

syryjskich, palestyńskich, gruzińskich, etiopskich, italskich i irlandzkich. W przypadku tych ostatnich Autor pokusił się o ukazanie tematyki zwierzęcej zarówno w poezji, jak i prozie dotyczącej mnichów Kościoła irlandzkiego.

W rozdziale piątym (s. 371-428) umieszczono teksty o zwierzętach pochodzące z poezji wschodniej (greckiej, armeńskiej i etiopskiej) i zachodniej (łacińskiej). Znajdujemy w tej części książki utwory autorstwa Romana Melodosa, Krzysztofa z Mityleny, Laktancjusza, Ambrożego, Paulina z Noli, Prudencjusza, Drakoncjusza, Wenancjusza Fortunata, Efrema czy Herakliusza z Bageszu. Można mieć zastrzeżenia co do potraktowania fragmentu hymnu Prudencjusza (s. 388) jako oddzielnego utworu. Autor nie podaje w przypisach, iż tekst stanowi niewielki fragment *Hymnus post Ieiunium* (w. 33-52) hiszpańskiego poety.

Rozdział szósty (s. 429-472) w całości poświęcony jest egzemplom zaczerpniętym z *Fizjologów* (zarówno łacińskich, jak i greckich), *Alvariów* łacińskich, *Heksameronu* Ambrożego oraz z twórczości Grzegorza Wielkiego, Melitona z Sardes, Ireneusza, Pseudo-Barnaby, Orygenesza, Bazylego Wielkiego, Jana Chryzostoma, Grzegorza z Nyssy, Pacjana z Barcelony, Paulina z Mediolanu. Ta część książki w szczególności powinna zainteresować kaznodziejów, Autor podaje bowiem bardzo ciekawe i charakterystyczne fragmenty, które bardzo łatwo zastosować jako przykłady podczas homilii i kazań.

Jak wspomniano na początku, książka stanowi niezwykle cenne opracowanie zarówno dla laików, jak i badaczy wczesnego chrześcijaństwa. Zapewne ze względu na tych pierwszych Autor przygotował w przypisach wy tłumaczenie trudniejszych zwrotów, które dla przeciętnego czytelnika mogą stanowić problem w odbiorze tekstu. Brakuje jednak bibliografii dotyczącej tekstów źródłowych. O ile Autor podaje bibliografię do wstępu, o tyle wskazówek bibliograficznych dotyczących przytaczanych fragmentów o zwierzętach możemy poszukiwać jedynie w przypisach.

Minusem publikacji, za który odpowiada wydawnictwo, jest jej forma graficzna, która sprawia wrażenie chęci umieszczenia jak największej ilości tekstu na jak najmniejszej ilości stron (mały druk i niekorzystny krój czcionki). Powoduje to, iż opracowanie czyta się ciężko, a przecież stanowi ono ciekawą lekturę dla miłośników zarówno zwierząt, jak i twórczości wczesnochrześcijańskiej. Pozostaje mieć nadzieję, iż w kolejnym wydaniu książki *Zapytaj zwierząt, pouczą...* wydawnictwo dopracuje jej stronę edytorską, aby publikacja była przyjemniejsza w odbiorze i zachęcała do lektury.

Małgorzata Pyzik-Turska – Lublin, KUL

Anne Ngairé WILLIAMS, *Boski zmysł. Intelkt w teologii patrystycznej*, tłum. Wiesław Dawidowski OSA, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. 312.

Monografia A.N. Williams nie jest nowa, chociaż do tej pory była niedostępna w wersji polskojęzycznej. Niniejsza pozycja została pierwotnie wydana przez Cambridge University Press w 2007 r., a tytuł oryginału brzmi: *The Divine Sense*.

The Intellect in Patristic Theology. Genezy tytułu książki należy doszukiwać się w Orygenesowej interpretacji tekstu biblijnego Prz 2, 5, w której pojawia się określenie „boski zmysł”. Aleksandryjczyk używa go na oznaczenie znajomości przez człowieka rzeczy boskich. Inaczej mówiąc umysł ludzki jest najbardziej uprawnioną władzą w człowieku do poznawania Boga. W monografii Autorka porusza zagadnienia z zakresu epistemologii patrystycznej. Ze względu na przedmiot badań niniejsza dysertacja dołącza do szerszego dyskursu na temat poznania i doświadczenia w teologii w ogóle. Na uwagę zasługuje podejście metodologiczne, a co za tym idzie – przedstawienie treści i wniosków.

Całość została podzielona na pięć części opatrzonych wstępem (s. 7-28) i zakończeniem (s. 284-293). Bibliografię (s. 299-304), obejmującą współczesną literaturę przedmiotu, poprzedza wykaz tekstów źródłowych i tłumaczeń (s. 293-298), uzupełniony przez tłumacza listą polskich przekładów dzieł pisarzy chrześcijańskich omawianych w monografii. Zaletą jest także zamieszczenie indeksu osób (s. 305-307) oraz indeksu pojęć (s. 309-312).

A.N. Williams za bazę źródłową przyjęła dzieła teologiczne, pomijając świadomie komentarze biblijne i homilie. Autorka ograniczyła się tradycyjnie do pisarzy greckich i łacińskich, nie uwzględniając dalekowschodnich obszarów myśli patrystycznej. Analizą objęła Ojców Apostolskich, Justyna, Ireneusza, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Augustyna oraz autorów pism monastycznych. Analizując dzieła teologiczne Autorka próbuje odszukać i jak najobszerniej nakreślić tematykę związaną z intelektem, na którą składa się szereg powiązanych ze sobą kwestii: koncepcja boskiego i ludzkiego umysłu; relacja intelektu do innych władz w człowieku; rola łaski, wiary i kontemplacji w procesie poznawczym; wizja człowieka jako *imago Dei*; świadomość granic umysłu w autorefleksji i percepcji Boga. Wypowiedzi na temat tych zagadnienia są odmienne u poszczególnych pisarzy.

Wstęp rozpoczyna się od krótkiej refleksji na temat metodologii teologicznej pisarzy wczesnochrześcijańskich. Autorka akcentuje charakterystyczną cechę teologii patrystycznej, jaką jest swobodne przechodzenie między zagadnieniami dogmatycznymi i duchowością, liturgią i życiem ascetycznym. Nie wynika ono jednak z nieuporządkowania, lecz z założenia, że wszystkie zagadnienia stanowią jedność, ze względu na cel, do którego się odnoszą w ostateczności, a jest nim Mądrość Boża. Owa jedność kontrastuje z mocno krytykowanym przez Autorkę dzisiejszym rozwarstwieniem na poszczególne dziedziny teologiczne, powodującym, że dogmatyka i duchowość nie mają ze sobą wiele wspólnego. Teologia to „inteligentna adoracja Boga” i nie może ona rozwijać się prawidłowo inaczej, jak tylko drogą umysłu. Bazując na tej zasadzie Autorka podejmuje analizę, doszukując się z jednej strony duchowego i kontemplacyjnego charakteru teologii w dogmatycznych i polemicznych pismach chrześcijańskich, z drugiej – myśli dogmatycznej, wyłaniającej się z pism ascetycznych. Autorka nie stawia sobie za celu systematycznego badania epistemologii patrystycznej jako takiej. Nie wyjaśnia również semantyki pojęć „umysł” czy „intelekt”, zaznaczając że w swojej dysertacji używa ich zamiennie.

W rozdziale I (s. 29-55) przedmiotem zainteresowania są pisma Ojców Apostolskich, Justyna, Ireneusza i Tertuliana. Mimo tego, że żyją oni w czasach trudnych dla systematycznego rozwoju dopiero rodzącej się teologii, to tematyka umysłu jest już tam obecna, chociaż w wersji załączkowej. W pismach Ojców Apostolskich podkreślana jest postać Chrystusa jako Nauczyciela i źródła wiedzy. Ignacy z Antiochii mówi, że Chrystus jest reprezentantem umysłu Ojca. Zwraca przy tym uwagę na analogię pośrednictwa Chrystusa między Bogiem Ojcem i ludźmi a funkcją biskupa, którego rozum jest zgodny z umysłem Chrystusa. Podkreśla jednak niejasność wiedzy na temat Boga, ponieważ natura ludzka mimo swej rozumności nie może poznać wszystkiego, co dotyczy boskości. Natomiast *List do Diogneta* prezentuje model teologii katafaticznej, albowiem Słowo dokonało aktu wcielenia, aby wszyscy mogli poznać tajemnice Boga. Ireneusz, który tworzy w czasach późniejszych, ukazuje Kościół jako nośnik światłości oświecającej każdego chrześcijanina. W kontekście eklezjalnym pojawia się później rozwijana tradycja zmysłów duchowych. Ci, którzy zostają oświeceni, widzą Boga oczami umysłu. Natomiast wszelkiego rodzaju bałwochwalstwa, herezje oraz grzech mogą spowodować zaciemnienie umysłu i oderwanie się od nauki Słowa. Wszyscy pisarze są zgodni, że to, co nie jest rozumne, wiąże się z grzechem i diabłem. Dzięki harmonii między umysłem i ciałem ofiara męczeńska staje się możliwa. Wszyscy pisarze omawianego okresu postrzegają umysł jako władzę umożliwiającą duszy poznanie świata i doprowadzenie do Boga. Mimo to w tym początkowym okresie teologii nie ma większego zainteresowania kontemplacją w tym kontekście.

Rozdział II (s. 56-106) poświęcony jest pisarzom ze środowiska aleksandryjskiego: Klemensowi i Orygenesowi. Autorka omawia równolegle naukę obydwu pisarzy, zwracając uwagę na podobieństwa i różnice ich myśli. Obaj pisarze wypuklają rolę intelektu w poznaniu Boga, nazywając wcielonego Syna Bożego albo samą Mądrością (Orygenes), albo Nauczycielem (Klemens). Rozumność należy bowiem do istoty zarówno Boga, jak i człowieka, i stanowi największe podobieństwo między tymi podmiotami. Natomiast znaczenie ciała ulega częściowej deprecjacji. Choć pojęcie intelektu jest najbardziej właściwe dla opisanego Boga, to mimo wszystko pozostaje On do końca niepoznawalny i wszelkie nazewnictwo nigdy nie będzie adekwatne. Dzięki oświeceniu przez Słowo umysł ludzki zwraca się w stronę prawdy, oddalając się od grzechu, który utożsamiany jest z irracjonalnością. Tym, co odróżnia człowieka od innych zwierząt, jest wyższa rozumna część duszy, czyli właśnie intelekt (Orygenes), bądź także poznanie Słowa i oświecenie (Klemens). Dzięki temu możliwe jest osiągnięcie uświęcenia i celu ostatecznego. Mimo że poznanie Boga i zbawienie jest związane ze zdolnościami intelektu, to obaj Aleksandryjczycy ufają w powszechność orędzia zbawienia przez Chrystusa, które obejmuje również ludzi prostych i niewykształconych. Bez wątplenia w poszukiwaniach teologicznych nieodzowną rolę pełni także łaska Boża, która przybliża do przedmiotu poznania. Aleksandryjczycy mają świadomość ograniczenia filozofii i logicznych zasad rozumowania. Istnieje potrzeba oświecenia łaską, bez

której dedukcja jest tylko martwą teorią. Dlatego nieodzownym elementem, który rozwijają w swojej nauce, jest kontemplacja. W tym kontekście Orygenes powie, że człowiek posiada zmysły duchowe, z których najważniejszy jest wzrok. Innym określeniem używanym przez Aleksandryczyka jest boski zmysł, który oznacza umysł człowieka posiadający zrozumienie i wiedzę na temat Boga.

Rozdział III (s. 107- 177) dotyczy teologii Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu. Podobnie jak poprzednio, także i tu Autorka zestawia nauczanie obydwu pisarzy. Ważną cechą ich teologii jest próba zachowania równowagi między apofatycznym i katafatycznym charakterem mowy o Bogu. Pierwszy wiąże się z doktryną o prostocie Boga, która umiejscawia Go poza obszarem ludzkiego doświadczenia. Dlatego Ojcowie Kapadoccy są świadomi sprzeczności dwóch prawd w teologii. Jedna uwypukla ontyczną różnicę między Stwórcą a stworzeniem, co pociąga za sobą niemożność wyrażenia boskości. Druga dopuszcza rozumowanie i dyskusję, konieczne dla katechezy, kaznodziejstwa czy kultu. Wynika z tego problem adekwatności języka używanego w teologii. Obaj Ojcowie wybierają drogę środka, mówiąc iż rozumowe spekulacje nigdy nie będą w stanie uchwycić i opisać do końca natury boskiej. Jednak używanie języka do opisu rzeczywistości boskiej jest możliwe i pożądane ze względu na samoobjawienie Boga, szczególnie w tajemnicy Wcielenia. Niedomagania dyskursu, którego nie da się do końca uniknąć, zostają uzupełnione przez wiarę. Filozofia jest ważna dla prowadzenia dysputy, jednak musi ona znać swoje granice. Do większego poznania dochodzi się drogą oświecenia, wytrwałej pracy nad sobą oraz doświadczaniu rzeczywistości transcendentnej, zbliżając się ku prawdziwej kontemplacji Boskiej natury.

Rozdział IV (s. 178-231) w całości poświęcony jest św. Augustynowi. Biskup Hippony nie tylko zakłada istnienie w Bogu umysłu i jego komunikację z umysłem człowieka, jak to czynili wcześniejsi autorzy chrześcijańscy, ale w opisie Boskiego umysłu szerzej uwzględni relacje wewnątrztrynitarne. Miłość, intelekt, wola przynależą do poszczególnych Osób w Trójcy, które stanowią nierozdzielalną jedność na mocy ich wzajemnych relacji, a nie tylko wspólnej natury boskiej. Takie ujęcie ma konsekwencje dla ludzkiego procesu percepcji Boga i jednoczenia się z Nim, który opiera się na osobowym spotkaniu. Intelekt i wola, miłość i prawda nie są sobie przeciwstawne, ponieważ poznanie wiąże się ściśle z ukochaniem danego przedmiotu. Umysł człowieka poszukując prawdy jest zawsze ożywiany miłością. Komentując relację duszy do ciała Augustyn zauważa, iż nie tylko umysł może być zwiedziony przez zmysły, ale także dusza grzeszna może zniszczyć ciało, które z racji swojej kruchości jest narażone na zepsucie. Dlatego nieodzowne jest stałe oczyszczanie się przez modlitwę i dobre uczynki, aby z pomocą Bożą człowiek mógł lepiej poznawać i miłować. Teologia Augustyna, jak żadna inna wcześniej, opiera całą swoją strukturę na dynamicznej relacji wewnątrz Trójcy.

Rozdział V (s. 232-283) obejmuje omówienie pism monastycznych, które wyraźnie różnią się od systematycznie ułożonych traktatów dogmatycznych poprzez nacisk na wymiar moralno-ascetyczny. Z zawikłanej struktury Williams próbuje

wyodrębnić spójną teologię, dotyczącą umysłu i związanych z nim kwestii. Główni pisarze, na dziełach których Autorka opiera swoją analizę, to: Jan Kasjan, Ewagriusz z Pontu i Bazyl z Cezarei. Stałymi tematami ich pism są zagadnienia związane z modlitwą, kontemplacją, samodyscypliną czy namiętnościami. Często poruszana jest kwestia ciała, które należy nierozzerwalnie do bytu człowieka i jako zamierzone przez samego Stwórcę jest dobre. Kwestią podlegającą dyskusji nie jest obecność popędów, ale ich kontrola przez umysł i wolę. Doskonałość polega na integralności serca, a nie na samej czystości cielesnej. Umysł jest przedstawiany jako obiekt ataku rozproszeń podczas modlitwy, mających pochodzenie demoniczne, psychiczne albo cielesne. Te drugie mogą dotyczyć lęku, zazdrości, gniewu. Do powstania tych ostatnich może przyczynić się nawet nadmierna asceza i wstrzeźliwość od pokarmów. Stałe oczyszczanie umysłu poprzez stabilizację wewnętrzną prowadzi go do wyznaczonego celu. Prawdziwe poznanie może osiągnąć tylko umysł czysty, który prawdziwie oddaje cześć Bogu. Zwykle dysputy mogą się ciągnąć w nieskończoność, nigdy nie zbliżając do Boga. Wiara zawsze będzie mieć pierwszeństwo przed dowodami opartymi na sylogizmach, jednak i one są potrzebne ponieważ wiara cały czas szuka zrozumienia. Niezbędnym elementem poznania teologicznego jest kontemplacja, której warunkiem i owocem jest $\alpha\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$. Skutkiem zaś jest $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$, która strzeże drzwi do prawdziwego poznania rzeczy boskich.

Zakończenie jest podsumowaniem złożonej problematyki dotyczącej intelektu w myśli patrystycznej, jak również przedstawieniem tematów do dyskusji. Williams uważa, że kwestią wciąż wartą głębszej refleksji jest stosunek teologii wczesnochrześcijańskiej do greckiej filozofii. Nauka Ojców, tworząca zręby pewnego systemu, opiera swoje założenia na Biblii i praktyce liturgicznej. W takim kontekście należy badać różne oddziaływania kultury greckiej, które mogą okazać się nie tak oczywiste, jak dotychczas mniemano. Spora część nauki pisarzy wczesnochrześcijańskich, zawierająca podobieństwa do koncepcji antycznych filozofów, mogła wywodzić się nie z filozofii, ale równie dobrze – a może przede wszystkim – z Pisma Świętego. Autorka zatrzymuje się także nad różnicą między rolą intelektu w teologii patrystycznej, jaką jest stawianie człowieka w obliczu Boga, a laicką koncepcją umysłu. Teologia, aby stać się prawdziwą, musi być bliższa umysłowi rozumianemu po chrześcijańsku, a więc nierozdzielającemu systematycznie budowanego paradygmatu dogmatycznego od duchowości i kontemplacji, ponieważ obszary te wzajemnie się inspirują.

Książka A.N. Williams jest bardzo dobrym wprowadzeniem w szeroki świat epistemologii patrystycznej. Jednak posiada ona także słabe punkty. Cała analiza pism wybranych autorów jest w znacznej mierze oderwana od kontekstu historycznego i doktrynalnego. Przykładem może być tutaj brak jakiegokolwiek odniesienia do problemu gnostycyzmu, który miał przecież szeroki wpływ na dyskusję również w zakresie epistemologii chrześcijańskiej. Kontekst twórczości omawianych autorów obejmuje również filozofię grecką, do której odniesienia zabrakło lub występuje ono w szczątkowych ilościach. Wydaje się, że Autorka

uznaje tylko taki wpływ filozofii, który polegał na świadomym czerpaniu przez pisarzy chrześcijańskich z dzieł znanych im filozofów. Pomija ona jednak możliwość podświadomego oddziaływania różnych nurtów światopoglądowych, wśród których ci pisarze tworzyli. Za minus można uznać także bardzo małą liczbę cytatów źródłowych, które ilustrowałyby i potwierdzały tok myślenia Autorki oraz zastosowaną przez nią metodę wykładu. Ta uwaga odnosi się nie tylko do tekstów patrystycznych, ale także do Biblii, na podstawie której – jak twierdzi Williams – można było dojść do tych samych wniosków, które formułowali filozofowie. Ilość cytowanych źródeł zawsze pozostanie kwestią problematyczną w pracach z zakresu patrologii, jednak w tym wypadku aż prosi się o przykłady.

Recenzowana monografia jest bardzo dobrym wprowadzeniem w zagadnienia epistemologii wczesnego chrześcijaństwa. Stanowi ważną pozycję nie tylko dla patrologów, ale dla wszystkich, którzy w mniejszym lub większym stopniu zajmują się szeroko rozumianą teologią.

Kacper Klusek – Lublin, KUL

***LIBER PONTIFICALIS*, t. 1: *Księga Pontyfików 1-96 (do roku 772)*, układ i opracowanie Monika Ożóg – Henryk Pietras SJ, tłum. Przemysław Szewczyk (1-90) – Małgorzata Jesiotr (91-96), SCL 9, ŻMT 74, Kraków 2014, Wydawnictwo WAM, ss. LXI + 289*; t. 2: *Księga Pontyfików 97-112 (772-891)*, układ i opracowanie Monika Ożóg – Henryk Pietras SJ, tłum. Małgorzata Jesiotr (97-98) – Bogusława Frontczak (99-108. 112) – Agnieszka Caba (109), SCL 10, ŻMT 75, Kraków 2015, Wydawnictwo WAM, ss. 631.**

Nieco ponad 120 lat temu Louis Marie Olivier Duchesne wydał w dwóch tomach *Liber Pontificalis* (*Le Liber Pontificalis*, Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne, vol. 1-2, Paris 1886-1892) o nieocenionej wartości dla studiów archeologicznych, badań nad sztuką wczesnochrześcijańską, topografią starożytnego Rzymu, dziejami papieżstwa oraz historią społeczną i gospodarczą późnoantycznej i wczesnośredniowiecznej Italii. Od tego czasu w literaturze światowej notuje się coraz większe zainteresowanie tym niezwykle cennym i ciekawym zabytkiem literackim.

Z wielką radością i uznaniem należy odnotować, że nakładem Wydawnictwa WAM ukazały się dwa kolejne – dziewiąty i dziesiąty – tomy podserii „Synody i Kolekcje Praw” opublikowane w ramach serii „Źródła Myśli Teologicznej”, zawierające wydanie tekstu oraz polski przekład niezwyklego dzieła jakim jest *Liber Pontificalis* (*Księga Pontyfików*).

Pierwszy tom omawianej publikacji Wydawcy podzielili na dwie części: pierwsza – posiadająca ciągłą paginację rzymską – jest częścią wstępną; druga – posiadająca paginację arabską (na lewej stronie) i arabską z dodaniem asterysku (na prawej stronie) – jest częścią główną. Część pierwszą – wstępną – rozpoczyna *Wprowadzenie* (s. V-XIII). Następnie Wydawcy zamieszczają wykaz skrótów