nr 1-3, Ontario

H.E.Remus, Sociology of knowledge and the study of early Christianity 45-56; L.Gaston, Angels and Gentiles in early Judaism and in Paul 65-76.

104. Teologia y Vida 23/1982/ nr 1-4, Santiago de Chile

F.Huidobro, San Ildefonso de Toledo 191-202.

105. Theological Studies 43/1982/ nr 1-4, Washington

B.Ramsey, Almsgiving in the Latin Church: The Late Fourth and Early Fifth Centuries 228-259; J.T.Lienhardt, Marcellus of Ancyra in Modern Research 486-502; R.Balducelli, The Apostolic Origins of Clerical Continence: A Critical Appraisal of a New Book 693-705.

106. Theologische Literaturzeitung 107/1982/ nr 1-10, Leipzig

G.Haendler, Neuere Textausgaben zur Älteren Kirchengeschichte 483-489.

107. Theologische Quartalschrift 162/1982/ nr 1-4, München

W.Radl, Das "Apostelkonzil" und seine Nachgeschichte dargestellt am Weg des Barnabas 45-61; H.J.Vogt, Zum Bischofsamt in der frühen Kirche 221-235.

108. Vetera Christianorum 19/1982/ fasc. 1-2, Bari

A.Quaquarelli, Accenti popolari alla catechesi pneumatologica dei primi secoli 5-24; J.Doignon, Une définition oubliée de l'amour conjugal édenique chez Augustin: "piae caritatis adfectus" /Gen. ad litt. 3,21,33/ 25-36; M.Girardi, Scrittura e battesimo degli eretici nella lettera di Firmiliano a Cipriano 37-68; M.Marin, Sol intaminatus. Complemento al repertorio di testi 69-84; M.Mello, Due isorizioni cristiane di Paestum 85-96; M.Sordi, "Sacramentum" in Plin. ep. X, 96,7, 96-104; G.N.Verrando, Le numerose recensioni della Passio Pancratii 105-129. A.Quaquarelli, L'antitesi retorica 223-237; G.Carlozzo, L'ellissi in Ignazio di Antiochia e la questione dell'autenticità della recensione lunga 239-256; F.Oesana, Annotazioni al testo di H.G.Opitz dell'"Historia Arianorum ad monachos" di Sant'Atanasio 257-274; A.Ferrua, Note al Thesaurus Linguae Latinae. Addenda et corrigenda al vol.II, 275-330; M.Marin, Sulla fortuna delle Similitudini III e IV di Erma 331-340; G.Otranto, Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I, 341-360; A.Caggiano, L'amministrazione periferica longobarda in Puglia: gastaldi e gastaldati 361-372; M.Falla Castelfranchi, La chiesa inedita di San Salvatore a Monte Sant'Angelo 373-394; L.Iacobone, Scoperta di un affresco raffigurante San Nicola nella cattedrale di Canosa 395-397; M.Salvatore, Note introduttive alla conoscenza della cattedrale paleocristiana di Venosa 399-405; T.Orlandi-G.Mantovani, Rassegna di studi coopti n.10, 407-423.

109. Vigiliae Christianae 36/1982/ nr 2-4, Leiden

C.A.Evans, The Citation of Isaiah 60,17 in 1 Clement 105-107; J.C.M. van Winden, Idolum and Idolatria in Tertullian 108-114; P.Cox, Origen and the Bestial Soul. A Poetics of Nature 115-140; N.Brox, Consentius über Origenes 141-144; P. McGuckin, The Non-Cyprianic Scripture Texts in Lactantius' "Divine Institutions" 145-163; M.Aubineau, Une

homélie chrysostomienne présentée comme inédite. In S.Paulum /BHG 1460u, CPG 4885/ 164-168; B.Baldwin, Cyrus of Panopolis. A Remarkable Sermon and an Unremarkable Poem 169-172; C.Tuckett, Synoptic Tradition in Some Nag Hammadi and Related Texts 173-190; Ch.H.Cosgrove, Justin Martyr and the Emerging Christian Canon 209-232; G.C.Stead, The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius 233-250; J.Pépin, Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique 251-260; M.A.G.Haykin, ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΕΠΙΘΥΜΑΝΟΣ. Silvanus of Tarsus and his View of the Spirit 261-274; C.A.Evans, Isaiah 6,9-10 in Rabbinic and Patristic Writings 275-281; W.Mao Canthy, Prudentius, "Peristephanon" 2: Vapor and the Martyrdom of Lawrence 282-286; K.-H.Uthemann, Ein Nachtrag zu Seth in der patristischen Literatur 287-291; E.Lucchesi, Le homélies sur l'Écclésiaste de Grégoire de Nysse /CPG 3154/. Nouveaux feuillets copés 292-293; H.Drobner, 15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes /1965-1980/. Eine kritische Bibliographie 313-333; M.Harl, Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"obscurité" biblique 334-371; W.C.McDermott, Saint Jerome and Pagan Greek Literature 371-382; J.Den Boeft and J.Bremmer, Natiunculae Martyrologicae II, 383-402

110. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 73/1982/ nr 1-4, Berlin

M.Tetz, Athanasius und die "Vita Antonii". Literarische und theologische Relationen 1-30; G.Barth, Pistis in hellenischer Religiosität 110-126; A.J.Forch, Porphyry: An heir to Christian Exegesis 141-147; E.Dinkler, Papyrus Yalensis 1 als ältester bekannter christlicher Genesistext. Zur Frühgeschichte des Kreuz-Symbols 281-285.

111. Zeitschrift für Evangelische Ethik 26/1982/ nr 1-4, Stuttgart

E.Otto, Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments /Ex 20,14; 22,15 f./ - wider hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament 279-305.

112. Zeitschrift für Katholische Theologie 105/1983/ nr 1, Wien

R.Schwager, Das Mysterium der übernatürlichen Naturlehre. Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor 32-57.

113. Zeitschrift für Kirchengeschichte 93/1982/ Heft 1-3.

J.A.Fischer, Das Konzil zu Karthago /im Herbst 254/ 223-239; L.Abramowski, Dionys von Rom /+ 268/ und Dionys von Alexandrien /+ 264-5/ in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts 240-272; G.G.Blum, Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche 273-294.

114. Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 75/1981/ Heft 1-4, Freiburg

E.Gilomen, 1500 Jahre Benedikt von Nursia 239-242.

115. Zeitschrift für Theologie und Kirche 79/1982/ Heft 1-4, Tübingen
R.Maurer, Thesen zur politischen Theologie. Augustinische Tradition und heutige Probleme 349-373.
116. Revue de l'Université d'Ottawa 52/1982/ fasc. 1-3, Ottawa
T.D.Barnes, Aspects of the Background of the City of God 64-80; C.M.Wells, L'Afrique à la veille des invasions arabes 81-99.
117. Studia Gnesnesia 5/1979-1980/, Gniezno
Sz.Pieszozoch, Nad genezą teologii Pelagiusza 227-244; L.Gładyszewski, Chrystologiczna czy maryjna homilia Mezychiusza 245-268; T.Manelt, Jerozolima i jej najstarsze zabudowy chrześcijańskie. Szkic historyczno-archeologiczny 269-296.

zebrał ks.Stanisław Longosz

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI	5
Wykaz zastosowanych skrótów	7

DOKUMENTY

1. List Ojca Świętego Jana Pawła II na 1500-lecie śmierci św. Seweryna, tłum. A.Bober SJ	11
2. Przemówienie Ojca Świętego Pawła VI na otwarcie Instytutu Patrystycznego "Augustinianum", tłum. ks. S.Longosz	15
3. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do profesorów i alumnów Instytutu Patrystycznego "Augustinianum", tłum. ks.S.Longosz	21

ARTYKUŁY

1. Problemy działalności społecznej w Kościele starożytnym - R.Brändle	29
2. Chrystus - "świecącą gwiazdą poranną" /Ap 22,16/ we wczesnochrześcijańskiej literaturze i sztuce - T.Dobrzeńcki	49
3. Idee pedagogiczne Klemensa Aleksandryjskiego - ks. F.Drażkowski	64
4. Święty Seweryn Apostoł Noricum - ks.F.Drażkowski	81
5. Problemy biblijne i społeczno-polityczne w Liście św. Augustyna do Marcellina - ks. A.Eckmann	88
6. Poznanie religijno-mistyczne Boga w pismach św. Augustyna - ks. S.Kowalczyk	105
7. Wulfila - propagator kultury chrześcijańskiej w starożytnej Mezji i Tracji - ks. S.Longosz	125
8. "Historia Armenii" Agathangelosa jako źródło do poznania chrześcijańskich dziejów Armenii - D.Próchniak	160
9. Najwcześniejsze formy krzyża Chrystusowego - P.Rosiński	176
10. Synod Akwilejski 381 - zachodni odpowiednik Soboru Konstantynopolskiego I - ks. Jan Śrutwa	190

11. Wizja Konstantyna.Reinterpretacja - A.Ziółkowski .	200
12. Nadesłane artykuły	216

PRZEKŁADY

1. Eugipiusz - Żywot świętego Seweryna /fragmenty/, tłum. A.Bober SJ	217
2. Przeciw kosterom, tłum. A.Bober SJ	230
3. Męczeństwo św.Genezjusza, tłum. A.Bober SJ	244
4. Akta męczeńskie św. Akacjusza, tłum. A.Malinowski.	248

RECENZJE

1. Słowo o znalezionym podręczniku patrologii Andrzeja Retkego - A.Bober SJ	257
2. G.Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudokle- mentinen, 2 Aufl., Berlin 1981 - ks. F.Szulo	266
3. Ks. Wojciech Kania, Świadkowie Tradycji. Rys patrys- tyczny, Tarnów 1982 - Cz.Mazur	269
4. Ks. Wojciech Kania, Głos Tradycji, I-VIII, Tarnów 1980 - 1983 - ks. S.Longosz	272

DZIAŁ INFORMACYJNY

SPRAWOZDANIA

1. Komisja Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL - A.Malinowski	281
2. Międzynarodowe sympozjum o tradycji enkratei - ks. S.Longosz	286
3. Colloquium Origenianum III - Ks. S.Longosz	290
4. Sympozjum o odkrytych listach św. Augustyna - ks. S.Longosz	294
5. Rok Świętego Seweryna - ks. S.Longosz	296
6. Duch Święty w katechezie patrystycznej - ks. S.Longosz	300
7. Międzynarodowy Kongres Pneumatologów - ks. S.Longosz	302

BIBLIOGRAFIA

1. Wykaz prac ś.p. prof. Leokadii Małunowiczówny z dziedziny antyku chrześcijańskiego	305
2. Wykaz prac magisterskich z dziedziny antyku chrześcijańskiego powstałych na Sekcji Filologii Klasycznej KUL	309
3. Streszczenia prac dyplomowych z dziedziny antyku chrześcijańskiego	314
ZAPOWIEDZI	337

INFORMACJE

1. Kongres Teologów Polskich	343
2. IX Kongres Patrystyczny	345
3. Balcanicum II	347
4. Rodzina wczesnochrześcijańska i jej zadania	348
5. III Kongres Studiów Koptycznych	349
6. '40 lat "Sources Chrétiennes"	351
7. Habilitacje z dziedziny patrologii	355
8. Inne wiadomości patrystyczne	355

IN MEMORIAM

1. Ks.prof.dr Wacław Sohenk - znawca antyku chrześcijańskiego - ks. J.Kopeć	359
2. Alfred Stuiber /1912-1981/ - A.Doher SJ	367
3. Ks.dr Jerzy Langman - ks. S.Longosz	371

PATRYSTYKA W CZASOPISMACH 1982	373
--------------------------------------	-----

INDEX RERUM

PRAEFATIO	5
Index siglorum et abbreviationum	7

DOCUMENTA

1. Epistola Joannis Pauli II ad praesules in finibus antiqui Norici decimo quinto expleto saeculo ab obitu Sancti Severini, eiusdem regionis apostoli - trad. A.Bober SJ	11
2. Allocutio Pauli VI ad sodales Ordinis Sancti Augustini, cum Institutum Patristicum "Augustinianum" praesens inauguravit - trad. Rev. S.Longosz...	15
3. Allocutio Joannis Pauli II ad professores et alumnos Instituti Patristici "Augustinianum" in eiusdem aedibus congregatos habita - trad.Rev. S.Longosz	21

DISSERTATIONES

1. Probleme der sozialen Arbeit in der alten Kirche - R.Brändle	29
2. Le Christ - "etoile radieuse du matin" /Ap 22,16/ dans la littérature et l'art du christianisme primitif - T.Dobrzeński	49
3. Idées pédagogiques de Clément d'Aleksandrie - Rev. F.Drażkowski	64
4. De Sancto Severino Norici Apostolo - Rev. F.Drażkowski	81
5. Quo modo Sanctus Augustinus difficultates, quae in Sacra Scriptura occurrunt, et quaestiones, quae ad societatem et rempublicam pertinent, in epistula ad Marcellinum solverit - Rev. A.Eckmann	88
6. Cognition religious-mystical of God according to St.Augustin - Rev. S.Kowalczyk	105
7. Wulfila als Propagandist der christlichen Kultur im antiken Mösien und Thrazien - Rev. S.Longosz ..	125

8. Agathangelos's "History of Armenia" - a literary Source concerning the earliest period of the Christian history of Armenia - D.Próchniak	160
9. Die frühesten Darstellungen des christlichen Kreuzes - P.Rosiński	176
10. Synode d'Aquilée 381 équivalent occidental du Concile Constantinople I - Rev. J.Śrutwa	190
11. The Vision of Constantine reconsidered - A. Ziółkowski	200

OPERA PATRUM IN LINGUAM POLONAM T R A N S L A T A

1. Eugippius, Vita Sancti Severini /fragmenta/ - trad. A.Bober SJ	217
2. Adversus aleatores - trad. A.Bober SJ	230
3. Martyrium Sancti Genesii - trad. A.Bober SJ	244
4. Acta disputationis Sancti Achatii - trad. A.Malinowski	248

C E N S U R A E L I B R O R U M

1. De Andreae Retke compendio patrologiae invento - A.Bober SJ	257
2. G.Strecker, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, 2.Aufl., Berlin 1981, Akademie-Verlag, s.326 - Rev. F.Szule	266
3. W.Kania, Świadkowie Tradycji. Rys patrystyczny, Tarnów 1982, s.111 - Cz.Mazur	269
4. W.Kania, Głos Tradycji I-VIII, Tarnów 1980-1983 - Rev. S.Longosz	272

A N N O T A T I O N E S

DE CONVENTIBUS

1. De Consilio Studiis Antiquitatis Christianae in Catholica Universitate Lublinensi Promovendis - A.Malinowski	281
2. Conventus de traditione encratiae - Rev. S.Longosz.	286
3. De tertio Colloquio Origeniano - Rev. S.Longosz ...	290
4. De conventu epistulis S.Augustini inventis sacro - Rev. S.Longosz	294

5. De "Anno Sancti Severini" - Rev. S.Longosz	296
6. Conventus de Spiritu Sancto in catechesi patristica - Rev. S.Longosz	300
7. De Theologico Congressu Pneumatologorum - Rev. S.Longosz	302

BIBLIOGRAPHIA

1. Index scriptorum de antiquitate christiana a Leocadia Małunowiczówna in lucem editorum	305
2. Index dissertationum de antiquitate christiana ad gradum magisterii obtinendum in Philologia Classica Catholicae Universitatis Lublinensis scriptarum	309
3. Summaria dissertationum de antiquitate christiana ad obtinendos gradus accademicos a. 1982-1983 in Polonia scriptarum	314
SCRIPTA PATRISTICA AD EDENDUM PRAEPARATA	337

INFORMATIONES

1. Congressus Poloniae Theologorum	343
2. The Ninth International Conference on Patristic Studies	345
3. Balcanicum II	347
4. Conventus de familia in Ecclesia primaeva	348
5. III Congressus de studiis copticis	349
6. XL anniversarium "Sources Chrétiennes"	351
7. Recentes gradus habilitationis in scientiis patristicis	355
8. Aliae notitiae	355

IN MEMORIAM

1. Wacław Schenk /1913-1982/ - Rev. J.Kopeć	359
2. Alfred Stuiber /1912-1981/ - A.Bober SJ	367
3. Jerzy Langman /1903-1982/ - Rev. S.Longosz	371
PATRISTICA IN PERIODICIS 1982	373



vox patrum



**MIĘDZYWYDZIAŁOWY ZAKŁAD BADAŃ
NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM
KUL**



z. 5 * LIPIEC-GRUDZIEŃ * LUBLIN 1983

vox patrum



**MIĘDZYWYDZIAŁOWY ZAKŁAD BADAŃ
NAD ANTYKIEM CHRZEŚCIJAŃSKIM
KUL**



z. 5 * LIPIEC-GRUDZIEŃ * LUBLIN 1983

REDAKCJA

Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL
ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 228-10

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

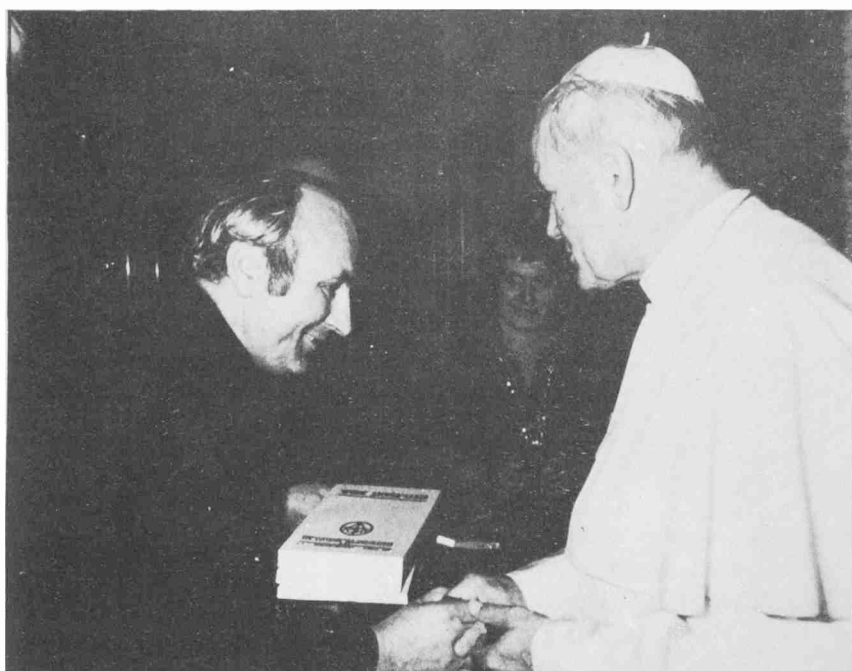
O. Andrzej Bober SJ, Tadeusz Dobrzeńiecki, ks. Franciszek Drączkowski,
ks. Augustyn Eckmann, Barbara Filarska, ks. Stanisław Longosz (red.
naczelny), Krystyna Stawecka, ks. Jan Srutwa, Alicja Stępniewska, ks. Franciszek Szulc, ks. Henryk Wójtowicz

(Do użytku wewnętrznego)

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

84/661/wk

VOX PATRUM



Członkowie zespołu redakcyjnego (ks. dr hab. F. Drączkowski, ks. dr A. Eckmann, ks. dr S. Longosz, dr A. Stępniewska) wręczają Ojcu Świętemu pierwsze cztery zeszyty „Vox Patrum” (23 X 1983 r.)

O D R E D A K C J I

Piąty z kolei zeszyt naszego wydawnictwa zawiera materiały z udziału Sekcji Patrystycznej w Kongresie Teologów Polskich obradujących w Lublinie 14-16 września 1983 roku na temat:

CHRZESCIJAŃSTWO A KULTURA POLSKA

W opracowaniu przez poszczególne grupy ogólnego tematu, Sekcja Patrystyczna starała się przynajmniej zasygnalizować udział Ojców Kościoła w kształtowaniu oblicza kultury polskiej. Dział informacyjny zawiera dokumentację z wyboru nowego zarządu Sekcji Patrystycznej oraz szereg sprawozdań i zapowiedzi sympozjów krajowych i zagranicznych.

A R T Y K U Ł Y

WUJEK JAKO TŁUMACZ ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

O życiu i dziełach Wujka /1541-1597/ nie podaję na tym miejscu żadnych wiadomości, bo na ten temat istnieje wiele nowszych prac ogłoszonych w związku z jubileuszem 350-lecia wydania przekładu całej Biblii /1599-1949/. Zainteresowanie Wujkiem nie ustaje, czego dowodem są wydane ostatnio jego bibliografie¹. Spośród wielu dzieł Wujka interesują nas tutaj tylko obydwie "Postylla" tj. mniejsza i większa. W nich bowiem znajdujemy przekłady całych kazań Ojców Kościoła a fragmenty, które tu pomijamy, również w innych dziełach. Wśród Ojców wybija się u Wujka na pierwszy

1 Życiorys ks. Wujka opracowali ostatnio: J. Poplatek SJ, Obecny stan badań nad życiem Jakuba Wujka SJ i program dalszej pracy, PS 3/1950/ 20-91; K. Drzymała SJ, Ks. Jakub Wujek z Wągrowca /1541-1597/, RBL 3/1950/ 23-63. Specjalnie o Postyllach pisali: A. Jougan, Homilie polskie od czasów najdawniejszych po dobę obecną. Szkice bibliograficzne i krytyczne, Lwów 1902, 85-110 /Jakub Wujek/; J. Sygański SJ, Wujek w świetle nowo odkrytej korespondencji, PP 122/1914/, 238-241; T. Długosz, Postylla "mniejsza" Jakuba Wujka, PS 3/1950/ 189-198. Bibliografię Wujka opracowali: Nowy Korbut, t.3, Warszawa 1965, 419-424 /Opracował zespół pod kierownictwem Romana Pollaka, hasła osobowe N-2/; H. E. Wyczawski, Wujek Jakub /1541-1597/, w: Słownik Polskich Teologów Katolickich, Warszawa 1983, IV, 469-478.

miejsce św. Augustyn. Te właśnie augustyńskie przekłady będą przedmiotem naszej uwagi.

Przed przeprowadzeniem ich analizy, trzeba najpierw ustalić liczbę przełożonych kazań, co do której nie ma zgody w przesłudniowanych przez nas pracach. A. Jougán nie podaje w ogóle liczby², W. Krynicki mówi o 9³, a J. Czuj napisał o tym ogólnikowo: "Dużo jest tłumaczonych kazań i homilii w obydwóch Postyllach ks. Jakuba Wujka⁴. Dokładne przeszukanie obu Postylli pozwoliło ustalić, że w Postylli mniejszej jest 9 kazań Augustyna, a w większej jedno - razem więc 10. Zaznaczyć należy, że jako podstawę badań wziąć należy czwarte wydanie Postylli mniejszej z r. 1596, bo w nim dopiero zjawiają się kazania "z doktorów starych"⁵. Cytować będziemy według przedruku wrocławskiego z 1843 roku⁶.

Pojawienie się przekładu kazań Ojców Kościoła w Postylli powitali współcześni z wielkim zadowoleniem. Stanisław Warszawicki

- 2 A. Jougán, Homilie polskie..., 91: "Tu i ówdzie zamieszczą dłuższe wyimki, a nawet przekłady całych homilii Ojców św. I tak w części III ..., na dzień Bożego Narodzenia jedno kazanie św. Augustyna; na uroczystość św. Szczepana Relacya św. Augustyna z jego ksiąg o "Mieście Bożym".
- 3 W. Krynicki, Wymowa święta czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa, /wyd. 1, Warszawa 1906, 194/, wyd. 2, Poznań 1921, 231: "W postylli ks. Wujka z r. 1594 - kazań 9".
- 4 J. Czuj, Patrologia, wyd. 2 uzupełnione, Poznań 1954, 224.
- 5 Wydania Postylli większej były następujące: Kraków 1573; Kraków 1584 /uzupełnione/. To drugie wydanie stało się podstawą późniejszych przedruków, m.in. Władysława Jaworskiego, Kraków 1868-1870. Według tego ostatniego też cytujemy. Inne wydania zob. J. Brown, Biblioteka pisarzy asystentów polskiej Towarzystwa Jezusowego, Poznań 1862, 432-434. Wydania Postylli mniejszej: Kraków 1579-1580; Poznań 1582, Poznań 1590; Kraków 1596. To wydanie, ostatnie za życia Wujka jest najpełniejsze i w nim dopiero zjawiają się przekłady Ojców.
- 6 Jakób Wuyek, Postylla Katolicka Mniejsza to jest: kazania czyli wykłady św. Ewangelij na niedziele i święta całego roku. Napisała w r. 1579 a teraz na nowo według wydania krakowskiego z 1617 r. przedrukowana, cz. I-IV, Wrocław 1843.

SJ, rektor w Wilnie, któremu odesłał Wujek pierwszą część Postylli większej do cenzury, pisał do Wujka w Pułtusk: "Placet etiam illud, ut aliquorum Sanctorum Patrum conciones eleganter et graviter descriptae polonice reddantur, habebit enim res nescio quid gravitatis"⁷. Sąd Warszawickiego nie stracił do dziś na wartości. Przekłady Ojców w Postyllach Wujka są ich cenną ozdobą zarówno co do treści, jak i polskiej swej szaty.

Augustyńskie kazania w Postyllach Wujka

1. Kazanie o przygotowaniu na dzień Narodzenia Pańskiego⁸

W wydaniu Maurynów jest to sermo 116 w Dodatku /Appendix/, a więc mowa nieautentyczna, tzn. nie pochodząca od Augustyna. Ponieważ większość rękopisów przypisywało jej autorstwo św. Augustynowi, dlatego tak długo uchodziła ona za jego dzieło. Już jednak wydawcy łonańscy /XVI w./ zaliczyli ją do wątpliwych, a Verlinus i Vindingus /1 poł. XVII w./ ją odrzucili, nie zajmując żadnego stanowiska odnośnie do autorstwa. Tę sprawę zbadali Mauryni, uciekając się do wymowy kryteriów wewnętrznych, ponieważ żadnych wskazówek co do autorstwa nie dawały rękopisy, które obok Augustyna przypisywały ją Maksymowi /liczne/, Ambrożemu, Faustowi a nawet Leonowi. Na Cezarego wskazywały tylko dwa rękopisy homiliarzy paryskich /sygnowane u Morina jako H^{7.8}/. Sama ta okoliczność nie dawałaby dostatecznej podstawy do spowiedzenia się za Cezarym, gdy by nie znaczne podobieństwo w stylu i treści do innych mów biskupa z Arles. Z tego powodu Mauryni przypisali ją Cezaremu a ich opinię przyjął w całej rozciągłości Morin w swym wydaniu Cezarego. U Morina jest to mowa 188 zatytułowana według rękopisów: "Omelia

7 List Stanisława Warszawickiego do Wujka w Pułtusk /27 II 1571/ w: Korespondencja ks. Jakóba Wujka z Wągrówca z lat 1569-1596. Podług autografów wydał i objaśnił ks. Jan Sygański SJ, Poznań 1917, 19a.

8 Sermo 116, alias de tempore 2, PL 39, 1975-1977, Postylla Mniejsza I, 51-54.

Sancti Caesarii episcopi ante natale Domini dicenda"⁹.

Treścią jej jest przygotowanie na owoony obchód świąt Bożego Narodzenia. Utrzymana w tonie gawędy rodzinnej, daje poznać z najlepszej strony działalność religijno-kulturalną Cezarego. Trzeba oczyścić i duszę i ciało /widocznie mówi na wsi, bo w mieście ta zachęta byłaby zbyt cicha/, wstrzymać się od pożycia małżeńskiego, na ucztę zaprosić ubogich i biedaków i hojnie jałmużny rozdawać.

2. Na Niedzielę pierwszą w post, albo na wstępną Środę.

Kazanie św. Augustyna o Wielkim Poście czterdzieści dni.¹⁰

U Maurynów figuruje ta mowa jako sermo 205 w klasie II: Sermones de Tempore. Jest to więc autentyczna mowa św. Augustyna poświadczona przez Possydyusza w wykazie pism Augustyna /Rozdz. 10/.

3. Na Niedzielę trzecią w Post. Kazanie św. Augustyna o Spowiedzi¹¹.

Przez Maurynów umieszczona w Dodatku /Sermones supposititii/ jako sermo 254/. Już poprzednicy Maurynów, a więc wydawcy łowańscy oraz Verlinus i Vindingus stwierdzili, że jest to zlepek z 12 i 13 rozdziału Alkuina, De virtutibus et vitiis. Pogląd ten przyjęli Mauryni /l.c./ i wobec oczywistości dowodów do dziś jest wiążący¹².

4. Na Dni Wielkanocne. Kazanie św. Augustyna, O Pańskim Zmartwychwstaniu¹³

Jest to więc autentyczna mowa 231 św. Augustyna.

-
- 9 Por. CC 104, 766-770.
- 10 Sermo 205 In Quadragesima I, alias de diversis 68, PL 38, 1039-1040, Postylla Mniejsza I, 186-188.
- 11 Sermo 254 De Confessione peccatorum et Poenitentia, alias de tempore 66, PL 39, 2215-2216, Postylla Mniejsza I, 210-213.
- 12 Por. Clavis Patrum Latinorum, Steenbruggis 1961, 70.

5. Na Dzień Wniebowstąpienia Pańskiego. Kazanie św. Augustyna¹

Mauryni umieścili tę mowę wśród podrzuconych. W ich klasyfikacji jest to sermo 177 w Dodatku /Appendix/. Długo czas uchodziła za autentyczną, tym bardziej, że jako augustyńską zamieszcza ją brewiarz /Dominica infra Octavam Ascensionis/. Atoli już wydawcy łowicki powątpiewali o autentyczności a Verlinus i Vindingus wprost jej zaprzeczyli. Mauryni¹⁵ stwierdzili duże zapożyczenia z sermo 261 Augustyna. Więcej jeszcze zapożyczeń augustyńskich zauważył Morin w rękopisach niedostępnych Maurynom. Okazało się, że jest to centon augustyński, a w sposobie zszywania cudzych zdań widać wyraźnie rękę Cezarego. Dlatego włączył tę mowę jako sermo 210 do swego korpusu cezariańskiego¹⁶.

6. Na Dzień Wszech Świętych. Kazanie św. Augustyna o zapłacie niewymownej wszystkich świętych w niebie¹⁷

Mauryni umieszczają ją w Dodatku jako 209 mowę nieautentyczną. Do chwili obecnej sprawa autorstwa tej homilii nie jest załatwiona. Dokładna analiza przeprowadzona przez Maurynów wykazała, że jest to centon zasadniczo z Alkuina i Bedy, choć wyłowiono jeszcze zapożyczenia z Augustyna, Chryzostoma a nawet Cypriana. Za Bedą przemawia stara tradycja brewiarza. W rękopisach natomiast brak autora. W tym stanie rzeczy Clavis¹⁸ opowiedział się za Bedą jako autorem wątpliwym.

7. Na Dzień Zaduszny. Kazanie św. Augustyna o słowach Apostolskich: Abyśmy się z umarłych nie smęcili¹⁹

Jest to autentyczna mowa św. Augustyna, aczkolwiek Mauryni

14 Sermo 177 In Ascensione Domini II, alias de tempore 175, PL 39, 2082-2083, Postylla Mniejsza II, 71-73.

15 Por. PL 39, 2082.

16 Por. CC 104, 837-840 De ascensione Domini. Potwierdza to również Clavis Patrum Latinorum 67.

17 Sermo 209 In festo omnium Sanctorum, olim de Sanotis 37, PL 39, 2135-2137, Postylla Mniejsza IV, 106-110.

18 Por. Clavis Patrum Latinorum 69.

19 Sermo 172 De verbis Apostoli, alias de verbis Apostoli 32,

przyznają, że nasunęły im się pewne błahe trudności co do jej autentyczności²⁰. Dotyczyły tylko integritas mowy. Mowa jednak jest cała.

Co do przekładu polskiego u Wujka nasuwają się pewne uwagi. Wujek rozszerzył tekst, widać to w zakończeniu: "Verum illa, que adiuuant spiritus defunctorum, oblationes, orationes, erogationes, multo pro eis observantius, instantius, abundantius impendant, qui suos carne, non spiritu mortuos, non solum carnaliter, sed etiam spiritualiter amant". "Lecz one rzeczy, które pomagają duszom umarłych, jako są ofiary /Mszy św./, modlitwy, jałmużny, daleko za nie nabożniej, pilniej i hojniej niechaj przyjmą, którzy swoje na ciele nie na duszy umarłe, nietylko cieleśnie, ale też duchownie miłują"²¹.

Na tym się kończy tekst mowy u Maurynów; natomiast przekład Wujka ma jeszcze prawie całą stronę tekstu. Autorem tego dodatku jest niewątpliwie sam Wujek. Nie mają go Mauryni, ani też paryskie wydanie z 1555 roku²². Tekst paryski kończy się tak samo jak u Maurynów.

Dodatku swojego /czyli zakończenia/ Wujek niczym nie wyodrębnił, nawet nie zaczął a linea. A oto początek uzupełnienia Wujkowego /1.c. 121/: "W księgach Machabejskich czytamy, iż ofiary czyniono za umarłe /2 Mach 12/. Ale choćbyśmy tego w starych pieśniach nigdy nie czytali, jednak nie mała jest ważność Kościoła wszytkiego, który wszędzie ten obyczaj jawnie zachowuje, iż na modlitwach kapłańskich, które się dzieją Bogu u ołtarza jego, ma też miejsce swoje umarłych zalecenie. O tym tedy nie wątpić nie mamy, że dusze umarłych nabożeństwem przyjaćiół swych żywiących bywają wspomagane, gdy za nie ofiara Pośrednika /t.j. Msza św./ bywa ofiarowana, abo jałmużny w kościele bywają czynione. Idem in Enchiridio cap.110. Wszakże tylko tym te rzeczy pomagają, któ-

PL 38, 935-937, Postylla Mniejsza IV, 119-122.

20 Por. przypis PL 38, 936.

21 Por. PL 38, 937 i tłumaczenie tej mowy u Wujka, Postylla Mniejsza IV, 121.

22 Por. t.X, s.89, verso 90.

rzy etc...". Ten odsyłacz do "Podręcznika" od razu ujawnia rękę Wujka. Zresztą trzeba przypomnieć, że Wujek skorzystał tu z okazji by przenieść do tekstu Augustyna pewne szczegóły ze swej książki pt. "Czyściec"²³.

8. Na poświęcanie kościoła. Kazanie św. Augustyna²⁴

Jest to autentyczna 336 mowa św. Augustyna w klasie III sermones de Sanotis. Poświadczona w wykazie przez Possydiusza /No 10/. W przekładzie Wujka znajdują się pewne rozszerzenia tekstu, np.: "Volens ergo Dominus Christus intrare, et in nobis habitare, tamquam aedificando dicebat: Mandatum, novum do vobis" etc. Wujek: "Przetorz i Pan Chrystus, który nie jest Bóg niezgody, ale pokoju i jedności, /który o to najpilniej Boga Ojca prosił, abyśm zawsze byli jedno, tak jako On z Ojcem jedno jest/ ohcgo wnijść do nas i mieszkanie sobie w nas uczynić, jakoby budując nas mówił Mandat ten nowy davam wam"...²⁵. Tekst dosłownie przełożony przez Wujka podkreśliliśmy; reszta jest jego własnym dodatkiem. Koniec rozdziału czwartego Wujek opuścił. Z rozdziału piątego przełożył tylko kilka zdań, resztę opuścił.

9. Kazanie Augustyna św. o słowach Apostolskich: Wszyscy się mamy pokazać przed stolicą Sędziego, aby każdy odniósł jako czynił, lubo dobre, lubo złe. O przyszłym ciał naszych zmartwychwstaniu²⁶

Mauryni położyli ją wśród mów podrzuconych /Sermone suppositi/ jako sermo 109, nie zdoławszy dociec, kto był domniemanym

23 Czyściec to jest zdrowa a gruntowna nauka o modlitwach, o mszach y o jałmużnach za umarłe wierne y o mękach czyściowych śmierci, Poznań 1579. Dzieło to omówił ks. Franciszek Bracha, PS 3/1950/ 159-165, zwracając uwagę, że wśród świadectw z dok rów, Augustyn zajmuje ozołowe miejsce.

24 Sermo 336 De dedicatione Ecclesiae 5, alias de tempore 256, PL 38,1471-1475, Postylla Mniejsza IV, 159-163.

25 Por. PL 38,1472, Postylla Mniejsza IV 159.

26 Sermo 109 De verbis Apostoli II Cor 5,10, olim de verbis Apostoli 34, PL 39,1961-1962, Postylla Mniejsza IV, 177-180.

choćby jej autorem. Jest więc według Maurynów *in certi auctoris*²⁷. Dzisiejsza krytyka nie osiągnęła postępu odnośnie do autorstwa tego kazania, stwierdzając tylko, że pochodzi z czasów późniejszych. Przekład Wujka jest dokładny i piękny.

10. Krótkie kazanie Auguthina świętego, O prawym Bóstwie Syna Bożego y Ducha św. naprzeciwko Arrianom, Sabbelianom, Ebionitom, Samosatenianom, Macedonianom, y dzisiejszym kacerzom, Troybożanom, Nowokrzeżeńcom, y innym ministrom szatańskim, przesłańcom antychrystowym, o Bóstwie, o przed-wieczności Syna Bożego y Ducha św. opacznie trzymającym²⁸.

W wydaniach przed Maurynami jest to sermo 6 de tempore. Mauryni umieszczają ją w Dodatku, tj. wśród nieautentycznych jako sermo 234. W dopisku stwierdzają Mauryni, że już wydawcy lowańscy oraz Verlinus i Viridungus odrzucili tę mowę. Sami stwierdzili, że składa się ona z dwóch wyjątków: pierwszy z dzieła "De ratione fidei" Fausta z Reji, drugi z VI Księgi "De Trinitate" Wigiliusza z Thapsus. Sąd ich jest miarodajny do dziś, z tym tylko zastrzeżeniem, że dzieło "De Trinitate" nie wyszło spod pióra Wigiliusza, lecz Euzebiusza z Vercelli²⁹.

Tak więc mamy u Wujka 9 kazań augustyńskich w Postylli mniejszej a jedno kazanie w Postylli większej. Prócz tych 10 mów augustyńskich warto odnotować Wujkowy przekład fragmentu "O Państwie Bożym" - "O cudach rozlicznych, które się stały na różnych miejscach, przez relikwie a przez wzywanie Szczępana świętego" zamieszczony w Postylli większej o Świętych³⁰.

27 Por. przypis PL 39, 1961.

28 Sermo 234 De fide catholica II, olim de tempore 6, PL 39, 2176-2180, Postilla catholica, to jest kazania na ewangelie niedzielne y odświątne przez cały rok według wykładu samego prawdziwego Kościoła s. Powszechnego, t. 2-O Świętych, cz. 1 Ożimia, Kraków 1584, przedruk Władysława Jaworskiego, Kraków 1870, 145-151.

29 Por. B. Altaner - A. Stuiber, Patrologie, 8 durchgesehene und erweiterte Auflage, Freiburg 1978, 489 i 366; por. także Clavio Patrum Latinorum 69.

30 De civitate Dei XXII, 8 = Postilla catholica, jak wyżej 178-186.

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że sprawa autorstwa 10 kazań augustyńskich przełożonych przez Wujka przedstawia się następująco:

- a/ autorstwa niewątpliwie augustyńskiego są /według naszej numeracji/ kazania: 2,4,7,8;
- b/ Cezarego z Arles: 1,5;
- c/ Inne natomiast są centonami lub nieustalonego pochodzenia.

Andrzej Bober SJ

DE S.AUGUSTINI SERMONUM
A JACOBO WUJEK SJ IN LINGUAM POLONAM TRANSLATIONE

De Patre Jacobo Wujek SJ, notissimo sacrorum Bibliorum in linguam Polonam interprete, multi multa scripsere, ut videre est in bibliographiis v.gr. Nowy Korbut i Słownik Polskich Teologów Katolickich, at frustra ibi de eo prouti Sanctorum Patrum interprete quidquam quaereres et invenires. Dissertatiuncula ergo hac auctor id sibi proposuit, ut omnes S.Augustini sermones a Jacobo Wujek SJ translato percenseret et artem eorundem interpretandi diiudicaret. Novem S.Augustini sermones Wujek in Postylla Mniejsza, unum vero in Postylla Większa in nostram linguam eleganti stilo et venustate verborum transtulit. Aliquando vero textui S.Augustini quaedam de suo penu addidit, nullo tamen verbo lectorem de hoc monuit; vide supplementum de purgatorio in sermone 172 de verbis Apostoli.

POLSKIE OPRACOWANIA
GRECKICH OJCÓW KOŚCIOŁA W XVI I XVII WIEKU

Ponieważ Sekcja Patrystyczna podczas obecnego Kongresu Teologów Polskich zajmuje się wpływem Ojców Kościoła na piśmiennictwo polskie doby Odrodzenia - a jest to temat rozległy - nie teolog zaś choćby dołożył tu swą cegiełkę może zawęzić to obszerne zagadnienie do relacji o charakterze informatywnym, relacji, która obejmie interesujące go polskie opracowania greckich Ojców rzeczonego okresu. Można jednak mieć nadzieję, że nawet ten rodzaj ujęcia problemu rzuci jakieś światło na zagadnienie wpływu tych Ojców na nasze piśmiennictwo religijne, a przynajmniej na obecność ich dzieł i pewną rolę, jaką odegrały.

Mimo że badania patrystyczne w omawianym okresie są u nas jeszcze nikłe w porównaniu z Zachodem, gdzie w tym czasie powstały już wielkie zbiory tekstów i pierwsze syntezy teologii patrystycznej¹, zaprezentowany poniżej wprawdzie niekompletny lecz dość obszerny materiał, będzie świadczyć o istnieniu w poważnej mierze zainteresowań greckimi Ojcami Kościoła zgodnie z nurtem europejskim, które przybrały na ogół specyficzny charakter, służąc poważnie celom polemicznym, homiletycznym i duszpasterskim. Nie zabrakło jednak znacznych osiągnięć naukowych w zakresie wydawnictw tekstów oryginalnych i przekładów.

Dziedzina ta zwróciła już baczniejszą uwagę naszych patrologów, o czym świadczą prace A.Bobera, J.M.Szymusiaka oraz R.Andrzejewskiego, dotyczące rozwoju patrystyki w Polsce. Są to relacje cenne, lecz zaledwie zarysowują tę dziedzinę. Patrystyka w Polsce czeka jeszcze na obszerną i wnikliwą monografię. Piśmiennictwo staropolskie dostarcza bowiem obfitego materiału - prawdziwie *une mer à boire* - ze wszechmiar godnego uwagi, zarówno w obrębie wyznania katolickiego jak protestanckiego, a także prawosławnego. Stanowi ono dowód zainteresowania i znajomości pism

1 Zob. J.M.Szymusiak, Zarys dziejów patrystyki, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, Lublin 1976, t.3, 81-193.

greckich Ojców Kościoła oraz ich zastosowania w różnych dziedzinach piśmiennictwa religijnego.

Niniejsza relacja nosi, jak już zaznaczono, charakter informacyjny ze względu na obfitość materiałów, nieraz bardzo rzadkich lub rozproszonych po różnych bibliotekach polskich i zagranicznych, jak i z powodu braku kompetencji autorki w dziedzinie teologii; będą to więc z konieczności obserwacje niejako z lotu ptaka, które nie dają syntezy merytorycznej całej tej spuścizny, zarówno odziedziczonej, jak i własnej, bądź adaptacji w Polsce. Postaramy się natomiast wzbogacić tę ogólnikową relację w wiadomości z zagadnień dotąd nie poruszanych, a więc zobrazować preliminaria naszych zainteresowań i prac okresu Odrodzenia, by pokazać, z jakim zasobem wiedzy o greckich Ojcach Kościoła rozpoczynał się wiek XVI. Posłuży do tego omówienie zasobu rękopisów i inkunabułów, zawierających nisza tych Ojców w zbiorach polskich o poświadczonej ówczesnej własności polskiej. Pewnym dalszym wzbogaceniem relacji będzie pobieżne przynajmniej przedstawienie recepcji pism tychże Ojców w działalności Cerkwi Wschodniej na naszych kresach wschodnich.

Głównym źródłem niniejszego przeglądu była bibliografia pt. "Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce, opracowana przez C. Mazura i J. Czerniatowicz, t.1 cz.1-2 /Lublin 1978, 1983/. Wydaje się, że ważnym źródłem do poznania spuścizny greckich Ojców w naszej kulturze są również wspomniane już zbiory rękopisów i inkunabułów, stanowiące własność polską. Mogą być one ewentualnie źródłem późniejszych prac naszych humanistów - teologów, lub przynajmniej świadectwem ich zainteresowań patrystycznych. Dużo wiadomości dostarcza też praca W. Szelińskiej², pt. "Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku. Inne jeszcze źródło "Libri diligentiarum", czyli spisy wykładów czytanych w Akademii Krakowskiej, niestety, poza wyjątkowymi przypadkami nie podaje przykładów popularyzacji pism greckich Ojców.

Przechodząc do właściwego okresu - rozwiniętych w pewnym sensie studiów nad pismami Ojców - trzeba zacząć od początkowego okresu rozwoju tych zainteresowań, na podstawie przeglądu zasobów rękopiśmiennych oraz pierwszych wydruków z XV i pocz. XVI w., ograniczając się przeważnie do zasobów najbogatszej pod tym względem Biblioteki Jagiellońskiej, przechowującej zbiory ówczesnych profesorów Akademii Krakowskiej bądź innych ofiarodawców z tego środowiska, by sprawdzić, czy i jaki był związek posiadanych dzieł z naszym piarstwem teologicznym. Źródłem wiadomości o tych zasobach są katalogi rękopisów i inkunabułów opracowane przez W. Wisłockiego³. Wymieniają one noty proveniencyjne poszczególnych pozycji, co stanowi ważne poświadczenie obiegu tych dzieł wśród naszych humanistów. Uzupełnieniem zestawu Wisłockiego jest katalog rękopisów kapitulnych Katedry Krakowskiej, opracowany przez J. Polkowskiego⁴. Istnienie tych dzieł przy Katedrze Krakowskiej potwierdzają trzykroć sporządzane od XII do XVI w. spisy inwentarzowe skarbcza katedralnego.

W spadku po średniowieczu obok zachodnich Ojców Kościoła przetrwały nieliczne pisma kilku tylko greckich Ojców, wyłącznie w przekładach łacińskich. W cytowaniu tytułów tych dzieł posługiwać się będziemy ich brzmieniem oryginalnym według rękopisu. Wśród rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej stanowiących własność polską lub konkretnie krakowskich profesorów, które częstokroć sami przepisywali, znalazły się datowane lub określane na wiek XIII/XIV rękopisy, następujących greckich Ojców /numeracja dot. zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej/:

- Jana Damasceńskiego "De orthodoxa fide - 3 egz.: 1206, 1292, 1404
"De Deo" - Polk. 177
- Grzegorza z Nyssy /"Vita Moysi" ?/ - 1292
- Bazylego "Hexameron" - 1292

3 Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1877-1881; tenże, Incunabula typographica Bibliothecae Universitatis Jagellonicae Cracoviensis, Cracoviae 1900.

4 Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej. Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, 1884, t.3, 1-168;

- "Sententiae SS. Patrum - Centiloquium" /może łącznie z łacińskimi także i greckich Ojców/ Polk. 119
 - Jana Chryzostoma "De compunctione cordis" - Polk. 177
- oraz z w. XIV ew. XV:
- Jana Chryzostoma "De laude et utilitate poenitentiae" - 1220
 - Euzebiusza "Sermo de morte s. Ambrosii" /?/ - 1633.

Z tej starszej tradycji rękopiśmiennej przeszły do XV w. tylko Jana Damascyńskiego "De orthodoxa fide" i Jana Chryzostoma "De laude et utilitate poenitentiae", pojawili się natomiast inni Ojcowie jak Cyryl Jerozolimski i Grzegorz z Nazjanzu, tudzież inne dzieła autorów z poprzedniego okresu. Króluje tu Jan Chryzostom. Z XV w. przetrwała znaczna liczba rękopisów, zawierających pisma Ojców greckich, w tym 13 z dziełami Chryzostoma:

- "Omeliae⁵ super Matthaeum" /powtórzone w trzech rękopisach 1401, 1402, 1403/
- "Super Iohannis omelia VI" - 1417
- "Sermo super Symbolum" - 1484
- "Sermo in Dominica Letare" - 1649
- "Sermo de poenitentia" - 2239
- "Adversus vituperatores vitae monasticae" - 1210
- "De reparatione lapsi" - 1347
- "De eo quod nemo leditur, nisi a se ipso" - 2039
- "Epistola" /?/ - 1298
- "De s. Spiritu" - 1402
- Translatio e graeco s. Crisostomi a Georgio Trapesuncio ... 1473 - 2392
- "Vita I. Chrysostomi ex Palladio" - 1404

Inni Ojcowie reprezentowani są przez nieliczne swoje dzieła, które dwu- lub trzykrotnie powtarzają się w odpisach:

tenże, Dwieście najstarszych inkunabułów z biblioteki kapitułnej krakowskiej od r. 1462-1500, Kraków 1887.

5 Brzmienie tytułów pozostawione według formy rękopiśmiennej.

- Bazyl "Ad suos nepotes de studiis liberalibus" - 516, 518, 3245
 "De moribus" - 516
 "De vita solitaria" - 1685
- Jan Damasceniński "De orthodoxa fide" - 1405, 1406
 "Theologia" /?/ - Polk. 181
 "De terminibus loyocalibus, philosophicis et
 theologicis" - 1383
 "Liber sententiarum" - Polk. 186
- /Pseudo/ Cyryl Jerozolimski "Epistola de vita et miraculis
 b. Hieronymi" - 770, 1283, 2283, 2286
- /Pseudo/ Euzebiusz "Epistola ad Damasum De vita, miraculis et
 doctrina b. Hieronymi" - 770, 1283;
 Polk. 192
 "De preparatione evangelica" - Polk. 215
- Grzegorz z Nazjanzu "Apologeticus" - 1347, 1406

W pojedynczych dziełach reprezentowani są:

- Grzegorz z Nyssy "Vita Moysi" - 1286
- Origenes "Homilia super Genesim" - 1429
 "Planotus Origenis" - 1649
- Cyryl Aleksandryjski "Thesaurus adversus haereticos" - 1286
- Ephraem Syrus "Sermones XX" - 1404

Powyższe dzieła przekazane w rękopisach wymagają identyfikacji tak co do zawartości, jak i autorstwa.

Pewne światło na recepcję pism greckich Ojców rzuci również porównanie zasobu rękopiśmiennego z dopływem do kraju inkunabułów również o poświadczonej własności polskiej, szczególnie ówczesnych profesorów krakowskich. Ujawni ono z jednej strony dopływ nowych dzieł, z drugiej zaś wskaże na utrzymującą się wagę i poczytność innych. Ze spuścizny rękopiśmiennej nie znajdujemy wśród inkunabułów /może jeszcze nie byli wydani?/ obu Cyrylów ani obu Grzegorzów, brak też Jana Damascenińskiego, a także Efrema. Zaprzeczenie obecności tych dzieł jest jednak tylko przypuszczeniem, gdyż egzemplarze ich dzieł mogły zaginąć w naszych zbiorach. Dochodzi natomiast "nowy" Ojciec - Atanazy z trzema dziełami /łącznie w 7 egzemplarzach!/, zawierającymi pisma antyheretyckie:

- "Contra haereticos et gentiles Omnibono Leonicensi interprete",
wyd. 1482 /3 egz./
- "Contra Arrium haereticum de homousio... controversia".
- "Opusculum in Psalmos", wyd. 1498 /3 egz./

Pojawiają się również nowe dzieła, dotąd nie występujące w rękopisach, przede wszystkim pisma Chryzostoma, ujęte w duże zbiory, a więc:

- "Homiliae 44 super psalmum Miserere et Epistolas s. Pauli" /3 egz./
- "Homiliae 70 in Evangelium s. Matthaei" /3 egz./
- "Homiliae in Epistolas s. Pauli ad Hebraeos" /3 egz./
- "Homeliarius Doctorum ... I. Chrisostomus..."
- "Sermones de patientia Iob" /2 egz./
- "De poenitentia in David et De virginitate".

Poza tym:

- Bazylego "De studio poetarum et oratorum" /3 egz./
- Orygenes "Contra Celsum"
- Euzebiusza "Ecclesiastica historia"
"Chronicon"
"De praeparatione evangelica" /3 egz./
"De quibusdam theologicis ambiguitatibus".

Zaznacza się tu nieustająca potrzeba korzystania z pisma Bazylego o czytaniu autorów klasycznych pogańskich - potrzeba charakterystyczna wobec trwającego jeszcze ortodoksyjnego zacofania niektórych środowisk, mimo silnych prądów humanizmu. Podobnie wobec narastających fermentów religijnych popularność zyskują dzieła antyheretyckie Atanazego, pojawia się też dzieło Origenesa "Contra Celsum". Wśród inkunabułów zadziwić może nieobecność Jana Damascyńskiego i jego ważnego dzieła "De orthodoxa fide". Zwraca uwagę polemiczny i apologetyczny charakter spuścizny inkunabulistycznej, jak również homiletyka egzegetyczna i moralistyczna. Podkreślić należy fakt, że inkunabuły te zawierają przeważnie dzieła tłumaczone z greki już przez humanistów, takich jak Jerzy z Trapezuntu czy Omnibonus Leonicensis lub Jan Argyropoulos, a więc z nowym spojrzeniem na teksty, bardziej już bliskim oryginałom.

Poza spuścizną pisaną lub drukowaną doszłoby jeszcze jedno

źródło do badań nad recepcją pism Ojców - wykłady w Akademii Krakowskiej. Tu niestety natrafiamy prawie na pustkę; przejrzone "Libri diligentiarum" wykładów profesorskich za okres prawie stuletni - 1488-1581 wykazują tylko cztery wykłady pod następującymi zapisami:

- 1488 Iacobus de Gustinin /Gostynin?/ in poesi Basilium /tzn. Basilium Magnum - "De legendis poetis"/
- /1516/ Vratislaviensis Michael /Wrocławczyk/ Expositio hymnorum-que interpretatio ex Doctoribus in Gymnasio Cracoviensi pro juniorum eruditione... conflata. /wyd. w Krakowie 1516, k.132/.
- 1528 mgr Anselmus Friburgo /Ephorinus/ Basilii Magni może to samo pismo "De legendis libris", wobec ówczesnej kontrowersji dotyczącej nauczania greki i czytania niektórych autorów klasycznych pogańskich, że wspomnę awantury z Jerzym Libanem, potem z Maciejem Walerianem na wykładach w Akademii Krakowskiej.
- 1581 Ioannes Wielogorscius - Orationes Chrisostomi De non contemnenda Ecclesia; Wielogórski być może czytał tekst grecki, ponieważ znał ten język i wykładał także gramatykę grecką. Był to temat znowu popularny w narastającym piśmiennictwie kontrreformacyjnym, w sytuacji burzliwych wydarzeń religijnych.

Wymieniliśmy greckich Ojców Kościoła i ich pisma posiadane w Polsce w okresie wczesnego Odrodzenia, zdając sobie zresztą sprawę, że wiadomości te są fragmentaryczne w stosunku do zapewne posiadanego wówczas zasobu, oparte na wybranych, dostępnych źródłach. Obrazują one wszakże stan zainteresowań głównego, a raczej jedyne- go w owym czasie ośrodka życia umysłowego - Krakowa, przeto prezen- tują obraz bliski rzeczywistości. Poznawszy zasób interesującego nas piśmiennictwa nie od rzeczy będzie wskazać ich właścicieli poświadczonych w notatkach proveniencyjnych. Do grona zaintereso- wanych tym piśmiennictwem należeli przede wszystkim profesorowie Akademii, jej magistry i bakałarze oraz nieliczne osoby spoza Krakowa, jak się zdaje, gdyż identyfikacja szeregu posiadaczy wy-

maga jeszcze badań⁶.

Z notatek proveniencyjnych wynika, że najwięcej rękopisów z pismami greckich Ojców posiadał w XV w. Jan Dąbrówka, wybitny profesor teologii i kanonista /+1472/. Długosz pisał o nim "vir in sacris litteris et humanis optime eruditus ... canonum doctor clarus et insignis"⁷. Sam przepisywał lub nabył i opatrzył swym nazwiskiem rękopisy Jana Damascyńskiego "De fide", Grzegorza z Nazjanzu "Apologeticus", Bazylego "Hexameron", Grzegorza z Nyssy /nieokreślone dzieło/, Chryzostoma "Epistola" /nieokreślona/, /Pseudo-/ Cyryla Jerozolimskiego "Epistola de miraculis s.Hieronymi", /Pseudo-/ Euzebiusza "Epistola de morte Hieronymi", "Epistola de morte s.Ambrosii". Współczesny Dąbrówce Jan ze Skupczy posiadał Jana Damascyńskiego "De fide", Jana Chryzostoma "De reparatione lapsi", a przepisywał Grzegorza z Nazjanzu "Apologeticus", dla Piotra ze Żwanowa, który był posiadaczem Chryzostoma "Homiliae super Matthaeum" oraz "De s.Spiritu"; u Michała Wrocławczyka znajdowały się dwa dzieła Bazylego "De moribus" oraz "Ad nepotes ..." /o czytaniu autorów pogańskich/. Przytoczymy też spoza Krakowa biskupa włocławskiego Jakuba de Senno /Sienno, zm. ok. 1470/, posiadacza Jana Damascyńskiego "De fide", Grzegorza z Nyssy "Vita Moysii" i dwa pisma o Orygenesie: "Apologia Pamphyli pro Origine" oraz "Tractatus Ruffini pro eodem Origine". Pominę tu innych XV-wiecznych właścicieli dwóch lub pojedynczych rękopisów⁸.

6 Przytoczymy tu przykład rękopisu skarbca Katedry Wawelskiej /Polk. 119/ pt. "Theologia moralis", zawierającego m.in. "Sententiae Sanctorum Patrum - Centiloquium..." z dopowiedzeniem w tytule: de dictis doctorem fideliter collegi ac propria manu conscripsi et complexi a.d. 1384... Henrico Warmiensis Ecclesiae episcopo frater Iohannes Merhelyn ... lector conventus Fredeburgensis Camensis diocesis ord.heremitarum s.Augustini".

7 Zob. "Liber beneficiorum diocesis Cracoviensis", Kraków 1863, t.1, 452 et 546.

8 Np. Jan Latoszyński - Damascenus... "De Deo", Chrisostomus "De compunctione cordis"; Paulus de Worczyn - Bazylego "De vita solitaria", Chryzostoma "Sermo in Dominicam Letare", Origenis "Planctus"; Łukasz de Magna Cosmin - /Pseudo-/ Cyryla Jeroz. "Epistola de miraculis s.Hieronymi", oraz /Pseudo-/ Euzebiusza "Epistola de morte Hieronymi"; Tomasz ze Strzempina - Chryzostoma "Adversus vituperatores...".

Z przełomu XV i XVI w. wymienimy wybitnych humanistów, posiadających inkunabuły z pismami greckich Ojców, jak Mikołaj Czepel /+1518/, który miał w swym księgozbiorku:

- Atanazego - "Contra haereticos"
- Orygenesesa - "Contra Celsum"
- Euzebiusza - "De praeparatione evangelica".

Jan Sommerfeld /+1501/

- Atanazego - "Contra haereticos"
- "Opusculum in Psalmos"
- Chryzostoma - "Homiliae in Evangelium Matthaei"
- Euzebiusza - "De praeparatione evangelica",

Maciej ze Szydłowa /+ przed r. 1520/

- Chryzostoma - "Homiliae 44 super Psalmum Miserere et Epistolae s. Pauli"
- "Homiliae in Epistolam s. Pauli ad Hebraeos"
- "Homiliae 70 in Evangelium s. Matthaei"
- "/Homeliarius:/ Homiliae s. Chrisostomi".

Można przytoczyć szereg innych humanistów również znakomitych, którzy mogli nabyć mniej dzieł, ale pojawiały się u nich natomiast wydawnictwa już z początku XVI w. opracowane w duchu humanizmu biblijnego. Należeli do nich: Marcin Biem /+1540/ posiadający Chryzostoma "Homiliae" w wydaniu Oecolampadiusa /1522/, ponadto Atanazego "Contra Arrium", ponieważ bardzo interesował się sprawami herezji - dalej Michał Sternberg z Oleśnicy /+1527/, którego biblioteka zawierała komentarze biblijne Cyryla Aleksandryjskiego /Paryż 1513-1514/ w tłumaczeniu Jerzego z Trapezuntu, z niezwykle licznymi własnymi marginaliami, nadto Bazylego "Opera"/1520/ również w przekładach humanistów - Jana Argyropula, Jerzego z Trapezuntu i innych. Wymienić tu należy również Michała Wrocławczyka /+1534/, właściciela dzieł Chryzostoma "Opera" /Wenecja 1503/, z jego marginaliami oraz Bazylego "De moribus" w przekładzie L. Bruniego.

Sumując dane otrzymane z przeglądu naszych zasobów rękopiśmiennych i drukowanych /inkunabuły/ o poświadczonej ówczesnej własności polskiej, można stwierdzić, że w spuściznie tej repre-

zentowani są prawie wszyscy Ojcowie greccy /nadal w tłumaczeniach łacińskich/, choć w różnym stopniu, co wynikało prawdopodobnie z odmiennych zainteresowań bądź różnych możliwości nabycia. Z okresu XV w. poza faktem posiadania ich lektury oraz wnikania w ich treść, o czym świadczą marginalia, nie pozostały ślady aktywnych badań, które podjęte zostaną dopiero w XVI w. Można więc ogólnie określić, że w wieku XV zaznajamiano się z dziełami Ojców, lecz dopiero w XVI w. zaczęto nad nimi pracować, wydając, tłumacząc i wykorzystując ich teksty do swych prac, co będzie warunkiem właściwej recepcji spuścizny patrystycznej.

W recepcji tej, jakkolwiek ona była, istotną rolę odegrało z a s z c z e p i e n i e g r e c y s t y k i w P o l s c e od początku XVI w., umożliwiające bezpośredni kontakt z tekstami oryginalnymi, co z kolei stało się podstawą dla przyszłych prac nad nimi oraz spożytkowania ich w różnych celach. Ta znajomość greki zaowocowała także w różnych dziedzinach teologii. Wprawdzie wprowadzenie nauczania greki w Akademii Krakowskiej nie obeszło się bez trudności i zahamowań, lecz dzięki wpływowi możnego humanisty-biskupa i podkanclerzego Piotra Tomickiego ucziszono opozycję i wznowiono wykłady greki w Akademii. Pomocą w nauce posłużyła pierwsza książka grecka wydana w Krakowie /1524/ Moschosa "Amor fugitivus" wraz z innymi utworami elegijnymi; niedługo potem Hozjusz, wówczas młody, zapalony humanista, opublikował również w Krakowie w 1528 r. pismo Chryzostoma o doskonałym zakonniku w języku greckim z własnym przekładem łacińskim pt. "Libellus elegans in quo confert verum monachum cum principibus, divitibus ac nobilibus huius mundi". W trzydziestych latach XVI w. pojawiły się dalsze wydawnictwa w języku greckim - gramatyka, zbiory utworów gnomicznych Teognisa i Pseudo-Pitagorasa opracowane przez Marcina Kromera, który niedługo też zajął się przekładami mów Chryzostoma z greki na łacinę. Pominiemy tu dalsze osiągnięcia grezystyczne w zakresie piśmiennictwa klasycznego, ześrodkowując uwagę na właściwym dla nas temacie.

Przystępując do zobrazowania recepcji pism Ojców greckich wydaje się rzeczą słuszną przedstawić ją według rodzajów opracowania tekstu - a więc wydania ich w języku oryginału, w przekładach

własnych oraz w przedrukach krajowych wydawnictw obcych, a następnie zarysować charakter recepcji treściowej na podstawie przeglądu naszego piśmiennictwa związanego z tradycją patrystyczną.

Do połowy XVI w. ze spuścizny XV-wiecznej owocują u nas tylko Chryzostom i Bazyl. Być może był to wpływ posiadanych zasobów, wyjątkowo obfitych w ich dzieła. Już od r. 1528 mamy do czynienia z aktywną działalnością naszych humanistów, którzy zainicjowali prace patrystyczne. Oto Jerzy Libanus, nasz pierwszy rodzimy grecoysta, wojujący propagator greki, zestawia w języku oryginalnym antologię z pism głównych Ojców greckich, a więc z Chryzostoma, Bazylego i Grzegorza z Nazjanzu. O jej zawartości nie dowiemy się ohyba nigdy, ponieważ pozostała w rękopisie i podzieliła losy zbiorów Załuskich. Znamy tylko z tytułu, który w opisie J.D.Janockiego brzmi następująco⁹: "Anthologia Sanctorum Patrum iussu ... D. Petri Tomicki ... Regni Poloniae summi cancellarii, liberalium studiorum eiusdem urbis Maecenatis a M. Georgio Libanio /sic/ Legnicensi, humaniorum litterarum in Gymnasio Cracoviensi doctore collecta A.D. 1528". Janocki dodaje komentarz: "Anthologia autem, opus sane eximium, illustrissimis locis a Basilio Magno, Gregorio Theologo et Ioanne Chrysostomo desumptis contextum atque suis propriis annotationibus distinctum communem hanc lucem nunquam adspexit... In epistola ad Tomicium praemissa de presulis illius optimi in omne litterarum genus meritis copiosissime commemoravit noster ille Libanius". Umieszczenie tego rękopisu przez Janockiego w dziele "Codices graeci in quarto" świadczy, że tekst tej antologii został zestawiony w języku greckim.

Więcej szczegółów miał Stanisław Hozjusz ze wspomnianym wyżej łacińskim tłumaczeniem Chryzostomowego "Mnicha", skoro udało go wydrukować go łącznie z tekstem greckim w Krakowie /1528/. W kilka lat później dominikanin Maciej Walerian wydał Bazylego "De evolvendis libris gentilium" w oboym wprowadzić przekładzie Leonarda Bruniego, lecz z własnym komentarzem /1534/, a niedługo po nim Marcini

9 Zob. J.D.Janocki, Specimen catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Zaluscianae, Dresdae 1752, 117-119.

Kromer sam tłumaczył na łacinę niektóre mowy Chryzostoma publikując je kolejno w Krakowie w latach 1541-1545¹⁰; łącznie ukazały się one za granicą, w Bazylei /1552/.

W drugiej połowie XVI w. zwraca uwagę dopływ pism innych Ojców greckich i nasilenie prac nad nimi. Wybitnym osiągnięciem było wydanie tekstu greckiego "Katechez mystagogicznych" Cyryla Jerozolimskiego przez naszego teologa, Jana Grodzieckiego, wraz z jego własnym przekładem łacińskim. Była to "editio princeps" zarówno tekstu, jak i tłumaczenia. Ukazały się one w dwóch partiach, najpierw "Mystagogiae catecheses quinque ad eos qui sunt recens illuminati. Quae nunc primum et graece et latine simul eduntur" /Wiedeń 1560/, następnie "Catecheses illuminatorum Hierosolymis XVIII et quinque mystagogiae ... Nunc primum latinitate donata ... Ioanne Grodecio interprete" /Kolenia 1564/. Edycje te były często powtarzane w wielkich ośrodkach europejskich także w następnym stuleciu. Istnieje wiadomość¹¹, że prymas Jakób Uchański, jeden z niewielu duchownych katolików znawca cerkiewnego piśmiennictwa, przełożył w połowie XVI w. katechezy Cyryla na język polski z tekstu rusko-słowiańskiego. Z tego właśnie przekładu miał korzystać Grodziecki. Tendencja do przekładania na polski uwidoczniła się wkrótce w przetłumaczeniu przez Wawrzyńca Krzyszkowskiego dzieła Justyna "Rozmowy z Tryfonem Żydem" /Nieśwież, 1564/. Całość pism Justyna we własnym przekładzie łacińskim dał Jan Lang ze Śląska: "Operum quae extant omnium... tomi III" /Bazylea 1565/. Zasięg europejski miały również mowy Bazylego tłumaczone na łacinę przez Stanisława Iłowskiego "De moribus orationes XXIV" /Wenecja 1564/, potem wielokrotnie powtarzane w najpoważniejszych wydawnictwach europejskich także w XVII w. Iłowski wydał także swój łaciń-

10 De adversa valetudine et medicis, De anima, De avaritia, De divitiis et paupertate, De humilitate, De humilitate animi et De uxore et pulchritudine, De ingluvie et ebrietate, De non contemnenda Ecclesia Dei et mysteriis.

11 Zob. M. Hruševs'kyj, Istorija Ukrainy-Rusy, Kijów 1907, t. 6, 143, nota 3; wiadomość tę powtórzyli T. Sinko, Literatura grecka, Wrocław 1954, t. 3, cz. 2, 109, przypis 108, oraz J. M. Szymusiak, Zarys dziejów patrystyki, art. cyt., 75.

ski przekład Synezjusza "Ad Arcadium imperatorem de regno administrando" /Wenecja 1563/. Grzegorzem z Nazjanzu zainteresował się nasz wybitny grecoista Stanisław Grzepski, wydając grecki tekst pod tytułem łacińskim "Duo poemata Gregorii Nazianzeni alterum de virtute hominis, alterum de vitae itineribus et vanitate rerum huius seculi. Scholiis explicata per M.S.Grepsium, Academiae Cracoviensis professorem" /Kraków 1565/. Poprzednikiem jego na tym polu był wspomniany już Jan Lang, który opublikował grecki tekst z łacińskim tłumaczeniem "Graeca quaedam et sancta carmina" /Bazylea 1561, 1567/. Grzegorza starał się spopularyzować Novacius de Dys /Nowak z Dyssa/, wydając swój przekład łaciński zbioru sentencji i reguł Grzegorza, zebranego przez węgierskiego humanistę Jana Sambucusa, "Sententiae et regulae vitae ..." /Kraków 1578/.

Na przełomie XVI i XVII w. pojawił się "nowy" Ojciec - Ignacy Antiocheński. Jego siedem listów w tekście greckim wydał Fabian Birkowski, w powstającym żywym ośrodku naukowym, w Akademii Zamojskiej: Τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Θεοῦπλως Ἀντιοχείας Ἐπιστολαί. α. Πρὸς Σμυρναίους, β. Πρὸς Πολύκαρπον ἐπίσκοπον Σμύρνης, γ. Πρὸς Ἐφεσούς, δ. Πρὸς Ῥωμαίους, ε. Πρὸς Φιλαδέλφεις, ζ. Πρὸς Μαγνησίους, η. Πρὸς Τραπεζοῦς /Zamość 1597/.

Druk ten niestety zaginął. Wiadomo tylko, że podobno edycja ta sporządzona została na podstawie rękopisu "krakowskiego". W tymże ośrodku powstała pierwsza edycja grecka /Pseudo/ Epifaniasza "Oratio in sepulturam Corporis Domini ... ex bibliotheca Simonis Simonidis" - w recenzji Szymona Szymonowicza a z przekładem łacińskim S.Feniokiego /Zamość 1604/. W XVII w., nie licząc wciąż wznawianych zagranicą prac Grodzieckiego i Iłowskiego, nie ukazują się w kraju tego rodzaju wydawnictwa. Podobno jeszcze w połowie XVII w. /po r. 1654/ powstało tłumaczenie greckich Ojców na język ruski, dokonane przez bliżej nieznanego Wojciecha Murzynowskiego. Cytuje go lakonicznie J.Brown¹², powołując się na swe źródło - S.Rostowskie-

12 J.Brown, Biblioteka pisarzy asysteneyi polskiej Towarzystwa Jezusowego, Poznań 1862, 289: "Litwin, pisał w połowie 17-go stulecia ... 2. Versio Slavonica operum S.S.Patrum Graecorum".

go¹³, który podaje nieco ciekawych szczegółów. Nazywa Murzynowskiego "Masovita", nie jak Brown "Litwin", i wyjaśnia powstanie tego przekładu. Według jego relacji tłumacz ten znał doskonale obok łaciny grekę i hebrajski oraz język niemiecki i ruski, a będąc po zdobyciu Witebska przez Moskali /1654/ wywieziony do Moskwy i dalej "in extremam abreptus provinciam" wiele i mężnie zniósł przeciwności i choć nastawano nań, by porzucił wiarę katolicką, on jednak starał się zjednać schizmatyków dla swojej wiary i w tym celu "Opera graecorum Patrum in Sclavonicum transtulit. Obiit post annum 1657".

Z kolei przyjrzeć się należy, jak wyglądało p o k ł o s i e p i ś m i e n n i o t w a z w i ą z a n e g o z o s o b a m i p o s z c z e g ó l n y c h O j c ó w g r e c k i c h i t r e ś c i ą i c h d z i e ł. Były to prace nieliczne i ukazały się dopiero w XVII w. Zaliczymy do nich przede wszystkim dzieło Franciszka Hackiego /+ 1696/: "Divus Ioannes Chrysostomus" /Oliwa 1683/, zawierające monograficzny zarys doktryny tego Ojca¹⁴. Współczesny mu Teofil Rutka pracował nad dwoma innymi Ojcami, poświęcając im odrębne prace. Pierwsza - "Św. Bazylusz Wielki życia zakonnego w Cerkwi św. Wschodniej patriarcha i fundator" /Kalisz 1686/, była przekładem jakiegoś dzieła, jak stwierdza w tytule "przed tym greckim, łacińskim i słowiańskim, a teraz polskim językiem pokazany". Druga to wnikliwe dzieło o św. Cyrylu Aleksandryjskim pt. "S. Cyrillus Patriarcha Alexandrinus e suis monumentis ... de Graecia ... excoitatus" /Lublin 1692/, które następnie dla szerszego rozpowszechnienia sam przełożył na polski /Lublin 1697/¹⁵. Dodać tu należy wcześniejsze wydawnictwo znane niestety tylko z zapisu bibliograficznego, cytowane wśród druków Akademii Zamojskiej, Dawida Nice-tasa pt. "Żywot albo raczej wojna św. Ojca naszego Ignacjusza patriarchy i arcybiskupa konstantynopolskiego" /Zamość 1624/¹⁶. Ele-

-
- 13 Zob. S. Rostowski, Lithuanicarum Societatis Iesu historiarum provincialium pars 1, Wilno 1768, 452.
- 14 Zob. A. Bober, Studia i teksty patrystyczne, Kraków 1967, 186.
- 15 Jak wyżej.
- 16 Zob. J. K. Kochanowski, Dzieje Akademii Zamojskiej /1594-1784/, Kraków 1899-1900 /Wykaz druków zamojskich/, s. XII.

ment biograficzny znajduje się też u Sebastiana Jana Piskorskiego w zbiorze "Żywoty Ojców, abo dzieje i duchowne powieści starców, zakonników-pustelników wschodnich przez św. Hieronima i innych pisane" /Kraków 1688/. Na wspomnienie zasługują również pomniejsze prace dotyczące poszczególnych dzieł Ojców, jak np.: Lili Piotra - "Commentarius in Sententias Gregorii Nazianzeni" /przed r. 1606/, Nicolai Henricusa - "De symbolo Athanasii exercitatio theologiae, historica et ecclesiastica" /Gdańsk 1655/, Grabowieckiego Wojciecha - "Disputacja abo Controversia o Trójcy Przenajświętszej między św. Atanazym ... a między Aryuszen kapłanem" /Warszawa 1660/, wreszcie rozprawka akademioka: Hagymasiego Andreasa - "Athanasius in persecutione fugiens, dissertatione historico ecclesiastica ... defensum" /Toruń 1697/.

Ojcowie Kościoła bywali też przedmiotem pietyzmu pedagogicznego, stając się tematem szkolnych przedstawień w kolegiach zakonnych. Tak oto w kolegium Pijarów w Łowiczu wystawiono dialog w trzech aktach pt. "Ioannes Chrysostomus in Oriente fulgentis Ecclesiae splendor" /1690/ lub w Pułtusk w kolegium Jezuitów: "Antitheta studiorum Iuliani et ss. Basilii et Gregorii Nazianzeni, academicoorum Atheniensium ... ab iuventute Athenaei Noscoviani Pul-toviensis SI ludis metagymnasticis in scenam data" /Warszawa 1687/.

Poza pracami nad tekstami Ojców, a więc właściwą patrystyką, spuścizna ich staje się materiałem "użytkowym" w s t a r o - p o l s k i m pi ś m i e n n i o t w i e r e l i g i j n y m, w epoce nasilonych zainteresowań i sporów, służąc jako źródło argumentów dla apologetów i polemistów różnych wyznań oraz jako "obrok duchowy" dla wiernych.

O wykorzystywaniu pism Ojców greckich mówi szereg wydawnictw, w których autorzy argumentują swe wywody cytowaniem ich tekstów. Jednym z pierwszych był Antoni z Napachania, znany w Krakowie humanista, który w swym dziełku "Enchiridion ... o nauce chrześcijańskiej" /Kraków 1558/ korzysta z Chryzostoma, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i innych. Antoni znał dobrze grekę, miał więc bezpośredni dostęp do oryginałów. Teksty Ojców obficie lub w fragmentach możemy spotkać u wielu pisarzy religijnych i kaznodziejów, jak u Jakuba Wujka w Postyllach większej i mniejszej /1573, 1579/, gdzie

znajdują się włączone całe kazania niektórych Ojców, ich części lub fragmenty. Czynił to również Piotr Skarga w swych "Żywotach świętych" przy podawaniu życiorysów poszczególnych Ojców i w innych swych publikacjach, jak "Bractwo miłosierdzia ... ktemu przydane są czytania z Pisma św. i z Doktorów" /Kraków 1588, wielokrotnie ponawiane/. Podobnie w dziele pt. "O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstępianiu" /Wilno 1577, Kraków 1590/, przeprowadzając dowód w tych kwestiach teologicznych powołuje się na Ojców łacińskich oraz greckich i cytuje odpowiednie ich fragmenty, np. na temat prymatu papieża: teksty Ireneusza, Epifaniasza, Atanazego, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego; o celibacie - Orygenesza, Euzebiusza, Epifaniasza, Chryzostoma; pochodzenia Ducha Św. - Bazylego, Atanazego, Cyryla Aleksandryjskiego, Chryzostoma, Epifaniasza.

Wspomnieć należy szereg rozprawek dotyczących ogólnie Ojców, jak Eustachego Trepki - "Książki o tym skąd wzięło początek słowo Boże... tysz o tym jako o Ojcach św. i o conciliach dzierżać mamy ... tysz jest przydan poczet Doktorów Kościoła ..." /Królewiec 1556, 1557/, i znacznie późniejszego Jonasza Szlichtynga - "De fide primorum Christianorum martyrum et veterum Patrum" /Irenopoli ok. r. 1685/. Intryguje swym tytułem dziełko Jana Botsaccusa, związanego z gdańskim środowiskiem profesorskim", Πατρολογία sive de libertate veterum Doctorum scripta iudicandi: qua dilucide ostenditur omnes fere Patres errorum et haereseon ab ipsis pontificibus argui et postulari" /Szczecin 1663, 1664/.

Nie można też pominąć dzieł o b o y o h l e o z u n a s d r u k o w a n y c h, jak M. Mollera "Meditationes ss. Patrum ... zusammengetragen und verdeutschet". Th. 1-2 /Zgorzelec 1597/ lub I. Janseniusa "Duella ... Sacra pagina et SS Patrum scriptorumque ecclesiasticorum calamis deducta" /Gdańsk 1668/, wreszcie znaczące publikacje Krzysztofa Sandiusa z Królewca, autora zarysu historycznego ruchów reformacyjnych w Polsce "Bibliotheca antitrinitariorum ..." /Freistadii 1684/ oraz dzieł: "Catalogi patriarcharum et episcoporum Hierosolymitanorum, Antiochenorum, Alexandrinorum..." /Amsterdam 1679/ i "Nucleus historiae ecclesia-

sticæ ... tractatus de veteribus scriptoribus ecclesiasticis" /1669 i 1676/. Pisma tego autora królewieckiego, związanego z Polską różnorodnością zainteresowań i kontaktami, możemy zaliczać do naszego piśmiennictwa. W zakończeniu rejestru podobnych prac wspomnieć też należy o wydawnictwach obcych a dedykowanych Polakom, zbiorowo lub indywidualnie, co trzeba tłumaczyć znajomością w innych krajach naszych zainteresowań treścią owych ksiąg. Przypomniemy tu wydawnictwo tekstowe Th. Bezy, zawierające zbiór pism Atanazego, Bazylego, Anastazego i Cyryla pt. "Dialogi V de s. Trinitate ..." /Genewa 1570/ dedykowane "Omnibus in utraque Polonia, Lithuania, Russia, Livonia, Masovia, caeterisque ... provinciis ... cunctis fidelibus catholicam et orthodoxam fidem profitentibus". Kilku magnatom naszym przypisał swe dzieło Andreas Musculus - "Catechesis ss. Patrum ac Doctorum catholicae et orthodoxae Ecclesiae" /Frankfurt n.O. 1556/, a znany teolog innowierczy Jan Brentius, kaznodzieja królewiecki, skierował swą rozprawę "De auctoritate S. Scripturae, De traditionibus, De catholica Ecclesia" do Zygmunta Augusta /Królewiec 1557/.

Przeglądając piśmiennictwo owych czasów, choćby tylko tytuły dzieł, dostrzega się w każdej dziedzinie myśli religijnej obecność Ojców Kościoła zarówno zachodnich, jak i wschodnich. Jak ona w rzeczywistości wyglądała - bywało różnie. Z obfitego pokłosia piśmienniczego wspomniemy te dziedziny i tych autorów, którzy wydatnie wspierali się ich argumentacją i tekstami, często uwidaczniając to w tytułach swych dzieł. **A u t o r y t e t t r a d y c j i p a t r y s t y c z n e j** nabrał w tamtej epoce szczególnej wagi. Głębokie kontrowersje religijne wymagały źródłowej argumentacji w walce o słuszność stawianych tez. Tym źródłem oprócz Pisma św. stały się teksty Ojców Kościoła stosownie do theologicum principium: Patres et Doctores Ecclesiae catholicae ... in omnibus fidei controversiis audiendi sunt. Całe piśmiennictwo doby Reformacji wsparło się na tych źródłach ozerpiąc stamtąd argumenty. Pierwsi uczynili to innowiercy. Dla ich skutecznego zwalczania obóz katolicki musiał również tam kierować swe poszukiwania, dzięki czemu zainteresowanie pismami Ojców nabiera dynamicznego charakteru. Polska stała się terenem sporów najpierw z dysydentami Kościoła

Zachodniego, a od końca XVI w. również z nowym nurtem w Cerkwi Wschodniej, gdy po unii brzeskiej zaznaczył się w niej pewien rozłam. Powstała bogata literatura polemiczna - były tu i dzieła i drobne rozprawki w wielkiej liczbie wydawane tak przez innowierców - a była to strona zaczepna - jak i katolików. W piśmiennictwie tym obficie korzystano z pism Ojców.

Wspomniemy przykładowo dwie polemiki o charakterze ogólnym. Wcześniejsza Jakuba Niemojowskiego z Benedyktem Herbestem, autorem "Chrześcijańskiej odpowiedzi na konfesję Braci zakonu Chrystusowego" /1567/, któremu replikował Niemojowski "Odpowiedzią na książki Benedykta Herbesta" /1569/, a w parę lat później jeszcze raz Herbest powrócił do tej polemiki w piśmie "Prodromus, przesłanie ... naprzeciwko odpowiedzi Jakuba Niemojowskiego" /1571/. Herbest często tu cytował Ojców: Ireneusza, Cypriana, Jana Chryzostoma i Bazylego. Na szczególną uwagę zasługuje jednak późniejsza polemika pomiędzy Adrianem Jungą a Grzegorzem z Żarnowca, autorem pisma "Traktacik albo 52 quaestii o Kościele Bożym" /1590/, obejmującym 22 kart, na co Junga odpowiedział opasłym dziełem /ponad 400 stron/, pt. "Rozwiązanie pięćdziesięciu i dwu quaestii ministrów ewangelickich Jezuitom zadanych" /1593 i 1599/. Na to dzieło zwrócił uwagę A.Bober¹⁷ pisząc o Jundze, iż był to teolog szeroko czytany w pismach Ojców Kościoła, gdyż dając gruntowny wykład wszystkich zagadnień z całego obszaru teologii oparł się przede wszystkim na ich dziełach.

W XVII w. nadal jeszcze trwały polemiki na temat wiary. Przytoczymy przykładowo kilka spośród nich, jak A.Wargockiego "Przesłanie na chytrą miną ministrów ewangelickich w rozmowie o wierze" /1605/, Daniela Mikołajewskiego "Syncrisis abo Zniesienie nauki Kościoła Rzymskiego z Ewangelicką... Przeciw Summariuszowi X.Wojciecha Słupskiego..." /Gdańsk 1609/ oraz "Sententiae Patrum de praecipuis fidei Christianae articulis..." /Gdańsk 1610/, w których i cytuje i zestawia świadectwa takich Ojców jak Grzegorz z Nazjanzu, Orygenes, Bazyl, Chryzostom, Atanazy, Ignacy, Justyn, Cyryl Alek-

17 Zob. A.Bober, Studia..., dz.cyt., 184.

sandryjski, Grzegorz z Nyssy i innych, dalej - Jana Wolfganga Boeclera "Fax veritatis ... ostenditur: unam tantum esse fidem unam ecclesiam ..." /Wilno 1672/. Raz jeszcze wspomnieć tu należy dzieło F.Hackiego "Divus Ioannes Chrysostomus", które powstało dla polemiki z gdańskim protestantem F.Mayerem, by dowieść, że ten Ojciec jest najbardziej prawowiernym i protestanci nie mogą się nań powoływać.

Sprawa stosunku Kościołów Wschodniego i Zachodniego, zabarwiona elementami polemiki, znalazła wyraz również w szeregu wydawnictw. Już w XVI w. Benedykt Herbst napisał "Wiary Kościoła Rzymskiego wywody i greckiego niewolstwa historia ... dla Rusi nawrócenia pisanej" /1586/, w XVII zaś wieku kilku autorów poświęciło tym zagadnieniom swe prace: M.Cichowski - "Tribunal SS.Patrum orientalium et occidentalium" /1658, 1692, 1698/, T.Rutka - "Defensio s.Orthodoxae Orientalis Ecclesiae... Ex SS.Patribus potissimum Graecis deducta..." /Poznań 1678, Kalisz 1682/, J.W.Czepański - "Controversiae Orientalis et Occidentalis Ecclesiae" /Warszawa 1699/.

Poza ściśle polemicznymi powstawały d z i e ł a a p o - l o g e t y c z n o - p o l e m i o z n e tak ze strony innowierców, jak i katolików o treści ogólnoteologicznej, obejmujące całość zagadnień dogmatycznych, a wspierane autorytetem Ojców. Już z 1. poł. XVI w. można tu zacytować Walentego Wróbla "Propugnaculum Ecclesiae adversus varias sectas ... ex variis S.Scripturae locis Doctoribusve brevibus collectum" /1536/. Od połowy zaś tego stulecia coraz częściej się pojawiają podobne dzieła m.in. Hozjusza "Confessio fidei catholicae christiana", drukowaną w kraju od r. 1553, później zaś w licznych wydaniach zagranicznych; opiera się on tam głównie na Piśmie św., lecz często odwołuje się do Ojców i pisarzy starochrześcijańskich, a więc do Chryzostoma, Grzegorza z Nazjanzu, Sokratesa, Sozomena i innych. Wkrótce też ukazało się wspomniane już dzieło Antoniego z Napachania "Enchiridion to jest książki ręczne o nauce chrześcijańskiej, czego się chrześcijański człowiek dźwierać ma czasu niniejszej różności wiary" /1558/. I tu autor korzysta z Chryzostoma, Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i innych. Wymienimy też Jana Herburta "Locorum de fide communium... liber I ..." /1569/, Hieronima Powodowskiego "Wędzidło na sprosne

błędy" /1582/, wreszcie Stanisława Sokołowskiego "De verae et falsae Ecclesiae discrimine ... libri tres. Ex Sacris Scripturis vetustissimorumque Patrum sententiis collecti ac concinnati" /1583 i nn./ i szereg innych.

Oprócz wydawnictw dotyczących ogólnego zagadnienia wiary ukazywały się też publikacje na temat posz-
o z e g ó l n y c h p r o b l e m ó w d o g m a t y c z n y c h ,
gdzie również oparciem służyły teksty Ojców. Należą tu m.in. pisma Erazma Glicznara: "De S.Trinitate ... observationes" /Frankfurt n.O. 1565/, "Breve colloquium ... de Coena Domini" /tamże 1565/ oraz "Assertiones... pro baptismo infantium" /Toruń 1569/; Mikołaja Paca "De una eademque Dei Patris, Filii et Spiritus S. divinitate" /Królewiec 1566/; Jakuba Wujka "Brevis ... s.Missae Sacrificii... assertio" /Coloniae Agrippinae 1577/ oraz "O bóstwie Syna Bożego i Ducha św. ..." /1590/; Marcina Białobrzeskiego "Orthodoxa confessio de uno Deo" /1577/; anonimowe "Armamentarium catholicum ... de Deo" /1572/; Stanisława Sokołowskiego "De consecratione episcopi", wielokrotnie drukowane w kraju i za granicą od 1580 r.

Nie mało takich prac powstało w XVII w., z których kilka wymienimy: B.Paxillusa - "Monomachia pro defensione fidei ss.Trinitatis..." /1616/; I.Bekkosa - "Inscriptiones in sententias SS Patrum quas de processione Spiritus S. collegit ..." /Kraków 1603/, dzieło oboe, tłumaczone przez Greka w Polsce osiadłego; T.Rościszewskiego - "Puklerz złoty na obronę obrazów katolickich" /1639/; A.Kańskiego - "Żywot ... Bogarodzice" /1648/; M.A.Hackiego - "Maria Deipara..." /1683/.

Obficie też prezentowało się piśmiennictwo z zakresu teologii moralnej, ascetycznej i homiletyki, tak własne jak i oboe, drukowane u nas, często ponawiane, niekiedy tłumaczone na język polski. Wymienimy niektóre: I.Botsaccusa - "Moralia Gedanensia" /1655 i nn./; W.Tylkowskiego "Iugum grave" /1668, 1675, 1676/; B.Rosignola "O oświeceniu w chrześcijańskiej doskonałości" /1612/; A.Gdacjusza "Kwestyjej o pojedynkach ... Continuatio ..." /Brzeg 1679/ oraz "Appendix tj. Przydatek do Dyskursu o pańskim i szlacheckim stanie" /Brzeg 1680/; S.Boboli "Raj panieński ...", "Wieniec panieński..." /1682/; F.Rychłowskiego "Kazania..." /1667, 1677/; M.Białobrzeskiego

go "Postilla orthodoxa..." /1581/ i zapewne wiele innych z obfitej u nas postyllografii.

Obie strony - reformacja i obóz katolicki - korzystały z dziedzictwa Ojców także dla celów dewocyjnych, przy układaniu modlitewników, jak np. W. Nowomiejskiego - "Modlitwy nabożne ... z pism Doktorów św." /1559/ lub anonimowego "Litaniae ... e Scriptura Sacra et ss. Patribus depromptae" /1582/. Pisma Ojców wykorzystano też w gatunku "medytacyj" - "Salutifera Domini Passionis contemplatio ex Evangelistis ceterisque Ecclesiae Doctoribus ... congesta" /1520/ i też w polskiej wersji: "Rozmyślanie o Bożym umęczeniu" /1545/.

Porównując piśmiennictwo XVI i XVII w. spostrzegamy zasadniczą różnicę zainteresowań w zakresie recepcji Ojców greckich. W XVII w. nie powstają już prace edytorskie, nie biorąc pod uwagę prac Akademii Zamojskiej, zapoczątkowanych jeszcze w końcu XVI w., ani przekładowe. Rozrasta się natomiast piśmiennictwo w zakresie teologii moralnej, ascetycznej i homiletyki. Wycisza się polemika z dysydentami Kościoła Zachodniego, dochodzi zaś nowy jej temat - Cerkiew Wschodnia i unia brzeska, w czym zaangażowała się ku obronie unii strona katolicka. Pojawiło się też zainteresowanie zagadnieniem schizmy i stosunku do niej obu Kościołów.

W rozważaniach o recepcji Ojców greckich na terenach dawnej Rzeczypospolitej należy się też rozdział poświęcony dziejom ich obecności na ziemiach wschodnich, zamieszkałych przez ludność ruską wyznania prawosławnego. Na marginesie naszego życia intelektualnego, w 2. poł. XVI w. powstają ośrodki jej życia religijnego, przybierające z czasem tendencje narodowe i oświatowe. Były nimi po miastach Bractwa - wspólnoty prawosławne oraz, o wydatniejszych osiągnięciach, dwory magnackie, jak Grzegorza Chodkiewicza w Zabłudowie a później księcia Konstantego Ostrońskiego w Ostrogu i Dermaniu, wreszcie pod sam koniec stulecia szczególnie ożywiające swą działalność Stauropigia Lwowska i Bractwo Św. Ducha w Wilnie, a w początkach XVII w. niektóre klasztory na Ukrainie jak najważniejszy z nich - Ławra Pieczerska pod Kijowem. Intencją tych ośrodków, oprócz zaspokojenia i wzbogacenia życia religijnego, stało się również podniesienie

oświaty ludności ruskiej przy pomocy odpowiednich instytucji i wydawnictw.

Dla zobrazowania pewnej ciągłości historycznej trzeba przypomnieć preliminaria tej działalności na głębszym tle dziejowym. Na tamtych terenach, leżących w granicach ówczesnej Polski, krążyło od najdawniejszych lat piśmiennictwo teologiczne, obejmujące dzieła niektórych greckich Ojców Kościoła w przekładach przejętych głównie z Bułgarii lub powstałych na Rusi. Pierwsze miejsce zajmował wśród nich Jan Chryzostom, najbardziej popularny spośród pisarzy bizantyńskich. Zbiory jego wypowiedzi krążyły tu pod tytułami: "Złatostruj", "Złatoust", "Andriantis", lub w połączeniu z tekstami innych Ojców pod tytułami: "Izmaragd" lub "Złataja oep'". Rozpowszechniane też były przekłady znacznej liczby katechez Cyryla Jerozolimskiego, pism Atanazego przeciw Arianom, pism ascetycznych Bazylego Wielkiego, a także zbiory wypowiedzi Grzegorza z Nazjanzu; popularnością cieszyły się "Poučenijsa" Efrema Syryjczyka oraz "Bogoslovie" Jana Damasceńskiego¹⁸. Stanowiło to dziedzictwo Średniowiecza.

Jakie zmiany przyniosły nowsze czasy? Jak wyglądały osiągnięcia XVI-XVII w. wobec stanu poprzedniego, odziedziczonego po minionej epoce, na którą składali się: Jan Chryzostom, Cyryl Jerozolimski, Atanazy, Grzegorz z Nazjanzu, Efrema Syryjczyk i Jan Damasceński? W nowszych czasach przetrwali ci sami Ojcowie, z wyjątkiem Atanazego, doszli przy tym inni pisarze, jak Cyryl Aleksandryjski, Andrzej z Cezarei, Makary Egipski i Moschos. Zmieniły się też potrzeby w tym zakresie, gdyż w miejsce dawnych antologii ukazywały się teraz zbiory dzieł poszczególnych Ojców lub ich pojedyncze pisma. Wydawano też zbiory modlitw zaczerpniętych z pism Ojców, teksty liturgiczne oraz opracowania ogólne dotyczące wyznania wiary. Istotną rolę odegrało tu wprowadzenie znajomości greki w wyżej wymienionych ośrodkach. Nie zaspokajały już potrzeb średniowieczne tłumaczenia, sięgnięto do oryginałów, by w nowych przekładach szerzej i lepiej rozpowszechnić znajomość pism patrystycznych. Analizując bliżej wydawnictwa tego okresu, poczynawszy od końca XVI w.

18 Zob. M. Hruševskij, dz.cyt., t.3, 447-449.

wskazemy przede wszystkim na rosnącą nadal popularność Jana Chryzostoma, którego 9 wydawnictw w języku ruskim sporządzono od 1595 r. do poł. XVII w.; należą tu tak fundamentalne dzieła, jak "Homilie na Dzieje Apostolskie"¹⁹, "Homilie na Listy św. Pawła", "Margarit" - zbiór kilkudziesięciu mów; ponadto poszczególne jego pisma jak "Do Teodora mnicha", "Homilia o wychowaniu dzieci", "Homilia na Wielką Pięćdziesiątnicę", "Księga o kapłaństwie", "Komentarz do modlitwy Ojcze nasz". Częściowo były to nowo dokonane przekłady z greckiego na ruski przez ówczesnych teologów prawosławnych i mnichów. Do wydawnictw fundamentalnych należał też zbiór pism ascetycznych Bazylego tzw. "Kniga o postničestvė" /Ostróg 1594/, ponadto poszczególne dzieła innych Ojców i pisarzy okresu wczesnochrześcijańskiego: Cyryla Jerozolimskiego "Kazanie... o Antychryście" /Wilno 1596/, Grzegorza z Nazjanzu "Wiersze... na Wielki Piątek" /Lwów 1630/, Cyryla Aleksandryjskiego "Slovo ... ko ... pokajaniju privodjaščée..." zawierające kazanie o wyjściu duszy z ciała i o sądzie ostatecznym /Jewje 1643/, Jana Damasceńskiego zbiór pieśni liturgicznych, modlitw i rozmyślań wydawany ustawicznie od 1603 r. pt. "Oktoich-Osmogłasnik", Efrema Syryjczyka "Kazanie na Przemienienie Pańskie" /Kijów 1625/, Andrzeja z Cezarei "Komentarz do Apokalipsy św. Jana" /Kijów 1625/, Makarego Egipskiego "Homilia o doskonałym chrześcijańskim" /Wilno 1627/, Jana Moschosa "Limonar" /"Łaska duchowna", Kijów 1628/.

Ukazywały się też zbiory tekstów różnych Ojców z modlitwami, jak np. "Molitvy povsednevnye iz mnogich sv. Otcov... z pisma grečeskago vkratce izbrannyja"; wydawane od 1596 r. kilkakrotnie zostały przełożone na język polski w r. 1650 pt.: "Modlitwy z Doktorów św. według św. Cerkwie Wschodniej zebrane..."²⁰. Do tej grupy

19 Tytuły tych dzieł podane są w tłumaczeniu polskim.

20 Upřednio wydano J.P. Berkowskiego, Objaśnienia albo Wykład liturgiej świętej i modlitwy z Doktorów św. według św. Wschodniej... Cerkwie, w 1605 i 1624 r. w Braotwie Wileńskim św. Ducho; por. Ecphonemata liturgiej greckiej ze mszej św. Bazylego i św. Jana Chryzostoma, w Wilnie i w Krakowie, koniec XVII wieku.

wydawnictw należało równie często drukowane "Antologion albo o vĕty molitv izbrannyh ot mnogich Otec", ukazujące się spod pras drukarskich w latach 1613-1678, w takich ośrodkach, jak Lwów, Wilno, Jewje, Nowogród Siewierski. Dodamy tu też "Nomokanon - Zakonopravilnik... Pravila sv. Apostol, sed'mi soborov... i vselenskich učitelej i prepodobnyh Otec" /Kijów 1629 i nn./. Fragmenty tekstów Ojców wplatane też były w wydawnictwa liturgiczne, zatytułowane "Leiturgion", "Leiturgija", "Służebnik", zawsze z określeniem "Otec našich Ioanna Złatoustago i Vasilija Velikago". Czasem ów mszał nosił nazwę "Ustav bożestvennaja liturgija", wydawana często we wszystkich ośrodkach prawosławnego Kościoła.

Oprócz tendencji rozpowszechniania pism Ojców poprzez wydawnictwa tekstowe powstaje wiążące się z tym faktem piśmiennictwo teologiczne, świadczące także o wykorzystywaniu myśli patrystycznej dla celów aktualnych, jak m.in. polemika, wywołana rozłaniem w Cerkwi prawosławnej na naszych ziemiach, spowodowanym przystąpieniem części duchowieństwa do unii z Kościołem katolickim /Brześć 1596/. Wydano szereg pism polemicznych, w których teologowie prawosławni opierają się w swej argumentacji na tekstach Ojców. Zacytujemy tu przykładowo pisma Melecjusza Smotryckiego, pochodzącego z Ostroga, jak "Αντιγραφή albo Odpowiedź na skrypt uszczypliwy przeciwko ludziom... religii greckiej" /Wilno 1608/, zawierająca kilka polemicznych traktatów na takie najważniejsze problemy sporne, jak prymat papieża, chleb eucharystyczny itp., z powoływaniem się na Ojców i cytowaniem odpowiednich ustępów z dzieł Jana Chryzostoma, Jana Damasceńskiego, Grzegorza z Nazjanzu. Inne pismo Smotryckiego Ερῆνῃς to jest Lament jedynej... Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary, pierwszej z greckiego na słowieński, a teraz ze słowieńskiego na polski przełożony przez Theophila Orthologa /M. Smotryckiego/ tejże św. Cerkwie Wschodniej syna" wydane zostało również w Wilnie, 1610. Autor powołuje się na wszystkich kolejno Ojców, a ponadto na pisarzy greckich owego okresu, cytując teksty. Podobnie udokumentowane zostało cytatami anonimowe wydawnictwo "Wyznanie prawosławne św. Wschodniej Cerkwie o pochodzeniu Ducha św., wybrane z ksiąg tejże Cerkwie..." /1678/. Przypomnijmy też sprawę kontrowersji między Kościołami prawosławnym i katolickim, która znalazła wyraz we wspomnianych już publikacjach M. Cichow-

skiego "Tribunal", J.W.Czapańskiego "Controversiae", T.Rutki "Defensio"²¹.

Niniejszy pobieżny przegląd piśmiennictwa teologicznego Cerkwi prawosławnej na naszych terenach wskazuje na ożywienie zainteresowań pismami Ojców, na ich znajomość i zastosowanie w swych pracach. Zainteresowania te mają na ogół charakter praktyczny, odzwierciedlają potrzeby duszpasterskie, obrony wiary i kształtowania formacji duchowej.

Na zakończenie ogólnego przeglądu, obrazującego stan zainteresowań i prac nad greckimi Ojcami Kościoła na terenie całej Rzeczypospolitej w okresie XVI i XVII w. pozwolimy sobie zwrócić uwagę na rozległość i obfitość materiałów do przebadania i wnikliwego opracowania przez zainteresowanych tą dziedziną patrologów. Z braku odpowiedniego przygotowania relacja niniejsza mogła być tylko pobieżnym zarysem.

Janina Czerniatowicz

POLNISCHE BEARBEITUNGEN
DER GRIECHISCHEN KIRCHENVÄTER IN 16. UND 17. JAHRHUNDERT

/Zusammenfassung/

Das Interesse an den griechischen Kirchenvätern in Polen beginnt schon im Mittelalter, aber erst im 15. Jahrhundert werden seine Spuren deutlich. In den Händen der polnischen Humanisten befanden sich damals einige Werke fast aller griechischen Väter, wovon die Herkunftsnotizen auf den Handschriften und vom Beginn des 16. Jahrhunderts an auch auf den gedruckten Werken zeugen. Die eigentliche Rezeption beginnt jedoch erst in der Zeit, als in der Krakauer Akademie der Griechischunterricht eingeführt wurde, was die Arbeit mit den Originaltexten ermöglichte. Die ersten Symptome dessen waren: die von Jerzy Liban abgefasste Anthologie der heiligen Väter in griechischer Sprache und S.Hosius' Übersetzung der Rede des Chrysostomus über den vollkommenen Mönch, die mit dem griechischen Text versehen war. Diese beiden Arbeiten entstanden im Jahre 1528. Von der Mitte des 16. Jahrhunderts an begannen Übersetzungen von Werken der Väter und sogar Texteditionen zu erscheinen, die weit im Ausland Verbreitung fanden, wie die von J.Grodziecki bearbeitete Katechese des Kyrill von Jerusalem oder S.Łowski's Übersetzungen der Reden des Basilius. Es entstanden auch Studien über einzelne Väter: Chrysostomus, Basilius und Kyrill von

21 Zob. s.21 ich pełne tytuły.

Alexandrien. Die Schriften der Väter wurden auch in reichem Masse auf verschiedenen Gebieten der Theologie herangezogen, insbesondere in den polemischen und apologetischen Schriften in der stürmischen Reformationszeit, und bildeten eine Quelle von Argumenten zur Stützung von Thesen. Um ein vollständiges Bild der Rezeption der griechischen Väter in Polen zu erhalten, wurden auch die Ostgebiete der Adelsrepublik berücksichtigt, die von ruthenischer Bevölkerung orthodoxer Konfession bewohnt wurden. Auch dort waren diese Väter seit dem Mittelalter bekannt, als ihre Schriften dort in ruthenischer Sprache in Anthologieform oder in Einzelwerken im Umlauf waren. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bildete sich in diesen Gebieten eine lebendigere religiös-nationale und Bildungsbewegung heraus, und zwar an den Höfen der ruthenischen Magnaten, dann in den religiösen Gemeinschaften der Städte, in den Bruderschaften, was neue Übersetzungen von Basilius, Chrysostomus, Johannes Damaszenus, beider Kyrills u.a. aus dem Griechischen ins Ruthenische veranlasste. Aus ihren Texten wurden auch Gebetbücher und liturgische Veröffentlichungen zusammengesetzt. Ausserdem half die Kenntnis der Schriften der Väter in den Polemiken, die nach der Brester Union ausbrachen. Auf dem gesamten Gebiet der Adelsrepublik waren also die Schriften der griechischen Väter bekannt, regten mannigfache Arbeiten an, dienten verschiedenen Zwecken und religiösen Bedürfnissen und spielten auch im theologischen Schrifttum keine geringe Rolle.

ŹRÓDŁA INSPIRACJI
NAJSTARSZEJ ARCHITEKTURY SAKRALNEJ W POLSCE
Refleksje nad stanem badań

Granice okresu, w którym powstała architektura sakralna w Polsce, są bardzo wyraźnie określone z jednej strony datą chrztu Mieszka I /966 r./, z drugiej zaś latami gwałtownej reakcji pogańskiej i związanego z nią najazdu Brzetysława czeskiego, w którym uległy zniszczeniu wszystkie osiągnięcia młodego Kościoła i państwa /1037-39/.

Badań historii Kościoła nie udało się dotychczas jednoznacznie stwierdzić, przy braku dokumentów pisanych, skąd przeniesiono chrześcijaństwo do Polski. Pochodzenie pierwszego biskupa poznańskiego Jordana jest ciągle jeszcze okryte tajemnicą, przy czym przeważa opinia¹, że pochodził z terenów południowych cesarstwa niemieckiego lub z Lombardii. Stwierdzono też, że ryt liturgiczny rzymski został wprowadzony dopiero przez benedyktynów budujących Tyniec, a więc w okresie Kazimierza Odnowiciela.

Przy braku dokumentów pisanych próbowano szukać źródeł inspiracji pierwszej architektury sakralnej w Polsce w danych, jakich dostarczyły źródła archeologiczne. W oparciu o wyniki badań wykopaliskowych, objętych problematyką Tysiąclecia Państwa Polskiego, ustalono, że w tzw. okresie przedromańskim /do 1039 r./ powstały pierwsze katedry w Poznaniu i Gnieźnie, benedyktyński kościół klasztorny w Trzemesznie oraz kilka kaplic dworskich, m.in. w Ostrowiu Lednickim, Gieczu, Krakowie i Przemyślu². Na przełom pierwszego i drugiego, już romańskiego okresu, przypada budowa

1 Por. W. Abraham, Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku, Poznań 1962; B. Kumor-Z. Obertyński, Historia Kościoła w Polsce, Poznań 1974, t.1; P. Sozaniecki, Służba Boża w dawnej Polsce, seria 2, Poznań 1966, 15-29 /Msza biskupa Jordana/.

2. J. Zachwatowicz, Architektura przedromańska w wieku X i pierwszej połowie XI wieku, w: Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku. Praca zbiorowa pod red. M. Walińskiego, Warszawa 1971, 71-89.

pierwszej katedry na Wawelu, zwanej katedrą Gereona i może kaplicą dworską w Cieszynie.

Wyniki kompleksowych badań nad tymi budowlami wykazały, że źródła inspirujące ich formy tkwią w architekturze zachodniej Europy. W najwcześniejszych kościołach na obszarze Polski spotyka się tylko takie formy uważane za wschodnie, jak empory lub bezkrężynowy sposób przeklepienia łuków, które u schyłku okresu starożytnego zostały wchłonięte przez zachód i ożyły na terenie monarchii karolińskiej. Moim zadaniem było spojrzenie na ten problem od strony wzorców wczesnochrześcijańskich i możliwości ich oddziaływań, bądź bezpośrednich, bądź poprzez architekturę karolińsko-ottońską. Brałam pod uwagę trzy czynniki wyznaczające formę architektoniczną kościoła: wzorce przyniesione przez budowniczych-misjonarzy, względy liturgiczne oraz względy ideowe. Kościół bowiem wyrasta z określonych potrzeb budującego i może służyć także celom pozaliturgicznym.

Zachowane budowle dzielą się na dwie wyraźne grupy: o formie bazylikalnej i o formie centralnej. Pierwsze wznoszono na podgrodziach, drugie były budowlami grodowymi. Czynnikiem wspólnym dla obu grup, potwierdzającym ich datowanie na okres przedromański, jest watek murów. Zachowane partie ścian budowane są z płaskich płytek piaskowca /okrzesków/ układanych warstwami i łączonych zaprawą wapienną. Watek ten, naśladujący antyczny mur ceglany, był stosowany powszechnie w architekturze merowińskiej i karolińskiej. W niektórych partiach murów stwierdzono też zastosowanie antycznego opus spicatum lub incertum.

Trzy kościoły bazylikalne budowane przed rokiem 1000 /Poznań, Gniezno, Trzemeszno/ leżą blisko siebie, w sercu powstającego państwa. Niemal wszystkie ustalone wyniki, dotyczące tej grupy budowli, zawdzięczamy pracy i wnikliwym dociekaniom dra Krystyny Józefowiczówny³. Są to stosunkowo nieduże bazyliki trzynawowe, orien-

3 Por. J. Józefowiczówna, Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu, Wrocław 1963; tenże, Trzemeszno. Klasztor św. Wojciecha w dwu pierwszych wiekach istnienia, Poznań 1978.

towane, zaopatrzone w półkolistą absydę. Podział na nawy uzyskiwano przez zastosowanie murowanych filarów. Wejścia w Poznaniu i w Trzemesznie prowadziły z boków kościoła, w Gnieźnie zainstalowane było raczej w fasadzie zachodniej.

Rzuty poziome tych kościołów nie daleko odbiegają od planów bazylik wczesnochrześcijańskich, zwłaszcza z terenu północnej Italii. Bazylika w Gnieźnie, tak proporcjami jak trzyabsydowym zakończeniem od strony wschodniej, nawiązuje do bazyliki św. Ambrozego w Mediolanie, a bazylika poznańska do mediolańskiej katedry św. Tekli. Wprawdzie dr Józefowiczówna uważa za niedopuszczalną wersję transeptu pozornego⁴ - jaki poświadczony jest w kościele św. Tekli - ale rzut poziomy w części wschodniej jest w obu kościołach bardzo zbliżony, a funkcja ich, jak się wydaje ta sama. Są to zakrystie. Rekonstrukcja wschodniej części kościoła jako prezbiterium flankowane dwoma wieżyczkami nosi na sobie już piętno średniowiecza, ale występowanie wież w narożnikach kościołów o formie centralnej jest poświadczane już u schyłku IV w. /kościół św. Wawrzyńca w Mediolanie, tzw. memoria Gracjana w kościele podwójnym w Trewirze/.

Przekonywujące jest stwierdzenie dr. Józefowiczówny, że "model zachodni kościoła, naśladowany przez Mieszka i duchowieństwo przybyłe z Dąbrówką, narzucał dwuwieżową formę chóru jako najbardziej obowiązujący kanon urządzenia dla kościoła katedralnego"⁵. Natomiast trudno mi jest pogodzić się z jej supozycją odnośnie do funkcji tych wież. Dr Józefowiczówna określa rekonstruowane przez siebie pokoje nad zakrystiami jako kaplice-skarbce relikwii, powołując się na autorytet André Grabara⁶. Autor ten przytacza podobne przykłady jedynie z terenów Syrii, Mezopotamii

4 Z badań nad architekturą, dz.cyt., 71.

5 Tamże 76.

6 Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, /Reprint of Paris 1946/, London 1972, vol. 1: Architecture, 529-532.

i Armenii, gdzie w V i VI wieku, ze względu na bezpieczeństwo, relikwie umieszczano na piętrze. Relikwie polskich męczenników - zdaniem autorki - złożono w obrębie nawy /Gniezno/ i prawdopodobnie pod absydą w Trzemesznie. W pierwszym okresie narożne wieże miały najprawdopodobniej na celu monumentalizację budowli na wzór kościołów zachodnich takich, jak opactwo Salvatora w Fuldzie czy kościół św. Maksymina w Trewirze.

Masyw zachodni zamykający katedrę poznańską był rozwiązaniem nieznanym architekturze wczesnochrześcijańskiej. Dr Józefowiczówna rekonstruuje go w formie spłaszczonej wieży środkowej, ujętej dwoma niższymi traktami zawierającymi klatki schodowe. Na piętrze sytuje emporę otwartą do nawy środkowej. W drugiej fazie budowy, między 1000 a 1038 r., emporę wysunięto nieco na nawę, opierając ją na masywnym filarze, którego fundament odnaleziono ok. 1 m. na wschód od muru podemporowego.

W relacji z tradycjami wczesnochrześcijańskimi można interpretować miejsce grobu św. Wojciecha w Gnieźnie. Grób leżał za ołtarzem, do którego przylegała murowana tumba grobowa. I ołtarz i grób leżały w obrębie prezbiterium o poziomie podwyższonym w stosunku do nawy. Jest to sytuacja bardzo zbliżona do planu konstantyńskiej konfesji nad grobem św. Piotra na Watykanie, odtworzonego w czasie wykopalisk. Tam także ołtarz ustawiano przed obudowanym płytami "murem ozerwonym", oznaczającym miejsce grobu Apostoła. Jest to nawiązanie do wczesnochrześcijańskiej tradycji bazylik omentarnych poświęconej, np. przez Prudencjusza w odniesieniu do grobu św. Hipolita w Rzymie⁷ lub przez św. Ambrożego w odniesieniu do bazyliki Męczenników w Mediolanie⁸. Innego rodzaju powiązania z architekturą omentarną wczesnochrześcijańską ilustrują grobowce królewskie znalezione w nawie katedry poznańskiej. Zwyczaj chowania dostojnych zmarłych w obrębie kościoła zapoczątkowany został w IV w. /grób Konstantyna w kościele Apostołów w Kon-

7 Peristefanon XI: Ad Valerianum episcopum de passione Hippolyti beatissimi martyris, CC 126,370.

8 Ep.22,11, Pl 16,1066, POK 21,291.

stantynopolu/. Zasadniczo groby sytuowano pod posadzką kościołów cmentarnych /cemeteria subtegata/. Zwyczaj ten przeniesiono w obręb miasta najpierw na terenie północnej Afryki /Setif/, gdzie już w IV wieku, ze względu na brak bezpieczeństwa, zaczęto likwidować cmentarze poza obrębem murów.

Trzeci typ powiązań z architekturą wczesnochrześcijańską stanowi rekonstruowana w Trzemesznie krypta pod prezbiterium. Krypty pod absydami poświadczone są od początku V wieku na terenie Afryki /krypty na relikwie "iusti priores" w Dżemila są datowane inskrypcją bp Kreskoniusza, znanego z listy synodu w 411 r. w Kartaginie/. Punktem docelowym ich rozwoju była krypta nad grobem św. Piotra, zainstalowana przez Grzegorza Wielkiego, naśladowana w kościołach renesansu karolińskiego i niemal żywcem przeniesiona do I katedry wawelskiej. Katedra ta, fundowana przez Chrobrego, ale budowana dopiero przez Kazimierza Odnowiciela, zaopatrzona w transept ciągły i filarową kryptę, należy już do okresu romańskiego.

Dr Józefowiczówna łączy "lombardzki" - jak pisze - styl katedry poznańskiej z powiązaniami natury liturgicznej, jakie istniały między Europą zachodnią a ośrodkami religijnymi północnej Italii. Uważa, że pierwsza faza chrystianizacji naszych terenów nie mogła być wolna od tych powiązań, które ustąpiły dopiero w XI wieku pod wpływem działalności kongregacji Cluny mającej na celu unifikację kultu w duchu rzymskim. Poświadczeniem tezy, że na naszych terenach stosowana była w pierwszym okresie liturgia gallickańska jest, jak słusznie wykazuje, miejsce ustawienia ołtarza w środkowej części prezbiterium /Poznań/. Biskup celebrował prawdopodobnie zwrócony ku wschodowi, bo przegroda lektorium, wyraźnie poświadczonego w Poznaniu, i tak zasłaniała widoczność od strony naw. W rycie gallickańskim, z górnej części takiej przegrody diakon śpiewał Ewangelię, a w dolnej części znajdowały się wejścia, którymi wnoszono do prezbiterium dary ofiarne. Dary te przygotowywano, w rycie zachodnim, w jednym z pomieszczeń flankujących prezbiterium. Ojciec Paweł Sozaniecki opowiada się za rekonstrukcją proponowaną przez dr Józefowiczówną oraz za tezą, że biskup Jordan przyniósł do Polski liturgię gallickańską, którą cechowała m.in. poświadczone w dawnej Polsce Komunia św. pod dwoma postaciami przyj-

owana na stojąco⁹. O. Sozaniecki pisze, za Martimortem¹⁰, że zwyczaj liturgii gallikańskiej, która była pozostałością pierwotnej liturgii zachodniej, przeszedł za granice wschodnie państwa frankońskiego wraz z misjonarzami, którzy do Bawarii dotarli jeszcze przed Karolem Wielkim. Stąd przez Czechy, które pierwotnie należały do diecezji ratybońskiej, liturgia ta mogła dotrzeć do Polski.

Względy ideowe, jakimi mogli kierować się budowniczowie pierwszych polskich kościołów, zdają się także sięgać tradycjami połowy IV wieku. Karol Wielki nawiązywał, jak wiadomo, do euzebiuszowej koncepcji teologii imperialnej, widzącej we władcy reprezentanta Boga na ziemi, i opartą na niej ideę *renovatio imperii* zaszczerpiał Bolesławowi Chrobremu. Realizacją tego rodzaju programu w architekturze była *empora* umieszczona ponad nawą w zachodniej części kościoła. W ten sposób zaakcentowane były we wnętrzu świątyni dwa miejsca ustawione naprzeciw siebie: ołtarz Chrystusa i tron władcy *divinae maiestatis*.

Wspaniała konfesja nad grobem św. Wojciecha w Gnieźnie i to, co wiemy o darach cesarskich i królewskich dla gnieźnieńskiego sanktuarium jest też kontynuacją tradycji późnoantycznych¹¹. Jednym z głównych obowiązków cesarza rzymskiego było wznoszenie i ozdabianie świątyni. Niewątpliwie Otto III wiedział o darach Konstantyna Wielkiego dla bazylik Rzymu i Ziemi Świętej. Na antependia ołtarza św. Wojciecha zużyto 300 funtów złota /ołtarz watykański ważył 350 funtów złota i srebra/. Złoty krucyfiks, dar Bolesława, nawiązywał być może także do złotego krzyża Konstantyna zawieszonego nad grobem św. Piotra. Blask złota i drogich kamieni, który w bazylice Grobu Pańskiego tak gorszył św. Hieronima¹², miał - podobnie jak tam - także w katedrze gnieźnieńskiej dawać świadectwo wielkości monarchii.

O ile w grupie bazylik powiązania z wczesnochrześcijańską Italią i idąco stamtąd wpływy dają się stwierdzić zarówno w warstwie formalnej jak ideologicznej, o tyle grupa kaplic dworskich

9 P. Sozaniecki, dz. cyt., 20.

10 A. G. Martimort, *L'Eglise en prière*, Paris 1961, 314-423.

11 Z. Świechowski, Ottońska konfesja katedry gnieźnieńskiej, "Studia Źródłoznawcze" 14/1969/1-12.

12 Ep. 52, 10, PL 22, 535. Tłum. J. Czuj, Listy, Warszawa 1952, t. 1, 342

powiązania te wykazuje w mniejszym stopniu. W badaniach nad tą grupą budowli największe zasługi ma ostatnio doc.dr Klementyna Żurowska¹³. Były to kaplice grodowe, które budował Chrobry w różnych częściach kraju. Miały założenia centralne, czasem z wyodrębnioną absydą od wschodu. Wnętrze, oprócz ołtarza, zawierało z zasady balkon dla rodziny książęcej, najlepiej poświadczony w Cieszynie. Oczywiście ich pierwowzory formalne istniały w okresie późnego antyku, głównie w kompleksach pałacowych, ale w architekturze chrześcijańskiej zostały zastosowane niemal wyłącznie w budowlach memorialnych i w bazylikach. W grupie polskiej widać doc.Żurowska trzy cechy wspólne, świadczące jej zdaniem o wytworzeniu się własnej, lokalnej tradycji. Są to: fakt połączenia, w układzie osiowym, centralnej kaplicy z prostokątnym palatium; zastosowanie wieżyczek z klatką schodową doprowadzającą na emporę, na styku palatium i rotundy; wreszcie występowanie empory wydzielającej miejsce dla władcy /znany jest jeden analogiczny przykład konstantyńskiego kościoła w Antiochii/. U podstaw programu ideowego tych kaplic, jak interpretuje doc.Żurowska, leżała polityka niezależności, jaką prowadzili od początku Mieszko i Bolesław. Program ten zaadaptował formę, rozpowszechnioną na terenie Czech i Moraw, nadał jej własne, nowe cechy i włączył ją w zespół budowli grodowych o charakterze obronnym. W tym połączeniu zatraciła się zupełnie, lekka i często bogato zdobiona, struktura wolnostojących centralnych budowli antycznych.

Barbara Filarska

LES SOURCES DE L'INSPIRATION DES PREMIERS ÉGLISES EN POLOGNE. L'ÉTAT DE RECHERCHE

On a constaté comme resultat des recherches complexes, que les types des premiers églises fondées en Pologne entre 966 /date de baptême d'état polonais/ et 1036 /date de la revolte pagane et destruction des batiments ecclésiastiques/ sont venus de l'Europe occidentale. Cela concerne tous les deux types existants: les basiliques en dehors de la ville forte /Poznań, Gniezno, Trzemeszno/ et les rotondes palatiales, presque toujours unies avec le bâtiment rectangulaire /palatium/.

13 Por. K. Żurowska, Zagadnienie transeptu pierwszej katedry wawelskiej, Kraków 1965 /"Zeszyty Naukowe UJ". Prace z historii sztuki", z. 2; tenże, Rotunda wawelska, Studium nad centralną architekturą epoki wczesnopiastowskiej, "Studia do dziejów Wawelu" 3/1968/1-121; tenże, Studia nad architekturą wczesnopiastowską, Kraków 1983/"Zeszyty Naukowe UJ. Prace z historii sztuki", z. 17/.

KRÓL JAN III SOBIESKI - ŻARLIWY CZYTELNIK
PISM OJCÓW KOŚCIOŁA

Jesteśmy jeszcze pod wrażeniem wiktorii wiedeńskiej. Przeczyliśmy co dopiero uroczystości kościelne i państwowe, które na nowo uprzytomniły nam chwałę oręża i blask dawnej Rzeczypospolitej. Przypomnieliśmy sobie wspaniałą postać jej bohatera, Króla Jana III. Imponuje nam on jako żołnierz, oficer, wielki hetman koronny, odnoszący sukcesy na polach bitew pod Chocimem, Zbarażem, Beresteczkiem, Lwowem, a przede wszystkim pod Wiedniem. Patrzyliśmy na niego jako na władcę i polityka, załatwiającego różne sprawy skłóconego narodu, na męża stanu, któremu leżało na sercu dobro ojczyzny i chrześcijaństwa, wreszcie na ozułego małżonka i ojca dbającego o wychowanie dzieci.

Lecz aureola sławy Jana przyćmiła go jako wielkiego miłośnika książek, który mimo licznych zajęć znalazł czas na czytanie i śledzenie rozwoju ówczesnej nauki i wiedzy. Szeroko pisze o tym Irena Komasa w swej niedawno wydanej książce pt. "Jan III Sobieski - miłośnik książek"¹. Na tę właśnie kartę życia chcemy rzucić parę promieni w tym komunikacie.

Książka towarzyszyła Janowi od dzieciństwa. Jakub Sobieski, ojciec króla, z szacunkiem dla wiedzy rozwijał w swych synach zamiłowanie do czytania i rozbudzał w nich wiarę w wychowawczą rolę książki. Stawiał im tu za wzór sławnych przodków - Jana Zamojskiego, Stanisława Żółkiewskiego, Jerzego Ossolińskiego, którzy "kradli sobie czas na czytanie". "Ta privata lectio - mówił ojciec - uczyniła ich wielkimi, a i ja tego nie żałuję, że jak je no mam trochę wolnego czasu, książki z rąk nie wypuszczę". Zachęcając synów, aby codziennie poświęcali przynajmniej pół godziny na czytanie, dodał: "A kiedy wy je posmakujecie, to was i od książki nie oderwie"².

1 Wrocław 1982 - z tego dzieła korzystam przede wszystkim w niniejszym opracowaniu.

2 I. Komasa, dz. cyt., 59.

Zachęcany przez ojca i zmuszony potem do czytania w czasie studiów w krakowskiej akademii, wyrobił sobie Jan trwałe przyzwyczajenie obcowania z książką, co w jego życiu przeszło w pasję. Dzięki temu nie poprzestał on na edukacji zdobytej w murach uczelni, lecz doksztalał się stale przez lekturę książek, co wywarło duży wpływ na jego niezwykłą osobowość. Tu trzeba pamiętać, że czasy Jana to ciągle wojny i ważne wydarzenia historyczne, w których jako obywatel i głowa państwa musiał on uczestniczyć. Nie mógł - jak inni magnaci - odbywać podróży zagranicznych do różnych ośrodków naukowych - ale książka zastępowała mu wykłady i dyskusje uczonych, w których nie mógł brać udziału.

Książki - poza intelektualną przygodą - dawały Janowi też praktyczną korzyść, służąc mu radą, wspierając pomysły, dając odpowiedź na różne wątpliwości i pytania. W książkach znajdował on nieraz potwierdzenie swego działania jako rycerz, polityk, król, a także jako człowiek i chrześcijanin. Podczas długich postojów z wojskiem lektura była dlań rozrywką, skracała monotonię obozowego życia i rozłąkę z rodziną, co wpływało zbawiennie na jego psychikę.

Nie dziwnego, że po Janie, miłośniku książek, pozostała bogata biblioteka. Nie tu miejsce na omówienie jej historii. Tu tylko wspomnijmy, że w księgozbiórze Jana znajdziemy dzieła z różnych dziedzin - z historii, filozofii, a zwłaszcza prawa i nauk politycznych, tak bardzo potrzebnych przy sprawowaniu władzy; mamy tu też wiele dzieł retorycznych, służących do przygotowywania mów na publiczne wystąpienia; poważne miejsce zajmuje beletrystyka. Oczywiście w bibliotece Jana, człowieka głęboko wierzącego i pobożnego, nie mogło zabraknąć książek religijnych. Były to traktaty teologiczne, dzieła historyczne dotyczące Kościoła, synodów i soborów, dekrety papieskie, konferencje ascetyczne, homilie i kazania, żywoty świętych; poważne miejsce zajmowały różne wydania Pisma św.

Księgozbiór króla Jana budzi szczególne zainteresowanie u patrologa. Znajdzie on tu ciekawe pozycje pism Ojców Kościoła. Zaznaczone w nich podkreślenia i zamieszczone uwagi mówią, że

stanowiły one jego ulubioną lekturę.

Przed wszystkim zobaczymy tu "O państwie Bożym" św. Augustyna. I nic w tym dziwnego. Ta pierwsza na świecie filozofia historii, przedstawiająca odwieczną walkę, jaką staczają ze sobą dwa państwa - *civitas Dei* i *civitas diaboli*, *civitas coelestis* i *civitas terrena*, dobro ze złem, musiała być dla Jana inspiracją do obrony chrześcijańskiej kultury i przysłużyła się mu do pięknego tytułu "defensor fidei" a Polsce do tytułu "antemurale christianitatis".

Inna pozycja - to "Mowy" św. Ambrożego. Wspaniałe panegiryki wielkiego biskupa mediolańskiego ku czci dwóch żołnierzy, świętych Gerwazego i Protazego czy cesarza Teodozjusza mogły być natchnieniem i wzorem pięknej wymowy.

W "Homiliach" moralizatora i ascety, św. Piotra Chryzologa, znalazł zapewne Jan zdrowy pokarm dla wyrobienia w sobie szlachetnego człowieka i gorliwego chrześcijanina.

Nie zdziwimy się też na widok łacińskiego przekładu poetyckich utworów "Cytry Ducha Świętego" Efrema Syryjczyka, znając romantyczne usposobienie króla, który zachwycił się widokiem wschodzącego słońca czy srebrnymi kroplami porannej rosy.

Znalezione zaś "Homilie maryjne" św. Jana Damasceńskiego pobudzały z pewnością króla do czci Bogarodzicy, czego wyraz widzimy w jego gorącej modlitwie u stóp Pani Jasnogórskiej.

Gdy dowiadujemy się o Janie jako o czytelniku pism Ojców Kościoła, mimo woli nasuwają się nam reminiscencje innych dostojników państwa, w szczególności błogosławionej królowej Jadwigi, która rozkoszowała się czytaniem dzieł tych geniuszy chrześcijaństwa, o czym tak pisze nasz historyk: "zajęła umysł i serce wyłącznie modlitwą i czytaniem ksiąg świętych, mianowicie Starego i Nowego Testamentu, homilii czterech Doktorów, żywotów Ojców, kazań i opisów męki świętych, medytacji i kazań św. Bernarda i św. Ambrożego, objawień św. Brygidy i wielu innych przełożonych z łaciny na język polski"³.

3 J. Długosz, Roczniki czyli Kroniki Sławnego Królestwa Polskiego, Księga X, Warszawa 1981, 302-303.

Jesteśmy wychowawcami, mamy za zadanie wyrabiać u naszych słuchaczy zamiłowanie do czytania w ogóle, a do studium Ojców w szczególności. Jest to nasz życiowy obowiązek. Zachęta do tego była celem niniejszego referatu.

Ks. Wojciech Kania

DER KÖNIG JOHANN SOBIESKI
ALS GLÜHENDER LESER DER SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER
/Zusammenfassung/

Wir sind noch unter einem besonderen Eindruck über dem triumphalen Wiener Sieg. Die kirchlichen und staatlichen Feierlichkeiten, die bei uns stattfanden, erinnerten an herrliche Gestalt ihres Helden, Johanns III Sobieski, des Königs von Polen. Er imponiert uns als der Soldat, der Offizier und der grosse Heerführer, auch als dem Herrscher und Staatsmann, dem das Gut der Heimat und des Christentums am Herzen lagte. Aber sein Ruhm hat ihn als den grossen Liebhaber der Bücher verdunkelt, der - trotz vieler Beschäftigungen - für Lesen und Forschung des Unterrichtes und der Wissenschaft Zeit fand. Deshalb hat er auch reiche Büchersammlung hintergelassen. In seiner Bibliothek finden wir die Werke aus verschiedenen Wissensgebieten - auch aus Theologie, besonders aus Patristik, und zwar die Schriften folgender Kirchenväter: Augustinus, Ambrosius, Petrus Chrysologus, Ephraem, Johannes Damascenus. Man kann den König Johann III als den glühenden Leser der Schriften der Kirchenväter bezeichnen.

TEKSTY LACIŃSKICH OJCÓW KOŚCIOŁA
W ZBIORACH POLSKICH OKRESU ŚREDNIOWIECZA I ODRODZENIA^x

Powyższy temat obejmuje chronologicznie okres sześciu wieków /XI-XVI/. Podstawą źródłową dla niniejszego referatu są inwentarze i katalogi księgozbiorów historycznych, niezależnie od stanu ich zachowania. Wykorzystano również niektóre opracowania.

O obecności pism Ojców Kościoła na ziemiach polskich mówić możemy dopiero od momentu chrztu Mieszka I /966 r./. Powszechnie znany, lecz niedostatecznie ohyba doceniany jest fakt, iż pierwszymi apostołami chrześcijaństwa na ziemiach polskich byli benedyktyni, zazwyczaj dobrze obeznani z kulturą antyczną. Bezpośrednio jak gdyby łączyli oni chrystianizację Polski z epoką patrystyczną, z czasami św. Benedykta i św. Grzegorza Wielkiego. Benedyktynami byli przecież: pierwszy w Polsce biskup Jordan, który przybył do Poznania najpóźniej z ozeską księżniczką Dobrawą w 965 r. /ordynowany biskupem w 969 r./¹, jego następca Unger /bp poznański w latach 991-1012/², a także św. Wojciech. Benedyktynem był również król Kazimierz Odnowiciel, niegdyś mnich kluniacki, umacniający chrześcijaństwo w Polsce po reakcji pogańskiej³.

Przytoczone przykłady, poza ukazaniem ścisłego związku benedyktynów z chrystianizacją Polski, pozwalają na przypuszczenie, iż od początków chrześcijaństwa w Polsce znana była przynajmniej "Reguła" św. Benedykta i, być może, jego "Żywot" z II księgi "Dialogów" św. Grzegorza Wielkiego. Niestety, nie posiadamy spisów

x Tekst referatu w formie przedstawionej na posiedzeniu Sekcji Patrystycznej w dn. 14 IX 1983 r., uzupełniony przypisami. Ze względu na ograniczenie czasu wygłaszania referatu do 15 min. zajmuje się tylko kilkoma wybranymi zagadnieniami.

1 J. Nowacki, Dzieje Archidiecezji Poznańskiej, t.1, Poznań 1959, 6; t.2, Poznań 1964, 1, 41. Zob. również: Z. Sułowski, Początki Kościoła polskiego, w: Kościół w Polsce, t.1, Kraków 1968, 46.

2 Nowacki, dz.cyt., t.1, 27.

3 Tamże, t.2, 756.

ksiąg przywożonych do Polski przez pierwszych benedyktynów. Na przełomie XII i XIII w. można już mówić o istniejących w Polsce 24 klasztorach rządzących się "Regułą" św. Benedykta /13 benedyktyńskich i 11 cysterskich/, 18 klasztorach kanoników regularnych i 12 klasztorach joannitów⁴. Jednakże w badaniach nad udziałem tych zakonów w upowszechnianiu tekstów Ojców Kościoła dużą przeszkodą, jak stwierdzał to przy innej okazji ks. bp M. Rechowicz, był "brak katalogów najstarszych klasztornych bibliotek i fragmentaryczny materiał kronikarski"⁵. Nie zachowały się również, jak pisał ks. J. Nowacki, żadne inwentarze średniowiecznych bibliotek pierwszej metropolii w Polsce⁶. Pierwszy zachowany inwentarz biblioteczny posiadamy natomiast z terenu diecezji krakowskiej, utworzonej w r. 1000 jako sufragania metropolii gnieźnieńskiej⁷.

Inwentarz ten, opublikowany m.in. przez ks. I. Polkowskiego⁸ został spisany w 1110 r. przy inwentarzu skarboza kapituły krakowskiej, sporządzonym wcześniej na polecenie biskupa Maura. W spisie tym, na 30 pozycji, na pierwszym miejscu wymienione są "Moralia Job" św. Grzegorza Wielkiego, dalej: "Isidorus Ethimologiarum", "Boecius de consolacione", "Dialogus Gregorii" i "Arator", pisarz chrześcijański z VI w., autor dzieła "De Actibus Apostolorum". Ostatnio zajmujący się tym inwentarzem prof. M. Plezia⁹ Grzegorzowi Wielkiemu przypisuje również pozycję zapisaną jako "Omeliae" /piątą w kolejności u Polkowskiego/, wskazując przy tym na benedyktyńskie pochodzenie biblioteki katedralnej, której podwaliny stworzyli współbracia krakowskiego biskupa Arona /1044-1059/, benedyktyna z Brauweiler¹⁰.

4 Sułowski, dz.cyt., 105.

5 M. Rechowicz, Początki i rozwój kultury scholastycznej, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t.1: Średniowiecze, Lublin 1974, 62.

6 Nowacki, dz.cyt., t.1, 565.

7 Sułowski, dz.cyt., 46.

8 I. Polkowski, Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej, Cz.1: Kodexa rękopiśmienne 1-228, Kraków 1884, 4.

9 M. Plezia, Księgozbiór katedry krakowskiej wedle inwentarza z r. 1110, w: Silva Rerum, series nova..., Kraków 1981, 16-29.

10 Tamże 24-25.

Następny znany średniowieczny spis książek zachował się również w kodeksie kapituły krakowskiej. Opublikowany jako drugi w kolejności przez ks. I. Polkowskiego¹¹, datowany jest przez niego za pierwszym wydawcą A. Bielowskim /*Monumenta Poloniae historica*, t. 1, 378/ na ok. 1300 rok. Natomiast według Z. Budkowej¹², datę powstania tego spisu należy cofnąć na przełom XII i XIII w., nie później niż na rok 1217. Właścicielem tego księgozbioru był prawdopodobnie biskup krakowski Iwo Odrowąż. W spisie tym na 41 tytułów w 32 kodeksach zawartych, znajduje się 13 tytułów tekstów patrystycznych:

1. "/8/ *Decem libri Moraliū*" - św. Grzegorza Wielkiego, a więc tylko 10 ksiąg z 35;
2. "/10/ ... *cum Isidoro*" - najprawdopodobniej jego "*Sententiarum libri tres*";
3. "/14/ ... *cum reparatione lapsi*" - św. Jana Chryzostoma "*Parænesis sive adhortatio ad Theodorum lapsū*";
4. "/15/ *Registrum Gregorii*" - zbiór "Listów" św. Grzegorza Wielkiego;
5. "/18/ *Orosius*" - najprawdopodobniej "*Historiarum adversus paganos libri septem*";
6. "/22/ *Origenes super Cantica canticorum*";
7. "/23/ *Epistole Pauli ad Senecam*";
8. "/28/ *Excerpta Augustini et diversorum patrum*";
9. "/29/ *Augustinus De verbis Domini Qui dixit fratri suo, fatus*" - kazanie 55;
10. "/32/ *Liber Augustini de libero arbitrio*";
11. "/37/ *Alter Ysidorus*" - inne bądź drugi egzemplarz dzieła św. Izydora;
12. "/38/ *libro Iuliani episcopi dictis Prenosticon*" - św. Juliana z Toledo "*Libri tres Prognosticon futuri sæculi*", albo tylko 1 księga;
13. "/39/ *Quaestiones Orosii ad Augustinum*" - "*Consultatio sive*

11 Polkowski, dz. cyt., 4-5.

12 Z. Budkowa, *Księgozbiór polskiego uczonego z XII/XIII wieku, "Studia Źródłoznawcze"* 1/1957/ 109-118.

commonitorium" albo "Epistula ad Augustinum de haeresibus".

Tak więc poza dwoma tytułami dzieł Ojców greckich, mamy w spisie tym 11 tytułów dzieł łacińskich Ojców Kościoła. Poza występującymi już w poprzednim spisie tytułami dzieł św. Grzegorza Wielkiego i św. Izydora z Sewilli spotykamy tu również dzieła Augustyna i Orozjusza. Odmienny nieco charakter księgozbioru niż w poprzednim spisie można tłumaczyć kontaktami właściciela z ośrodkiem paryskim.

Przedstawione obydwie spisy rękopisów stanowią wyjątek, jeśli chodzi o zachowane inwentarze biblioteczne z początków średniowiecza. Większość zachowanych katalogów ówczesnych bibliotek pochodzi z XV/XVI w. i nie oddaje stanu księgozbiorów z XIII czy XIV wieku¹³. Dlatego też o stanie bibliotek w tym okresie mówić można jedynie na podstawie egzemplarzy zachowanych, o poświadczonej obecności w zbiorach średniowiecznych¹⁴. I tak, np. najstarszy zachowany u nas rękopis dzieł św. Grzegorza Wielkiego pochodzi z początku VIII w. i zawiera fragment /14 kart/ "Dialogów"¹⁵. Z XI w. pochodzą dwa rękopisy: Ms 141 /44/ i Ms 143 /46/ zachowane w bibliotece kapitulnej krakowskiej, a zawierające jego "Homilie"¹⁶. Również "Homilie" w rękopisie z XII w., pochodzące prawdopodobnie z opactwa cysterskiego w Paradyżu, zachowały się w poznańskiej bibliotece kapitulnej¹⁷. Inne dzieło św. Grzegorza Wielkiego "Moralia in Job", zachowało się m.in. w Płocku w rękopisie z XII w.,

13 Rechowicz, dz.cyt., 51.

14 W referacie niniejszym nie wykorzystywano jednak wyników badań np. M.Hornowskiej i H.Zdzitowieckiej-Jasieńskiej /Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej, Warszawa 1947/, gdyż przerastałoby to ramy niniejszego referatu. Zob. indeksy powyższej pracy.

15 Encyklopedia Wiedzy o Książce, Wrocław 1971, kol.2606.

16 J.Wolny, Z dziejów katechezy, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t.1: Średniowiecze, Lublin 1974, 179.

17 A.Lisiecki, Katalog rękopisów Biblioteki Seminaryjnej w Poznaniu, Poznań 1905, nr 31.

we Wrocławiu - z XIII w., w Pelplinie i Włocławku - z XIV wieku¹⁸. Na przełomie XIII i XIV w. dzieło to przepisane zostało w skrypcorium klasztoru cysterskiego w Henrykowie na Śląsku¹⁹. W połowie XV w. czytał je profesor Uniwersytetu Krakowskiego, Jan Dąbrówka, w będących jego własnością dwu rękopiśmiennych kodeksach pochodzących najprawdopodobniej z Czech, w r. 1392, które odkupił od krakowskich kanoników regularnych Bożego Ciała, a następnie przekazał bibliotece swego Kolegium Większego /B.Jag. Rkps 1350 i 1352/²⁰. Z innych dzieł św.Grzegorza Wielkiego, "Liber regulae pastoralis" w rękopisie z XII w. znajdowało się w Gnieźnie, z XIII w. w Paradyżu, z XIV w. w Płocku, z XV w. w bibliotece kapitulnej w Krakowie²¹. Natomiast "Dialogi" spotykamy w księgozbiorze innego profesora Uniwersytetu Krakowskiego, Macieja z Kobylina²². Jak stwierdza to W.Szelińska, dzieła św.Grzegorza Wielkiego zdobyły ówczesne biblioteki niemal wszystkich profesorów krakowskich²³. Były one również wykorzystywane we własnych ich pracach, jak o tym świadczą "Glossa super Novum Testamentum" Jana Isnera pierwszego doktora teologii Uniwersytetu Krakowskiego czy komentarz do "Pieśni nad pieśniami" Macieja z Sasnowa²⁴. Dowodem wykorzystywania "Listów" św.Grzegorza Wielkiego przez profesorów krakowskich jest również księga wypożyczeń biblioteczných Kolegium Większego /Rkps B.Jag. 242/²⁵.

Wspominając o innych łacińskich Ojcach Kościoła nadmienić może warto, iż jedynym śladem biblioteki Kazimierza Wielkiego

18 Rechowicz, dz.cyt., 62.

19 Encyklopedia Wiedzy o Książce... kol.2175.

20 W.Szelińska, Biblioteki profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w XV i początkach XVI wieku, Wrocław 1976, 74-75.

21 Rechowicz, dz.cyt., 61.

22 W.Szelińska, dz.cyt., 99-100, przyp.16.

23 Tamże 275-276.

24 M.Rechowicz, Po założeniu Wydziału Teologicznego w Krakowie /wiek XV/, w: Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t.1, 118-121.

25 Szelińska, dz.cyt., 149, przyp.177.

/1333-1370/ jest komentarz "Super Johannem" św. Augustyna zachowany w bogatej oprawie, ozdobionej monogramem królewskim²⁶. Dzieła św. Augustyna spotykamy wielokrotnie w rękopiśmiennych kodeksach profesorów Akademii Krakowskiej²⁷. O obecności rękopisów dzieł św. Augustyna w Polsce pewne wyobrażenie dać może również analiza katalogu F. Römera²⁸. W bibliotece królewskiej spotykamy również dzieła św. Ambrożego, które należały do zbiorów królowej Jadwigi /1371-1399/²⁹. Występują one i w innych średniowiecznych księgozbiorach³⁰, podobnie jak dzieła św. Hieronima, św. Izydora z Sewilli, św. Bedy Czcigodnego Boecjusza, św. Leona Wielkiego. Dzieła Laktancjusza zamówione w skryptorium M. Koyera podczas Soboru w Bazylei, przywiezione zostały do Krakowa w 1443 r. przez profesora Akademii Krakowskiej Mikołaja Kozłowskiego³¹, natomiast w skryptoriach krajowych przepisywano takie dzieła, jak np. "De Institutionibus" Jana Kasjana, które sporządzone ręką Macieja z Lysej Góry opuściło skryptorium świętokrzyskie w 1418 r.³²

Natomiast przykładem stanu obecności łacińskich tekstów patrystycznych w ówczesnych księgozbiorach może być zawartość trzeciego spisu ksiąg z biblioteki kapituły krakowskiej, pochodzącego z XV lub początków XVI w., zawierającego już oprócz rękopisów pierwsze druki³³. Otóż na 244 jednostki tego spisu w 30 znajdują się teksty Ojców Kościoła i zawierają one 78 tytułów dzieł patrystycznych, w tym 8 tytułów dzieł wschodnich Ojców Kościoła. Z pozostałych 70 tytułów tekstów łacińskich Ojców Kościoła największą

26 Encyklopedia Wiedzy o Książce, kol. 211 /później własność J. Długosza/.

27 Szelińska, dz. cyt., 57, 73, 81 /przyp. 109/, 98, 99, 193, 194.

28 F. Römer, Die handschriftliche Überlieferung der Werke des heiligen Augustinus. Bd. III: Polen, Wien 1973, szczególnie s. 137-234, z uwzględnieniem not proveniencyjnych.

29 Encyklopedia Wiedzy o Książce..., kol. 211.

30 Np. Szelińska, dz. cyt., 98, przyp. 12.

31 Tamże 48 /B. Jag. 1207/.

32 Encyklopedia Wiedzy o Książce..., kol. 2174.

33 Opublikowany przez ks. I. Polkowskiego w tegoż: Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej, Kraków 1844, 7-24.

ich liczbę, bo aż 34, stanowią dzieła św. Augustyna bądź utwory jemu przypisywane. Z nich zaś 4 to bliżej nieokreślone traktaty, 3 razy występuje "De fide ad Petrum Diakonum", 3 razy również "Soliloquia". "De civitate Dei" w katalogu tym spotykamy dwukrotnie, również "De doctrina christiana". Pozostałe 22 tytuły dzieł św. Augustyna wstępują jednorazowo /podane tu według zapisu w analizowanym inwentarzu/: "Super Joannem, De cura pro mortuis gerenda, De conflictu vitioris, De disciplina Christiana, De virtute orationis, De catechizandis rudibus, Liber ad Jerosolimam de sententia Jacobi, Epistola ad sanotam Hedigiam, De honestam mulierum ad clericos, De simbolo, De poenitentia medicina, De vera et falsa poenitentia, Speculum sive Manuale, De decem cordis, Tractatus de retractionibus, De contemplatione Iesu Christi, Salutatio ad crucem, De vera innocentia, Liber septuaginta trium questium, De vera religione, Enchiridion" oraz bliżej nie określone "Homilie".

Następne pod względem liczebności występowania w tym spisie są dzieła św. Grzegorza Wielkiego, których tytuły występują 18 razy. W liczbie tej występują siedmiokrotnie wymieniane "Moralia", sześciokrotnie "Homilie", dwukrotnie "Liber regulae pastoralis" i "Dialogi" oraz jeden raz "Listy".

Dalej, w tym samym spisie, występuje 5 tytułów dzieł św. Hieronima oraz 2 do niego się odnoszące. Są to: po jeden raz zapisane "Epistolae ad diversos et diversorum ad ipsum, Epistola ad Rusticum monachum, Homiliae, Expositio fidei ad Alexium et Augustinum, De simbolo Nicaeni concilii" oraz "eius transitum ex hoc mundo" i "miracula eius post mortem". Mamy również 5 dzieł Boecjusza, występujących pojedynczo. Są to: "De Trinitate, De unitate et uno, De Origine animae, Arithmetica, Liber cum computo". Po jeden raz zapisane są homilie: św. Ambrożego, św. Leona Wielkiego i św. Bedy Czcigodnego. Ponadto św. Izidor "De summo bono" i zapisane tu jako "Orosius super Cantioa" prawdopodobnie przez błędne odczytanie rękopisu /powinno być bowiem raczej, jak w poprzednim spisie, poz. 6 /22 "Origenes super Cantioa oanticorum"³⁴.

34 Polkowski, dz.cyt., 13, poz. 106.

Tak więc w księgozbiorze tym z początków XVI wieku, mamy dzieła zaledwie 10 /lub 11, jeśli przyjmemy Orozjusza/ łacińskich Ojców Kościoła. Przedstawiony katalog krakowski, jeden z wielu zachowanych z tego czasu /koniec XV w./ inwentarzy bibliotecznych, wprowadza już nas w okres Odrodzenia. Dla okresu tego, ze względu na brak w niniejszym referacie możliwości szerszego omówienia, ograniczę się tylko do przedstawienia niektórych danych liczbowych, zestawionych na podstawie częściowo już ogłoszonych wcześniejszych badań³⁵, jak też na podstawie bibliografii opracowanej wspólnie z doc.dr hab. J.Czerniatowiczową³⁶. Otóż w okresie od wprowadzenia do Polski druku /1474/ do końca XVI wieku, biorąc pod uwagę jedynie druki /polskie i obce obecne w zbiorach polskich/, znane już u nas dzieła 26 przedstawicieli patrystyki łacińskiej i 25 przedstawicieli patrystyki greckiej. Z Ojców łacińskich w największej liczbie druków w zbiorach polskich w tym czasie występują dzieła św.Augustyna. Poczynając od mogunckiego druku "De civitate Dei" z 1473 r. jego poszczególne dzieła czy też "Opera omnia" wielokrotnie występowały w różnych księgozbiorach polskich. Oprócz św.Augustyna w zbiorach polskich spośród łacińskich Ojców i pisarzy patrystycznych przez druki swych dzieł reprezentowani byli: św.Ambroży, św.Grzegorz Wielki, św.Leon Wielki, św.Hieronim, Rufin z Akwilei, Filip Prezbiter, św.Hilary z Poitiers, św.Izydor z Sewilli, św.Wincenty z Lerynu, św.Beda Czcigodny, Boecjusz, św.Benedykt, Auzoniusz, Prudencjusz, Tertulian, św.Cyprian z Kartaginy, Laktancjusz, św.Paulin z Noli, Seduliusz, Wenancjusz Fortunatus, Juwenkus, Paweł Orozjusz, Kasjodor, św.Grzegorz z Tours, Paweł Diakon.

Natomiast jeśli chodzi o liczbowy udział druków pism Ojców

35 Cz.Mazur, Literatura patrystyczna w Polsce w okresie Odrodzenia, "Summarium. Sprawozdania TN KUL", nr 5/25/ za rok 1976, Lublin 1978, 17-22.

36 J.Czerniatowicz, Cz.Mazur; Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Materiały bibliograficzne, t.1: XV-XVIII w. Cz.1: Autorzy i teksty, Lublin 1978, Cz.2: Problemy doktrynalne i historia wczesnego chrześcijaństwa, Lublin 1983.

Kościół, to w zbadanych księgozbiorach przedstawiał się on następująco /przy czym podawane dane odnoszą się do wschodnich i zachodnich Ojców i pisarzy łącznie/: np. na 513 pozycji inwentarza biblioteki biskupa włocławskiego H.Rozrażewskiego³⁷, 60 - to dzieła Ojców Kościoła i pisarzy starochrześcijańskich. W księgozbiorze zaś biskupa P.Tomickiego³⁸ na 86 pozycji, 8 - to dzieła Ojców Kościoła. W księgozbiorach profesorów Akademii Krakowskiej pisma Ojców Kościoła występowały w zależności od ich osobistych zainteresowań naukowych, niemniej jednak spotykamy je prawie w każdym księgozbiorze. I tak, np. Marcin Biem z Olkusza w swej bibliotece liczącej ok.150 dzieł, miał 10 egzemplarzy pism Ojców Kościoła. W bibliotece Michała Stenberga z Oleśnicy, liczącej 70 dzieł, było również 10 egzemplarzy pism patrystycznych³⁹. Maciej z Miechowa /zm. w 1523 r./, znany głównie jako lekarz, na 248 pozycji swej biblioteki miał 20 egzemplarzy dzieł Ojców Kościoła⁴⁰. Profesorowie Akademii Krakowskiej przekazywali najczęściej swe zbiory biblioteczne swojej "Alma Mater". W wyniku tych legatów gromadziło się w bibliotece Akademii wiele dubletów. I tak, np. pisma św.Augustyna biblioteka otrzymała co najmniej po 9 profesorach⁴¹. W bibliotece tej, według H.Barycza, "przewagę niewątpliwą wśród dzieł teologicznych miały wydawnictwa patrystyczne"⁴². Potwierdza to również analiza chociażby tylko katalogów W.Wisłockiego⁴³. Dzieła Ojców Kościoła znajdowały się wówczas również w bibliotekach parafialnych i prywatnych księży zajmujących się duszpasterstwem. W bibliotekach parafii diecezji krakowskiej u schyłku XVI wieku znajdowa-

-
- 37 L.Grzebień, Biblioteka biskupa Hieronima Rozrażewskiego /1542-1600/, "Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" 22/1971/ 61-168.
- 38 L.Hajdukiewicz, Księgozbiór i zainteresowania bibliofilskie Piotra Tomickiego na tle jego działalności kulturalnej, Wrocław 1961, 144-148, 195-246.
- 39 W.Szelińska, dz.cyt., 227,248.
- 40 L.Hajdukiewicz, Biblioteka Macieja z Miechowa, Wrocław 1960, 104-105, 251-428.
- 41 H.Barycz, Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego w epoce humanizmu, Kraków 1935, 599.
- 42 Tamże 706.
- 43 W.Wisłocki, Incunabula Typographica Bibliothecae Universita-

ło się ogółem ok. 2300 różnych dzieł⁴⁴. Z tego jednak tylko około 128 to dzieła Ojców Kościoła. W bibliotekach prywatnych i księgi parafialnych pisma Ojców Kościoła występowały rzadziej niż w bibliotekach parafialnych, zapewne ze względu na cenę⁴⁵. Na przykład "Operum epitome" św. Augustyna kosztowało w Polsce w XVI w. 20 florenów, podczas gdy wół kosztował 4 floreny⁴⁶.

Interesujące może być także porównanie stosunku polskich i obcych wydań pism Ojców Kościoła w zbiorach polskich, w okresie Odrodzenia. Tak więc na podstawie zbadanych niektórych księgozbiorów stwierdzono, że pisma 51 Ojców Kościoła i pisarzy wczesno-chrześcijańskich znano u nas w 48 wydaniach polskich i 147 wydaniach obcych. Jednakże same tylko znane u nas patrystyczne druki bazylejskie /42 wyd./ niemal przewyższają całą polską produkcję drukarską w tym zakresie.

Przygotowywane szczegółowe zestawienia znanych u nas wówczas obcych druków patrystycznych mogą te dane nieco zmienić, lecz tylko w jednym kierunku. W zbadanych księgozbiorach XVI w., głównie duchownych zajmujących się nauką, dzieła Ojców Kościoła stanowią ok. 10% zawartości, natomiast polskie druki tekstów patrystycznych to niespełna 1% całej rodzimej produkcji drukarskiej tego okresu.

Czesław Mazur

tis Jagellonicae Cracoviensis, Cracoviae 1900. Dla wcześniejszego okresu zob. tegoż: Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego, cz. 1-2, Kraków 1877-1891.

44 Liczba wyliczona na podstawie danych zawartych w: E.H. Wyczawski, Biblioteki parafialne w diecezji krakowskiej u schyłku XVI w., PS 6/1953-1954/, 114-142; 7/1955/, 27-68, 159-173.

45 PS 7/1955/ 42.

46 Encyklopedia Wiedzy o Książce..., kol. 374.

**TEXTE LATEINISCHER KIRCHENVÄTER¹⁾
IN POLNISCHEN SAMMLUNGEN DES MITTELALTERS UND DER RENAISSANCE
/Zusammenfassung/**

Das referat wurde auf der Grundlage der Analyse erhalten-gebliebener Bestandsverzeichnisse und Kataloge historischer Büchersammlungen ausgearbeitet.

Zu Beginn wurde die Tatsache unterstrichen, dass die ersten Apostel des Christentums auf polnischem Boden Benediktiner waren, die die Christianisierung Polens gleichsam mit der patristischen Epoche verbanden. Die Benediktiner legten auch den Grund zur ersten der gegenwärtig bekannten Büchersammlungen in Polen. Das aus dem Jahre 1110 stammende Bestandsverzeichnis der Schatzkammer des Krakauer Kapitels registriert auch Texte der Kirchenväter, hauptsächlich des hl. Gregor d.Gr. Ein zweites bekanntes mittelalterliches Bücherverzeichnis ist auch im Kodex des Krakauer Kapitels erhaltengeblieben und kann Z. Budkowa zufolge auf die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert datiert werden. Besitzer dieser Büchersammlung war wahrscheinlich der Bischof Iwo Odrowąż. In diesem Verzeichnis finden sich unter den in 32 Kodexen enthaltenen 41 Titeln 13 Titel mit patristischen Texten, von denen sich 11 auf lateinische Kirchenväter beziehen. Da keine ähnlichen Bestandsverzeichnisse aus dem 13. und 14. Jahrhundert erhaltengeblieben sind, die patristische Werke in polnischen Büchersammlungen dieser Zeit beinhalten, kann man lediglich auf der Grundlage der erhaltenen Kodexe von ihrer bezeugten Anwesenheit in den mittelalterlichen Büchersammlungen sprechen. Gestützt auf diese Methode wurde das Auftreten der Werke des hl. Gregor d.Gr. in den damaligen Büchersammlungen dargestellt; wegen der zeitlichen Begrenzung des Referates wurden die anderen lateinischen Väter nur erwähnt.

Dann wurde, um auf dem Gebiet des Krakauer Milieus zu bleiben, der Inhalt des von Pater I. Polkowski veröffentlichten dritten Bücherverzeichnisses aus der Bibliothek des Krakauer Kapitels vorgestellt, das aus dem 15. Jahrhundert oder vom Beginn des 16. Jahrhunderts stammt und ausser Handschriften schon die ersten Drücke beinhaltet. Unter den 244 Einheiten dieses Verzeichnisses finden wir Texte der Kirchenväter in 30 Einheiten, die 70 Titel lateinischer Kirchenväter und patristischer Schriftsteller umfassen. Von diesen 70 Titeln beziehen sich 34 auf die Werke des hl. Augustin und 18 Titel auf die doppelt vorkommenden vollständigen Werke des hl. Gregor d.Gr. Danach finden wir im Verzeichnis je 5 Titel der Werke des hl. Hieronymus und von Boethius, je einmal die Homilien des hl. Ambrosius, des hl. Leo d.Gr. und des hl. Beda Venerabilis. Einmal verzeichnet sind auch Texte des hl. Isidor und von Orosius /hier wahrscheinlich ein Lesefehler: Origenes, da der Titel "Super Cantica" lautet/, und noch einmal verzeichnet ist Claudianus Claudius.

Dieser Katalog versetzt uns schon in die Renaissancezeit. Für diesen Zeitraum wurden auf der Grundlage früherer Untersuchungen sowie Bibliographien - J.Czerniatowicz, Cz.Mazur, Receptja

antyku chrześcijańskiego w Polsce /Die Rezeption des christlichen Altertums in Polen/. Bd.I: 15.-18. Jh. Teil 1: Autoren und Texte, Lublin 1978; Teil 2: Doktrinelle Probleme und Geschichte des Frühchristentums, Lublin 1983 - die statistischen Angaben vorgestellt, die die Druckausgaben der Kirchenväter in Polen und die bei uns bekannten fremden Druckausgaben in dieser Zeit betreffen.

Für diese Zeit sind bei uns schon die Werke von 25 Vertretern der lateinischen und 25 Vertreter der griechischen Patristik in 48 polnischen und 147 fremden Ausgaben bekannt. Unter den patristischen Drucken stammen allein 42 Ausgaben aus Basel. In den untersuchten Büchersammlungen treten sie in unterschiedlichem Grade auf; annähernd kann man ihren Bestand mit etwa 10% aller untersuchten Sammlungen angeben, die hauptsächlich Personen gehörten, welche sich mit der geistlichen Lehre beschäftigten.

WPLYW PISM OJCÓW KOŚCIOŁA NA TEORIĘ I PRAKTYKĘ KAZNODZIEJSKĄ W POLSCE W XIX W.

"Ażaj nie lepiej stać przy starodawnych, pewnych a doświadczonych pasterzach i doktorach, które Pan Bóg na to dał Kościołowi swemu, aby pisma prawdziwie wykładali...".

Te słowa czytamy w przedmowie do "Postylli większej" Jakuba Wujka¹. Wiemy doskonale, że Wujek i Piotr Skarga znali pisma Ojców Kościoła, z nich czerpali głębokie treści i udostępniali je swoim czytelnikom. Ich wielość wypływa z wielkości Ojców. Nie trzeba tego twierdzenia dowodzić.

Gdy w następnych wiekach znajomość pism patrystycznych była mniejsza niż w okresie Renesansu, obniżył się też poziom kaznodziejstwa polskiego. Wiadomo powszechnie, że Oświecenie patrystyką się nie zajmowało. Jeśli pojawiały się cytaty z pism Ojców Kościoła, w kazaniach z tych czasów, to miały one za cel jedynie ich ozdobę. Zasadnicze argumenty czerpano nie z Pisma św. i nauki Ojców Kościoła, ale z doświadczenia i rozumu.

Co nowego w tej sprawie wnosi wiek XIX? Jaki był wpływ pism Ojców Kościoła na teorię i praktykę kaznodziejską w Polsce w XIX wieku?

Odpowiadając na to pytanie najpierw spojrzmy na teorię /tę poznać łatwiej, bo tekstów jest mniej/, a następnie zajrzyjmy do XIX-wiecznych kazań.

Polska teoria kaznodziejska rodzi się zasadniczo w poł. XIX w., ale już wcześniej, bo w końcu XVIII w. mamy pierwsze zrzęby tej teorii w postaci zarządzeń biskupów i listów pasterskich; wymienimy tu chociażby jednego z najlepszych rządców diecezji w 2. poł. XVIII w. bpa płockiego M.J. Poniatowskiego, późniejszego abpa gnieźnień-

1 Postylla Catholica to jest Kazania na Ewangelie niedzielne y odświętne przez cały rok według wykładu samego prawdziwego Kościoła s. powszechnego, Kraków 1579, s.XIX.

skiego i prymasa Polski. W swych zarządzeniach i listach pasterskich nakazywał on kaznodziejom powracać do źródeł i opierać się na wzorach Ojców Kościoła, a zwłaszcza na Postylli J.Wujka, gdyż tam właśnie były obfite cytaty z pism patrystycznych².

W pierwszych latach XIX w. teoria kaznodziejska w Polsce kształtuje się w oparciu o wzory i tłumaczenia dzieł francuskich. Na polecenie abpa gnieźnieńskiego Ignacego Raczyńskiego przetłumaczono i wydano podręczniki do wymowy i teologii pastoralnej: "Zasady wymowy świętej"³ i "Teologia pastoralna"⁴. Nie znajdujemy w nich większego zainteresowania Ojcami Kościoła, ale tylko ogólną uwagę, że w pracy kaznodziejskiej należy korzystać z ich pism.

Autor pierwszego polskiego podręcznika do homiletyki ks. Jan Skidełł⁵, pisząc o rodzajach dowodów w kazaniu, ulega wyraźnie wpływowi Oświecenia, ponieważ dopiero na trzecim miejscu, po dowodach empirycznych i racjonalnych, wymienia dowody z "powagi" czyli z Pisma św. i nauki Ojców Kościoła. Zainteresowanie tekstami Ojców Kościoła i wykorzystanie ich do kaznodziejstwa, zajmuje w podręczniku Skidełły tylko kilka stron. Jest tam bardzo pobieżny zarys wymowy chrześcijańskiej. Autor wymienia imiona kilkunastu Ojców Kościoła i ich ważniejsze dzieła.

Ks. Skidełł związany był ze środowiskiem wileńskim. Wykładał

- 2 Zob. *Ordinatio et Regula pro Seminariis Dioecesis Plocensis*, w: *Rozporządzenia y Pisma Pasterskie Za Rządów J.O. Xięcia IMCI Michała Jerzego Poniatowskiego Biskupa Płockiego Do Dyecezyi Płockiej* Wydane dla wygody teyże Dyecezyi, zebrane i do Druku podane, Warszawa 1785, t.1, 69-72; por. także: *List Pasterski do Obojga Stanów Dyecezyi Płockiej* tak Duchownego jak i Świeckiego, w: *Rozporządzenia...*, jak wyżej, 391-589, szczególnie 415-431.
- 3 J.B.Hédoin, *Zasady wymowy świętej*, Warszawa 1809.
- 4 *Teologia pastoralna czyli sposób kierowania duszami i zarządzania dobrami parafii*, b.m.w., t.1-2.
- 5 *Cenniejsze prawidła homiletyki czyli wymowy kaznodziejskiej*, Wilno 1835.

w Wilnie w Akademii Duchownej, w latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku. Jego uczniem był Ignacy Hołowiński, wybitny profesor i rektor Akademii Duchownej w Wilnie, przeniesionej w 1842 r. do Petersburga. Hołowiński wykładał w Akademii homiletykę i patrologię w latach 1842-1855. Od tego czasu połączenie dwu przedmiotów: patrologii i homiletyki w osobie jednego profesora będzie się często powtarzać w Akademjach Duchownych: Warszawskiej i Petersburskiej oraz w seminariach zaboru rosyjskiego aż do czasu I wojny światowej. Hołowiński w swoich wykładach ostro krytykował kazania oświeceniowe jako ciche, jałowe, w których brak nauki Bożej Pisma św. i nauki Ojców Kościoła. Za życia nie zdążył jednak opublikować podręcznika do homiletyki, który ukazał się dopiero w cztery lata po jego śmierci, odtworzony z rękopisów autora, notatek uczniów oraz opublikowanych uprzednio fragmentów⁶. Nie jest to więc całkowicie wykonane dzieło. Braki te nie pomniejszyły jego znaczenia w historii teorii kaznodziejstwa polskiego, w której Hołowiński zajął trwałe miejsce. Był on pierwszym na ziemiach polskich, który tak szeroko zainteresował się pismami Ojców Kościoła i wprowadził je do teorii i praktyki kaznodziejskiej. Podręcznik Hołowińskiego uczy poznawać wzory kaznodziejskiej wymowy na przykładzie pism Ojców Kościoła. Autor ogranicza się do minimum wiadomości z życia Ojców, a wskazuje jak w kaznodziejstwie wykorzystać ich teksty i ich styl. Zaleca w tym celu słuchaczom uczyć się na pamięć fragmentów homilii i mów Ojców Kościoła. Przestrzega też przed ich błędami i wadami. Charakteryzując, np. Tertuliana powie: "Jego władanie mową, godne naśladowania", ale równocześnie doda: "Unikać należy jego niezwykłych wyrażeń, przerażających i niespotykanych obrazów, a nade wszystko stronić trzeba od górujących dążeń w jego dowodzeniu, gdyż więcej bije jak przekonywa"⁷.

W pismach Ojców Kościoła widzi Hołowiński bogactwo treści wynikające z wyjątkowej znajomości Pisma św., którą zdobywali oni przez rozmyślanie, kontemplację, praktykę i głęboką refleksję nad

6 Homiletyka, Kraków 1859.

7 Tamże 54.

Słowem Bożym. Hołowiński podkreśla też wielkie rozeznanie Ojców Kościoła w realiach ówczesnego świata. Czerpali oni bowiem z tych realiów rzeczowe argumenty dla zobrazowania prawdy, którą wykładali, dostrzegali też istotne egzystencjalne pytania słuchaczy odpowiadając na nie Słowem Bożym. Ich nauki były na wskroś praktyczne zmuszające do konkretnych wniosków moralnych. Hołowiński zamieszcza też w swym podręczniku antologię tekstów Ojców Kościoła /homilie, komentarze, mowy, katechezy/ we własnym tłumaczeniu.

Kolejny autor z tego czasu Augustyn Lipnicki w podręczniku pt. "Zasady kaznodziejstwa" cytuje za Hołowińskim prawie wszystkie wyjątki z pism Ojców Kościoła oraz ich krytyczną ocenę. Rozwija on jednak szerzej zasady korzystania z pism Ojców Kościoła. Oto niektóre z nich:

1. Starać się zrozumieć cel pisma, punkt wyjścia, sposób przedstawienia tematu;
2. pilnie uważać czy autor mówi od siebie, czy w imieniu Kościoła jako Doktor Kościoła, z urzędu i przekonania o nieomyślności prawd przez siebie głoszonych;
3. patrzeć na księgi Ojców jako na teksty świadków i słuchaczy żywej nauki Kościoła; w tym świetle rozwiązywać wszystkie trudności, miejsca zawiłe i niejasne w pismach Ojców;
4. czytając wybierać najlepsze księgi; rozczytywać się w jednym umiłowanym autorze;
5. słowa Ojców Kościoła brać w brzmieniu zwyczajnym, powszechnym i naturalnym, ponieważ i oni pisali dla użytku wiernych sobie współczesnych w taki właśnie sposób⁸.

Kontynuatorami myśli Hołowińskiego i Lipnickiego byli w Petersburgu ks. Aleksander Ważyński i ks. Andrzej Retke - następcy Hołowińskiego na katedrze akademickiej. Obydwaj jednak w swoich podręcznikach homiletycznych pisali na temat Ojców dużo mniej i nowych myśli nie wnosili.

8 Zob. A. Lipnicki, Zasady kaznodziejstwa czyli nauka opowiadania słowa Bożego, oparta na podaniach i wzorach Pisma Świętego Ojców Kościoła, poważnych pisarzy i kaznodziejów polskich, Wilno 1860, t. 3, cz. 1, 82-83.

Przejdźmy teraz do ukazania powiązań teorii kaznodziejstwa z literaturą patrystyczną w warszawskim ośrodku naukowym.

W 1816 r. na Uniwersytecie Warszawskim zostaje powołany Wydział Teologiczny. Pierwszy rektor uczelni ks. Wojciech Szwejkowski, profesor teologii pastoralnej i wymowy kaznodziejskiej nie pozostawił po sobie śladów zainteresowania się patrystyką, mimo że był cenionym kaznodzieją. Ulega on wyraźnie wpływowi prądów Oświecenia.

Sytuacja zmienia się zasadniczo na Akademii Duchownej w Warszawie, otwartej w 1837 roku. Wśród powołanych wówczas jedenastu katedr była również katedra patrologii i homiletyki teoretycznej i praktycznej z uwzględnieniem literatury polskiej. Profesor kierujący tą katedrą miał sześć godzin zajęć tygodniowo: trzy godziny na patrologię i trzy na homiletykę. Katedrę tę obejmowali kolejno w latach 1837-1867: ks. Adam Szelewski, ks. Jan Mętlewicz i ks. Józef Szpaderski⁹. Profesorowie ci byli bardziej homiletami niż patrologami, a wykłady z patrologii traktowali usługowo w stosunku do homiletyki¹⁰. Dziełami Ojców Kościoła zajmowali się w wykładach o tyle, o ile miały one służyć przyszłym kaznodziejom jako wzory wymowy.

Dzięki zabiegom Szelewskiego powstało przy Akademii pismo teologiczne, "Pamiętnik Religijno-Moralny" wydawane w latach 1841-1862, które postawiło sobie za jeden z celów drukowanie prac związanych z życiem i działalnością Ojców Kościoła. Opublikowało ono ponad 50 homilii patrystycznych w tłumaczeniu księży: Pawła Rzewuskiego, Anzelma Załęskiego i Macieja Jeżowskiego. Ponadto Szelewski i Szpaderski na łamach tego pisma podejmowali kilkakrotnie temat powrotu do pierwszorzędnych źródeł kaznodziejskich: do Biblii i pism Ojców Kościoła. Był to według nich zasadniczy warunek podniesienia poziomu kaznodziejstwa polskiego.

⁹ Zob. W. Wojdecki, Homiletyka i profesorowie homiletyki w Warszawie w XIX i XX wieku, w: Trzysta lat seminarium Duchownego św. Jana Chrzciela w Warszawie 1682-1982, Warszawa 1983, 408.

¹⁰ Tamże 409-410.

Interesująca i nowa na ówczesne czasy jest propozycja ks. Jana z Górecka /Jan Olszański/ profesora filozofii w Akademii Duchownej, zawarta w dziełku "O edukacji duchownych". Proponuje on, aby wprowadzać do wykształcenia seminaryjnego chrestomatię z pism Ojców Kościoła. Dobrze nauczanie homiletyki to według niego poznanie wzorów wymowy z pism Ojców, a szczególnie homilii patrystycznych jako najwłaściwszej formy przepowiadania kościelnego¹¹.

O zainteresowaniu się literaturą patrystyczną przez zarząd Akademii, świadczy warunek postawiony zdającym egzamin konkursowy na objęcie katedry patrologii i homiletyki w roku 1858 - przedstawienia pracy w języku łacińskim na temat wykorzystania pism Ojców Kościoła w teologii, a w szczególności wykazania się znajomością pism św. Jana Chryzostoma jako krasomówcy kościelnego. Na tym egzaminie najwyższą notę otrzymał ks. Józef Szpaderski i on objął katedrę w 1859 roku. Jego dorobek popularno-naukowy jest, jak na ówczesne czasy, imponujący. Do najważniejszego dzieła należy, obok "Patrologii"¹², dwutomowy podręcznik "O zasadach wymowy mianowicie kościelnej"¹³. Podaje w nim kilka powodów, dla których kaznodzieja powinien się interesować pismami Ojców, bowiem zawarta jest w nich nauka Boża, należąca do tradycji ustnej Kościoła oraz prawidłowa interpretacja Pisma św. Ojcowie Kościoła byli ludźmi świętymi, byli świetnymi mówcami i kaznodziejami. Ich teksty to w dużej mierze teksty kaznodziejskie: mowy, homilie, katechezy. Szpaderski uzależnia skuteczność przepowiadania od znajomości pism Ojców i umiejętnego z nich korzystania¹⁴.

Po przeniesieniu Akademii Duchownej z Warszawy do Petersburga w 1867 r. Warszawa przestaje być teologicznym ośrodkiem naukowym. Również i w Akademii Duchownej w Petersburgu po śmierci Hołowińskiego obniża się poziom naukowy. Dopiero objęcie w Akademii urzędu rektora przez Albina Symona w 1884 r. przyczynia się do rozwoju

11 Jan z Górecka, O edukacji duchownych, Warszawa 1849, 109-110.

12 J. Szpaderski, Patrologia /Ojcoznawstwo/ albo Nauka o Ojcach Kościoła Katolickiego i znakomitych pisarzach kościelnych, Kraków 1879, t.1-2.

13 J. Szpaderski, Zasady wymowy mianowicie kościelnej, Kraków 1870-1871; t.1-2, XV, 333, 519.

14 Tamże t.1, 36-37.

tej uczelni oraz ponownego wzrostu zainteresowań homiletyką i patrologią. Katedrę tę nadano wtedy ks. Andrzejowi Retke, autorowi podręczników ze swojej dziedziny¹⁵. Retke nie wniósł oryginalnych myśli do teorii kaznodziejstwa, zwrócił jednak uwagę na homilie Ojców jako godne czytania, powtarzania na ambonie i naśladowania¹⁶. Uzniołowie Retkego: Władysław Krynicki, Marian Nassalski, Antoni Szlagowski na przełomie XIX i XX w. propagowali wykorzystywanie pism Ojców Kościoła w kaznodziejstwie.

Władysław Krynicki w podręczniku "Wymowa święta" umieścił wzory wymowy kaznodziejskiej z pism Ojców Kościoła, dając jak Hołowiński i Lipnicki obszerne o nich informacje¹⁷. M. Nassalski w miesięczniku "Homiletyka", powstałym w 1898 r. szeroko propagował pisma Ojców Kościoła jako bardzo pożyteczne dla odnowy kaznodziejstwa polskiego. Pierwszy artykuł, jaki redaktor umieścił w "Homiletyce", wyjaśniał potrzebę czytania pism Ojców Kościoła przez współczesnych kaznodziejów. Stwierdza w nim autor, że pisma Ojców Kościoła, zaniedbane przez duchowieństwo i nauczanie seminaryjne, dają szansę poznania Pismaśw. w jego prawdziwym i autentycznym znaczeniu. Pisma Ojców Kościoła torują drogę do lepszego zrozumienia nauki katolickiej, widać w niej rozwój dogmatów, a wszystko zostało przedstawione w formie kazań, homilii, katechez. Ojcowie Kościoła znali dusze i serca swoich słuchaczy. Znakomici kaznodzieje polscy z przełomu XVI i XVII w. oraz kaznodzieje francuscy XVII w. poznawali tajemnice kaznodziejstwa z tekstów Ojców Kościoła¹⁸.

W kolejnych artykułach z tej dziedziny, autorzy "Homiletyki" wyjaśniają, że od Ojców Kościoła kaznodzieje winni się uczyć po-

15 Zob. A. Retke, *Enchiridion homileticæ*, Petropoli 1886. Por. tenże, *Compendium patrologiæ*, Petropoli 1886.

16 Retke, *Enchiridion homileticæ*, 114.

17 Wymowa święta, Poznań 1921², 136-284.

18 Elp, O czytaniu Ojców Kościoła, "Homiletyka", 1/1898/ 9-16.

ważnego podejmowania swego zadania, umiejętności używania darów Ducha Świętego, przykładu miłości i poświęcenia dla słuchaczy oraz znajomości egzegezy. Szczególnie interesujący jest tu artykuł A.Szlagowskiego "Wymowa pierwszych wieków", gdzie podsumowując historię wymowy pierwszych pięciu wieków chrześcijaństwa, nazywa te czasy "krynicą niewysłowionego smaku, stylu, poezji, zapału". U Ojców Kościoła widzi najwyższe wzory przemawiania czysto kościelnego, a zachęcając współczesnych do korzystania z pism Ojców powie: "Im kto więcej się do nich zbliży duchem i sposobem wysławiania, tym wyżej stanie w kaznodziejstwie i więcej pożytku przyniesie"¹⁹.

Przenieśmy się teraz na tereny polskie zaboru austriackiego. Pierwszy podręcznik do teologii pastoralnej wydany we Lwowie w 1884 r., napisany przez kilku księży obrządku łacińskiego /m.in. ks.Zagórski/, oparty został na tekstach Ojców Kościoła, źródłach soborowych oraz podręcznikach niemieckich²⁰. Mimo że autorzy czynią liczne odniesienia do pism Ojców Kościoła, to jednak mówią one bardziej o technice głoszenia kazań niż dają możliwość poznania literatury patrystycznej.

Wybitni profesorowie pastoralistów z 2. poł. XIX w. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego ks.Józef Wilczek²¹, ks.Józef Krukowski²² nie wiele podają materiału w swych podręcznikach, by można było mówić o ich zainteresowaniu patrystyką w przepowiadaniu kościelnym. Powtarzają w skrócie myśli zawarte już wcześniej w polskich podręcznikach. Podobnie nowych myśli nie znaj-

19 A.Szlagowski, Wymowa pierwszych wieków. Prelekcja z Homiletyki wygłoszona na rozpoczęcie roku szkolnego 1898/9 w Seminarium Warszawskiem dnia 5 X 1898, "Homiletyka", 4/1899/ 385 /całość 377-385/.

20 Zob. Teologija pasterska z różnych autorów a szczególnie z Ojców śś. zebrana. Wydana na korzyść seminarium chłopców archidiec. lwowskiej przez kilku księży obrządku łacińskiego, Lwów 1844, t.1, 103-140.

21 Pastoralna o homiletyce, Kraków 1864, 28.

22 Teologia pastoralna katolicka dla użytku seminariów duchownych, Lwów 1874, 33.

dujemy w podręczniku ks. Bronisława Markiewicza pt. "O wymowie kaznodziejskiej"²³.

Zamykając ten przegląd XIX-wiecznej teorii kaznodziejstwa pod kątem zainteresowania patrystyką oddajmy na koniec jeszcze raz głos Antoniemu Szlagowskiemu, który w roku 1908 pisze: "Ojców świętych kaznodzieja winien wziąć sobie za nauczycieli i przewodników w trudnym zawodzie mówcy kościelnego. Oni bowiem bliscy byli kolebki Kościoła, pełni ducha Bożego, wielcy geniuszem, bogaci myślą, przeobfici uczuciem, wprawieni do publicznego przemawiania i nauczania, znający doskonale tajemnice serc ludzkich oraz ich skłonności, w swych wiekopomnych pismach pozostawili dla kaznodziejów skarby niewyczerpane i niedościgłe wzory"²⁴.

Przy badaniu i wyjaśnianiu pism Ojców Kościoła należy według Szlagowskiego trzymać się następujących wskazówek: "gdy nie można oddawać się czytaniu wszystkich pism Ojców, to trzeba wybrać te przede wszystkim, które odpowiadają najczęściej powołaniu i usposobieniu kaznodziei. /.../ Dobrze jednego z nich /.../ obrać i w jego mowy wczytywać się, tłumaczyć i przerabiać dla własnego pożytku i wyrobieniu się". Cytaty w kazaniach winny być krótkie, dosadne, w umiarkowanej ilości²⁵.

Przejdźmy teraz do praktyki kaznodziejskiej i zapytajmy o wpływ pism Ojców Kościoła na tę dziedzinę. Tu rodzi się pytanie, o jaki wpływ chodzi: czy o wpływ na treść kazań, czy na ich formę i język? Wydaje się, że w analizie warto spojrzeć na wszystkie te elementy. Trzeba jednak zaznaczyć, że uchwycenie tego wpływu jest tu dużo trudniejsze. Ogólnie można powiedzieć, że jeśli w teorii nie zauważono potrzeby zainteresowania się piśmiennictwem patrystycznym, to również i w praktyce tego wpływu nie znajdziemy, choć mogą być oczywiście wyjątki od tej reguły.

Po przejrzeniu wielu tomów dziewiętnastowiecznych kazań nasuwa mi się wniosek, że w pierwszej połowie tamtego wieku dru-

23 Kraków 1898, 543.

24 Homiletyka, PEK XV-XVI 344.

25 Tamże 345.

kowe kazania nie miały żadnego istotnego związku z literaturą patrystyczną²⁶. Bardzo rzadko pojawiają się w kazaniach cytaty z pism Ojców, brak też wybitnych kaznodziejów korzystających z ich dorobku.

Pierwsze tłumaczenia homilii i mów Ojców Kościoła dla kaznodziejstwa zamieścił "Pamiętnik Religijno-Moralny" oraz tom kazań wydany przez ks. Pawła Rzewuskiego²⁷. Już wcześniej, od roku 1819, w "Dziejach Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej ku Wydoskonaleniu jej Służącymi" oraz w kilku innych pismach wydrukowano kilkanaście tekstów patrystycznych, ale w celach ascetycznych i moralnych²⁸.

W 2. poł. XIX w. wyraźny wpływ pism Ojców Kościoła na drukowane teksty kazań, na ich treść i formę, widać u takich autorów jak: Jakub Falkowski²⁹, Ignacy Hołowiński³⁰, Józef Szpaderski³¹,

- 26 Zob. np.: ks. Felicjan Konarzewski, *Kazania pasyjne podwójne z dodaniem dwóch kazań na Wielki Piątek* przez x. Felicyana Dominikana Prowincyi Polskiej, Warszawa 1860, 235; ks. Jan Bogdan, *Kazania i mowy pogrzebowe*, Warszawa 1861, 842; ks. Antoni Konrad Piramowicz, *Mowy pogrzebowe przy zmarłych różnego wieku i stanu napisane oryginalnie*, Warszawa 1855, 315; tenże, *Dwuletnie kazania świąteczne i pasyjne z dodatkiem kilku mów przygodnych napisane oryginalnie*, Warszawa 1851, t. 1-2, 269; ks. Marcin Königsdorfer, *Homilie katolickie czyli wykład świętych ewangelij na niedziele i święta* podług 3 wyd. z r. 1828, tłum. ks. Paweł Rzewuski, Warszawa 1843, 437; tenże, *Kazania katolickie, dogmatyczne, moralne i o tajemnicach na wszystkie niedziele i uroczystości*, Warszawa 1854-1855, t. 1-4, 499, 514, 572, 583; ks. Tomasz Bojanowski, *Słowo Boże we wszystkie niedziele roku w kościele parafialnym ś. Krzyża, w Warszawie*: opowiedane, Warszawa 1853-1854, t. 1-3, 288, 304, 338; tenże, *Przemowy pasterskie przy sprawowaniu sakramentów świętych*, Warszawa 1855, 332; ks. Jan Komperda, *Kazania parafialne na niedziele całego roku, popularne i obrazowo ludowi opowiedane, z przedmową ks. Pr. Antoniego Szlagowskiego*. Wydanie nowe poprawione, Warszawa 1902, t. 1-2, 306, 353.
- 27 *Mowy pogrzebowe* wybrane z różnych autorów niemieckich i z niektórych Ojców Kościoła, Warszawa 1852.
- 28 J. M. Szymusiak, *Zarys dziejów patrystyki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, Lublin 1976, t. 3, cz. 1, 82-83.
- 29 Biblioteka kaznodziejska zawierająca kazania niedzielne i świąteczne, Wilno 1846, t. 1-5, 376, 405, 431, 447, 451.
- 30 *Kazania niedzielne, świąteczne i przygodne oraz allokucje miane w Petersburgu, Kraków 1867*, 694.
- 31 *Kazania*, Kraków 1875, t. 1-3, 242, 328, 368. *Homilie i nauki nie-*

Antoni Szlagowski³², Władysław Krynicki³³. Wymienieni autorzy publikowali swoje kazania albo w osobnych tomach, albo we wspomnianym czasopiśmie "Homiletyka" wydawanym przez ks. Mariana Nassalskiego. Obok działu teoretycznego zamieszczało ono wiele kazań i homilii Ojców Kościoła, które służyły księżom nie tylko jako wzory wymowy, lecz także jako konkretne propozycje do powtarzania z ambon³⁴.

Dodajmy jeszcze, że wymienieni autorzy kazań byli znawcami patrystyki; jako profesorowie homiletyki analizowali z klerykami teksty Ojców Kościoła, dlatego w swoich kazaniach potrafili wykorzystać ten dorobek patrystyczny nie tylko przez wprowadzanie cytatów, ale ducha wymowy patrystycznej, jej języka i stylu.

Można więc na koniec postawić wniosek, że wpływ pism Ojców Kościoła na teorię i praktykę kaznodziejską mamy wtedy, kiedy kaznodzieje znają pisma Ojców, analizują ich kazania i homilie, odkrywają fenomeny ich wielkości, tajemnice ich mowy, sposoby skutecznego docierania do słuchaczy. Dopiero taka znajomość i umiłowanie Ojców Kościoła może skutecznie wpływać na nowe, lepsze oblicze kaznodziejstwa polskiego.

Ks. Waldemar Wojdecki

dzielne do użytku plebanów i kaznodziejów polskich, Kraków 1875-1876, t.1-4, XIV, 255,307,344.

- 32 Konferencje wypowiedziane na rekolekcjach dla mężczyzn, Warszawa 1900-1915.
- 33 Krótkie nauki homiletyczne na niedziele i uroczystości całego roku według "Postylli katolickiej większej" ks. Jakuba Wujka, Włocławek 1912.
- 34 Zob., np.: Św. Leon Wielki, Mowa na uroczystości św. Piotra i Pawła, "Homiletyka", 1/1898/ 128-131; św. Jan Damasczeński, Homilia na Dzień Przemienienia Pańskiego, "Homiletyka" 3/1899/ 337-339; św. Grzegorz Wielki, Homilia XXX miana do ludu w Dzień Zesłania Ducha Św., "Homiletyka" 3/1899/ 96-105; św. Grzegorz Wielki, Homilia na pierwszy dzień Bożego Narodzenia, "Homiletyka", 4/1899/ 336-338.

**L'INFLUENCE DES ÉCRITS DES PÈRES DE L'ÉGLISE SUR LA THÉORIE
ET LA PRATIQUE DE LA PRÉDICATION EN POLOGNE SU XIX SIÈCLE**
/Sommaire/

La prédication polonaise à l'époque de la Renaissance doit sa grandeur aux liens avec la littérature patristique. Quand ces liens sont devenus moins stricts à l'âge des lumières, on constate le déclin de la prédication. Dans la première moitié du XIX siècle la théorie et la pratique de la prédication sont encore influencées par les idées de l'époque des lumières. Dans la deuxième moitié du XIX siècle apparaît la tendance du "retour aux sources" de la foi chrétienne, c'est-à-dire à la Bible et aux Pères de l'Eglise.

Des théoriciens de la prédication et des prêcheurs éminents comme I. Hołowiński, A. Lipnicki, J. Szpaderski, A. Szlagowski, W. Krynicki plaident pour la connaissance de la forme et du contenu des homélies et des sermons patristiques. Ils invitent à l'enrichissement de la prédication par ces valeurs. Le retour aux Pères a eu pour effet la parution en Pologne de plusieurs prêcheurs éminents au début du XX siècle. On peut croire que la connaissance des Pères et l'amour de leurs oeuvres, de leur forme et leur contenu pourrait avoir encore de nos jours une influence avantageuse sur la prédication en Pologne.

DZIAŁ INFORMACYJNY

Sprawozdania

1. OJCOWIE KOŚCIOŁA A KULTURA POLSKA

Udział Sekcji Patrystycznej w Kongresie Teologów Polskich

Na powyższym zagadnieniu skupiła swą uwagę Sekcja Patrystyczna przy Komisji Nauk Episkopatu Polski podczas swego pierwszego udziału w Kongresie Teologów Polskich obradującym 14-16 września b.r. w Lublinie na KUL-u na temat: "Chrześcijaństwo a kultura polska". Obok przedpołudniowych kongresowych sesji plenarnych, członkowie Sekcji Patrystycznej, podobnie jak wszystkie inne sekcje profesorskie, mieli do dyspozycji na własne obrady dwa popołudnia. W pierwszym, ściśle patrystycznym starano się przynajmniej zasygnalizować wkład Ojców Kościoła w kształtowanie się kultury polskiej, w drugim ukazać wpływ starożytnego chrześcijaństwa na tworzącą się polską architekturę i sztukę. Oprócz dwóch popołudniowych sesji naukowych, w późnych godzinach wieczornych odbyły się jeszcze dwa sekcyjne spotkania organizacyjne, na których: 1^o dokonano wyboru nowego zarządu, 2^o przedyskutowano szereg problemów dydaktyki patrystycznej. W trzecim dniu Kongresu, podczas sesji plenarnej, ks.dr Stanisław Longosz złożył sprawozdanie z 6-letniej działalności Sekcji Patrystycznej.

W obradach Sekcji Patrystycznej wzięło udział w sumie 41 osób, wśród których znalazło się trzech biskupów, wykładowców patrologii /ks.bp R.Andrzejewski, ks.bp. E.Ozorowski, ks.bp W.Urban/. Na 24 diecezjalnych wykładowców patrologii, reprezen-

towanych było 14 ośrodków /Białystok, Gniezno, Gorzów-Jordanowo, Katowice, Kielce, Kraków, Lublin, Pelplin, Poznań, Siedlce, Szczecin, Tarnów, Włocławek, Wrocław/, a na 17 zakonnych, zaledwie 4 /XX. Sercanie-Stadniki, XX.Redemptoryści-Tuchów, XX.Misjonarze św.Rodziny-Kazimierz Biskupi, XX.Misjonarze-Kraków-Stradom/. Z pozostałych ośrodków diecezjalnych i zakonnych nikt nie był obecny, mimo iż regulamin sekcyjny, zatwierdzony przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski, zobowiązuje wykładowców dyscyplin seminaryjnych do udziału w dorocznych spotkaniach¹.

A. I Sekcyjna sesja naukowa /14.IX.1983/

Posiedzenie otworzył ks.dr Stanisław Longosz, prezes Sekcji Patrystycznej, który witając obecnych /26 osób/ przypomniał, że Sekcja Patrystyczna bierze po raz pierwszy udział w Kongresie Teologów. Ze względu na różnorodność problemów, które Sekcja winna przynajmniej poruszyć w ramach tematu wyznaczonego przez Kongres, organizatorzy zdecydowali się tylko na ogłoszenie komunikatów, które są publikowane w niniejszym zeszycie. Na przewodniczącego sesji powołano ks.dra Sz.Pieszczocho z Gniezna. Oto ogłoszone komunikaty i streszczenie dyskusji:

- 1/ Doc.dr hab.Janina Czerniatowicz - Polskie opracowania greckich OO.Kościół w XVI-XVII wieku;
- 2/ Mgr Czesław Mazur - Teksty łacińskich OO.Kościół w zbiorach polskich w okresie Średniowiecza i Odrodzenia;
- 3/ Dr Andrzej Bober SJ - Wujek jako tłumacz OO.Kościół;
- 4/ Ks.dr hab. Wojciech Kania - Król Jan Sobieski żarliwym czytelnikiem pism OO.Kościół;
- 5/ Ks.dr Waldemar Wojdecki - Wpływ pism OO.Kościół na teorię i praktykę kaznodziejską w Polsce.

W dyskusji o.dr A. B o b e r SJ nawiązując do wystąpienia ks.dra W.Wojdeckiego zwrócił uwagę, że w Galicji - pomimo iż w zaborze austriackim niewiele interesowano się literaturą patrystyczną - znane były pewne teksty Jana Chryzostoma /wydane we

1 Regulamin sekcyjny, § 5, "Vox Patrum" 2/1982/ 135.

Lwowie w latach osiemdziesiątych XIX w./ i niektóre traktaty św. Cypriana oraz, że miały one pewien wpływ na kaznodziejstwo owych czasów. Stwierdził też, że podręcznik patrologii wydany pod nazwiskiem Józefa Szpaderskiego jest nieautentyczny. Szpaderski bowiem na własny użytek przetłumaczył /bardzo niedokładnie/ podręczniki J.Fesslerera, który opublikowano dwa lata po jego śmierci.

Następnie ks.dr hab. E. S t a n u l a i ks.dr

B. C z ę s z postawili pytania: który z Ojców Kościoła cieszył się w Polsce największą popularnością, kto czytał "Etymologię" Izydora z Sewilli, kogo można nazwać "polskim Ojcem Kościoła"? Ks.dr Sz. P i e s z c z o c h wyraził przekonanie, że ks.Piotra Skargę można nazwać polskim Ojcem Kościoła, doc. Janina Czerniatowicz stwierdziła, że do najbardziej znanych w Polsce teologów starożytności należeli Jan Chryzostom a także Orygenes. Dyskutanci wskazali również na Augustyna. Mgr Cz.Mazur zakwestionował adekwatność pojęcia "popularność". Zauważył, że brak ścisłych kryteriów do "mierzenia" owej popularności poszczególnych Ojców. Odpowiadając na jedno z postawionych pytań mgr J. K r z e m i ń s k i stwierdził, że aluzje do "Etymologii" Izydora z Sewilli znajdują się w "Kronice Wielkopolskiej" oraz w "Kronice" W.Kadłubka. Ks.dr hab. F. D r ą c z k o w s k i wykazywał na aktualność i przydatność pism Ojców Kościoła do zrozumienia podstawowych pojęć biblijnych, jak np.: agape. Poinformował obecnych, że to zagadnienie obszernie omawia w książce pt. "Eklesia - agape". Zamykając dyskusję ks.dr Sz.Pieszczoch wyraził przekonanie, że sytuacja Polski, gdy chodzi o znajomość literatury patrystycznej, uzależniona była od sytuacji w świecie.

ks. Józef Grzywaczewski

B. II Sekcyjna sesja naukowa /15 IX 1983/

Drugie posiedzenie Sekcji Patrystycznej poświęcono, zgodnie z programem, wybranym zagadnieniom z zakresu archeologii i sztuki chrześcijańskiej. Otworzył je ks.dr Stanisław Longosz, prezes Sekcji, przedstawiając zgromadzonym szczegółowy porządek obrad przedpołudniowych, na które miały się złożyć dwa referaty

oraz dyskusja. Na przewodniczącego zebrania, w którym uczestniczyło 28 osób, powołano doc.dra hab.Barbarę Filarską. Wygłosiła ona również pierwszą prelekcję pt. "Źródła inspiracji najstarszej architektury sakralnej w Polsce. Refleksje nad stanem badań", wykazując, że najwcześniejsze polskie świątynie budowano w oparciu o starożytne wzory zachodnie /nawet z poł. IV w./, a nie bizantyjskie.

Drugą prelekcję pt. "Doktryna patrystyczna w ikonografii ewangelistarza gnieźnieńskiego z XI wieku", również bogato ilustrowaną przeźrocami, wygłosił doc.dr hab. Tadeusz Dobrzeniecki. Referat ten był fragmentem obszernego przygotowanego do druku studium na temat słynnego, średniowiecznego zabytku¹ gnieźnieńskiego. Po zasygnalizowaniu stanu badań z poł. XIX w. i przedstawieniu hipotezy z ostatnich lat minionego stulecia o czeskim pochodzeniu ewangelistarza prelegent zwrócił uwagę na konieczność dokładnej analizy treści i idei wyrażonych w ikonografii zabytkowej księgi, ponieważ nie wystarcza badanie stylów i wartości artystycznych, jak to czyniono w wieku XIX. Mówca prześledził wątek chrystologiczny, mariologiczny i piotrowy wskazując na wielkie walory ideologiczne ikonografii ewangelistarza. W podsumowaniu stwierdził, że w przedstawionych scenach bardzo wyraźnie zarysowują się zachodnie idee teologiczne sięgające poł. IV wieku. Ze względu na przedłużone prelekcje i wyczerpany limit czasu, zrezygnowano z dyskusji.

ks. T.Czapiga

C. P r o t o k ó ł

z zebrania sprawozdawczo-wyborczego Sekcji Patrystycznej

W godzinach wieczornych 14 września br. odbyło się w ramach Kongresu Teologów Polskich w Lublinie organizacyjne spotkanie Sekcji Patrystycznej, zwołane w celu powołania jej nowego za-

1 Por. T.Dobrzeniecki, Złoty Kodeks Gnieźnieński /Evangelistarium/ w Bibliotece Kapitulnej /Ms la/, I.Facsimile, II. Komentarz, Wydawnictwo "Arkady" /w druku/.

rządu oraz omówienia szeregu problemów związanych z polskim życiem patrystycznym. Zebranie otworzył prezes Sekcji ks.dr Stanisław Longosz, który powitał przybyłych 25 uczestników oraz przedstawił porządek obrad, na które miały się złożyć:

1. informacje dotyczące aktualnych spraw życia patrystycznego;
2. dyskusja nad sprecyzowaniem punktu regulaminu sekcyjnego odnośnie pojęcia członka Sekcji Patrystycznej;
3. sprawozdanie skarbnika Sekcji Patrystycznej oraz powołanie komisji rewizyjnej celem przejęcia kasy od ustępującego zarządu;
4. sprawozdanie ustępującego prezesa z 6-letniej działalności Sekcji Patrystycznej;
5. udzielenie absolutorium ustępującemu zarządowi oraz powołanie komisji skrutacyjnej mającej przeprowadzić nowe wybory;
6. wybór nowego zarządu w składzie: prezes, wiceprezes, sekretarz, skarbnik;
7. wolne wnioski.

Na przewodniczącego zebrania powołano ks.dra Edwarda Stańka z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, który czuwał nad realizacją zaplanowanych obrad.

Ad 1. Najpierw ks.dr Stanisław Longosz poinformował zebranych o dwóch nowych habilitacjach i nominacjach na docentów: ks.dra Emila Stanuli oraz ks.dra Wincentego Myszora. Innym wyrazem wzrastającego życia patrystycznego są nie tylko zwiększająca się ilość nowych publikacji z dziedziny antyku chrześcijańskiego, ale również wzrastająca liczba habilitowanych z tej dziedziny oraz 11 Polaków studiujących w Instytucie Patrystycznym "Augustinianum" w Rzymie¹.

Ad 2. Przeprowadzono dyskusję nad sprecyzowaniem 1 punktu regulaminu sekcyjnego dotyczącego przynależności do Sekcji Patrystycznej². Punkt ten bowiem z racji swej nieścisłości od lat budził dys-

1 Por. "Vox Patrum" 2/1982/ 214-216, 217-218.

2 Por. "Vox Patrum" 2/1982/ 131, 133; Protokół z ukonstytuowania się Sekcji Patrystycznej w Lublinie 3 XI 1977, punkt 3, tamże 126.

kusje: kto jest członkiem zwyczajnym a kto nadzwyczajnym, który z nich jest obowiązany do opłacania składek, kto ma prawo głosu czynne a kto bierne. I tym razem jednak problemu nie rozwiązano, bo ze względu na przeciągającą się dyskusję i rozbieżność zdań, debatę na ten temat przesunięto na czas późniejszy. Rozpatrzono również potrzebę włączenia do zarządu Sekcji stałego przedstawiciela archeologii chrześcijańskiej, która zgodnie z dotychczasowym regulaminem, jest dyscypliną patrystyczną.

Ad 3. Ustępujący skarbnik Sekcji Patrystycznej ks.doc.dr hab. Wincenty Myszor złożył sprawozdanie ze stanu kasy i jej wykorzystywania podczas ostatniej kadencji. Ponieważ sprawozdanie to zaaprobowano przez aklamację, zrezygnowano z obowiązku powoływania specjalnej komisji rewizyjnej.

Ad 4. Ustępujący prezes Sekcji ks.dr Stanisław Longosz krótko tylko scharakteryzował działalność Sekcji Patrystycznej w ciągu pierwszych 6 lat jej istnienia, zaznaczając, że krótkie sprawozdanie na ten temat już publikowano³, a obszerniejsze wygłosi za dwa dni na posiedzeniu plenarnym w auli. Podkreślił tylko, że był to czas krystalizowania się i umacniania swej pozycji wśród innych zorganizowanych specjalistycznych sekcji profesorskich. W ciągu 6 lat swego istnienia Sekcja zorganizowała samodzielnie lub z innymi instytucjami 5 ogólnopolskich spotkań naukowych, w których mogli brać udział nie tylko wykładowcy dyscyplin patrystycznych, ale wszyscy zainteresowani antykiem chrześcijańskim. Przejawem zorganizowanego życia patrystycznego jest również pojawienie się w tym czasie dwóch periodyków: ukazującego się trzy razy w roku opracowywanego przez Katedrę Patrologii ATK "Biuletynu Patrystycznego" jako dodatku do "Collectanea Theologica"⁴ oraz ukazywanie się od połowy 1981 roku specjalistycznego półrocznika "Vox Patrum", wydawanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Ten ostatni pełnił początkowo rolę biuletynu in-

3 Por. S.Longosz, 5-lecie Sekcji Patrystycznej 2/1982/ 121-133.

4 Por. Dziesięć numerów "Biuletynu Patrystycznego", "Vox Patrum" 3/1983/ 358.

formacyjnego dla zagwarantowania koordynacji badań w dziedzinie antyku chrześcijańskiego, później zaś przerodził się w obszerne pismo, wychodzące na razie jako seria, zawierająca artykuły, dokumenty, recenzje, niewielkie przekłady i obszerny dział informacyjny. Aktualnie toczy się postępowanie, mające na celu określenie sytuacji prawnej jako oficjalnego polskiego czasopisma patrystycznego.

Ad 5. Po sprawozdaniu prezesa Sekcji, zebrani przez aklamację udzielili absolutorium ustępującemu zarządowi. W odpowiedzi na to ustępujący prezes podziękował za współpracę zarówno swoim współkolegom z zarządu, jak i wszystkim uczestnikom Sekcji. Przewodniczący sesji ks.dr E.Staniek również podziękował ustępującemu zarządowi, przypominając jego zasługi w tworzeniu Sekcji Patrystycznej, załatwieniu jej strony prawnej oraz trudy w organizowaniu życia patrystycznego w kraju, czego dowodem było 5 ogólnopolskich sympozjów anukowych. Następnie powołano komisję skrutacyjną w składzie: ks.dr Augustyn Eckmann i dr Stanisław Kalinkowski.

Ad 6. Podczas przeprowadzania wyborów zasugerowano, ażeby na przewodniczącego zarządu nie wybierać osoby będącej etatowym pracownikiem KUL-u lub ATK, na co jednak wyborcy się nie zgodzili. Zarząd wybierano w tajnym głosowaniu, zwyczajną większością głosów. W pierwszym głosowaniu - największą ilość głosów otrzymali:

ks.doc.dr hab. E.Stanula - 6

ks.dr S.Longosz - 4

ks.dr E.Staniek - 3

Wszyscy trzech zrzekli się udziału w zarządzie nie przyjmując funkcji przewodniczącego z racji podjętych aktualnie prac i zobowiązań. Na podstawie drugiego głosowania w skład nowego zarządu weszli:

Prezes - dr A.Bober SJ - 7

Wiceprezes - ks.doc.dr hab.W.Myszor - 5

Sekretarz - ks.dr B.Częsz - 4

Skarbnik - ks.dr hab.F.Drączkowski - 3

Po ogłoszeniu wyników głosowania O.dr A.Bober SJ odmówił przyjęcia funkcji przewodniczącego Sekcji, tłumacząc się względami osobistymi, lecz pod naciskiem zebranych ostatecznie wyraził zgodę.

Dnia 15 IX 1983 r. na zamkniętym posiedzeniu nowego zarządu, powiększonego o byłego przewodniczącego ks.dr S.Longosza oraz byłego sekretarza ks.dr hab. E.Stanulę, zaproponowano następujące przesunięcia w składzie nowego zarządu:

Prezes	- ks.dr B.Częsz
Wiceprezes	- O.dr A.Bober SJ
Sekretarz	- ks.dr hab. F.Drączkowski
Skarbnik	- ks.doc.dr hab. W.Myszor

O tej decyzji powiadomił zebranych O.dr A.Bober podczas sekcyjnej sesji popołudniowej, na co wyrażono zgodę. Powodem tych niewielkich przesunięć w składzie zarządu była obawa, że Komisja Episkopatu d/s Nauki Katolickiej może nie zatwierdzić w charakterze prezesa Sekcji osoby będącej formalnie na emeryturze.

ad 7. W wolnych wnioskach przypomniano obowiązek uczestnictwa wszystkich członków Sekcji Patrystycznej w jej dorocznych spotkaniach.

O. Andrzej Jabłoński CSsR

D. S p r a w o z d a n i e z działalności Sekcji Patrystycznej /1977 - 1983/

I. Sekcja Patrystyczna, jako najmłodsza ze zorganizowanych przy Komisji Nauki Episkopatu Polski sekcji profesorskich, bierze po raz pierwszy udział w obecnym Kongresie Teologów Polskich. Powstała bowiem przed niespełna 6 laty przy dużym poparciu J.E. Kardynała Karola Wojtyły, 3 listopada 1977 r. w Lublinie podczas ogólnopolskiego sympozjum naukowego, zorganizowanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. W skład jej pierwszego zarządu, który ustąpił 14 XI 1983 r. weszli:

ks.dr Stanisław Longosz	- prezes
ks.dr Marek Starowieyski	- wiceprezes
ks.dr Emil Stanula	- sekretarz

Zarząd ten dla owocnego działania, uznał za stosowne dokooptować:

ks.dra Wincentego Myszoza	- skarbnika
---------------------------	-------------

doc.dra hab. Barbarę Filarską	- delegata archeologii chrześcijańskiej
prof.dra Leokadię Małunowiczówną	- delegata Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL

W skład nowego, wczoraj wybranego zarządu weszli:

ks.dr Bogdan Częsz	- prezes
ks.dr Andrzej Bober SJ	- wiceprezes
ks.dr hab.Franciszek Drączkowski	- sekretarz
ks.doc.dr hab. Wincenty Myszor	- skarbnik

II. W ciągu swej 6-letniej działalności Sekcja Patrystyczna urządziła, włącznie z obecnym kongresowym, 5 ogólnopolskich sympozjów naukowych:

1. W 1978 r. - trzydniowe w Tarnowie, zorganizowane wspólnie z Katedrą Patrologii ATK i Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL na temat modlitwy starożytnych chrześcijan; wzięło w nim udział ponad 100 osób;
2. W 1979 r. - dwudniowe w Lublinie, zorganizowane wspólnie z Międzywydziałowym Zakładem Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL dla uczczenia 1600-letniej rocznicy śmierci św.Bazylego; brało w nim udział około 50 osób;
3. W 1980 r. - dwudniowe we Wrocławiu, zorganizowane dla uczczenia 1500-letniej rocznicy urodzin św.Benedykta Opata; wzięło w nim udział około 50 osób;
4. W 1981 r. - trzydniowe w Niepokalanowie, zorganizowane wspólnie z Dogmatyczną Sekcją Wydziału Teologicznego KUL i Dogmatyczną Sekcją przy Komisji Nauki Episkopatu Polski dla uczczenia 1550 rocznicy Soboru Efeskiego; wzięło w nim udział około 100 osób;
5. W 1983 r. - obecne dwudniowe sympozjum w ramach Kongresu Teologów Polskich na temat udziału Ojców Kościoła w tworzeniu kultury polskiej, na którym ogłoszono 5 komunikatów i 2 referaty; wzięło w nim udział 41 osób.

Podczas wyżej wymienionych sympozjów wygłoszonych zostało w sumie 87 prelekcji nie tylko przez patrologów, ale w ramach interdyscyplinarnej współpracy, przez referentów różnych dyscyplin

naukowych, związanych z patrystyką. Większość wygłoszonych prelekcji została opublikowana. Powyższe sympozja były otwarte dla wszystkich zainteresowanych problematyką starożytnego chrześcijaństwa. Na 3 z nich uczestniczyli również klerycy-delegaci z 6 Wyższych Seminariów Duchownych: Warszawy, Lublina, Tuchowa, Kielo, Gorzowa, Wrocławia; inne natomiast nie przysłały delegatów. Na powyższych sympozjach organizowano w godzinach wieczornych przynajmniej 2 sesje wyłącznie dla wykładowców dyscyplin patrystycznych, podczas których poruszano palące problemy dydaktyki patrystycznej, informowano się wzajemnie o podejmowanych pracach naukowych i tłumaczeniowych. Niestety, kilku wykładowców w ciągu minionego okresu nie wzięło ani razu udziału w dorocznych spotkaniach.

III. Na początku swej działalności Sekcja Patrystyczna przeprowadziła weryfikację kadr nauczycielskich. Okazało się, że na 38 seminariów duchownych, zaledwie 10 posiadało lepiej lub gorzej przygotowanego patrologa; w innych zaś patrologii, jako dyscypliny dodatkowej, uczyli wykładowcy innych dyscyplin teologicznych, jak filozofowie, historycy Kościoła często nowożytnego, dogmatycy lub filolodzy klasyczni. Ostatnio sytuacja nieco się poprawiła: 4 wykładowców zdobyło tytuł doktora habilitowanego w dziedzinie patrystyki, 3 ukończyło Instytut Patrystyczny "Augustinianum" w Rzymie, gdzie obecnie studiuje patrologię aż 11 Polaków, co budzi wielkie nadzieje. Kilku księży i świeckich ukończyło również patrologię na ATK, gdzie niestety aktualnie patrystyki nie studiuje żaden duchowny. Powyższa sytuacja sprawiła, że w 10 seminariach duchownych pisano patrystyczne prace dyplomowe i magisterskie, często broniące na KUL-u. Życzyć sobie należy, by każda diecezja posiadała przynajmniej jednego patrologa przygotowanego przez studia specjalistyczne, a patrologię przestano wreszcie uważać za przedmiot drugorzędny i pomocniczy, którego każdy może nauczać.

IV. Powstanie Sekcji Patrystycznej przyczyniło się niewątpliwie do uporządkowania i ożywienia patrystycznej działalności również na polu wydawniczym. W minionym zaledwie 6-letnim okresie

Wydawnictwo ATK opublikowało dalszych 13 tomów w serii "Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy", Wydawnictwo "Pax" wydało 11 pozycji związanych z antykiem chrześcijańskim, Wydawnictwo "Znak" rozpoczęło serię "Ojcowie żywi", z której ukazało się już 6 tomów, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL opublikowało 6 pozycji. Szkoda tylko, że zaniechano wydawania poznańskiej serii: "Pisma Ojców Kościoła". Na łamach "Collectanea Theologica" od 1978 r. ukazuje się 3 razy w roku kilkunastostronicowy dodatek "Biuletyn Patrystyczny" /dotąd 12 numerów/. Dużym niewątpliwie osiągnięciem jest również pojawienie się pierwszego polskiego periodyku patrystycznego, półrocznika "Vox Patrum" /na razie na prawach "do wewnętrznego użytku"/, wydawanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Dzięki temu staliśmy się jednym zaledwie z kilku państw posiadających takie specjalistyczne czasopismo.

Ks. Stanisław Longosz

2. RODZINA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM

Pod tym hasłem obradowało 24-25 listopada br. sympozjum patrystyczne, zorganizowane przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, które zgromadziło kilkadziesiąt osób z całej Polski. Byli obecni przedstawiciele ATK i ChAT z Warszawy, Papieskiej Akademii Teologicznej z Krakowa, papieskich fakultetów teologicznych z Poznania i Wrocławia, naukowcy ze środowiska toruńskiego i bydgoskiego, wykładowcy patrologii z seminariów duchownych /Pelplin, Poznań, Szczecin, Siedlce, Tarnów, Gniezno/ oraz klerycy diecezjalnych i zakonnych seminariów duchownych /z Warszawy, XX. Chrystusowcy z Poznania i XX. Pallotyni z Ołtarzewa/. Wśród zaproszonych prelegentów spoza środowiska KUL należy wymienić, m.in. gościa sympozjum - prof. dra Bernharda Kytzlera z Freie Universität Berlin/West oraz ks. dra Bogdana Czesza, przewodniczącego Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej /PET Poznań/.

Dwudniowe obrady zostały podzielone na cztery sesje, po dwie każdego dnia: przedpołudniowa i popołudniowa. Każda z sesji kon-

centrowała się wokół określonego tematu, któremu poświęcono jeden referat i kilka komunikatów.

Symposium rozpoczęło starożytną modlitwą do Ducha Świętego, św. Ildefonsa z Toledo. We wprowadzeniu ks. dr Stanisław Longosz, który pełnił honory gospodarza pod nieobecność kierownika Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL p. doc. dr hab. Barbary Filarskiej, powitał Księdza Rektora KUL Bpa Piotra Hemperka oraz przybyłych gości. Zwrócił także uwagę na aktualność zagadnienia małżeństwa i rodziny, które stało się w ostatnich latach przedmiotem nie tylko prasowych artykułów, lecz także wielu zjazdów. Zauważa się jednak wyraźny brak patrystycznego pogłębienia tematu, co z pewnością nie jest przedsięwzięciem łatwym, ponieważ nauka Ojców Kościoła - z wyjątkiem "De bono coniugali" św. Augustyna - nie stanowi zwartego, systematycznego wykładu; zajmują się oni bowiem tą problematyką tylko marginesowo w swej pisarskiej działalności, a ich przepowiadanie uwarunkowane jest ówczesną sytuacją. Symposium to - podkreślił ks. Longosz - jest spełnieniem życzenia Ojca Świętego, Jana Pawła II, wyrażonego krótko przed VI Synodem Biskupów /1979/, by podjęto refleksję nad rodziną wczesnochrześcijańską.

Rektor KUL, ks. bp prof. dr Piotr Hempterek, w przemówieniu podkreślił również aktualność przedmiotu rozważań i jego znaczenie. Od trwałości bowiem rodziny zależy trwałość społeczeństw, a od jej rozpadu rozkład społeczeństwa. "Rodzina chrześcijańska - mówił - ma zapewniony taki trwały fundament, a mianowicie jedność i nierozzerwalność małżeństwa". Ksiądz Rektor wyraził przekonanie, że refleksja nad myślą Ojców pozwoli zrozumieć istotne wartości małżeństwa, dziś nierzadko poddawane dyskusji. Jednocześnie świadomość trwałej tradycji przekazu i nauczania pomoże uznać stanowisko współczesnego Kościoła, reprezentowane m.in. przez Jana Pawła II.

S e s j i p i e r w s z e j /przedpołudniowej/, w pierwszym dniu obrad, przewodniczył dr Andrzej Bober SJ. Zaprogramowany przez organizatorów temat "Starożytna rodzina przedchrześcijańska" został podjęty w referacie ks. dra Augustyna Eckmanna "Starożytna rodzina grecka i rzymska" oraz dwu komunikatach: dra Juliusza Jundziłła /WSP Bydgoszcz/, "Praktyka i teoria wychowania w ro-

dzinie w pismach Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza" i mgra Anny Kałabun /KUL/, "Turia wzorem starożytnej żony".

Ks.dr Eckmann opierając się na analizie zabytków materialnych i pisemnych przypominał pojęcie małżeństwa i rodziny w Grecji /od XVII w. do IV w. prz.Chr./ oraz w Rzymie /od VIII w. prz. Chr. do pryncypatu Augusta/. Dopowiedzeniem tego referatu były komunikaty dra Jundziłła i mgr Kałabun dotyczące jednak tylko Rzymu późnego okresu.

S e s j a d r u g a /popołudniowa/, której przewodniczył dr Tytus Górski, nosił ogólny tytuł "Rodzina chrześcijańska w ogólności". Złożyły się na nią referat ks.dra Stanisława Longosza /KUL/, "Obrona dziecięcego życia w nauce Ojców Kościoła" oraz komunikaty ks.prof.dra Józefa Kudasiewicza /KUL/, "Mężowie miłujcie żony, jak Chrystus umiłował Kościół" /Ef 5,25-33/, ks.doc.dra. hab. Wojciecha Góralskiego /KUL/, "Małżeństwo i rodzina w pierwotnym prawodawstwie kościelnym", prof.dra Bernharda Kytzlera /Freie Universität Berlin/West/, "Die Darstellung von Ehe und Familie in den epischen und lyrischen Dichtungen des Statius und seiner Zeitgenossen" /"Ujęcie małżeństwa i rodziny w epickiej i lirycznej twórczości Stacjusza i jemu współczesnych"/. Umieszczonego w programie komunikatu doc.dra hab. Tadeusza Dobrzeńckiego /Warszawa, KUL/, "Portret rodzinny przedłużeniem starożytnego kultu przodków" uczestnicy sympozjum nie wysłuchali z powodu choroby prelegenta.

Ks.Kudasiewicz stwierdził, że św.Paweł, choć nie burzy struktury familiae antiquae, to jednak przedstawia nową motywację wzajemnych stosunków wewnątrzrodzinnych wzorowanych na wzajemnych relacjach pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Ks.Góralski przedstawił zbiór starożytnych, chrześcijańskich tekstów prawnych /pisma pseudoapostolskie, uchwały soborów i synodów/, które mimo braku systematyzacji treści prawnych w przedmiocie małżeństwa, dowodzą o istnieniu już w tym okresie prawa małżeńskiego.

Ks.Longosz swe wystąpienie na temat obrony dziecięcego życia w nauce Ojców podzielił na dwie części. W pierwszej omówił nieprzychylny, okrutny stosunek starożytnego świata do życia dziecka, w drugiej zaś naukę Ojców podkreślając wartość życia każdego poczętego

dziecka.

Komunikat prof. Kytzlera przybliżył sylwetkę działającego na dworze cesarza Domicjana poety Publiusza Stacjusza /45 r. -96 r. po Chr./, który w "Tebaidzie", niedokończonych "Achilleidzie" i "Sylwach" ukazuje wiele momentów życia rodzinnego, podkreślających wartość jedności, nierozzerwalności i miłości małżeńskiej.

Pod koniec pierwszego dnia obrad miała miejsce uroczystość podziękowania o. dr. Andrzejowi Boberowi za kilkunastoletnią pracę na KUL. Ojciec Profesor z dniem 11 X 1983 r. przeszedł na emeryturę. Ze środowiskiem KUL związany był od 1971 r. W imieniu rektora KUL podziękowanie złożył prorektor, ks.doc.dr hab. Jan Śrutwa, który odczytał list Rady Wydziału Teologicznego. Uroczystość tę ocechowała niezwykła serdeczność, wynikająca nie tylko z szacunku dla wiedzy, ale i umiłowania Profesora, wdzięczności za Jego prostotę oraz służebną pomoc swoimi umiejętnościami. Gratulacje złożył - również ks.dr B. Częsz w imieniu Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, a w imieniu redakcji "Vox Patrum" i Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim ks.dr S. Longosz. Nie żegnano Profesora, lecz gratulowano etapu, chlubnie zakończonej pracy jako nauczyciela akademickiego. Wszyscy oczekują na dalszą obecność Profesora na patrystycznej niwie, bo Ojciec Bober to instytucja! Kwiaty na ręce Profesora złożył najmłodszy uczestnik Sympozjum, alumn trzeciego roku Seminarium Duchownego.

Drugi dzień Sympozjum był poświęcony nauce o małżeństwie i rodzinie u greckich i łacińskich Ojców Kościoła. Na sesji i trzeoiej "Rodzina w nauce Ojców greckich", której przewodniczył doc.dr hab. Marian Szarmach /UMK Toruń/, referat wygłosił ks.doc.dr hab. Henryk Wójtowicz /KUL/, "Zadania rodziny chrześcijańskiej w nauczaniu św. Jana Chryzostoma", a komunikaty: ks.dr hab. Wojciech Kania /Tarnów/, "Pierwsza rodzinna katecheza domowa w ujęciu św. Jana Chryzostoma", ks.dr Henryk Paprocki /CHAT Warszawa/, "Kanoniczna i liturgiczna strona małżeństwa na chrześcijańskim Wschodzie", ks.dr Bogdan Częsz /PFT Poznań/, "Małżeństwo a dziełstwo według świętego Metodego z Olimpu", ks.dr Jerzy Woźniak CM

/Kraków/, "Małżeństwo i rodzina w nauczaniu i prawodawstwie nestorian". Zapowiedziany w programie komunikat ks.dra hab.Franciszka Drączkowskiego - "Świętość małżeństwa i rodziny według Klemensa Aleksandryjskiego" nie został wygłoszony z powodu choroby prelegenta.

Ks.Wójtowicz przedstawienie tematu ułożył wokół dwu istotnych, w przekonaniu Jana Chryzostoma, zadań małżeństwa, mianowicie prokreacji i wzajemnej pomocy małżonków względem siebie i pozostałych członków rodziny. Praktycznym uzupełnieniem jego referatu był komunikat ks.Kani, który zapoznał słuchaczy z treścią przetłumaczonego przez siebie dziełka Jana Chryzostoma "O wychowaniu dzieci" /PSP 13, 157-185/. Komunikat ks.Paproockiego stanowił pozytywny wykład na temat ewolucji prawnego ujęcia małżeństwa i liturgicznego aktu jego zawarcia w pierwszym tysiącleciu na Wschodzie. Ks.Częsz w swoim wystąpieniu zilustrował poglądy Metodego z Olimpu o małżeństwie i rodzinie na tle eksponowanego przez starożytność chrześcijańską dziewictwa. Wiele ciekawych i nieznanych nam szczegółów dostarczyła prelekcja ks.Woźniaka o małżeńskim prawodawstwie u nestorian.

N a S e s j i o z w a r t e j, poświęconej "Rodzinie w nauce Ojców łacińskich", referat wygłosił ks.dr hab. Wacław Eborowicz /WSD Pelplin/ - "Teologia małżeństwa i rodziny w nauce świętego Augustyna", a komunikaty: prof.dr Bernhard Kytzler - "Ehe und Familie in der frühlateinischen Apologetik /Minucius Felix und Tertulianus/, alumn mgr Józef Naumowicz /WSD Warszawa/ - "Stosunek św.Ambrożego do małżeństwa i życia rodzinnego", dr Alicja Stępniewska /KUL/ - "Rodzinne wychowanie dziewcząt w pedagogice św.Hieronima", dr Andrzej Bober SJ - "Rodzina Kościołem domowym według Ojców Kościoła", ks.dr Jerzy Grześkowiak /KUL/ - "Etapu rozwoju liturgii małżeństwa do XII w.".

Ks.Eborowicz, wybitny znawca św.Augustyna w swym wystąpieniu omówił pokrótce naukę tego Ojca o trzech dobrach małżeństwa, a następnie na podstawie jego "Wyznań" oraz listów /286,226,118/ przedstawił naukę o rodzinie.

Prof.dr Kytzler wskazał na różnice między Minucjuszem Feliksem i Tertulianem, co do sposobu przedstawiania i ujęcia problema-

tyki rodziny. Bardzo interesująco i sugestywnie, operując bogatym materiałem źródłowym i faktograficznym, mgr Naumowicz przeprowadził apologię św. Ambrożego, uważanego za przeciwnika małżeństwa. Wskazał on, że Ambroży doceniał zarówno wartość dziewictwa, jak i małżeństwa, chociaż podkreślał jego ujemne strony. Dr Alicja Stępniewska wskazała, że zasługą św. Hieronima jest zastosowanie najlepszych wzorów szkolnego nauczania chłopców do domowego wychowywania i kształcenia dziewcząt.

Ojciec Bober swe wystąpienie na temat rodziny jako Kościoła domowego zawarł w sześciu punktach: 1. rodzina staje się Kościołem domowym przez fakt chrztu; 2. sens terminu wyjaśnia św. Jan Chryzostom w komentarzu na 1 Kor 16, 19; 3. w rodzinie jako Kościele domowym obowiązuje równość; 4. wszystkich w rodzinie charakteryzuje dążenie do doskonałości i świętości; 5. w rodzinie jako Kościele domowym wychowuje się do apostołstwa i do pomagania Chrystusowi; 6. rodzina jako Kościół domowy wychowuje do męstwa w obronie wiary i Kościoła.

Ks. Grzeszkowiak swój komunikat na temat etapów rozwoju liturgii małżeństwa do XII w. podzielił na dwie części: do IV w. i od IV do XI w. Liturgia zawierania małżeństw nie wykształciła się w Kościele pierwszych wieków; dopiero od połowy IV w. można mówić o pewnych elementach liturgicznych obrzędów. Aż do XI w. nie było obowiązku kościelnego zawierania małżeństw.

Podsumowania i zamknięcia Sympozjum dokonał ks. dr Stanisław Longosz. Najpierw wyraził zadowolenie ze zorganizowania Sympozjum na taki właśnie temat, pomimo wielu trudności ze znalezieniem odpowiednich specjalistów. Wydaje się, i takie było chyba przekonanie ks. Longosza, że Sympozjum stanowiło okazję postawienia problemu w ogóle. Pozwoliło na zauważenie wielu zagadnień w ramach diskutowanego problemu, które należałoby uwzględnić w literaturze lub w następnym sympozjum.

Przedstawione referaty i komunikaty ukażą się w jednym z najbliższych numerów "Vox Patrum".

Marek Marczewski

3. "VOX PATRUM U OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II

Dnia 23 października 1983 r. kilku członków Zespołu Redakcyjnego /ks.dr hab. Franciszek Drączkowski, ks.dr Augustyn Ekmann, ks.dr Stanisław Longosz, doc.dr hab. Krystyna Stawecka, dr Alicja Stępniewska/ znajdujących się wówczas w Rzymie, wręczyło podczas prywatnej audjencji Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II 4 pierwsze zeszyty "Vox Patrum" z dedykacją i podpisami: "Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II cztery początkowe zeszyty tworzącego się pierwszego polskiego periodyku patrystycznego z prośbą o błogosławieństwo - członkowie Zespołu Redakcyjnego". Ojciec Święty zainteresował się projektem polskiego czasopisma patrystycznego, tym bardziej, że jest ono organem Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, założonego również przy jego poparciu przez zmarłą przed trzema laty ś.p. prof.dr Leokadię Małunowiczównę, którą znał osobiście i dwukrotnie z uczestnikami organizowanego przez nią sympozjum gościł w swoim pałacu w Krakowie. Jej marzeniem był w przyszłości periodyk poświęcony problematyce antyku chrześcijańskiego. Ojciec Święty dłuższą chwilę rozmawiał z członkami Zespołu, wypytyując o ich zainteresowania i kwalifikacje naukowe. Na koniec Ojciec Święty powiedział: "Błogosławie wam, wydawajcie dalej". Sam fakt wręczenia i aprobaty Jana Pawła II są niewątpliwie wielkim wydarzeniem w tworzącej się historii "Vox Patrum" i będą podtrzymywać na duchu jego redaktorów.

4. WYWIAD DLA RADIA WATYKAŃSKIEGO NA TEMAT "VOX PATRUM"^x

W naszym programie gościmy dziś ks.dra Stanisława Longosza kierownika pracowni Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, twórcę i redaktora naczelnego pierwszego polskiego periodyku patrystycznego "Vox Patrum", znanego naszym słu-

x Wywiadu udzielono 28 października 1983 r.

ohaczom ze współpracy w przygotowywaniu rubryki "Z pism Ojców Kościoła", Dziś chcielibyśmy jednak mówić o "Vox Patrum" - "Głosie Ojców", Czy mogliby nam Ks.Doktor, coś na ten temat powiedzieć?

Dziękuję za zaproszenie. Najpierw jednak pragnę zaznaczyć, że pismo nasze, mimo iż od połowy roku 1981 ukazały się 4 zeszyty, nie jest jeszcze formalnie czasopismem, ale wydawnictwem seryjnym, z ciągłą roczną paginacją, ukazującym się w miarę możliwości dwa razy w roku z dołączoną uwagą "do wewnętrznego użytku". Nie wolno nam jeszcze zaznaczać ani rocznika, ani numeru. Ponieważ w minionym okresie wypracowało już, naszym zdaniem, swój ostateczny profil, ze wszystkimi przewidywanymi działami, planujemy w najbliższych miesiącach wystąpić z prośbą do Księdza Rektora Uniwersytetu, ażeby zwrócił się z postulatem do odpowiednich Władz państwowych i kościelnych o podniesienie go do rangi oficjalnego polskiego czasopisma patrystycznego, publikowanego przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Gdyby nam się to udało, to faktycznie byłoby to pierwsze w kulturze polskiej specjalistyczne czasopismo naukowe, poświęcone problematyce starożytnego chrześcijaństwa. Analogiczne specjalistyczne periodyki posiadają tylko Włochy, Hiszpania, Holandia, RFN, i Francja.

Otrzymaliśmy właśnie ostatni, 400 stronicowy 4 zeszyt "VOX PATRUM". W spisie jego treści widzę wiele działów i kopalnie patrystycznych informacji. Czy każdy zeszyt będzie miał tak bogatą strukturę i treść?

Owszem, w minionym okresie staraliśmy się w ogniu dyskusji wypracować jak najdoskonalszy model periodyku, który zaspokajałby potrzeby wszystkich interesujących się w Polsce antykiem chrześcijańskim. Zaczęliśmy od 100-stronicowego patrystycznego biuletynu informacyjnego, prosząc o uwagi i sugestie naszych prenumeratorów; Pod ich wpływem zaczęliśmy dodawać coraz to nowe działy i rozdziały, aż doszliśmy do obecnego, jak się wydaje, pełnego modelu, dostosowanego do polskich warunków i potrzeb periodyku patrystycznego. Każdy zeszyt zawierał będzie w miarę możliwości 5 działów:

dokumenty, artykuły, przekłady, recenzje i dział informacyjny. Ten zaś ostatni obejmuje 6 rozdziałów: sprawozdania z różnych polskich i zagranicznych sympozjów patrystycznych, bibliografie antyku chrześcijańskiego w Polsce, roczne i tematyczne, związane z różnymi rocznicami i jubileuszami patrystycznymi, zapowiedzi wydawnicze informujące o podejmowanych i rozpoczynanych w naszym kraju naukowych pracach i tłumaczeniach, by niepotrzebnie nie podejmować tych samych tematów, informacje zawierające wiadomości z polskiego i światowego życia patrystycznego, In memoriam, czyli wspomnienia pośmiertne o odchodzących wybitnych postaciach i badaczach antyku chrześcijańskiego i wreszcie przegląd czasopism zawierający zestaw artykułów dotyczących starożytności chrześcijańskiej znajdujących się w polskich i zagranicznych czasopismach biblioteki uniwersyteckiej KUL.

Wracając do wyżej wyliczonych działów zaznaczyć należy, że jesteśmy chyba jedynym pismem patrystycznym na świecie, podającym systematycznie w polskim tłumaczeniu dokumenty Najwyższego Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczące Ojców lub roczniowych wydarzeń starożytności chrześcijańskiej, które zamieszczamy w I dziale. Dział II stanowią artykuły patrystyczne z obcojęzycznymi streszczeniami. Kolejny dział przekłady, zawiera tłumaczenia niewielkich dzieł lub okruców patrystycznych, dla których brakło miejsca w dużych patrystycznych seriach tłumaczeniowych. Tutaj też stwarzamy możliwość startu dla początkujących tłumaczy literatury wczesnochrześcijańskiej. Wreszcie 4 dział: recenzje zawiera omówienia książek patrystycznych. Tak rozplanowany zeszyt ma szanse, naszym zdaniem, ukazać całokształt życia patrystycznego nie tylko w Polsce, ale i na świecie. Abyśmy zaś mogli być odnotowywani w bibliografiach zagranicznych, dołączamy spis rzeczy również w obym języku.

Jest to więc bardzo rozległa tematyka, której opracowanie wymaga zapewne wiele wysiłku i poszukiwań. Ile osób pracuje nad tym? W zespolu redakcyjnym widzę 12 osób, znanych i utytułowanych. Czy wszyscy mają czas na czynną współpracę?

Tak na dobrą sprawę opracowaniem każdego zeszytu zajmują

się zaledwie 3, a ostatnio nawet 2 osoby etatowo pracujące w Zakładzie: Pani Alicja Stępniewska, polonistka, doktor nauk humanistycznych, odpowiedzialna za stronę stylistyczną i ja, filolog klasyczny i doktor nauk patrystycznych, odpowiedzialny za stronę merytoryczną i organizacyjną. Pozostali członkowie redakcji są raczej konsultorami i recenzentami nadsyłanych materiałów, a mianowicie: ks.dr Andrzej Bober SJ, znany w Polsce tłumacz tekstów patrystycznych, autor antologii patrystycznej i długoletni wykładowca patrologii na Wydziale Teologicznym KUL, doc.dr habilitowany Tadeusz Dobrzeniecki, kierownik Katedry Historii Sztuki Średniowiecznej na KUL; ks.dr hab. Franciszek Drączkowski pełniący obowiązki kierownika Katedry Patrologii na KUL; ks.dr Augustyn Eckmann, filolog klasyczny i badacz św. Augustyna; doc.dr hab. Barbara Filarska, kierownik Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL i kierownik Katedry Archeologii i Sztuki Wczesnochrześcijańskiej; doc.dr hab. Krystyna Stawecka, kierownik Katedry Neolatynistyki KUL; ks.doc.hab. Jan Śrutwa, kierownik Katedry Historii Kościoła Starożytnego; ks.dr Franciszek Szulo, historyk dogmatów, interesujący się judeochrześcijaństwem; ks.doc.dr hab. Henryk Wójtowicz, kierownik Sekcji Filologii Klasycznej, u którego studenci piszą prace magisterskie z dziedziny antyku chrześcijańskiego.

Pozwoli Ksiądz Doktor, że zadam niedyskretne, ale konkretne pytanie: - Czy decyzja założenia tego rodzaju pisma jak Wasze, byłaby w jakiś sposób odpowiedzią na zapotrzebowanie społeczne; na ogół bowiem mówi się, że społeczeństwo polskie, w przeciwieństwie do włoskiego, nigdy nie było zbyt zainteresowane problematyką starożytnego chrześcijaństwa; nawet w wyższych seminariach duchownych patrologia bywa często uważana za przedmiot drugorzędny. Czy macie wielu odbiorców? Jak sobie radzicie finansowo przy obecnych kryzysowych trudnościach?

Nakład naszego pisma wynosi aktualnie 500 egzemplarzy, stałych prenumeratorów mamy obecnie 432, resztę przeznaczamy na różnego rodzaju wymiany do bibliotek i instytucji uniwersyteckich; około 25 egzemplarzy wysyłamy do bibliotek zagranicznych. W kraju zaś odbiorcami naszego pisma są nie tylko wykładowcy dyscyplin

patrystycznych, biblioteki wyższych seminariów duchownych czy zakonów, ale również, wielu nieznanych nam bliżej ludzi świeckich: filologów, historyków, a nawet filozofów, którzy piszą do nas i proszą o wpisanie ich na listę stałych prenumeratorów. Nierzadko również nadsyłają swoje uwagi, propozycje, czy materiały do opublikowania. Dowodem zapotrzebowania społeczeństwa polskiego na publikacje z dziedziny antyku chrześcijańskiego są szybko znikające z półek księgarskich wszelkiego rodzaju pozycje patrystyczne: monografie czy przekłady pism Ojców Kościoła. I w naszym wypadku, pierwsze 3 zeszyty "Vox Patrum" są już całkowicie wyczerpane. Warto tu przypomnieć, że pierwsze 4 zeszyty wręczyliśmy również, podczas prywatnej audjencji 23 X br. Ojcu św. Janowi Pawłowi II.

Jeśli zaś chodzi o stronę finansową, to i my się faktycznie borykamy z dużymi trudnościami. Koszt, np. produkcji ostatniego 400-stronicowego zeszytu "Vox Patrum" wyniósł więcej, niż ustalona wcześniej całoroczna prenumerata. Tak jest jednak ze wszystkimi specjalistycznymi periodykami uniwersyteckimi, które nie są rentowne i muszą być dofinansowywane z kasy uniwersytetu. I my dotąd korzystaliśmy z dotacji Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL. Mamy nadzieję, że Ksiądz Rektor nadal będzie nam pomagał i nie pozwoli, by tylko z racji finansowych upadła nasza inicjatywa, która przecież wywodzi się z uniwersytetu.

Dziękujemy bardzo Księdzu Doktorowi za współpracę z nami i za udzielony wywiad oraz życzymy zarówno księdzu, jak i całemu zespołowi redakcyjno-wydawniczemu: Szczęść Boże w dalszej pracy.

5. HAGIOGRAFIA ŁACIŃSKA W IV-VII WIEKU

Jest to temat urządzanych tradycyjnie przez Instytut Patrystyczny "Augustinianum" w Rzymie XII Dni Augustiańskich, które w tym roku miały miejsce 5-7 maja. Symposium zgromadziło patrologów nie tylko z terenu Italii, ale także z zagranicy. Z Polski uczestniczył niżej podpisany. Jak każdego roku, tak i tym razem

obrazy odbywały się w klimacie ogromnej bezpośredniości, w czym nie małą zasługę mają ich organizatorzy Angelo di Berardino oraz Vittorino Grossi.

Referaty i komunikaty z przedpołudnia pierwszego dnia obrad koncentrowały się na zagadnieniu literackich aspektów literatury hagiograficznej oraz kwestii wpływu hagiografii orientalnej na model świętości w świecie łacińskim. Mówiący na ten temat J.Gribomont /Institutum Anselmianum/, wykazywał, że wpływ ten jest absolutnie pewny oraz, że znana reakcja przeciw Orygenesowi na Zachodzie nie znalazła odbicia w postaci jakiegoś antyorientalnego prądu w hagiografii. Podczas drugiej popołudniowej sesji omawiano przekazy hagiograficzne, które ukazują pewien model świętego, ustalając niejako jego typologię. Choć ulegała fluktuacjom popularność poszczególnych świętych - bo inaczej, jak mówił R.Manselli, widziano typ świętego w okresie antyku, a inaczej w dobie karolińskiej - to jednak niezmiennie w każdym świętym widziano model doskonałego naśladowcy Chrystusa. M.Mees udowadniał, że przez długi czas warunki te spełniał św.Marcin, nazwany przez Sulpicjusza Sewera w "Vita S.Martini" - "vir totus apostolicus", ze względu na jego stosunek do ubogich.

W drugim dniu obrad prelegenci omawiali kolejne przekazy hagiograficzne, stawiając sobie równocześnie pytanie, jakie można by wyodrębnić cechy wspólne, łączące poszczególne opisy. Zasadniczy referat na ten temat wygłosił A.Vecchi z Padwy. Wykazywano, że dużą rolę w żywotach świętych odgrywają opisy cudów, które posiadają walor argumentu nadzwyczajnego, ponieważ potwierdzają cnoty danego świętego /V.Pavan z Bari/. Należy natomiast zgodzić się z tym, że typ świętości interpretowali biografowie stosownie do potrzeb czasu i miejsca. Typem świętości może być zarówno męczennik, jak i skromny biskup-katecheta Nicetas z Remezjany /+ 403/, pragnący szczerze nawrócenia wszystkich narodów, wychwalany przez Paulina z Noli i Kasjodora, cieszący się niesłabnącym kultem w krajach bałkańskich /C.Riggi, Salesianum/. Oryginalnego tematu podjął się E.Lupieri /Turyn/, omawiając postać św.Jana Chrzciiciela jako modelu świętości w starożytnej literaturze hagiograficznej. W literaturze chrześcijańskiej osobę Jana

Chrzcziciela łączono zawsze z osobą Jezusa Chrystusa. Interpretacja tego związku szła jednak bardzo różnymi drogami. Nie brakło nawet interpretacji ekstremalnej, stawiającej Jana Chrzcziciela w opozycji do Chrystusa, uważając Jana za figurę I Adama, a Chrystusa za II Adama. Częstsze są jednak pochwały Jana Chrzcziciela i to: w literaturze homiletycznej porównującej Jana z Chrystusem jako lux - lucerna i vox - verbum, w apokryfach, w hymnach /Paulin z Noli/, a zwłaszcza w literaturze monastycznej, gdzie Jan Chrzcziciel jest dla pustelników wzorem i modelem.

W ostatnim trzecim dniu sympozjum wiele nowych elementów wniósł referat J.P.Weissa /z Nicei/, który w oparciu o "Żywot świętego Honorata" Hilarego z Arles przedstawił analizę pojęcia łaski w przekazach hagiograficznych. Prelegent wykazał, że pojęciu "gratia" literatura hagiograficzna nadawała sens pojęcia "virtus" i to w znaczeniu cudownym. Mówiąc o łasce zewnętrznej, akcentowano kwalifikacje zewnętrzne świętego, podczas gdy pojęcie łaski wewnętrznej odnoszono do jego zalet duchowych i moralnych. W wypadku św.Honorata biograf ukazał, że łaska jest owocem współpracy Honorata z Duchem Świętym i z Chrystusem, który jest "słońcem łaski". Zdaniem prelegenta pojęcie łaski w omawianym dziele było syntezą ówczesnej teologii i kultury.

Końcowym akcentem sympozjum była prezentacja I tomu słownika patrystycznego "Dizionario patristico e di antichità cristiane /A-F, Roma 1983, Marietti/, opracowanego pod redakcją A. di Berardino, pod patronatem Instytutu Patrystycznego. Na zakończenie sympozjum poinformowano zebranych, że następne XIII Dni Augustiańskie odbędą się 10-12 maja 1984 r. na temat: "Herezja i herezjologia".

Ks. Bogdan Czesz

6. KREW I ANTROPOLOGIA BIBLIJNA W LITURGII

Centro degli Studi Sanguinis Christi w Rzymie /Via Narni 29/ już od czterech lat organizuje tygodniowe sympozja, podczas których stosunkowo często poruszana jest problematyka patrystyczna.

Tegoroczne IV z kolei sympozjum na temat: "Krew i antropologia biblijna w liturgii" miało miejsce w dniach 21-26 XI 1983 r. Pierwsze odbyło się w dniach 10-15 III 1980 i poświęcone było tematowi: "Krew i antropologia biblijna". W jego opublikowanych aktach spotykamy dwie relacje par excellence patrystyczne: G.Mantonianego, Znaczenie krwi w niektórych tekstach gnostycznych z Nag Hammadi oraz C.Burinię, Odkupienie we krwi Jezusa. Lektura "Adversus haereses" Ireneusza z Lyonu. Drugie sympozjum w 1981 r. poświęcone było tematowi: "Krew i antropologia biblijna w patrystyce". Również jego akta ukazały się drukiem, ale ich szczegółowsze omówienie wykracza poza ramy niniejszej noty informacyjnej. Przedmiotem obrad trzeciego sympozjum w 1982 r. był temat: "Krew i antropologia w literaturze chrześcijańskiej".

Chociaż tegoroczne sympozjum na wspomniany wyżej temat ustawiło tematykę wyraźnie w aspekcie liturgicznym, to jednak obfitowało także w referaty i komunikaty, będące przedmiotem bezpośrednich zainteresowań patrologa. Oto w polskim tłumaczeniu tytuły niektórych z nich: M.G.Mara, Krew eucharystyczna i odpuszczenie grzechów: interpretacje patrystyczne; F.Patrucco, Krew rozlewana na arenie: gladiatorzy i męczennicy między pogaństwem a chrześcijaństwem; O.Pasquato, Kult Krwi Chrystusa i męczenników u Jana Chryzostoma; Rius-Camps, "aima" w Listach św.Ignacego Antiocheńskiego, P.A.Gramaglia, Słownictwo eucharystyczne u Tertuliana; V.Grossi, Krew i Duch Święty w homiletyce paschalnej Azji Mniejszej; A.Kowalski, Krew według Afraata; W.Pala, Herezje eucharystyczne w tradycji herezjologicznej starożytności chrześcijańskiej; P.Balesi, Posługiwanie się terminem "krew" u Minucjusza Feliksa; P.Serra Zanetti, Ożywiająca Krew Chrystusa według Cypriana; G.Azzali, Krew Chrystusa i odkupienie z grzechów według Tertuliana; L. de Lorenzi, Krew i odpuszczenie grzechów według Orygenesza; C.Riggi, Ascetyka i krew według Bazylego Wielkiego; A.Bottino, Krew i antropologia biblijna u Cypriana; C.Burini, Eucharystia naszą ofiarą i naszym zadośćuczynieniem /Cypriana, List 63/; H.Gelio, Iz 52, 13-53,12 w interpretacji patrystyki III wieku; M.Spinelli, Termin "drogocenna Krew" w katechezie chrzcielnej Jana Chryzostoma; E.Valgiglio, Krew według Tertuliana; N.Cocci, Krew w Liście Klemensa Rzymskiego.

Organizatorzy sympozjum pragnęli ofiarować biblistom, patrologom i liturgistom możliwość rzetelnego studium nad zagadnieniem krwi w ogóle w starożytnej literaturze chrześcijańskiej, a w szczególności możliwość pogłębienia treści odnoszących się do Krwi Chrystusa w ekonomii zbawienia. Już sam temat wygłoszonych referatów wskazuje, że założenia sympozjum zostały chyba zrealizowane. Należy oczekiwać, że w następne sympozja włączą się czynnie także polscy teologowie. W bieżącym roku Polskę reprezentował tylko ks.bp K.Romaniuk.

Ks. Bogdan Częsz

7. BALCANICUM II

W dniach 19-20 września 1983 r. odbyło się w Instytucie Historii UAM w Poznaniu już drugie z kolei międzynarodowe sympozjum, w związku z 530 rocznicą upadku Konstantynopola poświęcone głównie tematowi: "Miejsce Bizancjum w historii Europy". Licznie zgromadzeni naukowcy z 12 krajów obradowali w 5 sekcjach: starożytnej, średniowiecznej, nowożytnej, historii sztuki i lingwistycznej.

Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL reprezentowały trzy osoby. O.dr A n d r z e j B o b e r SJ przedstawił komunikat pt. "Źródła grecko-łacińskie do historii starożytnej Tracji", wskazując, że na ich obfitość miały wpływ: bliskość Konstantynopola dostarczająca autorom zajmującym się sprawami stolicy sposobności mówienia o terenach do niej przyległych, wczesne dotarcie chrześcijaństwa na obszary Tracji /w pobliskiej Tessalonice głosił chrześcijaństwo już św.Paweł/ i wreszcie wojny prowadzone przez Rzym i Bizancjum na Wschodzie stwarzające dla historyków dogodną okazję do opisów Tracji/Przykładowo wymienić tu można Ammiana Marcelina/.Nadmienić należy, że pełny materiał źródłowy do dziejów starożytnej Tracji ogłosiła przed kilkunastu laty sofijska Akademia Nauk, która w wielotomowej serii pod tytułem:

"Fontes Historiae Bulgaricae" /Sofia 1960/ starożytnej Tracji poświęciła 3 tomy. Wchodzą do nich niemal wszyscy historycy i kronikarze I-VIII w. / Prokop z Cezarei, Ewagriusz Scholastyk itd./, a także hagiografowie i wielu pisarzy z innych jeszcze dzieł. Mgr D a n i e l P r ó c h n i a k w wystąpieniu "Kolonie armeńskie i ich wpływ na sztukę krajów bałkańskich w średniowieczu" zajął się genezą powstania kolonii armeńskich oraz scharakteryzował ich główne ośrodki /Tracja, Macedonia, Raszka, Zeta/. Omawiając wpływy artystyczne zwrócił uwagę na typy budowli o genezie armeńskiej /sala kopułowa, kościoły trójkonchowe i wielokonchowe/, rozwiązania konstrukcyjne /obudowana absyda, konstrukcja krochszynowa/ i dekoracje architektoniczne /plecionki okalające okna i drzwi, motywy zoomorficzne i roślinne/. Mgr A n d r z e j M a l i n o w s k i wygłosił komunikat pt. "Acta Martyrum z epoki prześladowań jednym ze źródeł do poznania historii Bałkanów", w którym przedstawił 4 dokumenty ilustrujące prześladowania chrześcijan na terenie dzisiejszych Bałkanów, wynikię wskutek wprowadzenia w życie antychrześcijańskich edyktów wydanych przez Dioklejana i Galeriusza /Męczeństwo świętej Agapy, Ireny i Chionii z Salonik; Męczeństwo św. Ireneusza, biskupa Sirmium; Męczeństwo św. Dazjusza oraz Juliusza Weterana - obaj z Durostorum/.

Zainteresowanych szerzej problematyką sympozjum odsyłam do kolejnych tomów "Balcanica Poznanensia" wydawanych przez organizatorów /PAN Oddział w Poznaniu oraz Instytut Historii UAM/. Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na dość karkołomną hipotezę o kontynuacji kultu herosów trackich w kulcie św. Jerzego, którą postawił Ralph F. Hoddinott z Londynu w referacie "Did Thracian influences extend into Eastern Christianity?" Kolejne "Balcanicum III" planowane przez organizatorów na rok 1985 poświęcone zostanie w dużej mierze działalności św. Cyryla i Metodego.

Andrzej Malinowski

8. POSIEDZENIE ZARZĄDU SEKCJI PATRYSTYCZNEJ

Podczas sympozjum patrystycznego na temat "Rodzina w Kościele starożytnym" odbyło się w Lublinie 24 XI 1983 r. pierwsze posie-

dzenie nowego zarządu Sekcji Patrystycznej w składzie: ks.dr B.Częsz - prezes, O.dr A.Bober SJ - wiceprezes, ks.dr hab.F.Drażkowski - sekretarz oraz zaproszeni: mgr T.Górski, ks.dr S.Longosz - były prezes Sekcji, ks.dr K.Obrycki w zastępstwie nieobecnego skarbnika ks.doc.dra hab.W.Myszora. W trakcie dyskusji ustalono:

a. w miejsce nazwy "skarbnik" używać terminu bardziej uzasadnionego w ogólnym regulaminie sekcijnym - "zastępca sekretarza";

b. Na wniosek prezesa powiększono zarząd Sekcji o stałego przedstawiciela archeologii chrześcijańskiej, która dopóki się nie usamodzielnia, jest dyscypliną patrystyczną oraz stałego przedstawiciela Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, który jako "autonomiczna jednostka naukowa koordynuje badania nad antykiem chrześcijańskim, wydaje samodzielne pismo patrystyczne "Vox Patrum", prowadzi ożywioną działalność naukową, organizuje od wielu lat sympozja naukowe oraz utrzymuje ożywione kontakty z uczonymi zagranicznymi" /Protokół z dnia 24 XI 1983/ i z tych racji dla dobra Sekcji Patrystycznej, winien być reprezentowany w jej zarządzie. Na przedstawiciela archeologii chrześcijańskiej zebrani jednogłośnie wybrali doc.dra hab.B.Filarską, na przedstawiciela zaś Zakładu Antyku Chrześcijańskiego ks.dra S.Longosza;

c. aby w przyszłości uniknąć kłopotów przy wyborze nowego zarządu Sekcji, postanowiono, że ustępujący zarząd proponuje 4 kandydatów, a wyborcy dalszych 4, przy czym, każdy z nich musi wyrazić zgodę na kandydowanie jeszcze przed głosowaniem. Spośród tych 8 wybiera się zwyczajną większością głosów 4, którzy spośród siebie konstituują nowy zarząd i dzielą się między sobą funkcjami;

d. przypomniano, że prawo głosu i status członka zwyczajnego Sekcji Patrystycznej mają wszyscy wykładowcy patrologii i archeologii chrześcijańskiej w seminariach duchownych i wyższych uczelniach katolickich oraz osoby posiadające specjalizację naukową w tych dziedzinach /legitymujący się przynajmniej tytułem magistra/. Inni zaś mogą być przyjęci w poczet członków Sekcji Patrystycznej jedynie decyzją jej zarządu;

e. ze względu na brak w "ratio studiorum" wyższych semina-

riów duchownych archeologii chrześcijańskiej, postanowiono wystąpić do Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej z prośbą, by z racji dużego znaczenia tego przedmiotu wprowadzono go do wykładów przynajmniej fakultatywnie, ewentualnie na zmianę z innym przedmiotem np. misjologią, w wymiarze jednej godziny przez semestr.

W toku dalszej dyskusji ustalono, że przyszłe doroczne spotkanie Sekcji Patrystycznej odbędzie się we wrześniu 1984 r. w Łomży. Złożą się na nie 2 referaty patrystyczne, 1 archeologiczny, sprawozdanie z IX Kongresu Patrystycznego w Oksfordzie oraz spotkanie dydaktyczne. Szczegóły spotkania zostaną podane do wiadomości po ich ustaleniu przez zarząd Sekcji wiosną 1984 roku.

W oparciu o protokół posiedzenia
REDAKCJA

9. IV SYMPOSIUM SYRIACUM

W dniach 10-12 września 1984 r. odbędzie się w Groningen, w Holandii, organizowane przez Instytut Semitystyki miejscowego uniwersytetu, IV Symposium Syriacum¹, a tuż po nim w dniach 13-15 września II Symposium Christiano-Arabicum. W skład komitetu organizacyjnego wchodzi trzech znanych profesorów z Instytutu Semitystyki: prof.dr Han J.W.Drijwers, dr G.J.Reining, dr C.Molenberg. Przedmiotem obrad IV Sympozjum Syryjskiego, ustalonym na poprzednim w Goslar /1980/, będą rodzaje literackie w literaturze syryjskiej oraz pokrewne im zagadnienia. Obrady i oraz zakwaterowanie uczestników mieścić się będą w Familienhotel, w Peterswolde, na peryferiach Groningen /Groningerweg 19/. Zgłoszenia należy kie-

1 Por. Ks.J.Woźniak, Sympozja syriologiczne I-III, "Vox Patrum" 2/1982/ 426-434.

rować na adres: Department of Semitics, State University of Groningen, Oude Boteringestraat 43, 9712 GD Groningen, Netherlands. Imiennie z Polski zostali już zaproszeni ks.dr hab. Wojciech Kania z Tarnowa oraz uczestnik poprzednich sympozjów ks.dr Jerzy Woźniak CM z Krakowa.

Ks. Jerzy Woźniak CM

10. XI MIĘDZYNARODOWY KONGRES ARCHEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Odbędzie się w dniach 8-15 września 1985 roku. Jego otwarcie nastąpi 8 września we Wienne, a po zwiedzeniu miasta przeniesie swe obrady na dni 9-12 września do Lyonu, by znów na kolejne trzy dni przenosić się do Grenoble, Genewy i Aosty, gdzie nastąpi ostateczne jego zamknięcie. W skład narodowego, francuskiego komitetu organizacyjnego weszli: profesor Sorbony Charles Pietri - przewodniczący, Noël Duval - sekretarz generalny oraz Paul Albert Février odpowiedzialny za stronę naukową. Na czele zaś komitetu regionalnego w Lyonie, stanął profesor miejscowego uniwersytetu /Lyon 3/ Robert Turcan wraz z przedstawicielami Genewy i Aosty. Obrady Kongresu mają się skupić wokół tematu: ŚWIADECTWO ARCHEOLOGII O POCZĄTKACH MIASTA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO /IV-VII w./ Aux origines de la ville chrétienne /du IVème au VIIème siècle/: le témoignage de l'archéologie/ oraz dzielić się na 4 sekcje: 1. Biskup i katedra; 2. Inne miejsca kultu w mieście; 3. Miasto i jego zmarli, groby i miejsca kultu; 4. Obrazy miasta. Znaczna część Kongresu będzie poświęcona prezentacji i zwiedzaniu zabytków i muzeów w różnych miastach. Urządzone wystawy i różnego rodzaju publikacje będą miały za cel ukazać bilans archeologii chrześcijańskiej we Francji, Genewie i w Dolinie Aosty. Organizatorzy proszą o zgłaszanie referatów lub krótkich komunikatów o ostatnich odkryciach archeologicznych na ręce prof. P.A.Février /Sainte-Victoire D, avenue Saint Jérôme, F.13100 AIX-en-Provence/. Pragnący zaś wziąć udział w Kongresie winni przesłać swe zgłoszenie na adres organizacyjnego Komitetu Lyonńskiego /Centre d'Etudes Romaines et Gallo-Romaines, 74 rue Pasteur, F.-69007 Lyon/.

Ks.Bolesław Przybyszewski

11. W Y K Ł A D Y

NA INSTYTUCIE PATRYSTYCZNYM "AUGUSTINIANUM" 1983/84

I. Patrologia fundamentalis

- Paulo Siniscalco - Patrologia I-II saeculi
- Angelo di Berardino - Patrologia III saeculi
- Maria Grazia Mara - Patrologia IV saeculi
- Basil Studer - Patrologia V saeculi

II. Theologia Patrum

- M.Simonetti - Doctrina de unitate Dei saec.IV-VI
- B.Studer - Doctrina de Trinitate-Christologia saec.IV-VI
- R.Grégoire - Patres et liturgia
- J.Gribomont - Corpus Macarianum: doctrina spiritualis
- H.Crouzel - Origenes, De principiis
- V.Grossi - De remissione peccatorum in Ecclesia antiqua
- J.D.Zizioulas - Ecclesiologia Patrum graecorum

III. Lectio Patrum

- M.Mees - Irenaeus, Epideixis
- M.Simonetti - Didymus, In Ecclesiastem
- R.DeSimone - Novatianus, De Trinitate
- M.G.Mara - S.Ambrosius, De Nabuthae
- A.Hamman - Gregorius Nyssenus, De opificio hominis

IV. Lingua et methodologia

- J.Mallet - Lingua graeco-patristica
- A.Hamman - Methodologia patristica
- C.Alonso - Paleographia latina
- T.Orlandi - Lingua copta
- J.Guirau - Lingua syriaca

V. Contextus socio-culturalis

- S.Lilla - De doctrina et influxu philosophiae medio-platonicae apud Patres saec.II-III
- A.Quaquarelli - De sacramentorum iconologia apud Patres
- N.Cipriani - De influxu philosophiae aristotelicae apud Pelag.

VI. S. Augustinus

- A.Trapè - Introductio in S.Augustinum
- V.Grossi - De anthropologia post-augustiniana
- P.Langa - Breviculus collationis cum donatistis



KS. WLADYSŁAW WÓJCIK
Kielecki filolog klasyczny

Dnia 2 maja 1983 r. nocte multa, prawdopodobnie tuż przed północą, zmarł nagle w samotności, na atak serca, w gmachu Seminarium Duchownego w Kielcach, w wieku niespełna 52 lat, ks. Władysław Wójcik, magister filologii klasycznej KUL, profesor Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach od roku 1960, przewodniczący Sekcji Filologicznej przy Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej od 21 września 1971 r., wybitny wykładowca języków klasycznych, zasłużony dydaktyk w skali ogólnopolskiej, ceniony i kochany przez swoich profesorów, kolegów i przyjaciół, jak również przez pilnych i gorliwych swych uczniów.

Pochodził z rodziny chłopskiej. Urodzony we wsi Kotki, w parafii Janina, gdzie został pochowany w grobie rodzinnym dnia 5 maja 1983 r., związany był silnymi węzłami z Ziemią Kielecką. O stro-
nach rodzinnych, w rozmowach ze swymi kolegami i przyjaciółmi wspominał rzadko, ale z rozrzewnieniem.

W latach 1955-1960 studiował filologię klasyczną na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL uzyskując tytuł magistra w zakresie filologii klasycznej z wynikiem bardzo dobrym na podstawie rozprawy napisanej na seminarium prof. dra Leokadii Małunowiczówny pt. "Wierzenia i praktyki pogańskie w Galicji hiszpańskiej w świetle "De correctione rusticorum" Marcina z Brakary oraz ich związki genetyczne z religią i kultem rzymskim", Lublin 1960, stron 99, ze streszczeniem łacińskim.

1. P r a o a d y d a k t y o z n a. Po uzyskaniu dyplomu magisterskiego z wielkim zapałem i entuzjazmem totum se dedit nauczaniu i wychowaniu alumnów w Seminarium Duchownym w Kielcach.

Pisał o tym w swoich listach do ks. Henryka Wójtowicza. "Ja natomiast zakopałem się w Kielcach w zajęciach dydaktycznych i innych na dodatek. Mam trzynaście godzin łaciny i jedną greki. A więc uczę kleryków i sam się intensywnie dokształcam, zwłaszcza w gramatyce. Nie masz pojęcia, jakim wspaniałym bodźcem na poprawienie i ugruntowanie swoich znajomości jest konieczność nauczania innych" /Kielce, 17 grudnia 1960 r./. Sumienny w pracy dydaktycznej od samego początku, pogłębiał ustawicznie znajomość teorii w konfrontacji z praktyką pedagogiczną, mimo swoich wrodzonych zdolności i doskonałego przygotowania. "Przyznam się, że mimo pięciu lat spędzonych na uniwersytecie - pisał - podręczniki gramatyki często są w moich rękach. Dużo radości sprawia mi pewna grupa alumnów, u których widać duże zainteresowanie łaciną i chęć poznania tego języka. Oczywiście są też jednostki przeciwne. Do tych potrzeba hłobowej oierpliwości" /Kielce, 17 grudnia 1960 r./.

Systematycznie przeprowadzał kolokwia semestralne na poszczególnych latach studiów seminaryjnych, łącząc po mistrzowsku, niełatwe przecież do pogodzenia, duże wymagania stawiane alumnom z jednej strony i łagodność jako wyraz swej naturalnej dobroci /humanitas/ z drugiej strony. "Obecnie w seminarium przeprowadziłem kolokwia semestralne na pierwszych dwóch kursach. Tak sobie przegląd wyników własnej pracy. Starałem się, według Twoich myśli, o łagodność. Zresztą łagodność jest jedną z moich zasad w podejściu do kleryków, jak sam wiesz z naszych rozmów lubelskich. Trudność tylko w konkretnym zastosowaniu tej zasady" /Kielce, 18 stycznia 1961 r./. W trudnej i pełnej poświęcenia pracy dydaktycznej radość sprawiały mu pozytywne osiągnięcia uczniów. "Po skończeniu semestru wychodzę z pracy nie rozczarowany, ale na ogół zadowolony" /Kielce, 10 lutego 1961 r./.

W prowadzeniu zajęć dydaktycznych nie zacieśniał się tylko do gramatyki i ówiozeń językowych. Swoimi wykładami także ukazywał alumnom bogactwa antycznej kultury i literatury w trosce o humanistyczną formację kandydatów do kapłaństwa. "Czuję, jak mi się antyk zacieśnia do form koniugacyjnych i wyjątków z trzeciej deklinacji. Starałem się przed tym bronić siebie i swoich uczniów i w tym celu co jakiś czas poświęcałem godzinę na wykład jakiegoś

zagadnienia z kultury ogólnej czy z literatury" /Kielce, 20 czerwca 1961 r./.

W nauczaniu języka łacińskiego stosował nowoczesne metody, m.in. w postaci ćwiczeń strukturalnych, korzystając z najnowszych podręczników zagranicznych, zwłaszcza M.Lavenoy'ego, Exordium, Gembloux 1965. "Tymczasem ćwiczenia na pierwszym kursie oparłem na belgijskim "Exordium". Zabiera mi to sporo czasu, bo teksty trzeba przepisywać, no i z konieczności adaptować do potrzeb polskich. W każdym razie korzyść odnoszę również sam, bo dokształcałem się w zakresie metodyki. Podręcznik ten jest przecież bardzo wykończony metodycznie" /Kielce, 19 października 1967 r./.

Wobec braku odpowiednich pomocy do nauki języka łacińskiego w Seminarium Duchownych, proponował zespołowe opracowanie podręcznika. Prace te dzięki niemu zostały podjęte i osiągnięto pewne rezultaty. "W związku z podręcznikiem, o którym szeroko rozmawialiśmy w styczniu, przyszła mi do głowy myśl, czy nie byłoby dobrze, gdybyśmy urządzili sobie jakiś wspólny pobyt wakacyjny /może w lipcu/, przedyskutowali projekt takiego podręcznika i zespołowo opracowali. Byłoby to połączenie odpoczynku w jakiejś atrakcyjnej miejscowości z pracą" /Kielce, 14 lutego 1968 r./. W roku 1968 zostały opracowane, dzięki inicjatywie ks. Władysława Wójcika, dwie wersje takiego podręcznika: jedna obszerniejsza /także z ćwiczeniami polsko-łacińskimi/ przez ks. Henryka Wójtowicza, druga bardziej udana przez ks. Władysława Wójcika w postaci maszynopisu, nadającego się także obecnie do druku, z przeznaczeniem do nauczania łaciny na I i II kursie Seminarium Duchownego. Są to Teksty do Nauki Języka Łacińskiego dla początkujących na podstawie podręcznika M.Lavenoy'ego, Exordium, Gembloux 1964 opracował ks. Władysław Wójcik, Kielce 1968, stron 45, 35 jednostek lekcyjnych podstawowych i 5 supletywnych oraz Teksty do Nauki Języka Łacińskiego na podstawie podręcznika M.Lavenoy'ego, Gembloux 1965 opracował ks. Władysław Wójcik. Kielce 1968, stron 55, 20 jednostek lekcyjnych, z urozmaiconym zestawem tekstów łacińskich z różnych epok, z literatury rzymskiej, chrześcijańskiej, nowożytnej i z Ewangelii.

Ks. Wójcik współpracował też przy układaniu posoborowego Pro-

jektu programu łaciny dla seminariów duchownych, który został przyjęty przez Sekcję Filologiczną przy Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski i Kongregację Rzymską d/s Naukowania i Wychowania. Informując o otrzymaniu zaproszenia do wzięcia udziału w naukowej sesji Sekcji Filologicznej w Przemyślu, gdzie w 1970 r. nowym biskupem został filolog klasyczny, ks. Tadeusz Błaszczewicz, ks. Wójcik pisał w swym liście: "Trzeba go będzie godnie uczcić i solennie zobowiązać do obrony łaciny przynajmniej, albo raczej łaciny i greki, w wysokich sferach episkopalnych" /Kielce, 5 lipca 1970 r./. W obronie łaciny i należnego jej miejsca w programie studiów kościelnych powoływał się ks. Wójcik na wypowiedzi papieskie, opracowywał je i udostępniał innym. Na sesji wrocławskiej w 1977 r. wygłosił w tym duchu odczyt pt. "Nowe inicjatywy Stolicy Apostolskiej na rzecz łaciny", a w 1969 r. opracował dla potrzeb Sekcji Filologicznej artykuł pt. "O słownictwie łacińskim podstawowym". Ogłosił także drukiem artykuł pt. "Marcin z Bragi i jego traktat "De correctione rusticozum", zamieszczony w "Księdze Jubileuszowej 1727-1977, 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach", Kielce 1977, 433-444, ze streszczeniem francuskim.

2. P r a c a s p ó ł e o z n a. Na Kongresie Teologów Polskich w Lublinie ks. Władysław Wójcik został wybrany 21 września 1971 r., na wniosek ks. Henryka Wójtowicza, przewodniczącym profsorskiej Sekcji Języka Łacińskiego przy Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej. Na kolejnym Kongresie Teologów Polskich w Krakowie - Mogile ks. Wójcik został wybrany ponownie 15 września 1976 r., przez aklamację, przewodniczącym tejże Sekcji, która otrzymała wtedy, na jego wniosek, nową nazwę Sekcji Filologicznej, ponieważ w sympozjach naukowych organizowanych od 1966 r. uwzględniała co najmniej w tematyce swych obrad nie tylko język łaciński, ale także język grecki oraz chrześcijańską literaturę łacińską i grecką, co z kolei doprowadziło do wyłonienia się z niej w Lublinie w 1977 r. osobnej Sekcji Patrystycznej, postulowanej przez ks. kard. Karola Wojtyłę już na Kongresie krakowskim w 1976 r.

Jako przewodniczący Sekcji Filologicznej organizował ks. Wójcik

przez 12 lat coroczne spotkania wykładowców języków klasycznych w kościelnych zakładach naukowych w Polsce, planował tematykę obrad, zapraszał referentów do wygłaszania odczytów także spoza Sekcji, zabiegał osobiście o uzyskiwanie odpowiednich funduszy u wyższych przełożonych w poszczególnych ośrodkach teologicznych, przewodniczył na walnych zjazdach Sekcji w Siedlcach-Leśnej Podlaskiej /1972/, Olsztynie /1973/, Poznaniu /1974/, Rzymie /1975/ podczas wycieczki naukowej i pielgrzymki w Roku Świętym, w Krakowie-Mogile /1976/ na Kongresie Teologów Polskich, we Wrocławiu /1977/, Włocławku /1978/, na Jasnej Górze /1979/, w Łodzi /1980/ i u Jezuitów w Krakowie /1981/. Pierwszy dzień obrad przeznaczał na teoretyczne i ogólne odczyty naukowe, drugi na praktyczne wykłady dydaktyczne i dyskusję na temat doświadczeń dydaktycznych.

Miejscami poprzednich zjazdów Sekcji Języka Łacińskiego, organizowanych przez ks. Henryka Wójtowicza przy wydatnej zawsze pomocy ks. Władysława Wójcika, odbywanych w pierwszych dniach września, były: Gdańsk-Oliwa /1967/, Sandomierz /1968/, Kielce /1969/, Przemyśl /1970/, Lublin /1971/ na Kongresie Teologów Polskich.

Ks. Władysław Wójcik - to trzeci z kolei przewodniczący Sekcji Języka Łacińskiego. Założycielem i pierwszym jej przewodniczącym był ks. prof. Jan Oświeciński z Włocławka od 1958 r., drugim ks. Henryk Wójtowicz od września 1966 r., wybrany przez członków Sekcji na wniosek pierwszego jej przewodniczącego.

Ostatnią sesję Sekcji, która mogła się odbyć dopiero na Kongresie Teologów Polskich w Lublinie w dniach 14 - 16 września 1983 r., ks. Władysław Wójcik przygotowywał, mimo stanu wojennego, już od początku 1982 r. Przyjechał w tej sprawie do Pionek, aby z ks. Henrykiem Wójtowiczem omówić program odczytów planowanej sesji naukowej w ramach Kongresu Teologów Polskich, którego głównym tematem miało być "Chrześcijaństwo a kultura polska", i wybrać odpowiednich referentów. Przesłany wkrótce z Lublina do Kielc program odczytów został w całości bez zmian przyjęty z radością przez ks. Władysława. Oto prelegenci - doc. dr hab. Krystyna Stawecka, Poezja polsko-łacińska jako wyraz kultury chrześcijańskiej; mgr Andrzej Budzisz, Antyteza w epigramacie w religijnej poezji polsko-

łacińskiej w drugiej połowie XVI w. /na przykładzie Janickiego i Krzyckiego/; mgr Jolanta Malinowska, Łacina kościelna w dziele Andrzeja Frycza Modrzewskiego De Republica emendanda; mgr Józefa Janik, Trudności, propozycje, postulaty w dydaktyce łacińskiej.

Obrady tej przygotowanej jeszcze przez ks. Władysława Wójcika naukowej sesji Sekcji Filologicznej zainaugurował w dniu 14 września ks. bp dr Roman Andrzejewski, sekretarz Sekcji, uczciwszy pamięć Zmarłego Przewodniczącego przez wspomnienie o jego "valores atque virtutes", nazywając go "anima candida"¹. Tak więc praca społeczna ks. Wójcika na stanowisku przewodniczącego Sekcji Filologicznej jest imponująca i zasługuje na uznanie i wdzięczność.

3. P r a c a n a u k o w a. Ks. Władysław Wójcik, obarozony zajęciami dydaktycznymi w dużym łącznie wymiarze godzin w zakresie języka łacińskiego, greckiego i religijnej literatury polskiej oraz pracą duszpasterską, w wolnych chwilach, których nie miał zbyt wiele, pracował systematycznie, choć powoli, także naukowo. "Obecny Wielki Tydzień jest dla mnie bardzo absorbujący. Zresztą nie tylko Wielki Tydzień, ale większa część postu. Rekolekcji wprawdzie nie prowadziłem, ale ciągle jakieś spowiedzi tu i ówdzie. Dlatego w poście mało poświęciłem czasu na przygotowanie do kontynuacji studiów. Dobrze, że mi zyczysz, abym "pomyślał o osobistych studiach". To dobry dla mnie stimulus" /Kielce, 31 marca 1961 r./. "Wśród swoich zajęć dydaktycznych rozglądam się za tematem do dalszej pracy. Trudno mi się zdecydować" /Kielce, 18 stycznia 1961 r./. Nie powiodła mu się próba podjęcia opracowania jakiegoś tematu u prof. Władysława Madydy z Krakowa. "Rozmawiałem z prof. Madydą, ale nie doszliśmy do niczego konkretnego. Prof. Madyda ma pewne obiekcje" /Kielce, 3 listopada 1961 r./. Doc. dr Janina Pliszczyńska zaproponowała mu taki temat rozprawy doktorskiej: Estetyka Plutarcha ze szczególnym uwzględnieniem problemu naśladownictwa. Zdecydował się na ten, trudny zresztą, temat u

1 Na tejże sesji na wniosek ks. bpa dra R. Andrzejewskiego dokonano wyboru nowego zarządu Sekcji, do którego weszli: ks. doc. dr hab. Henryk Wójtowicz z KUL /przewodniczący/, ks. mgr Ludwik Gładyszewski z Gniezna /wiceprzewodniczący/ na miejsce dra Andrzeja Bobera SJ oraz ks. dr Augustyn Eckmann z KUL /sekretarz/.

prof. Władysława Tatarkiewicza. "Jak już Ci mówiłem, zabieram się do tematu z Plutarcha. Czytam, co o Plutarchu napisał Sinko w swej "Historii literatury greckiej", pilnie śledząc zwłaszcza przypisy. Znalazłem, że już ktoś zabrał się do Plutarcha pod kątem jego poglądów estetycznych, ale jest to artykuł kilkunastostronicowy. Czytam też z uwagą historię estetyki prof. Tatarkiewicza. Zaraz piszę list do Warszawy" /Kielce, 17 listopada 1961 r./. Miał to być list do prof. Wł. Tatarkiewicza. "Z prof. Tatarkiewiczem już nawiązałem kontakt. Otrzymałem od niego bardzo miły list" /Kielce, 15 grudnia 1961 r. Niezbyt jednak długo cieszył się jego kierownictwem swej pracy doktorskiej. "Nie jest to wesoła historia pozostać w toku pracy bez profesora. Szkoda mi prof. Tatarkiewicza, bo to człowiek wysokiej klasy, jak świetnie się z nim rozmawia. Wobec takiej sytuacji, Carissime, czym prędzej kończ doktorat i zabieraj się do habilitacji. Nie jest wykluczone, że doktorat mogę robić u Ciebie" /Kielce, 25 lutego 1963 r./. Mimo doznawanych trudności ze znalezieniem kierownika swej rozprawy doktorskiej zapoznawał się stopniowo z literaturą przedmiotu. "Obecnie czekam na nową porcję książek zamówionych w Bibliotece Jagiellońskiej. Sprowadzam je przez bibliotekę seminaryjną. Dotychczas wszystko przychodzi. Natomiast nie otrzymałem tą drogą książek z biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego" /Kielce, 19 marca 1963 r./. Mimo daleko już posuniętych prac badawczych nad Plutarchem, zaproponowano ks. Wójcikowi zmianę tego trudnego tematu na jeszcze trudniejszy i wymagający jeszcze więcej czasu na opracowanie. "Ja siedzę w wolnych chwilach nad Plutarchem. W czasie ferii świątecznych siedziałem w Bibliotece Jagiellońskiej. W liście otrzymanym od pani P/łiszczyńskiej/ zaskoczyła mnie nowa propozycja: zmiana tematu. Proponuje mi przerwienie się na epitet homerycki, przy czym firmowałby Twój mistrz pan L/anowski/. Jeszcze nie odpisywałem p.P., ale nie chcę zmieniać i pozostanę przy Plutarchu. W styczniu mam konsultację z prof. Plezią" /Kielce, 18 stycznia 1964 r./.

I pozostał przy Plutarchu do końca swego pracowitego życia. Miał zamiar ograniczyć swoje prace społeczne, by mieć więcej czasu na sfinalizowanie pracy doktorskiej i przygotowanie do druku

w serii Pism Starożytnych Pisarzy dokonanego już przez siebie przekładu dzieła Marcina z Bragi. Nieubłagana śmierć przerwała wszystkie tak gorliwie i sumiennie spełniane przez niego obowiązki i nie pozwoliła zrealizować wszystkich planów. Jego śmierć była dla wszystkich ogromnym zaskoczeniem, a wiadomość o niej szokująca. Przy trumnie tak przedwczesnie Zmarłego, w kościele parafialnym w Janinie, płakali nawet mężczyźni. Tymczasem jednak już w jego listach przesyłanych do ks. Henryka Wójtowicza można znaleźć krótkie wzmianki o jego dolegliwościach. "Musiałem swoje imieniny obchodzić na leżącym w łóżku, złożony chorobą. Ale, dzięki Bogu, to, co złe już mija" /Kielce, 4 lipca 1972 r./. "Obecnie siedzę sobie w Busku i usiłuję pozbyć się swojego reumatyzmu, który ostatnio więcej mi dokuczał" /Busko-Zdrój, 14 lipca 1977 r./.

Cenne są jego słowa z listu konsolacyjnego do ks. Wójtowicza: "Podzielam Twoją głęboką żałobę, modłę się za Zmarłą Matkę i o pociechę dla Ciebie. W takich chwilach, kiedy nie możemy w niczym odmienić bolesnych wydarzeń, jedynym rozwiązaniem wydaje mi się zawierzenie siebie i swoich bliskich Bogu według słów św. Pawła: "Czy w życiu czy w śmierci jesteśmy własnością Pana" /Kielce, 30 października 1979 r./. Wzruszają także przyjacielskie słowa z jego listu sprzed lat: "Dziękuję za pamięć i odwiedzenie. Szkoda wielka, że nie spotkaliśmy się. Wyjechałem na prymioje. Nie wiedziałem, że w tym dniu będziesz u mnie. Bardzo mi brak rozmowy z Tobą, bo taka rozmowa działa na mnie mobilizująco do pracy. Jest to dla mnie dodatkowa korzyść oprócz tej, że przyjemnie jest rozmawiać z pokrewną duszą" /Kielce, 10 lipca 1962 r./.

Brak rozmowy, korespondencji, współpracy i pomocy ks. Władysława Wójoika w pracach dydaktycznych, społecznych i naukowych odczuwać będzie długo Seminarium Duchowne w Kielcach, profesorska Sekcja Filologiczna przy Komisji Episkopatu d/s Nauki Katolickiej, Sekcja Patrystyczna, Sekcja Filologii Klasycznej i Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL oraz Polskie Towarzystwo Filologiczne, z którymi utrzymywał stale żywe kontakty, i które ubogacał swoją kulturą i umiłowaniem antyku przedchrześcijańskiego, jak zawsze nazywał antyk pogański grecko-rzymski i chrześcijański.

ks. Henryk Wójtowicz

S P I S T R E S C I

OD REDAKCJI.....	407
------------------	-----

A R T Y K U Ł Y

1. Wujek jako tłumacz św. Augustyna - A. Bober SJ	409
2. Polskie opracowania greckich Ojców Kościoła w XVI i XVII wieku - J. Czerniatowicz	418
3. Źródła inspiracji najstarszej architektury sakralnej w Polsce. Refleksje nad stanem badań - B. Filarska.....	444
4. Król Jan III Sobieski - żarliwy czytelnik pism Ojców Kościoła - ks. W. Kania	451
5. Teksty łacińskich Ojców Kościoła w zbiorach polskich okresu Średniowiecza i Odrodzenia - Cz. Mazur	455
6. Wpływ pism Ojców Kościoła na teorię i praktykę kaznodziejską w Polsce w XIX wieku - ks. W. Wojdecki	467

D Z I A Ł I N F O R M A C Y J N Y

SPRAWOZDANIA

1. Ojcowie Kościoła a kultura polska	479
I Sekcyjna sesja naukowa - ks. J. Grzywaczewski	480
II Sekcyjna sesja naukowa - ks. T. Czapiga	481
Protokół z zebrania sprawozdawczo-wyborczego Sekcji Patrystycznej - ks. A. Jabłoński	482
Sprawozdanie z działalności Sekcji Patrystycznej /1977-1983/ - ks. S. Longosz	486
2. Rodzina w Kościele starożytnym - M. Marczewski	489
3. "Vox Patrum" u Ojca Świętego Jana Pawła II	495
4. Wywiad dla Radia Watykańskiego na temat "Vox Patrum" - ks. S. Longosz	495
5. Hagiografia łacińska w IV-VII wieku - ks. B. Czesz.....	499
6. Krew i antropologia biblijna w liturgii - B. Czesz.....	501
7. Balcanicum II - A. Malinowski	503
8. Posiedzenie nowego zarządu Sekcji Patrystycznej.....	504
9. IV Symposium Syriacum 1984 - ks. J. Woźniak	506
10. XI Międzynarodowy Kongres archeologii chrześcijańskiej.....	507
11. Wykłady na Instytucie Patrystycznym 1983/84.....	508

IN MEMORIAM

Ks. Władysław Wójcik - ks. H. Wójtowicz	509
---	-----

INDEX RERUM

PRAEFATIO	407
-----------------	-----

DISSERTATIONES

1. De S. Augustini sermonum a Jacobo Wujek SJ in linguam Polonam translatione - Rev. A. Bober SJ	409
2. Polnische Bearbeitungen der griechischen Kirchenväter in 16. und 17. Jahrhundert - J. Czerniatowicz.....	418
3. Les sources de l'inspiration des premiers églises en Pologne. L'état de recherche - B. Filarska.....	444
4. Der König Johann Sobieski als glühender Leser der Schriften der Kirchenväter - Rev. W. Kania	451
5. Texte lateinischer Kirchenväter in polnischen Sammlungen des Mittelalters und Renaissance - Cz. Mazur	455
6. L'influence des écrits des Pères de l'Eglise sur la théorie et la pratique de la prédication en Pologne au XIX siècle - Rev. W. Wojdecki	467

ANNOTATIONES

DE CONVENTIBUS

1. De Ecclesiae Patribus in litteris Polonorum vigentibus I-II Sessiones scientificae Sectionis Patristicae - Rev. T. Czapięa et Rev. J. Grzywaczewski	479
Electio auctoritatum Sectionis Patristicae Polonorum - Rev. A. Jabłoński	482
Sectio Patristica Polonorum annis 1977-1983.....	486
2. De familia in Ecclesia antiqua - M. Marczewski	489
3. "Vox Patrum Papae Joanni Paulo II offertur"	495
4. Allocutum radiophonicum Vaticanum de periodico "Vox Patrum" - Rev. S. Longosz	495
5. Hagiographia latina saec. IV-VII - Rev. B. Czeęsz	499
6. Sanguis et anthropologia biblica in Liturgia - B. Czeęsz.....	501
7. Balcanicum II - A. Malinowski	503
8. Relatio de conventu auctoritatum Sectionis Patristicae.....	504
9. IV Symposium Syriacum 1984 - Rev. J. Woźniak	506
10. XI Congressus Archeologiae Christianae 1985	507
11. Scholae in Instituto Patristico "Augustinianum 1983/4	508

IN MEMORIAM

Władysław Wójcik /1931-1983/ - Rev. H. Wójtowicz	509
--	-----



